

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Widerspiegelungen religiöser Vorstellungen der Luwier im Alten Testament”
by Manfred Hutter

was originally published in

*Die Außenwirkung des späthethitischen Kulturraumes. Gütertausch –
Kulturkontakt – Kulturtransfer* by Mirko Novák, Friedhelm Prayon and Anne-Maria
Wittke (Eds.). Münster: Ugarit-Verlag 2004, 425–442.

This article is used by permission of [Ugarit Verlag](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Widerspiegelungen religiöser Vorstellungen der Luwier im Alten Testament

Manfred Hutter

1. Vorbemerkungen

Aufgrund der geographischen Lage des Gebietes des Nordreiches Israel im frühen 1. Jahrtausend v. Chr. hat es nie eine direkte Grenze zwischen dem Königreich Israel (und Juda) und den »Nachfolgestaaten« des Hethiterreiches gegeben, auch waren diese Staaten nicht in der politischen Lage, eine analoge politische Dominanz über das Gebiet Israels auszuüben, wie dies ab der Mitte des 8. Jh. durch das Neuassyrische Reich geschah. Insofern ist für den Blickwinkel der Überlieferung des Alten Testaments (AT) und der Religionsgeschichte Israels der Bereich Kleinasien keineswegs so zentral, wie dies etwa von der Mitte des 8. Jh. bis zum 4. Jh. sukzessive für die politische Vorherrschaft der Assyrer, Babylonier und schließlich Achämeniden der Fall ist. Fragt man dennoch nach der »Außenwirkung des späthethitischen Raumes« auf das Gebiet des AT, und hierbei besonders hinsichtlich möglicher religionsgeschichtlicher Beziehungen oder eventueller Aufnahmen von kleinasiatischen Traditionen, so ist diese Ausgangssituation nicht allzu günstig. Im Folgenden soll dennoch versucht werden, einige Traditionen, die im AT fassbar werden, als ursprünglich im luwischen religiösen Umfeld beheimatet zu bestimmen, wozu zunächst zwei kurze Vorbemerkungen zur näheren Bestimmung des Fragehorizontes nützlich sind.

1.1. Kleinasien, der luwische Kulturraum und die alttestamentliche Überlieferung

In jüngster Zeit sind einige kurze Überblickartikel zur Frage »Kleinasien« bzw. »Hethiter« und Altes Testament erschienen:¹ Harry A. Hoffner hat dabei die in der bisherigen Forschung diskutierten Einflüsse bzw. Parallelen zwischen religiösen Vorstellungen, die in der hethitischen Überlieferung fassbar werden, und alttestamentlichen Traditionen referiert, während Hubert Cancik und Manfred Hutter ihr Augenmerk stärker darauf legten, wo im AT Bezugnahmen auf Kleinasien vorkommen. Man kann dabei festhalten, dass die im AT genannten »Hethiter« sich einerseits pauschal auf die nichtisraelitische Vorbevölkerung Kanaans beziehen, ohne dass m. E. daraus verlässliche historische Schlüsse gezogen werden können; diese »Hethiter« wer-

¹ HOFFNER 2002; CANSIK 2002; HUTTER 2001.

den im hebräischen Text als *ha-ḥittî* bzw. als *b^enê het* bezeichnet. Eine andere Gruppe von »Hethitern« – im hebräischen Text *ha-hittîm* genannt (Jos 1,4; Ri 1,26; 1 Kön 10,29; 2 Kön 7,6; 2 Chr 1,17) – bezieht sich konkreter auf die nordsyrisch-kleinasiatischen (Stadt)-Staaten, aus denen wir nicht nur hieroglyphen-luwische (= hluw.) – neben aramäischen und phönizischen – Inschriften haben, sondern deren künstlerische Hinterlassenschaft teilweise kunstgeschichtliche Traditionen des Hethiterreiches fortsetzt; auch in ihrer »geistigen Kultur« verstehen sie sich als Erben der kleinasiatischen Großmacht des dritten Viertels des 2. Jt. Während somit die Bezeichnung *ha-ḥittîm* – durchaus in Übereinstimmung mit der auch keilschriftlich überlieferten Bezeichnung (KUR) *Ḥatti* – für den nordsyrisch-südostkleinasiatischen Raum steht, nehmen weitere alttestamentliche geographische Bezeichnungen konkreter auf Teile Kleinasiens Bezug, so etwa Tabal (z.B. Ez 27,12f.) oder Que / Kilikien (1 Kön 10,28; 2 Chr 1,16), aber auch Orte wie Karkamiš (Jes 10,9; Jer 46,2) oder Hamat (vgl. unten Abschnitt 2). Ein rezenter Textfund ist m. E. geeignet, einen weiteren biblischen geographischen Begriff im südlichen Kleinasien zu verorten. Die Rede ist von der 1997 gefundenen hluw.-phönizischen Bilingue aus ÇINEKÖY,² deren hluw. § VII das Toponym *hi-ia-wa/i-sa*(URBS) nennt, dem in Z. 9 der phönizischen Fassung DNNYM entspricht. Wie der Bearbeiter des hluw. Textes, Recai Tekoğlu, ausführt, besteht wohl kein Zweifel daran, dass mit *hi-ia-wa/i-sa*(URBS) Kilikien bezeichnet wird.³ Was dieses Wort im vorliegenden Zusammenhang jedoch besonders interessant macht, ist die Möglichkeit, es – und die damit verbundene geographische Verortung – mit den im AT genannten Hiwitern (*ha-ḥiwwî*) zu verbinden. Manfred Görg hat bezüglich der Hiwiter zu Recht formuliert, dass das AT »offenbar eine Erinnerung daran erhalten hat, dass die Hiwwiter irgendwo im Norden beheimatet sind.«⁴ Im AT sind die Hiwiter mehrfach in der Gruppe der »Vorbevölkerung« Kanaans – u.a. neben *ha-ḥittî* (z.B. Ex 3,8; Dtn 7,1; Jos 3,10; 9,1) bzw. *het* (z.B. Gen 10,15.17; 1 Chr 1,13.15) – genannt. Insofern mag die neue Inschrift aus ÇINEKÖY einen kleinen Beitrag zur Identifizierung der Hiwiter leisten; zusätzliche Informa-

² IPEK / TOSUN / TEKOĞLU / LEMAIRE 2000.

³ TEKOĞLU in IPEK / TOSUN / TEKOĞLU / LEMAIRE 2000: 981–984. Skepsis scheint mir jedoch angebracht, ob man hluw. *hi-ia-wa/i-sa* sprachlich mit den in hethitischen Keilschrifttexten des 2. Jt. bezeugten *Aḫḫiyawa* verbinden darf und daraus zugleich historische Schlussfolgerungen einer möglichen Ostwanderung der *Aḫḫiyawa* nach dem Zusammenbruch des Hethiterreiches ziehen kann, wie der Autor – auch mit Hinweis auf die bei Herodot (VII 91) genannten *Hyp-Achaioi* vorsichtig erwägt. – Vgl. auch HEINHOLD-KRAMER 2003: 209f.

⁴ GÖRG 1976: 53. Die dort – und in der weiteren Forschung – ebenfalls erwähnte Verbindung der Hiwiter mit Qu(w)e ist aber zumindest in sprachlicher Hinsicht problematisch. – Zur Frage der Hiwiter im AT siehe auch MARGALITH 1988, der als Ergebnis seiner Untersuchung die biblischen Hiwiter mit den *Aḫḫiyawa* verbinden möchte; modifiziert in Hinblick auf den neuen Textbeleg *hi-ia-wa/i-sa*(URBS), mag es lohnend sein, die von MARGALITH vorgelegten Überlegungen nochmals aufzugreifen.

tion über die Übernahme von kleinasiatischen religiösen Vorstellungen in das AT sind dadurch aber kaum zu gewinnen.

