

Die Religion der amurritischen Nomaden am mittleren Euphrat

Michael P. Streck, Leipzig

1. Einleitung

Im sumerischen Mythos vom Gott Martu, dem *theos eponymos* der amurritischen Nomaden in der theologischen Reflexion der Nomadenerfahrung durch die Sesshaften Babyloniers,¹ heißt es: „(Die Nomaden) sind welche, die das von Nanna (dem Mondgott) Tabuierte essen, keine Ehrfurcht [haben] ... [Absch]eu der Tempel der Götter [sind] sie ... die [noch nie] Gebete [gesprochen haben] ... die Orte [der Götter nicht kennen] ... Die Zeit ihres Lebens kein Haus haben (und), wenn sie gestorben sind, zu keinem (Grab)platz gebracht werden, sind sie“ (Streck 2000, 74 § 1.82).

Natürlich handelt es sich dabei um Klischees über das barbarisch Fremde.² Dennoch erwarten wir, dass in ihnen ein Körnchen Wahrheit steckt. Was charakterisiert die Religion der amurritischen Nomaden, und wo liegen die Unterschiede zur Religion der Sesshaften?³

Bei einer Beantwortung dieser Frage richtet sich unser Blick auf die Quellen aus dem zentralen Verbreitungsgebiet der amurritischen Nomaden, den mittleren Euphrat und die angrenzende syrische Wüstensteppe. Die Texte aus Mari, Tutul, Rimāh und Šāgīr Bāzār enthalten mit Abstand die reichhaltigsten Informationen zum amurritischen Nomadismus in altbabylonischer Zeit, ja zum Nomadismus im Alten Orient überhaupt.

Ein in der Vergangenheit nicht immer gesehenes Problem bei der Auswertung dieser Quellen besteht allerdings in einer bisweilen etwas vorschnellen Gleichsetzung von Amurritern und Nomaden. Zwar erzwingt auf der einen Seite das klimatisch-ökologische Szenario des mittleren Euphrats für einen Großteil

¹ Martu ist kein amurritischer Gott! Vgl. Streck 2000, 68-72.

² Ein weiterer in diesem Zusammenhang früher immer angeführter Passus aus dem Martu-Mythos besagt, die Martu seien „nicht wissend, das Knie zu beugen“. Voran geht die Aussage „Leute, die Trüffel an den Hügeln gegraben haben“, danach folgt „Ungekochtes Fleisch essen sie“. Schon dieser Kontext zeigt, dass sich das Kniebeugen nicht auf den Kult, sondern die Ernährungsgewohnheiten bezieht. Während ich in Streck 2000, 75 § 1.82 Anm. 3 noch die Ansicht vertrat, es sei „die Sitte des in der Hocke Essens“ gemeint, möchte ich heute einem freundlichen Hinweis von Michael Fritz folgen, nach dem hier vom Fehlen des Ackerbaus die Rede ist.

³ Zusammenfassende Darstellungen zur Religion der amurritischen Nomaden sind: Durand 1995, 228-230; Hutter 1996, 91-100; Streck 2000, 65-67 §§ 1.70-1.75.

der Bevölkerung dieser Region außerhalb der Städte zweifellos einen nomadischen Lebensstil; auf der anderen Seite gibt es aber auch eindeutig amurritische Sesshafte, etwa die Könige von Mari und ihre Entourage, mögen sie auch wenigstens teilweise nomadischer Herkunft sein. Es empfiehlt sich daher, für eine Untersuchung amurritisch-nomadischer Religion einen strengeren Maßstab anzulegen. Im Folgenden sehe ich daher als Nomaden nur die Personen an, die entweder als *Hanû* bezeichnet werden, ein Ausdruck, der „(in der Regel nomadisierende) Bewohner von Hana (der Region am mittleren Euphrat)“ bedeutet (Streck 2000, 49f), oder Personen, für die eine tribale Zugehörigkeit explizit angegeben wird. Völlige Sicherheit geben allerdings auch diese beiden Kriterien nicht, weil zum einen *Hanû* kein eigentliches Appellativum „Nomaden“ darstellt⁴ und zum anderen das Bewusstsein der im Nomadenleben wurzelnden tribalen Zugehörigkeit auch bei der Sesshaftwerdung eine Zeit lang erhalten bleiben kann.⁵

Im Folgenden behandle ich die außeronomastischen und onomastischen Zeugnisse getrennt, nicht nur aus praktischen Gründen, sondern auch weil sie unter Umständen unterschiedlichen Religionsschichten angehören: die Personennamen gehören der Schicht der persönlichen Frömmigkeit an, während die außeronomastischen Zeugnisse alle Schichten bis hin zur offiziellen Religion vertreten können.

