

Rituale als Teil hethitischer Religion oder Magie?

Manfred Hutter, Bonn

Innerhalb der keilschriftlichen Hinterlassenschaft aus dem hethitischen Kulturraum nehmen sogenannte Ritualtexte einen quantitativ hervorragenden Platz innerhalb der unterschiedlichen Textgattungen ein. Diese Texte gehören zur "präskriptiven" schriftlichen Überlieferung der Hethiter, d.h. dadurch soll das Überlieferungswissen bewahrt werden, um etwa Anweisungen für religiöse Handlungen und über Vorstellungen festzuhalten oder Grundlagen der hethitischen Gesellschaft festzuschreiben. Dementsprechend sind – wie Theo van den Hout mehrfach aufgezeigt hat – solche Texte häufig in mehreren Abschriften bewahrt geblieben und auch die sogenannten "Bibliothekskataloge" der Hethiter, die entsprechend der Untersuchung von Paola Dardano als Inventare und Bestandsaufnahmen von vorhandenen Texten durch hethitische Schreiber zu bewerten sind, nennen Ritualtexte (inklusive deren Überlieferungsbestand) in großer Zahl.¹⁾ Daher kann man klarerweise davon ausgehen, dass für Hethiter – wie für andere kulturelle, sprachliche oder ethnische Gruppen im Altertum – Rituale eine wichtige Rolle spielten. Unter "Ritualen" sind jene Texte zu verstehen, die in hethitischen Texten als *aniur* (bzw. in logographischer Schreibung als KIN, SISKUR oder SISKUR) bezeichnet werden; damit liegt in hethitischer Terminologie ein allgemeiner Begriff für "Ritual" vor.²⁾ Etymologisch ist *aniur* vom Verbum *aniya-* "handeln, durchführen" abgeleitet,³⁾ wobei dem "Ritual" wohl auch die Besonderheit der Handlung zukommt.

Somit lassen sich folgende Fragen stellen: Was wissen wir über den anatolischen Menschen im Spannungsfeld zwischen "Ritual" und "Magie" und wie prägt dies das Leben? Oder um die Frage weiter zu präzisieren: Wie viel "Magie" enthalten hethitische Rituale und welche Rolle spielt "Magie" in Weltdeutung und Lebensbewältigung bei den Hethitern? Handelt es sich bei der Durchführung hethitischer Rituale überhaupt um "Magie" oder sind Rituale ein alltäglicher Teil der religionsbezogenen Praxis?

I. RITUALE ALS TEIL DER RELIGIÖSEN PRAXIS IM ALLTAG

Im Idealfall erlaubt die Darstellung einer Religion die Rekonstruktion ihrer lehrmäßigen Grundlagen, woraus sich die jeweilige religiöse Praxis der Personen ergibt, die sich der betreffenden Religion zugehörig fühlen; eben-

¹⁾ VAN DEN HOUT 2002:864-867; DARDANO 2007:189-191; vgl. HUTTER 2011:114-116.

²⁾ HUTTER 2006:72f.; HUTTER 2011:125f.; ferner HAAS 2011:262f.

³⁾ Vgl. KLOEKHORST 2008:179-181; PUHVEL 1984:66-71.

falls gehören zur Beschreibung einer Religion die Möglichkeiten, Organisationsformen und Vernetzungen zwischen einzelnen Gruppen, die als Teil der betreffenden Religion gelten, zu erkennen und zu analysieren. Bei antiken Religionen ist dies – aufgrund der zur Verfügung stehenden Quellen – in der Regel nur bedingt möglich. Oft sind es nur (Teil-)Aspekte der Praxis sowie der organisatorischen und sozialen Strukturen, die aufgrund der Quellensituation einigermaßen präzise fassbar sind. Bezüglich der Traditionen aus Mesopotamien – aber in Analogie auch für die hethitische Überlieferung in gleicher Weise gültig – stellte Leo Oppenheim vor einem halben Jahrhundert die grundsätzliche Frage, wie zuverlässig Texte (v.a. Gebete, Mythen und Epen, Rituale) Einblick in das geben können, was wir allgemein mit “Religion” meinen.⁴⁾ Zugleich betonte er zu Recht, dass man die Religion der Herrschenden von derjenigen der allgemeinen Bevölkerung unterscheiden müsse, und dass man beide “Religionen” ferner von der Religionswelt der Priester trennen müsse. Das meiste der Überlieferung hinsichtlich der “mesopotamischen Religion” bezieht sich dabei auf die Vorstellungen der herrschenden Schicht sowie auf die priesterlichen Sichtweisen in Bezug auf Tempel und Kult, wohingegen die religiösen Vorstellungen der allgemeinen Bevölkerung eine unbekannte Größe der Religionswelt Mesopotamiens bleiben.⁵⁾ Diese kritische Fragestellung ist für Themen der “hethitischen Religion” methodisch genauso von Bedeutung. Daher habe ich vor wenigen Jahren bezüglich der Frage der Möglichkeiten zur Rekonstruktion “hethitischer” Religion betont, dass wir aus den Quellen dreierlei Formen hethitischer Religion rekonstruieren können:⁶⁾ Die überwältigende Zahl der Quellen ist an jenen Aspekten als Ausdrucksformen von Religion orientiert, die man dem politischen Bereich des Staates zuordnen kann, d.h. die Überlieferung dieser Quellen verdankt sich der Religion als gesellschaftsprägender und -stabilisierender Faktor. Eng damit verbunden, aber nicht mit der Religion im politischen Bereich des Staates identisch, ist – worauf Piotr Taracha erstmals zutreffend hingewiesen hat⁷⁾ – die dynastische Religion der Königsfamilie in der Großreichszeit, mit starkem Einfluss von religiösen Traditionen aus dem kizzuwatnaisch-hurritischen Gebiet. Die dritte Form von Religion – leider am schlechtesten dokumentiert und daher nur mit Vorbehalt zu rekonstruieren – ist die Religion der allgemeinen Bevölkerung. Das, was als “Lehrinhalte” (oder philosophisch-

⁴⁾ OPPENHEIM 1964:175.

⁵⁾ OPPENHEIM 1964:181.

⁶⁾ HUTTER 2010:411f.

