

## **Jenseitsvorstellungen im hethitischen Kleinasien und ihre Auswirkungen auf das erste Jahrtausend**

*Manfred Hutter*

Ancient Hittite sources call the otherworld the "dark earth", and describe it as a place that can be accessed through watercourses, springs, and caves. Rituals are performed to facilitate the deceased person's journey to the otherworld. Of particular relevance are rituals for the dead king whose status as a royal ancestor forms part of the royal ideology. Even after the fall of the Hittite Empire, some of the Hittite afterlife beliefs continue to shape afterlife beliefs in south-eastern Anatolia and northern Syria in the Iron Age.

### **1. Die Unterwelt als Teil des Kosmos**

Hinweise auf kosmologische Vorstellungen in der hethitischen Überlieferung des 2. Jahrtausend v.u.Z. zeigen einige Aspekte der „geographischen“ Verortung der Unterwelt, die als Ausgangspunkt zu Überlegungen hinsichtlich der Jenseitsvorstellungen stehen können. Ein Ritualfragment, das die reinigende Kraft des Flusswassers begründet, gibt einen ersten Einblick in die kosmischen Bereiche, die den Göttern zukommen:<sup>1</sup>

„Als sie (die Götter) Himmel und Erde (in Besitz) nahmen, da trennten sich die Götter voneinander. Die oberen Götter nahmen den Himmel für sich, die unteren Götter aber nahmen die Erde und die Unterwelt für sich. Jeder nahm sich das Seine.“

Diese kosmisch-mythologische Reminiszenz ist deswegen sinnvoll, da Flüsse und Quellen als Wege zur Unterwelt gelten. Daher sind sie ideale Orte, an denen Reinigungsrituale stattfinden können, um die den Menschen belastende Unreinheit über das Flusswasser in die Unterwelt zu leiten. Genauso ist – in solchen kosmischen Darstellungen – das Meer als Umschreibung der Unterwelt als kosmischer Gegenpol zum Himmel zu sehen, wenn z.B. in einer Anrufung der hattischen Göttin Zintuḫi die allumfassende Macht des Herrschers durch folgendes Bild ausgedrückt wird (KUB 28.8 + KBo 37.48 Rs. 9'-11') „[Des Labarna Wur]zeln reichen zum Grund des Meeres, die Zweige aber reichen zum Himmel.“ Dabei drückt die „Meersymbolik“<sup>2</sup> nicht nur die realen Grenzen des Herrschaftsbereichs des Labarna aus, sondern überhöht diesen

<sup>1</sup> Bo 3617 Vs. i 8-11; cf. HAAS 2003, 144 f.

<sup>2</sup> Cf. für weitere Beispiele DARDANO (2012), 622–627.

*Manfred Hutter*

propagandistisch mit den kosmischen Bezügen. Dass kosmische Größen symbolträchtig sind, zeigt auch die Einleitung zu einer Parabel in der Sammlung von lehrhaften „Geschichten“<sup>3</sup> in KBo 32.14 Rs. 41 f.

„[Ein Baumeister] erbaute einen Turm zu (seinem) Ruhm. Dessen Ausschachtungen ließ er hinunter bis zur Sonnengöttin der Erde reichen. Die Zinnen aber ließ er oben dem Himmel nahe sein.“

Schließlich sei einleitend noch eine Evokation an den Wettergott von Nerik erwähnt, der – wo immer er sich in den kosmische Räumen befinden mag – herbeikommen soll (KUB 36.90 Vs. 7–13):

„Er soll kommen! Wettergott von Nerik, vom Himmel, von der Erde, herbei, vom Osten (und) vom Westen; herbei, Wettergott von Nerik, vom Himmel, wenn du beim Wettergott, deinem Vater (bist), (oder) wenn (du) in der dunklen Erde bei deiner Mutter Ereškigal (bist)!“

Diese ersten kurzen Hinweise zeigen bereits, dass die Unterwelt als Pendant zur diesseitigen Welt und zur Himmelswelt als kosmische Sphäre betrachtet wurde. Topographisch sind Flüsse und Quellen Zugänge zur Unterwelt, wobei der Begriff <sup>D</sup>KASKAL.KUR, der im konkreten einen unterirdischen Wasserlauf bezeichnet, auch im übertragenen Sinn als Begriff als „Weg zur Unterwelt“ verwendet werden kann. Šuppiluliuma II. bezeichnet in der hieroglyphen-luwischen SÜDBURG-Inschrift die Bauanlage, die wohl mit dem Totenkult zu verbinden ist, daher als (DEUS)VIA+TERRA, was der in hethitischen Texten verwendeten sumerographischen Schreibung <sup>D</sup>KASKAL.KUR entspricht.<sup>4</sup>

Auch das Grab ist jener Übergangsbereich, der den Toten in die Unterwelt führt. Die Bezeichnung der Unterwelt als „dunkle Erde“ macht dabei deutlich, dass der Unterwelt – wie eben auch dem Grab – Licht und Helligkeit als Charakteristikum fehlen, was zumindest indirekt auch eine negative Konnotation für die Unterwelt bedeutet. Die Bestattung in einem Grab als Erdbegräbnis ist durch Ganzkörperbestattungen seit der althethitischen Zeit bezeugt, doch tritt diese Praxis quantitativ in der hethitischen Großreichszeit gegenüber Brandbestattungen in den Hintergrund. Bei letzteren wurden die Asche und Verbrennungsrückstände in Pithoi beigesezt; dennoch blieben beide Bestattungspraktiken bis zum Ende der hethitischen Periode in Verwendung,<sup>5</sup> ohne dass man

<sup>3</sup> Cf. NEU (1996), 88 f.189.

<sup>4</sup> HAWKINS (1995), 44 f.

<sup>5</sup> Cf. HAAS (1994), 233–237; VAN DEN HOUT (1994), 53–56; TARACHA (2009), 166 f. zu Begräbnisplätzen wie Osmankayası, Bağlarbaşıkayası, Kazankaya im hethitischen Kernland.

### *Jenseitsvorstellungen im hethitischen Kleinasien*

mit Sicherheit sagen kann, ob die eine oder andere Bestattungsform dem Toten einen „besseren“ *rite de passage* ins Jenseits bereitet. Die Brandbestattung scheint jedoch eher in den oberen Schichten der Gesellschaft üblich gewesen sein. So wie das Erdgrab oder Höhlen und Flussläufe, die gegebenenfalls von der Erdoberfläche verschwinden, einen Zugang zur Unterwelt darstellen, dienen auch künstlich angelegte Gruben oder Speicher v.a. im rituellen Kontext dazu, einen Weg in die Unterwelt – und zu den Unterweltsgottheiten – zu schaffen, um dadurch mit ihnen im Ritual in Kontakt zu treten. Ein Ritual für die Sonnengöttin der Erde (KUB 55,45 ii 20ff)<sup>6</sup> nennt eine diesbezügliche Aktivität relativ detailliert:

„Danach gräbt man eine Opfergrube innerhalb der Speichergrube der Sonnengöttin der Erde ein wenig hinunter. Man macht ein kleines Schlafgemach. Danach legt man als Nachahmungen Betten hinein. Darauf breitet man 9 Vorhänge, 9 kleine rote Tücher, 9 kleine grüne Tücher, 9 gelbe Tücher, 9 kleine blaue Tücher darüber.“

Offensichtlich schafft diese Vertiefung im Erdboden künstlich eine physisch-räumliche Nähe zur Unterwelt, die „natürliche“ Zugänge wie Erdspalten oder Höhlen imitiert. Auch andere Reinigungsrituale, die ebenfalls auf Gottheiten der Unterwelt Bezug nehmen, zeigen, dass „Opfergruben“ (*api-*, *ḫatteššar*) gegraben werden, um mit deren Hilfe Kontakt mit den unterirdischen Göttern aufzunehmen.

