

## „Gleichsetzungstheologie“, „Synkretismus“ und „Gottesspaltungen“ im Polytheismus Altanatoliens

Gernot Wilhelm, Würzburg

Eine oft zitierte Formel hethitischer Schwurgötterlisten spricht von den „1000 Göttern“ des Hatti-Landes. „1000“ steht hier für eine kaum überschaubare Vielzahl, und damit ist schon angedeutet, daß die altanatolische Religion<sup>1</sup>, wie sie in den zahlreichen religionsbezogenen Texten der Hethiter aus der Zeit von ca. 1600 bis 1200 v. Chr. greifbar wird, von einem sehr ausgeprägten Polytheismus bestimmt ist.

Der Gedanke, daß der Vielfalt des Seins auch in der Personifikation der dahinter stehenden Wirkungsmacht eine Vielfalt entspricht, ist für die altanatolische Religion so selbstverständlich, daß darüber keine Aussagen gemacht werden und wohl auch nicht reflektiert wurde. Soweit Reflexion über diese Problematik erkennbar ist, so berührt sie vor allem die Frage, inwieweit verschiedene Gottheiten mit übereinstimmenden Merkmalen nur verschiedene Namen derselben göttlichen Person sind.

Von Monotheismus, auch von monotheistischen Ansätzen, kann keine Rede sein. Viel eher sind hier entgegengesetzte Tendenzen feststellbar, die zu einer weiteren Ausdifferenzierung der Götterwelt nach Kriterien der Zuständigkeit oder der lokalen Kulte führen, freilich dann auch wie-

<sup>1</sup>Zur Religion Altanatoliens insgesamt s. H. G. Güterbock: „Hittite Religion“, in: V. Ferm (ed.), *Forgotten Religions*, New York 1949; *idem*, „Hittite Mythology“, in: S. N. Kramer (ed.), *Mythologies of the Ancient World*, New York 1961, 141-179; *idem*, „Religion und Kultus der Hethiter“, in: G. Walser (ed.): *Neuere Hethiterforschung* (Historia Einzelschriften 7), Wiesbaden 1964, 54-73; H. Otten, *Die Religionen des alten Kleinasien* (HdO 8/1, Lfg. 1), Leiden 1964; E. von Schuler, „Kleinasien. Die Mythologie der Hethiter und Hurriter“, in: H. W. Haussig (ed.), *Götter und Mythen im Vorderen Orient* (Wörterbuch der Mythologie, 1. Abt., Band 1), Stuttgart 1965, 141-215; H. M. Kümmel, „Die Religion der Hethiter“, in: *Theologie und Religionswissenschaft*, Darmstadt 1973, 65-85; O. R. Gurney, *Some Aspects of Hittite Religion*, Oxford 1977; G. Beckman, „Mythologie ... Bei den Hethitern“, in: *Reallexikon der Assyriologie* 8, 1993-1997, 564-572; V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion* (HdO I, 15), Leiden / New York / Köln, 1994; M. Popko, „Towards a History of Hittite Religion“, *OLZ* 90 (1995) 469-483; *idem*, *Religions of Asia Minor*, Warsaw 1995; B. H. L. van Gessel, *Onomasticon of the Hittite Pantheon I-III* (HdO 33/1-3), Leiden 1998-2001.

der zu Zusammenfassungen von wesensidentischen Gottheiten zu Gruppen oder zur Gleichsetzung aspektuell verwandter Götter. Der vorliegende Beitrag kann also zur Jenenser Ringvorlesung über „Polytheismus und Monotheismus“ nur eine Fallstudie für ersteren liefern.

Sucht man in der Religion der Hethiter nach Aspekten, die auf eine Einheit hinter der Vielfalt verweisen, so wird man diese am ehesten in der Dichotomie von Reinheit und Unreinheit finden, also in der Begrifflichkeit jener Praxis, die wir herkömmlich als Magie bezeichnen.<sup>2</sup> Reinheit wird dabei als der Zustand verstanden, in dem die lebenspendenden und lebenerhaltenden Kräfte sich ungestört entfalten können, während Unreinheit als substanzhaftes und rituell mobilisierbares Miasma eben diese Kräfte zu paralysieren in der Lage ist. Die Götter haben an dieser Dichotomie teil, sie sind in höchstem Maße rein, und ihre Reinheit muß rituell sorgfältig geschützt werden, damit sie das gedeihliche

<sup>2</sup>Zur altanatolischen Magie insgesamt s. außer den Anm. 1 genannten Monographien (insbesondere von O. R. Gurney und V. Haas) N. van Brock, „Substitution rituelle“, *RHA* 17/65 (1959) 117-146; D. H. Engelhard: *Hittite Magical Practices: An Analysis*, Dissertation Brandeis University 1970; J. C. Moyer, *The Concept of Ritual Purity among the Hittites*, Dissertation Brandeis University 1969; V. Haas, „Magie und Zauberei. B. Bei den Hethitern“, in: *RIA* 7, 3./4. Lfg., Berlin 1988, 234b-255a. Ausgewählte Bearbeitungen einschlägiger Rituale (teilweise mit religionsgeschichtlichen Kommentaren): F. Sommer / H. Ehelolf, *Das hethitische Ritual des Papanikri von Komana* (KBo V 1 = Bo 2001) (BoSt 10), Leipzig 1924; A. Götze / H. Pedersen: *Mursilis Sprachlähmung*, København 1934; A. Goetze, *The Hittite Ritual of Tunnawi* (AOS 14), New Haven 1938; B. Schwartz, „The Hittite and Luwian Ritual of Zarpiya of Kezzuwatna“, *JAOS* 58 (1938) 334-353; L. Rost, „Ein hethitisches Ritual gegen Familienzweist“, *MIO* 1 (1953) 345-379; H. Otten, „Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy“, *ZA* 54 (1961) 114-157; H. Kronasser, „Fünf hethitische Rituale“, *Die Sprache* 7 (1961) 140-167; O. Carruba, *Das Beschwörungsritual für die Göttin Wišurijanša* (StBoT 2), Wiesbaden 1966; H. M. Kümmel, *Ersatzrituale für den hethitischen König* (StBoT 3), Wiesbaden 1967; H. Otten / V. Souček, *Ein althethitisches Ritual für das Königspaar* (StBoT 8), Wiesbaden 1969; G. Szabó: *Ein hethitisches Entzündungsritual für das Königspaar Tuḫalija und Nikalmati* (THeth 1), Heidelberg 1971; L. Jakob-Rost, *Das Ritual der Malli aus Arzawa gegen Behexung* (THeth 2), Heidelberg 1972; V. Haas / G. Wilhelm, *Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna*, Hurritische Studien I, AOAT-S 3, Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1974; N. Oettinger, *Die militärischen Eide der Hethiter* (StBoT 22), Wiesbaden 1976; G. M. Beckman, *Hittite Birth Rituals* (StBoT 29), Wiesbaden 1983; A. M. Dinçol, „Aḫella rituali (CTH 394) ve Hititlerde salgın hastalıklara karşı yapılan majik işlemlere toplu bir bakış“, *Belleten* 49/193 (1985) 1-40; H. A. Hoffner, „Paskuwatti's ritual against sexual impotence (CTH 406)“, *AuOr* 5, 271-287; M. Hutter, *Behexung, Entzündung und Heilung. Das Ritual der Tunnawiya für ein Königspaar aus mittelhethitischer Zeit* (KBo XXI 1 - KUB IX 34 - KBo XXI 6) (OBO 82), Freiburg, Schweiz / Göttingen 1988; A. Ünal, *The Hittite Ritual of Ḫantitaššu from the City of Ḫurma against troublesome Years*, Ankara 1996; P. Taracha, *Ersetzen und Entzünden: Das mittelhethitische Ersatzritual für den Großkönig Tuḫalija* (CTH \*448.4) und verwandte Texte, Leiden 2000.

Funktionieren in ihrem Zuständigkeitsbereich garantieren. Die gedeihliche Normalität, also der Zustand der Lebenswelt, soweit diese vom Zugriff der Unreinheitskräfte frei ist, kann folgendermaßen beschrieben werden: Die Götter sorgen für die Menschen, der König sorgt für sein Land, und Mensch, Haustier und Nutzpflanzen gedeihen.

