

Religionen im Hethiterreich

Manfred Hutter

1. Einleitung

Wenn hier vom Pluralismus der Religionen im Reich der Hethiter gesprochen wird, so ist Hethiter ein Oberbegriff für die politische Einheit Kleinasiens zwischen dem 17. und dem Beginn des 12. Jahrhunderts v. Chr. Politisches und administratives Zentrum des Hethiterreiches war meist die Hauptstadt Hattuša beim heutigen Dorf Boğazkale, rund 180 Kilometer östlich von Ankara. In religiöser Hinsicht finden wir als älteste chronologische Schicht Elemente der hattischen Bevölkerung, die ins 3. Jahrtausend zurückreichen, während die Präsenz der Hethiter erst zu Beginn des 2. Jahrtausends feststellbar ist. Seit dem 16. Jahrhundert werden religiöse Texte luwischer Herkunft in Hattuša fassbar, und etwas später um die Mitte des 2. Jahrtausends erscheinen die Hurriter als weiteres wichtiges Bevölkerungssegment auf der Bühne des Hethiterreiches, deren frühe Siedlungsgebiete in Nordsyrien und Obermesopotamien liegen. Diese Ethnien leben in einer politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Symbiose, ohne dass jedoch daraus eine vollkommene religiöse Einheit entstanden wäre, sondern wir haben es eher mit einem „Geben und Nehmen“ und gegenseitigen Beeinflussungen zu tun. Der Pluralismus der Religionswelt des Alten Kleinasien, ist in den letzten drei Jahrzehnten zunehmend deutlich geworden. Ausschlaggebend dafür waren sowohl die Fortschritte in der Erschließung der unterschiedlichen Sprachen Kleinasiens, aber auch die archäologische Erforschung der Hinterlassenschaft der Hethiter außerhalb der Hauptstadt Hattuša, obgleich die überwältigende Mehrheit aller Quellen nach wie vor aus dieser Stadt stammt. Die Sammlung und Archivierung der religiösen Texte in Hattuša war ein Ausdruck des „offiziellen“ Interesses der staatlichen Oberschicht. Nachdem bereits zwischen 1973 und 1975 in Maşat Höyük (Tapikka) ein religionsgeschichtlich wenig ergiebiges Briefarchiv gefunden wurde, geben nun v. a. zwei in den neunziger Jahren gefundene größere Textmengen Einblick in lokale religiöse Ausprägungen: Seit 1990 sind aus Ortaköy (Şapinuwa) Texte bekannt, v. a. Briefe, Orakel und religiöse Texte. In Kuşaklı (Şarešša) sind erstmals 1994 Texte gefunden worden, v. a. Kultinventare, Aufgabenbeschreibungen für Kultbedienstete sowie Aufzeichnungen über Orakelanfragen, die Licht auf lokale Gegebenheiten kleinasiatischer Religionen werfen. Zwar wurden in den offiziellen Kult – analog zur Völkervielfalt des Hethiterreiches v. a. in der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends – auch diese unterschiedlichen Traditionen integriert, aber man sollte dennoch nicht das jeweils eigenständige Weiterleben der hattischen, besonders aber der luwischen und hurritischen Kulte für diese ethnischen Gruppen unberücksichtigt lassen. Anders formuliert: Neben der integrativen und harmonisierenden Tendenz der offiziellen Religionsaus-

übung, die der Großteil unserer Quellen aus Hattuša zeigt, gab es – leider ungleich schlechter bezeugte – eigenständige Formen von lokal-ethnisch beschränkter Religionsausübung.

2. Zentrale Dimensionen

2.1. Die Götterwelt als Widerspiegelung der Entwicklung des Hethiterreiches

Wegen der fast sprichwörtlichen „Tausend Götter der Hethiter“ muss man zunächst nach der Bedeutung und Zusammensetzung dieser großen Zahl von Göttern fragen. Das hethitische Wort für „Gott“ ist *šiu(ni)- / šiwa(nni)-*, das mit jener indoeuropäischen Wurzel verwandt ist, die auch im griechischen Gottesnamen Zeus oder im lateinischen Jupiter vorliegt. Als Grundbedeutung ist an „Licht, Himmel“ zu denken, auch das hethitische Wort für „Tag“ (*šiwatt-*) ist davon abgeleitet. Zugleich zeigt dieses Wort aber auch gut, dass wir keineswegs von einer einheitlichen Vorstellung für ganz Kleinasien ausgehen dürfen, denn in den religiösen Vorstellungen der Luwier bezeichnet der ebenfalls mit dem Wort *šiu-/šiwanni-* verwandte Name Tiwat nicht „Gott“ im allgemeinen Sinn, sondern einen ganz speziellen mit der Komponente des Lichtes verbundenen Gott, nämlich den Sonnengott, während das allgemeine luwische Wort für Gott *maššan(i)-* lautet, was noch in der Mitte des 1. Jahrtausends im lykischen Bereich als *mahana-* weiterlebt.

Die große Zahl der Götter in hethitischen Quellen ist das Ergebnis eines steten Prozesses des Addierens von Gottheiten: Zu den autochthonen hattischen Göttern und den hethitischen sind im Laufe der Zeit hurritische und nordsyrische sowie durch Hurriter vermittelte babylonische Götter dazugekommen, auch die eigenen Götter der Palaier oder Luwier dürfen nicht unberücksichtigt bleiben. Die staatliche Organisation brachte – mit fortschreitender überregionaler Ausdehnung – nicht nur additiv lokale Götter zusammen, sondern auch „fremde“ Götter gewannen so Eingang in die schriftliche Überlieferung des Hethiterreiches, v. a. etwa die Götter der Staatsverträge. Solche Götter waren zwar nie „Götter der Hethiter“ mit kultischer Verehrung, wurden aber indirekt zu „allen“ Göttern des politischen Hethiterreiches gezählt, wobei das „offizielle“ Pantheon seit der althethitischen Zeit im 17. Jahrhundert unter den Herrschern Anitta bzw. Hattušili I. eine Entwicklungslinie erkennen lässt, die wir bis ins 12. Jahrhundert verfolgen können. Anitta, der König von Kuššara, und sein Vater Pithana verehren den „Wettergott des Himmels“, die Throngöttin Halmašuit und *šiušummi-*. In den Annalen Hattušilis I. ist u. a. mehrfach davon die Rede, dass der König die Kriegsbeute in den Tempel der Sonnengöttin von Arinna, des Wettergottes (des Himmels) und der Göttin Mezzulla gebracht hat. In einem ebenfalls althethitischen Traditionen widerspiegelnden Bauritual heißt es (KUB 29,1 i 17ff):

„Mir, dem König aber, haben die Sonnengottheit und der Wettergott das Land und mein Haus übergeben, und ich, der König, schütze mein Land und mein Haus. Mir, dem König, hat die Throngottheit vom Meer her Regierung und (königliche) Kutsche

gebracht. Sie öffneten mir das Land meiner Mutter und nannten mich, den König, *labarna*. Und hinfort preise ich meinen Vater, den Wettergott.“