⁷⁾ TARACHA 2009:92-95.

intellektuelle Grundlage) der Religion der allgemeinen Bevölkerung anzunehmen ist, dürfte in manchem sicherlich mit dem vergleichbar sein, was wir auch als politische Religion des Staates sehen. Für die Religionsvielfalt der allgemeinen Bevölkerung müssen wir jedoch wohl genauso in Rechnung stellen, dass sie unterschiedliche lokale wie ethnische Traditionen besitzt. Da wir kaum eigenständige Quellen zu dieser Religionsform haben, können wir nur vermuten, dass manche Praktiken denen des "staatlichen Kultes" vergleichbar waren, wenngleich in ökonomischer Hinsicht sicherlich wesentlich bescheidener. Als Orte der religiösen Praxis der Religion im Alltag sind dabei sowohl die Wohnhäuser, aber auch kleine (private) Schreine zu postulieren.

Diese Arbeitshypothese über Religionen im Bereich des hethitischen Kulturraums liegt meinen Ausführungen zugrunde, wobei wegen der Fokussierung der Tagung auf "Ritual und Magie" gezeigt werden soll, wie man "religiöses Leben" als Bewältigung von positiven wie negativen Erfahrungen sieht, die man aus der materiellen Welt nicht erklären kann, sondern deren Ursachen man im außermenschlichen Bereich sucht.⁸⁾ bzw. deren positives Eintreffen von Seiten der Götter man erhofft. Dabei ist zu beobachten, dass die Formulierung solcher Erfahrungen und Wünsche nicht auf Ritualtexte beschränkt ist. Aufschlussreich ist ein Brief eines gewissen Tarḫunmiya an seinen Vater und seine Mutter (HKM 81:5-15 [CTH 190]):⁹⁾

"Die tausend Götter sollen euch am Leben erhalten. Um dich sollen sie die Arme in Güte (schützend) halten. Dich sollen sie schützen.

Dir sollen sie Leben, Gesundheit, Rüstigkeit, lange Jahre, die Liebe der Götter, Sanftmut der Götter und Seelenfreude geben. Was dein Wunsch von den Göttern ist, das sollen sie dir geben."

*nu-uš-ma-aš LI-IM DINGIR.MEŠ TI-an ḫa[r-ká]n-du nu-ut-ta ŠU.ḪI.A-uš
a-ra-aḫ-za-an-[d]a aš-šu-li ḫar-kán-du nu-ut-t[a] pa-aḫ-[š]a-an-da-ru
nu-ut-ta TI-tar ḫa-ad-du-la-[tar] in-nar-ra-u-wa-tar MU.ḪI.A G[ÍD.DA]
DINGIR.MEŠ-aš a-ši-ya-u-wa-a[r] DINGIR.MEŠ-aš mi-ú-mar ZI-n[a]-aš*

⁸⁾ Daher bleiben die großen "Staatsrituale" der – auch politisch motivierten – Feste (HUTTER 2008) außerhalb der Betrachtung. Dass dieser Bereich der "Rituale" unberücksichtigt bleibt, ist terminologisch begründbar: Diese "Rituale" (präziser: "Festrituale, Festliturgien") werden mit dem Logogramm EZEN₄ bezeichnet, wobei es sich um einen *terminus technicus* für kultisch-liturgische Handlungen im Rahmen der Feste des Staatskults bzw. der lokalen Feste an örtlichen Schreinen handelt; vgl. HUTTER 2006:73.

⁹⁾ HOFFNER 2009:240f.; vgl. ALP 1991:272-275.

*du-uš-ga-ra-ta-an-na pé-es-[kán-du] nu A-NA DINGIR.MEŠ ú-e-e[k-ti[?]]
nu-ut-ta a-pa-a-at pé-eš-kán-du*

Eine vergleichbare Liste von Wünschenswertem, das der Ritualherr von den Göttern erhalten möge, nennt der Ritualtext KUB 15.32 i 55-57 (CTH 484), wenn dem Opfermandanten Folgendes von den Göttern gegeben werden soll:

“Nun gebt ihm Leben, Gesundheit, Rüstigkeit, lange Jahre, [Liebe[?]] der Götter, Freude, Sanftmut der Götter (und) das Leuchten der Seele.”

*nu-uš-ši pi-iš-t[en TI-tar] ha-ad-du-la-a-tar in-na-ra-u-wa-a-tar
MU.ḪI.A.GÍD.DA DINGIR.MEŠ-aš [...]
DINGIR.MEŠ-aš [mi-ú]-mar ZI-aš la-lu-uk-k[i-ma-an]*

Ähnliche Aufzählungen von solchen “Heilsgütern”, die ein Mensch erhalten soll, nennt beispielsweise auch das luwische Ritual der Kuwatalla.¹⁰⁾ Der Opfermandant soll mit Leben, Rüstigkeit, langen Jahren, (guter) Zukunft, dem Wohlwollen der Götter sowie mit Vitalität ausgestattet werden.

Dass die Götter den Briefempfänger beschützen sollen, wird z.B. neben der vorhin genannten Stelle auch von einem – uns nicht mehr bekannten – Briefschreiber in HKM 89:3-6 (CTH 190) betont:¹¹⁾

“Bei dir soll alles in Ordnung sein. Dir sollen die Götter das Leben erhalten. Und sie sollen die Arme liebevoll um dich halten. Sie sollen dich beschützen.”

[kat-ti-ti ... hu-u-m]a-an S[IGs-in e-e]š-du [nu-ut-ta ... DINGIR.MEŠ TI-a]n [har-ká]n-d[u nu-ut-ta ŠU.ḪI.A-uš] a-ra-aḫ-za-an[-da aš-šu-li har-kán-d]u nu-ut-ta pa-a[h-š]a-an-da-ru

In verkürzter Form findet man die Formel, dass die Götter den König beschützen sollen (*paḫšantaru*) auch in Ritualtexten. So wird auf der elften Tafel zum Ḫišuwa-Fest der Wunsch formuliert, dass der Wettergott König, Königin, deren Kinder und Enkel wohlwollend beschützen möge (KUB 30.40 iii 4-6 [CTH 628.Tf. 11.A]). Auch “Reinigungs- und Sühnungsrituale”

¹⁰⁾ KUB 35.45 ii 8-10 (CTH 760.II.2A); HUTTER 2003:263 mit weiteren Belegen; vgl. zu solchen “Glückwunschformeln” schon KAMMENHUBER 1958:33-36.

