

BN

Biblische Notizen
Biblical Notes

Neue Folge. Herausgegeben von Friedrich Vinzenz Reiterer, Salzburg, in Verbindung mit Reinhard Feldmeier, Göttingen und Karin Schöpflin, Göttingen.

Betreut am Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte der Paris Lodron Universität Salzburg.

Manfred Hutter (Hg.)

Themen und Traditionen hethitischer Kultur in biblischer Überlieferung

Mit den Ausgrabungen im türkischen Dorf Boğazköy hat im Jahr 1906 die Erschließung der hethitischen Kultur im 2. Jahrtausend v. Chr. begonnen. Die in diesem Band zusammengestellten Beiträge zeigen ausgehend vom Forschungsstand der Hethitologie die Möglichkeiten religionsgeschichtlicher Beziehungen zwischen Anatolien und dem Alten Israel. Neben Fragen nach Überlieferungswegen, wie hethitische Traditionen in Palästina bekannt geworden sein könnten, liefern die Beiträge zu juristischen und historiographischen Traditionen sowie zum Bereich des Kultes Impulse für die Rekonstruktion der Religionsgeschichte Israels im Kontext des Alten Orients.

HERDER FREIBURG · BASEL · WIEN

Inhaltsverzeichnis

Manfred Hutter Beziehungen der „Welt der Hethiter“ zur „Welt des Alten Testaments“: Einleitende Fragestellungen.....	3
Zsolt Simon Die angenommenen hethitisch-biblischen kulturellen Parallelen: Das Problem der Vermittlung	17
Amir Gilan Hittites in Canaan? The Archaeological evidence	39
Manfred Hutter Exkurs: Philister und Anatolien	53
Birgit Christiansen / Elena Devecchi Die hethitischen Vasallenverträge und die biblische Bundeskonzeption	65
Sylvia Hutter-Braunsar Hethitische und biblische Gesetzescorpora	89
Meik Gerhards Hethitische und biblische Historiographie	107
Birgit Christiansen Reinheitsvorstellungen und Entsühnungsriten der Hethiter und ihr möglicher Einfluss auf die biblische Überlieferung	131
Ada Taggar-Cohen Hittite Priesthood – State Administration in the Service of the Gods: Its implications for the Interpretations of Biblical Priesthood	155

Reinheitsvorstellungen und Entsühnungsriten der Hethiter und ihr möglicher Einfluss auf die biblische Überlieferung

Birgit Christiansen

Wenn man sich mit Reinheitsvorstellungen fremder Kulturen befasst, ist es hilfreich, zunächst die eigene Begrifflichkeit zu reflektieren. Dabei lässt sich feststellen, dass der Ausdruck Reinheit eine Schnittmenge mit dem der Sauberkeit aufweist, indem sie beide die Abwesenheit von Schmutz bezeichnen. Während der Ausdruck Sauberkeit jedoch weitestgehend darauf beschränkt ist und sich somit primär auf das visuell wahrnehmbare Äußere einer Person oder Sache bezieht, ist das Bedeutungsspektrum des Ausdrucks Reinheit weiter gefasst: so bezeichnet er z.B. bei Edelmetallen und anderen Stoffen unter Einschluss von Flüssigkeiten wie Alkohol oder Bier das Fehlen unerwünschter Beimischungen und somit die Unverfälschtheit des Stoffes, die äußerlich oftmals nicht bzw. nur schwer erkennbar ist.

Ähnliches gilt für die Anwendung des Ausdrucks Reinheit auf die Sphäre des Menschen, innerhalb deren er sich sowohl auf das Äußere als auch das Innere des Körpers einschließlich der geistig-seelischen Regungen beziehen kann. Letzteres geht aus Wendungen wie „ein reines Gewissen“, „ein reines Herz“ und „eine reine Seele“ hervor, in denen das Adjektiv „rein“ das Fehlen von Makeln, Belastungen und Beeinträchtigungen und somit Unverdorben- und Unversehrtheit zum Ausdruck bringt. Vice versa nimmt der Ausdruck Unreinheit auf einen Zustand der Versehrt- und Unvollkommenheit Bezug, der sowohl durch innere Dispositionen und Prozesse als auch durch äußere Einwirkungen hervorgerufen werden kann.¹

In diesem umfassenderen Sinne kommt dem Reinheitsbegriff in vielen Kulturen auch eine zentrale Rolle in den sozialen Beziehungen sowie im

¹ Allerdings lassen sich auch hier Überschneidungen mit dem Konzept der Sauberkeit erkennen. So kann auch das Adjektiv „sauber“ in Wendungen wie „er ist nicht ganz sauber“ oder „er hat keine saubere Weste“ in übertragener Bedeutung Fehlverhalten im moralischen Sinn, negative Charaktereigenschaften wie Korruptierbarkeit sowie ganz allgemein die Nicht-Integrität einer Person zum Ausdruck bringen. Neben der grundsätzlich positiven Konnotation des Ausdrucks „sauber“ spiegelt sich in dieser Übertragung auch die Vorstellung wider, dass das Innere mit dem Äußeren dergestalt korreliert, dass sich geistige und seelische Belastungen und Mängel ebenso wie ihre Gegensätze äußerlich abzeichnen, wie auch umgekehrt äußerliche Sauberkeit, Reinheit und Ordnung und ihre negativen Pendanten auf das Innere Auswirkungen haben.

Verhältnis des Menschen zu der göttlichen Sphäre zu. Reinheit gilt dabei als erwünschter und anzustrebender Idealzustand, während Unreinheit ein unerwünschtes Gräuelf darstellt, das die positiven zwischenmenschlichen Beziehungen sowie das Verhältnis zwischen der nicht-göttlichen und göttlichen Sphäre stört. Da sich solche Störungen wiederum negativ auf das Wohlergehen der Gemeinschaft auswirken, wird der Vermeidung und Beseitigung von Unreinheit sowie der Bewahrung von Reinheit eine zentrale Bedeutung beigemessen.

Aufgrund der Tatsache, dass sich in den Vorstellungen von Reinheit und den Verfahren zur Erlangung derselben stets auch die Normen und Werte der jeweiligen Gesellschaft sowie die in ihr bestehenden Formen der sozialen Interaktion und Organisation widerspiegeln, gewährt eine Untersuchung derselben auch diesbezüglich weitreichenden Aufschluss.²

1. Die Reinheitsvorstellungen der hethitischen Kultur

1.1 Die hethitischen Ausdrücke für Reinheit und ihr Bedeutungsspektrum

Im hethitischen Schrifttum finden sich verschiedene Wörter, die als partielle Synonyme des Adjektivs „rein“ und der ihm zugehörigen Substantive und Verben gelten können. Die wichtigsten sind dabei die Adjektive *parkui-* und *šuppi-* und ihre nominalen und verbalen Ableitungen.³ Die Nähe, in der die beiden Adjektive zueinander stehen, lässt sich daran ablesen, dass sie in einigen Ritualtexten nahezu synonym verwendet werden.⁴ Aus anderen

² Vgl. zu den sozialen Aspekten umfassend die grundlegende Studie von Douglas, Purity.

³ Eine umfassende Untersuchung über ihr Bedeutungsspektrum, die die innerhalb der letzten Jahre erzielten Fortschritte in der hethitologischen Forschung insbesondere im Bereich der Lexik berücksichtigt, liegt bislang noch nicht vor. Die Arbeit von Moyer, Concept, 23-34, verschafft zwar einen ersten Überblick, sie ist jedoch in zahlreichen Aspekten durch die Forschungsergebnisse der folgenden Jahrzehnte zu ergänzen und zu korrigieren. Aktueller ist der Aufsatz von Wilhelm, Reinheit, 197-217, der jedoch lediglich die für die Thematik wichtigsten Bedeutungsaspekte anführt. Für einen Überblick über die Kontexte, in denen *parkui-* und seine Ableitungen begegnen, vgl. auch die Artikel in CHD P, 163-174, s.v. *parkui-* A; *parkuyatar*; *parkuešš-* A; *parkunu-*. Das Adjektiv *šuppi-* einschließlich seiner Ableitungen ist hingegen in den großen hethitischen Wörterbüchern, die das jeweilige Wort in seinen wesentlichen Belegkontexten aufführen, noch nicht erfasst.

⁴ So z.B. in dem Geburtsritual KBo 17.65 Vs. 10.15-16 (bearbeitet von Beckman, Birth Rituals, 132-133) und KUB 24.2 Vs. 18-19 und einem Gebet Muršili II. (vgl. die Bearbeitung von Kassian / Yakubovich, Muršili, sowie die Übersetzung von Singer, Prayers, 54-56).

Texten geht jedoch hervor, dass sie zwar bedeutungsähnlich sind, dabei jedoch Unterschiedliches bezeichnen. So steht bei *parkui-* und seinen Ableitungen meist die Freiheit bzw. Befreiung von Schmutz und anderen Formen der Unreinheit im Vordergrund. Der Ausdruck ist dementsprechend in erster Linie über die Abwesenheit von unerwünschten Stoffen, Eigenschaften, Zuständen und Handlungen definiert. Der aus dieser Abwesenheit resultierende Zustand kann dann auch als Glanz, Klarheit und Helligkeit wahrgenommen werden. Im Gegensatz dazu scheinen *šuppi-* und seine Ableitungen eher die Anwesenheit und Herbeiführung eines bestimmten positiv konnotierten Zustandes und der ihm entsprechenden Eigenschaften sowie Handlungsweisen zu bezeichnen.