Daraus ergeben sich mehrere Schlussfolgerungen: In allen Aufzählungen figuriert der Wettergott (des Himmels), allerdings in unterschiedlicher Position: Im „hethitischen“ Pantheon des Anitta von Kuššara ist der Wettergott die dominierende Gestalt; neben ihm steht die Throngöttin Halmašuit. Zugleich macht Anitta aber auch deutlich, dass die „Hethiter“ sich in religiöser Hinsicht von den Hattiern unterscheiden, denn er nennt ausdrücklich als einen der wichtigen Götter *šiušummi*-, wörtlich „mein Gott“, der aber nicht-hattischen Ursprungs ist. Unter Hattušili hat sich das „Staatspantheon“ jedoch verändert: Denn die Sonnengöttin von Arinna – mit ihrem hattischen Eigennamen Urunzimu (jünger: Wurunšemu) – ist eine zunächst lokale Erd- und Muttergöttin der Kultstadt Arinna, die aber bereits in althethitischer Zeit überregional verehrt wurde und unter Hattušili I. dem hattischen Wettergott des Himmels als Partnerin zugeordnet und somit zu einem typischen Paar Erde-Himmel gekoppelt wurde; bei Anitta lag eine solche Paarbildung noch nicht vor. Diese erste Paarbildung hat noch eine weitere Konsequenz für das althethitische Pantheon, da dadurch zugleich Mezzulla, die ursprünglich eine lokale Göttin im Umkreis der Stadt Arinna war, zur Tochter der Sonnengöttin und des Wettergottes des Himmels wird. Dadurch haben wir eine *Triade* mit folgender Grundstruktur: der Wettergott mit einer – meist in Verbindung zur Erde stehenden – Partnerin und ein Kind dieses Paares. Dieses hattische „Kernpantheon“ wird im Verlauf der Geschichte jedoch mehrfach neu strukturiert, auch wenn es noch in einem Gebet der Königin Puduhepa aus der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts heißt (KUB 21,27+):

„Du, Mezzulla, meine Herrin, bist dem Wettergott und der Sonnengöttin von Arinna geliebte Tochter. Was du, Mezzulla, meine Herrin, dem Wettergott, deinem Vater, und der Sonnengöttin von Arinna, deiner Mutter, sagst, eben das hören sie; das lehnen sie nie ab.“

Eine weitere Umgestaltung des „Staatspantheons“ zeigt eine Götterliste des Königs Muwattalli aus dem frühen 13. Jahrhundert, denn hier stehen an erster Stelle der Götter der Sonnengott des Himmels und die Sonnengöttin von Arinna, dann folgt der Wettergott des Blitzes (*pihaššašši*) als persönlicher luwischer Gott des Königs. Erst an dritter Stelle folgt der Wettergott (des Himmels) mit seiner Gattin Hebat, dann kommen der Wettergott von Hatti, der Wettergott von Zippalanda, schließlich die beiden Stiere Šeri und Hurri, die Begleiter des Wettergottes und weitere Götter und Göttinnen, Berge und Flüsse von Hatti. – Für Muwattallis Reform war offensichtlich die althethitische Paarbildung „Wettergott von Hatti“ und „Sonnengöttin von Arinna“ offiziell nicht relevant; ein Teil dieser Umgestaltung des Staatspantheons geht dabei auf den Einfluss des hurritischen Kultes zurück, wenn uns z. B. die neue Paarbildung Wettergott (des Himmels) und Hebat begegnet, d. h. Hebat an die Stelle der Sonnengöttin von Arinna getreten ist.

Ihren Abschluss hat diese Hurritisierung des offiziellen Pantheons des Hethiterrei-

ches schließlich im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts durch Tudhaliya IV. erhalten, gut sichtbar in der Götterdarstellung im Freiluftheiligtum von Yazılıkaya. Dort sind die beiden hurritischen Hauptgötter Teššup und Hebat größer als die übrigen dargestellt, was ihre Bedeutung auch optisch hervorhebt. Der Wettergott Teššup steht dabei auf zwei Berggöttern, ihm gegenüber steht Hebat auf einem Leopard. Hinter dem Götterpaar stehen halb verdeckt zwei Stierkälber. Hebat selbst wird von ihrem und Teššups Sohn Šarruma gefolgt. Zwei weitere anschließende Göttinnen werden durch die Beischriften als „Tochter“ bzw. „Enkelin“ des Teššup bezeichnet, d. h. es handelt sich um Allanzu und Kunzišalli. Teššup seinerseits auf der linken Seite des Hauptbildes wird von seinem Bruder Tašmišu und vom Getreidegott Kumarbi gefolgt. Deutet man das Hauptbild insgesamt, so zeigt sich, dass auch an der Spitze des hurritischen Pantheons in Hattuša ein Götterpaar mit einem gemeinsamen Sohn steht; in dieser Form der *Trias* liegt zwar eine gewisse Analogie (aber keine Entsprechung) jener vorhin erwähnten althethitischen *Trias* vor; genauso fällt der Unterschied gegenüber der Vorrangstellung der Sonnengötter im besprochenen Pantheon von Hatti bei Muwattalli auf. Insofern stellt Yazılıkaya mit seinem „offiziellen“ Pantheon eine neuerliche theologische Umorientierung des hethitischen Staatskultes dar.

Die hier gewonnenen Einsichten über diese unterschiedliche Rangordnung der Götter im hethitischen Kleinasien gelten für die Hauptstadt Hattuša und das als „hethitisch“ betrachtete Kerngebiet, d. h. für die offizielle Religion aus der Sicht des Staates, die von den durch die Herrscher bewirkten Reformen sowie von den Zusammenhängen zwischen Pantheon und Politik abhängig ist. Außerhalb dieses Staatskultes haben zweifellos andere Götter den dominierenden Rang eingenommen; Schutzgottheiten der Hattier blieben unter den hattischen Bevölkerungsschichten weiterhin beliebt, die durch Tudhaliya in Yazılıkaya für den offiziellen Kult propagierten hurritischen Götter standen wohl schon vorher unter der hurritischen Bevölkerung v. a. im Südosten des Hethiterreiches im Mittelpunkt des Alltagslebens, konnten aber außerhalb dieser Ethnie nicht wirklich Fuß fassen. Auch die Götter der Luwier hatten ihr Eigenleben und ihre eigene Klientel.