¹¹⁾ HOFFNER 2009:251; vgl. ALP 1991:288-291; zu *aššuli paḫš-* siehe auch HOFFNER 2009:60f. mit weiterer Literatur.

nennen einen solchen Wunsch nach göttlichem Schutz in gleicher Weise.¹²⁾

Solche Wünsche nach “Leben, Lebenskraft und göttlichem Schutz” sind m.E. geeignet, im hethitischen Denken auszudrücken, wie man mit Hilfe der Hinwendung zu den Göttern sein Leben auch in Krisenzeiten zu bewältigen sucht. Da solche Wünsche keineswegs nur auf Ritualtexte beschränkt sind, sondern auch in Festen oder Briefen ausgedrückt werden, heißt dies als Zwischenresümee, dass man sich die in den Ritualen fassbare Vorstellungswelt hinsichtlich des göttlichen Wirkens bzw. Eingreifens zugunsten der Person, für die das Ritual durchgeführt wird, nicht anders vorstellen darf als den Wunsch nach göttlichem Schutz, der in anderen Textgenres fassbar wird.

Geht man einen Schritt weiter und fragt nach den “Empfängern” des erwünschten Wohlergehens, das diese Texte ausdrücken, so zeigt sich, dass dies sowohl für die hethitische Oberschicht als auch für die allgemeine Bevölkerung in gleicher Weise gegolten hat. Dies machen jene Hinweise in verschiedenen Texten deutlich, in denen davon die Rede ist, dass eine rituelle Handlung für den Fall, dass es ein “Armer” (^{LU}MÁŠDA, *ašiwant-*) ist, in einfacherer Weise durchgeführt wird. Einige wichtige Stellen, die das zeigen, habe ich schon an anderer Stelle zusammengestellt,¹³⁾ so dass hier nur die wichtigsten Aspekte wiederholt werden sollen: Einige dieser Texte sind parallel aufgebaut, indem lediglich die unterschiedliche Menge an Ritualmaterialien genannt wird, abhängig davon, ob die Person, für die das Ritual durchgeführt wird, arm oder reich ist. In KUB 27.59 i 26-28 (CTH 691.1) heißt es beispielsweise:

“Wenn der Opfermandant reich ist, dann füllt er das Vorratsgefäß an eben diesem Tage und beginnt das Fest an eben diesem Tag für sich zu feiern. Wenn er aber arm ist, ...”

[*nu-ma*]-*a-an* EN.SÍSKUR *ḫa-ap-pi-na-an-za* ... *ma-a-na-aš* ^{LU}MÁŠDA-*ma* [...]

Eine ähnliche Formulierung findet man in KBo 9.139+ i 7-9 (CTH 692):

“Wenn er die Gottheit feiert und reich ist, dann breitet er ... auf dem Thron aus; wenn er aber arm ist, dann breitet er ... auf dem Thron aus.”

¹²⁾ Vgl. z.B. KUB 43.55 ii 4f. (CTH 448.4.2) bei HAAS 1988a:87f.

¹³⁾ HUTTER 2010:403-405.

[*ma*]-*a-an-za* DINGIR^{LAM} *ku-iš-[ki i-ya-zi m]a-a-an [ḥa-a]p-pi-na-an-za*
A-N[A ^{GIS}DAG ... *i]š-pa-a-ri [ma-a-n]a-aš* ^{LU}MÁŠDA-*ma* [... *A-NA*
^{GIS}]DAG *iš-pa-a-ri*

Beide zitierten Textstellen stammen aus den Texten zum Ḥuwaššanna-Kult¹⁴⁾, andere Ritualtexte zeigen eine vergleichbare Situation. Im Ritual des Augur Dandanku aus Arzawa (KUB 54.65 iii 32-34 [CTH 425B]) ist wie folgt zu lesen:¹⁵⁾

“Und sobald sie zu essen und trinken beendet haben, steht der Ritualherr auf. Und einen Esel treibt man her. Wenn er aber ein Armer ist, fertigt man einen Esel aus Ton an.”

nu ma-aḥ-ḥa-an a-da-an-na [a-ku-wa-an-na aš-ša-nu-wa-an-zi] n[u
E]N SISKUR ša-ra-a ti-ya-az-zi nu ANŠE [u-un-ni-ya-an-zi] ma-a-an
^{LU}MÁŠDA-*ma nu ANŠE ŠA IM i-ya-a[n-zi].*

Eine ähnliche Gegenüberstellung eines “Armen” und eines “Reichen” ist im Ritual des Ammiḥatna, des Priesters der Išḫara aus Kizzuwatna, impliziert (KBo 5.2 iii 30-35 [CTH 471]):¹⁶⁾

“Ein Zicklein lässt er in der Funktion eines Sündenträgers für die Götter, die männlichen und die weiblichen Gottheiten, frei. Wenn dieses Ritual aber irgendein Herr oder Großer zelebriert, und wenn es sein Wunsch ist, so lässt er in der Funktion des Sündenträgers einen Menschen frei, wenn es aber sein Wunsch ist, so lässt er ein Rind frei.”

NA-AŠ-TA MÁŠ.TUR na-ak-ku-uš-ša-ḥi-ti A-NA DINGIR.MEŠ
DINGIR.LÚ.MEŠ DINGIR.MEŠ MUNUS.MEŠ tar-na-i ma-a-an ki-i-ma
SÍSKUR BE-LUM GAL ku-iš-ki ši-pa-an-ti nu-uš-ši ma-a-an ZI-ŠU na-aš-
ta na-ak-ku-uš-ša-ḥi-ti pa-ra-a UN-an tar-na-i ma-<a>-an-ši ZI-ŠU-ma
na-aš-ta pa-ra-a GU₄-un tar-na-i.

Mit der Unterscheidung zwischen einem lebenden Esel und einen Substitut aus Ton bzw. in der Abstufung von Zicklein, Mensch bzw. Rind sind dabei klar die unterschiedlichen finanziellen Möglichkeiten desjenigen, der das Ritual durchführen lässt, ausgedrückt. Die beiden Texte aus dem Ḥuwaššanna-Kult unterscheiden hingegen nur zwischen dem Reichen und dem Armen allgemein, ohne dass – aufgrund der fragmentarischen Textüberlie-

¹⁴⁾ Vgl. HUTTER 2004:249f.

¹⁵⁾ BAWANYPECK 2005:144f.