2. Die außeronomastische Evidenz

Die Problematik der außeronomastischen Evidenz in den Staatsarchiven von Mari besteht darin, dass sie nur für den Staat Relevantes erwähnt und zudem meist allein aus der Sicht der Sesshaften berichtet. Die Religion der Nomaden berührt den Staat und die Sesshaften aber anscheinend nur marginal, so dass die aus den Texten zu gewinnenden Informationen äußerst dürftig sind.

Aus mehreren Texten geht hervor, dass die großen Heiligtümer der Region von den Nomadenscheichs besucht werden.⁶ Yamīnitische Stammesführer begleiten eine Prozession des Dagan in sein Heiligtum in Tuttul.⁷ Des öfteren ist davon die Rede, dass yamīnitische Scheichs nach Terqa oder Šaggarātum reisen (Durand 1998, 459-464); das Ziel dieser Reisen wird sicher bisweilen der Dagan-Tempel in diesen Städten gewesen sein, wenn es auch manchmal andere als religiöse Motive gegeben haben mag. Die Scheichs und Ältesten der Yamīniten schließen mit den Königen von Zalmaqum im Šin-Tempel von Harrān einen

⁴ Dies ist die Ansicht von Durand 1992, 113 mit Anm. 138.

⁵ So sind sich die Könige von Mari ihrer šim'älitischen Zugehörigkeit noch bewusst, s. Charpin / Durand 1986.

⁶ Analoges lässt sich bei den Aramäern im 1.Jt. v.Chr. beobachten, s. Novák 2002, 444f.451.

⁷ ARM 6, 73; s. Streck 2000, 66 § 1.73.

Vertrag,⁸ die zu den Yamīniten zählenden ³Urapäer und die Šim³āliten einen Vertrag bzw. Verträge vor Hadda von Aleppo.⁹

Dieselben Heiligtümer und Götter werden von den Sesshaften verehrt. Reisen zu den Heiligtümern der Region sind ebenfalls keine Besonderheit der Nomadenanführer, sondern auch von den Königen Nordsyriens gut bezeugt (Durand 1995, 309f). So besucht etwa Ɖimrīya von Zurrā Terqa und prosterniert sich vor Dagan (ARM 3, 44:8-14), und Bunuma-Hadda von Niḥriya opfert dem Dagan von Tuttul (Krebernik 2001, 11).

Mit Dagan, Šîn und Hadda werden besonders die Götter verehrt, welche für die miteinander eng verzahnten Lebensgrundlagen am mittleren Euphrat, der syrischen Wüstensteppe und der angrenzenden Gebiete des Regenfeldbaus zuständig sind, nämlich Viehzucht mit periodischem Weidewechsel und Ackerbau.¹⁰ Der Getreidegott Dagan¹¹ steht für den Ackerbau, seinen Hauptkultorten nach zu schließen speziell in der Bewässerungsfeldbauzone der Flusstäler; der Mondgott ist mit dem Hirtentum assoziiert und als Gott der Fruchtbarkeit für die Herden zuständig;¹² der Wettergott schließlich ist für Ackerbau und Viehzucht von Bedeutung, indem er den Regen in der Zone des Trockenfeldbaus für die Weidegründe, in der Zone des Regenfeldbaus für die Felder bringt.

Die „Pantheon-Tafel“ von Mari nennt eine Göttin Bēlet-ḥiṣāri „Herrin der Hürde“,¹³ deren zweiter Namensbestandteil ein amurritisches Lehnwort im Akkadischen darstellt. Wurde diese sonst nicht bezeugte Göttin von den Nomaden verehrt? Eine nomadische Besonderheit dürfte sie jedenfalls nicht gewesen sein, da ihr Pendant in Rimāḥ, die Bēlet-tarbaṣim, ebenfalls „Herrin der Hürde“, vom dortigen König ein Opfer erhält, worauf sie reichlich Regen bringt;¹⁴ hier zeigt sich, wie auch in vielen anderen Texten aus Mari, dass die Herrscher am Wohlergehen der Weidegründe großes Interesse haben.

⁸ ARM 26/1 S. 152f, Nr. 24:10-15; s. Streck 2000, 55 § 1.54.

⁹ UF 18, 411 A 2094:9f mit Korrektur von Villard 1990: [šum-ma ḥa-a-ri-ni ša Ū-ga-ri-tim^{ki} [i-n]a I[G]I^{ra} IM ṛša¹ Ḥa-la-ab^{ki} „[We]nn unsere Verträge von / bezüglich(?) Ugarit (und?) [v]or Hadda von Aleppo ...“. Nach Durand 2002, 8 besage ša Ugaritum, dass der Vertrag vor Hadda von Aleppo in Ugarit abgeschlossen worden sei. Aufgrund der Zerstörung des Kontexts bleibt das jedoch unsicher. Auch ist ḥārini Plural, so dass möglicherweise von zwei verschiedenen Verträgen in Ugarit und Aleppo die Rede ist (die von Durand ebd. gebotene Lesung [k]i-ma ḥārini „au moment des notre alliance“ mit Annahme eines Genitiv Singular passt nicht zur Kopie).