Die biblischen Bezugnahmen auf Kleinasien betreffen dabei in erster Linie jene kleineren Fürstentümer, die nach dem Zusammenbruch des Hethiterreiches in politischer und rechtlicher Hinsicht die Nachfolge dieses Staates beanspruchten,⁵ wobei die aus diesen Fürstentümern stammenden hlw. Inschriften diesen Anspruch verdeutlichen. Die Fürstentümer vom Ende des 2. bzw. zu Beginn des 1. Jt. v. Chr. wurden zunächst in erster Linie von Luwiern geprägt, allerdings begann noch im 2. Jt. auch eine Akkulturation mit Aramäern, als diese sich sesshaft machten und in diesem luwischen Milieu eigene Staaten gründeten.⁶ Die Akkulturation mit Aramäern ermöglichte dabei zugleich, dass ursprünglich im luwischen Milieu beheimatete religiöse Vorstellungen auch von Aramäern aufgegriffen wurden, wodurch solche Vorstellungen – wenngleich in »de-kontextualisierter« oder gebrochener Form – bis in die Traditionen des AT ausstrahlen konnten. Bevor nunmehr einige solcher Reminiszenzen an die Religion der Luwier in den alttestamentlichen Traditionen aufgezeigt werden, ist noch kurz die Frage zu erörtern, was unter »luwischer« Religion zu verstehen ist.

1.2. Zur Problembestimmung »Luwische Religion«

Die schriftliche Überlieferung der Luwier in Keilschrift stammt ausschließlich aus der hethitischen Hauptstadt Ḫattuša aus dem Zeitraum des 16. bis zum frühen 12. Jh. v. Chr.⁷ Die Fundstellen und die Verwendung der hlw. Texte nach dem Zusammenbruch des Hethiterreiches erstrecken sich weit über den Südosten Anatoliens und bis nach Nordsyrien.⁸ Damit stellt sich die Frage, ob die Überlieferung der luwischen *Sprache(n)* zugleich erlaubt, auch von einer gemeinsamen luwischen *Kultur* zu sprechen. So bedient sich Trevor R. Bryce zwar über weite Strecken der Gleichung »Sprache« und Ethnie, verweist aber nicht nur zu Recht auf ein »West-Ost-Gefälle« in der Intensität der Anwesenheit von Luwiern im Süden Anatoliens, sondern betont – was gerade auch hinsichtlich der Thematik dieses Beitrags nicht übersehen werden sollte – zugleich, dass die relativ große Anzahl von hlw. Inschriften in Nordsyrien nicht automatisch als Hinweis auf eine analog

⁵ Hinlänglich bekannt ist in dieser Hinsicht die Rolle von Karkamiš, wo allerdings – trotz der umfangreichen hlw. schriftlichen Überlieferung – die luwische Komponente gegenüber hurritischen und syrischen Traditionen geringer ausgeprägt war. Karkamiš' Anspruch wurde aber zugleich von dem im AT jedoch nicht genannten Fürstentum Malatya in Frage gestellt, indem sich PUGNUS-mili wohl noch im 12. Jh. durch seine Religionspolitik nicht nur von Karkamiš distanzierte, sondern sich zugleich als Nachfolger der hethitischen Herrscher präsentierte, vgl. HUTTER 2004.

⁶ Vgl. dazu etwa NOVÁK 2002: 153–155. – Zum daraus resultierenden Ineinanderverfließen von luwischen und aramäischen religiösen Vorstellungen vgl. allgemein HUTTER 1996.

⁷ STARKE 1985: 29–31; HAWKINS 2003: 129f.

umfangreiche Anwesenheit von Luwiern in diesem Raum genommen werden darf.⁹ In der Frage der Identifizierung einer »luwischen Kunst« wählt Sanna Aro ebenfalls einen methodischen Ansatz, der der Sprache großen Raum zumisst, indem sie jene Denkmäler als Zeugnisse luwischer Kunst interpretiert, die mit hluw. Inschriften versehen bzw. im größeren Fundzusammenhang mit solchen stehen.¹⁰ Dass dadurch etwa die Denkmäler aus Sam'al nicht der luwischen Kunst zugerechnet werden, da aus dieser Stadt keine hluw. Inschriften bekannt sind, ist dabei zugleich ein treffendes Beispiel für die Problematik einer »luwischen Kultur«: Denn Sam'al ist zwar – trotz einiger luwischer Elemente im Onomastikon – sprachlich dem aramäischen Bereich zuzuordnen, die Kunstdenkmäler orientieren sich aber doch klar an der Kunst von Karkamiš, die in der Systematik von S. Aro als luwisch gilt.¹¹

Die Problematik, präzise von luwischer Kultur als eigener Größe zu sprechen, ist im Bereich von Religion – als Subsystem innerhalb einer Kultur – nicht weniger vorhanden, doch wäre es inkonsequent (und in gewisser Weise auch unlogisch), würde man nicht mit einer eigenständigen Religion der Luwier rechnen; dass diese in einem größeren Traditionstrang mit religiösen Vorstellungen steht, die auch den Hethitern zu eigen waren, liegt nahe, und manches ist zweifellos vergleichbar. Um den Eigenwert von luwischer Religion zu bestimmen, sind dabei geographische, sprachliche und gegenüber hattischen und hurritischen Vorstellungen der Überlieferung des Hethiterreiches des 2. Jt. distinktive Kriterien zu kombinieren.¹² In geographischer Hinsicht ist mit einem West-Ost-Gefälle zu rechnen, so dass die Religion in den Arzawa-Ländern als rein »luwisch« bezeichnet werden kann, während sich im »Unteren Land« luwische Religion neben Formen hurritischer und v. a. »offizieller« hethitischer Religion findet; Kizzuwatna als drittes (und östliches) Gebiet ist dabei durch eine intensive Symbiose von luwischen und hurritisch-nordsyrischen Kulturen charakterisiert. Die Praktiken von luwischer Religion innerhalb dieser geographischen Gebiete können aus den luwischen bzw. hethitischen Texten, die Traditionen dieser Gebiete wiedergeben, erhoben werden, und sind eben dann als »luwisch« zu charakterisieren, wenn sie zugleich von hurritischen oder hattischen Traditionen, die ebenfalls durch die hethitischen Texte erfassbar sind, unterschieden werden können. Gerade hinsichtlich der Feste und Ritualtexte lässt sich dies an Hand der luwischen Traditionen in der Überlieferung des Hethiterreiches relativ gut zeigen.¹³ Die luwische Religion des 2. Jt. hat jedoch – nach Ausweis der hluw. Texte des

⁸ Siehe den Überblick bei HAWKINS 2000: 17–22; HAWKINS 2003: 139–151, v. a. auch die Karte S. 142.

⁹ BRYCE 2003: 34.126f.

¹⁰ ARO 2003, 281f.

¹¹ ARO 2003: 283f.; siehe auch NOVÁK 2002: 155f. mit weiterer Literatur.

¹² Vgl. für Details HUTTER 2003: 213–215.

¹³ HUTTER 2003: 232–256.

späten 2. und des frühen 1. Jt. – auch gewisse Veränderungen erfahren. Aufgrund der Überlieferungslage ist dabei der Westen Anatoliens im frühen 1. Jt. praktisch nicht dokumentiert, so dass sich kaum Aussagen treffen lassen, inwiefern die luwische Religion des Gebietes der ehemaligen Arzawa-Länder sich verändert hat. Im südostanatolisch-nordsyrischen Raum ist jedoch zu beobachten, dass die zunehmende Akkulturation zwischen Luwiern und Aramäern dazu geführt hat, dass nach dem Zeugnis der hlw. Quellen dieses Raumes nicht mehr die luwische Religion des 2. Jt. hier fassbar ist, sondern in erster Linie nur noch einzelne Elemente luwischer Religion weitertradiert wurden, die als solche in einen neuen religiösen Vorstellungskomplex eingebettet waren.¹⁴ Dies gilt dabei auch für jene Elemente luwischer Religion, von deren religionsgeschichtlicher Übernahme in den palästinischen Raum noch Spuren in der literarischen Bezeugung durch das AT fassbar sind.