Freilich kann auch die Gottheit von Unreinheit erfaßt werden und ihr Wirken sich dann ins Gegenteil verkehren; diesen Aspekt, der für unser Thema nur am Rande wichtig ist, habe ich kürzlich an anderer Stelle ausführlich behandelt und komme hier nicht mehr darauf zurück.<sup>3</sup>

Die Einheit hinter der Vielheit der Götter könnte man also in der sich in Reinheit entfaltenden, Gedeihen stiftenden Wirkungsmacht sehen, und es liegt nahe, hier den Zentralbegriff des Religionskonzepts Rudolf Ottos beizuziehen und vom Numinosen, vielleicht besser noch von numinoser Mächtigkeit zu sprechen. Diese Wirkungsmacht kann in allen Formen der Erfahrungswelt vorgestellt werden: als Stein, Tier oder Pflanze, als Wasser, Wind oder Firmament, als Sonne, Mond und Stern, vor allem aber auch in menschlicher Gestalt. Freilich liegt es dem hethitischen Denken ganz fern, diese numinose Wirkungsmacht als Einheit zu denken. Die Begrifflichkeit der Hethiter hat nicht zu einer Kategorie geführt, die diese aus der Sphäre der Reinheit wirkende Mächtigkeit unter Absehung von all ihren Veräußerungsformen faßt, sie umschreibt vielmehr nur ihre positive Wirkung mit Begriffsreihungen wie z. B.:

„Leben, Gesundheit, hohes Alter, Nachkommenschaft, Liebe der Götter, [Freun]dlichkeit der Götter, Stärke, Zufriedenheit(?), Gehorsam“,  
 „Stärke, gezückte Waffe, des Landes Gedeihen und Vermehrung, Wachstum der Menschen, der Rinder, der Schafe, des Getreides (und) des Weines“.<sup>4</sup>

Es kann daher im Zusammenhang dieser Ringvorlesung nicht darum gehen, die vielfältigen Erscheinungsformen numinoser Mächte im einzelnen zu beschreiben, vielmehr erscheint es sinnvoll, sich auf die theologische Reflexion bei den Hethitern zu beschränken, soweit sie überhaupt aus unseren Quellen erkennbar wird. Diese letztere Einschränkung liegt darin begründet, daß theologische Reflexion – wie auch sonst im Alten

<sup>3</sup>B. Janowski / G. Wilhelm, „Der Bock, der die Sünden hinausträgt, in: B. Janowski / K. Koch / G. Wilhelm (Hg.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen dem Alten Testament, Nordsyrien und Anatolien* (OBO 129), Freiburg, Schweiz / Göttingen 1993, 109-169; G. Wilhelm, „Reinheit und Heiligkeit. Zur Vorstellungswelt altanatolischer Ritualistik“, in: H.-J. Fabry / H.-W. Jüngling (Hg.), *Levitikus als Buch* (BBB 119), Berlin / Bodenheim 1999, 197-217 (insbes. 200f.).

<sup>4</sup>KUB 15.34 ii 8ff. || KUB 60.151 Vs. 1ff.

Orient – nicht im theoretischen Diskurs oder im rasonierenden Traktat stattfindet, nicht in der Herausbildung von abstrakten Kategorien, sondern daß sie sich überwiegend nur im Mythos, im Kult und in der Auflistung von Götternamen ausdrückt; explizite theologische Reflexion findet sich eher selten, und wenn sie begegnet, dann vor allem im Gebet, vereinzelt auch in den Instruktionen für Tempelpersonal.

Jede Religion tradiert Elemente älterer Religionen und nimmt Einflüsse anderer Religionen auf. Ein synkretistisches Element ist also immer gegeben. Für die Religion der Hethiter gilt dies aber in besonderem Maße. Die Hethiter, die wohl gegen Ende des 3. Jahrtausends in Anatolien eingewandert sind, haben trotz Beibehaltung ihrer zur indogermanischen Sprachenfamilie gehörenden Sprache anscheinend nur wenige religiöse Vorstellungen aus der Zeit vor der Einwanderung bewahrt, sie haben vielmehr weitgehend die Kulte der anatolischen Vorbevölkerung übernommen und fortgeführt. Im Bereich der Hauptstadt Hattusa im nördlichen Zentralanatolien waren dies die Hattier, und so ist die hattische Religion die wichtigste Grundschicht der hethitischen. Mit der Ausdehnung des hethitischen Reiches im frühen 16. Jahrhundert führten die Hethiter auch die Kulte der eroberten Länder fort. Hier ist zunächst der süd- und südwestanatolische Raum zu nennen, in dem eine Schwester-sprache des Hethitischen, das Luwische, gesprochen wurde. Die weitere Expansion richtete sich insbesondere auf das reiche und seit alters hochzivilisierte Nordsyrien, dessen Religion ihrerseits von einem Synkretismus alteinheimischer, sumerisch-babylonischer und obermesopotamisch-hurritischer Traditionen geprägt war, die spätestens seit dem 15. Jh. v. Chr. in den nördlich anschließenden anatolischen Raum – Kizzuwatna genannt – ausstrahlten und dort teilweise mit anatolisch-luwischen Traditionen zusammenfloß. Mit der Einbeziehung jener Gebiete in den hethitischen Herrschaftsraum seit ca. 1410 v. Chr. werden diese komplexen Traditionen auch in Zentralanatolien und vor allem in der hethitischen Hauptstadt übernommen. In diesen Zusammenhang gehört z. B. ein später noch zu besprechendes Ritual, mit dem weit im Nordosten des Hethiterreiches eine neue Kultstätte für eine Gottheit aus Kizzuwatna eingerichtet wird. Da in dieser Zeit das hethitische Königshaus vielleicht mit dem von Kizzuwatna eine dynastische Verbindung eingegangen ist,<sup>5</sup> werden hurritische Traditionen aus Kizzuwatna mit besonderem Interesse im Umkreis des Hofes in Hattusa gepflegt.

<sup>5</sup> Das herkömmliche Geschichtsbild nimmt für das späte 15. Jh. v. Chr. einen mit dem Großkönig Tudḫalija I. vollzogenen Dynastiewechsel an, eventuell durch Einheirat in die von der Königin Nikkalmati repräsentierte alte Dynastie. Die seit geraumer Zeit vom Verf. vertretene Annahme, Tudḫalija I. stamme aus der alten Dynastie (G. Wilhelm, „Zur ersten Zeile des Šunaššura-Vertrages“, in: E. Neu / Ch. Rüster

Die Kenntnis der Götterwelten verschiedener sprachlich-kultureller Traditionen befördert das Bemühen um Ordnung und Harmonisierung. Wenn dabei einige Götter ähnliche Aspekte aufweisen, so liegt es nahe, sie miteinander zu vergleichen. Überall im anatolischen, syrischen und obermesopotamischen Raum, d. h. im Regengebiet Vorderasiens, genießen Wettergottgestalten eine hohe Verehrung.<sup>6</sup> Trotz mancher Unterschiede liegt es daher nahe, z. B. den hethitischen Wettergott Tarḫunna-, Tarḫunta- und den entsprechenden luwischen Tarḫunt-<sup>7</sup> mit dem aleppinischen Haddu und dem hurritischen Teššob zu vergleichen und diesen Vergleich auch auf nahestehende Gottheiten auszudehnen. Hier spricht man in der Hethitologie in Anwendung eines von W. von Soden auf die babylonischen Verhältnisse bezogenen Begriffs<sup>8</sup> gern von „Gleichsetzungstheologie“. Darüber hinaus kommt es durch die erwähnte Verbindung des hethitischen Königshauses mit dem hurritisch-südanatolischen Kizzuwatna geradezu zu einer *interpretatio hurritica* des traditionellen hethitischen Pantheons mit synkretistischen Zügen.