¹⁰ Hutter 1996, 94; Streck 2000, 66f § 1.74; Novák 2002.

¹¹ Für diesen Charakter Dagens s. Schwemer 2001, 282 Anm. 1944.

¹² Krebernik 1995, 366f § 4; Ders. 2002, 37: Mondgott „als Hirt und Hüter der Sternenerde“.

¹³ Studia Mariana S. 44:26; Durand 1995, 221.

¹⁴ OBTR 16. S. a. Bēlet-maḥṣartim OBTR 113:4, nach S. Dalley (ebd. S. 90) vielleicht eine Variante zu Bēlet-ḥiṣāri.

Mehrfach ist in Mari-Texten eine Ištar-bišra „Ištar vom Ġabal Bišrī“ belegt.¹⁵ Offenbar besaß die Göttin dort ein Heiligtum oder hatte früher eines besessen. Der Ġabal Bišrī ist eine von Nomaden frequentierte Region, so dass die Ištar-bišra auch oder gar besonders von Nomaden verehrt worden sein dürfte.

Über die Götter der Steppe (*nawû*), bei welchen die Šim³āliten nach einer Tafel aus Mari schwören dürfen (Durand 1995, 228), ist nichts weiter bekannt.¹⁶

Schließen die Nomaden einen Vertrag mit den Sesshaften, so wird dieser durch das Opfer oder die „rituelle Tötung“ (Hutter 1996, 99) eines Eselhengstes besiegelt.¹⁷ Die dafür verwendete Terminologie ist amurritisch (*‘ayram qatālum*).¹⁸ Dies ist jedoch auch gängige Praxis beim Bundschluss zwischen zwei Städten, z. B. zwischen Andarig und Karana (ARM 26/2, 404).

Auf dem Weg von Karkamiš nach Mari (wohl unweit von Tuttul) ist ein *ḫumūsum* genannter Gedenkstein „des ³Ayyalum“, des Königs von Abattum und der Rabbäer, aufgestellt.¹⁹ Wahrscheinlich handelt es sich dabei um ein Grabmonument (Durand 2000, 143). Es ist möglich, dass sich die im Text genannten vier ³Urapäer, die dort einen Überfall auf einen vorbeireisenden Boten verüben, zum Zweck eines Totenkultes aufhalten. In diesem Zusammenhang ist die Deutung etwa der Stelen und Statuen vom Djebelet al-Beda aus der fröhndynastischen Zeit als Zeugnisse der Ahnenverehrung durch Nomaden zu nennen.²⁰ Ein *ḫumūsum* stellt allerdings auch Ya^cdun-līm nach seinem Feldzug im Libanon auf; hier aber handelt es sich um eine Siegesstele.²¹

Ein singulärer Text beweist, dass der Mythos vom jährlich sterbenden und wiederauferstehenden Gott Dumuzi den Nomaden bekannt ist. ^cAmmī-³ištamar, der Scheich der ³Urapäer, vergleicht gegenüber Yašma^c-hadda, dem Scheich der Yariḫäer, sein zehnmaliges dem Tode Entrinnen mit dem Schicksal jenes Gottes, „den man zur Jahreszählung tötet“ (*munūt šattim idakkūšu* [sic]) und „der jedesmal in den Tempel der Annunītum zurückkehrt“ (*ana bīt Annunūtima ittanâ[r]*).²²

¹⁵ Belege: ARM 16/1, 255 s. v. Ištar-pišrā; ARM 22, 64:19; ARM 23, 462:11; Mémoires de N.A.B.U. 5 = Florilegium Marianum 4, 42:20. Vgl. J.-M. Durand, ARM 21 S. 18f Anm. 4; Lambert 1985, 527 Anm. 3; Durand 1995, 241.

¹⁶ Ebenso wenig wissen wir über die Bedeutung der MAR.TU-Götter in einem altassyrischen Vertrag aus Tell Lēlān: Eidem 1991, 195:20; Streck 2000, 65 § 1.71. Sind sie auf Nomaden zu beziehen, wie ich ebd. annahm, oder heißt „amurritisch“ hier einfach „aus der Region der Amurriter“ oder „aus dem Westen“?

¹⁷ ARM 2, 37:4-25, ein Vertrag zwischen Ḫanäern und ³Idamaras; Streck 2000, 43 § 1.30.

¹⁸ Streck 2000, 94 (s.v. *ḫāru*) und 110. Bisweilen findet sich statt *qatālu* auch genuin akkadisches *dāku* (z. B. ARM 28, 66:6f).

¹⁹ ARM 14, 86:10, nach der Interpretation von Durand 1997, 609f.

²⁰ Meyer 1997. Ich verdanke den Hinweis auf diesen Artikel Walther Sallaberger.