Relativ wenig sagen die hethitischen Texte über die Topographie des Jenseits aus. Eine interessante Information bietet der so genannte Telipinu-Mythos: Damit der Groll des Gottes, durch den alles Leben im Hethiterreich zum Erliegen gekommen ist und eine Notzeit angebrochen ist, nicht mehr länger anhält, werden Zorn und Groll des Gottes – ähnlich wie andere schädigende Substanzen – zur Unterwelt geschickt, wo sie in einem Metallgefäß eingesperrt werden soll (KUB 17.10 iv 8–19)<sup>7</sup>:

„Gehen sollen des Telipinu Zorn, Wut, Befleckung, Groll. ... Gehen sollen sie den Weg der Sonnengöttin der Erde. – Der Pförtner (der Unterwelt) öffnete die sieben Türen; er zog die sieben Riegel zurück. Unten in der dunklen Erde steht ein *palḫi*-Gefäß; sein Deckel (ist) aus Blei, sein Sperrriegel (ist) aus Eisen. Was hineingeht, das kommt ferner nicht mehr heraus, drinnen geht es zugrunde. Und so mögen

<sup>6</sup> TARACHA (2000), 115; cf. HUTTER (1988), 64 f.

<sup>7</sup> Cf. HOFFNER (1998), 18; ÜNAL (1994), 820; zum Motiv dieser „Entsorgung“ der Unreinheit, cf. HAAS (1993), 79–82; WILHELM (1999), 199 f.

### *Manfred Hutter*

auch des Telipinu Zorn, Wut, Befleckung, Groll hineingehen und nicht mehr zurückkommen.“

Die sieben Tore der Unterwelt können möglicherweise als Reminiszenz an mesopotamische Vorstellungen<sup>8</sup> gelten, erwecken zugleich das Bild einer „befestigten“ Unterwelt(stadt). Diesem Architekturbezug kann man die Vorstellung hinzufügen, dass – nach Ausweis der hurritisch-hethitischen Bilingue des so genannten „Liedes der Freilassung“ – die hurritische Unterweltsgöttin Allani den Wettergott Teššub zu einem Fest einlädt, das in ihrem Palast in der Unterwelt stattfindet. Das Proömium des Textes beginnt wie folgt (KBo 32.13 II 1–3)<sup>9</sup>:

„Erzählen will ich von Teššub, dem großen König von Kummi,  
preisen will ich die junge Frau Allani am Riegelwerk der Erde.“

Die Nennung des „Riegelwerks“ dürfte hier eine (poetische) Umschreibung des Tores der Unterwelt sein. Im weiteren Verlauf wird in diesem Text die Unterwelt ebenfalls als „dunkle Erde“ bezeichnet. Dieses Motiv der „Dunkelheit“ wie auch das des Palastes ist dabei keineswegs auf den hethitischen Bereich beschränkt, sondern ist auch den mesopotamischen und mediterranen Vorstellungen von der Unterwelt vertraut.<sup>10</sup>

So wie Telipinus negative Eigenschaften und Emotionen in die Unterwelt verbannt werden, zeigen auch Reinigungs- und Entsühnungsrituale, dass das durch das Ritual entfernte Miasma der Unterwelt als Lagerstätte anvertraut wird. Hunde oder Schweine sind Transporttiere, die solche Unheilssubstanzen symbolisch in die Unterwelt bringen. Dadurch gewinnt die Unterwelt im hethitischen Denken eine ambivalente Konnotation, da sie als Ort der Unreinheit angesehen wird, die zwar zum Kosmos gehört, aber die zugleich ein Bereich ist, den man meiden möchte.

#### **2. Mit der Unterwelt verbundene Gottheiten**

Entsprechend der unterschiedlichen Zusammensetzung der Bevölkerung im Hethiterreich ist es verständlich, dass es auch mehrere Gottheiten gibt, die mit dem Bereich der Unterwelt bzw. der Erde verbunden sind, wobei zwischen „Unterwelt“ und „Erde“ insofern fließende Übergänge vorhanden sind, als Gott-

<sup>8</sup> Cf. HUTTER (1985), 159–161.

<sup>9</sup> Cf. NEU (1996), 30.

<sup>10</sup> Cf. auch NEU (1996), 247 f.

### *Jenseitsvorstellungen im hethitischen Kleinasien*

heiten der „Erde“ neben ihrem Unterweltsbezug auch positiv in das Leben der Erdbewohner eingreifen, während diese Komponente bei „nur“ mit der Unterwelt verbundenen Göttern fehlt.

Diese beiden Seiten sind besonders gut bei der „Sonnengöttin der Erde“ zu sehen. In luwischen Kontexten wird sie als *tiyammaššiš* <sup>D</sup>UTU-za bezeichnet, dem Bezug zur luwischen Religion entspricht auch, das zu ihrem Kreis z.T. Gottheiten luwischer bzw. kizzuwatnäischer Provenienz gehören.<sup>11</sup> Trotz dieser „ethnischen“ Genese wurde die Göttin auch synkretistisch mit der (hattischen) „Sonnengöttin von Arinna“ bzw. Wurunšemu gleichgesetzt, da beide Göttinnen analoge Positionen innerhalb des Kosmos besetzen. Für die Charakterisierung als „Sonnengöttin“ der Erde sind jedoch Paarbildungen zwischen dem Sonnengott des Himmels und der Sonnengöttin der Erde aufschlussreich. Über diesen „Erdbezug“ kann das Untergehen der Sonne (und ihr nächtliches Verschwinden in der Unterwelt) mit dem solar-himmlischen Aspekt gekoppelt werden; dadurch wird die tagsüber lebensspendende Sonne (vom Himmel) mit der chthonischen Lebenskraft verbunden, wenngleich auf zwei Gottheiten verteilt. Die südanatolische Herkunft der Sonnengöttin der Erde berührt geographisch den ursprünglichen Wirkungsbereich der hurritischen Unterweltscherrin Allani, deren Name auf das hurritische Wort *alla(i)*- „Herrin“ zurückgeht. Als Unterweltsgöttin wohnt Allani in ihrem Palast, umgeben von den „früheren“ Göttern. Eine Beschreibung dieser Unterweltsszene liefert – wie erwähnt – das so genannte „Fest der Freilassung“. Trotz des Bezugs auf die „dunkle Erde“ ist im Kontext des Festes bezüglich des Bildes von Allani festzuhalten, dass sie als junge und attraktive Göttin geschildert wird, keineswegs als abschreckende „Totengöttin“.<sup>12</sup>

Eine weitere Gottheit der Unterwelt, die in der hethitischen Überlieferung ab der Großreichszeit fassbar wird, ist Ereškigal; die ursprünglich sumerische Göttin ist im 2. Jahrtausend in Mesopotamien die wichtigste Unterweltsgöttin gewesen.<sup>13</sup> In Hattuša wird sie mit dem Wettergott von Nerik verbunden, ihr Unterweltsbezug bleibt daran sichtbar, dass für sie angemessene Opferplätze

---

<sup>11</sup> Cf. TARACHA (2000), 179 f.; HUTTER (2003), 227.

<sup>12</sup> Cf. auch LORENZ (2008) zu diesen Göttinnen.

<sup>13</sup> HUTTER 1985, 73–75.