Der in zahlreichen Kontexten aufscheinende Bedeutungsunterschied zwischen *parkui-* und *šuppi-* beruht also offenbar auf einer unterschiedlichen Perspektive und einer anderen Konzeptualisierung von Reinheit: während sie bei *parkui-* primär als Abwesenheit von Unreinheit, Fehlern, Störungen und Belastung vorgestellt wird, wird sie bei *šuppi-* eher als Ganzheit, Integrität, Ursprünglichkeit und Vollkommenheit begriffen. In diesem Sinne begegnet das Adjektiv *šuppi-* dann auch in kultisch-religiösen Kontexten, in denen es oft in Abgrenzung zu *parkui-* mit „heilig, sakral, geweiht“ übersetzt wird.⁵ Obschon man dabei selbstverständlich nicht unbezogenen Vorstellungen der jüdisch-christlichen Tradition auf das hethitische Schrifttum übertragen darf, hat diese Übersetzung insofern ihre Berechtigung, als dass auch das deutsche Adjektiv „heilig“ als Zugehörigkeitsbildung zum Substantiv „Heil“ in seiner Grundbedeutung den Aspekt der Ganzheit, Vollständigkeit und Vollkommenheit sowie darauf aufbauend der Aussonderung und Abgrenzung vom Alltäglichen sowie der Zugehörigkeit zum Göttlichen bezeichnet.⁶ In ganz ähnlicher Weise qualifiziert *šuppi-* in kultisch-religiösen Kontexten beispielsweise Wasser, das aus fließenden Gewässern oder der Tiefe geschöpft wird und dem eine besondere Reinigungskraft zukommt,⁷ eine Gruppe von SANGA-Priestern,⁸ Tempelgeräte,

⁵ Vgl. z.B. CHD P, 165, s.v. *parkui-* und 167, s.v. *parkuyatar*; Singer, Prayers, 54-55; Taggar-Cohen, Priesthood, 42.72.148-152 passim; Kassian / Yakubovich, Muršili, 433.

⁶ Vgl. Kluge, Wörterbuch, 364-365.

⁷ Vgl. dazu den aufschlussreichen Passus KUB 7.41 und Dupl. ii 23-56 in einem Ritual zur Reinigung eines Hauswesens (CTH 446), das durch Bluttat, Unreinheit, Angst, die Auswirkungen einer eidlichen Bindung oder andere schwerwiegende Belastungen bedrückt ist (siehe die Bearbeitung von Otten, Beschwörung, eine rezente Übersetzung des Textes in deutscher Sprache und eine Übersicht über die neuere Forschungsliteratur bietet Miller, Ritual, 206-217).

Kultfeste und Opfer sowie den Adler und den Bruder des Wettergottes. Dabei kann es sowohl die Person oder Materie selbst als auch ihre Ausrichtung auf und ihre Bestimmung für den Kult charakterisieren, wobei letztere auch temporär begrenzt sein kann. In dieser kultisch-religiösen Bedeutung tritt *šuppi-* überwiegend in Texten auf, die auf hurritisch-luwische Traditionen Südostanoliens und Nordsyriens zurückgehen, wobei es bisweilen mit dem hurritischen Lehnwort *šeħelliaš* wechselt.⁹

Als Gegenbegriff zu *šuppi-* fungiert das Adjektiv *maršant-*, das je nach Kontext durch „unvollkommen“, „angetastet“, „mangelhaft“, „fehlerhaft“, „verdorben“ oder „korrupt“ zu übersetzen ist.¹⁰

In Opposition zu *parkui-* stehen das Zustandsverb *papre-* und das Adjektiv *paprant-*, deren Grundbedeutung etwa durch „mit Unreinheit respektive Mängeln, Fehlern, Schuld behaftet sein“ angegeben werden kann, sowie die zur selben Wortfamilie gehörenden verbalen und nominalen Ableitungen.¹¹ Diese Opposition ist am deutlichsten bei Belegen im Kontext des Ordals erkennbar, in dem das zu *papre-* gehörige faktitive Verb *papreš-* zur Bezeichnung des negativen Befunds dient und etwa mit „sich als unrein / fehlerhaft / belastet / schuldig erweisen“ wiederzugeben ist, während das von *parkui-* abgeleitete fientive Verb *parkuešš-* mit „sich als rein bzw. frei von Unreinheit / Belastung / Schuld erweisen“ übersetzt werden kann.¹²

⁸ Dabei kann es auch mit dem Sumerogramm KÙ.GA wechseln. Für die Belege siehe Taggar-Cohen, Priesthood, 148-152.

⁹ Zum Bedeutungsspektrum von *šuppi-* und *šeħelliaš* und ihrer Abgrenzung von *parkui-* vgl. auch die in einigen Punkten abweichenden Vorschläge von Moyer, Concept, 29-34, und Wilhelm, Reinheit, 203.

¹⁰ Vgl. dazu die in CHD L-N, 197-201, s.v. *maršant-*; *maršanu-*; *marša(š)tarri-*, *maršaštarr(a?)*-, *marza(š)tarri-*; *maršatar-* und *maršešš-* aufgeführten Belege.

¹¹ Vgl. dazu die Artikel in CHD P, 102-108, s.v. *paprahḫ-*; *paprant-*; *papratar-*; *papre-*; *paprešš-* und *papreššar-*. Da das Abstraktum *papratar* in Ritualtexten gemeinsam mit anderen Eigenschaften, Handlungen, Ereignissen und Substanzen aufgelistet wird, die den Zorn der Götter entfacht haben, scheint es sich nicht um eine übergreifende und umfassende Bezeichnung für Unreinheit zu handeln.

¹² Vgl. dazu CHD P, 107, s.v. *paprešš-*, *paprišš-*, *paprašš-* und den dort angeführten Beleg aus der Instruktion für Tempelbedienstete KUB 13.4 iv 31-33 (CTH 264): „Wenn es aber nicht herauskommt, geht ihr zur Gottheit. Wenn ihr euch als rein erweist (*parkuešteni*), (so ist es dank) eure(r) Schutzgottheit. Wenn [ihr euch] aber als unrein erweist (*papre[šteni]=ma*), so ist es ein Kapitalvergehen für euch.“ Zum selben Passus vgl. auch Klinger, Instruktionen, 80, und Taggar-Cohen, Priesthood, 83.

1.2. Körperliche Reinheit im hethitischen Alltag und im Kult

Über die das alltägliche Miteinander prägenden Vorstellungen von Reinheit bzw. Sauberkeit des Körpers und die diesbezüglichen Verhaltensnormen bietet uns das hethitische Schrifttum nur wenige Informationen. So liegt uns beispielsweise kein Text vor, der auf den Alltag oder besondere Anlässe und Ereignisse bezogene Reinheitsvorschriften für Personen enthält, die nicht zum Kultpersonal oder zur Herrscherfamilie zählen. Dies deutet wiederum darauf hin, dass seitens des hethitischen Königshofes kein Bedarf gesehen wurde, das Verhalten der Bevölkerung in dieser Hinsicht durch entsprechende Vorschriften zu reglementieren.

Allerdings gibt es einige indirekte Hinweise auf die das Alltagsleben prägenden Reinheitsideale. Aufschlussreich ist z.B. ein Passus in der Instruktion für Tempelbedienstete (CTH 264, KUB 13.4 i 14-33)¹³ zur Vermeidung von Unreinheit während der Ausübung des Dienstes im Tempel. Dabei wird das saubere und gepflegte Auftreten eines Tempelbediensteten vor den Göttern mit demjenigen eines Dieners vor seinem Herrn in Analogie gesetzt:

Ferner sollen die, die das tägliche Dickbrot bereiten, sauber sein. Sie sollen gebadet und (von Schmutz bzw. Verunreinigendem) *separiert*¹⁴ sein. Ihre Haare und ihre Nägel sollen *gestutzt*¹⁵ sein, und sie sollen saubere Kleidung tragen. We[nn (sie es) nicht (sind)], sollen sie (es) nicht bereiten. Diejenigen, die üblicherweise die *Seele*¹⁶ und den Körper der Götter versorgen, sollen sie dann bereiten. Im Haus des Bäckers aber, in

¹³ Neu bearbeitet von Taggar-Cohen, Priesthood, 33-139; eine Übersetzung in deutscher Sprache bietet Klinger, Instruktionen, 73-81.

¹⁴ Das Partizip *karšant-* wird unterschiedlich interpretiert. Klinger, Instruktionen, 74, übersetzt es mit „gekämmt“, Taggar-Cohen, Priesthood, 70, mit „removed (of impurities)“. Da die Grundbedeutung des zugrunde liegenden Verbs *karšai-* „schneiden, abschneiden, abtrennen“ ist, könnte es sich auf das Schneiden bzw. Entfernen von etwas beziehen, das sich am Körper befindet (z.B. das Kopfhair, so dass das Partizip etwa mit „geschoren“ zu übersetzen wäre), aber auch die Separierung der betreffenden Person selbst zum Ausdruck bringen. Vgl. dazu auch den Kommentar von Taggar-Cohen, Priesthood, 94-95.

¹⁵ Hier liegt das Partizip von *da-* „nehmen“ vor. Da es sich im vorliegenden Kontext sowohl auf die Haare als auch die Nägel bezieht, bezeichnet es vermutlich nicht die komplette Entfernung derselben, sondern lediglich deren Kürzung. Vgl. auch Taggar-Cohen, Priesthood, 70, die das Partizip mit „be taken (off) from them“ wiedergibt, während Klinger, Instruktionen, 74, die Übersetzung „gepflegt“ vorschlägt.