²¹ J.-M. Durand, N.A.B.U 1987, Nr. 85; Durand 2000, 143.

²² Mémoires de N.A.B.U. 1 = Florilegium Marianum 1 (1992) 117:42-44.

3. Die onomastische Evidenz²³

Die folgende Tabelle enthält die theophoren Elemente der Namen von Personen, die nach den in Kapitel 1 genannten Kriterien mit großer Wahrscheinlichkeit als Nomaden anzusehen sind. Ausgewertet wurden die in ARM 16/1 und ARM 21-28 verzeichneten Namen. Es empfiehlt sich, die theophoren Elemente in Götternamen und verselbstständigte Epitheta zu differenzieren; erstere können in Nominalsatznamen nur Subjektsposition einnehmen,²⁴ während letztere hier neben Götternamen in Prädikatsposition auftreten können.²⁵ Ob es auch theophore Elemente gibt, die zugleich Göttername und Epitheton sind, lässt sich dagegen nur unter Einbeziehung außeronomastischer Evidenz entscheiden.²⁶ Nominalsatznamen mit zwei Epitheta berücksichtige ich nicht, weil Subjekt und Prädikat in ihnen nicht ohne weiteres bestimmt werden können.²⁷ Die Spalten 2 bis 4 unterscheiden zwischen den Yamīniten und ihren Unterstämmen / Clans (°Aw-nān, °Urapū, Yariḥ, Yaḥurra, Rabbū(?), °Awin (Rabbū)), den Šütäern und allen übrigen Nomaden, seien sie durch ihre Stammeszugehörigkeit definiert oder – häufiger – als Ḥanû bezeichnet.

Häufigkeit der theophoren Elemente in Personennamen von Nomaden

	Yamīn	Šütû	Sonstige	Zusammen
Götternamen				
Hadda	5	–	33	38
Dagan	3	1	11	15
Yaraḥ	2	1	8	11
„Ami/u“	1	2	9	12
Ia-ma ²⁸	–	–	1	1
Nabû	–	1	3	4
Erra	1	–	–	1
Ištar/°Aštar	1	1	8	10
°Annu(n)	–	–	2	2
°Admu	1	–	–	1
Šamaš(?)	–	1	2	3
ramû „Stele“ ²⁹	–	–	1	1

²³ Zusammenfassende Darstellungen bei Streck 1998 und 2000.

²⁴ Beispiel: °Admu in Namen wie *Ad-mu-ne-ri* ARM 16/1, 51 (Yamīniten) / °Admu-nērī/ „°Admu ist mein Licht“.

²⁵ Beispiel: *l-lī-dagan* ARM 16/1, 119 /lī-dagan/ „Mein Gott ist Dagan“.

²⁶ Ein Kandidat dafür ist etwa *šamšulšamaš* „Sonne/Šamaš(?)“, weil der Sonnengott auch außeronomastisch belegt ist.

²⁷ Beispiel: *l-lī-dagan* ARM 16/1, 119 /lī-dagan/ „Mein Gott ist Dagan“. Der Name *Ḥa-am-mi-ša-du-uq* ARM 16/1, 99 (Ḥanäer aus Mari) /°Ammī-šaduq/ kann als „Mein Vatersbruder ist gerecht“ oder „Der Gerechte ist mein Vatersbruder“ interpretiert werden.

²⁸ *Mu-tu-ia-ma* ARM 16/1, 159 /Mutu-ia-ma/ „Mann des Ia-ma“.

Verselbstständigte Epitheta				
<i>abu</i> „Vater“	–	1	5	6
<i>aḥu</i> „Bruder“	1	–	2	3
^c <i>ammu</i> „Vatersbruder“	2	1	5	8
<i>ḥālu</i> „Mutterbruder“	–	–	1	1
<i>dādu</i> „Onkel“	–	–	1	1
<i>gāyu</i> „Clan, Stamm“	–	–	2	2
<i>līmu</i> „Clan, Stamm“	–	–	9	9
² <i>ilu</i> „der Gott“	3	4	28	35
<i>pī-²el</i> „Spruch des Gottes“ ³⁰	–	–	1	1
<i>šumu</i> „Name“	–	–	1	1
<i>šitru</i> „Schutz“	–	–	1	1
<i>qatar</i> „Fels“	–	–	1	1
² <i>āšdu</i> „Krieger“	–	–	1	1
² <i>āšar</i> „Glück“	1	–	1	2
^c <i>adnu</i> „Wonne“	–	–	2	2
<i>yahad</i> „der Einzigartige“	–	–	1	1
<i>tābu</i> „der Gute“ ³¹	1	–	–	1
<i>šābu</i> „der sich zuwendet“ ³²	–	–	1	1
<i>ba^clatu</i> „Herrin“	–	–	1	1

Eine Spitzenposition nehmen mit Hadda, Dagan und Yaraḥ die drei Götter ein, deren Verehrung durch die Nomaden auch auβeronomastisch belegt ist. Die Götter der großen Heiligtümer der Region spielen also auch in der persönlichen Frömmigkeit der Nomaden eine prominente Rolle, so wie in Mesopotamien der Gott der eigenen Stadt im Onomastikon besonders häufig auftritt. Auffällig ist die hohe Frequenz von Hadda-Namen, die Dagan- und Yaraḥ-Namen deutlich übertrifft; die Dominanz von Hadda über Dagan lässt sich auch generell im Onomastikon der Zimri-Lîm-Zeit beobachten (Schwemer 2001, 285).