2. Ḥamat als Schnittpunkt syrischer und luwischer religiöser Vorstellungen und Vermittler nach Israel

Ḥamat ist die südlichste Stadt, aus der hlw. Inschriften stammen. Als eigenständiger Staat ist das Gebiet von Ḥamat vom Beginn des 1. Jt. bis zur Eroberung der Stadt durch die Assyrer im Jahr 720 bezeugt, wobei ein Miteinander – zumindest aus der Perspektive der Herrschernamen – von hurritischen, luwischen und aramäischen Teilen der Oberschicht festzustellen ist; seit Beginn des 8. Jh. dominiert jedoch der aramäische Anteil.¹⁵ Herrscher wie To^ci¹⁶ und Urhilina (ass. Irḫuleni) haben hurritische Namen, Paritas und sein Enkel Uratamis tragen luwische Namen, To^ci's Sohn Hadoram und Zakkur gehören ins aramäische Onomastikon. Was dabei für das Namenmaterial gilt, lässt sich auch an der Religion feststellen, wo Traditionen unterschiedlicher Herkunft in der offiziellen Religion ineinander geflossen sind. Als Hauptgöttin wird in den Texten Urhilinas mehrfach Pahalatis genannt, für die er einen göttlichen Thron herstellt und für die er verschiedene Getreide- und Brotopfer darbringt. Die hlw. Namenform der Göttin, die v. a.

¹⁴ HUTTER 2003: 270–277 für die Veränderungen in Tabal und Kilikien sowie HUTTER 1996: 117–121 v. a. für Beispiele aus der Götterwelt und dem Totenkult. Auch wenn hier von einem Wandel zwischen dem 2. und 1. Jahrtausend gesprochen wird, muss man sich aber zugleich bewusst bleiben, dass dessen Ausmaß und Art aufgrund der unterschiedlichen zur Verfügung stehenden Literaturgattungen (Rituale und Festbeschreibungen für das 2. Jt. – historiographische und im weitesten Sinn administrative Texte für das 1. Jt., wobei religionsbezogene Aussagen nicht das Zentrum des Textes bilden) eventuell unser Bild des Wandels auch verfälschen könnten.

¹⁵ Zur Geschichte vgl. HAWKINS 2000: 398–403; KLENGEL 1992: 212f.; JASINK 1995: 96–105.

¹⁶ Vgl. die Namensform hurritisch Taḫe aus Emar bei LAROCHE 1981: 11; BEYER 2001: 106.

in den Texten aus Ḥamat und Umgebung¹⁷ genannt ist, gibt den semitischen Titel Baʿalat »Herrin« wieder, d. h. die Göttin schlechthin. In HAMA 4 ist von der Errichtung eines Tempels für die Göttin die Rede, so dass kein Zweifel daran besteht, dass es sich wohl um eine in der Dynastie des Urhilina besonders geschätzte Göttin handelt, die man durchaus als Parhedra von Tarhunzas in Ḥamat sehen kann.¹⁸ Schwieriger gestaltet sich die Frage, ob die in Texten aus dem Umfeld von Ḥamat genannte »(Göttliche) Königin des Landes« mit Pahalatis gleichgesetzt werden soll. Derselbe Titel ist für Kubaba von Karkamiš bezeugt, so dass die Möglichkeit von Gleichsetzungen dieser Göttinnen besteht, auch wenn die Materialgrundlage eine sichere Entscheidung bislang nicht zulässt.¹⁹ Bezüglich des »offiziellen« Pantheons von Hamat ist an diesen Beobachtungen folgendes entscheidend: Wir finden an der Spitze des Pantheons anscheinend gemeinsam den luwischen Tarhunzas und die phönizische²⁰ Baʿalat. Unabhängig von der Frage einer (sekundären) Gleichsetzung zwischen Pahalatis und der »(Göttlichen) Herrin des Landes« verbirgt sich hinter letzterem Titel eine weitere Göttin südostanatolisch-nord-syrischer Provenienz. Insofern setzt sich die Götterwelt von Ḥamat aus verschiedenen »Straten« zusammen, wobei ein Teil aus der luwischen Religionswelt stammt.

Eine weitere Reminiszenz an luwische Vorstellungen im Kontext von Grabinschriften bietet die Inschrift der Kupapiya (SHEIZAR §§ 1–7):

»Ich bin Kupapiya, die Frau des Taitis, des Helden des Landes Watasatinis. Aufgrund meiner Gerechtigkeit lebte ich hundert Jahre. Meine Kinder legten mich ... auf den Scheiterhaufen (?). Diese Stele ließen meine Enkel, Urenkel und Ur-Urenkel für mich [errichten ?]. ... Wer immer sie beschädigt, dem soll die (göttliche) Königin des Landes zürnen.«²¹

Ähnliche Gedanken nennt die aramäische Grabinschrift des Siʿ-Gabbār aus Neirab:²² Das hohe Alter wurde in beiden Fällen aufgrund der Rechtschaffenheit des bzw. der Verstorbenen erlangt, so dass noch Nachkommen der vierten Generation gesehen werden konnten. Dass auch der Fluch gegen Grabfrevler beiden Inschriften gemeinsam ist, zeigt die strukturelle Übereinstimmung als Ergebnis der kulturellen Symbiose von Luwiern und Aramäern in diesem Gebiet. Der Topos des langen Lebens verdient aber – obgleich zweifellos ein allgemein menschlicher Wunsch – doch nochmals

¹⁷ Aber auch RESTAN, QALʿAT EL MUDIQ und HINES (HAWKINS 2000: 407–409).

¹⁸ NIEHR 2002: 350.

¹⁹ HUTTER 1996: 119; NIEHR 2002: 351f.; ferner KIRÇOĞLU § 2.

²⁰ Vgl. zum weiteren »phönizischen« Einfluss auf Hamat unter Zakkur den Gott Baʿalšamin (NIEHR 2002: 351; DERS. 2003: 89–96).

²¹ HAWKINS 2000: 416f.

²² HUTTER 1996: 121f.

besondere Beachtung, da es sich dabei m. E. um einen Topos handelt, der seinen ursprünglichen Ort in luwischen Heilsformeln hat, die in Reinigungs- und Stärkungsritualen der luwischen Religion schon im 2. Jt. vielfach bezeugt sind²³ und neben der genannten Grabstele der Kupapiya auch in der phönizisch-hluw. Bilingue KARATEPE (§§ XLIX & LI) vorkommt.

Ein vollständiges Bild der religiösen Vorstellungen für das Gebiet von Hamat lässt sich aus der Quellenlage nicht gewinnen, aber es wird deutlich, dass ein Teil der Vorstellung aus der luwischen Religion stammt. Diese Beobachtung ist insofern wichtig, als damit Hamat als ein möglicher Ort der Weitervermittlung luwischer religiöser Motive nach Israel in Frage kommt. Denn bereits in der Zeit der vereinigten Königreiche Juda und Israel unter David bestanden offensichtlich wohlwollende diplomatische Verbindungen zwischen Jerusalem und dem mittelsyrischen Staat (2 Sam 8,5–12), obgleich eine spätere Idealisierung, der zufolge Hamat der direkte nördliche Nachbar Israels sei (Ez 47,16f.; 48,1; Sach 9,2), der Realität wohl nie entsprochen hat.²⁴ Ausgangspunkt dieser Beziehungen zwischen der Geschichte Israels und Hamats war der Sieg Davids über die Aramäer unter Hadadeser I. Daraufhin sandte König Toʿi von Hamat seinen Sohn Hadoram mit Huldigungsgeschenken zu David. Die damit eingeleitete Diplomatie wird v. a. mit dem Beginn der assyrischen Westexpansion verstärkt, wobei eine erste große antiassyrische Koalition der syrisch-palästinischen Staaten im Zusammenhang mit der Schlacht von Qarqar 853 geschaffen wurde. Die militärisch-diplomatische Kooperation der syrisch-palästinischen Staaten ist jedoch anscheinend zwischen 845 und 841 auseinander gebrochen. Ausschlaggebend für das Zerbrechen der Koalition dürften die kriegerischen Auseinandersetzungen gewesen sein, die zwischen Ben-Hadad (Hadadeser) von Damaskus und Joram von Israel in jenen Jahren ausgebrochen waren (vgl. 2 Kön 6,8–7,20). Dass in diesem Krieg Joram – zumindest ideelle – Unterstützung von den Königen der »Hethiter«, d. h. der nordsyrischen Staaten, erhalten hat, wird in 2 Kön 7,6 angedeutet. Dabei darf man wohl in erster Linie an Hamat und Urhilina denken. Denn auch noch zu Beginn des 8. Jh. sahen Israel und Hamat in Damaskus anscheinend einen gemeinsamen Feind. Nach 2 Kön 13,24f. war Joasch von Israel mehrfach in kriegerische Auseinandersetzungen gegen Damaskus verwickelt, genauso wie um 785 nach dem Zeugnis der aramäischen Zakkur-Inschrift der König von Hamat sich mit Damaskus im Krieg befindet. Durch das Wiedererstarken der Assyrer unter Tiglat-Pileser III. dürften die diplomatischen Kontakte zu Koalitionszwecken zwischen Hamat, Israel und Damaskus erneut gefördert worden sein, wobei diese politische Verbindung erst durch den fehlgeschlagenen Aufstand des Jahres 720 in Hamat ein Ende fand.