¹⁶ Zu dem Begriff „Seele“ im Hethitischen vgl. die eingehende Untersuchung von Kammenhuber, Vorstellungen.

dem sie bereitet werden, soll gefegt und gesprengt sein. Ferner darf ein Schwein und ein Hund nicht an die Tür der Küche kommen. Ist denn die *Seele* des Menschen und der Götter irgendwie verschieden? Nein! Was das zumindest betrifft: Nein! Die *Seele* zumindest ist ein und dieselbe. Wenn ein Diener vor seinen Herrn tritt, ist er gebadet und trägt saubere Kleidung. Er gibt ihm zu essen oder er gibt ihm zu trinken. Und weil sein Herr isst und trinkt, ist seine *Seele* gelöst und er (i.e. der Herr) wird ihm (dem Diener) deshalb zugetan sein. Solange er achtsam ist, wird er (der Herr) nicht *tadeln*. Ist die *Seele* der Gottheit irgendwie verschieden? Wenn ein Diener seinen Herrn irgendwann erzürnt, dann wird man ihn entweder töten oder man wird seine Nase, seine Augen oder seine Ohren verstümmeln. Oder man wird ihn, seine Frau, seine Kinder, seinen Bruder, seine Schwester, seinen Schwager, seine Familie oder seinen Diener oder Dienerin [er]greifen und *es publik machen*,¹⁷ ihm aber nichts antun. Wann auch immer er aber stirbt, so stirbt er nicht als einziger, (sondern) seine Familie wird mit ihm verbunden sein!

Abgesehen von dem Aufschluss, den der Passus über das angemessene Auftreten eines Dieners vor seinem Herrn liefert, ist bemerkenswert, dass das für die Speisenzubereitung zuständige Tempelpersonal nicht zur Einhaltung spezifischer kultischer Reinigungsriten aufgefordert wird, sondern schlichtweg dazu angehalten wird, vor die Götter sauber und gepflegt zu treten und einen Kontakt der für die Götter bestimmten Speisen mit den als kultisch unrein betrachteten Tieren Schwein und Hund zu vermeiden. Daraus könnte man irrtümlicherweise folgern, dass kultische Reinheit nach hethitischem Verständnis keine besondere Form der Reinheit darstellt, die sich von derjenigen abhebt, die man durch gewöhnliches Waschen des Körpers mit Wasser und Seife und andere Formen der Körperpflege sowie das Tragen sauberer Kleidung erlangt. Tatsächlich gibt es jedoch für die Priester und somit dasjenige Tempelpersonal, das in unmittelbarem Kontakt mit den Göttern steht, besondere Reinheitsvorschriften. Sie sehen z.B. der oben genannten Instruktion für Tempelbedienstete zufolge vor, dass die Priester während ihres Dienstes im Tempel schlafen und auch für den Beischlaf nicht den Bereich des Tempels verlassen. Hatten sie Geschlechtsverkehr, so müssen sie sich reinigen, bevor sie wieder ihren kultischen Dienst verrichten.¹⁸

¹⁷ Die hethitische Wendung ist unklar. Vgl. die alternativen Übersetzungsvorschläge von Klinger, *Instruktionen*, 75, und Taggar-Cohen, *Priesthood*, 71.

¹⁸ So nach CTH 264 ii 73-iii 16. Vgl. dazu die Übersetzungen von Klinger, *Instruktionen*, 77-78, und Taggar-Cohen, *Priesthood*, 77-78. Eine Ritualanweisung des hurritischen Milieus legt zudem nahe, dass sich die SANGA-Priester besonderen Reinigungsriten unterziehen mussten. Aufgrund ihres fragmen-

Dass darüber hinaus für die Ausübung bestimmter priesterlicher Dienste auch ein Zustand der Reinheit in einem ganzheitlicheren Sinne erforderlich war, geht zudem aus § 200 der Hethitischen Gesetze hervor (KBo 6.26 iv 23-25). Demzufolge ist der Geschlechtsverkehr mit einem Pferd oder Esel zwar nicht juristisch strafbar, wird jedoch durch das Verb *wašta-* „sündigen, freveln“¹⁹ charakterisiert und schließt die betreffende Person in Zukunft davon aus, SANGA-Priester zu werden und vor den König zu treten.²⁰

1.3. Reinheit im Sinne sozialer und religiöser Integration und ihre Gefährdung

Neben dem Ideal der körperlichen Reinheit, dem außerhalb des Kultes weitestgehend durch das Waschen und Pflegen des Körpers sowie das Tragen sauberer Kleidung entsprochen werden konnte, kannten die Hethiter eine komplexere Form der Reinheit, die sowohl den Körper als auch den Geist und die Seele einer Person sowie ihre Beziehung zu anderen Menschen und den Göttern betrifft und sich durch die Freiheit von schwerer und nachhaltiger Belastung, Bürde, Pein, Krankheit und Misserfolg auszeichnet. Ein Mensch, der sich in diesem Zustand befindet, ist den Göttern angenehm und wird von ihnen geschützt und unterstützt. Sein Gegenteil ist der Zustand der Unreinheit und somit der sozialen und religiösen Desintegration, der beim Menschen mit dem Entzug des Schutzes und der Unterstützung seitens der Götter einhergeht.²¹

Grundsätzlich konnten solche Störungen nach hethitischer Vorstellung ganz unterschiedliche Gründe haben. Bestimmte Handlungsweisen einschließlich ihrer Folgen werden jedoch in den Texten häufiger genannt und können somit als typische Ursachen für Unreinheit und deren Auswirkungen angesehen werden. Dazu zählen Mord und Totschlag, Eidbruch und Meineid, Verfluchungen und Verleumdungen sowie die Verbreitung von Gerüchten, Behexung, Diebstahl und kultische Vergehen wie der Verzehr von den Göttern vorbehaltender Speise, die Auslassung der für die Götter

tarischen Zustandes lässt sich jedoch nicht beurteilen, ob diese Riten eine Reinigung mit Wasser oder anderen Substanzen wie Öl vorsahen (vgl. dazu Taggar-Cohen, Priesthood, 184-185). Unklar bleibt zudem, inwieweit sie im hethitischen Staatskult ihren Niederschlag gefunden haben.

¹⁹ Zum Bedeutungsspektrum von *wašta-* vgl. zuletzt Christiansen, Sünde, 254 mit weiterer Literatur.

²⁰ Zum Wortlaut des Paragraphen vgl. Hoffner, Laws, 158 mit Anm. 569, und Taggar-Cohen, Priesthood, 183.

²¹ Vgl. für diese Vorstellung z.B. das Gebet des Kantuzzili (CTH 373, übersetzt von Singer, Prayers, 31-33).

auszurichtenden Feste sowie abnormer Geschlechtsverkehr.²² Als verunreinigend gelten demnach einerseits kultische Frevel und damit unmittelbare Vergehen an den Göttern und andererseits Vergehen an den Mitmenschen, die eine tatsächliche Bedrohung darstellen oder als solche erlebt werden.

Aufgrund der schwerwiegenden Folgen, die damit für einzelne und die Gemeinschaft verbunden sein konnten, schenkte der hethitische Königshof ihrer Prävention, ihrer Aufdeckung und Verfolgung sowie der Aufhebung ihrer negativen Folgen größte Aufmerksamkeit. Das Bewusstsein, dass ein entsprechendes Vergehen einer Einzelperson komplexe Auswirkungen haben kann, spiegelt sich unter anderem in der Auffassung wider, dass sich eine Verunreinigung, die der Herrscher als Oberhaupt der Gesellschaft durch sein Handeln verursacht hat, auch seine Untertanen in Mitleidenschaft zieht, während sich vice versa die Verunreinigungen der Untertanen auch auf den Herrscher auswirken und in ihm manifestieren.²³

1.4. Die Praktiken zur Aufdeckung von Unreinheit im Sinne sozialer und religiöser Desintegration

Um ein Handeln, das eine Verunreinigung im ganzheitlichen Sinn zur Folge hatte, zu sühnen und die Verunreinigung durch Reinigungs- und Opferriten zu beseitigen, musste es zunächst aufgedeckt und als Fehlverhalten den Göttern gegenüber zugegeben werden. Zur Aufdeckung bislang unerkannter Vergehen bedienten sich die Hethiter mantischer Verfahren und unter diesen vor allem verschiedener Orakeltechniken.²⁴ Der göttliche Zorn wurde dabei mittels Orakelanfragen ermittelt, die durch „ja“ oder „nein“ von den Göttern beantwortet wurden. Zudem flehte man Gottheiten im Rahmen

²² Informativ sind in dieser Hinsicht insbesondere Aufzählungen solcher Frevel in Ritualtexten, wie sie sich z.B. im bereits genannten Ritual zur Reinigung eines Hauswesens finden (CTH 446 i 1-3. 14'-25'). Zu diesen Abschnitten siehe die Übersetzung von Miller, *Ritual*, 206-217. Für weitere Belege in Ritualtexten sowie anderen Textsorten wie Gebeten, Orakeltexten, königlichen Edikten siehe Christiansen, *Sünde*, 255.

²³ Dies geht z.B. aus einigen speziell auf den König bezogenen Ritualtexten wie KBo 13.109 (bearbeitet von Christiansen, *Ritualtradition*, 155-167) und KUB 9.34 (bearbeitet von Hutter, *Behexung*, 25-47) sowie auf den König und seine Reinheit bezogene Orakelanfragen und Instruktionen hervor. Siehe dazu van den Hout, *Purity*, passim, sowie zum Königtum generell Haas, *Geschichte*, 181-229, mit weiterer Literatur.

²⁴ Zu diesen Techniken siehe Beal, *Oracles*; Hazenbos, *Mensch*; Haas, *Orakel*, mit weiterer Literatur.

eines Gebetes an, Verfehlungen im Orakel oder Traum kundzutun, um sie sühnen zu können.²⁵

1.5. Die Praktiken zur Aufdeckung und Beseitigung von Unreinheit und zur Erlangung von Reinheit

Im Gegensatz zu körperlichen Verunreinigungen lässt sich die durch Vergehen wie Mord, Meineid, Diebstahl und Behexung hervorgerufene Unreinheit nicht durch gewöhnliche Waschungen, sondern nur durch besondere Reinigungs- und Opferriten sowie Gebete beseitigen.

