

Der Bock, der die Sünden hinausträgt

Zur Religionsgeschichte des Azazel-Ritus Lev 16,10.21f¹

"Sprichwörtlich ist der 'Sündenbock' des Alten Testaments (Lev 16,21), viel diskutiert sind die 'Pharmakos'-Rituale in Kleinasien und Griechenland. Solche Rituale können regelmäßig institutionalisiert sein, sie kommen aber auch in außerordentlichen Notsituationen vor, Krieg, Hunger, Pest. Hier dürfte ein vormenschlicher Seelenmechanismus im Spiel sein, der in der Angstsituation atavistisch aufbricht: die Situation des von Raubtieren umkreisten Rudels - der von Wölfen verfolgte Schlitten beschäftigt Literatur und Phantasie bis in neueste Zeit. Es gibt nur ein Mittel, der Gefahr zu entkommen: sobald ein Mitglied der Gruppe - in der Regel ein junges oder aber ein altes, krankes - von den Raubtieren gepackt ist, sind die anderen für diesmal gerettet. Die moralische Fragwürdigkeit des Vorgangs läßt eine doppelte Kompensation zu: man stilisiert das Opfer als abominablen 'Auswurf', oder aber man fühlt sich ihm zu tiefstem Dank und höchster Ehrerbietung verpflichtet"².

I. Einführung: Azazel und der "Sündenbock"

Es gibt nur wenige religiöse Vorgänge, bei denen der Umfang der Überlieferung und die von ihr gezeitigte Wirkung so sehr auseinanderklaffen, wie im Fall des biblischen Azazel-Ritus: 4mal wird im Alten Testament der Name Azazel genannt (אַזָּאֵל Lev 16,8.10 [bis].26), und nur an zwei Stellen der ihn betreffende Ritus mit dem "Sündenbock" dargestellt (Lev 16,5-10.20-22). Wie kulturell prägend bis hinein ins Sprichwörtliche³ ist demgegenüber die mit dem "Sündenbock" verbundene Wirkungsgeschichte! Die Erinnerung an ihn hat sich im kollektiven Gedächtnis festgesetzt und öfter als uns lieb sein kann das soziale Handeln gelenkt - bisweilen ohne Rücksicht auf den Sinn des in Lev 16 beschriebenen Ritus. Auch wenn es unmittelbar evident ist, daß der "Sündenbockmechanismus" (R. Girard)⁴ oder religionshistorisch gesprochen: der

¹ Die Teile I-II und IVb stammen von B. Janowski, die Teile III und IVa von G. Wilhelm. Bis auf wenige Ausnahmen wird die Literatur abgekürzt zitiert, vgl. die Bibliographie am Ende des Beitrags.

² Burkert, *Opfertypen*, 173.

³ S. etwa L. Röhrich, *Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten*, Bd. 4, Freiburg / Basel / Wien 1973, 1048-1050.

⁴ S. dazu v.a.: La violence et le sacré, Paris 1972 (dt.: *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1972); Des choses cachées depuis la fondation du monde, Paris 1978 (dt. Teilübers.: *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*, Freiburg / Basel / Wien 1983) und Le bouc émissaire, Paris 1982 (dt.: *Der Sündenbock*, Zürich 1988). Eine gute (inzwischen aber ergänzungsbedürftige) Rezeption der Theorie Girards bietet Lohfink (Hg.), *Gewalt und*

Azazel-Ritus Ausdruck eines kollektiven Bewältigungswillens (eines Willens zur Bewältigung sozialer und religiöser Desintegration bzw. von "Unreinheit")⁵ ist, will es kaum gelingen, zu dessen Wurzeln vorzudringen. Vielleicht hängt das eine: die zeitlose Evidenz des Vorgangs, mit dem anderen: dem Dunkel seines historischen Ursprungs untrennbar zusammen. Der "Sündenbockmechanismus" ist kein Oberflächenphänomen, sondern er reicht in die Tiefenschichten der menschlichen Seele hinab.