¹⁶⁾ STRAUB 2006:228, 241.

ferung die materielle Unterscheidung der Kultutensilien festgestellt werden kann. Dass Religionsausübung der “Oberschichten” und “unteren Schichten” sich teilweise nur im ökonomischen Bereich unterscheidet, geht auch aus der hieroglyphen-luwischen Inschrift ALEPPO 6 aus dem Tempel des Wettergottes in Aleppo kurz nach dem Zusammenbruch des hethitischen Großreiches hervor.¹⁷⁾ Die materielle Form der Religionsausübung durch das Opfer hängt vom sozialen Status ab: ein König soll ein Rind und ein Schaf darbringen, ein Prinz oder Lokalherrscher ein Schaf und eine nachrangige Person (POST(+*rai*²)-*sa* (VIR₂)CAPUT-*ti-sa*) aus der allgemeinen Bevölkerung nur ein *turpi*-Brot.¹⁸⁾

Solche Textstellen erlauben folgende Schlussfolgerung: Der “Arme” (^{LU}MÁŠDA, *ašiwant-*) ist nicht ein absolut armer Mensch, der keinen materiellen Besitz hat, sondern damit wird in solchen Ritualpassagen eine Person der “allgemeinen” Bevölkerung bezeichnet, die ebenfalls Rituale oder andere religiöse Handlungen durchführen (lässt), die jedoch weniger kostenaufwendig und umfangreich als diejenigen sind, die von Angehörigen der Oberschicht (vgl. den “Herrn” in KBo 5.2 iii 32) ausgeführt werden. Daraus darf man ableiten, dass solche Rituale der allgemeinen Bevölkerung v.a. folgenden Unterschied zu den Ritualen, die von der Oberschicht ausgeführt werden, zeigen: Sie sind weniger umfangreich und aufgrund der eingeschränkten materiellen Möglichkeiten stehen weniger Ritualutensilien bzw. “einfachere” Utensilien zur Verfügung. Dass dies der entscheidende Unterschied hinsichtlich der Durchführung solcher Rituale durch Ober- bzw. Unterschichtsangehörige ist, bezeugen die unterschiedlichen Versionen des Rituals der Ambazzi (CTH 391). Die erste Version wird für einen “allgemeinen” Ritualherrn durchgeführt, die zweite für einen König, wie der Vergleich von KUB 9.25+ ii 29ff. mit KBo 13.109 ii 13 zeigt.¹⁹⁾ Somit zeigen solche Texte durchaus “Zugeständnisse” an weniger begüterte Opfermandanten. Alternativen, bei denen ein Reicher oder ein Armer – bzw. ein Angehöriger des Königshauses oder ein Angehöriger einer niedrigeren sozialen Gruppe – genannt werden, sind aber nur dann sinnvoll, wenn hethitische Rituale und Feste auch von “Privatpersonen” (d.h. von der allgemeinen Bevölkerung) in gleicher Form ausgeübt werden konnten,²⁰⁾ wie dies mit

¹⁷⁾ HAWKINS 2011:41.

¹⁸⁾ HAWKINS 2011:44f.

¹⁹⁾ Dies hat CHRISTIANSEN 2006:138f. überzeugend aufgezeigt.

²⁰⁾ Neben den großen Festen des Staatskultes wurden an lokalen Tempeln oder an *huwaši*-Schreinen “lokale” Feste weiter gefeiert, in denen lokale Gottheiten als Fokussierungspunkt der alltäglichen Religion der breiten Bevölkerung im Mittelpunkt standen, vgl.

den Ritualen im Staatskult oder in den religiösen Handlungen der königlichen Dynastie der Fall war – lediglich mit einem (nicht unwichtigen) Unterschied des materiellen Umfangs.

2. “MAGISCHE” RITUALE ODER “GANZ NORMALE” RELIGION?

Die große Zahl von überlieferten Ritualen aus der Hethiterzeit führt uns zur Frage, ob dieser Ausdruck von “Magie”²¹⁾ oder ein regulärer Teil der Religionsausübung sind bzw. in welcher Weise man von “Magie” bei den Hethitern sprechen darf. Volkert Haas spricht beispielsweise davon, dass Magie und Zauberei einen gewaltigen Einfluss auf die Gesellschaft der Hethiter ausgeübt haben, so dass er formuliert: “Magie ist Teil des Kultes und der Riten, sie begleitet den Menschen von der Geburt ... bis zum Tod”.²²⁾ Sozial ordnet er mit folgender Begründung Magiekompetenz besonders den hethitischen Frauen zu: “Dem magischen Charakter der Frau entspricht, dass sich auch in der Götterwelt insbesondere die Göttinnen (Ḫannaḫanna, Išhara, Ištar-Šawuška von Ninive, Kammama und Kamrušepa) des Zaubers bedienen.”²³⁾ Wenn V. Haas in der Interpretation der Rituale betont, dass der Mensch dadurch vermag, “den Gott zu zwingen nach seinem Willen – im Guten wie im Bösen – zu handeln”²⁴⁾, liegt ein in der Religionswissenschaft längst überwundenes Konzept von Magie zugrunde, das – in einem evolutiven Denken des 19. Jh. verankert – vom “magischen Zwang” ausgegangen ist.

Wie kann man “Magie” daher im Lichte neuerer religionswissenschaftlicher Forschung definieren? Christoph Auffarth hat – unabhängig von hethitischem Material – jüngst seine Sicht wie folgt formuliert: “Magie definiere ich: Eine anwendungsorientierte rituelle Pragmatik zur Lösung von individuellen Krisen einer begrenzten Klientel. Diese wendet sich, nachdem kultisch-religiöse Routinen sich als nicht wirksam erwiesen hatten, oder zusätzlich, an einen Ritualspezialisten, der mit Hilfe eines Spruchs/Schrift die Krise zu lösen versucht. Diese religiöse Handlungsfolge sprengt nicht das religiöse Weltbild, wendet sich aber an nähere außermenschliche Perso-

für Details HAZENBOS 2003:102-199, sowie ferner HUTTER 2010:406f. und HUTTER 2008:79.

²¹⁾ Siehe die Charakterisierung “Kleinasiatische Magie” für die unter CTH 390 bis 470 verbuchten Texte im “Hethitologieportal”:

<http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/CTH/>

²²⁾ HAAS 1988:238; vgl. auch HAAS 1994:882.