Allerdings bedeutet dies nicht, dass dem Täter durch diese Verfahren die Schuld dergestalt erlassen wird, dass er einer Strafe entkommt. Vielmehr werden Vergehen sowohl von menschlicher als auch von göttlicher Seite geahndet, wobei die Strafe bis zum Tod reichen und an dem Täter selbst, aber auch stellvertretend an seinen Angehörigen und Nachfahren vollstreckt werden kann. Reinigungs- und Opferriten sowie Gebete greifen über die durch die menschliche und göttliche Strafverfolgung erfolgte Vergeltung hinaus und ergänzen sie, indem sie die von der Tat betroffenen Personen von der Unreinheit reinigen, den durch die Tat hervorgerufenen göttlichen Zorn stillen und Menschen und Götter wieder miteinander versöhnen.²⁶

Die uns schriftlich überlieferten Rituale bestehen dementsprechend aus Riten zur Entfernung der Unreinheit und der Besänftigung der Götter durch Anrufungen und Opfer. Im Rahmen dieser Rituale wird die Unreinheit als Entität vorgestellt, von der ein Mensch befreit werden kann, indem sie von ihm mittels spezieller ritueller Handlungen und den darin verwendeten Materien abgewaschen, abgestreift, ausgekämmt wird und anschließend beseitigt wird, indem sie in der Erde vergraben oder mittels eines Vehikels fortgeschafft wird.²⁷

²⁵ Besonders aufschlussreich sind in dieser Hinsicht das erste und zweite Pestgebet Muršilis (CTH 378.I und II, übersetzt von Singer, *Prayers*, 57-64) und das Gebet des Kantuzzili (CTH 373, übersetzt von Singer, *Prayers*, 31-33).

²⁶ Auch dieser Zusammenhang geht besonders deutlich aus dem ersten und zweiten Pestgebet Muršilis hervor.

²⁷ Für eine Zusammenstellung der in den hethitischen Reinigungsritualen verwendeten so genannten *materia magica* vgl. Haas, *Materia*. Allerdings gilt es zu beachten, dass es zwar einige Materien gibt, die z.B. aufgrund ihres hellen und glänzenden Äußeren für Reinigungsriten besonders prädestiniert erscheinen (vgl. dazu Haas, *Materia*, 83-84), daneben aber auch ganz gewöhnliche Alltagsobjekte Verwendung finden. Grundsätzlich ist es in den hethitischen Ritualen nämlich nicht allein die *materia magica*, durch die die Reinigung erfolgt, sondern das Zusammenspiel von manuellen und verbalen Riten. Dies ist auch für den Vergleich mit den von der priesterschriftlichen Theologie geprägten biblischen

In der Forschung hat man aus diesen Praktiken bisweilen den Schluss gezogen, dass die Hethiter sich die Unreinheit als konkrete Materie vorgestellt haben, die sich ähnlich wie Schmutz, Bakterien und Viren vom Körper beseitigen lässt.²⁸ Zur Untermauerung hat man dabei z.B. auf § 44 der Hethitischen Gesetze hingewiesen, demzufolge jemand sich der Hexerei schuldig macht, der einen Menschen reinigt und anschließend die *Rückstände*[?] (*kuptar*) nicht auf den *Verbrennungsplatz*[?] (*ukturi*) schafft, sondern auf das Feld oder in das Haus eines anderen bringt.²⁹ Allerdings erscheint es aus mehreren Gründen ratsam, die in der Forschung gängige Interpretation des Paragraphen zu überdenken.³⁰ So findet sich unter den zahlreichen aus den Archiven des hethitischen Königshofes überlieferten Ritualtexten meines Wissens kein einziger Text, demzufolge die *Rückstände* auf den *Verbrennungsplatz* (oder was auch immer die Termini *kuptar* und *ukturi* hier konkret bezeichnen) geschafft werden. Stattdessen werden die rituell beseitigten Entitäten wie z.B. die bösen Zungen samt den Materien, mit denen sie behandelt wurden, unter anderem in der Erde oder auf einem *mariyana*-Feld vergraben,³¹ in den Fluss geschüttet³² oder ins Feindesland geschafft.³³ Der *Verbrennungsplatz* (*ukturi*) spielt hingegen eine zentrale Rolle im hethitischen königlichen Totenritual, da hier der verstorbene

Ritualvorschriften von Interesse, die bemerkenswerterweise nur manuelle Riten, aber keine Rezitationen und Gebete enthalten. Vgl. dazu auch Wright, Disposal, 60 mit Anm. 129 und weiterer Literatur.

²⁸ Vgl. z.B. Wilhelm, Reinheit, 198-200; Haas, *Materia*, 50.55-62.

²⁹ Vgl. KBo 6.3 ii 55-56, ergänzt durch KBo 6.2 ii 34-35, und KBo 6.5 iv 17-20: (55) *takku antuḥša[(n k)]uiški parkunuzzi kuptarr=a ukturiyaš pē[(dai)]* (56) *takku=at A.ŠĀ-ni našma parni kuelga pēdai alwanzatar D[(IKUD LUGAL)]* „Wenn irgendeiner einen Menschen reinigt, dann soll er die *Rückstände*[?] zum *Verbrennungsplatz*[?] schaffen. Wenn er sie zu irgendjemandes Feld oder Haus schafft, so ist es Hexerei und ein Rechtsfall für den König“. Vgl. die Edition von Hoffner, *Laws*, 52-53. – Die Bedeutung „*Rückstände*[?]“ bzw. „*Verbrennungsplatz*[?]“ ist nicht gänzlich geklärt.

³⁰ Zu dieser Deutung siehe z.B. Hoffner, *Laws*, 199-200; Wilhelm, *Reinheit*, 199, sowie Haas, *Vergehen*, 172.

³¹ So in KBo 10.37 ii 7'-14', siehe Christiansen, *Ritualtradition*, 193.240.

³² Vgl. z.B. KUB 7. 53+ iii 12-16 (hier ist explizit von der Entsorgung von *kuptar* die Rede, dessen konkrete Bedeutung jedoch auch aus diesem Passus nicht exakt zu erschließen ist). Siehe die Edition von Goetze, *Ritual*, 16-17, sowie die Übersetzung von Cornil, *Tradition*, 11.

³³ Zu den Plätzen im Einzelnen vgl. Haas, *Geschichte*, 908-911.

Herrscher verbrannt wird und verschiedene andere Riten stattfinden.³⁴ Von daher ist es meines Erachtens wahrscheinlicher, dass der Paragraph nicht allgemein auf die Ausführung von Reinigungsritualen Bezug nimmt, sondern auf die Reinigungsriten, die an Verstorbenen vollzogen werden bzw. in einem entsprechenden Präzedenzfall vollzogen wurden. Ähnlich könnte auch der mittelhethitische Brief Çorum 21-9-90 zu interpretieren sein, in dem der Adressat angewiesen wird, dass die Ritualisten „Mann des Wettergottes“ (LÚ^dISKUR) und die „Alte Frau“ (^{MUNUS}SU.GI) ihre Rituale anlässlich einer Verunreinigung (*maršaštarraš uddar*) nicht in der Ortschaft Hanzüwa sowie am Fluss ausführen und sich auch nicht im Fluss waschen sollen. Da der „Mann des Wettergottes“ dem Ritualtext KBo 17.78 zufolge unter anderem für die Behandlung von Toten zuständig ist, die vom Blitz des Wettergottes getroffen wurden,³⁵ und der Ausdruck *marša(š)tarri-* auch in KUB 16.34 i 5-10 eine durch den Kontakt mit Toten verursachte Verunreinigung bezeichnet,³⁶ liegt es nahe, dass der Brief Çorum 21-9-90 auf einen ähnlichen speziellen Ritualanlass wie KBo 17.78 Bezug nimmt.³⁷

Die uns überlieferten Ritualtexte legen zwar durchaus nahe, dass die Ritualmaterien, die mit den rituell entfernten negativen Entitäten in Kontakt gekommen sind, ebenso wie letztere als potentielle Gefahr angesehen wurden, da sich die Unreinheit in ihnen manifestiert hat. Aber dies bedeutet nicht, dass die Hethiter diese Entitäten grundsätzlich als eine konkrete

³⁴ Vgl. vor allem die Riten des 3. Tages KUB 30.15+. Siehe die Edition von Kassian / Korolëv[†] / Sidel'tsev, *Funerary Ritual*, 257-293.

³⁵ Zu diesem Text siehe Ünal, *Tablets*, 73-75.

³⁶ Bearbeitet von Taggar-Cohen, *Priesthood*, 293-296.

³⁷ Zum Text und zwei von der hier vorgelegten Deutung abweichenden Interpretationen siehe Ünal, *Tablets*, 17-31, sowie Haas, *Vergehen*, 171-172, und Haas, *Materia*, 15 mit Anm. 82. Während Haas darin zustimmen ist, dass die Anweisungen des Briefes wahrscheinlich darauf zielen, den Ort und den Fluss in Zukunft vor einer rituellen Verunreinigung zu schützen, bezieht sich die Aussage über das in Z. 11 thematisierte Vergehen meines Erachtens nicht auf ein bereits erfolgtes Zuwiderhandeln gegen eine entsprechende Vorschrift, sondern auf eine Verunreinigung, die von dem „Mann des Wettergottes“ und der „Alten Frau“ behandelt werden soll. Dafür spricht auch, dass nirgendwo von einer Bestrafung der beiden Ritualisten die Rede ist. Stattdessen legt der Brief nahe, dass es im Gegensatz zu der in der Forschung verbreiteten Auffassung für die hethitischen Ritualisten offenbar keineswegs selbstverständlich war, ihre Reinigungsrituale außerhalb von Ortschaften auszuführen und die Ritualmaterien gemäß §44b der Hethitischen Gesetze zu entsorgen.