1. Terminologische Vorbemerkung

Was der historischen Rückfrage zunächst im Weg steht, ist der eingefleischte Sprachgebrauch. Wir reden vom "Sündenbock" und meinen den Bock "für Azazel" (Lev 16,8.10). Der Ausdruck "Sündenbock" ist in übertragener Bedeutung ('zu Unrecht Beschuldigter', 'unschuldiger Prügelknabe') zwar seit dem 17. Jahrhundert ein Wort unserer Sprache⁶, er fehlt aber in der hebräischen Bibel. Auch die ersten Bibelübersetzungen kannten das Wort noch nicht, sondern sprachen, wie etwa die Lutherbibel, vom "ausgesandten Bock". Das entspricht der Bezeichnung dieser Gestalt in der Septuaginta als ἀποπομπᾶτος bzw. in der Vulgata als (*caper*) *emissarius* (fälschlich für Azazel) und lebt im engl. *scapegoat* wie im franz. *bouc émissaire* fort.

Der Hinweis auf den Sprachgebrauch klärt aber noch nicht das Verständnis des sogenannten Azazel-Ritus, denn der besagte Bock wird "für Azazel" ausgelost (Lev 16,8.10a), um ihn "für Azazel" in die Wüste laufen zu lassen (Lev 16,10b, vgl. V. 21 bß.22b). Der "Sündenbock" ist also irgendwie mit der Azazel-

Gewaltlosigkeit, 245ff, ferner *North*, *Violence and the Bible*, 1-27 u.a., zum Verständnis s. etwa *Schwager*, *Sündenbock*; *Lohfink*, "Gewalt", 41ff; *ders.*, *Der gewalttätige Gott*, 113ff (dort 114 Anm. 16 zu Girards Gebrauch des Ausdrucks "Sündenbock"); *Burkert*, *Anthropologie des religiösen Opfers*, 207ff; *Rüterswörden*, *Das Ende der Gewalt?* Zu R. Girards Buch, *JBTh* 2 (1987) 247-256; *M. Herzog*, *Religionstheorie und Theologie René Girards*, *KuD* 38 (1992) 105-137 und die Beiträge in: *Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium*, hg. von *J. Niewiadomski* und *W. Palaver* (ITS 38), Innsbruck / Wien 1992

⁵ Vgl. *K.E. Müller*, *Das magische Universum der Identität*, Frankfurt a.M. / New York 1987, 332ff, ferner *Leach*, *Kultur*, 101ff, bes. 115ff und *Davies*, *Sacrifice*, 394ff; zu den theoretischen Implikationen bei *Leach* und *Davies* s. besonders *Rogerson*, *Sacrifice*, 45ff und *Lang*, *Spione im gelobten Land*, 169ff. Der geistige Vater all jener Versuche, den Azazel-Ritus Lev 16 mit den Augen des Ethnologen zu lesen, ist bekanntlich *J.G. Frazer*, *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*, Vol. 6: *The Scapegoat*, London³1913, bes. 108ff, vgl. die gekürzte dt. Ausgabe: *Der goldene Zweig*, 817ff und ergänzend *M. Douglas* (ed.), *The Illustrated Golden Bough*, Garden City / NY 1978, 165ff.

⁶ *S. J.* und *W. Grimm*, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. X/4, Leipzig 1942, 1143f, ferner *F. Kluge*, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin²⁰1967, 764; *H. Paul*, *Deutsches Wörterbuch*, Tübingen⁶ 1966, 655 und *Ritter*, *Sündenbock*, 110f.114f.

Gestalt verbunden. Und diese Verbindung ist das spezifische Problem von Lev 16,5-10.20-22.