Um die Hauptlinien des altanatolischen Polytheismus deutlich zu machen, seien zunächst die wichtigsten Wesensmerkmale der Götter der Hethiter besprochen. Es gibt ausreichend Belege dafür, daß Altanatolien

(Hg.), *Documentum Asiae Minoris Antiquae*, Festschrift für Heinrich Otten, Wiesbaden 1988, 359-370 (hier: 370); *idem*, „Hethiter und Hurriter“, in: B. Hrouda (Hg.), *Der Alte Orient. Geschichte und Kultur des alten Vorderasiens*, Gütersloh 1991, 85-112 (hier: 102); s. auch St. de Martino, „Himuili, Kantuzili e la presa del potere da parte di Tudḫaliya“, in: F. Imparati (ed.), *Quattro studi ittiti* (Eothen 4), Firenze 1991, 5-21 (hier: 20); *idem*, *L'Anatolia occidentale nel medio regno ittita* (Eothen 5), Firenze 1996, 7; J. Klinger, „Das Corpus der Maṣat-Briefe und seine Beziehungen zu den Texten aus Ḫattusa“, *ZA* 85 (1995), 74-108 (hier: 95f. Anm. 81); H. Klengel *Geschichte des hethitischen Reiches* (HdO I, 34), Leiden 1999, 109f.), hat jetzt durch den neuen Fund eines Siegelabdrucks (s. H. Otten, „Ein Siegelabdruck Tudḫalijas I.(?)“, *AA* 2000, 375-376) eine zusätzliche Stützung erfahren. Tudḫalija I. erweist sich nun mit großer Wahrscheinlichkeit als Sohn jenes Kantuzili, der zusammen mit einem Himuili den Großkönig Muwattalli I. tötete, bisher zwar nicht als Großkönig bezeugt ist, nach dem Wortlaut der Annalen Tudḫalijas I. aber König geworden sein dürfte. Der im Šunaššura-Vertrag erwähnte Großvater Tudḫalijas I. könnte dann Ḫuzzija II. gewesen sein. Da Tudḫalija I. wohl Kizzuwatna in den Reichsverband einfügte und dessen Königtum beseitigte, wäre es möglich, daß seine Gemahlin Nikkalmati von dort stammte und daß er dadurch über die militärische Macht hinaus einen Rechtstitel geltend machen konnte.

<sup>6</sup> D. Schwemer, *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*, Wiesbaden 2001.

<sup>7</sup> F. Starke, *Untersuchung zur Stammbildung des keilschriftluwischen Nomens* (StBoT 31), Wiesbaden 1990, 136-145.

<sup>8</sup> W. von Soden, „Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft“, *Die Welt als Geschichte* 2 (1936) 447.

im 2. Jt. v. Chr. theriomorphe Gottheiten<sup>9</sup> kannte, darunter solche, die manche Wissenschaftler, trotz jahrtausendelanger belegloser Intervalle, mit Tierdarstellungen im akeramisch-neolithischen Catal Höyük in Verbindung bringen. Insbesondere die Gottheit in Gestalt eines Stieres tritt hervor, in der die übermenschliche Kraft und die Fruchtbarkeit verehrt werden; beide, also Kraft und Fruchtbarkeit, werden mit Gewitter – Blitz und Donner als Ausdruck machtvollen Zorns – und Regen – dem Fruchtbarkeit bringenden Naß – assoziiert. Die Gottheit, die den erwünschten Regen gibt, aber auch die Macht über Blitz und Donner hat, ist auf der Inandik-Vase, einer reliefierten Kultvase,<sup>10</sup> und auf einem Relief aus Alaca Höyük<sup>11</sup> tiergestaltig aufgefaßt. In derselben Epoche kann diese Gottheit aber auch anthropomorph gedacht werden. Die Numina in nicht-menschlicher Gestalt werden dann gern zu Trabanten, Dienern oder Augenblickserscheinungen der anthropomorphen Gottheit gemacht: So wird der Wagen des anthropomorphen Wettergottes von zwei Stieren gezogen, und oft steht er, wie noch der Juppiter Dolichenus, auf einem Stier. In einem althethitischen Text erscheint der Gewittergott dem König in Gestalt eines Stiers, nachdem er für ihn mit seinen gewaltigen Hörnern eine Bresche durch das Gebirge, nämlich die kilikische Pforte im Taurus, gebrochen hat.<sup>12</sup> In diesem Falle ist der Stier wohl nur Augenblickserscheinung des Wettergottes, so wie Zeus, der dem anatolischen Wettergott in manchem verwandte griechische Götterherrscher, die Europa in Gestalt eines Stiers raubt.

Obwohl vor allem heilige Steine einen hohen Stellenwert in der Religion der Hethiter bewahren,<sup>13</sup> wird in einer Kultreform des 13. Jahrhunderts v. Chr. das Bemühen deutlich, dem aus kostbarem Material

<sup>9</sup>H. G. Güterbock, „Hethitische Götterbilder und Kultobjekte“ in: R. M. Boehmer / H. Hauptmann (Hg.), *Beiträge zur Altertumskunde Kleinasien. Festschrift für Kurt Bittel*, Mainz 1983, 203-217 (hier: 211-213).

<sup>10</sup>T. Özgüç, *Inandiktepe. Eski Hitit Çağında Önemli Bir Kült Merkezi. An Important Cult Center in the Old Hittite Period*, Ankara 1988, Pl. 46.1.

<sup>11</sup>W. Orthmann, *Der Alte Orient* (Propyläen Kunstgeschichte 14), Berlin 1975, Abb. 345b.

<sup>12</sup>H. Otten, „Ätiologische Erzählung von der Überquerung des Taurus“, *ZA* 55 (1963) 156-168; für eine wenig glaubhafte „realistische“ Deutung der Theophanie s. O. Soy-sal, „KUB XXXI 4 + KBo III 41 und 40 (Die Puḫanu-Chronik). Zum Thronstreit Ḫattušilis I.“, *Hethitica* 7 (1987) 173-253 (hier: 187).

<sup>13</sup>M. Darga, „Über das Wesen des ḫuwaši-Steines nach hethitischen Kultinventaren“, *RHA* 27/84-85 (1969) 5-20; H. G. Güterbock, l.c., 215; M. Hutter, „Kultstelen und Baityloi“, in: B. Janowski / K. Koch / G. Wilhelm (Hg.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen dem Alten Testament, Nordsyrien und Anatolien* (OBO 129), Freiburg, Schweiz / Göttingen 1993, 87-108 (mit Lit.). Für ḫuwaši-Steine im Kult der Stadt Šariša s. G. Wilhelm, *Keilschrifttexte aus Gebäude A* (Kuşaklı-Sarissa 1.1), Rahden/Westfalen 1997, 9-14, zu ihrer archäologischen Identifikation südlich von Kuşaklı s. A. Müller-Karpe, „Untersuchungen in Kuşaklı 1996“, *MDOG* 129 (1997)

gestalteten anthropomorphen Götterbild gegenüber anderen Verkörperungsformen numinoser Mächte den Vorrang zu geben.<sup>14</sup>

Der Mythos beschreibt Wesen und Wirken der Götter vor allem in Bildern menschlichen Wesens und Wirkens und macht es so kommensurabel und damit verständlich. Er ist deshalb eine nicht unproblematische Quelle für das Verständnis der Theologie einer Gottheit, aber er öffnet doch immerhin einen Zugang. Vor allem aus den Mythen können wir eine Reihe von Merkmalen des hethitischen Polytheismus ableiten, die er übrigens mit dem Polytheismus Altvorderasiens insgesamt und wohl auch vieler anderer polytheistischer Systeme gemein hat.

Aus der Vielzahl der Götter folgt die Notwendigkeit, die Beziehungen der Götter untereinander zu beschreiben, und auch hier werden menschliche Muster zugrundegelegt. Hier seien die wichtigsten genannt:

Einem Gott ist im allgemeinen eine Göttin als Ehefrau zugeordnet. Die Monogamie als Rechtsform ist also in der Götterwelt verbreitet, wie dies auch in den altorientalischen Gesellschaften – jedenfalls hinsichtlich des Rechtsstatus der Hauptgemahlin (akk. *aššatu*) – der Regelfall ist.

Es gibt mehrere Generationen von Göttern, aber nicht mehr, als normalerweise unter menschlichen Bedingungen gleichzeitig leben, also drei Generationen. Darüber hinaus gibt es einige weitere ältere Generationen von Göttern, die jedoch in der Unterwelt hausen und in diesem Sinne „verstorben“ sind.