²³⁾ HAAS 1988:239; vgl. auch HAAS 1994:881f.

²⁴⁾ HAAS 2011:249.

nen mit meist exotischen Namen (Geister, Dämonen) statt an die großen, aber nicht zu zwingenden Götter.“²⁵⁾ Auffarths Definition kann man weitgehend zustimmen, lediglich die Differenzierung zwischen näheren außermenschlichen Personen und den (ferneren) großen Göttern ist zumindest für die kleinasiatische Religionsgeschichte nicht zutreffend. Denn Göttinnen wie Ḫannaḫanna, Ištar-Šawuška von Ninive oder Kamrušepa, die Haas zutreffend als kompetente Göttinnen erwähnt, durch die die Ritualfachfrau ihre Tätigkeit auch zu legitimieren weiß, gehören zu den wichtigen Göttern Kleinasiens, sind also den Menschen kaum “näher” (oder ferner) als der Wettergott oder die Sonnengöttin. Entscheidend an Auffarths “Magie”-Definition ist seine Betonung, dass es sich dabei um eine religiöse Handlungsabfolge handelt, die keineswegs das religiöse Weltbild sprengt, sondern dass man solche Handlungen gemeinsam mit anderen religiösen Praktiken einsetzt. So verstandene “Magie” dient somit – wie “Religion” im Allgemeinen – zur Bewältigung von positiven wie negativen Erfahrungen²⁶⁾, die man durch den Bezug auf die materielle Welt allein nicht erklären kann. Daher habe ich vor einiger Zeit schon meine eigene Definition einer “Magietheorie” in der hethitischen Kultur vorgelegt.²⁷⁾

“Magie ist Teil des religiösen und sakralen Bereichs, um den Menschen das Leben zu erleichtern und vergleichbar mit anderen Praktiken der Religion wie Gebete, Gelübde oder – wenn man die Gemeinschaft insgesamt berücksichtigt – Feste. In meiner Sicht hilft daher die Verwendung von so genannten ‚magischen‘ Ritualen den Menschen dazu, mit den Göttern zu kommunizieren, um unerwünschte Gefährdung zu vermeiden oder bereits eingetretenen Schaden (z.B. Krankheit oder soziale Stigmatisierung durch Flüche) zu beseitigen. Daher sind

²⁵⁾ AUFFARTH 2013:123.

²⁶⁾ Vgl. z.B. die verschiedenen Orakelanfragen in KUB 5.6 iii 17-28 (CTH 570): “Sie haben stetig und gründlich recherchiert und es haben sich nun (daraus) zahlreiche Verfluchungen (von Mašḫuiluwa) ergeben. Die haben sie gemäß (den Vorschriften) auf der Tontafel behandelt. Dennoch wird aber das Orakelzeichen immer wieder ungünstig. Ist ihm nun (etwa) seine (persönliche) Gottheit verhext worden? Ist auch er selbst (etwa) verhext?” (ÜNAL 2005:78; vgl. BECKMAN – BRYCE – CLINE 2011:196-198 [AHT 20]).

²⁷⁾ Originalzitat in Englisch bei HUTTER 2005:224: “Magic is part of the religious and sacred sphere to facilitate people’s way of living, comparable to other aspects of the religious sphere like prayers, vows or – focusing also on the community as a whole – festivals. Thus in my point of view, the use of ‚magical rituals‘ helps people to communicate with their gods to avoid mischief or to undo mischief (be it as a form of illness or social stigmatization resulting from curses). Therefore magic is not a special set of practices besides religion, but within religion.”

magische Rituale keine Praktiken neben der Religion, sondern innerhalb der Religion.“

Meine “Magietheorie” ist dabei von derjenigen des Religionswissenschaftlers Haralds Biezais inspiriert, der jedoch einen Schritt zu weit geht, wenn er überhaupt von der “Wesensidentität der Religion und der Magie” spricht.²⁸⁾ Sogenannte “Magie”, die in Ritualen fassbar wird, ist somit nur eine religiöse Kommunikations- und Handlungsform neben anderen wie Gebeten oder Opfern, um mit übermenschlichen Wesen in Kontakt zu treten, sie umfasst aber nicht deckungsgleich den gesamten Bereich von Religion. Denn der antike Mensch praktizierte seine Religion durch die Durchführung zahlreicher Rituale in den verschiedensten Situationen seines Lebens, auch wenn er Krisen seines Lebens bewältigen musste. Doch darf man in diesem Zusammenhang nicht von “Magie” als eigenständiger (und letztlich durch abendländische Geistesgeschichte inspirierter pejorativer) Größe außerhalb oder neben der Religion sprechen.²⁹⁾

Die Funktion der Rituale betrifft sowohl das Wohlergehen auf der Mikroebene des Individuums als auch auf der Makroebene der Gesellschaft;³⁰⁾ auf der Mikroebene existieren dabei neben den Ritualen auch andere – wortbezogene – Praktiken, wie Gebete oder Gelübde, die ebenfalls das Wohlergehen des Individuums bewirken sollen, indem durch sie ein außer-menschliches Wesen dazu bewegt werden soll, die Wünsche des Individuums zu erfüllen. Der Unterschied solcher Praktiken liegt dabei nicht darin, dass Rituale der Magie und Gebete oder Gelübde der Religion zuzuweisen wären, sondern erstere sind stärker handlungsorientiert, während letztere stärker wortorientiert sind, ohne dass der jeweils andere Pol vollkommen fehlen würde.³¹⁾ Im weitesten Sinn haben Rituale “therapeutische” Funktion, damit der Mensch nach seinen (und der Gesellschaft entsprechenden) Wünschen leben kann, indem Rituale, die v.a. der “Reinigung” der betroffenen Person dienen, durch die sogenannte “Reinigung” bzw. Ent-

²⁸⁾ BIEZAIS 1978.

²⁹⁾ Vgl. HUTTER 2010:409f. – Geht man etymologisch vor, könnte man solche Rituale theoretisch als “Magie” bezeichnen, wenn man sich darauf bezieht, dass der altpersische *maguš* der Spezialist für die Durchführung von Ritualen (u.a. zur Reinigung) war und der *maguš* bzw. der griechische *μάγος* auch “Namengeber” für “Magie” waren – allerdings mit einer klaren Bedeutungsverschiebung, so dass diese etymologische Verbindung eher zu Missverständnissen in der Interpretation der hethitischen Rituale führen würde.