2. Überlieferungsgeschichtliche Vorbemerkung

Den "Sündenbock" und sein Geschick hat sich wohl jeder schon einmal vorgestellt - vielleicht gerade so, wie ihn der britische Maler Holman Hunt (1827-1910) ins Bild gebannt hat:

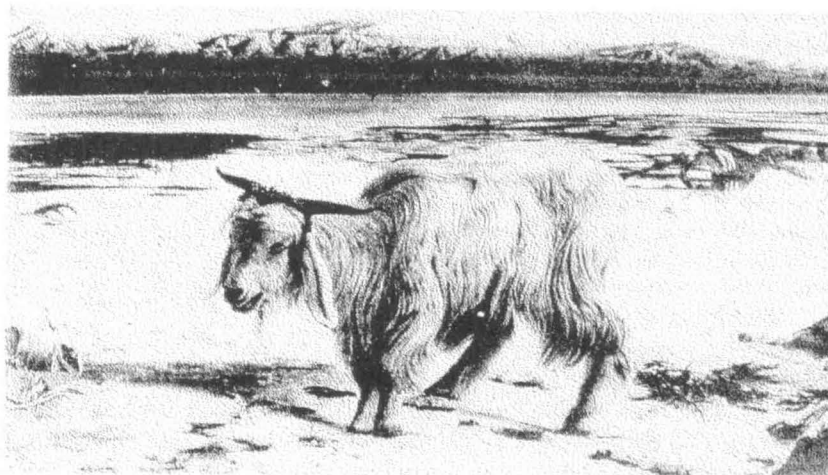


Abb. 1: H. Hunt, *The Scapegoat* (1854), Lever Art Gallery, Port Sunlight. Über den Maler und sein Werk schreibt C.M. Jones: "He ist said to have spent two years in Palestine making sketches for his religious pictures, and to have encamped for some time on the shores of the Dead Sea to capture the sense of loneliness and tragedy he wished to convey in this picture. The reproduction here cannot bring out the gorgeous colouring of the sunset, which is a distinctive feature of the original work"⁷.

Der Mischnatraktat Joma ("Der Tag")⁸ hat die Ereignisse dieses Tages im Detail ausgemalt und ins Dramatische gesteigert. In der hebräischen Bibel wird

⁷ Jones, *Old Testament Illustrations*, Cambridge 1971, 172. Zu einer farbigen Wiedergabe s. unten Quellennachweis zu den Abbildungen; dort sieht man auch den karmesinroten Streifen, der an den Hörnern des Bocks festgebunden wurde (vgl. mYom VI 6a; 8d).

⁸ Edition: *Meinhold*, Joma. Zur Analyse s. jetzt *Strobel*, Sündenbock-Ritual, zu den literaturwissenschaftlichen und auslegungsgeschichtlichen Aspekten die Beiträge von Sh. Safrai, J. Magonet, J.J. Petuchowski und M.A. Signer bei *Heinz / Kienzler / Petuchowski* (Hg.), *Versöhnung*, 32ff.133ff.184ff.197ff.

der Ritus knapp, aber dennoch eindrücklich dargestellt: Nach Lev 16,10.20-22 bringt der Hohepriester Aaron den "lebendigen Bock" - den Bock, "auf den das Los für Azazel gefallen ist" (V.10) - dar, stemmt seine Hände auf den Kopf des Tieres, bekennt über ihm die Verschuldungen Israels und läßt den Bock unter Begleitung eines dafür ausgesuchten Mannes in die Wüste laufen. Resümierend heißt es dann: "Der Bock trägt auf sich alle ihre Verschuldungen fort in eine abgelegene Gegend; so läßt er den Bock in die Wüste laufen" (V.22):

"(5) Und von seiten der Gemeinde der Israeliten nimmt er zwei Ziegenböcke zum Sündopfer und einen Widder zum Brandopfer. (6) Dann bringt Aaron seinen eigenen Sündopferfarren dar und schafft Sühne für sich und sein Haus. (7) Und er nimmt die beiden Böcke und stellt sie vor Jahwe an den Eingang des Begegnungszeltes. (8) Aaron wirft über die beiden Böcke die Lose, ein Los für Jahwe und ein Los für Asasel. (9) Und Aaron bringt den Bock dar, auf den das Los für Jahwe gefallen ist, und besorgt ihn als Sündopfer. (10) Der Bock aber, auf den das Los für Asasel gefallen ist, wird lebendig vor Jahwe gestellt ' , ihn für Asasel in die Wüste laufen zu lassen.