„feinstoffliche“ oder wie auch immer geartete Materie betrachtet haben.³⁸ So gilt es zu beachten, dass zahlreiche Ritualsprüche, die die manuellen Handlungen der Beschwörungsrituale begleiten, häufig als Gleichnisse formuliert sind, die den Wunsch zum Ausdruck bringen, dass die Unreinheit bzw. deren Ursache von der Person entfernt werden soll wie Schmutz von einem Tuch abgewaschen wird, Fusseln von einem Leinentuch abgekämmt werden und brennende Materie durch Wasser gelöscht wird.³⁹ Zudem enthalten die Rituale Götteranrufungen, in denen diese angefleht werden, die Unreinheit bzw. das Böse von dem Ritualherrn wegzunehmen. Außerdem nehmen die Ritualsprüche oft auf das Innere bzw. das seelisch-geistige Erleben des Ritualherrn Bezug.

Dies deutet zusammen mit der Vielfalt der Reinigungsriten darauf hin, dass die Hethiter eher eine diffuse Vorstellung von Unreinheit als Zustand sozialer und religiöser Desintegrität hatten, zumal sie sich auf ganz unterschiedliche Weise bemerkbar machen konnte.⁴⁰ Im Ritual wird diesem Diffusen jedoch durch symbolische Repräsentationen eine konkrete Gestalt gegeben, so dass es einer Behandlung zugänglich ist und die Ritualteilnehmer einen sinnlichen Eindruck von seiner Entfernung gewinnen können. Zwischen diesen symbolischen Repräsentationen und der im Ritualkontext verwendeten Metaphorik einerseits und allgemeinen Vorstellungen von Unreinheit andererseits gilt es demnach zu unterscheiden.

2. Der Forschungsdiskurs über die religionsgeschichtlichen Beziehungen zwischen der hethitischen und biblischen Überlieferung

Bereits einige Jahre nach der Entzifferung des Hethitischen und der Publikation der ersten hethitischen Texte in Keilschrift hat Archibald H. Sayce 1920 auf eine hethitische Parallele zu dem in Lev 16 überlieferten biblischen Sündenbockritual aufmerksam gemacht. Die religionsvergleichende Arbeit im eigentlichen Sinn setzte jedoch erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein, wobei sich im Wesentlichen zwei Ansätze unterscheiden lassen.⁴¹ Der eine versucht mittels des Vergleichs die religions-

³⁸ Ähnliches hält auch Sallaberger, *Reinheit*, 33, für die mesopotamischen Vorstellungen fest.

³⁹ Zu diesen Gleichnissen im Einzelnen siehe Torri, *Similitudine*.

⁴⁰ Dafür spricht auch, dass ein dem griechischen Terminus „Miasma“ entsprechender Ausdruck ebenso wie das dahinter stehende Konzept im Hethitischen fehlt, obschon dieser Terminus in der Forschung häufig zur Bezeichnung der rituell zu entfernenden Unreinheit gebraucht wird (vgl. z.B. Janowski / Wilhelm, *Bock*, 134; Haas, *Vergehen*, 172).

⁴¹ Zu der Unterscheidung der beiden Ansätze vgl. auch Wright, *Analogy*, 473.

geschichtlichen Beziehungen zwischen der biblischen Überlieferung und den Zeugnissen seiner Umwelt zu erhellen. Dabei geht es sowohl um den Nachvollzug etwaiger traditions-, überlieferungs- und literargeschichtlicher Abhängigkeiten sowie möglicher Überlieferungswege als auch darum, die im Alten Testament bezeugten Konzepte und Praktiken in einen größeren religionsgeschichtlichen Kontext zu verorten und besser verstehbar zu machen.⁴²

Der andere Ansatz verzichtet weitestgehend auf historische Fragestellungen und verfolgt stattdessen primär das Ziel, die in der biblischen Überlieferung bezeugten Vorstellungen und Praktiken in ihrer Struktur, ihrer sozialen Funktion sowie dem in ihnen zum Ausdruck kommenden Weltbild mittels des Vergleichs mit Zeugnissen anderer Kulturen zu erhellen.⁴³ Als Hauptgrund für den Verzicht auf die historische Fragestellung führen seine Vertreter oft an, dass sich die Überlieferungswege aufgrund der zeitlichen Distanz zwischen der biblischen und der hethitischen Überlieferung und der komplexen Entstehungsgeschichte der biblischen Überlieferung nur sehr schwer nachvollziehen lassen.⁴⁴ Zudem betonen sie, dass sich solche religionshistorischen Beziehungen nicht allein auf einige wenige verstreute Parallelen stützen lassen.⁴⁵ Dass sie dennoch zum Vergleich oft Zeugnisse der altorientalischen Nachbarkulturen heranziehen und nur selten Zeugnisse räumlich und zeitlich ferner stehender Kulturen in die Untersuchung einschließen, liegt zum Teil darin begründet, dass sie mit ihrer Arbeit zuvor aufgestellte historische Beziehungen in Frage stellen.⁴⁶ Zum Teil ist es aber auch auf eine unzureichende methodische Abgrenzung von einem historisch ausgerichteten Ansatz zurückzuführen, denn eigentlich wären insbesondere in den so genannten kontrastiven Vergleich auch nicht-altorientalische Quellen einzubeziehen.⁴⁷

Die Vertreter der historisch ausgerichteten Forschung wiederum thematisieren bisweilen nicht in ausreichendem Maße die Schwierigkeiten, die mit

⁴² Beispiele für diesen Ansatz sind z.B. Haas, *Blutritus*; Janowski / Wilhelm, *Bock*; Schwemer, *Doppelritual*. Vgl. auch die bei Schwemer, *Doppelritual*, 82, aufgeführte Literatur.

⁴³ Als Beispiel für diesen Ansatz sind z.B. Wright, *Disposal*, und Wright, *Analogy*, zu nennen.

⁴⁴ Vgl. dazu z.B. Wright, *Analogy*, 473.

⁴⁵ Vgl. z.B. Wright, *Disposal*, 8.

⁴⁶ So Wright, *Disposal*, 1.

⁴⁷ So findet sich z.B. bei Wright, *Disposal*, 8-9, keine weitere Begründung dafür, dass er seinen kontrastiven Vergleich lediglich in einem Fall anhand nicht-altorientalischer Quellen vollzieht.

dem Nachvollzug der religionshistorischen Beziehungen und der Überlieferungswege verbunden sind, und benennen insbesondere im Rahmen der Detailanalysen oft nicht klar, aufgrund welcher Kriterien sie religionsgeschichtliche Beziehungen annehmen und ob diese literar-, überlieferungs- oder eher traditionsgeschichtlicher Art sind.⁴⁸

Im Rahmen beider Ansätze wurden insbesondere Parallelen zu verschiedenen biblischen Reinigungs- und Entsühnungsriten diskutiert wie z.B. zu dem in Lev 14 bezeugten Ritus mit Vögeln zur Reinigung eines Menschen oder Gebäudes sowie zu Entsühnungsriten mit Blut.⁴⁹

Die größte Aufmerksamkeit wurde jedoch den anatolischen und nord-syrischen Parallelen zum so genannten „Sündenbockritual“ in Lev 16 geschenkt. Dieses Ritual, das auch in den folgenden Ausführungen im Mittelpunkt stehen soll, hat nicht allein wegen seiner hohen Bedeutung als zentrales Ritual des großen Versöhnungstages und seiner Wirkungsgeschichte, sondern auch aufgrund seines teilweise enigmatischen Charakters große Beachtung erfahren. So ist bis heute umstritten, was mit der Wendung „für *azazel*“ in der uns überlieferten Version des Rituals gemeint ist, durch die der Ziegenbock, über den der Priester die Sünden des Volkes bekennt und der daraufhin in die Wüste geschickt wird, näher bestimmt wird. Die Tatsache, dass der andere Bock, der ausgelost wird, in Parallelität dazu durch die Wendung „für JHWH“ spezifiziert wird, hat einige Interpreten dazu geführt, in *azazel* einen Dämon bzw. genauer einen bösen Wüstendämon zu sehen, der durch den Bock besänftigt werden soll.⁵⁰ Andere wiederum haben darauf hingewiesen, dass der Text in der uns vorliegenden Gestalt für diese Annahme zu wenig Anhaltspunkte bietet. Zwar wird bisweilen damit gerechnet, dass eine solche dämonische Gestalt, wie sie dann auch in der späteren jüdischen Tradition angenommen wurde, in einer früheren Version des Rituals vorhanden war. In der jetzigen biblischen

⁴⁸ Nach Haas, *Blutritus*, 68, „erfordert das Postulat einer gegenseitigen Abhängigkeit Übereinstimmungen nicht nur in der rituellen Idee, sondern auch in den rituellen Details, die schwerlich unabhängig voneinander entwickelt worden sein können“. Obwohl diese Prämisse zunächst einfach und klar erscheint, bereitet doch ihre Anwendung häufig Schwierigkeiten. So hängt es auch von der Perspektive ab, ob bei einem Vergleich ein Befund als übereinstimmend oder unterschiedlich wahrgenommen wird oder nicht.

⁴⁹ Vgl. dazu vor allem Wright, *Disposal*, 75-86; Haas, *Blutritus*, mit weiterer Literatur. Zu Entsühnungsriten mit Blut vgl. zuletzt Beckman, *Blood*, sowie Feder, *Expiation*. Weitere vergleichende Studien führt Schwemer, *Doppelritual*, 82 Anm. 2, auf.

⁵⁰ Vgl. dazu u.a. Wright, *Disposal*, und Janowski / Wilhelm, *Bock*, 113-119, mit weiterer Literatur.