³⁰⁾ Auf der Makroebene anzusiedeln ist auch die Funktion der Festliturgien (EZEN*), vgl. HUTTER 2008:85f.

³¹⁾ Vgl. auch MILLER 2010:168f.

Ordnungssystem bewahren bzw. wieder herstellen. Dass dieses System der Ordnung und letztlich auch der hethitischen “Werte” – kein starres und gesichertes System ist, zeigen Stellen, die deutlich machen, dass Hethiter Sorgen vor einer Störung dieser Ordnung hatten; in der Terminologie hethitischer Texte wird dies mit dem Begriff “Zauberei/Behexung” (*alwanzatar*) ausgedrückt.³³⁾ Dabei ist jedoch uneingeschränkt zu betonen, dass “Behexung” oder “SchadENZAUBER” nicht mit “Magie” zu verwechseln sind, wobei Jared Miller in sehr kritischer Weise die Frage aufgeworfen hat, ob die Annahme überhaupt zutrifft, dass Hethiter im großen Umfang “SchadENZAUBER” praktiziert haben.³⁴⁾ Vielmehr betont er, dass die betreffenden Texte, die als Zeugnisse für das Praktizieren von SchadENZAUBER in der Forschung genannt werden, nicht unbedingt die Praxis des SchadENZAUBERS, sondern lediglich die Angst vor SchadENZAUBER bezeugen: “Passages often taken as evidence for black magic actually attest not to the practice of black magic, but the fear of black magic, a simple and important distinction which is surprisingly often ignored.”³⁵⁾ Millers Skepsis ist in methodischer Hinsicht begrüßenswert, doch geht er m.E. in seiner praktischen Ablehnung des Vorhandenseins von SchadENZAUBER wahrscheinlich zu weit. Paragraphen der Hethitischen Gesetze, die Fälle von SchadENZAUBER als Kapitalverbrechen charakterisieren (HG §44b; §111), aber auch das Verbot von SchadENZAUBER, das der Telipinu-Erlass formuliert (§50), dürften nicht nur aus der Vorstellung³⁶⁾ heraus entstanden sein, dass man von SchadENZAUBER betroffen sein könnte, sondern lassen wohl den Rückschluss auf die Durchführung derselben zu.³⁷⁾ SchadENZAUBER, aber auch Flüche³⁸⁾,

³²⁾ Zu “Reinheit” und “Ritual” siehe HUTTER 2013:161.

³³⁾ Siehe auch HAAS 2011:249f.

³⁴⁾ Vgl. besonders MILLER 2010:171-174.

³⁵⁾ MILLER 2010:179.

³⁶⁾ MILLER 2010:178f: “In other words, the illicit witchcraft as a rule, is *imagined* [Hervorhebung M.H.] to have taken place in a certain way by those who feel they have been affected by it and by those invited to counteract it.”

³⁷⁾ Vgl. zu den genannten Stellen auch SCHWEMER 2007:257-259; MOUTON 2010:110.

³⁸⁾ CHRISTIANSEN 2012:66-90 hat an Hand des Wortfeldes “verfluchen/Fluch” (*hu(wa)rt-/hurtai-*) und anderer schadentiftender Äußerungen wie z.B. *idālu uttar* “böses Wort” die negative Kommunikationskraft dieser Begriffe in der hethitischen Überlieferung aufgezeigt, auf die der Betroffene – wie im Fall von SchadENZAUBER (bzw. der Angst, behext worden zu sein) – mit der Durchführung von Ritualen meist unter dem Aspekt der “Reinigung” (als Entsühnung) reagiert; zu Reinheit/Unreinheit (hethitisch *parkui-* bzw. *paprātar* mit Ableitungen bzw. Entsprechungen im Luwischen und Hurritischen)

erfordern rituelle Reinigung, um durch diese rituelle Behandlung die “Entfremdung” des Betroffenen von seiner Umwelt zu beseitigen. Denn wie Ilya Yakubovich plausibel gemacht hat, kann das hethitische Wort *alwanzatar* “Behexung” bzw. das Verbum *alwanzahh-* “behexen” auf luwisch **ali-wanna/i-* (vgl. lat. *aliēnnus*) “zu einem anderen gehörig, fremd” bzw. unmittelbar auf luwisch **alwanz-za-* “feindlich” zurückgeführt werden, so dass Schadenzauber ein Akt der Entfremdung des Individuums von den Göttern und Menschen in der anatolischen Welt ist.³⁹⁾ Die “rituelle Behandlung” schafft dabei eine Ordnung, um den (real oder in der Furcht) von Schadenzauber Betroffenen wieder an seinen passenden “Ort” in der hethitischen Gesellschaft und zu den Göttern zu stellen.⁴⁰⁾ Insofern haben Rituale eine religiöse, aber letztlich auch eine sozialpsychologische und therapeutische Funktion, sind aber nicht “Magie”.

3. ABSCHLIESSENDES ZU “RELIGION” IN DER HETHITISCHEN KULTUR

Die Hethiter hatten – soweit wir das wissen – wahrscheinlich keinen Oberbegriff für Religion, dennoch mag es verlockend sein, im hethitischen Wortschatz nach potenziellen Kandidaten Ausschau zu halten, die vieles von dem, was in der europäischen Geistesgeschichte als “Religion” verstanden wird, abdecken könnten. Um nicht in die Falle eines europäisch-kulturchristlichen Religionsverständnisses zu tappen, sei nochmals auf die Überlegungen von Leo Oppenheim zur mesopotamischen Religion zurückgegriffen, bzgl. deren Struktur er sagt:⁴¹⁾ “Instead of the symbol of the path and the gate, which may be taken to be the ‘kenning’ of monotheism, a primeval, inevitable, and *unchanging design or order (dharma, řta, řimtu)* organizes the multifaceted structures of polytheistic religions.” Eine “Weltordnung” (sanskrit *dharma, řta*) oder ein “Geschick” (akkadisch *řimtu*) als grundlegende Struktur, die hinter den Erscheinungen “hethitischer Religion” liegt, ist terminologisch im Hethitischen nicht fassbar. Allerdings gibt es m.E. einen Begriff, den man – wenngleich mit Einschränkungen – als einen relativ weiten Ausdruck für das semantische Feld sehen kann, das “Reli-

siehe HUTTER 2013:161-164 sowie ebd. 166-168 für die von Unreinheit ausgehende Liminalisierung und Gefährdung.