*Manfred Hutter*

in die Erde gegrabene Gruben waren, in die das Blut von für sie geschlachteten Opfertieren gegossen wurde. Die Einbeziehung der Göttin in das „hethitische“ Pantheon der Großreichszeit erlaubt zwar synkretistische Verbindungen mit anderen Gottheiten, so etwa mit den – eigentlich zum Kreis der hurritischen Allani gehörigen – uralten Göttern, ferner rückt ein Bauritual sie einmal in die Nähe zu Göttinnen aus der Umgebung von Lelwani; solche Synkretismen lassen sich nie gänzlich vermeiden, doch zeigt ein kleines Textfragment für die Reinigung eines Toten, dass man auch im 13. Jahrhundert diese Göttinnen nach wie vor voneinander getrennt hat; denn hier werden in einem Atemzug – als für die Behandlung des Toten relevante Göttinnen – Ereškigal, Allani und Lelwani nebeneinander genannt.<sup>14</sup>

Haben Allani und Ereškigal eindeutig ihren Funktionsbereich in der Unterwelt, so ist die hattische Lelwani ursprünglich keine mit der Unterwelt verbundene Göttin. Sie wird an vielen Stellen entweder als „Herrin“ (GAŠAN) bezeichnet bzw. ihr Name wird durch das Akkadogram Allatum wiedergegeben. Diese akkadische Bezeichnung für die Unterweltsherrin ist sprachlich vom hurritischen Wort *alla(i)*- hergeleitet. Zu betonen ist aber, dass die akkadische Göttin Allatum in der Religionsgeschichte Kleinasiens keine eigenständige Rolle spielt, sondern das Wort nur als Schreibweise für Lelwani vorkommt. Lelwani kann man folgendermaßen charakterisieren: Ihr „Kultzentrum“ ist das so genannte *hešti*-Haus, eine Art Mausoleum für den (königlichen) Ahnenkult; das anscheinend alljährlich für sie durchgeführte „Jahresfest“ orientierte sich dabei aber anscheinend nicht nur an den Toten, sondern hatte auch das Wohlergehen des Königs im neuen (folgenden Jahr) im Blick. Dementsprechend wird am elften Tag des Frühjahrsfestes AN.TAḪ.ŠUM als zentrale Haupthandlung das (alte) „Jahr“ in das *hešti*-Haus gebracht, um es der Göttin zu opfern. Dass der Göttin auch anderwärtig „Jahre, Monate und Tage“ geopfert wurden, betont etwa ein Gelübde-Text der Königin Puduḫepa für die Gesundheit ihres Gatten Ḫattušili.<sup>15</sup> Man opfert der Göttin die Jahre, weil man sich davon erhofft, dass die Göttin ihrerseits dem Opfermandanten lange Jahre geben möge. Auch in

---

<sup>14</sup> Cf. TORRI (1999), 89.

<sup>15</sup> OTTEN/ SOUČEK (1965).

### *Jenseitsvorstellungen im hethitischen Kleinasien*

einem Gebet wendet sich Puduhepa an die Göttin, damit diese dem König beistehe (KUB 21.27+ iii 27–35)<sup>16</sup>:

„Wenn du, Göttin, meine Herrin, ihn (Ḫattušili) lebendig erhältst, und wenn du den Göttern gegenüber gut (für ihn) sprichst, wenn du diese schlechten Worte verwirfst und sie vernichtest, nun von dir, meine Herrin Lelwani, soll das Leben des Ḫattušili, deines Knechtes, und der Puduhepa, deiner Dienerin, vor den Göttern aus deinem Mund kommen. Gib nun Ḫattušili, deinem Knecht, und Puduhepa, deiner Dienerin, lange Jahre, Monate und Tage.“

Anders formuliert heißt dies aber, dass Lelwani - trotz ihres Bezugs zum *ḫešta*-Haus und damit zum Bereich der Unterwelt - nicht nur als negativ mit dem Jenseits verbundene Göttin gilt, sondern auch als Göttin, von der man Leben erwartet.

In Analogie zur Teilung des Kosmos in die „obere“ und die „untere“ Welt kann man noch eine weitere Gruppe von Göttern nennen, die mit der Unterwelt verbunden ist, nämlich die „unteren“ (*kattereš*) bzw. „früheren“ (*karuileš*) Götter. In der Schreibertradition werden sie manchmal mit dem Akkadogramm *ANUN-NAKI* geschrieben.<sup>17</sup> Die Götter gehören einer früheren, depotenzierten Göttergeneration an, deren jetzt gültiger Seinsbereich die Unterwelt ist. Die frühesten Textzeugnisse dieser Göttergruppe stammen allerdings erst aus der mittelhethitischen Zeit,<sup>18</sup> wobei es sich um keine fest geschlossene Gruppe von Göttern handelt. Im Mythenkreis der Auseinandersetzung zwischen Kumarbi und dem Wettergott Teššub werden namentlich folgende genannt: Nara, Napšara (Namšara), Minki, Ammunki, Ammezzadu und Alalu.<sup>19</sup> Da die Namen teilweise nach Syrien und Mesopotamien weisen, kann man für die Entstehung der Göttergruppe ableiten, dass sie über den nordsyrischen Raum zunächst in Kizzuwatna Eingang gefunden haben und von dort weiter ins hethitische Kerngebiet gebracht worden sind, wo sie locker dem Götterkreis um die Sonnengöttin der Erde hinzugefügt worden sind. Sie sind Beschützer der Eide, so dass sie in Verträgen oder in Schwurformeln angerufen werden, sowie in manchen Beschwörungstexten. Ihr Wohnort in der Unterwelt macht sie auch zu Herren über das „Unreine“, das in die Unterwelt verbannt werden soll, wo die früheren

<sup>16</sup> Cf. SINGER (2002), 104; ferner VAN DEN HOUT (1994), 40.

<sup>17</sup> Cf. LAROCHE (1974).

<sup>18</sup> TORRI (1999), 95 f.; TARACHA (2000), 183 f.

<sup>19</sup> Cf. ÜNAL (1994), 829.

*Manfred Hutter*

Götter es aufbewahren und dafür sorgen, dass es keinen weiteren Schaden mehr in der Welt der Lebenden anrichten kann. In einem Reinigungsritual gräbt der Ritualspezialist eine Grube am Flussufer und ruft die Sonnengöttin der Erde an, damit diese Götter aktiv werden können (KBo 10.45 + ABoT 2.30)<sup>20</sup>:

„Ich, ein Menschenkind, bin eben gekommen. So wie die Muttergöttin *Hannaḥanna* (die) Nachkommen zum Flussufer nimmt, so bin ich, ein Menschenkind, zum Ufer gekommen, um die uralten Götter zu rufen. So möge die Sonnengöttin der Erde das Tor öffnen und möge sie die uralten Götter und die Sonnengöttin der Erde herauflassen: *Aduntarri*, den Seher, *Zulki*, die Seherin, *Irpitiga*, den Herrn des Erde, *Nara* und *Namšara*, *Minki* und *Ammunki*, *Abi* – die lass herauf! ... [b]öse Unreinheit, Blut, ... Meineid, Fluch, Tränen und Angst sollt ihr reinigen. Das Böse sollt ihr an Füße und Hände (des Opfertieres) binden und es hinab in die dunkle Erde schaffen!“

Um die Verbannung der Unreinheit in die Unterwelt zu sichern, werden vom Ritualfachmann noch weitere Riten durchgeführt, u.a. verfertigt er aus mit Honig und Öl vermengtem Ton Figuren der angerufenen Götter in Schwertform und steckt sie am Flussufer in die Erde; in vergleichbarer Form ist im Felsheiligtum *Yazılıkaya* auch der Gott *Nergal* dargestellt, dessen Unterkörper in einem Schwert endet. Am Ende des Reinigungsrituals werden die Götter schließlich aufgefordert, mitsamt dem Unheil in die Unterwelt zurückzukehren, von wo sie gekommen sind. Dies zeigt erneut die Ambivalenz des jenseitigen Bereichs: Man bedarf zwar des Kontaktes zu Göttern der Unterwelt, möchte aber die sichere Abgrenzung von ihnen haben, da ihre ambivalente Seite auch Schaden zufügen kann.

### **3. Der Tod im Lebenskreislauf**

Im Gebet des Priesters *Kantuzili* lesen wir die grundlegende Formulierung, die den Tod klar in den Lebenskreislauf einbindet (KUB 30.10 Vs. 20 f.)<sup>21</sup>:

„Das Leben ist mit dem Tod verbunden und der Tod ist mit dem Leben verbunden. Der Mensch lebt nicht ewig. Die Tage seines Lebens sind gezählt.“

Damit ist der Tod eine natürliche Erscheinung, die zum Leben gehört und dessen Eintritt keinen absoluten Endpunkt des Lebens darstellt. Denn hinsichtlich der anthropologischen Vorstellungen kann man feststellen, dass der Mensch aus

<sup>20</sup> Cf. MILLER (2008), 209 f.; OTTEN (1961), 121; siehe ferner TORRI (1999), 95.