²³ HUTTER 2003: 263f. mit weiterer Literatur.

²⁴ Zur Darstellung Hamats im AT vgl. den Überblick bei GÖRG 1995: 20f.; für die historischen Beziehungen zwischen Hamat und dem Königreich Israel siehe MALAMAT 1963: 6–8 sowie DALLY 1990.

Lassen sich aus diesen kurz skizzierten diplomatischen Kontakten zwischen Hamat und Israel Rückschlüsse ziehen, die eventuell auch zu religionsgeschichtlichen Beziehungen bzw. zu einer Ausstrahlung von luwischer Religiosität nach Israel führten? Dabei ist auf 2 Kön 17,30 zu verweisen, wenn umgesiedelte Bewohner von Hamat im Gebiet des (ehemaligen Nordreiches) Israel die Göttin Ašima verehren. Aber auch die prophetische Gerichtsrede aus Jes 10,8–11 ist für unseren Zusammenhang nicht uninteressant, wo auf die assyrische Eroberung von Kalne, Karkamiš, Hamat, Arpad und Damaskus angespielt wird. Genauso ist an die Aufzählung in 2 Kön 18,34f. (vgl. 19,12f.) zu erinnern, die nach dem Verbleib der Götter von Hamat, Arpad, Sefarwajim, Hena und Awa fragt – als Anspielung auf die Überlegenheit Assyriens. Diese Stellen mögen auf den ersten Blick eher als wenig detaillierte Reminiszenzen an die politische Neuorientierung des syrischen Raumes durch die Assyrer erscheinen. Dass aber Hamat – im Unterschied zu den anderen Orten – ungleich häufiger in das Blickfeld des AT kommt, wie die vorhin erwähnten Texte zeigen, lässt m. E. den Schluss zu, dass Hamat einschließlich seiner religiösen Traditionen eine in Israel bekanntere Größe war als die übrigen Städte. Dadurch scheint es plausibel, dass ein wichtiger Vermittlungsweg kleinasiatischer – und d. h. im konkreten Fall von Hamat – luwischer religiöser Motive nach Israel über diese Stadt gelaufen ist, die als Schnittpunkt mehrerer religiöser Traditionen²⁵ zu sehen ist, wobei auch die aus Semiten und Anatoliern zusammengesetzte Bevölkerung offensichtlich im Stande war, geistige Konzepte aufgrund der Mehrsprachigkeit untereinander auszutauschen. Der Kontext der Vermittlung luwischer religiöser Vorstellungen geschah dabei aufgrund der politischen Konstellation,²⁶ die – auf der Ebene politisch gleichwertiger Partner – einen solchen »Kulturtransfer« erleichterte.

3. Adaptierung und Beschreibung ursprünglich luwisch-religiöser Vorstellungen

3.1. *Das Notzeitmythologem*

Auf die Bedeutung dieses Mythologems hat Thomas Podella in einem Beitrag mit reichhaltigen Belegen vor etwas mehr als einem Jahrzehnt hingewiesen. Hier seien nur jene Aspekte des Beitrags erwähnt, die unmittelbar

²⁵ Ob auch israelitische religiöse Vorstellungen in Hamat Eingang gefunden haben, ist zwar grundsätzlich denkbar, allerdings reichen die Argumente nicht aus, von einem Export der Jahwe-Verehrung aus Israel nach Hamat zu sprechen, gegen DALLEY 1990: 27f. 32.

²⁶ Insofern scheint hier ein Modell der Überlieferung vorzuliegen, das jene Vermittlungsmöglichkeiten erweitert, die NIEHR 2002: 353f. genannt hat: merkantiler Faktor für die Vermittlung phönizischer Gottheiten nach Phönizien bzw. politische Überlegenheit bei der Verbreitung aramäischer Gottheiten in Nordsyrien und Anatolien.

für unsere Fragestellung wichtig sind. Als Notzeitmythologem kann man dabei solche mythologischen Überlieferungen verstehen, die dazu dienen, eine Gottheit herbeizuzitieren, wobei solche »Krisenrituale bereits manifeste Notsituationen einer Klärung zuführen sollen.«²⁷ In der kleinasiatischen Religionsgeschichte ist dieses Motiv mit den Überlieferungen von der »Verschwundenen Gottheit« verbunden, wobei als bekannteste Stelle sicherlich der Telipinu-Mythos zu nennen ist, worin es heißt:²⁸

»Der große Sonnengott veranstaltete ein Fest und lud die großen und die kleinen Götter ein; sie aßen, wurden aber nicht satt, sie tranken und löschten nicht ihren Durst. Da sprach der Wettergott zu den Göttern: ›Telipinu ist nicht mehr hier. Er ist erzürnt und hat alles Gute mit sich genommen.«

Dieser »Verlust der sättigenden Kraft« ist dabei nach Th. Podella an mehreren Stellen des AT²⁹ in Fluchformeln belegt, bspw. in Lev 26,26:

»Wenn ich euch zerbreche den Stab des Brotes, dann werden zehn Frauen in einem einzigen Ofen backen und euer Brot abgewogen herbeibringen. Dann werdet ihr essen und werdet euch nicht sättigen.«

Als weiteres Beispiel aus der prophetischen Literatur kann man z.B. Mi 6,14f. anführen:

»Du wirst essen, aber nicht satt werden. Du wirst fortschaffen, aber nicht retten. Du wirst säen, aber nicht ernten.«

Aus historischen Gründen ist eine direkte Entlehnung aus der Zeit des hethitischen Großreiches in das AT nicht möglich, doch Anklänge an diese Fluchformel des Nicht-Essens bzw. Nicht-Sattwerdens in hlw. Texten aus Tabal zeigen, dass dieses Motiv als luwische Tradition auch im 1. Jt. bekannt war. So heißt es als Segensformel in der Bauinschrift ÇİFTLİK § 15f.:³⁰

»Zu Tuwatis sollen diese Götter gut kommen, ihm sollen sie zu essen und zu trinken sowie Leben für seine Person geben; lange Tage sollen ihm alle diese Götter geben.«

Sättigung als Segen ist die Umkehrung des oben genannten Motivs, während die Fluchformel in kurzer Form etwa in SULTANHAN § 36³¹ verwendet wird. Diese innerluwische Kontinuität des Motivs gibt Podellas Schlussfolgerung weiteres Gewicht, der die Situation, in der die Übernahme solcher

²⁷ PODELLA 1993: 427.

²⁸ KUB 17.10 i 19–22; siehe zu weiteren Stellen PODELLA 1993: 439–444.

²⁹ PODELLA 1993: 428–433 ordnet die atl. Stellen in vier formal unterschiedliche Gruppen, wobei die hier zitierten Beispiele aus der ersten Gruppe stammen.