Häufig ist auch der vor allem in Ḥubšalum (südlich des Singār-Gebirges) verehrte Gott Ami oder Amu. Die Etymologie seines Namens ist noch ungeklärt. Jean-Marie Durand schlägt vor, in ihm eine Nergalgestalt zu sehen.³³ Unklar ist, ob das theophore Element *la-ma* mit Ami/u identisch ist oder ob es sich nicht vielmehr um den Meeres- und Flussgott Yamm handelt.

²⁹ Zu akkadisch *ramû* „to set in place“ (CAD R 133f), also „Hingestelltes“.

³⁰ *Na-ap-si-pí-DINGIR ARM 16/1, 162 /Napšī-pī-²el/* „Mein Leben ist der Spruch des Gottes“.

³¹ *Su-mu-ṭa-bi ARM 26/1, 170: 10 u.ö. /Šumu-ṭābi/* „Nachkomme des Guten“.

³² *Zu-ú-ša-a-bi ARM 16/1, 245 /Dū-šābi/* „Der des sich Zuwendenden“.

³³ Zuletzt in Durand 2000, 133f.

Aus Mesopotamien stammen die bisweilen vorkommenden Götter Nabû und Erra.

Von den Göttinnen ist am häufigsten Ištar bzw. ^cAštar belegt, die in Mari einen bedeutenden Tempel besitzt. Ein anderer Name für sie ist ²Annu(n), eine Kurzform von ²Annuñum. ²Admu ist die auch phönizisch belegte Göttin der Unterwelt.

Šamaš dürfte Eigenname des Sonnengottes sein, wenn sich auch ein verselbstständigtes Epithet „Sonne“ nicht ganz ausschließen lässt.

Es ist nicht sicher, ob das im Namen *Mu[t]-ramêṁ*³⁴ „Mann des Gedenksteins“ auftauchende Namenselement *ramûm* theophor zu verstehen ist. Alternativ handelt es sich um eine Herkunftsbezeichnung, wie sie für viele Genitivnamen typisch ist (Streck 1998, 129 § 4.3.2-4). Inwieweit dieses auch außeronomastisch belegte (Durand / Guichard 1997, 32-35) *ramûm* mit der Stelenbezeichnung *ḫumûsum* identisch ist,³⁵ bedarf noch der Untersuchung nach der Veröffentlichung der einschlägigen Texte.

Die verselbstständigten Epitheta eröffnen eine Reihe von Verwandtschaftsbezeichnungen. Ihre Bedeutung in der amurritischen und semitischen Onomastik ist umstritten, was im Folgenden nur gerafft dargestellt werden kann und eine eigene Abhandlung verdiente. So sieht ein Teil der Forscher in diesen Bezeichnungen einen Beleg für einen Ahnenkult: „a deceased member of the kin group (father, brother, or uncle) be referred to as a god“ (van der Toorn 1996, 228). Zwei Gründe sprechen meines Erachtens gegen diese Deutung:

(a) Die Verwendung der Ausdrücke *gāyu* und *līmu*, beide „Clan, Stamm“, die sich von den anderen Verwandtschaftsbezeichnungen kaum trennen lassen, ist so nicht erklärbar.

(b) Die dieser Deutung zugrunde liegende Annahme, dass „gods are never referred to as ‘brother’ or ‘uncle’ in relation to humans“ (van der Toorn 1996, 228), lässt sich jedenfalls für das amurritische Onomastikon nicht pauschal erhärten. Die verschiedenen Wörter für „Onkel“ kommen öfters als Gotteseiphet vor, z.B.:³⁶

Ḫa-am-mu^d-da-gan ARM 16/1, 100 /^fAmmu-dagan/ „Vatersbruder ist Dagan“.

Ḫa-li-ia-[d]u ARM 16/1, 97 /Ḫālī-yaddu/ „Mein Mutterbruder ist Hadda“.

Da-di-e-ra-aḫ ARM 16/1, 84 /Dādī-yiraḫ/ „Mein Onkel ist Yaraḫ“.

Für *aḫu* „Bruder“ sind die Belege spärlicher. Ein eindeutiges Beispiel ist immerhin *A-ḫi-a-da* AS 21, 205 /^fAḫī-hadda/ „Mein Bruder ist Hadda“ (allerdings aus Babylonien).