2.2. Weltbild – Raum und Zeit

Ein aus der hattischen Tradition stammender Mythos zeigt ein Weltbild, das das Denken der bodenständigen Bevölkerung geprägt hat, aber auch als Interpretationsmodell für den offiziellen Kult brauchbar war: die Erfahrung der alljährlichen Sorge um Wachstum und Gedeihen, das man von einer Wettergottgestalt – im Jahresrhythmus mit dem Jahresbeginn im Frühjahr – erwartete, und die Rolle des Königs, der dazu einen Beitrag zu leisten vermochte. Es handelt sich dabei um den Mythos vom Kampf des Wettergottes gegen den Drachen Illuyanka. In Kürze erzählt der in zwei Versionen überlieferte Mythos Folgendes: Nachdem Illuyanka den Wettergott besiegt hat, bittet dieser alle Götter um Hilfe. Die Göttin Inara bereitet daraufhin mit Bier und Wein ein großes Fest für alle Götter vor

und unterrichtet den Menschen Hupašiya von ihren Plänen gegen Illuyanka. Hupašiya sichert der Göttin seine Hilfe zu, allerdings unter der Bedingung, dass er mit ihr schlafen darf. Inzwischen hat Illuyanka mit seinen Kindern beim Fest zu viel Bier getrunken und kann nicht mehr in seine Höhle zurückkehren. Hupašiya braucht daher nur noch seinen wehrlosen Widersacher Illuyanka zu fesseln, um ihn dem Wettergott auszuliefern, der ihn tötet. Inara baut nun für Hupašiya ein Haus, damit er bei ihr bleibe, verbietet ihm allerdings, aus dem Fenster zu schauen. Dieses Verbot wird nach einiger Zeit von Hupašiya übertreten, als er das Fenster öffnet und seine Gattin und seine Kinder darin erblickt. Von Sehnsucht geplagt, bittet er die Göttin, wieder zu den Seinen zurückkehren zu dürfen. Die eifersüchtige Göttin will davon jedoch nichts wissen und in der Auseinandersetzung mit der Göttin findet der Mensch den Tod. Das nun „verwaiste“ Haus übergibt die Göttin dem hethitischen König, was zum Anlass der Feier des *purulli*-Festes in der Kultstadt Nerik wird, aber auch die segensbringende Rolle des Königs für das Land begründet.

Das *purulli*-Fest ist eines der großen hethitischen Feste, das mehr als einen Monat dauerte. Das Fest begann mit einer Ankündigung durch den König und mit einem kultischen Mahl, wofür verschiedene Gebäcksorten, Wein und Gerstenbier bereitgestellt waren. Im weiteren Verlauf des Festes stand eine Götterversammlung im Tempel des Wettergottes von Nerik im Mittelpunkt, in deren Verlauf Lose geworfen wurden, um über das neue Jahr Auskunft zu erfahren. Weitere Elemente des Festverlaufes zeigen kultische Reisen des Königs in andere Ortschaften sowie Riten, die die Funktion des Herrschers als Garant für das Heil des Landes stärken sollten, ferner aber auch Zeremonien, die den Wettergott um das Einsetzen des Frühlingsregens – klimatisch in Zentralanatolien nicht unwichtig – bitten. Als Neujahrsfest steht das *purulli*-Fest somit an einem entscheidenden Einschnitt des zeitlichen Kreislaufes, zunächst ausgerichtet an den agrarischen Bedürfnissen der hattischen Bevölkerung, zugleich aber mit dem offiziellen Kult zum Wohlergehen des ganzen – politischen – Landes verbunden. Insofern war es religionspolitisch nicht unproblematisch, als die Stadt Nerik am Ende der altheitischen Zeit durch Kriegshandlungen zerstört wurde. Um größeren Schaden vom hethitischen Staatswesen fern zu halten, wurden Teile des *purulli*-Festes in ein anderes – ursprünglich lokales – Frühlingsfest, das nach der Pflanze AN.TAH.ŠUM benannt ist, übertragen, so dass v. a. im hethitischen Großreich ab der Mitte des 14. Jahrhunderts dieses Fest als das zentrale Ereignis zur Markierung des Übergangs von der „Ruhe des Winters“ zum Aufleben von Mensch, Natur und Politik im Frühling gefeiert wurde; der hattische Mythos vom Sieg des Wettergottes über den Drachen Illuyanka spielte aber in der neuen Festlichkeit keine Rolle mehr.

Als Pendant zu diesem großen im Frühling gefeierten Fest steht im kosmischen Lauf der Jahreszeiten ein Herbstfest, wobei seit dem frühen 13. Jahrhundert das so genannte *nuntarriyašha*-Fest im Mittelpunkt des offiziellen Kultes stand, einschließlich aller

Vorbereitungen und daran angeschlossener „Subfeste“ mit einer Länge von mehr als 50 Tagen. Als solches ist es in jener Zeit Pendant zum AN.TAH.ŠUM-Fest, geht aber selbst wiederum auf die hattische Bevölkerungsschicht zurück; der agrarische Symbolcharakter des ursprünglich nur lokal und ungleich kürzer gefeierten Festes wird noch deutlich an jenen Riten, die um das Schließen der Vorratsgefäße und um eine Art Sichtung des Ernteertrags kreisen, wiederum verbunden mit kultischen Reisen des Königs, vergleichbar denen im Frühjahr. Im Unterschied zu den im Frühling gefeierten Festen eignet dem Herbstfest aber stärker ein Aspekt des Abschlusses und der Ruhe. – Diese mit deutlich jahreszeitlichen Einschnitten verbundenen Feste, wozu auch etwa das so genannte „Gewitterfest“ oder das „Winterfest“ gehören, zeigen, dass sich ein Aspekt des Festkalenders zweifellos an den agrarischen Gegebenheiten orientiert hat. Insofern dienen die offiziellen Feste der Hethiter durchaus dazu, den Ablauf der kosmischen Zeit zu steuern und den geregelten Verlauf der Zeit durch die Gunst der Götter zu gewährleisten.

Daneben steht die räumliche Komponente des Kosmos, der aus dem irdischen Diesseits und dem göttlichen Jenseits einschließlich der Unterwelt besteht; die beiden Götter aus Yazılıkaya, die mit den Hieroglyphen für „Himmel“ und „Erde“ verbunden sind, zeigen schön diese kosmischen Bereiche, die voneinander zu trennen sind, auch wenn sie nicht durch unüberwindbare Grenzen voneinander abgeschlossen sind. Dies thematisieren auch mythologische Traditionen. Das bekannteste Beispiel ist jene aus dem hurritischen Milieu stammende Überlieferung, nach der die früheren Götter in die Unterwelt verbannt wurden; diese Abfolge von alten Göttergenerationen ist nicht nur Thema des hurritischen Mythenkreises um den Gott Kumarbi, sondern hat – als Vermittlung kleinasiatischer Traditionen in die griechische Religionsgeschichte – auch in Hesiods Theogonie Eingang gefunden. Dass allerdings die Trennung in „oberirdische“ und „unterirdische“ Götter nicht unüberwindbar ist, und v. a. die Konfliktsituation der Verdrängung der älteren Göttergeneration mit deren Verbannung in die Unterwelt gemildert wurde, zeigt die hurritische Mythentradition in dem so genannten „Lied der Freilassung“, das u. a. auch um innerweltlichen Ausgleich zwischen unterschiedlichen Gesellschaftsgruppen bemüht war und dies durch mythologische Beispiele illustriert: Es wird darin von einem Fest erzählt, bei dem die Unterweltsgöttin Allani die himmlischen Götter um Teššup zu einem Bankett einladet. Die Erzählung bringt zum Ausdruck, dass die himmlischen und unterirdischen Götter ihren jeweils festen Daseinsbereich haben und gegenseitig diesen „geordneten Kosmos“ auch akzeptieren, so dass man von einem „Versöhnungsfest“ zwischen den beiden Götterwelten sprechen darf. So wie dabei das Fest den geordneten Frieden zwischen den kosmischen Bereichen herstellt, so soll auch die Gesellschaft einen analogen geordneten Zustand darstellen, was Gleichniserzählungen im „Lied der Freilassung“ einschärfen wollen.