Die soziale Modellierung der Götterwelt nach dem Vorbild menschlicher Verhältnisse geht weiter mit der Zuordnung untergeordneter Gottheiten: In den hethitischen Texten syro-hurritischer Herkunft hat ein bedeutender Gott wie ein irdischer Herrscher einen Diener, der in den Mythen meist als Bote fungiert. Er wird aber mit dem Logogramm SUKKAL bezeichnet, das den Minister, den Wesir, also einen hohen Staatsbeamten meint. So hat Kumarbi, der Vater des Wettergottes, seinen Wesir Mukišānu; dem Meergott, mit dem Kumarbi in den Mythen gegen den Wettergott konspirierte, assistierte Impaluri. Der Wesir des Wettergottes ist Tenu, etc. Die Göttin Ištar-Šawuška hat zwei Dienerinnen, Ninatta und Kulitta, die auch als Musikantinnen hervortreten.

Charakteristische Eigenschaften einer Gottheit können belebt gedacht und der Gottheit als Begleiter zugeordnet werden. Wenn Šawuška im Hedammu-Mythos sich gewaschen, gesalbt und geschmückt dem Schlangenungeheuer nähert, um es zu verführen, aus seinem Element, dem Wasser, herauszukommen, läuft *aššijatar* „Liebreiz“ „wie Hündlein hin-

103-142 (hier: 118-120, 139f.); *idem*, „Untersuchungen in Kuşaklı 1998“, *MDOG* 131 (1999) 57-113 (hier: 79-86).

<sup>14</sup>S. zuletzt J. Klinger, *Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht* (StBoT 37), Wiesbaden 1996, 21.

ter ihr her“.<sup>15</sup> In einem hymnischen Gebet an den Sonnengott Ištanu, der zwar starke babylonische Einflüsse zeigt, aber in der hier herangezogenen Passage eigenständig ist, heißt es:

„Ištanu, mächtiger König! Du wandelst durch die vier Weltgegenden, während zu deiner Rechten Furchtbarkeit schreitet, zu deiner Linken Schrecken schreitet.“<sup>16</sup>

Nach menschlichem Vorbild bewohnen die Götter Häuser; der Tempel wird mit demselben Wortzeichen wie das normale Wohnhaus als É „Haus“ bezeichnet: É DINGIR<sup>LIM</sup> „Haus der Gottheit“<sup>17</sup> (allerdings gibt es im Hethitischen weitere Termini für Heiligtümer, z. B. *karimmi*<sup>18</sup>, *kuntarra*<sup>19</sup>).

Einige Merkmale, die wir – geprägt von monotheistischer Theologie – einem Gott zuzuordnen geneigt sind, haben die altanatolischen Götter nicht, nämlich bestimmte Potenzen in ihrer Totalität wie „Allwissenheit“, „Allmacht“, u. ä. m. Bekanntlich hat schon das spekulativ-rationale Denken der griechischen Philosophie solche Zuschreibungen aus der Kritik der überkommenen Religion abgeleitet; in den monotheistischen Religionen haben sie eine zentrale Bedeutung erlangt, dabei aber auch für logische Aporien gesorgt, wie die des Verhältnisses von göttlicher Allmacht und Allwissenheit, Prädestination, Theodizee und menschlicher Freiheit.

Zunächst die fehlende Allwissenheit. Die Vorstellung, daß eine Gottheit, zumindest die höchste, alles weiß, ist den altanatolischen Religionen – jedenfalls auf der Ebene des Mythos – fremd. Im Telipinu-Mythos<sup>20</sup> wissen die Götter nicht, wo sich der verschwundene Gott aufhält, und lassen ihn daher suchen. Im Ullikummi-Mythos<sup>21</sup> wird der Gott Upelluri erwähnt, der wie der griechische Atlas Himmel und Erde trägt und

<sup>15</sup> J. Siegelová, *Appu-Märchen und Hedammu-Mythos* (StBoT 14), Wiesbaden 1971, 54f.; letzte deutsche Übersetzung: A. Ünal, „Hethitische Mythen und Epen“, in: O. Kaiser (Hg.), *TUAT*, Bd. III/4, Gütersloh 1994, 844-848.

<sup>16</sup> H. G. Güterbock, „The Composition of Hittite Prayers to the Sun“, *JAOS* 78 (1958) 237-245 (hier: 241 Z. 59ff.); J. Friedrich, „‘Angst’ und ‘Schrecken’ als niedere Gottheiten bei Griechen und Hethitern“, *AfO* 17 (1954/55) 148; G. Wilhelm, „Hymnen der Hethiter“, in: W. Burkert / F. Stolz (Hg.), *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich* (OBO 131), Freiburg, Schweiz / Göttingen 1994, 59-77 (hier: 66f.).

<sup>17</sup> H. G. Güterbock, „The Hittite Temple According to Written Sources“, in: *Le temple et le culte* (CRRA 20), Leiden 1975, 125-132.

<sup>18</sup> J. Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary. Volume 4: Words beginning with K*, Berlin 1997, 83ff.

<sup>19</sup> Puhvel, l.c. 254.

<sup>20</sup> Letzte deutsche Übersetzung: Ünal, l.c., 802-865 (hier: 815-821, mit Lit.).

<sup>21</sup> H. G. Güterbock, „The Song of Ullikummi. Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth“, *JCS* 5 (1951) 135-161, 6 (1952) 8-42; letzte deutsche Übersetzung: A. Ünal, l.c., 830-844.

auf dessen Schultern der Steinunhold Ullikummi aufwächst, ohne daß der Gott Upelluri etwas davon weiß. In demselben Mythos weiß Ištar-Šawuška nicht, daß Ullikummi blind und taub ist und daher gegen ihre Verführungsversuche unzugänglich bleibt. Der Wettergott weiß lange Zeit nichts von dem Ungeheuer, das zur Vernichtung seiner Herrschaft gezeugt und großgezogen wurde. Der Mythos erklärt auch, warum dies so ist: Ullikummi wurde vor den himmlischen Göttern sorgfältig verborgen und in der „dunklen Erde“ großgezogen. Kumarbi, der Vater des Wettergottes, der den Unhold mit einem riesigen Felsen gezeugt hatte, sagt:

„Wem gebe ich ihn, diesen Sohn? Wer wird ihn [nehmen und] ihn wie ein Geschenk behandeln und [...] ihn in die [dunkle] Erde [bringen]? Der Sonnengott des [Himmel]s [und der Mondgott] sollen ihn nicht sehen, noch soll ihn [sehen] der Wettergott, der kriegerrische König von Kumm[ija], damit er ihn nicht tötet! Nicht sehen soll ihn Ištar, die Königin von Ninive, die ... Frau, damit sie ihn nicht wie ein ... Rohr abknickt!“<sup>22</sup>

Ganz ähnlich heißt es im Hedammu-Mythos, wenn der Meergott zu einem konspirativen Treffen mit Kumarbi eingeladen wird:

„Komm, es ruft dich der Vater der Götter, Kumarbi. Die Angelegenheit, in der er dich ruft, ist eilig, komm schnell! Komm aber unter dem Fluß, unter der Erde hin, damit dich der Mondgott, der Sonnengott und die Götter der Erde nicht sehen!“ Als das Große Meer die Worte hörte, erhob es sich schnell und [schlug] den Weg der Erde und des Flusses ein.“<sup>23</sup>

Diese Textstellen machen deutlich, um welche Art „Wissen“ es hier geht: Es ist das Wissen, das durch Sehen erworben wird. Wer vieles gesehen hat, weiß viel. So sind es vor allem die Gestirngötter, die bei ihrem Gang über den Himmel vieles sehen und daher vieles wissen. Der Sonnengott sieht als erster das Ungeheuer Ullikummi und eilt daraufhin zum König der Götter, um ihn zu informieren. Im Telipinu-Mythos dient ihm der Adler, der scharfsichtige Vogel *par excellence*, gewissermaßen als Hilfsgeist bei seinem Bemühen, den verschwundenen Gott zu erspähen.