³⁰ Text bei HAWKINS 2000: 449; vgl. auch KULULU 5 § 14 (HAWKINS 2000: 486).

³¹ Text bei HAWKINS 2000: 467.

»Notzeitmotive« geschehen ist, in die Zeit des Vorfeldes des syrisch-ephraimitischen Krieges (um 733/32) verlagert; er formuliert folgendermaßen:³² »In einer solchen Konstellation könnte die ursprüngliche luwische ›Sättigungsthematik‹ in aramäische, neuassyrische und israelitische Kontexte vermittelt worden sein. Vermittlungshilfe war dabei wohl die Tatsache, dass – wie die aramäisch-assyrischen Beispiele lehren – der negative Aspekt der Notzeit (Gotteszorn – Gottesferne) sich sehr gut in die Fluchabschnitte von Vertragstexten und Steleninschriften integrieren ließ. Denn er war von Hause aus auf den Zorn einer Gottheit bezogen. Auch historisch passt diese Konstellation gut zum Auftreten des Nichtigkeitsfluches in der Prophetie des 8. Jh. v. Chr.«.

Grundsätzlich ist dabei m. E. der detaillierten Untersuchung von Podella nicht viel hinzuzufügen, da sie das Weiterwirken von Motiven luwischer Religion in Syrien-Palästina deutlich macht. Da sich – wie die hlw. Inschriften zeigen – für dieses Motiv eine Kontinuität von der Überlieferung des 2. Jt. in die Traditionen der Nachfolgestaaten des Hethiterreiches feststellen lässt, ist aber zugleich auch eine historische Vermittlung in Texte des AT leichter möglich. Wie weit dieses Motiv im Bereich der Fürstentümer, aus denen wir hlw. Inschriften haben, verbreitet war, entzieht sich leider unserer Kenntnis. Ob also eventuell Hamat als Vermittler in Frage käme, oder ob dieses Motiv auf Tabal beschränkt geblieben ist und aus Tabal³³ direkt in die biblische Überlieferung eingeflossen ist, lässt sich dabei derzeit nicht klären.

3.2. *Magisches In-Beziehung-Setzen der Körperteile des Patienten mit dem Substitut als Heilritual*

Ein anderes Motiv finden wir im biblischen Erzählkontext des Elischa-Zyklus, wobei der Erzählung ein ursprüngliches Heilritual zugrunde liegt. Im luwischen Kontext geht es dabei um die Entfernung von Krankheitssubstanzen aus dem Körper des Patienten aufgrund der Vorstellung »similia-similibus«,³⁴ wobei die Körperteile des Patienten mit den Körperteilen des Tier-Substituts in Beziehung gesetzt werden. Das Motiv dürfte zwar ursprünglich aus Mesopotamien³⁵ stammen, ist aber über Kizzuwatna in luwischen »Heil- und Stärkungsritualen« zu seiner vollen Blüte weiterentwickelt worden, so dass man darin zweifellos ein zentrales Element luwischer religiöser Praxis sehen muss, zumal es sich im hethitischen Textcorpus nur in jenen Texten findet, die dem luwischen Bereich zuzuweisen sind.³⁶ Durch das Auflegen der Körperteile des Tieres auf die Körperteile des Menschen wird dabei die Krankheit bzw. Unreinheit des Menschen vom Tier gefordert und

³² PODELLA 1993: 446.

³³ Vgl. eventuell Ez 39,19, wo der größere Kontext des Fluches gegen Gog auch Tabal nennt.

³⁴ Vgl. etwa zuletzt HAAS 2003: 70.

³⁵ Das hat HAAS 1971 überzeugend nachgewiesen.

³⁶ HUTTER 1988: 131; HAAS 2003: 70–74.

weggetragen, um dadurch das Unheil im Körper des Patienten erfolgreich zu bekämpfen. In einem der Rituale der Tunnawiya geschieht dies wie folgt:³⁷

»Seine 12 Körperteile habe ich geordnet. Jetzt, siehe, die Körperteile des Schafbocks fördern die Krankheit der Körperteile jenes Menschen. Der Kopf soll die Krankheit des Kopfes wegtragen, die Kehle die Krankheit der Kehle dsgl., das Ohr aber des Ohres dsgl., die Schulter zur Schulter dsgl., der Oberarm zum Oberarm dsgl., der Finger zum Finger dsgl., der Fingernagel zu den Fingernägeln dsgl., die Seite zur Seite dsgl. § Die Genitalien zu den Genitalien dsgl., das Becken zum Becken dsgl., die Sohle der Sohle dsgl., der Fuß den Fuß dsgl., die Zehen sind zu den Zehen geordnet, der Zehennagel zu den Zehennägeln dsgl., die Sehne die der Sehne dsgl., der Knochen die des Knochen dsgl., das Blut die des Blutes dsgl. von (allen) 12 Körperteilen.«

Dieses in der luwischen Ritualistik weit verbreitete Motiv ist dabei als Heilpraxis auch innerhalb des AT nachweisbar, nämlich in 2 Kön 4,32–35. Der Prophet Elischa erweckt nach dieser Erzählung – zur Totenerweckung überhöht – den Sohn einer Frau aus Schunem. Die relevanten Zeilen des Textes lauten:

»Dann trat er [Elischa] an das Bett und warf sich über das Kind; er legte seinen Mund auf dessen Mund, seine Augen auf dessen Augen, seine Hände auf dessen Hände. Als er sich so über das Kind hinstreckte, kam Wärme über dessen Leib. Dann stand er auf, ging im Haus einmal hin und her, trat wieder an das Bett und warf sich über das Kind. Da nieste es siebenmal und öffnete die Augen.«

Trotz der Erzählform ist der Ablauf des Rituals mit der Ordnung der einzelnen Körperteile zueinander noch klar erkennbar, wobei die Entsprechung wohl auch für die restlichen Körperteile bis zu den Füßen anzunehmen ist. Dass hinter der Erzählung eine Ritualhandlung³⁸ steht, wird auch noch an der Wiederholung des Vorgangs deutlich, auch wenn der Erzähler im zweiten Fall die Aufzählung der Körperteile nicht mehr liefert. In noch kürzerer Form ist das analoge Ritual in 1 Kön 17,21 beschrieben, wenn sich Elija dreimal über den toten Sohn der Witwe aus Sarepta beugt, um sein Leben von Jahwe zurück zu erbitten. Ausgangspunkt der innerbiblischen Überlieferung ist dabei jedoch die Ritualdurchführung durch Elischa³⁹, als deren

³⁷ KUB 9.34 ii 35–47 bei HUTTER 1988: 32–35.

³⁸ So auch BECKING 1992: 11.

³⁹ Für die Abhängigkeit der Elija-Episode von 2 Kön 4,18–37 vgl. z. B. WÜRTHWEIN 1984: 222f. 294; BECKING 1992: 11 mit weiterer Literatur in Anm. 17.

Ergebnis – als Zugeständnis an den Tod des Kindes – die Erwärmung des Körpers erwähnt ist, d. h. die Übertragung der Lebenskraft⁴⁰ des Propheten bzw. Heilers auf den Patienten. Es ist dabei für unsere Fragestellung sekundär, ob in der Elischa-Erzählung ursprünglich »nur« von einer Krankenheilung die Rede war. Auch als Totenerweckung, theologisch ins Wunderbare überhöht, bleibt die Grundstruktur eines Heilrituals erkennbar.