Aus diesen Gründen schließe ich mich der Ansicht an, bei den Verwandtschaftswörtern handele es sich um Bezeichnungen genuiner Götter: „dass die Verwandtschaftswörter als Gottesbezeichnung aus der Familie stammen und zwar in einer Kultur- und Wirtschaftsstufe, als sie die das gesamte Leben be-

³⁴ ARM 22, 290:7 (^{lu}*Ju-ma-ḫa-m[i]-j[u?]ki*).

³⁵ Für eine darauf hinweisende Textstelle s. Florilegium Marianum 3, 33 Anm. 79.

³⁶ Die folgenden Beispiele sind Namen, die nach den eingangs aufgestellten Kriterien nicht explizit Nomaden sind.

stimmende Organisationsform war. Auf dieser frühen Kulturstufe hätte man dann auch die Gottesbeziehung ganz in Analogie zu den Beziehungen innerhalb der Familie erfahren: Gott verhält sich zum einzelnen Menschen so, wie sich ein Vater zu seinem Kind, ein älterer Bruder zu seinem jüngeren, ein Onkel zu seinem Neffen verhält ... Die persönliche Frömmigkeit ... nimmt ihre religiösen Vorstellungen weitgehend ... aus der Familie“ (Albertz 1978, 74-76).

Daran schließt sich die Frage an, welche Götter mit den Verwandtschaftswörtern bezeichnet werden. Gegen die Vermutung, es handele sich um anonyme Stammesgötter (Noth 1928, 73f), spricht bei den amurritischen Nomaden vor allem, dass solche Götter außeronomastisch nicht sicher belegt sind,³⁷ es sei denn, man führt in diesem Zusammenhang die in Kapitel 2 erwähnten „Götter der Steppe“ an. Viel näher liegt es deshalb, dass die Verwandtschaftswörter stellvertretend für die im Onomastikon sonst namentlich genannten Götter – z. B. Hadda, Dagan, Yarah – stehen.

Ersatznamen, die die Vorstellung einer Wiedergeburt eines verstorbenen Verwandten im Namensträger reflektieren, haben sich bisher unter den amurritischen Nomadennamen nicht gefunden. Allerdings gibt es zwei klare akkadische Ersatznamen von Nomaden: *A-ḫi-ša-gi-iš* ARM 16/1, 54 „Mein Bruder ist gemordet“ (Name eines Nihadäers) und *A-ḫi-e-ki-im* ARM 16/1, 54 „Mein Bruder ist weggenommen“ (Name eines Ḫanäers vom Stamm der Naḫan). Vielleicht weist die Sprache dieser Namen darauf hin, dass es sich dabei nicht um eine genuin amurritisch-nomadische Vorstellung, sondern um einen babylonischen Import handelt.³⁸

Das häufigste verselbstständigte Epitheton ist ²*ilu*. Es gibt keinerlei Hinweis darauf, dass mit diesem theophoren Element der Gott ²El gemeint ist.³⁹ Vielmehr dürfte auch ²*ilu* wie alle anderen verselbstständigten Epitheta für die sonst namentlich genannten Götter stehen. *pī-²el* „Spruch des Gottes“ und *šumu* „Name“ sind Hypostasen dieser Götter.

Die weiteren Epitheta stehen alle für das positive Wirken der Götter gegenüber dem Namensgeber und Namensträger.

Die theophoren Elemente der Personennamen sagen uns also durchaus einiges über die Götterwelt der Nomaden auf der Ebene der persönlichen Frömmigkeit. Doch zeigt schon ein kurzer Blick in die gängigen Namenbücher, dass sich diese Götterwelt in nichts von der in den Onomastika anderer Personen aus der Region am mittleren Euphrat und der syrischen Wüstensteppe unterscheidet: dieselben Götter, dieselben Epitheta begegnen hier wie dort. Auch zwischen den Nomadenstämmen sind keine signifikanten Differenzen erkennbar.

Wir haben uns bisher nur mit den theophoren Elementen der Personennamen, nicht aber mit der Namensaussage – d.h. dem Prädikat in Satz-, dem Re-

³⁷ Weitere Gegenargumente, die nicht nur die Amurriter betreffen, nennt Albertz 1978, 74.

³⁸ Ein weiterer akkadischer Nomadename ist *Ar-ši-a-ḫu-um* ARM 16/1, 66 „Ich habe einen Bruder bekommen“ (Name eines Ḫanäers aus dem Stamm der Nihad).

³⁹ Außeronomastische Belege für ²El fehlen, s. Durand 1995, 152.

gens in Genitivnamen – befasst. Das zentrale Thema dieser Personennamen ist natürlicherweise die Geburt des Namensträgers; Namen mit mythologischem Inhalt sind dagegen bisher nicht sicher nachgewiesen worden. Diese Thematik ist den meisten altorientalischen und semitischen Onomastika gemeinsam und lässt von vornherein keine tiefergehenden, spezifisch nomadischen Vorstellungen erwarten, weshalb sie hier nicht weiter untersucht werden soll.