Der dreiteilige Kosmos mit den Bereichen irdisches Diesseits, himmlisches Jenseits und Unterwelt, den die Mythologie thematisiert, scheint auch im Ausbau der Kult- und

Hauptstadt Hattuša unter Tudhaliya IV. symbolisch fassbar zu sein. Der Ausgräber Peter Neve hat nämlich bezüglich der Stadtanlage der späten Großreichszeit betont, dass der Ausbau der Stadt durchaus symbolisch diese Seite des kosmischen Weltbildes widerzuspiegeln vermag: Der Palast (auf Büyükkale) als irdisches Diesseits, die Oberstadt mit den zahlreichen Tempeln als himmlisches Jenseits und der topographisch dazwischenliegende Kultbezirk mit einem heiligen Teich als Übergang von der diesseitigen Welt zum unterirdischen Jenseits. – Dass dabei die Tempelbauten der Oberstadt mit ihrem archäologisch feststellbaren kultischen Inventar dem Religionshistoriker auch Rückschlüsse auf die Durchführung von Kulthandlungen erlauben, sei dabei – abseits der kosmischen Symbolik – nur nebenbei erwähnt. Genauso zeigt die Bautätigkeit Tudhaliyas, die die Staatskasse des Hethiterreiches nicht unwesentlich belastet hat, seine letztlich misslungene religionspolitische Absicht, die unterschiedlichen lokalen Kulte zentral in der Hauptstadt zu vereinen, um dadurch nochmals die Zentralgewalt in Hattuša zu stärken.

Genauso dürften auch die Tempel- und Kultanlagen weiterer Städte in vergleichbarer Weise wenigstens teilweise in eine solche kosmische Symbolik einzubetten sein. Dies lässt sich für den Haupttempel von Kuşaklı (Šarešša) vermuten, der sich auf der Akropolis der Stadt als Monumentalbau der frühen Großreichszeit befindet und der vielleicht auf einen Stelenbezirk oberhalb der Stadt ausgerichtet ist. Dieser Tempel war dem Wettergott von Šarešša geweiht. Während Šarešša als Zentrum eines lokalen hethitischen Kultes gelten muss, waren – neben Hattuša – drei weitere Städte als besondere „Kultstädte“ ausgezeichnet, was der Priesterschaft dieser Städte Steuerfreiheit und sonstige materielle Vorteile brachte. Es handelt sich dabei um Arinna, Nerik und Zippalanda, die alle im Kerngebiet der Hethiter liegen, so dass sie „echte“ hethitische Kultzentren waren. Als bedeutende Kultorte – sowohl mit lokaler Tradition als auch mit Integration in den offiziellen Kult des Hethiterreiches – spiegelt die Tempel- und Stadtarchitektur auch hier – wenngleich nicht so ausgeprägt wie in der Hauptstadt Hattuša – die kosmische Symbolik wider: Die Cella ist Wohnort der himmlischen Gottheit, Kanäle stellen einen Zugang zur Unterwelt dar, der „Palast“ als Sitz des Stadtfürsten bzw. Provinzgouverneurs repräsentiert die irdische Welt. Aber auch Berge sowie Quellen und Teiche waren wichtige Kultplätze.

2.3. Formen der Ausübung der Religion im täglichen Leben

Mehrfach ist in hethitischen Texten von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen die Rede. Eine treffende Zusammenfassung der Sündenvorstellungen, aber auch der aus der Religion gewonnenen Wertvorstellungen zeigt ein privates Gebet, das von Kantuzili (um 1400) an den Sonnengott gerichtet wurde:

„Falsch habe ich bei meinem Gott niemals geschworen. Einen Eid habe ich niemals gebrochen. Was meinem Gott heilig, doch mir zu essen nicht erlaubt ist, habe ich nie

gegessen. Meinen Leib habe ich nicht verunreinigt. Nie habe ich (d)einer Hürde ein Rind vorenthalten, nie (d)einem Pferch ein Schaf (abgehen lassen). Fand ich Speise, so habe ich sie nie unbedacht gegessen, fand ich Wasser, so habe ich es nie unbedacht getrunken.“

Der Text ist gewissermaßen ein Spiegel dessen, was recht und was unrecht ist. Aufgrund dieses Verständnisses liegt es nahe, dass akutes Unheil als direkte Folge einer Sünde betrachtet werden kann, auch wenn die Sünde selbst noch nicht offenbar ist. Dann muss man durch umfangreiche Orakelanfragen versuchen, die Ursache der Sünde zu erkennen. Da Kantuzili sich im Gebet die Ursache seiner Krankheit nicht erklären kann, diese aber auf eine ihm unbekannt Sünde zurückführt, betet er:

„Jetzt soll mir mein Gott sein Inneres und seine Seele doch ganz aufrichtig auftun und mir meine Sünde sagen, damit ich sie erkenne. Entweder soll mein Gott im Traum zu mir sprechen, – mein Gott soll mir sein Inneres auftun [und mir] meine Sünde sagen, damit ich sie erkenne – oder eine Seherin soll zu mir sprechen oder ein Seher des Sonnengottes soll mir (meine Sünde) aus einer Leber(schau) sagen. Mein Gott soll mir ganz aufrichtig sein Inneres und seine Seele auftun und mir meine Sünde sagen, damit ich sie erkenne.“

Ähnlich will auch Muršili hinsichtlich der Pest sicher sein, indem er durch Traum, Orakelanfrage oder Inkubation der Priester die Ursachen für die Seuche feststellen lassen will, um dafür Sühne zu leisten.