³⁹⁾ YAKUBOVICH 2008:16f.;vgl. MOUTON 2010:121.

⁴⁰⁾ HUTTER 2013:172: “The common denominator in these rituals ... is to bring ‘order’ to society and to regulate the place of individual persons within the community, but also to re-integrate persons into society who were excluded (or had excluded themselves) from society due to ‘pollution’.”

⁴¹⁾ OPPENHEIM 1964:182.

gion” umfasst. Ich denke dabei an das Wort *šaklai-*, wofür CHD Š/1, 44 folgende Bedeutungen angibt: “1. custom, customary behaviour, rule, law, requirement, 2. rite, ceremony, protocol, use, 3. privilege, right, prerogative, 4. insignia (?), symbol (?).” Als dem Wort zumindest vergleichbare Begriffe sind nach CHD Š/1, 46 anscheinend *āra-*,⁴²⁾ *ḥazziwi-*⁴³⁾ und *išḫiul-* zu verstehen. Ohne hier alle Belege für *šaklai-* im Detail analysieren und interpretieren zu können, ist festzuhalten, dass es keineswegs nötig ist, an allen Stellen, die CHD unter “2. rite, ceremony, protocol, use” verbucht, an konkrete Rituale für die Götter zu denken, sondern dass man auch an Bedeutungen wie “Brauchtum/customary behaviour” oder “göttliche Anforderung” denken kann.

Als allgemeinen Begriff kann man *šaklai-* somit als eine – von Göttern ausgehende – Ordnung und die menschlich dafür angemessene Verhaltensweise verstehen. Letzteres machen m.E. jene Stellen deutlich, die *šaklai-* und *išḫiul-* nebeneinander verwenden.⁴⁴⁾ Nach dem Gebet KUB 31.127 Vs. 16f. (CTH 372) ist es der Sonnengott, der *išḫiul-* und *šaklai-* festlegt. Wenn man die etymologische Verknüpfung von hethitisch *šaklai-* mit lateinisch *sacer* akzeptiert,⁴⁵⁾ wird die zentrale religiöse Komponente von *šaklai-* sogar noch deutlicher: *sacer* drückt nach Emile Benveniste⁴⁶⁾ das “implizite Heilige” aus, das – aufgrund der etymologischen Verbindung – auch als zentrale semantische Komponente des hethitischen Begriffs gelten kann. Diese implizite “Heiligkeit” in *šaklai-* umfasst dabei jenen Aspekt von Religion, den ich oben in der Umschreibung der Merkmale von Religion als “Lehrinhalte” bezeichnet habe; denen entsprechen in den hethitischen Texten jene Stellen, die man mit “custom, rule” am besten wiedergibt; andere hethitische Verwendungen von *šaklai-* spiegeln treffend die religiöse Praxis – mit ihrer “Ritualfreudigkeit” – wider, wofür die Übersetzung als “rite,

⁴²⁾ Das Wort *āra-* (bzw. in der negierten Verwendung *natta āra-*) ist semantisch auch mit lateinisch *fas* bzw. *nefas* vergleichbar, wobei *fas* zu den lateinischen “Religionsbegriffen” gehört. Da *āra-* und ¹⁰*ara-* “Freund” sprachlich zugestellt werden können (COHEN 2002:20; KLOEKHORST 2008:198f.), erhält der Begriff *āra-* eine soziale Komponente, die gut mit Religion als “sozialem System” bzw. “sozialer Tatsache” verbindbar ist.

⁴³⁾ M.E. ist *ḥazziwi-* fraglich, da es semantisch eher zum “materiellen” und ökonomisch-wirtschaftlichen Bereich des Kultes gehört, d.h. es geht um die “Kultlieferung” und nicht primär um ein “Ritual”.

⁴⁴⁾ Vgl. ÜNAL 2005:85: “Der ursprünglich juristische Begriff *išḫiul-* ist hier in religiöser Bedeutung verwendet und beinhaltet genauso wie ein profaner Vertrag die Verpflichtungen eines Sterblichen den Göttern gegenüber ... und bedeutet genauer wohl “Bindung, Ritual, der zu erfüllende Ritus”.

⁴⁵⁾ Vgl. KLOEKHORST 2008:700f.

⁴⁶⁾ BENVENISTE 1993:444.

ceremony” angemessen ist. Aus diesen Beobachtungen möchte ich daher den Schluss ziehen, dass *šaklai-* im hethitischen Wortschatz jener Kandidat ist, der – ohne mit dem deutschen Oberbegriff “Religion” vollkommen deckungsgleich zu sein – jene Erscheinung, die wir als “Religion” im hethitischen Kleinasien beschreiben können, besser als andere hethitische Wörter zu umschreiben vermag.

LITERATUR

ALP, Sedat:

1991 Hethitische Briefe aus Maşat-Höyük. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi. (= Türk Tarih Kurumu Yayınları. VI. Dizi, Sa. 35.)

AUFFARTH, Christoph:

2013 Magie. Ein Schlüsselbegriff der Religionswissenschaft. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft 21, S. 114-123.

BAWANYPECK, Daliah:

2005 Die Rituale der Auguren. Heidelberg: Universitätsverlag Winter. (= Texte der Hethiter. 25.)

BECKMAN, Gary M. – BRYCE, Trevor R. – CLINE, Eric H.:

2011 The Ahhiyawa Texts. Atlanta: Society of Biblical Literature. (= Writings from the Ancient World. 28.)

BENVENISTE, Emile:

1993 Indoeuropäische Institutionen. Wortschatz, Geschichte, Funktionen. Frankfurt: Campus Verlag.

BIEZAIS, Haralds:

1978 Von der Wesensidentität der Religion und Magie. Åbo: Åbo Akademi. (= Acta Academia Aboensis. Series A. 55,3.)

CHRISTIANSEN, Birgit:

2006 Die Ritualtradition der Ambazzi. Eine philologische Bearbeitung und entstehungsgeschichtliche Analyse der Ritualtexte CTH 391, CTH 429 und CTH 463. Wiesbaden: Harrassowitz. (= Studien zu den Boğazköy-Texten. 48.)