4. Schlussfolgerungen

Im Rückblick zeigt sich, dass wir die eingangs gestellten Fragen nicht beantworten können. Zwar geben uns die außeronomastischen Quellen einige wenige und die onomastischen Quellen sogar reichliche Zeugnisse nomadischer Religion verschiedener Schichten. Doch lassen sich fast keine charakteristischen Unterschiede zur Religion des Herrscherhauses in Mari und zur Religion der nicht explizit als Nomaden gekennzeichneten, teilweise sesshaften Bevölkerung am mittleren Euphrat erkennen.⁴⁰ Bei der jetzigen Beleglage stellt die Errichtung eines *ḫumūsum* vielleicht als Grabstele die einzige Ausnahme dar; ist damit die Aussage des Martumythus, dass die Nomaden nicht (unter den Fußböden ihrer Häuser) begraben werden, zu verbinden?

Die mangelnde Differenz nomadischer Religion mag zum Teil mit der schon erwähnten Dürftigkeit und Einseitigkeit der außeronomastischen Quellen zusammenhängen. Vermutlich gibt es dafür aber auch einen tiefergehenden Grund. Im dimorphen Staat⁴¹ sind vielleicht die nomadischen und sesshaften Elemente nicht nur politisch und ökonomisch, sondern auch religiös eng miteinander verbunden. Zudem haben aufgrund immer wieder auftretender dimorpher Schwankungen (Streck 2002, 188-192) auch die Sesshaften teilweise nomadische Wurzeln und umgekehrt, was eventuell vorhandene religiöse Differenzen verwischen dürfte.

Sind die Klischees des Martumythus also ganz unberechtigt? Ich glaube nicht. Denn die Martu sind nicht nur Exponenten eines nomadischen Lebensstils, sondern auch des Nordwestens. Erfahrungen des südlichen Mesopotamiens mit der zentralen Region der Amurriter am mittleren Euphrat und der syrischen Wüstensteppe beruhen sicher zu einem ganz wesentlichen Teil auf der Bekanntschaft mit den im Hinterland der mesopotamischen Städte lebenden Nomaden. Religiöse Differenzen zwischen einem sumerisch-babylonischen Mesopotamien und einem amurritischen Nordwesten lassen sich jedoch sehr wohl erkennen: andere Götter stehen im Zentrum der Verehrung, Steinmale und Eselstötung sind in Babylonien unbekannt, die Verwendung von Verwandtschaftsmetaphern zur Beschreibung des Verhältnisses von Gott zu Mensch ist im amurritischen Nordwesten weiter verbreitet als in Babylonien. So hat der Martumythus

⁴⁰ Dies erkannte schon Durand 1995, 228: „Nos resulta difícil saber en qué podía diferir la religiosidad de los beduinos de la de los sedentarios“.

⁴¹ Für den dimorphen Staat am mittleren Euphrat s. zuletzt Streck 2002, 182-187.

zugleich recht und unrecht: für den Babylonier sind dies nomadische Charakteristika, aus heutiger, übergeordneter Sicht dagegen amurritische.

5. Summary⁴²

The article evaluates the textual and onomastic sources for evidence pertaining to the religion of the Amorite nomads of the middle Euphrates region. It defines as nomads persons designated as *Ḫanû*, „(mostly nomadic) inhabitants of Hana (the middle Euphrates region)“, or qualified by their tribal affiliation.

The meagre textual data evince nomadic veneration of the same gods as were worshipped in the important regional sanctuaries, especially Dagan, Yaraḥ, and Hadda. Also not exclusively nomadic are the goddesses Bēlet-ḫiṣāri, „Lady of the pen“, and Iṣtar-biṣra, „Iṣtar of the Ġabal Biṣrī“, as well as the ritual killing of a he-ass. Further indications for religious practices may be reflected in the *ḫumūsum* „stela“, erected for a nomadic king, which may have been a tomb. The nomads also knew the myth of the dying and rising god Dumuzi.

The comparatively rich onomastic sources witness veneration of Hadda, Dagan, Yaraḥ, Ami/u and some other gods and goddesses. Kinship terms do not testify to a cult of deified ancestors, but rather stand for a known deity. Most prominent is the epithet *ʾilu* „the god“. (There is no indication of a proper name El.) Other epithets denote the positive qualities of a god in relation to man.

Summing up, it is difficult to identify significant differences between the religion of the Amorite nomads and that of the sedentary population on the middle Euphrates, with the possible exception of the burial customs – if really a *ḫumūsum* for the dead is typical nomadic. This may be due to a close relationship between the religion of the nomads and that of the sedentary groups in the dimorphic state. When the Sumerian Martu myth emphasizes a religious antagonism between Amorites and Babylonians it probably reflects a contrast between the Babylonian south and the Amorite north-west rather than a dichotomy sedentary : nomadic.