Eine andere Möglichkeit, mit der Erfahrung von Unheil im religiösen Leben fertig zu werden, zeigen prophylaktische Maßnahmen, indem man sich durch Amulette oder Wächterfiguren schützen will. Überwältigend ist jedoch die Anzahl von Reinigungsritualen, die notwendig sind, wenn man das Unheil als Ergebnis von Tabubrüchen oder von Schadenzauber sieht. Für manche dieser Rituale sind umfangreiche Vorbereitungen notwendig, wobei die Menge des benötigten Materials zeigt, dass die uns überlieferten Rituale wohl in der Oberschicht durchgeführt wurden. Prinzipiell wurden dieselben Rituale aber auch für breitere Bevölkerungskreise vollzogen, wenn der Anlass vergleichbar war; dies wissen wir deswegen, weil manchmal davon die Rede ist, dass ein Ritual in „einfacher“ Weise (d. h. mit weniger oder weniger wertvollen Gegenständen) durchgeführt wird. Die Rituale bestehen dabei aus einer steten Folge von magischen und kultischen Handlungen, wobei diese Unterscheidung sich lediglich auf die angewandten Techniken bezieht, nicht auf das Ziel, das damit verfolgt wird. Kultische Handlungen umfassen Opfer an die Götter, teilweise Anrufungen der Götter, wobei die magischen Handlungen Kontakt- und Übertragungsriten, Analogiesprüche oder -handlungen, aber auch kathartische Riten umfassen. Immer ergeben jedoch die verbalen Aktionen gemeinsam mit den kultischen und magischen Handlungen ein Ganzes, um sukzessive das Heil des „Patienten“, für den das Ritual durchgeführt wird, wiederherzustellen. Aus der althethitischen Zeit sind uns eher noch einfachere Ritualhandlungen belegt, wobei die Kompetenz der Behandlung von Unreinheit, Krankheit oder unerwünschter (seelischer)

Zustände mit dem Gott Telipunu und einem hattischen Mythenkreis um diesen Gott verbunden war; daneben gab es wohl schon frühzeitig im südanatolischen Raum eine eigenständige Ritualtradition, deren Praktikantinnen ihre Kompetenz auf die luwische Göttin Kamrušepa zurückführten. Diese südanatolischen Traditionen verschmolzen in der Gegend von Kizzuwatna im 15. Jahrhundert mit hurritischen Ritualpraktiken; das Ergebnis dieses Prozesses spiegeln die meisten uns aus Hattuša überlieferten umfangreichen Reinigungs- und Beschwörungsrituale wider. Ab der Mitte des 2. Jahrtausends sind von Frauen wie Tunnawiya, Maštikka, Allaiturrahi, Kuwatalla und anderen, die alle ethnisch dem hurritischen bzw. luwischen Stratum der kleinasiatischen Bevölkerung zugewiesen werden können, jeweils mehrere solche Rituale erhalten geblieben, die guten Einblick in die Kompetenz dieser Frauen geben, wie sie einen Teilbereich der Religion aktiv im Alltag (u. a. zur Beseitigung von Streit, zur Erleichterung von Geburt, zur Sühnung von Verbrechen) gestaltet haben.

Neben den schon erwähnten Orakeln und Ritualen, die einen Kontakt des Menschen mit den Göttern ermöglichten, sind uns noch weitere Kommunikationsebenen bekannt, v. a. Gelübde, Gebete und verschiedene Formen des Opfers. Hethitische Gelübdetexte stammen bislang nur aus dem 13. Jahrhundert, geben aber interessante Einblicke in persönliche Wünsche, die – hochrangige – Personen des Hethiterreiches ihren Göttern gegenüber geäußert und für deren Erfüllung sie die Stiftung von Abgaben an einen Tempel der Gottheit gelobt haben; auffällig ist dabei, dass zwischen der Größe des Wunsches und der versprochenen Leistung des Menschen nicht immer ein klar erkennbarer Zusammenhang zu sehen ist. Neben den Gelübden stammen aus der Überlieferung aus der Hethiterhauptstadt verschiedene Gebete, die allerdings stark formelhaft ausgerichtet sind; manche Gebete wurden nachweislich als Formular für vergleichbare Anlässe mehrfach herangezogen bzw. nur oberflächlich für den jeweiligen konkreten Anlass modifiziert.

Ferner sind Opfer Ausdruck des Kontaktes des Menschen zu seinen Göttern, wobei Götter im Prinzip dieselben Gaben empfangen möchten wie Menschen. Es gibt daher zwar gewisse Speisetabus, aber keine allgemein verpflichtende Liste von „unreinen“ Tieren, wobei die Darbringung von Tieren als Schlachtopfer (umschrieben mit den beiden Verben *huek-* bzw. *hatta-* „durchstechen“) mehrere Handlungsabläufe voraussetzt: Herbeitreiben der Opfertiere – Voropfer und Weihung des Tieres – Hinaustreiben – Schlachtung – Zerlegen des Opfertieres – Zubereitung des Opferfleisches – Darbringen und Verteilen des Fleisches (der Opferspeisen) an Götter und Menschen. Neben solchen Schlachtopfern gab es „Brandopfer“ (hurritisch *amb-* „verbrennen“; *ambašši-* „Brandopfer“), die jedoch erst ab Muršili II. im Hethiterreich bezeugt sind. Offenbar war diese Opfertechnik im hattischen oder hethitischen Kult nicht autochthon, sondern wurde aus dem nordsyrischen Raum importiert, verbunden mit der Vorstellung, dadurch die Opfergabe an die Götter zu übergeben. Als weitere Gruppe sind vegetabile Opfer zu nennen;

beliebt waren ferner Brotopfer, immerhin kennen hethitische Texte rund 100 Brotsorten. Auch Aromata werden gemeinsam mit anderen Opfern dargebracht. In den eigentlichen Gussopfern wird den Göttern Trank dargebracht, wobei solche Trankopfer in den Festritualen zugleich mit Kultmählern verbunden sind, bei denen ein umfangreicher Teil der Kultversammlung durch den Verzehr diverser Brote und den Genuss von Opferwein oder anderen Alkoholika gekennzeichnet ist. Aus einem Ritualtext zu einem lokalen Frühlingsfest lesen wir:

„Nun bricht der König ein heißes und ein süßes Brot, dabei ruft er alle Götter ... beim Namen. Ferner zerbröckelt er [...] das heiße und das süße Brot. Dann legt er sie für alle Götter zurück auf die Lebern des Speiseopfers. [...] Die Prinzen sitzen und die Köche setzen die Fleischgerichte hin. König und Königin trinken sitzend die Gottheit Taurit.“

Erwähnenswert ist die Formulierung „Der König und die Königin trinken die Gottheit N. N.“. Diese Formulierung drückt die Vorstellung aus, dass beim Opfer der Opferer (oder Festteilnehmer) die Substanz der Gottheit in sich aufnimmt, weil er durch das Opfer bzw. das Fest in eine unmittelbare Beziehung zur Gottheit tritt.