Wie erwähnt, war dieses Motiv des magischen In-Beziehung-Setzens der Körperteile des Kranken mit den Körperteilen eines Substitutstieres bzw. des Heilers ursprünglich in Mesopotamien beheimatet. Dadurch bleibt zunächst offen, ob im Kontext der Elischa-Erzählung dieses Motiv direkt aus Mesopotamien oder aus dem südostkleinasiatischen Raum übernommen wurde. Bob Becking hat in einer kleinen Studie zu 2 Kön 4 die einschlägigen mesopotamischen Textstellen, v. a. in Beschwörungsritualen, erneut gesichtet und zu Recht hervorgehoben, dass es in all diesen Fällen darum geht, durch das In-Beziehung-Setzen der Körperteile die negative Kraft der Dämonen aus dem Körper des zu Behandelnden zu beseitigen, so dass darin der Ursprung für die bei Elischas »Heilungsritual« überlieferte Tradition gesehen wird.⁴¹ Da aber Beckings Material problemlos durch weitere Beispiele eben aus Kleinasien erweitert werden kann, können diese uns aus Kleinasien bekannten Traditionen in gleicher Weise den Hintergrund für den biblischen Text abgeben. Ein definitiver Beweis, welcher Tradition dabei der Vorzug zu geben ist, scheint derzeit nicht möglich, doch könnte insofern dem luwischen Hintergrund deswegen der Vorzug gegeben werden, weil die luwischen Rituale als Heilrituale für Krankheiten gelten, die auf das schädigende Wirken von Dämonen oder anderer negativer Erscheinungen zurückgeführt werden können; demgegenüber sind die mesopotamischen Beispiele stärker auf die Abwehr von Dämonen allgemein ausgerichtet. Ein weiteres Indiz für den kleinasiatischen Hintergrund könnte darin liegen, dass Elischa im Verlauf seines Rituals »Wärme« in den Knaben bringt (2 Kön 4,34). Dieses Element findet insofern eine teilweise Entsprechung in luwischen Heilritualen, indem dem Patienten nicht nur das Unheil und die Schadstoffe genommen werden, sondern ihm im Austausch dafür Lebenskraft und Vitalität gegeben werden.

Welche Schlussfolgerung lässt sich aus diesem Beispiel ziehen? Die Verwendung des luwischen (oder eventuell auch mesopotamischen) Motivs in der – »wunderhaften« – Elischa-Tradition dürfte Einblick in Volksfrömmigkeit bzw. volkstümliche Religionsausübung in Israel geben, die gerade auf dem Gebiet von religiös konnotierter Heilung wohl für eine »Internationalisierung« von »Heilriten« offen war, weil solche Riten eben geeignet sind, gegen grundsätzliche menschliche Schwäche oder auch Unsicherheit, Abhilfe

⁴⁰ WÜRTHWEIN 1984: 293.

⁴¹ BECKING 1992: 13–20.

zu schaffen.⁴² Dadurch ist es durchaus stimmig, dass hier ein Element luwischer Religiosität – allerdings seiner konkreten luwischen »Religionszugehörigkeit« entkleidet – auf die biblischen Bereiche weitergewirkt hat.

3.3. Die goldenen Mäuse der Philister als Substitutsträger (1 Sam 6) und luwische Seuchenrituale

Nachdem die Philister die Bundeslade erobert und im Tempel des Gottes Dagôn in Ašdod aufgestellt hatten, brach unter ihnen eine Beulenpest aus, die nach der biblischen Überlieferung in 1 Sam 5–6 als Strafe des Gottes Israels gedeutet wird. Um sich von diesem göttlichen Zorn zu befreien, befragen die Philister ihre Priester. Zur Sühnung und Beseitigung der Seuche soll die Lade mit fünf goldenen Beulen und fünf goldenen Mäusen den Israeliten zurückgesandt werden, um dadurch die Seuche zu entfernen. Soweit in aller Kürze der für unsere weiteren Überlegungen wichtige Inhalt der Episode, wie sie im AT überliefert ist.

Sieht man sich dabei den biblischen Text etwas näher an, so zeigen sich einige Probleme, die auch durch die Varianten der Septuaginta angedeutet werden. In 1 Sam 5,6, wo der hebräische Text nur von der »Beulenpest« (so die Einheitsübersetzung) spricht, ergänzt die griechische Version den Text mit dem Hinweis auf das Auftauchen der Mäuse.⁴³ 1 Sam 6,1 hat in der griechischen Version erneut eine Erweiterung, indem zusätzlich zum hebräischen Text erneut von Mäusen die Rede ist. Dass die Maus im AT zu den unreinen Tieren gehört (Lev 11,29; vgl. Jes 66,17) ist erwähnenswert, weil in 1 Sam 6,3f. 8. 17 jeweils von *ašam* »Sühnegeschenk« die Rede ist, als welches die goldenen Mäuse dienen sollen, was im Hinblick auf die »Unreinheit« der Maus innerhalb der israelitischen Kultpraxis nicht sonderlich stimmig zu sein scheint.⁴⁴ Dementsprechend formulierte Georg Hentschel m. E. zu Recht: »Es war also ein fremder Ritus, Abbildungen von Mäusen aus dem eigenen Territorium fortzuschicken«,⁴⁵ wobei er ferner auf »hethitische« Parallelen verweist, denen zufolge Mäuse als »Sündenböcke« gedacht waren. Diese zutreffende Beobachtung ist im Folgenden weiter auszubauen.

Die hier in der Erzählung wiedergegebenen Anspielungen beziehen sich – aus der Perspektive des AT »wertfrei« – auf eine Reinigungspraxis der Philister, die m. E. durch Bezugnahmen auf die luwische Religion verdeutlicht werden kann. Konkret ist dabei an das Ritual der Ambazzi (14. Jh.) zu denken, in dessen Verlauf Mäuse als »Vehikel der pathogenen Substanzen und

⁴² Dies betont auch BECKING 1992: 21, der – da diese Beobachtung unabhängig von der Frage, ob das Motiv in der Elischa-Tradition mesopotamischer oder luwischer Herkunft ist – zu Recht formuliert: »De context, waarin deze parallellen functionieren, is die van de magie, de wereld van angst en onzekerheid.«

⁴³ Siehe dazu auch STOFBE 1973: 144; GEYER 1981: 302.

⁴⁴ Vgl. auch GEYER 1981: 300.

⁴⁵ HENTSCHEL 1994: 67.

als Ablenkungsopfer für die Krankheitsverursacher«⁴⁶ verwendet werden. Im Text heißt es:⁴⁷

»Dann wickelt sie [die »Magierin« bzw. Ambazzi] etwas Zinn in eine Bogensehne und wendet es den (Ritual)-Herren rechts an ihre Hände (und) an ihre Füße. § Dann nimmt sie es ihnen weg und wendet es auf die Maus. Nun soll es diese Maus zu den hohen Bergen (und) den tiefen Tälern auf weiten Wegen bringen. Dann lässt sie die Maus los (und spricht): Alauwaimi, treibe dies zu dir. Zum Essen aber bringe ich dir eine Ziege.«

An anderer Stelle wird die Maus nicht als Träger der Unreinheit, sondern als Opfertier verwendet, ähnlich wie in einem weiteren Ritual der Ambazzi sowie an einigen weiteren Stellen. Die Einordnung des Rituals in den Bereich der luwischen Religion kann man als gesichert ansehen, dafür sprechen u. a. mehrere Luwismen im Text, auch die Nennung des Gottes Zarnizza, der in den Götterkreis um Huwaššanna aus Hupešna im »Unteren Land« gehört.

Das konkrete Unheil bzw. die konkrete Krankheit, die durch die Maus entfernt werden soll, ist im Ritual der Ambazzi nicht im Detail genannt. Der biblische Text verweist auf eine Seuche, die mit den Mäusen verbunden ist – und durch sie rituell auch entfernt werden soll. Daher möchte ich noch auf eine zweite Gruppe von Ritualen der luwischen Religion verweisen, die aus dem zentralen luwischen Gebiet von Arzawa stammen und der Beseitigung von Seuchen dienen sollen.⁴⁸ In Ritualen dieser Gruppe wird die Epidemie durch Substitutstiere entsprechend dem »Sündenbockmotiv« entfernt, wobei (bislang) Mäuse als solche konkret mit der Epidemie verbundene »Sündenböcke« nicht bezeugt sind. Auch auf Apollo Smintheus ist in diesem Zusammenhang zurecht mehrfach verwiesen worden.⁴⁹ Auch wenn ein der Erzählung in 1 Sam 5–6 exakt entsprechendes luwisches Ritual bislang nicht bekannt ist, scheint es durchaus zulässig zu sein, die hier im biblischen Text erzählte Maßnahme zur Beseitigung der Epidemie von den Philistern in einen Traditionszusammenhang mit solchen Seuchenritualen zu stellen, wobei die Maus als Unheilsträger gedient hat.