Daß der Sonnengott, der täglich über den Himmel zieht, dabei vieles sieht und daher vieles weiß, was anderen verborgen ist, befähigt ihn auch in besonderer Weise zum Richteramt. Dieser Aspekt tritt vor allem in Babylonien hervor, doch ist er auch in Anatolien nicht unbekannt. In einem Ritual für die anscheinend gleichermaßen Krankheit wie Heilung

<sup>22</sup> KUB 17.7+ iii 27-36; s. Güterbock, l.c. 19, Ünal, l.c. 833f.

<sup>23</sup> KUB 12.65+ (mit Dupl.) iii 6'-10'; s. Siegelová, l.c. 50f.

bringende Göttin Wišurijanza heißt es im Zusammenhang einer Opferdarbringung:

„Siehe! Ich gebe ein Opfer der Göttin Wišurijanza, der bösen Frau, und du, Sonnengott, sei Zeuge! Wird es (dahin) kommen, daß (sie) es irgendwie verhei[m]licht, dann sollst du, [Sonnengott des] Himm[els], es wissen!“<sup>24</sup>

Der dämonischen Göttin wird also unterstellt, sie könne das Opfer zwar annehmen, dann aber die Gegengabe Gesundheit verweigern, sie könne das Opfer also verheimlichen, weshalb der Richtergott prophylaktisch auf das Opfer aufmerksam gemacht und im Anschluß daran als erster der großen Götter in einer Trinkzeremonie in das Ritualgeschehen einbezogen wird.

Aber auch der Sonnengott ist keineswegs „allwissend“, wie schon die zunächst erfolglose Suche nach dem verschwundenen Gott zeigt. Auch die Hymnen und Gebete bestätigen dieses Bild; hier werden der Sonnengottheit zwar zahlreiche positive Attribute beigegeben und insbesondere wird seine Fähigkeit hervorgehoben, Rechtsentscheidungen zu fällen, doch wird ihm nie ein aus einer vorgegebenen Weisheit resultierendes besonderes Wissen zugeschrieben. Die „Vielwissenheit“ – wenn dieser Neologismus in Abgrenzung zur „Allwissenheit“ gestattet ist – des Sonnengottes ist also eine, der – nach den Worten Raffaele Pettazzonis – „das Sehen, Beobachten, Überwachen obliegt, und die sich nicht so sehr der Vorhersage von Ereignissen widmet als vielmehr der Beurteilung solcher, die stattgefunden haben“.<sup>25</sup>

Die andere Form des Wissens ist die – wiederum mit Pettazoni –, „die in den Bereich der Magie und Mantik gehört, ... die dazu bestimmt ist, zu handeln, zu weissagen und vorzusorgen ...“.<sup>26</sup> Der Gott, der dies verkörpert, ist Ea, der nicht ursprünglich anatolischer Herkunft ist. In babylonischer Vorstellung ist er der Herr des unterirdischen Süßwasser-ozeans, Apsû genannt, aus dem sich Quellen und Flüsse speisen, und außerdem – und vor allem – der Kenner der Beschwörungskunst. Er ist bereits früh, nämlich schon im 3. Jt., im nordsyrischen Ebla bezeugt<sup>27</sup> und später nach Anatolien entlehnt worden. Sein Epitheton ist hurr.

<sup>24</sup>O. Carruba, *Das Beschwörungsritual für die Göttin Wišurijanza* (StBoT 2), Wiesbaden 1966, 4f., Z. 34-37.

<sup>25</sup>R. Pettazzoni, *Der allwissende Gott*, Frankfurt 1960, 13 (deutsche Übersetzung von *L'essere supremo nelle religioni primitive. L'onniscienza di Dio*, Turin 1957).

<sup>26</sup>Pettazzoni, l.c.

<sup>27</sup>In Ebla ist Ea in einer zweisprachigen Liste bezeugt: <sup>d</sup>en-ki = 'à-u<sub>9</sub> TM 75.G.1825+3131 Rs. v 3-4 = MEE 4, S. 72, Text Nr. 47-48; Tafel XXII; zur Interpretation der Schreibung als hayyu(m) s. M. Krebernik, „Zu Syllabar und Orthographie der lexikalischen Texte aus Ebla. Teil 2“, ZA 73 (1983) 1-47 (hier: 31, \*803), der für

madonni „der Weise“<sup>28</sup>, er besitzt hattatar „Weisheit“.<sup>29</sup> Im Mythos ist er der Ratgeber der Götter, der auch in Krisen Rat weiß. Er besitzt die „Tafeln der alten Worte“.<sup>30</sup> Im Ullikummi-Mythos findet Ea den Weg zur Unschädlichmachung des Steinungeheuers: Er weiß von dem Gerät, mit dem einst Himmel und Erde getrennt wurden und das nun in den Vorratshäusern der Unterwelt liegt; er holt es von dort und trennt mit ihm den Steinunhold von seinem ihm Stärke verleihenden Untergrund ab, so daß er von den Göttern besiegt werden kann.<sup>31</sup>

die Ableitung des Namens von der sem. Wurzel hyy/w „leben“ auf J. J. M. Roberts, *The Earliest Semitic Pantheon*, Baltimore / London 1972, 20 Anm. 17 verweist; cf. auch (ohne Hinweis auf die Vorgenannten) C. H. Gordon, „Eblaitica“, in: C. H. Gordon et al., *Eblaitica: Essays on the Ebla Archives and Eblaitic Language I*, Winona Lake 1987, 19-28 (hier: 19f.). Von dieser archaischen Form leitet sich die hethitische und Boğazköy-hurritische Form A+a(-) ab, die also – pace Starke, StBoT 31, 34 Anm. 31 – als „syllabische“ Schreibung zu betrachten ist. Die Doppelschreibung dient hier nicht der Markierung der Vokallänge, wie z. B. in hurr. a-a-bi = ābi „Grube“ (als Verbindung zur Unterwelt; hebr. 'ōb), sondern nach babylonischer Art zur Bezeichnung von /ayya/. Der Name darf nicht mit dem der Gemahlin des Sonnengottes, Aya (<sup>D</sup>A-(i-)ia(-)), verwechselt werden, der ebenfalls <sup>D</sup>A+a geschrieben werden kann (KBo 17.82 ii 5'). Bei B. H. L. van Gessel, *Onomasticon of the Hittite Pantheon I* (HdO I, 33.1), Leiden 1998, 1ff. sind die Belege für die beiden Gottheiten nicht getrennt.

<sup>28</sup>ChS I/1, Nr. 43 ii 20'; s. G. Wilhelm, „Hurritische Berufsbezeichnungen auf -li“, SMEA 29 (1992) 239-244 (hier: 241 Anm. 6).

<sup>29</sup>Güterbock, JCS 6 (1952) 42f., KUB 33.107+ i 3' (Ullikummi-Lied).

<sup>30</sup>Güterbock, JCS 6, 41 Z. 20.

<sup>31</sup>Die Unterscheidung von „Wissen“ als durch Sehen und Beobachten erlangte Kenntnis und „Wissen“ als handlungsgerichtete Fähigkeit wird durch diese Beispiele deutlich illustriert, doch heißt dies nicht, daß beide Formen des Wissens nicht auch gemeinsam auftreten können: Der Wesir des Beschwörungskenners Ea ist Issummi; diese Form seines Namens ist eine gelehrte *interpretatio hurritica* des Namens des babylonischen Isimu, Usmû als hurr. Infinitiv mit der Bedeutung „(schnell) laufen“; er wird in Babylonien, von wo diese Göttergestalt stammt, janusköpfig dargestellt, er repräsentiert also gerade den „vielsehenden“ Gott (W. G. Lambert und R. M. Boehmer, „Isimu“, *Reallexikon der Assyriologie* 5, Berlin 1976-1980, 179-181).