Gehören Opfer stärker in den „sichtbaren“ und regelmäßigen Bereich von Religion, so darf man nicht vergessen, dass sich ein großer Teil der privaten Frömmigkeit zu Hause abspielte. Das Haus gilt als Mikrokosmos und die private Religionsausübung ist mit diesem Bereich verbunden, so dass man von Hauskulten sprechen kann. Ein wichtiger Punkt solcher individueller Religiosität fokussierte sich auf den Herd. Es war die Aufgabe der Frauen, für das Herdfeuer zu sorgen, das zugleich als Symbol für die lebende Familie gegolten hat. Erlischt das Herdfeuer, so gilt dies als unheilversprechendes Zeichen, dass jemand in der Familie sterben oder zumindest Unheil die Familie heimsuchen wird. Die vorhin schon genannte Göttin Kamrušepa scheint eine besondere Affinität zum Herd(feuer) gehabt zu haben; ein Ritualtext geht auf ihre Fähigkeit ein, das erloschene Herdfeuer (und damit das „Leben“) wieder zurückzubringen. Andere Riten zeigen, dass man sich an sie wendet, um das Haus, den Herd oder die Haustiere zu reinigen. Innerhalb des luwischen (und hethitischen) Milieus kann man sie somit als die eng mit der häuslichen Religionsausübung verbundene Göttin sehen, eine Aufgabe, die im hattischen Milieu Hannahanna gehabt hat, während im hurritischen Kontext die Form privater Religionsausübung eng mit der Göttin Šauška verbunden war. Solche Beobachtungen bestätigen wiederum den religiösen Pluralismus innerhalb des Hethiterreiches.

Eine ebenfalls nicht zu unterschätzende Rolle in der alltäglichen Religionsausübung kam dem *pater familias* zu. Aus der Fülle der in den offiziellen Götterlisten bezeugten und großen Festen verehrten Götter hat dabei der Hausherr wohl seinen persönlichen Gott ausgewählt, der dann auch in der alltäglichen Religion der Familie im Mittelpunkt gestanden ist; dabei muss der jeweilige persönliche Gott keineswegs mit den großen Göttern des „Staatspantheons“ korrelieren. Eine weitere Aufgabe des Hausherrn ist die Sorge für den Ahnenkult. Die toten Ahnen bleiben ein Teil der Familie und wirken posi-

tiv auf das Leben der Hinterbliebenen, wenn man ihnen die Opfer und Verehrung nicht vorenthält. Die „Familienzugehörigkeit“ der Toten wird dadurch deutlich, dass der Todestag als „Tag (des Vaters und) der Mutter“ bezeichnet werden kann bzw. der Tote „zur Mutter zurückkehrt“. Dieses Zusammengehörigkeitsgefühl zeigt sich auch in der Namengebung, wo sich für Großvater und Enkel dieselben Namen feststellen lassen. Ein anderes Bild der Jenseitsvorstellung zeigt indirekt die Familienbande und das Zusammensein mit den Ahnen, als Wunsch für einen „gelungenen Tod“. Daneben gab es auch die Vorstellung eines unerfreulichen Zustandes im Jenseits, die jedoch nicht genuin kleinasiatisch, sondern über hurritische Vermittlung aus Mesopotamien entlehnt worden ist:

„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. Gute Speisen können sie nicht essen, gute Getränke können sie nicht trinken; sie müssen Schmutzmassen essen und Schmutzwasser trinken.“

Die Erwartung eines positiven Geschickes im Jenseits lebt dabei auch nach dem politischen Untergang des Hethiterreiches in Südostanatolien weiter, wenn Tote auf Grabreliefs des 9. und 8. Jahrhunderts bei Mahlszenen dargestellt werden – wohl unter der Voraussetzung, dass die Hinterbliebenen Opfergaben und Trank für ihre Ahnen bereitstellen.

2.4. Die Rolle des hethitischen Königs im Staatskult

Die offizielle Seite von Religion hängt eng mit dem Staat zusammen, so dass es durchaus verständlich ist, dass der König offiziell als oberster Priester des Landes gilt und dadurch auch in die Durchführung von Kulturen integriert und an deren Gestaltung beteiligt ist. Mit der Inthronisation rückt der König in das Amt des „höchsten“ Priesters des Landes; dass priesterliche Aktivitäten aber schon vorher ausgeübt wurden, zeigen jene Hinweise darauf, dass Prinzen (v. a. der Kronprinz) als Priester wichtiger Götter oder an wichtigen Tempeln fungierten. Durch seine Funktion als oberster Priester obliegt dem König dabei in besonderer Weise die Möglichkeit, Religion (auch als einen mit Auswirkungen auf die Gesellschaft verbundenen Kulturbereich) im Sinne des hethitischen Staatswesens zu beeinflussen, aber er muss auch für die „materielle“ Voraussetzung der Durchführung von Kulturen sorgen, da damit das Wohl des Landes verbunden wird. Deshalb kann es notwendig werden, dass der König – um seiner Funktion als oberster Priester nachzukommen – auch politisch-militärische Unternehmungen unterbrechen muss. Das Thema der Sorge um das Heil und Wohlergehen des Landes spiegeln ferner die so genannten Pestgebete Muršilis aus dem dritten Viertel des 14. Jahrhunderts wider. Ausgangspunkt für diese Gebete ist eine schwere Epidemie, die das Hethiterreich heim-

sucht. Der König versteht dabei diese Seuche als Ausdruck des göttlichen Zorns, der seine Ursachen in einem politischen Mord, einem Vertragsbruch mit Ägypten und kultischen Vergehen hatte. Zugleich argumentiert er aber in seinen Gebeten, dass die Götter selbst durch die Seuche in Mitleidenschaft gezogen werden, da dadurch auch die Opfer – als Nahrung der Götter – ausbleiben:

„[Wenn] ihr [nun die Pest] nicht beseitigt und (weiterhin) das Sterben herrscht, [dann] werden auch [die Opferbrotbäcker] und Weinspender, (die) wenig an Zahl übriggeblieben sind, noch sterben, und keiner mehr wird euch Opferbrot (und) Trankspende [darbringen] können!

Nun, [ihr Götter, meine Herren], sollt ihr [mich] (wenigstens) um des Opferbrotes (und) der Trankspende willen, die [ich] regelmäßig erfülle, [wieder in (eure) Gnade] nehmen. Ich will (wieder) vor euch wandeln.“

Die positive Rolle des Königs für das Wohl des Landes hat aber zugleich eine Kehrseite: Droht dem König Gefahr, ist auch das Land gefährdet, so dass es seit althethitischer Zeit Vorkehrungen ritueller Art gibt, den König, dem Unheil durch Orakel angedroht ist, zu schützen. Die Idee, dass Unheil vom König durch Ersatzrituale und Ersatzfiguren bzw. -personen abgelenkt werden soll, ist zunächst in Südanatolien belegt, wobei diese Rituale – in neuer Fassung und um neue, auch mesopotamische Motive ergänzt – bis zum Ende der hethitischen Großreichszeit tradiert worden sind, und die Verfasser(innen) späterer Kompilationen nahmen sie öfters zum Vorbild. Der Zweck dieser Rituale ist dabei wie folgt zu charakterisieren: Da ein kranker (geschwächter, behexter) König ein in seiner Macht und seinem Segen für das Land eingeschränkter König ist, so dass daraus auch eine Gefährdung des ganzen Landes resultiert, ist es seit althethitischer Zeit notwendig, eine solche „Krisensituation“ zu bewältigen, indem die Todesgefahr auf ein Substitut übertragen und dieses als Opfer den Unterweltsgöttern dargebracht oder weitab von jeder menschlichen Zivilisation verbannt wird, eine Vorstellung, die im Sündenbockmotiv des Buches Levitikus des Alten Testaments noch weiterwirkt.