Wenn diese Annahme zutreffend ist, so erlaubt dieser biblische Text in seiner Verbindung mit luwischen Ritualen einen interessanten religionsgeschichtlichen Rückschluss. Denn in diesem Fall liegt hier eine »Außenwirkung des späthethitischen Raums« hinsichtlich der Religion der Philister vor,

⁴⁶ HAAS 2003: 468.

⁴⁷ Übersetzung nach HAAS 2003: 468. – Vgl. auch GEYER 1981: 300.

⁴⁸ HUTTER 2003: 235–237; zu den mit der Pestthematik verbundenen Ritualen aus Arzawa siehe ferner HAAS 2003: 28f.

⁴⁹ Vgl. z. B. GEYER 1981: 300. Die Position von STOEBE 1973: 151, der einen religionsgeschichtlichen (Ritual)-Bezug leugnet und als Hintergrund der Erzählung lediglich eine Mäuseplage sehen möchte, ist nicht überzeugend.

wobei die biblische Sicht zwar eine verkürzte, aber noch erkennbare Beschreibung einer Ritualpraxis der Religion der Philister bietet, die dadurch an die kleinasiatische (allerdings nicht ausschließlich luwische) Religionsgeschichte herangerückt werden kann. In diesem Zusammenhang ist auch jene Überlegung von Itamar Singer aufzugreifen, die den philistäischen Gott Dagôn betrifft.⁵⁰ Der philistäische Dagôn wäre demnach keine biblische »Missinterpretation« des semitischen Dagan, sondern sein Name könnte vielmehr ein Reflex des indogermanischen Wortes für »Erde« – *d^h(e)Ē^om* – sein, das im Hethitischen in der Form *tekan* mehrfach belegt ist; hethitische Texte kennen auch eine »Erdgottheit« *t/daganzipa*. Es wäre daher durchaus möglich, dass auch der philistäische Gott nicht ein Reflex des semitischen Dagan ist, sondern eine ursprünglich eigenständige erd- und fruchtbarkeitsbezogene Gottheit, die den zentralen Platz im Pantheon der Philister innehat. Durch diese Analyse des Namens (und dadurch des Charakters) des Gottes lässt sich die philistäische Religion näher an religiöse Vorstellungen des kleinasiatisch-ägäischen Raumes⁵¹ anbinden, als dies bei der bisherigen semitischen Interpretation Dagôn als Dagan der Fall war. Dadurch steht nun auch der bisher einzige, als nichtsemitischer Gottesname interpretierte Name der Göttin *ptgyh* nicht mehr vollkommen isoliert dar. Die bislang plausibelste Deutung dieses Namens geht von einem in anatolischen Sprachen möglichen *t/l*-Wechsel aus und verbindet *ptgyh* mit dem in der griechischen Überlieferung belegten Epitheton *pelagía* für Aphrodite.⁵² Zieht man diese kumulative Evidenz in Betracht, so ist dabei keiner der drei Einzelfälle (Ritual, Dagôn, *ptgyh*) für sich allein aussagekräftig, doch mögen sie – in gegenseitiger Stützung – dafür sprechen, dass die spärlich bezeugte Religion der Philister durchaus Elemente bewahrt hat, die auch – oder ursprünglich – in den Religionen Kleinasiens zu finden sind.

4. Zusammenfassung: Unterschiedliche Intensitäten der Außenwirkung

Die von Norden nach Süden abnehmende Verbreitung luwischer Bevölkerung im frühen 1. Jahrtausend v. Chr. verhinderte, dass die luwische Religion als geschlossenes System in den Raum Palästinas ausgestrahlt hat. Allerdings lassen sich religiöse Vorstellungen bzw. Ritualpraktiken, die ihren Ursprung bzw. ihre theologisch begründete Funktion innerhalb der luwischen Religion hatten, auch in den Texten des Alten Testaments feststellen, »wobei der nordsyrisch Raum mit seiner aus Aramäern und Kleinasiaten beste-

⁵⁰ SINGER 2000: v. a. 224. 228f.

⁵¹ Eine präzisere Aussage ist derzeit nicht möglich. Ausdrücklich sei allerdings – wenngleich in negativer Abgrenzung – festgehalten, dass Dagôn aus sprachlichen Gründen nicht luwisch sein kann, da die luwische Form des Wortes für »Erde« *tiyammali-* lautet. Auch *tiyammali-* geht auf indogermanisch *d^h(e)ġ^hom* zurück.

⁵² Vgl. NIEHR 2003: 218 Anm. 32 mit weiterer Literatur.

henden Bevölkerung eine wichtige Vermittlerrolle hatte«. ⁵³ Ein wichtiger »Schnittpunkt«, an dem aufgrund der politischen Gegebenheiten solche Vermittlungen geschehen konnten, war wohl die Stadt Ḥamat, wobei politische und diplomatische Beziehungen zwischen den einzelnen Fürstentümern in diesem Raum die historische Basis schufen, die es ermöglichte, dass Ausstrahlungen des südanatolischen Raumes auf Empfänger stoßen konnten. Neben solchen über Nordsyrien verlaufenden Kontakten zwischen Kleinasien und dem Alten Testament sind als Sonderfall die Philister zu benennen. Die Religion der Philister hat offensichtlich – nach dem Zeugnis des AT – Reinigungs- und Sühnepraktiken, die wir aus der luwischen Religion kennen, aufgegriffen. Wie intensiv die philistäische Religion dabei von kleinasiatischen Vorstellungen beeinflusst ist – und in welcher Weise sie sich eventuell durch solchen Einfluss wandelte – bleibt unbekannt.

Blickt man auf die Religionsgeschichte Israels im Besonderen, so haben die Ausführungen deutlich gemacht, dass die Welt des AT nur noch am Rande von luwischen Vorstellungen berührt wurde, was umso deutlicher ist, wenn man sich etwa vergegenwärtigt, wie in den aramäischen Staaten Nordsyriens ein Nebeneinander von Adaption und Innovation als Charakteristikum der Religionspolitik gelten kann. ⁵⁴ Dieser Prozess der Adaption in Nordsyrien durch Aramäer sowie der Wandel der luwischen Religion vom 2. zum 1. Jt. innerhalb der luwisch geprägten Staaten bringt dabei mit sich, dass wir Elemente luwischer Religiosität nur noch in gebrochener Form im AT wieder finden, wobei die eigentlich ursprüngliche »Religionszugehörigkeit« solcher Elemente im Kontext des AT nicht mehr bewusst gewesen sein dürfte, sondern nur noch vom Religionshistoriker rekonstruiert werden kann. Insofern ist es wohl nicht verfehlt, wenn man sagt, dass das Alte Testament nur noch als letzter peripherer Ausläufer der Außenwirkung des (südost-)anatolischen Raumes in Bezug auf die Religion zu sehen ist. Dies bestätigt sich auch von der inhaltlichen Seite her: Jene luwischen Ritualelemente, von denen es im AT Anklänge gibt, betreffen interessanterweise allgemeine menschliche Notsituationen bzw. die Bewältigung von Krankheit (und Tod), vergleichbar dem nordsyrischen Raum, wo sich ebenfalls gerade im Totenkult ein starkes Ineinanderfließen zwischen luwischen und aramäischen Vorstellungen feststellen lässt. ⁵⁵ Solche religiösen Rituale dienen der Bewältigung von Krisensituationen. Allerdings sind sie nicht Ausdruck einer allgemeinen religionsphänomenologischen Übereinstimmung, sondern Resultat dieser »gebrochenen« Übernahme kleinasiatischer Vorstellungen, weil sie – eben auch außerhalb des ursprünglichen religionspezifischen Kontextes – geeignet erschienen, auch den Menschen im Bereich des Alten Israel Hilfestellung zu gewähren. Dass dabei keine anatolischen Gottesnamen im Alten Testament

⁵³ HUTTER 2001: 308.