<sup>21</sup> Cf. SINGER (2002), 32.



### *Jenseitsvorstellungen im hethitischen Kleinasien*

einem Körper und einer Seelensubstanz (*išta(n)za*-, ZI) besteht, wobei letztere nach dem Tod im Jenseits weiterexistiert.<sup>22</sup> Diese Seele ist dabei individuell an den Menschen gebunden und der entscheidende Lebensfaktor, so dass die Rede von der „Seele“ gelegentlich sogar bei leblosen Substanzen zur (metaphorischen) Bezeichnung ihrer eigentlichen Wesensart gebraucht werden kann. Der Tod trennt Körper und Seele, wobei der Zeitpunkt des Todes als „(Günstiger) Tag“ (UD.SIG<sub>5</sub>) bezeichnet werden kann, auch als „Tag des (eigenen) Geschicks“ oder als „Tag der Mutter“. Der „Günstige Tag“ ist dabei auch eine Umschreibung des Todes als Personifizierung, wobei dem personifizierten „Günstigen Tag“ auch Opfer dargebracht werden. Diese Sichtweise zeigt, dass der Tod als natürliches Ereignis wahrgenommen wurde, solange er zur günstigen Zeit eintritt. Wenn vorhin von den „langen Jahren“ die Rede war, verdeutlicht dies eine solche Vorstellung. Stirbt man hingegen früh oder unerwartet, so sucht man die Schuld dafür bei den Schicksalsgöttinnen (*Gulšeš*) oder im Zorn der Götter, der durch ein Fehlverhalten hervorgerufen wurde. Solchem göttlichen Zorn – und der Konsequenz eines davon abhängigen „schlechten“ Todes (*henkan idalu*) – versuchte man durch Entsühnungsrituale zu entgehen, in denen der Zorn der Götter gegebenenfalls vom Menschen abgewendet und der Unterwelt übereignen, ohne dass der Mensch davon Schaden trägt.<sup>23</sup> Dass ein „gelungener“ Tod nicht immer möglich ist, scheint aus einer Jenseitsschilderung hervorzugehen, die eine unerfreuliche Schilderung des Jenseits liefert (KBo 22.178 ii 4 – iii 7)<sup>24</sup>:

„Der eine kann den anderen nicht erkennen, die Schwestern von der gleichen Mutter können (einander) nicht erkennen. Brüder vom selben Vater können (einander) nicht erkennen. Die Mutter kann ihren Sohn nicht erkennen. Das Kind kann seine Mutter nicht erkennen. ... Sie können nicht von einem schönen Tisch essen. Von einem schönen Stuhl können sie nicht essen. Aus einem schönen Becher können sie nicht trinken. Gutes Essen können sie nicht essen, gutes Getränk können sie nicht trinken; sie müssen Schmutz essen und schmutziges Wasser trinken.“

Diese Vorstellung dürfte über hurritische Vermittlung oder vielleicht sogar als direkte Übernahme aus Mesopotamien entlehnt sein, sie zeigt aber indirekt, dass ein nicht-gelungener Tod die Familienbande und das Zusammensein mit den Ahnen unmöglich macht; vor der zitierten Textstelle ist nämlich auf den Weg in die

<sup>22</sup> Cf. OTTEN (1958), 122 f.; KAMMENHUBER (1964), 154–168; cf. ARCHI (2007), 180 f.

<sup>23</sup> Cf. KAPEŁUS (2010), 432–435.

<sup>24</sup> Cf. ÜNAL (1994), 860; HOFFNER (1988), 191 f.; ferner: TARACHA (2009), 159 f.

*Manfred Hutter*

Unterwelt angespielt, in dem der Tote wünscht, den Weg zur Wiese zu gehen, und nicht den schlechten Weg, der ein unerwünschtes Schicksal im Jenseits bedeutet.<sup>25</sup>

Die Seele des Sterblichen, die den Weg ins Jenseits finden muss, wird durch die Durchführung des Bestattungsrituals unterstützt. Texte aus Hattuša liefern dabei relativ gute Kenntnisse über den Verlauf des königlichen Totenrituals.<sup>26</sup> Das Ritual dauert 14 Tage. Obwohl es als Teil des Staatskults ist, darf man die dabei fassbaren Vorstellungen wohl auch auf „gewöhnliche“ Sterbliche übertragen, deren Tod ebenfalls ein Übergangsritus (*rite de passage*) vom Status eines Lebenden zu einem Toten ist. Eine Bestattung eines „gewöhnlichen“ Menschen ist aber wohl rituell wesentlich weniger aufwendig gewesen; die im Folgenden genannten Tage des Ritualverlaufs beziehen sich lediglich auf das königliche *šalliš waštaiš* Ritual, das Ritual, das den Tod des Königs als „großes Unheil“ (*šalliš waštaiš*) bezeichnet. Nach vorbereitenden Riten prägt eine am zweiten Tag angefertigte Statue des Verstorbenen den Ritualverlauf; diese steht im Mittelpunkt zahlreicher Handlungen, die durchgeführt werden, um immer wieder die Beziehung zwischen dem Ritual und der zu behandelnden Person herstellen. In der Nacht vom zweiten auf den dritten Tag wird der Leichnam verbrannt, am dritten Tag werden die Knochen und der Leichenbrand eingesammelt und ins Mausoleum (É.NA<sub>4</sub>) gebracht. Am vierten Tag wurde wahrscheinlich der neue Herrscher inthronisiert. Neben der rituellen Behandlung des Leichnams finden Opfer und kultische Aktivitäten statt, die sich auch am textlich schlecht bezeugten fünften und sechsten Tag fortsetzen. Der siebte Tag ist von Opfern für die Statue des Verstorbenen geprägt; bis zum letzten Tag des Rituals, an dem die Statue wahrscheinlich verbrannt wird,<sup>27</sup> finden die Ritualhandlung zugunsten des Toten in Bezug auf seine Statue statt. Man opfert ein Rind und acht Schafe – für mit der Unterwelt verbundene Götter, für den „Günstigen Tag“ und die Ahnen des Toten; des Weiteren findet ein Totenmahl statt. Am 8. Tag ist davon die Rede, dass dem Toten ein Stück Wiese übereignet wird, und die Sonnengöttin (der Unterwelt) wird angerufen, so dass niemand dem König

<sup>25</sup> Cf. ARCHI (2007), 174.

<sup>26</sup> KASSIAN/ KOROLEV/ SIDEL'TSEV (2002).

<sup>27</sup> TARACHA (1998), 193.

### *Jenseitsvorstellungen im hethitischen Kleinasien*

diese Wiese in der Unterwelt streitig macht. Das Bild erinnert an die agrarische Sphäre, d.h. ein wesentlicher Faktor der hethitischen Lebensgrundlage prägt dieses Bild vom Jenseits. Auch Ritualhandlungen der folgenden Tage greifen die Symbolik der agrarischen Sphäre auf, wenn u.a. Handlungen mit einem Pflug und auf einem Dreschplatz vollzogen werden, oder wenn am 12. Tag das Abhacken eines Weinstocks zu den zentralen Ritualhandlungen zählt. Die *lahanzana*-Vögel, die im Mittelpunkt des 13. Tages stehen, dienen schließlich dazu, um den endgültigen Übergang der Seele des Verstorbenen vom Diesseits ins Jenseits zu gewährleisten; am 14. Tag werden die Vögel getötet. Damit ist auch der Abschluss des Bestattungsrituals erreicht, wodurch auch die Seele endgültig ihren neuen Platz im Jenseits erreicht hat.<sup>28</sup> – Der komplexe Verlauf des Rituals macht deutlich, dass der Übergang vom Diesseits ins Jenseits offensichtlich ein Prozess ist, der länger andauert. Denn auch wenn bereits durch die erste Ritualhandlung die Trennung der Seele vom Körper verdeutlicht wird, bleibt die Seele während des ganzen Bestattungsrituals im Umfeld des Toten. Daher kann man das ganze Ritual als *rite de passage* sehen, durch das der (königliche) Tote den „Weg zur Mutter“ (zurück)geht. Dies drückt ein Ritualfragment treffend aus, das den Tod eines Menschen so beschreibt (KUB 30,28+ Rs. 9-13)<sup>29</sup>:

„Für ihn ist der Tag seiner Mutter gekommen (*annašwa-šši UD-az [araš]*), sie hat ihn bei der Hand genommen und ihn begleitet.“

Kehrt der Tote somit zur „Mutter“ zurück, so wird deutlich, dass durch den Tod die (groß-)familiären Bande nicht vollständig zerbrechen. Dieses Zusammengehörigkeitsgefühl zeigt sich auch noch in der Namengebung, wo wir beobachten können, dass Großvater und Enkel denselben Namen tragen. Dass der Tod eine „familiäre“ Angelegenheit ist, geht auch aus einem Textbeleg hervor, aus dem wir erfahren, dass der Gatte sich darum zu kümmern hat, dass Brot und Bier für das Totenritual für seine Gattin bereitgestellt werden können, die an der so genannten „Išhara-Krankheit“<sup>30</sup> gestorben ist. – Die Weiterexistenz im Jenseits ermöglicht dabei nicht nur die schon genannten „Familienbande“, sondern es kann dadurch auch notwendig werden, zu Gunsten der Verstorbenen Opfer darzubringen, um diese noch nachträglich zu entschuldigen, wenn sie etwa Unrecht erlitten

<sup>28</sup> Cf. auch ARCHI (2007), 179–181.

<sup>29</sup> Cf. ebd., 189; VAN DEN HOUT (1994), 42; PUHVEL (1969), 59.

<sup>30</sup> HAAS (1994), 398 f.

*Manfred Hutter*

hatten oder einem innerweltlich nicht gesühnten Mord zum Opfer gefallen waren. Diese sogenannten *mantalliya*-Opfer<sup>31</sup> bringen dabei den Verstorbenen im Jenseits Befriedigung, so dass sie nicht zur Ruhelosigkeit verbannt sind.

Diese Familienbande bringen ferner mit sich, dass es zu den wichtigen Funktionen des Hausherrn gehört, Sorge für den Ahnenkult zu tragen, da die Beziehung zwischen den Toten und den Lebenden das Familienband zusammenhält, sowohl in der privaten wie auch in der öffentlichen Religion mit der Verehrung der „dynastischen Ahnen“.<sup>32</sup> Die toten Ahnen bleiben ein Teil der Familie, die durchaus auch positiv auf das Leben der Hinterbliebenen einwirken können, wenn man ihnen die Opfer und Verehrung nicht vorenthält. Für die Toten Sorge zu tragen, ist ein allgemeines Phänomen, das natürlich auch die kleinasiatische Religionsgeschichte kennt. Manches aus dem vierzehntägigen Totenritual für den Herrscher als Teil des Staatskult, darf dabei durchaus auch für die rituelle Behandlung von „Normalsterblichen“ angenommen werden; dies ist auch dadurch belegbar, dass es auch Texte zu hethitischen Totenritualen gibt, die nicht für die rituelle Behandlung des Herrschers, sondern für Personen außerhalb des Königshauses bestimmt waren, auch wenn diese wohl ebenfalls der Oberschicht angehörten.<sup>33</sup> Eines dieser Rituale für einen „gewöhnlichen“ Toten dauert dabei nur sieben Tage, d.h. private Religionsausübung geschieht offensichtlich einfacher, als dies im königlichen Totenkult der Fall ist, ohne dass man jedoch die grundsätzliche Idee der Verehrung der Ahnen auf den offiziellen Staatskult beschränken darf. Vielmehr ist zu sagen, dass der königliche Ahnenkult und das königliche Totenritual die Übertragung der allgemeinen Sorge für die Toten und die Ahnen auf die religionspolitische Ebene des Königshauses zum Wohlergehen nicht nur der königlichen Familie, sondern des ganzen Landes ist.<sup>34</sup>

#### **4. Der königliche Tod und die hethitische Gesellschaft**

Das schon erwähnte königliche Totenritual gibt noch weiteren Einblick in die Jenseitsvorstellungen in der hethitischen Gesellschaft. Für die Königsideologie ist dieses Textcorpus von Bedeutung, da darin die kultische Verehrung des Kö-

<sup>31</sup> ÜNAL (1975/6), 179–183; TARACHA (2000), 197.

<sup>32</sup> Cf. HAAS (1994), 243–248; TARACHA (2000), 192–200.

<sup>33</sup> Cf. OTTEN (1958), 98–103.

<sup>34</sup> Cf. ähnlich auch NIEHR (2012) für Syrien.

### *Jenseitsvorstellungen im hethitischen Kleinasien*

nigs nach seinem Tod, seine Stellung als „bevorzugter Ahne“, aber auch die Bedeutung des Totenkultes für den Wohlstand des Landes deutlich wird. Der Ritualtext beginnt mit folgender einleitender Formulierung: „Wenn in Ḫattuša großes Unheil geschieht, indem König oder Königin Gott wird.“ (KUB 30.16 + i 1 f.)<sup>35</sup>. Diese Ausdrucksweise charakterisiert gleich zu Beginn des Rituals die Verbundenheit der ganzen Begräbniszeremonien mit dem Land. Es ist nicht nur die königliche Familie vom Tod des Herrschers betroffen, sondern ganz Ḫattuša, d.h. das Land selbst wird in dieses Unheil hineingezogen. Sprachlich drückt der Begriff *waštai* „Unheil“ einen grundsätzlichen „Mangel“ aus, d.h. durch den Tod des Herrschers fehlt dem Land Wesentliches.

Das Ritual umschreibt mit „Gott werden“ (DINGIR<sup>LM</sup> *kiš-*) euphemistisch das Sterben des Königs, so dass diese Formulierung besondere Betrachtung verdient, da bei Tod von „Privatpersonen“ nur allgemein von „Sterben“ (*ak-*) die Rede ist. Die Formulierung „Gott werden“ bezieht sich somit offensichtlich auf Mitglieder der königlichen Familie, allerdings nicht ausschließlich auf das Herrscherpaar, da in einem Totenritualtext für ein Kind aus der Königsfamilie auch vom „Gott werden“ die Rede ist.<sup>36</sup> Die Formulierung drückt den „bevorzugten“ Tod aus, wodurch der König zu einem (vergöttlichten) Ahnen wird, der auch in die kultische Verehrung einbezogen wird. Allerdings bedeutet das „Gott werden“ des Herrschers keine Vergöttlichung in dem Sinne, dass er etwa den großen Göttern gleichgestellt wäre.<sup>37</sup> Auf kultischer Ebene ist dabei allerdings hinsichtlich der Verehrung des toten Königs als vergöttlichter Ahne äußerlich kein Unterschied zur Verehrung von Göttern zu beobachten, so dass wir im Ritual mehrfach beobachten, dass die Seele des Königs „getrunken“ wird, so wie auch die Götter „getrunken“ werden, und die Statue des Toten ist Empfänger von Opfern. Dass die toten Könige in den Ahnenkult miteinbezogen werden und daher deren Statuen in (Toten-)Tempeln aufgestellt sind, zeigen auch verschiedene Festrituale.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Cf. KASSIAN/ KOROLEV/ SIDEL'TSEV (2002), 46 f.

<sup>36</sup> OTTEN (1958), 51.

<sup>37</sup> TARACHA (2000), 196; ferner VAN DEN HOUT (1994), 46.

<sup>38</sup> Cf. die Opferlisten bei HAAS (1999), 195; TARACHA (2000), 197 mit Lit.; HUTTER-BRAUNSAAR (2001), 268 f.; SINGER (2009), 174.180.