Eine noch größere Gefährdung für das Land geht vom Tod des Herrschers aus, so dass das 14-tägige königliche Totenritual auch die Funktion hat, nicht nur die kultische Verehrung des Königs nach seinem Tod, seine Stellung als „bevorzugter Ahne“ zu gewährleisten, sondern der Totenkult hat auch Bedeutung für das Wohlergehen des Landes. Das Gros der vorliegenden Texte der Ritualserie zum Totenkult stammt aus dem 14. und 13. Jahrhundert. Die Ritualserie beginnt mit folgender Überschrift: „Wenn in Hattuša großes Unglück geschieht, indem König oder Königin Gott wird.“ Diese Ausdrucksweise charakterisiert schon eingangs des Rituals die Verbundenheit der ganzen Begräbniszeremonien mit dem Land. Es ist eben nicht nur die königliche Familie vom Tod des Herrschers betroffen, sondern ganz Hattuša, d. h. das Land selbst wird in dieses Unglück hineingezogen; aufschlussreich ist der hier als „Unglück“ übersetzte Begriff, nämlich *waštai-*, der sich sprachlich in erster Linie auf einen „Mangel“ bezieht,

d. h. durch den Tod des Herrschers fehlt dem Land Wesentliches. Wenn das Sterben des Königs euphemistisch als „Gott werden“ (DINGIR^{LIM} kiš-) bezeichnet wird, so bedeutet dies allerdings keine Vergöttlichung des Herrschers in dem Sinne, dass er etwa den großen Göttern gleichgestellt wäre. Wohl aber wird der hethitische König nach seinem Tod zu einem jenseitigen Ahnen, der kultischer Verehrung würdig ist und dessen Statue – entsprechend den Statuen früherer verstorbener Herrscher – nicht nur in einem Totentempel aufgestellt werden konnte, sondern der König als Ahne der Dynastie wurde auch in manchen Festritualen in die Feier und das Opfer mit einbezogen. Fasst man zusammen, so dient das Totenritual der Überführung des Königs in den Zustand der jenseitigen Ahnen, damit von ihm in Zukunft weiterhin Heil für das Land ausgeht. So wird der durch den Tod des Herrschers eingetretene Mangel nicht nur durch den neuen König behoben, sondern auch der „alte“ König kann – nach vollzogenem Ritual – positiv für das Hethiterreich weiterwirken.

3. Resümee

Der politische Untergang des Hethiterreichs um 1180 v. Chr. hat zwar die Zentralgewalt beseitigt, allerdings selbstverständlich nicht zu einem Erlöschen religiöser Traditionen Kleinasiens geführt. Zwar lebten kaum „offizielle“ Kulte aus Hattuša weiter, wenngleich lokale Herrscher der luwischen, so genannten neohethitischen Staaten – v. a. in Karkamiš, aber auch auf dem Kızıldağ und in Tabal – versuchten, sich als Nachfolger des Hethiterreiches zu verstehen, indem sie ihr Königtum auf den hethitischen Großkönig zurückführten. Dadurch ist die kulturelle Tradition nicht abgebrochen, so dass hieroglyphenluwische Texte aus diesen Staaten religiöse Elemente zeigen, die ein Fortleben – besonders im Süden Anatoliens beheimateter – luwischer bzw. hurritischer religiöser Traditionen zeigen. So sind in mehreren Inschriften des 8. Jahrhunderts aus Tabal bzw. der Kommagene Götterlisten belegt, die die Abfolge Wettergott des Himmels, Hebat, Šarruma und Allanzu zeigen, vergleichbar der Götterreihe aus Yazılıkaya. Auch bezüglich der Jenseitsvorstellung kann man sehen, dass solche hieroglyphenluwische Texte Vorstellungen widerspiegeln, die ein Pendant in Texten des Hethiterreiches haben. Allerdings ist es spätestens zu Beginn des 1. Jahrtausends auch zu einer Verbindung mit religiösen Vorstellungen der Aramäer gekommen; diese kulturellen Kontakte haben – etwa über die syrische Stadt Hamat – bis in den Raum des Alten Testaments ausgestrahlt; die im Alten Testament genannten Hethiter – so die der deutschen Sprache seit Martin Luther vertraute Bezeichnung – sind Vertreter dieser südostanatolisch-nordsyrischen Nachfolgestaaten des Hethiterreiches, eine Begrifflichkeit des Alten Testaments, die insofern nicht vollkommen unzutreffend ist, als diese Staaten in der Tat Vorstellungen des hethitischen Großreiches bewahren konnten.

Aber auch im Südwesten Anatoliens wurden die lokalen Religionsformen luwischer

Provenienz nicht mit einem Schlag obsolet. Obwohl wir für die erste Hälfte des 1. Jahrtausends aus diesem Raum erst wenige Quellen besitzen, zeigen die seit der Mitte des Jahrtausends einsetzenden lykischen Quellen nicht nur den sprachlichen Anschluss an das Luwische, sondern teilweise belegen die Texte der Lyker auch ein Weiterbestehen religiöser Vorstellungen, die bereits wesentlich früher belegt sind. Seit dem frühen ersten Jahrtausend ist es im Südwesten Anatoliens aber auch zu kulturellen Kontakten zwischen der autochthonen Bevölkerung Anatoliens und Griechen gekommen, so dass wir Spuren kleinasiatischer Religiosität auch in der frühen griechischen Religions- und Literaturgeschichte finden; neben dem Sukzessionsmythos, den Hesiod in seiner Theogonie verarbeitet und der auf die Kumarbi-Tradition zurückgeht, sei hier v. a. die Gestalt des Pegasos genannt, dessen Vorbild der luwische „Wettergott des Blitzes“ war; genauso sei an die Gestalt der Kybele erinnert, die über phrygische Vermittlung und Wandlung auf die Göttin Kubaba zurückgeht, deren Zentrum Karkamiš im Südosten Anatoliens war.

Die Hethiter sind als politische Einheit zwar zu Beginn des 12. Jahrhunderts als Faktor der Geschichte des Vorderen Orients geschwunden. Einige Götter und die damit verbundenen religiösen Konzepte sind aber – entsprechend der Vielfalt und dem Pluralismus – in unterschiedlicher Form lange bewahrt geblieben. In indirekter Form sind sie dabei bis in die Gegenwart über die beiden Grundströme abendländischer Kultur, nämlich die Bibel und die Tradition der Klassischen Antike, auch ein (manchmal vielleicht nicht mehr bewusst wahrgenommener) Teil europäischer Geistigkeit.