Eine anatolische Gottheit, die in Mythen und Ritualen begegnet, verbindet sogar in ihrer Person das Wissen des Sehenden und das Wissen des Lösung Kennenden: Im Telipinu-Mythos und in einer Reihe von Beschwörungsritualen, insbesondere in Krankenheilungsritualen, wird die Göttin Kamrušepa genannt, die mit Hilfe ihrer magischen Kenntnisse Heilungsrituale vollzieht. Solche Rituale enthalten gelegentlich die formelhafte Wendung „Kamrušepa blickte vom Himmel herab“. Auch ein hattischer Mythos mit hethitischer Übersetzung (A. Kammenhuber, „Die hattisch-hethitische Bilinguis vom Mond, der vom Himmel gefallen ist“, ZA 51 [1955] 102-123), erzählt, wie Kamrušepa vom Himmel herabschaut und so als erste das fatale Geschehnis, von dem der Text handelt, erblickt. „Kamrušepa“ ist hier Übersetzung für den Namen einer hattischen Gottheit, Kataḫzipiri (Kataḫziwuri). Unabhängig davon, wie die primären Zuordnungen sind (s. dazu V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion* (HdO I, 15), Leiden / New York / Köln, 1994, 438ff.), haben wir es in der synkretistischen Gestalt mit einer in magischer Hinsicht „viel wissenden“ und auf Grund ihres Aufenthalts am Himmel „viel sehenden“ Göttin zu tun.



Als nächstes wäre die fehlende Allmacht zu nennen, und diesbezüglich sei zunächst das Verhältnis zwischen den zuvor behandelten „vielwissenden“ und den „mächtigen“ Göttern angesprochen. Die Götter, denen in besonderer Weise Wissen und Kenntnisse zugeschrieben werden, sind gerade nicht gleichzeitig diejenigen, die die Herrschaft in der Gemeinschaft der Götter innehaben. Gewiß haben sie Prestige um ihres Wissens willen und ihrer Fähigkeit zur Hilfe in der Not. Die „Macht“ jedoch, das Königtum über die Götter, hat der Wettergott inne, dessen herausragende Attribute „Stärke“ und „Heldenhaftigkeit“ sind, nicht „Wissen“. Umgekehrt haben gerade diejenigen Götter, die in besonderem Maße Kenntnisse besitzen, keine Macht mehr. Sie wohnen in der Unterwelt, wohin sie der Wettergott einst verbannt hat.<sup>32</sup> Im Ullikummi-Mythos redet Ea sie folgendermaßen an:

„Hört meine Worte, uralte Götter, die ihr die uralten Geschehnisse kennt!“<sup>33</sup>

Eine Sonderstellung hat Ea selbst, ähnlich wie er sie bereits in der sumerisch-akkadischen Tradition hat: Er lebt in seinem Palast in der Stadt Apsuwa, wozu die syro-hurritische Tradition seine ursprüngliche Sphäre, den unterirdischen Süßwasserozean Apsû umgeformt hat, einem älteren Gelehrten gleich, von seinen Tafeln umgeben, nicht eigentlich weltfremd oder weltflüchtig, aber nur im Notfall, dann aber wirkungsvoll eingreifend. Er gehört seiner Grundhaltung nach zu dem Kreis der herrschenden Götter um den Götterkönig „Wettergott“, steht aber weder in einer hierarchischen noch anscheinend in einer Verwandtschaftsbeziehung zu ihnen.

Der Gegensatz zwischen „wissenden“ und „mächtigen“ Göttern ist wiederum eine Projektion menschlicher Erfahrung in dem spekulativ-rationalen Bemühen um die Gestalthaftigmachung, das Begreifen des Numinosen: Die beiden Generationen, die das Leben der archaischen Gesellschaften lenken, die erfahrenen Alten und die jungen Krieger, stehen sich hier gegenüber. Auf der einen Seite die Alten, die einst selber Krieger waren, in dieser Hinsicht zwar von ihren Söhnen überflügelt wurden, aber nicht nur die eigenen Erfahrungen, sondern auch die früherer Generationen als Handlungsmuster weiterzugeben vermögen, auf der anderen die Jungen, die Kampf, Ruhm, Herrschaft suchen.

Ebenso wie es „vielwissende“ Götter gibt, ohne daß ihnen ausdrücklich „Allwissenheit“ zugeschrieben wird, gibt es „mächtige“ Götter, die aber keineswegs über Allmacht verfügen.

<sup>32</sup>H. Otten, „Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy“, ZA 54, 114-157 (hier: 132f.: „Als der Wettergott euch hinab in die dunkle (Unter-)Welt trieb, ...“).

<sup>33</sup>Güterbock, JCS 6, 47, Z. 48ff.

Der Wettergott hat einst seinen Vater Kumarbi besiegt und entthront,<sup>34</sup> er wurde damit der König der Götter, er führt die Götter im Kampf an. Er verfügt über die furchtbare Waffe des Blitzes. Aber im Mythos wird er – wenn auch nur vorübergehend – besiegt: Im anatolischen Illujanka-Mythos<sup>35</sup> bezwingt ihn die Schlange im Kampfe, auch im Hedammu- und im Ullikummi-Mythos versagt seine Kraft zunächst gegen die beiden Ungeheuer.

Daß die Götter nicht prinzipiell unsterblich sind, ist für die Hethiter ebenfalls kein grundsätzliches theologisches Problem. Auf der Ebene des Mythos mit seiner besonders starken Anthropomorphisierung wird die Möglichkeit des Göttertodes unreflektiert einbezogen: In einer der zahlreichen Varianten des Mythos vom verschwundenen Gott, in diesem Fall dem vom verschwundenen Wettergott, bedroht der Großvater des Wettergottes den Vater des Wettergottes, nachdem letzterer den Wettergott erfolglos gesucht hat:

„Der Vater des [Wettergottes] ging zu seinem, (nämlich des Wettergottes) Großvater und sagte zu ihm: ‘Wer sündigte gegen mich, so daß der Same zugrundegegangen ist und alles vertrocknete?’ Der Großvater sagte: ‘Niemand hat gesündigt, du allein hast gesündigt!’ Folgendermaßen sprach der Vater des Wettergottes: ‘Ich habe nicht gesündigt!’ Aber der Großvater sagte: ‘Ich werde diese Sache aufspüren und dich töten! Geh suche den Wettergott!’“<sup>36</sup>

In der bekanntesten Fassung des Mythos vom verschwundenen Gott, dem Telipinu-Mythos, sagen die Götter, nachdem der verschwundene Vegetationsgott Wachstum, Gedeihen und Sättigung mit sich genommen hat:

„Wie sollen wir handeln? Am Hunger werden wir zugrundegehen!“<sup>37</sup>

<sup>34</sup>„Lied vom Königtum im Himmel“: H. G. Güterbock, *Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos aus den hethitischen Fragmenten zusammengestellt, übersetzt und erklärt* (Istanbuler Schriften 16), Istanbul 1946, 6-9, \*1-6. Letzte deutsche Übersetzung des ersten Teils: Ünal, l.c., 828-830.

<sup>35</sup>Letzte deutsche Übersetzung mit Lit.: Ünal, l.c., 808-811.

<sup>36</sup>E. Laroche, „Textes mythologiques hittites en transcription. Première partie: Mythologie anatolienne“, RHA 23/77 (1965) 1-118 (hier: 54); engl. Übersetzung: H. A. Hoffner, *Hittite Myths*, Atlanta 1990, 21; letzte deutsche Bearbeitung: A. N. Asan, *Der Mythos vom erzürnten Gott*, Dissertation Würzburg 1988, 125-130.

<sup>37</sup>C. Kühne, „Hethitische Texte“, in: W. Beyerlin (Hg.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament* (ATD Erg. 1), Göttingen 1985, 169-204 (hier: 183); Asan, l.c., 14 Z. 29f., Übersetzung S. 23; Hoffner, l.c., 15.