Fassung als Teil der Priesterschrift sei damit vor allem aus theologischen Gründen nicht zu rechnen.⁵¹ Aus diesem Grund sei es wahrscheinlicher, dass es sich bei der Wendung „für *azazel*“ um einen Ritualterminus wie z.B. „für (das Ritual) Ziegenbock, der [weg]geht“⁵² oder „für (die Beseitigung) von Gotteszorn“⁵³ oder ähnlichem handelt.⁵⁴

Auf die altanatolischen und andere altorientalische Parallelen wird in der Diskussion um das biblische Sündenbockritual auf unterschiedliche Weise Bezug genommen. Während einige Texte, in denen das Trägertier zugleich als Substitut für eine zornige Gottheit dient, zur Stützung der Dämonenthese herangezogen wurden, wurde eben diese These mittels anderer Texte, in denen das Trägertier lediglich zur Elimination dient, bestritten.⁵⁵ Zudem dienten dieselben Texte sowohl dazu, die Annahme von religionsgeschichtlichen Beziehungen zu stützen,⁵⁶ als auch zu bestreiten.⁵⁷

3. Auswertung

Die Frage, inwieweit mit religionsgeschichtlichen Beziehungen zwischen dem biblischen Sündenbockritual in Lev 16 und den durch das hethitische Schrifttum bezeugten anatolischen Parallelen zu rechnen ist und wie diese konkret zu fassen sind, ist aus verschiedenen Gründen nicht leicht zu beantworten. So liegt eine Schwierigkeit darin, dass die Funktion des Ziegenbockes im biblischen Ritual aufgrund der enigmatischen Wendung „für

⁵¹ Vgl. dazu Wright, *Disposal*, 21-25, mit weiterer Literatur.

⁵² So Pfeiffer, *Bemerkungen*, 325.

⁵³ So Janowski / Wilhelm, *Bock*, 161. Zur Kritik an diesem Ansatz vgl. zuletzt Pfeiffer, *Bemerkungen*, 325, mit weiterer Literatur.

⁵⁴ Aufgrund der Parallelität zur Wendung „für JHWH“ mag die Deutung als Ritualterminus zunächst unwahrscheinlich wirken. Altorientalische Entsprechungen für solche Ritualtermini wie *máš-ḫul-dúb-ba* (etwa: „Ziegenbock (des Rituals) ‚das Böse schlagen‘“, vgl. Cavigneaux, *MÁŠ-ḪUL-DÚB-BA*; Salla-berger, „Ziqqurat-Plan“) zeigen jedoch, dass diese Interpretation durchaus denkbar ist.

⁵⁵ Vgl. dazu Wright, *Disposal*, 25-30.

⁵⁶ So vor allem Janowski / Wilhelm, *Bock*, und Pfeiffer, *Bemerkungen*, 317 mit Anm. 28.

⁵⁷ So besonders ausdrücklich Carmichael, *Origin*. Obwohl Carmichael im Rahmen seiner These einer rein innerisraelitischen Entstehung des biblischen Rituals durch den „Levitical lawgiver“ (so Carmichael, *Origin*, 168) die Gemeinsamkeiten zwischen Israel und seinen polytheistischen Nachbarn eher ausblendet, als sich mit ihnen kritisch auseinanderzusetzen, weist er auf einige wichtige Punkte hin, die in den religionsgeschichtlich ausgerichteten Studien zum Teil zu wenig berücksichtigt wurden.

*azazel*⁵⁸ zumindest teilweise unklar bleibt. Wenn es sich ursprünglich um einen Ritualterminus gehandelt hat, so wäre der Ziegenbock möglicherweise lediglich ein Vehikel, mittels dessen die Sünde außer Landes geschafft wird.⁵⁸ Falls *azazel* jedoch bereits vor der Zeit der späteren Auslegung die Bezeichnung eines Dämons war bzw. ein solcher mit dem Ausdruck assoziiert wurde, könnte der Ziegenbock auch als Substitut bzw. Opfer zur Besänftigung eben dieses Dämons gedient haben. Dass beide Funktionen in einem Tier oder auch einem Menschen vereinigt sein können, belegen z.B. das Ritual des Ašhella (CTH 394)⁵⁹ und das Ritual des Puliša (CTH 407).⁶⁰ Daneben gibt es aber auch Rituale, in denen nur eine der beiden Funktionen vorliegt bzw. klar zum Ausdruck gebracht wird. So scheint z.B. im Ritual des Uḥhamuwa (CTH 410)⁶¹ der Widder lediglich als Substitut zur Besänftigung der zornigen Gottheit des Feindeslandes zu dienen, während für den Esel im Ritual des Dandanku (CTH 425.2),⁶² die Maus in dem Ritual der Ambazzi CTH 391.1⁶³ und den jungen Hund bzw. den Esel in Vs. II 5-14 im Ritual des Ḥuwarlu CTH 398.A und B⁶⁴ lediglich

⁵⁸ Man muss allerdings bedenken, dass eine Substitutsfunktion im Text mitgedacht sein kann, ohne dass diese für uns klar erkennbar ist.

⁵⁹ Bearbeitet von Dinçol, Ašhella, eine Übersetzung in deutscher Sprache bietet Kümmel, „Sündenbock“-Ritual, 285-288.

⁶⁰ Für eine englische Übersetzung siehe Collins, Rituals, 161-162.

⁶¹ Für eine englische Übersetzung siehe Collins, Rituals, 162; eine deutsche Übersetzung bietet Görke, Ritual.

⁶² Bearbeitet von Bawanypeck, Rituale, 137-148.254-264.

⁶³ Bearbeitet von Christiansen, Ritualtradition. Der Ritus wird dreimal durchgeführt (vgl. i 35-44; ii 35-42 und iii 39-47).

⁶⁴ Bearbeitet von Bawanypeck, Rituale, 21-49.153-170. Welches Tier in diesem Ritual als Trägartier fungiert, ist unklar. Dem Ritualspruch in ii 8-12 zufolge handelt es sich um einen Esel (vgl. dessen ausdrückliche Erwähnung in ii 10). Die manuellen Riten, die von dem Spruch begleitet werden, werden jedoch mit einem lebendigen jungen Hund vollzogen. Dieser wird zuvor über dem Königspar und dem Palast geschwenkt (ii 5-7) und später hinausgeschafft (ii 13-14). Da unmittelbar zuvor im Ritualspruch der Wunsch bzw. Befehl geäußert wird, dass das Trägartier das böse Un[heil] wegschaffen soll, liegt es nahe, dass der Eliminationsritus im Hinausschaffen des Hundes besteht. Die Nennung des Esels in ii 10 ist vermutlich von einer anderen Version des Ritus beeinflusst, mit der der Schreiber bzw. Tradent vertraut war. Zu verweisen ist insbesondere auf das Ritual des Dandanku CTH 425.2, in dem ein entsprechender Ritus in ii 32-38 mit einem Esel vollzogen wird. Die Nähe der beiden Texte wird dabei auch aus dem ähnlichen Wortlaut der Rezitationen ersichtlich, die den Übertragungs- und Eliminationsritus begleiten. Vgl. den Ritualtext des Dandanku CTH 425.2 ii 37-38 *nu[(=war=at kās ANŠE kar(a)pdu nu=war=at INA KUR^{LÚ}KÜR)] pēdau* „nun

eine eliminatorische Funktion als Vehikel der Unreinheit deutlich erkennbar ist.

Da allerdings zwischen den hethitischen Ritualtexten, die einen solchen „Sündenbockritus“ beinhalten, ein enger entstehungsgeschichtlicher Zusammenhang besteht,⁶⁵ ist es durchaus denkbar, dass bisweilen nur eine Funktion in der uns vorliegenden Textgestalt zum Ausdruck gebracht wird, während die andere mitgedacht wird bzw. in einem früheren Stadium des Textes noch präsent war.

Abgesehen von den Interpretationsschwierigkeiten ist es insbesondere bei einem einzelnen Ritus wie dem des Sündenbocks schwierig, die Gründe für die Parallelität zwischen den Riten zweier Kulturkreise zu eruieren. So können die Parallelen in einem unmittelbaren überlieferungs- oder gar literargeschichtlichen Abhängigkeitsverhältnis stehen und somit auf denselben mündlichen oder schriftlichen Ursprung zurückzuführen sein. Ihre Ähnlichkeit kann aber auch darauf beruhen, dass die Riten in demselben kulturellen Milieu oder einander nahestehenden Kulturkreisen entstanden sind. Schließlich kann es sich auch um rein strukturelle Parallelen handeln, die darauf zurückzuführen sind, dass sie von ähnlichen Vorstellungen geprägt sind oder eine ähnliche soziale Funktion erfüllen.

Dass sich für das biblische Sündenbockritual in ganz unterschiedlichen und häufig auch geographisch und zeitlich fernstehenden Kulturen zahlreiche Parallelen finden, hat bereits James G. Frazer in seiner einflussrei-

[(soll es dieser Esel aufladen und es in das Feindesland)] schaffen“ und den entsprechenden Passus im Ritualtext des Huarlu CTH 398.A und B ii 9-12: (9) *nu kã[š]* (10) ^{UZU}UR-za šalliš šà-šU=wa šalli namma=war=aš ANŠE-aš karpija[zi] (11) *nu=war=at=za tar(a)hhan harzi nu=wa=kan idālu ka[llar]* (12) *pēdāu* „und dies[er] sein Glied ist groß, sein Inneres ist groß. Nunmehr lädt der Esel es“⁷¹ (zu erwarten wäre eigentlich das Akkusativ-Pronomen -at) auf. Und er hat / hält es bezwungen. Und er soll das böse Unheil fortschaffen.“ Bawanyeck, Rituale, 169-170, geht hingegen von einem Ritus mit zwei Tieren aus. Diese Deutung ist meines Erachtens jedoch ebenso wie die von ihr vorgeschlagenen Ergänzungen des Sumerogramms ANŠE „Esel“ in den fragmentarischen Zeilen i 7; ii 2 und ii 9 (siehe Bawanyeck, Rituale, 22-28) unwahrscheinlich.