*Manfred Hutter*

In Bezug auf die Bedeutung des Rituals für die hethitische Gesellschaft sind noch zwei Punkte zu erwähnen. Das „Gott werden“ und die Überführung des Königs in den Status der göttlichen Ahnen sind nicht nur für den toten König wichtig, sondern ist auch ein religiös begründeter Stabilisationsfaktor der Gesellschaft.<sup>39</sup> Die Durchführung des Rituals soll nämlich auch die Position des Thronerben sichern und Glück und Schutz des Vorgängers für den neuen König garantieren. Darauf nimmt etwa KUB 30.19 iv 1-6 Bezug,<sup>40</sup> wenn davon gesprochen wird, dass der (tote) König seine Kinder segnet – allen voran den Thronfolger. Dass dem Totenkult eben legitimierende Kraft zukommt, sieht man genauso – wenngleich aufgrund negativer Formulierung – im Vertrag zwischen Tudḫaliya IV. und Kurunta von Tarḫuntašša; darin heißt es, dass Kurunta der „beständigen Felsanlage“ (<sup>NA4</sup>*ḫekur* SAG.UŠ) nicht nahe treten darf (§ 10). Mit dieser Felsanlage<sup>41</sup> ist ein Totentempel für Muwattalli II., den Vater Kuruntas, gemeint. Mit dem Verbot verhindert Tudḫaliya in diesem Vertrag, dass Kurunta den (dynastischen) Totenkult für seinen Vater ausüben könnte, und dadurch Ansprüche auf den hethitischen Thron erheben könnte. Anders formuliert: Das Totenritual, die damit verbundene Bestattung des Leichenbrands des Toten im Mausoleum und die legitime Übernahme der Regierung durch den Thronerben gehören zusammen. Dadurch gewinnt die richtige Durchführung des Rituals zugleich gesellschaftlich-politische Relevanz. Dies zeigt ein weiteres Element des Rituals, nämlich die Statue als Sitzbild des Toten. Bilder und Ersatzfiguren des (lebenden) Königs spielen in den Ersatzkönigriten und sog. *taknaz da*-Ritualen eine wichtige Rolle.<sup>42</sup> Diese Figuren sollen das den König (und den Staat) bedrohende Urteil übernehmen, um so den König der Macht der Unterwelt zu entreißen. Dieselbe Bedeutung schreibt Taracha auch dem Bild des (toten) Königs im Totenritual zu, das – endgültig bei der Vernichtung durch Verbrennung am 14. Tag – den toten König aus der Macht der Unterwelt befreit und ihn zu einen (vergöttlichten / „seligen“) Ahnen macht; dadurch wird – analog zu den Ersatzritualen – auch hier

<sup>39</sup> Cf. HUTTER-BRAUNSAAR (2001), 271.

<sup>40</sup> KASSIAN/ KOROLEV/ SIDEL'TSEV (2002), 514 f.

<sup>41</sup> OTTEN (1988), 43; HUTTER-BRAUNSAAR (2001), 271; VAN DEN HOUT (1994), 50; BALZA/ MORA (2011), 220 f.

<sup>42</sup> TARACHA (1998), 194 f.

### *Jenseitsvorstellungen im hethitischen Kleinasien*

die vom Bereich des Todes / Sterbens ausgehende Gefährdung auf das Abbild übertragen, um dadurch diese Gefahr von König und Gesellschaft fernzuhalten. Somit dient das Totenritual nicht nur dem individuellen jenseitigen Wohlergehen des Herrschers, sondern ist zugleich Ausdruck staatlich gelenkter religiöser Praxis zur Sicherung politischer Interessen.

#### **5. Zur Kontinuität hethitischer Vorstellungen in den neo-hethitischen Staaten in Südostanatolien und Nordsyrien in der Eisenzeit**

Der Zusammenbruch des hethitischen Reiches zu Beginn des 12. Jahrhunderts bedeutet kein abruptes Ende der kulturellen und geistigen Komponenten des Hethiterreiches. Im syro-hethitischen Raum ist eine relativ große Anzahl von Grabdenkmälern erhalten geblieben, in denen sich nicht nur ein Kontinuum anolischer Vorstellungen zeigt, sondern zugleich wird hier teilweise auch nordsyrisches und mesopotamisches Gedankengut aufgegriffen. Diese Prozesse der gegenseitigen Akkulturation setzen sich zu Beginn des ersten Jahrtausends durch die Aramäer fort. Als Konsequenz ergibt sich daraus, dass sich in diesen späthethitischen Staaten eine eigene Identität fassbar wird, die durch das Ineinanderfließen luwischer und aramäischer Vorstellungen bestimmt wird.<sup>43</sup> Daraus ergeben sich folgende Vorstellungen in Bezug auf den Umgang mit dem Tod.

In vielen Inschriften und Bildern auf Grabdenkmälern stellt sich der Tote selbst als Stifter des Denkmals dar, um dadurch sein Andenken zu bewahren, allerdings ist genauso deutlich, dass es zu den Pflichten gehört, eine solche Gedächtnisstelle zu errichten. Bei weiblichen Toten, die zu Lebzeiten als Ehefrau und Mutter für ihre Familie verdienstvoll gewirkt hat, ist zu beobachten, dass darin offensichtlich ein wichtiger Grund dafür liegt, dass sie über ihren Tod hinaus ein ehrendes Gedenken in der Familie erfährt.<sup>44</sup> Zumeist übernimmt dabei der Sohn die Durchführung dieser Pflicht, seltener die Tochter bzw. der Ehemann. Zugleich entstehen dadurch aber auch über den Tod hinausgehende soziale Bande, wobei diese Bande – nach Ausweis der Inschriften – besonders zwischen Frau und Mann bzw. Mutter und Kindern fassbar werden. Sol-

<sup>43</sup> Cf. HUTTER (1996), 116 f.

<sup>44</sup> Cf. BONATZ (2000), 160.

*Manfred Hutter*

che „frauenbezogene“ Inschriften sind z.B. MARAŞ 2, KARKAMIS A 5a; MEHARDE; ŠEIZAR oder TILSEVET.<sup>45</sup> Die meisten Personen, deren soziale Stellung durch die Inschriften deutlich wird, sind eher der oberen Gesellschaftsschicht – aber nicht nur dem Herrscherhaus – angehörig, so dass man daraus „allgemeine“ Jenseitsvorstellung (und nicht nur die des Staatskultes) ablesen kann. Der familiäre Bezug dieser Familiengrabdenkmäler der Eisenzeit kann dabei zugleich als gesellschaftlicher Grundwert der Zeit angesehen werden, der offensichtlich auch für die Gesamtgesellschaft als wertvoll betrachtet wurde, indem der luwisch-stämmige König Kula(n)muwa von Sam'al im neunten Jahrhundert in einer aramäischen Inschrift das Familienbild in seine „staatstragende“ Rolle rezipiert, wenn er sagt, er sei dem einen Vater, dem anderen Mutter, dem dritten Bruder gewesen (KAI 24, 10 f.)<sup>46</sup>.

Neben dem Aspekt des Gedächtnisses wird der Tod auch mit kultischen Feiern begangen, in deren Verlauf dem Toten und den Göttern Opfer dargebracht werden.<sup>47</sup> Dabei zeigen Bild- und Textinhalte, dass der Tote in der Unterwelt essen und trinken soll. Interessant an dieser Vorstellung ist dabei nicht die allgemeine Idee, dass der Tote auch im Jenseits Nahrung braucht, sondern vielmehr der Aspekt, dass der Tote / die Seele des Toten, gemeinsam mit einer Gottheit in der Unterwelt isst und trinkt. Diese Vorstellung ist dabei sowohl aus aramäischen als auch aus hieroglyphen-luwischen Inschriften bezeugt (KULLU-LU 2; KAI 214). Einige Grabstelen, die den Toten beim Totenmahl zeigen, dürften dabei wohl auf solche gemeinsamen Opfer für die Gottheit und den Verstorbenen zu beziehen sein; genauso ist jener Fundkomplex aus Tell Ḥalaf zu erwähnen,<sup>48</sup> der ein Ehepaar, einen Altar und den Wettergott als gemeinsames „Kultensemble“ ausweist – offensichtlich als Darstellung einer gemeinsamen Opfersituation.