2012 Schicksalsbestimmende Kommunikation. Sprachliche, gesellschaftliche und religiöse Aspekte hethitischer Fluch-, Segens- und Eidesformeln. Wiesbaden: Harrassowitz. (= Studien zu den Boğazköy-Texten. 53.)

COHEN, Yoram:

2002 Taboos and Prohibitions in Hittite Society. A Study of the Hittite Expression *natta āra* (‘not permitted’). Heidelberg: Universitätsverlag Winter. (= Texte der Hethiter. 24.)

DARDANO, Paola:

- 2007 Die hethitischen Tontafelkataloge aus Ḫattuša. Inhalt und Funktion. In: Studi Micenei ed Egeo-Anatolici 49, S. 171-194.

HAAS, Volkert:

- 1988 Magie und Zauberei. B. Bei den Hethitern. In: Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie. Bd. 7, Lieferung 3-4, S. 234-255.
- 1988a Das Ritual gegen den Zugriff der Dämonin ^ḫDİM.NUN.ME und die Sammeltafel KUB XLIII 55. In: Oriens Antiquus 27, S. 85-104.
- 1994 Geschichte der hethitischen Religion. Leiden: Brill. (= Handbuch der Orientalistik. I. Abteilung. Bd. 15.)
- 2011 Hethiter. In: Volkert HAAS – Heidemarie KOCH: Religionen des Alten Orients. Hethiter und Iran. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (= Grundrisse zum Alten Testament. 1,1), S. 145-291.

HAWKINS, J. David:

- 2011 The Inscriptions of the Aleppo Temple. In: Anatolian Studies 61, S. 35-54.

HAZENBOS, Joost:

- 2003 The Organization of the Anatolian Local Cults during the Thirteenth Century B.C.: An Appraisal of the Hittite Cult Inventories. Leiden: Brill. (= Cuneiform Monographs. 21.)

HOFFNER, Harry A. Jr.:

- 2009 Letters from the Hittite Kingdom. Atlanta: Society of Biblical Literature. (= Writings from the Ancient World. 15.)

HUTTER, Manfred:

- 2003 Aspects of Luwian Religion. In: H. Craig MELCHERT (Hg.): The Luwians. Leiden: Brill. (= Handbuch der Orientalistik. I. Abteilung, Bd. 68.), S. 211-280.
- 2004 Der Gott Tunapi und das Ritual der ḫBappi im Ḫuwaššanna-Kult. In: Manfred HUTTER – Sylvia HUTTER-BRAUNSAAR (Hg.): Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums "Kleinasien und angrenzende Gebiete vom Beginn des 2. bis zur Mitte des 1. Jahrtausends v.Chr.". Münster: Ugarit-Verlag. (= Alter Orient und Altes Testament. 318.)
- 2005 Rezension zu Volkert HAAS: *Materia Magica et Medica Hethitica*. Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient (Berlin: de Gruyter 2003). In: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 5, S. 218-227.
- 2006 Hittite. In: Jens KREINATH – Jan SNOEK – Michael STAUSBERG (Hg.): *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill. (= *Studies in the History of Religions*. 114,1.), S. 72-74.
- 2008 Die Interdependenz von Festen und Gesellschaft bei den Hethitern. In: Doris PRECHEL (Hg.): *Fest und Eid. Instrumente der Herrschaftssicherung im Alten Orient*. Würzburg: Ergon. (= Kulturelle und sprachliche

- Kontakte. 4.), S. 73-87.
- 2010 Methodological Issues and Problems in Reconstructing "Hittite Religion(s)". In: Aygül SÜEL (Hg.): VII. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri. Çorum 25-31 Ağustos 2008. Ankara: Amt Matbaa, S. 399-416.
- 2011 "Annalen", "Gebete", "Erzählungen", "Ritualtexte" und anderes. Wie haben Hethiter ihre Literatur kategorisiert?. In: Stephan CONERMANN – Amr EL HAWARY (Hg.): Was sind Genres? Nicht-abendländische Kategorisierungen von Gattungen. Berlin: EB-Verlag, S. 111-134.
- 2013 Concepts of Purity in Anatolian Religions. In: Christian FREVEL – Christophe NIHAN (Hg.): Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism. Leiden: Brill. (= Dynamics in the History of Religions. 3.), S. 159-174.
- KAMMENHUBER, Annelies:
 1958 Hethitisch *innarauatar*, ^(LÜ)KALA-*tar* und Verwandtes. In: Münchner Studien zur Sprachwissenschaft 3, S. 27-44.
- KLOEKHORST, Alwin:
 2008 Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon. Leiden: Brill. (= Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series. 5.)
- MILLER, Jared L.:
 2010 Practice and Perception of Black Magic among the Hittites. In: Altorientalische Forschungen 37, S. 167-185.
- MOUTON, Alice:
 2010 Sorcellerie Hittite. In: Journal of Cuneiform Studies 62, S. 105-125.
- OPPENHEIM, A. Leo:
 1964 Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization. Chicago: University of Chicago Press.
- PUHVEL, Jaan:
 1984 Hittite Etymological Dictionary. Vol. 1. Berlin: de Gruyter.
- SCHWEMER, Daniel:
 2007 Abwehrzauber und Behexung. Studien zum Schadenzauberglauben im alten Mesopotamien. Wiesbaden: Harrassowitz.
- STRAUB, Rita:
 2006 Reinigungsrituale aus Kizzuwatna. Ein Beitrag zur Erforschung hethitischer Ritualtradition und Kulturgeschichte. Berlin: de Gruyter.
- TARACHA, Piotr:
 2009 Religions of Second Millennium Anatolia. Wiesbaden: Harrassowitz. (= Dresdner Beiträge zur Hethitologie. 27.)
- ÜNAL, Ahmet:
 2005 Fremde Götter in Hatti. Einführung einer babylonischen Gottheit in Hatti und Schwierigkeiten bei ihrer Kulterrichtung nach dem Orakeltext KUB 5.6. In: Archivum Anatolicum 8/2, S. 47-109.

VAN DEN HOUT, Theo:

2002 Another View of Hittite Literature. In: Stefano DE MARTINO – Franca PECCHIOLI DADDI (Hg.): *Anatolia Antica*. Firenze: Lo Gisma. (= *Eothen*. 11.), S. 857-878.

YAKUBOVICH, Ilya:

2008 The Luvian Enemy. In: *Kadmos* 47, S. 1-19.