⁶⁵ So weisen alle uns vorliegenden Texte einen luwischen Traditionshintergrund auf, wobei einige von ihnen aus dem westanatolischen Arzawa und andere aus dem ostanatolischen Kizzuwatna stammen, in dem luwische und hurritische Traditionen zusammengefloßen sind. Ob und inwiefern die beiden in dem uns vorliegenden Stadium klar zu unterscheidenden Traditionskreise ursprünglich stärker miteinander verbunden waren, lässt sich schwer beurteilen. Zu den beiden Traditionskreisen und den von ihnen geprägten „Sündenbockritualen“ vgl. zuletzt Hutter, Aspects, 232-238.

chen Studie „The Golden Bough“ dargelegt, wobei er auch darauf hingewiesen hat, dass solche Rituale oft wie im Falle des biblischen Sündenbockrituals in periodischen Abständen durchgeführt werden.⁶⁶ Da die alttestamentliche Überlieferung jedoch im Kontext altorientalischer Traditionen entstanden ist und in vielen Bereichen die Einflüsse der altorientalischen Kulturen deutlich erkennbar sind, besteht auch im Falle des biblischen Sündenbockrituals eine hohe Wahrscheinlichkeit, dass das Ritual nicht erst im monotheistischen Israel in völliger Unabhängigkeit von ähnlichen Ritualen der Nachbarkulturen entwickelt wurde.

Vielmehr legen verschiedene Indizien nahe, dass das biblische Ritual sich zumindest zum Teil aus Traditionen speist, die Israel mit seinen Nachbarkulturen des 1. Jahrtausends v.Chr. sowie den diesen vorausgehenden Kulturen teilte. Da die engsten Parallelen aus dem syromesopotamischen sowie west- und ostanatolischen Kulturraum bezeugt sind, kommen sie am ehesten als Traditionshintergrund für das biblische Ritual in Frage.⁶⁷ Die Entstehungsgeschichte des biblischen Sündenbockrituals vor seiner Verschriftlichung kann dabei allerdings ebenso wenig nachvollzogen werden wie die konkreten Einflüsse der Nachbar- und Vorgängerkulturen, unter denen es herausgebildet wurde.

Abgesehen davon lassen sich jedoch anhand der uns zur Verfügung stehenden Zeugnisse einige interessante Beobachtungen machen, die für die Eruierung religionsgeschichtlicher Beziehungen wichtig sind. So zeigt die weite Verbreitung entsprechender Riten innerhalb und außerhalb der altorientalischen Kulturen,⁶⁸ dass sie keinesfalls auf ein und denselben Ursprung zurückgehen müssen, von dem aus sie sich verbreitet und weiter differenziert haben. Aufgrund der Unterschiede, die sowohl zwischen dem biblischen Ritual und seinen altorientalischen Parallelen als auch zwischen diesen untereinander bestehen, ist es wahrscheinlicher, dass lediglich die Rituale derselben Provenienz in einem unmittelbaren Überlieferungs- und zum Teil auch literargeschichtlichen Verhältnis zueinander stehen.

Die darüber hinausgehenden Parallelen dürften eher darauf zurückzuführen zu sein, dass sie in benachbarten Kulturen entstanden sind, die in engem Austausch zueinander standen, von denselben oder ähnlichen Tradi-

⁶⁶ Vgl. Frazer, *Bough*, 72-223.

⁶⁷ So auch Janowski / Wilhelm, Bock, und Haas, *Materia*.

⁶⁸ Für altorientalische Belege außerhalb des hethitischen Schrifttums vgl. Wright, *Disposal*, 60-74; Zattelli, *Origin*; Haas, *Betrachtungen*; Bawanypeck, *Rituale*, 243 Anm. 763. Zu verweisen ist auch auf das bereits in der Ur-III-Zeit belegte Ritual „das Böse schlagen“ (*hulu dúb*), das meist mit Ziegenböcken, aber auch anderem Kleinvieh durchgeführt wird. Für die frühen Belege vgl. Cavigneaux, *MÁŠ-ĪHUL-DÚB-BA*, und Sallaberger, „*Ziqqurat-Plan*“.

tionen geprägt waren und zahlreiche Vorstellungen und Bräuche miteinander teilten. Dazu gehört auch die Überzeugung, dass nicht nur der einzelne, sondern auch das Gemeinwesen durch normabweichendes Handeln bzw. einen Tabubruch gefährdet wird und in einen Zustand der Unreinheit bzw. Sünde gerät, durch den auch das positive Verhältnis zur Gottheit bzw. den Göttern nachhaltig gestört wird. Des Weiteren gehört dazu der Gedanke, dass der einzelne ebenso wie die Gemeinschaft von der Unreinheit respektive Sünde befreit werden kann, indem man diese erkennt und bekennt und sie sodann auf rituell-symbolischem Wege beseitigt.

Eine Form der Beseitigung besteht darin, dass man die Unreinheit resp. Sünde oder die diesen Zustand verursachenden oder mit ihm in Verbindung stehenden unerwünschten Entitäten symbolisch-rituell auf ein Tier oder ein anderes mobiles Vehikel unter Einschluss des Menschen überträgt und mittels desselben an einen Ort schafft, von dem sie nicht wieder zurückkehren. Eine Abwandlung dieses Eliminationsritus besteht darin, dass das Vehikel zugleich als Substitut dient, mit dem die in Zorn geratene Gottheit bzw. numinose Macht besänftigt wird. In diesem Fall wird es bisweilen geschmückt und der Gottheit angepriesen. Während alle Riten auf den gleichen oder ähnlichen Grundideen beruhen, können sie sich sowohl in Hinblick auf den Anlass ihrer Ausführung und ihre Einbettung in einen größeren rituellen Zusammenhang als auch bezüglich der rituellen Details wie der zu beseitigenden Entität, dem Vehikel und seinem Herkunfts- und Zielort unterscheiden. So kann der Anlass für die Ausführung des Ritus das Auftreten unheilvoller Vogelorkel oder der Ausbruch einer Seuche sein. Als tierisches Vehikel vermag ein lebendiger Ziegen- oder Schafsbock, aber auch z.B. ein Esel oder bei ärmeren Menschen eine Eselsfigur, ein Hund, ein Vogel sowie eine Maus zu dienen. Als menschliche Vehikel sind Kriegsgefangene bzw. aus dem Feindesland stammende Männer und Frauen bezeugt, die dann samt der Seuche wieder ins Feindesland zurückgeschafft werden. An die Stelle von tierischen und menschlichen Vehikeln können aber auch Boote oder andere mobile Gegenstände treten. Neben dem Feindesland wird die Unreinheit resp. Sünde oder die unerwünschte Entität oft in die Wüste, das Bergland oder die Unterwelt oder schlichtweg die weite Ferne geschafft.

4. Resümee

Die biblischen Reinheitsvorstellungen und Entsühnungsriten weisen zu denjenigen der hethitischen Kultur neben Unterschieden auch einige auffällige Gemeinsamkeiten auf. Diese zeigen sich insbesondere in einigen Riten, unter denen das Sündenbockritual das prominenteste Beispiel ist. Obwohl das in Lev 16 bezeugte Ritual in einigen Punkten weiterhin enig-

matisch bleibt, konnten seine hethitischen Parallelen durch ihre für die altorientalische Vergleichsüberlieferung außergewöhnlich ausführliche und klare Schilderung der Ritualhandlungen zu seiner Erhellung beitragen. So haben vor allem die aus Hattuša überlieferten „Seuchenrituale“ westanatolischer Provenienz gezeigt, dass eine Funktion als Vehikel und Substitut einander nicht ausschließen müssen. Die anatolischen Vergleichsriten haben zudem ebenso wie die aus Syrien und Mesopotamien überlieferten Parallelen wahrscheinlich gemacht, dass das biblische Sündenbockritual Traditionen aufgreift, wie sie auch in Israels Nachbarkulturen des 1. Jahrtausends v.Chr. sowie den diesen vorausgehenden Kulturen bekannt waren.

Eine Besonderheit des biblischen Rituals in der uns vorliegenden Gestalt besteht jedoch in seinem hohen Stellenwert als zentrales Ritual des großen jährlichen Entsühnungstages, der dann schließlich in seiner außergewöhnlich weitgespannten Wirkungsgeschichte mündete, die bis in die Gegenwart ohne Unterbrechung angehalten hat und gewiss auch in Zukunft fortgeschrieben werden wird. Seine altorientalischen Parallelen werden hingegen größtenteils nicht periodisch, sondern nur bei Eintritt bestimmter Voraussetzungen durchgeführt, wobei der sogenannte Sündenbockritus üblicherweise mit anderen Riten kombiniert auftritt und in keinem uns überlieferten außerbiblischen Ritual einen ähnlich zentralen Stellenwert wie das in Lev 16 überlieferte Ritual des großen Versöhnungstages hat.

Summary

On the basis of relevant textual passages and lexicographical research this article focuses on the meaning of purity in everyday life and cult as well as the rules referring to it. Furthermore, it deals with a more complex concept of purity which comprises the physical body as well as the mind and the soul. Apparently, it was understood as a state of social and religious integrity which is endangered by violating social and religious rules and thus be turned into impurity. In order to avert impurity and to restore the state of purity the Hittites had many rituals at their disposal. The fact that some of these rituals contain a rite quite similar to the biblical scapegoat ritual made some scholars think of a common origin while others refer to these similarities as mere structural parallels. On the basis of a comparative analysis in which also related rituals of the Syro-Mesopotamian area are included several explanations for the similarities are evaluated.