Literatur

Quellen

Beckman, G. u. a. 1997, Hittite Canonical Compositions. In: Hallo, W. W.: The Context of Scripture. Bd. 1. 145–235. Leiden; 2000, Hittite Monumental Compositions. In: Hallo, W. W., The Context of Scripture. Bd. 2. 75–132. Leiden. *Hawkins, J. D.* 2000, Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions. Vol. 1: Inscriptions of the Iron Age. Berlin. *Hoffner, H. A.* 1990, Hittite Myths. Atlanta. *Kümmel, H.-M.* 1987, Rituale in hethitischer Sprache. In: Kaiser, Otto u. a. (Hg.): Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Bd. 2, Lfg. 2. 282–292. Gütersloh. *Lebrun, R.* 1980, Hymnes et prières hittites. Louvain. *Neu, E.* 1974, Der Anitta-Text. StBoT 18. Wiesbaden; 1996, Das hurritische Epos der Freilassung I. Untersuchungen zu einem hurritisch-hethitischen Textensemble aus Hattuša. StBoT 32. Wiesbaden. *Otten, H.* 1958, Hethitische Totenrituale. Berlin; 1971, Ein hethitisches Festritual (KBo XIX 128). StBoT 13. Wiesbaden. *Starke, F.* 1985, Die keilschrift-luwischen Texte in Umschrift. StBoT 30. Wiesbaden. *Ünal, A.* 1991, Hethitische Gebete und Hymnen. In: Kaiser, Otto u. a. (Hg.): Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Bd. 2, Lfg. 6. 791–817. Gütersloh; 1994, Hethitische Mythen und

Epen. In: Kaiser, Otto u. a. (Hg.): *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. Bd. 3, Lfg. 4. 802–865. Gütersloh. Wilhelm, G. 1997, Kuşaklı-Sarissa. Bd. 1: Keilschrifttexte aus Gebäude A. Rahden/Westfalen; 2001, Das hurritisch-hethitische „Lied der Freilassung“. In: Kaiser, Otto u. a. (Hg.): *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. Ergänzungslieferung. 82–92. Gütersloh.

Grundlegende Werke zur hethitischen Religions- und Kulturgeschichte

Gurney, O. R. 1977, *Some Aspects of Hittite Religion*. Oxford. Haas, V. 1994, *Geschichte der hethitischen Religion*. HO 15. Leiden. Hutter, M. 2003, *Aspects of Luwian Religion*. In: Melchert, H. G. (Hg.), *The Luwians*. HO 68, 211–280. Jasink, A. M. 1995, *Gli stati neo-ittiti. Analisi delle fonti scritte e sintesi storica*. Pavia. Klengel, H. 1999, *Geschichte des hethitischen Reiches*. HO 34. Leiden. *Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland (Hg.)* 2002, *Die Hethiter und ihr Reich. Das Volk der 1000 Götter*. Stuttgart. Neve, P. 1996, *Hattuša – Stadt der Götter und Tempel. Neue Ausgrabungen in der Hauptstadt der Hethiter*. Mainz. Popko, M. 1995, *Religions of Asia Minor*. Warsaw. Van Gessel, B. H. L. 1998–2001, *Onomasticon of the Hittite Pantheon*. 3 Bde. HO 33/1–33/3. Leiden.

Spezialliteratur

Haas, V. 1999, *Das hethitische Königtum*. In: Gundlach, R./Seipel, W. (Hg.): *Das frühe ägyptische Königtum. Akten des 2. Symposiums zur ägyptischen Königsideologie*. ÄAT 36/2. 171–198. Wiesbaden. Haas, V./Thiel, H.-J. 1978, *Die Beschwörungsrituale der Allaiturah(h)i und verwandte Texte*. AOAT 31. Kevelaer. Haas, V./Wilhelm, G. 1974, *Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna*. AOATS 3. Kevelaer. Hutter, M. 1993, *Sündenbewußtsein als Spiegel ethischer Werte im hethitischen Kleinasien*. In: Bürkle, H. (Hg.): *Grundwerte menschlichen Verhaltens in den Religionen*. Religionswissenschaft 6. 9–17. Frankfurt; 1995, *Der luwische Wettergott pihāššāšši und der griechische Pegasos*. In: Ofitsch, M./Zinko, Chr. (Hg.): *Studia Onomastica et Indogermanica. Festschrift für Fritz Lochner von Hüttenbach zum 65. Geburtstag*. 79–97. Graz; 1996, *Das Ineinanderfließen von luwischen und aramäischen religiösen Vorstellungen in Nordsyrien*. In: Haider, P. W./Hutter, M./Kreuzer, S. (Hg.): *Religionsgeschichte Syriens. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart*. 116–122. 376f. 435f. Stuttgart; 2001, *Luwische Religion in den Traditionen aus Arzawa*. In: Wilhelm, G. (Hg.), *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie*. StBoT 45. 224–234. Wiesbaden. Hutter-Braunsar, S. 2001, *The Formula “to Become a God“ in Hittite Historiographical Texts*. In: Abusch, Tz. u. a. (Hg.): *Historiography in the Cuneiform World*. 267–277. Bethesda, MD. Janowski, B./Wilhelm, G. 1993, *Der Bock, der die Sünden hinausträgt. Zur Religionsgeschichte des Azazel-Ritus Lev 16,10.21f.* In: Janowski, B./Koch, K./Wilhelm, G. (Hg.): *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*.

OBO 129. 109–169. Fribourg. *Klinger, J.* 1996, Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht. StBoT 37. Wiesbaden. *Kühne Cord* 1993, Zum Vor-Opfer im Alten Anatolien. In: Janowski, B./Koch, K./Wilhelm, G. (Hg.): Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament. OBO 129. 225–284. Fribourg. *Kümmel, H.-M.* 1967, Ersatzrituale für den hethitischen König. StBoT 3. Wiesbaden. *Müller-Karpe, A.* 2000, Ein Großbau in der hethitischen Stadtruine Kuşaklı. Tempel des Wettergottes von Sarissa. In: Alter Orient aktuell 1. 19–22. *Singer, I.* 1996, Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods through the Storm-God of Lightning (CTH 381). Atlanta. *Taracha, P.* 2000, Ersetzen und Entsühnen. Das mittelhethitische Ersatzritual für den Großkönig Tuthalija (CTH *448.4) und verwandte Texte. Leiden. *Van den Hout, Th. P. J.* 1994, Death as a Privilege: The Hittite Royal Funerary Ritual. In: Bremer, J. M. u. a. (Hg.): Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World. 37–75. Amsterdam. *Zinko, Chr.* 1987, Betrachtungen zum AN.TAH.ŠUM-Fest (Aspekte eines hethitischen Festrituals). Innsbruck.