Ein weiterer Aspekt der Jenseitsvorstellungen, den die Inschriften für den süd-anatolischen Raum zeigen, ist die Sorge um die Totenruhe bzw. die reichhaltige Formulierung von Flüchen gegen denjenigen, der den Toten stört. Ähnlich sind dabei nicht nur lykische Fluchformeln, sondern die Vorstellung von sol-

---

<sup>45</sup> Für Edition und Übersetzung dieser Texte, cf. HAWKINS (2000); ferner PAYNE (2012).

<sup>46</sup> Cf. BONATZ (2000), 162.

<sup>47</sup> Cf. HUTTER (1996), 120 f.

<sup>48</sup> Cf. NIEHR (2006), 130 f.



### *Jenseitsvorstellungen im hethitischen Kleinasien*

chen Flüchen gegenüber denjenigen, der die Totenruhe stört, dürfte auch den Phrygern vertraut gewesen sein, so dass hier zweifellos ein gemeinsamer – oder allgemeiner – Strang vorliegt. Somit zeigt sich teilweise, dass manche Kontinuität und Gemeinsamkeit vorliegt, daneben aber nie das Eigenständige der Vorstellungen im 1. Jahrtausend unberücksichtigt bleiben darf.

Dass anscheinend auch in den Herrscherhäusern des 1. Jahrtausends ein Ahnenkult stattfand, wird aus den Inschriften deutlich. Ob es dabei allerdings ebenfalls gesellschaftsstabilisierende Totenrituale zur Sicherung der Thronfolge und der Stabilität im Staat – vergleichbar der hethitischen Großreichszeit – gegeben hat, geht aus den Quellen nicht eindeutig hervor, kann aber auch nicht ausgeschlossen werden. Zeugnisse für einen königlichen Toten- und Ahnenkult liefern dabei einige Funde aus Sam'al, wo wir ein Ineinanderfließen von luwischen und aramäischen Inschriften – und den Übergang von luwischer zu aramäischer Kulturdominanz im 8. Jahrhundert – beobachten können. Eine Königsstatue aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts,<sup>49</sup> die auf einem Sockel steht, der mit zwei Löwen und einer Figur im Knielaufschema geschmückt ist,<sup>50</sup> ist wohl als Objekt von Kulthandlungen zu sehen, da die Statuenbasis Schalen bzw. Napflöcher aufweist, die zur Aufnahme von Libationen dienten. Vergleichbar ist eine Hadad-Statue aus Gercin,<sup>51</sup> sieben Kilometer von Sam'al entfernt, die auch mit einer aramäischen Inschrift versehen ist; diese betont, dass die Errichtung der Statue im Zusammenhang mit der Nekropole des Herrschers Panamuwa und der Grabkammer steht. Weiter erfahren wir aus dieser Inschrift Anweisungen für die Durchführung des Ahnenkultes, nämlich man soll Panamuwas Namen vor dem Wettergott Hadad nennen und den toten König zur Opferfeier einladen. Insgesamt wurden dabei in Gercin Reste von fünf (Königs-)Statuen gefunden, d.h. man kann annehmen, dass Gercin ein Kultplatz für den königlichen Ahnenkult von Sam'al war.<sup>52</sup> Vergleichbar ist diesem Fundensemble auch die 83 cm hohe Sitzstatue eines verstorbenen Herrscherpaares aus Tell Ḥalaf sowie die ein Meter hohe Statue des Wettergottes Hadad –

<sup>49</sup> IDEM (2004), 313; (2006), 112–115.

<sup>50</sup> WARTKE (2005), 29.

<sup>51</sup> Ebd., 68; NIEHR (2006), 116 f.

<sup>52</sup> DERS. (2004), 314; (2006), 119.

*Manfred Hutter*

beide sind im sog. Kultraum von Tell Ḥalaf gefunden worden,<sup>53</sup> in dem das tote Herrscherpaar gemeinsam mit Hadad Opfer erhält. Der Fund stammt aus dem letzten Viertel des 9. Jh. und dürfte wohl mit der Regierung des (aramäischen) Herrschers Kapara zu verbinden sein, der hier auf ein luwisches Erbe zurückgegriffen hat. Solche Details reichen zwar nicht aus, um den Ritualablauf (analog zu den hethitischen Totenritualen) genau zu rekonstruieren, aber es ist un schwer eine Kontinuität dieses Elements der religiösen Einbettung des Herrschers zu beobachten, allerdings wird man in Rechnung stellen müssen, dass in dieser anatolisch-syrischen Schnittstelle auch Elemente syrischer königlicher Totenkulte des 2. Jahrtausends eingeflossen sind.<sup>54</sup>

Ein religionspolitischer Aspekt muss aber noch hervorgehoben werden, den Niehr zu Recht betont hat,<sup>55</sup> wenn er formuliert: „Der königliche Totenkult stellt in diesem Zusammenhang ein wesentliches Element der Kontinuität und Stabilität dar, welches das aramäische Erbe der nun auf den Thron gelangten Kleinviehnomadenscheichs nicht beinhaltet. ... Somit konnte in den luwischen und aramäischen Königreichen ein dynastischer Anspruch entsprechend dem der hethitischen Könige erhoben werden.“ Somit sind diese Beispiele des „Totenrituals“ für die Herrscher zugleich geeignet, darauf zu verweisen, dass im 1. Jahrtausend im südöstlichen Anatolien anatolische Religion weiterwirkt, aber durch die Begegnung mit aramäischen und anderen syrischen Elementen in einer Wechselwirkung stand, was hinsichtlich der religiösen Funktion des Königs bedeutet, dass auch Neuerungen und Veränderungen gegenüber dem 2. Jahrtausend zu beobachten sind.<sup>56</sup> Man wird dabei kaum fehlgehen, wenn man annimmt, dass auch unter der allgemeinen Bevölkerung Vorstellungen bzgl. des Todes und des Jenseits aus der hethitischen Zeit weitergelebt haben, die aber ihrerseits ebenfalls mit lokalen nordsyrischen Traditionen verbunden worden sind. Denn die Symbiose, die in Nordsyrien zwischen Anatoliern und Syrern im täglichen Leben in der frühen Eisenzeit festzustellen ist, hat dabei auch die scharfe Abgrenzung hinsichtlich der geistigen Komponenten im Umgang mit dem Tod überwunden.

<sup>53</sup> DERS. (2004), 418 f.; (2006), 129 f.

<sup>54</sup> Cf. DERS. (2004), 410.

<sup>55</sup> Ebd.

<sup>56</sup> Cf. HUTTER-BRAUN SAR (2006), 109 f.