Zwei weitere Belege liefern das Ullikummi-Lied und der Hedammu-Mythos, die beiden Parallelmythen, in denen es um den Versuch des Kumarbi, des Vaters des hurritischen Wettergottes Teššob, geht, mit Hilfe von Ungeheuern, die er selbst zeugt, seinen Sohn wieder von der Herrschaft zu verdrängen. Die Gemahlin des Wettergottes sagt während des Kampfes sorgenvoll: „Er tötete ihn vielleicht!“<sup>38</sup> Und die Meereschlange Hedammu bedroht die Liebesgöttin Ištar, die ihn mit ihren Reizen aus seinem Element locken will, mit den Worten: „Ich fresse dich auf!“<sup>39</sup>

Obwohl also im Mythos die Androhung der Tötung einer Gottheit nicht ungewöhnlich ist, ist der Tod bzw. die Tötung einer Gottheit nicht bezeugt. Das Konzept eines Gottes, der das Pflanzenwachstum repräsentiert und mit der Ernte stirbt, mit dem Wachsen der Saat wiederersteht, ist in Hatti anscheinend nicht vorhanden. Zwar gibt es wohl auch in Hatti Jahreszeitenmythen; eventuell ist der Mythos vom Kampf der Schlange Illujanka mit dem Wettergott ein solcher, doch hier stirbt der Wettergott nicht, sondern verliert nur vorübergehend seine Macht bzw. seine Augen und Sehnen. Die Niederlage des Wettergottes ist hier also anders gestaltet als im ugaritischen Mythos, in dem der Wettergott Ba'al stirbt und in die Unterwelt eingeht, um später wieder an die Oberwelt zurückzukehren. Auch Göttertötung im kosmogonischen Zusammenhang oder bei der Menschenschöpfung ist, anders als in Babylonien, in Anatolien nicht belegt.

Die Vorstellung einer Allgegenwart der Gottheit ist der altanatolischen Theologie ebenfalls fremd. Auch wenn allen Wesen und Dingen positive oder negative Wirkungskräfte innewohnen, hat diese Weltsicht bei der spekulativ-rationalistischen Ausgestaltung der Gottesvorstellungen nicht zu dem Gedanken der Allgegenwart der Götter geführt. Die Personhaftigkeit der Gottheit kann nur im Zusammenhang mit einer Ortsgebundenheit gedacht werden. Die Anwesenheit oder Nicht-Anwesenheit der Gottheit wird so zu einem zentralen Problem.

Die Gottheit als Person ist unsichtbar, sie veräußert sich nur in ihrem Eingreifen, etwa wenn der Wettergott seinen Zorn mit Blitz und Donner manifestiert.<sup>40</sup> Sie kann sich gewissermaßen physisch verkörpern in ihrem Kultbild, das aber in den altanatolischen Religionen nicht mit ihr identisch ist. Vielmehr zielen zahlreiche Rituale gerade darauf ab, die

<sup>38</sup> Güterbock, JCS 6, 38f., Z. 32'; Hoffner, l.c. 57; Ünal, l.c. 840 danach zu verbessern.

<sup>39</sup> Siegelová, l.c., 56f., KUB 23.83+KBo 26.74 ii 3'.

<sup>40</sup> E. Neu, *Ein althethitisches Gewitterritual* (StBoT 12), Wiesbaden 1970; s. dazu G. Wilhelm, „Zur Ritual- und Redaktionsgeschichte des althethitischen Gewitterrituals“ CTH 631.1, in: O. Carruba / M. Giorgieri / C. Mora (Hg.), *Atti del II Congresso Internazionale di Hittitologia* (StudMed 9), Pavia 1995, 381-388.

Gottheit herbeizurufen, herbeizubeschwören, magisch herbeizulocken, damit sie in ihrem Kultbild Platz nimmt und ihr Opfer empfängt. In den sog. Evokationsritualen,<sup>41</sup> Ritualen zur Herbeiziehung von Gottheiten, wird die Vorstellung deutlich, daß die Gottheit sich an den verschiedensten Orten aufhalten kann, freilich vor allem an den Orten, wo sie kultische Versorgung genießt.

In einem Ritual zur Herbeiziehung der syrischen Götter (der „männlichen Götter der Zeder“) werden die möglichen Aufenthaltsorte so umfassend aufgelistet, daß dabei geradezu eine Geographie herauskommt:<sup>42</sup>

„Wo immer (ihr auch seid), sei es im Himmel, sei es in der Unterwelt, sei es in den Bergen, sei es in den Quellen, sei es im Lande Mittani, sei es (im) Lande Kinza (Qadeš), Tunip, Ugarit, Zinzira, Tunanapa, Ijaruwata, Katanna, Alalḫa (= Alalah), Kinahḫu, Amurru, Zituna (Sidon), Zunzura (Tyros), Nuḫašše, Ugulzit, Arrapha, Zunzurḫi.“ Hier folgt ein Abschnittsstrich, der den syrischen und mittanischen Raum – also den Raum, in dem am ehesten der Aufenthaltsort der „Götter der Zeder“ zu vermuten ist – abschließt und, wie die Nennung von Arrapha (dem heutigen Kirkuk) zeigt, noch die vor ca. 1335 gültige politische Landkarte reflektiert. Danach wird die Liste auf der Grundlage der hethitischen politischen Landkarte des 13. Jahrhunderts fortgeführt: „Sei es im Lande Assur, Babylon, Šanḫara, Mizri (Ägypten), Alašia (Zypern), Alzia, Papahḫi, Kummahḫa, Ḫajaša, Lulluwa, Arzawa, ..., Talawa (Tlos), Maša, Kalkiša, Kuntara, Wiluša (Troja), ... [kommt] von allen Ländern, wo auch imm[er ihr seid], jetzt in das Land Hatti zurück!“.

Die Gottheit kann also an vielen Orten sein, und an vielen Orten kann sie Kulte genießen, ohne daß dies etwa zu einer Vorstellung von Omnipräsenz geführt hätte. Wie die Hethiter dies Problem theologisch verarbeiteten, schimmert in dem Ritual für die Installation einer Göttin des Ištar-Typs in einem neuerrichteten Tempel durch. Das Ritual ist durch eine Bearbeitung von Heinz Kronasser von 1963 unter dem Namen „Die Umsiedelung der Schwarzen Gottheit“ bekannt geworden. Tatsächlich handelt es sich jedoch nicht um eine Umsiedelung, sondern um die Begründung einer weiteren Kultstätte, und es handelt sich nicht um eine „Schwarze Gottheit“, sondern um die „Gottheit der Nacht“, d. h. die Liebesgöttin Ištar-Šawuška in ihrer Erscheinungsform als Planet Venus. Ihr wird ein neuer Tempel errichtet, der mit einem neuen Götterbild und ihrem Kultgerät ausgestattet wird.

<sup>41</sup> V. Haas / G. Wilhelm, *Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna* (Hurritische Studien I = AOAT-S 3), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1974.

<sup>42</sup> KUB 15.34 (und Dupl.) i 51-65; s. Haas / Wilhelm, l.c., 186-189.



Noch in ihrem alten Tempel wird die Gottheit folgendermaßen angesprochen:

„Erhabene Gottheit, bewahre deine Wesenheit! Trenne deine Göttlichkeit. Komm auch in jenen neuen Tempel! Nimm den erhabenen Ort ein!“<sup>43</sup>

Hier also liegt die Vorstellung zugrunde, daß die Gottheit sich nicht einfach bald an dem einen, bald an dem anderen ihrer Kultorte aufhält, sondern daß sie sich gewissermaßen spaltet und an beiden Orten gleiche Präsenz zeigt. Dies ist gewiß in Verbindung zu bringen mit den Lokalhypostasen, die – wie im folgenden noch ausgeführt werden soll – so charakteristisch für die hethitische Religion sind.

Ich komme auf den Aspekt des Synkretismus zurück. Der Alte Orient ist ein kultureller Großraum mit vielfältigen lokalen und regionalen Eigentraditionen und zahlreichen Sprachen, er ist aber auch seit ältesten Zeiten von kulturellem Austausch über regionale und sprachliche Grenzen hinweg geprägt.