⁵⁴ NOVÁK 2002: 159.

⁵⁵ HUTTER 1996: 122.

bezeugt sind, illustriert nochmals in negativer Weise, dass es in der Religionsgeschichte Israels – anders als im nordsyrischen aramäischen Raum – zu keinen Innovationen aufgrund der Ausstrahlung von Kleinasien gekommen ist.

Literatur

- ARO, Sanna 2003: Art and Architecture, in: H. C. Melchert (Hg.): *The Luwians*, Leiden, 281–337 (= *Handbuch der Orientalistik* I 68).
- BECKING, Bob 1992: *Een magisch ritueel in Jahwistisch perspectief. Literaire structuur en godsdienst-historische achtergronden van 2 Koningen 4:31–38*, Utrecht (= *Utrechtse theologische reeks* 17).
- BEYER, Dominique 2001: *Emar IV. Les sceaux*, Freiburg / Schweiz (= *Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica* 20).
- BRYCE, Trevor R 2003: History, in: H. C. Melchert (Hg.): *The Luwians*, Leiden, 27–127 (= *Handbuch der Orientalistik* I 68).
- CANCIK, Hubert 2002: »Das ganze Land Het«. »Hethiter« und die luwischen Staaten in der Bibel, in: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland (Hg.): *Die Hethiter und ihr Reich. Das Volk der 1000 Götter*, Darmstadt, 30–33.
- DALLEY, Stephanie 1990: Yahweh in Hamath in the 8th Century BC: Cuneiform Material and Historical Deductions, *Vetus Testamentum* 40, 21–32.
- GEYER, John B. 1981: Mice and Rites in 1 Samuel V–VI, *Vetus Testamentum* 31, 293–304.
- GÖRG, Manfred 1976: Hiwwiter im 13. Jahrhundert v. Chr., *Ugarit-Forschungen* 8, 53–55.
– 1995: Hamat, in: M. Görg / B. Lang (Hg.): *Neues Bibel-Lexikon. Bd. 2: H–N*, Zürich, 20f.
- HAAS, Volkert 1971: Ein hethitisches Beschwörungsmotiv aus Kizzuwatna, seine Herkunft und Wanderung, *Orientalia* 40, 410–431.
– 2003: *Materia Magica et Medica Hethitica. Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient. Unter Mitwirkung von Daliah Bawanypeck*, Berlin.
- HAWKINS, J. David 2000: *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions. Vol. 1: Inscriptions of the Iron Age*, Berlin (= *Studies in Indo-European Language and Culture* 8/1).
– 2003: Scripts and Texts, in: H. C. Melchert (Hg.): *The Luwians*, Leiden, 128–169 (= *Handbuch der Orientalistik* I 68).
- HEINHOLD-KRAMER, Susanne 2003: Aḥḥiyawa – Land der homerischen Achäer im Krieg mit Wiluša?, in: Ch. Ulf (Hg.), *Der neue Streit um Troia. Eine Bilanz*, München, 193–214.
- HENTSCHEL, Georg 1994: 1 Samuel, in: J. Scharbert / G. Hentschel, *Rut / 1 Samuel*, Würzburg, 29–160 (= *Neue Echter Bibel* 33).
- HOFFNER, Harry A. 2002: Hittite-Israel Cultural Parallels, in: W. W. Hallo / K. L. Younger (Hg.), *The Context of Scripture. Vol. 3: Archival Documents from the Biblical World*, Leiden, xxix–xxxiv.
- HUTTER, Manfred 1988: *Behexung, Entsühnung und Heilung. Das Ritual der Tunnawiya für ein Königspaar aus mittelhethitischer Zeit (KBo XXI 1 – KUB IX 34 – KBo XXI 6)*, Freiburg / Schweiz (= *Orbis Biblicus et Orientalis* 82).
– 1996: Das Ineinanderfließen von luwischen und aramäischen religiösen Vorstellungen in Nordsyrien, in: P. Haider / M. Hutter / S. Kreuzer (Hg.): *Religionsgeschichte Syriens von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart, 116–122.

- 2001: Israel und Kleinasien, *Religion in Geschichte und Gegenwart*⁴, 4. Bd. I–K, Tübingen, 307–308.
- 2003: Aspects of Luwian Religion, in: H. C. Melchert (Hg.): *The Luwians*, Leiden, 211–280 (= *Handbuch der Orientalistik* I 68).
- 2004: Die Götterreliefs im Löwentor von Malatya und die Religionspolitik des PUGNUS-mili, in: D. Groddek / S. Rößle (Hg.): *Šarnikzel. Hethitologische Studien zum Gedenken an Emil Orgetorix Forrer (19.02.1894–10.01.1986)*, Dresden, 385–394. (= DBH 10)
- IPEK, İsmet / TOSUN, Kazim / TEKOĞLU, Recai / LEMAIRE, André 2000: La bilingue royale louvito-phénicienne de Çineköy, in: Académie des inscriptions et belles-lettres (Hg.): *Comptes rendus des séances de l'année 2000*, Paris, 961–1006.
- JASINK, Anna Maria 1995: *Gli stati neo-ittiti. Analisi delle fonti scritte e sintesi storica*, Pavia (= *Studia Mediterranea* 10).
- KLENGEL, Horst 1992: *Syria. 3000 to 300 B.C.: A Handbook of Political History*, Berlin.
- LAROCHE, Emmanuel 1981: Les hieroglyphes de Meskene-Emar et le style »Syro-Hittite«, *Akkadica* 22, 5–14.
- MALAMAT, Abraham 1963: Aspects of the Foreign Policies of David and Salomon, *Journal of Near Eastern Studies* 22, 1–17.
- MARGALITH, Otniel 1988: The Hivites, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 100, 60–70.
- NIEHR, Herbert 2002: Religiöse Wechselbeziehungen zwischen Syrien und Anatolien im 1. Jahrtausend v. Chr., in: H. Blum u. a. (Hg.): *Brückenland Anatolien? Ursachen, Extensität und Modi des Kulturaustausches zwischen Anatolien und seinen Nachbarn*, Tübingen, 339–362.
- 2003: *Baʿalšamem. Studien zur Herkunft, Geschichte und Rezeptionsgeschichte eines phönizischen Gottes*, Leuven (= *Studia Phoenicia* 17).
- NOVÁK, Mirko 2002: Akkulturation von Aramäern und Luwiern und der Austausch von ikonographischen Konzepten in der späthethitischen Kunst, in: H. Blum u. a. (Hg.): *Brückenland Anatolien? Ursachen, Extensität und Modi des Kulturaustausches zwischen Anatolien und seinen Nachbarn*, Tübingen, 147–171.
- PODELLA, Thomas 1993: Notzeit-Mythologem und Nichtigkeitsflucht, in: B. Janowski / K. Koch / G. Wilhelm (Hg.): *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament. Internationales Symposium Hamburg 17.–21. März 1990*, Freiburg / Schweiz, 427–454. (= *Orbis Biblicus et Orientalis* 129).
- SINGER, Itamar 2000: Semitic *dagōn* and Indo-European **d^h(e)ǵ^hom*: Related Words, in: Y. L. Arbeitman (Hg.): *The Asia Minor Connection: Studies on the Pre-Greek Languages in Memory of Charles Carter*, Leuven, 221–232. (= *Orbis Supplementa* 13).
- STARKE, Frank 1985: *Die keilschrift-luwischen Texte in Umschrift*, Wiesbaden (= *Studien zu den Boğazköy-Texten* 30).
- STOEBE, Hans Joachim 1973: *Das erste Buch Samuelis*, Gütersloh (= *Kommentar zum Alten Testament* 8,1).
- WÜRTHWEIN, Ernst 1984: *Die Bücher der Könige. 1. Kön. 17–2. Kön. 25*, Göttingen (= *Das Alte Testament Deutsch* 11,2).