*Jenseitsvorstellungen im hethitischen Kleinasien*

- ARCHI, Alfonso: *The Soul has to leave the land of the living*. In: JANER 7 (2007) 169–196
- BALZA, Maria Elena; MORA, Clelia: *„And I built this Everlasting Peak for him“*. The Two Scribal Traditions of the Hittites and the <sup>NA</sup>ḫekur SAG.UŠ, in: AoF 38 (2011) 213–225
- BONATZ, Dominik: *Das syro-hethitische Grabdenkmal*. Untersuchungen zur Entstehung einer neuen Bildgattung in der Eisenzeit im nordsyrisch-südostanatolischen Raum, Mainz 2000
- DARDANO, Paola: *Die Worte des Königs als Repräsentation von Macht*. Zur althethitischen Phraseologie, in: WILHELM, Gernot (Hg.): *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East*. Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg 20–25 July 2008, Winona Lake 2012, 619–636
- HAAS, Volkert: *Geschichte der hethitischen Religion*. Leiden 1994 (HO I/15)
- : *Das hethitische Königtum*. In: GUNDLACH, Rolf; SEIPEL, Wilhelm (Hgg.): *Das frühe ägyptische Königtum*. Akten des 2. Symposiums zur ägyptischen Königsideologie, Wiesbaden 1999, 171–198 (ÄAT 36,2)
- : *Ein hurritischer Blutritus und die Deponierung der Ritualrückstände nach hethitischen Quellen*. In: JANOWSKI, Bernd; KOCH, Klaus; WILHELM, Gernot (Hgg.): *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*. Fribourg 1993, 67–85 (OBO 129)
- : *Materia Magica et Medica Hethitica*. Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient. 2 Bde., Berlin 2003
- HAWKINS, J. David: *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions*. Vol. 1: Inscriptions of the Iron Age, Berlin 2000
- : *The Hieroglyphic Inscription of the Sacred Pool Complex at Hattusa (SÜDBURG)*. With an Archaeological Introduction by Peter Neve, Wiesbaden 1995 (StBoT-B 3)
- HOFFNER, Harry A. Jr.: *Hittite Myths*, 2nd ed., Atlanta 1998 (WAW 2)
- : *A Scene in the Realm of the Dead*. In: LEICHTY, Erle; DE JONG ELLIS, Maria; GERARDI, Pamela (Hgg.): *A Scientific Humanist*. Studies in the Memory of Abraham Sachs, Philadelphia 1988, 191–199
- HOUT, Theo van den: *Death as a Privilege*. The Hittite Royal Funerary Ritual, in: IDEM; BREMER, Jan M.; PETERS, Rudolph. (Hgg.): *Hidden Features*. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World, Amsterdam 1994, 37–75
- HUTTER, Manfred: *Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt*. Literar- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu „Nergal und Ereškigal“, Fribourg 1985 (OBO 63)
- : *Aspects of Luwian Religion*, in: MELCHERT, H. Craig (Hg.): *The Luwians*, Leiden 2003 (HdO I/68), 211–280
- : *Behexung, Entsühnung und Heilung*. Das Ritual der Tunnawiya für ein Königs-paar aus mittelhethitischer Zeit (KBo XXI 1 – KUB IX 34 – KBo XXI 6), Fribourg 1988 (OBO 82)

**Manfred Hutter**

- : *Das Ineinanderfließen von luwischen und aramäischen religiösen Vorstellungen in Nordsyrien*, in: DERS.; HAIDER, Peter W.; KREUZER, Siegfried (Hgg.): *Religionsgeschichte Syriens. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1996, 116–122
- HUTTER-BRAUN SAR, Sylvia: *The Formula „to Become a God“ in Hittite Historiographical Texts*. In: ABUSCH, Tzvi u. a. (Hgg.): *Historiography in the Cuneiform World* (= Proceedings of the XLV<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale. Vol. 1). Bethesda 2001, 267–277
- : *Materialien zur religiösen Herrscherlegitimation in hieroglyphenluwischen Texten*. In: DIES.; HUTTER, Manfred (Hgg.): *Pluralismus und Wandel in den Religionen im vorhellenistischen Anatolien*. Münster 2006, 97–114 (AOAT 337)
- KAMMENHUBER, Annelies: *Die hethitischen Vorstellungen von Seele und Leib, Herz und Leibinnerem, Kopf und Person*. 1. Teil, in: ZA 56 (1964) 150–212
- KAPELUS, Magdalena: *Good Death, Bad Death*. On the Hittite Attitude towards Death, in: SÜEL, Aygül (Hg.): *VII. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri*. Çorum 25-31 Ağustos 2008. I. Cilt, Ankara 2010, 431–439
- KASSIAN, Alexei; KOROL'EV, Andrej; SIDEL'TSEV, Andre: *Hittite Funerary Ritual šalliš waštaiš*. Münster 2002 (AOAT 288)
- LAROCHE, Emmanuel: *Les denominations des dieux „antiques“ dans les textes hittites*. In: BITTEL, Kurt; HOUWINK TEN CATE, Philo H. J.; REINER, Erica (Hgg.): *Anatolian Studies Presented to Hans Gustav Güterbock on the Occasion of His 65th Birthday*. Istanbul 1974, 175–185
- LORENZ, Ulrike: *Sonnengöttin der Erde – Ereškigal – Allani*. Einige Bemerkungen zu den hethitischen Unterweltsgöttinnen in der Ritualliteratur, in: SMEA 50 (2008), 501–511
- MILLER, Jared L.: *Ein Ritual zur Reinigung eines Hauswesens durch eine Beschwörung an die Unterirdischen* (CTH 446). In: JANOWSKI, Bernd; WILHELM, Gernot (Hgg.): *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. Neue Folge, Bd. 4, Gütersloh 2008, 206–217
- NEU, Erich: *Das hurritische Epos der Freilassung I. Untersuchungen zu einem hurritisch-hethitischen Textensemble aus Hattuša*. Wiesbaden 1996 (StBoT 32)
- NIEHR, Herbert: *Bestattung und Ahnenkult in den Königshäusern von Sam'al (Zincirli) und Guzāna (Tell Halāf) in Nordsyrien*, in: ZDPV 122 (2006), 111–139
- : *Götter und Kulte in Sam'al*. In: HUTTER, Manfred; HUTTER-BRAUN SAR, Sylvia (Hgg.): *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität*. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums „Kleinasien und angrenzende Gebiete vom Beginn des 2 bis zur Mitte des 1. Jahrtausends v.Chr.“, Münster 2004, 301–318 (AOAT 318)
- : *Herrscherpräsentation und Kult im Bildprogramm des Aḫirom-Sarkophags*. In: WILHELM, Gernot (Hg.): *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East*. Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg 20-25 July 2008, Winona Lake 2012, 559–578
- OTTEN, Heinrich: *Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy*. In: ZA 54 (1961), 114–157
- : *Hethitische Totenrituale*. Berlin 1958 (WVDOG 37)
- : *Die Bronzetafel aus Boğazköy*. Ein Staatsvertrag Tutḫalijas IV., Wiesbaden 1988 (StBoT-B 1)

### *Jenseitsvorstellungen im hethitischen Kleinasien*

- ; SOUČEK, Vladimír: *Das Gelübde der Königin Puduḫepa an die Göttin Lelwani*. Wiesbaden 1965 (StBoT 1)
- PAYNE, Annick: *Iron Age Hieroglyphic Luwian Inscriptions*. Atlanta 2012 (WAW 29)
- PUHVEL, Jaan: *Hittite annaš šiwaz*. In: *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung* 83 (1969) 59–63
- SINGER, Itamar: „*In Hattuša the Royal House Declined*“. Royal Mortuary Cult in 13th Century Hatti, in: PECCHIOLO DADDI, Franca; TORRI, Giulia; CORTI, Carlo (Hgg.): *Central-North Anatolia in the Hittite Period. New Perspectives in Light of Recent Research*, Rom 2009, 169–191
- : *Hittite Prayers*. Atlanta 2002 (WAW 11)
- TARACHA, Piotr: *Ersetzen und Entsühnen*. Das mittelhethitische Ersatzritual für den Großkönig Tuthalija (CTH \*448.4) und verwandte Texte, Leiden 2000 (CHANE 5)
- : *Funus in Effigie*. Bemerkungen zu den hethitischen Totenritualen, in: *Quartale Historii Kultury Materialney* 46 (1998), 189–196
- : *Religions of Second Millennium Anatolia*, Wiesbaden 2009 (DBH 27)
- TORRI, Giulia: *Lelwani*. Il culto di una dea ittita, Roma 1999
- ÜNAL, Ahmet: *Einige Gedanken über das Totenopfer bei den Hethitern*. In: *Anadolu* 19 (1975/6), 175–183
- : *Hethitische Mythen und Epen*. In: KAISER, Otto (Hg.): *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. Bd. 3, Lieferung 4, Gütersloh 1994, 802–865
- WARTKE, Ralf-B.: *Sam'al*. Ein aramäischer Stadtstaat des 10. bis 8. Jhs. v.Chr. und die Geschichte seiner Erforschung, Mainz 2005
- WILHELM, Gernot: *Reinheit und Heiligkeit*. Zur Vorstellungswelt altanatolischer Ritualistik, in: FABRY, Heinz-Josef; JÜNGLING, Hans-Winfried (Hgg.): *Levitikus als Buch*. Berlin 1999, 197–217 (BBB 119)