Das Konzept einer Sonnengottheit ist z. B. im ganzen Alten Orient verbreitet, doch in den verschiedenen Regionen sind die Vorstellungen, die sich mit diesem Konzept verbinden, durchaus unterschiedlich. In Babylonien steht der Sonnengott Šamaš für Gerechtigkeit, er wird als menschenfreundlicher Gott dargestellt. Altanatolien kennt eine Sonnengöttin, die in ihrer Lokalform „Sonnengöttin von Arinna“ sogar an der Spitze des hethitischen Pantheons neben dem Wettergott von Hatti steht. Beide Sonnengottheiten müssen während der Nacht auf ihrem Weg von West nach Ost den Weg durch die Unterwelt nehmen, doch während der babylonische Šamaš dabei sein Wesen nicht verändert, sondern auch „den Toten Licht, Speise und Trank bringt“,<sup>44</sup> ist in Anatolien der Unterweltsaspekt der Sonnengöttin zu einer besonderen Gestalt personifiziert worden, der sog. „Sonnengöttin der Erde“, die als Königin in der Unterwelt residiert. Als solche kann sie mit den syrisch-mesopotamischen

<sup>43</sup> *nakkiš=za DINGIR<sup>LUM</sup> NÍ.TE-KA paḫši DINGIR<sup>LUM</sup> niḫatar=ma=za=kan šarri nu edašš=a A-NA É<sup>HI.A</sup> GIBIL<sup>HI.A</sup> eḫu nu=za nakki pedan ep KUB 29.4 iii 26-27; H. Kronasser, *Die Umsiedelung der Schwarzen Gottheit. Das hethitische Ritual KUB XXIX 4 (des Ulippi)* (ÖAW 241/3), Wien 1963, 24f.*

Die Einführung der Gottheit in ihren neuen Tempel wird dann in Form eines ähnlichen Evokationsrituals vollzogen, wie wir es bereits besprochen haben, d. h. die Gottheit wird von überall her, insbesondere auch von ihren Kultorten, herbeigerufen: „Dann ziehen sie die Gottheit von Akkad, von Babylon, von Susa, Elam und Hursagkalama, aus der Stadt, die du liebst (Übernahme aus einem Evokationsgebet in das Evokationsritual), aus dem Gebirge, vom Flusse, vom Meere, aus dem Tale, von der Wiese, ..., vom Himmel, von der Erde ...“ KUB 29.4 iii 43-47; Kronasser, l.c. 26f.

<sup>44</sup> D. O. Edzard, „Mesopotamien. Die Mythologie der Sumerer und Akkader“, in: W. Haussig, *Wörterbuch der Mythologie* 1/1, Stuttgart 1967, 17-139 (hier: 126).

Unterweltsköniginnen Ereškigal, Allatum, Allani identifiziert werden, die allesamt keinen Solaraspekt haben, während wiederum die zentralanatolische Sonnengöttin von Arinna als Gemahlin des Wettergottes mit der syro-hurritischen Ḫebat identifiziert wird, die zwar keine Sonnengottheit, wohl aber Gattin des hurritischen Wettergottes Teššob ist.

Für den letzteren Synkretismus ist insbesondere eine Stelle in einem Gebet der Königin Puduḫepa aus der Mitte des 13. Jh.s. aussagekräftig; es heißt dort:

„Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin, aller Länder Königin! Im Hattilande setztest du dir den Namen Sonnengöttin von Arinna, außerdem aber in dem Land, das du zu dem der Zeder machtest, setztest du dir den Namen Ḫebat.“<sup>45</sup>

Diese Aussage bewegt sich nicht mehr im Rahmen der Gleichsetzungstheologie, sondern die anatolische und die syro-hurritische Göttin werden als ein und dieselbe Gottheit verstanden, die nur regional unter verschiedenen Namen verehrt wird.

Die Sonnengöttin Ištanu, in der die Hethiter die hattische Sonnengöttin Eštan weiterverehren, kann sogar in einer Phase verstärkten syrisch-mesopotamischen Einflusses nach ca. 1400 v. Chr. unter dem Eindruck der männlichen Sonnengötter des babylonischen und hurritischen Sprachraumes (UTU, Šamaš, Šimige) das Geschlecht wechseln. In dieser Zeit wird ein babylonischer Hymnus auf den Sonnengott Šamaš<sup>46</sup> in Kleinasien rezipiert und in einen hethitischsprachigen Hymnus auf Ištanu umgeformt,<sup>47</sup> dem dabei auch der Richteraspekt und die besondere Menschenfreundlichkeit des Šamaš zugeschrieben werden.

Mit der seit Alters bestehenden kulturellen Interdependenz innerhalb des Großraums können sich also unterschiedliche Vorstellungen gegenseitig durchdringen und konzeptuell ähnliche bzw. in einem partikularen Aspekt übereinstimmende Göttergestalten zusammenfließen oder sich wenigstens beeinflussen. Umgekehrt ist es möglich, daß ein und dieselbe Gottheit aufgrund ihrer Verehrung an verschiedenen Orten und der Entwicklung unterschiedlicher Kultformen in mehrere besondere Lokalformen aufgespalten wird. Auch besondere Zuständigkeitsbereiche können hypostasiert werden. Beides ist in Anatolien in besonderem Maße bei dem Wettergott, dem sog. „Schutzgott“ und der Göttin Ištar der Fall, wie z. B. die Schwurgötterlisten der Staatsverträge zeigen; als Beispiel

<sup>45</sup> KUB 21.27+ i 3-6; D. Sörenhagen, „Zwei Gebete Hattušilis und der Puduḫepa. Textliche und literaturgeschichtliche Untersuchungen“, *AoF* 8 (1981) 83-168 (hier: 108f.).

<sup>46</sup> Für die kanonische Fassung des 1. Jt.s. v. Chr. aus Ninive, Assur und Sippar s. W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford<sup>3</sup> 1975, 121-138.

<sup>47</sup> S. Anm. 16.

sei eine Passage aus einem Vertrag aus der Zeit um 1345 v. Chr., dem Hūqqana-Vertrag, zitiert:

„... Wettergott des Himmels, Wettergott von Ḫatti, Wettergott von Ḫalab, Wettergott von Arinna, Wettergott von Zippalanda, Wettergott von Šapinuwa, Wettergott von Nerik, Wettergott von Ḫiššašhapa, Wettergott von Šahpina, Wettergott des Heerlagers, Wettergott des Marktplatzes, Wettergott von Uda, Wettergott von Kizzuwaṭna, Wettergott von Pittejarik, Wettergott von Šamuḫa, Wettergott von Šarišša, Wettergott von Ḫurma, ...“

Manchmal werden solche Aufzählungen mit einer generalisierenden Formulierung abgekürzt, um sicherzustellen, daß alle Lokalformen einer Gottheit berücksichtigt sind. In dem großen Ersatzkönigsritual heißt es:

„Der Wettergott des Himmels, der Wettergott des Blitzes, der Wettergott des „Hauptes“, der Wettergott des Gewitters, der Sohn des Wettergottes, der Enkel des Wettergottes, die Nachkommenschaft des Wettergottes, sämtliche Wettergötter, ...“<sup>48</sup>

Oder in einem Festritual werden im Rahmen einer Opferliste „alle Ḫebats“ zusammengefaßt:

„Sonnengöttin von Arinna, Ḫebat von Šuluppašša, Ḫebat von Kattappa; ein Schaf (für) die Ḫebat von Kummanni. Alle Ḫebats.“<sup>49</sup>

In beiden Fällen wird der Name der Gottheit mit dem Pluraldeterminativ ḪI.A geschrieben.

Die Beispiele, die hier als Belege zur Charakterisierung des altanatolischen Polytheismus zusammengestellt wurden, ließen sich leicht vermehren, sie genügen aber, um die Position der Religion der Hethiter im Rahmen der in der Jenenser Ringvorlesung behandelten Thematik deutlich zu machen. In einem knappen Resümee zusammengefaßt, kann man sagen: Die altanatolische Kultur des 2. vorchristl. Jahrtausends hat eine polytheistische Religion mit einer kaum überschaubaren Vielzahl von Göttern hervorgebracht, die Zahl der Gottheiten ist durch Übernahme fremder Kulte sowie durch lokale und aspektuelle Differenzierung noch vermehrt worden, doch gibt es auch Tendenzen der Gleichsetzungstheologie und des Synkretismus, die jedoch keine Tendenz zu monotheistischen Ansätzen zeigen.

<sup>48</sup>H. M. Kümmel, *Ersatzrituale für den hethitischen König* (StBoT 3), Wiesbaden 1967, 60f., Z. 8'f.

<sup>49</sup>KUB 11.27 i 19.