Literatur

Albertz, Rainer:

1978 Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion, Stuttgart.

Charpin, Dominique / Durand, Jean-Marie:

1986 „Fils de Simʿal“: Les origines tribales des rois de Mari, in: RA 80, 141-183.

Durand, Jean-Marie:

1992 Unité et diversités au proche-orient à l'époque amorrite, in: Dominique Charpin / Jean-Marie Durand (Hg.): La circulation des biens, des per-

⁴² Ich danke herzlich Jared Miller für eine Korrektur der Summary.

- sonnes et des idées dans le proche-orient ancien. Actes de la XXXVIII^e Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 8–10 juillet 1991), Paris, 97-127.
- 1995 La religión en Siria durante la época de los reinos amorreos según la documentación de Mari, in: Grigorio del Olmo Lete (Hg.): *Mitología y Religión del Oriente Antiguo II/1*, Sabadell (Barcelona), 125-533.
- 1997 Documents épistolaires du palais de Mari. Tome I, Paris (= LAPO 16).
- 1998 Documents épistolaires du palais de Mari. Tome II, Paris (= LAPO 17).
- 2000 Documents épistolaires du palais de Mari. Tome III, Paris (= LAPO 18).
- 2002 Le Culte d'Addu d'Alep et l'affaire d'Alahtum, Paris (= *Florilegium Marianum* 7 = *Mémoires de N.A.B.U.* 8).
- Durand, Jean-Marie / Guichard, Michaël:
- 1997 Les rituels de Mari, in: *Florilegium Marianum* 3 (= *Mémoires de N.A.B.U.* 4), 19-78.
- Eidem, Jesper:
- 1991 An Old Assyrian Treaty from Tell Leilan, in: Dominique Charpin / Francis Joannès (Hg.): *Marchands, diplomates et empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli*, Paris 1991, 185-207.
- Hutter, Manfred:
- 1996 Die Religion nomadisierender Gruppen vom 3. bis zum 1. Jahrtausend v. Chr., in: Peter W. Haider / Manfred Hutter / Siegfried Kreuzer (Hg.): *Religionsgeschichte Syriens. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart*, Stuttgart, 91-100.
- Krebernik, Manfred:
- 1995 Mondgott A. I. In Mesopotamien, in: *RIA* 8/5-6, 360-369.
- 2001 Tall Bi^ca / Tuttul–II. Die altorientalischen Schriftfunde, Saarbrücken (= *WVDOG* 100).
- 2002 Vielzahl und Einzahl im altmesopotamischen Pantheon, in: Manfred Krebernik / Jürgen van Oorschot (Hg.): *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*, Münster (= *AOAT* 298), 33-51.
- Lambert, Wilfred George:
- 1985 The Pantheon of Mari, in: *M.A.R.I.* 4, 525-539.
- Meyer, Jan-Waalke :
- 1997 Djebelet al-Beda: Eine Stätte der Ahnenverehrung?, in: *AoF* 24, 294-309.
- Noth, Martin:
- 1928 Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung, Stuttgart.
- Novák, Mirko:
- 2002 Zur Verbindung von Mondgott und Wettergott bei den Aramäern im 1. Jahrtausend v. Chr., in: *UF* 33, 437-465.

Schwemer, Daniel:

2001 Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen, Wiesbaden.

Streck, Michael P.:

1998 Name, Namengebung. E. Amurritisch, in: RIA 9/1-2, 127-131.

2000 Das amurritische Onomastikon der altbabylonischen Zeit. Band 1, Münster (= AOAT 271/1).

2002 Zwischen Weide, Dorf und Stadt: Sozio-ökonomische Strukturen des amurritischen Nomadismus am Mittleren Euphrat, in: BagM 33, 155-209.

van der Toorn, Karel:

1996 Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life, Leiden.

Villard, Pierre:

1990 Le rituel-hiyârum devant le dieu de l'orage, N.A.B.U. Nr. 32.

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.“
(Bonn, 20.-22. Februar 2003)

herausgegeben von
Manfred Hutter und Sylvia Hutter-Braunsar

2004
Ugarit-Verlag
Münster



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.“ (Bonn, 20.-22. Februar 2003).

Herausgegeben von Manfred Hutter und Sylvia Hutter-Braunsar.

Alter Orient und Altes Testament Bd. 318

© 2004 Ugarit-Verlag, Münster

(www.ugarit-verlag.de)

Alle Rechte vorbehalten

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photo-copying, recording, or otherwise, without the prior permission of the publisher.

Herstellung: *HANF* Buch & Mediendruck GmbH, Pfungstadt

Printed in Germany

ISBN 3-934628-58-3

Printed on acid-free paper