Zusammenfassung

Auf der Grundlage einer Analyse zentraler Textpassagen des hethitischen Schrifttums sowie einer lexikalischen Untersuchung des relevanten Vokabulars thematisiert der Beitrag zunächst die Bedeutung der Reinheit im Alltag und Kult und die diesbezüglichen Normen. Darüber hinaus wird eine weitere Form der Reinheit behandelt, die komplexer ist und neben dem Äußeren auch das Innere umfasst. Sie

kann als Zustand sozialer und religiöser Integrität beschrieben werden, der durch das Übertreten sozialer und religiöser Normen gefährdet wird und Unreinheit zur Folge hat. Zur Abwendung derselben und zur Wiederherstellung von Reinheit standen den Hethitern eine Vielzahl von Ritualen zur Verfügung. Einige von ihnen enthalten einen Ritus, der eine Reihe von Übereinstimmungen mit dem biblischen Sündenbockritus aufweist, die von verschiedenen Forschern als Indiz für einen entstehungsgeschichtlichen Zusammenhang gewertet wurden, während andere eine rein strukturelle Parallelität für wahrscheinlicher erachten. Auf der Basis einer vergleichenden Analyse, in die auch ähnliche Riten aus dem syro-mesopotamischen Raum einbezogen werden, werden in dem Beitrag verschiedene Szenarien entstehungsgeschichtlicher Beziehungen diskutiert und auf ihre Plausibilität hin untersucht.

Bibliographie

- Bawanypeck, D., *Die Rituale der Auguren* (THeth 25), Heidelberg 2005.
- Beal, R.H., *Hittite Oracles*, in: Ciriaolo, L. / Seidel, J. (Hg.), *Magic and Divination in the Ancient World*, Leiden 2002, 57-81.
- Beckman, G.M., *Hittite Birth Rituals. Second Revised Edition* (StBoT 29), Wiesbaden 1983.
- Beckman, G.M., *Blood in Hittite Ritual*, in: JCS 63 (2011) 95-102.
- Carmichael, C., *The Origin of the Scapegoat Ritual*, in: VT 50 (2000) 167-182.
- Cavigneaux, A., *MÁŠ-ḪUL-DÚB-BA*, in: Finkbeiner, U. / Dittmann, R. / Hauptmann, H. (Hg.), *Beiträge zur Kulturgeschichte Vorderasiens. Festschrift für Rainer Michael Boehmer*, Mainz 1995, 53-67.
- Christiansen, B., *Die Ritualtradition der Ambazzi. Eine philologische Bearbeitung und entstehungsgeschichtliche Analyse der Ritualtexte CTH 391, CTH 429 und CTH 463* (StBoT 48), Wiesbaden 2006.
- Christiansen, B., *Sünde. B. Bei den Hethitern*, in: RLA 13, Lfg. 3-4, 2012, 253-256.
- Collins, B.-J., *Rituals*, in: Hallo, W.W. (Hg.), *The Context of Scripture. I*, Leiden 1997, 160-168.
- Cornil, P., *La tradition écrite des textes magiques hittites*, in: Ktéma 24 (1999) 7-16.
- Dirinçol, A.M., *Aşhella rituali* (CTH 394) ve hititlerde salgın hastalıklara karşı yapılan majik işlemlere toplu bir bakış, in: Belleten 49 (1985) 1-40.
- Douglas, M., *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966.
- Feder, Y., *Blood Expiation in Hittite and Biblical Ritual. Origins, Context, and Meaning*, Atlanta, GA 2011.
- Frazer, J.G., *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. Part VI, Volume 9: The Scapegoat*, Third Edition, London 1913.
- Görke, S., *Das Ritual des Uḫḫamuwa*, 2011, in: hethiter.net/:CTH 410 (17.02.2011).
- Goetze, A., *The Hittite Ritual of Tunnawi*, New Haven, CT 1938.
- Güterbock, H.G. / Hoffner, H.A. (Hg.), *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago, IL 1980ff (= CHD).

- Haas, V., Betrachtungen zur Traditionsgeschichte hethitischer Rituale, in: Beckman, G. / Beal, R. / McMahon, G. (Hg.), *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65th Birthday*, Winona Lake, IN 2003, 131-141.
- Haas, V., Ein hurritischer Blutritus und die Deponierung der Ritualrückstände nach hethitischen Quellen, in: Janowski, B. / Koch, K. / Wilhelm, G. (Hg.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament (OBO 129)*, Fribourg 1993, 67-85.
- Haas, V., *Geschichte der hethitischen Religion (HO I/15)*, Leiden 1994.
- Haas, V., *Materia Magica et Medica Hethitica. Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient. Unter Mitwirkung von D. Bawanypeck*, Berlin 2003.
- Haas, V., *Hethitische Orakel, Vorzeichen und Abwehrstrategien. Ein Beitrag zur hethitischen Kulturgeschichte*, Berlin 2008.
- Haas, V., Das Vergehen der „Magierin“ und des Priesters „Wettergottmann“, in: Boehmer, R. / Maran, J. (Hg.), *Lux Orientis. Archäologie zwischen Asien und Europa, FS für Harald Hauptmann zum 65. Geburtstag*, Rahden 2001, 171-172.
- Hazenbos, J., Der Mensch denkt, Gott lenkt. Betrachtungen zum hethitischen Orakelpersonal, in: Wilcke, C. (Hg.), *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient. Beiträge zu Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft. Nach Vorarbeiten von J. Hazenbos und A. Zgoll*, Wiesbaden 2007, 95-109.
- Hoffner, H.A., Jr., *The Laws of the Hittites. A Critical Edition (DMOA 23)*, Leiden 1997.
- Hutter, M., Aspects of Luwian Religion, in: Melchert, H.C. (Hg.), *The Luwians (HO I/68)*, Leiden 2003, 211-280.
- Hutter, M., Behexung, Entsühnung und Heilung. Das Ritual der Tunnawiya für ein Königspaar aus mittelhethitischer Zeit (KBo XX 1 – KUB IX 34 – KBo XXI 6) (OBO 82), Fribourg 1988.
- Janowski, B. / Wilhelm, G., 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)*, Fribourg 1993, 109-169.
- Kammenhuber, A., Die hethitischen Vorstellungen von Seele und Leib, Herz und Leibesinnerem, Kopf und Person. I. (= Seele), in: *ZA* 56 (1964) 150-212.303-305.
- Kassian, A. / Korolëv[†], A. / Sidel'tsev, A., *Hittite Funerary Ritual šalliš waštaiš (AOAT 288)*, Münster 2002.
- Kassian, A. / Yakubovich, I., Muššili II's Prayer to Telipinu (CTH 377), in: Groddek, D. / Zorman, M. (Hg.), *Tabularia Hethaeorum. Hethitologische Beiträge. Silvin Košak zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden 2007, 423-454.
- Klinger, J., Instruktionen und Verwandtes, in: Kaiser, O. (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Ergänzungslieferung*, Gütersloh 2001, 70-81.
- Kluge, F., *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin 23 1999.
- Kümmel, H.M., Das „Sündenbock“-Ritual des Ashella, in: Kaiser, O. (Hg.), *Rituale und Beschwörungen I (TUAT II/2)*, Gütersloh 1986, 285-288.
- Miller, J.L., Ein Ritual zur Reinigung eines Hauses durch eine Beschwörung an die Unterirdischen (CTH 446), in: Janowski, B. / Wilhelm, G. (Hg.), *Omina, Orakel, Rituale und Beschwörungen (TUAT.NF 4)*, Gütersloh 2008, 206-217.
- Moyer, J.C., *The Concept of Purity among the Hittites*, Ann Arbor, MI 1969.

- Otten, H., Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy, in: ZA 54 (1961) 114-157.
- Pfeiffer, H., Bemerkungen zur Ritualgeschichte von Lev 16, in: Richter, T. / Prechel, D. / Klinger, J. (Hg.), Kulturgeschichten. Altorientalische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag, Saarbrücken 2001, 313-326.
- Sallaberger, W., Körperliche Reinheit und soziale Grenzen in Mesopotamien, in: Burschel, P. / Marx, C. (Hg.), Reinheit, Wien 2011, 17-45.
- Sallaberger, W., Der „Ziqqurat-Plan“ von Nippur, in: Loretz, O. / Metzler, K.A. / Schaudig, H. (Hg.), Ex Mesopotamia et Syria Lux. FS für Manfred Dietrich zu seinem 65. Geburtstag (AOAT 281), Münster 2002, 609-618.
- Sayce, A. H., The Scapegoat among the Hittites, in: ET 31 (1920) 283-284.
- Schwemer, D., Das alttestamentliche Doppelritual ^cIt wšlmym im Horizont der hurritischen Opfertermini ambašši und keldi, in: Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians 7 (1995) 81-116.
- Singer, I., Hittite Prayers (Writings from the Ancient World 11), Atlanta, GA 2002.
- Taggar-Cohen, A., Hittite Priesthood (THeth 26), Heidelberg 2006.
- Torri, G., La similitudine nella magia analogica ittita, Roma 2003.
- Ünal, A., Hittite and Hurrian Cuneiform Tablets from Ortaköy (Çorum), Central Turkey. With two Excurses on the “Man of the Storm God” and a Full Edition of KBo 23.27, İstanbul 1998.
- van den Hout, T., The Purity of Kingship. An Edition of CTH 569 and Related Hittite Oracle Inquiries of Tuḫaliya IV, Leiden 1998.
- Wilhelm, G., Reinheit und Heiligkeit: Zur Vorstellung altanatolischer Ritualistik, in: Fabry, H.-J. / Jüngling, H.-W. (Hg.), Leviticus als Buch (BBB 119), Berlin 1999, 197-217.
- Wright, D. P., Analogy in Biblical and Hittite Ritual, in: Janowski, B. / Koch, K. / Wilhelm, G. (Hg.), Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament (OBO 129), Göttingen 1993, 473-506.
- Wright, D.P., The Disposal of Impurity. Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature (SBL.DS 101), Atlanta, GA 1987.
- Zatelli, I., The Origin of the Biblical Scapegoat Ritual: The Evidence of Two Eblaite Texts, in: VT 48 (1998) 254-263.

Dr. Birgit Christiansen
 Institut für Assyriologie und Hethitologie
 Ludwig-Maximilians-Universität München
 Geschwister-Scholl-Platz 1
 80539 München
 Deutschland
 E-Mail: birgit.christiansen@lmu.de