(20) Ist er fertig mit der Entsühnung des Heiligtums, des Begegnungszeltes und des Altars, bringt er den lebendigen Bock dar. (21) Aaron stemmt seine beiden Hände auf den Kopf des lebendigen Bockes, bekennt über ihm alle Verschuldungen und alle Übertretungen der Israeliten, durch die sie sich irgend verfehlt haben, tut sie auf den Kopf des Bockes und läßt ihn mit Hilfe eines dafür Bereitstehenden in die Wüste laufen. (22) Der Bock trägt auf sich alle ihre Verschuldungen fort in eine abgelegene Gegend; so läßt er den Bock in die Wüste laufen" (Lev 16,5-10.20-22).

"Über den Sinn dieser Zeremonie im Gesetz, so wie es uns jetzt vorliegt, kann kein Zweifel sein"⁹ konstatierte 1924 S. Landersdorfer und sah ihn in der "Fortschaffung der Sünde durch Abführung des Bockes"¹⁰. Gleichwohl läßt die Überlieferung wichtige Fragen unbeantwortet: Wer ist dieser Azazel, und wie ist sein Name (אֲזַאזֵל Lev 16,8.10 [bis].26)¹¹ zu deuten? Die Erklärungen des Azazel-Namens sind in der Regel hypothetisch, und zwar nicht nur deshalb, weil die entsprechende Überlieferung so ängstlich ist; sie "sind auch meistens ... im Anschluß an eine bestimmte Theorie über das Wesen des Azazel aufgestellt und stehen und fallen darum mit derselben"¹². Seit je neigt man dazu, in ihm einen "Kakodämon" der Wüste (H. Duhm)¹³ zu sehen, dessen Zorn durch Entsendung eines Ziegenbocks besänftigt wird. Ist das der Sinn der Zeremonie oder jene von S. Landersdorfer so genannte "Fortschaffung der Sünden durch

⁹ Landersdorfer, Versöhnungstag, 14.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Zur Lit. s. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen, 268 Anm. 447 und Loretz, Leberschau, 50 Anm. 3, nachzutragen sind Görg, Azazel-Ritus; ders., Asasel; Wilhelm, Hurrüter, 104; Strobel, Sündenbock-Ritual, 161ff.165ff; Wright, Disposal of Impurity, 15ff; Kiuchi, Purification Offering, 77ff.143ff; Deiana, Azazel; Gorman, Ideology of Ritual, 61ff und Janowski, Azazel.

¹² Landersdorfer, aaO 14 Anm. 3.

¹³ S. unten Anm. 16.

Abführung des Bockes"? Wie aber erklären sich dann Name und Gestalt des Azazel?

II. Neuere Thesen zum Verständnis des Azazel-Ritus

Wie die Deutungen des Azazel-Ritus von H. Duhm (1904) und S. Landersdorfer (1914) beispielhaft zeigen, kommt keine Theorie über Azazel und seinen Namen daran vorbei, das Verhältnis zwischen dem "Sündenbock"-Ritus¹⁴ Lev 16,10.21f und der Azazel-Gestalt Lev 16,8.10 zu präzisieren. Dabei ist zwischen der text- und der ritualgeschichtlichen Problematik von Lev 16,5-10.20-22 zu unterscheiden. Im folgenden stehen zunächst die ritualgeschichtlichen Aspekte im Vordergrund¹⁵. Wenn man die neueren Thesen zum Verständnis des Azazel-Ritus einmal zusammenstellt und nach lokalen und strukturellen Gesichtspunkten ordnet, so lassen sich *drei Grundtypen* unterscheiden (die jeweils wiederum Varianten enthalten):

1. Der nomadische Ritualtyp,
2. Der ägyptische Ritualtyp,
3. Der südanatolisch-nordsyrische Ritualtyp.

1. Die These eines nomadischen Ritualtyps

a) Azazel - ein "Kakodämon" der Wüste

Die ältere Forschung ging mehrheitlich von einer engen Beziehung der beiden Größen "Azazel" und "Sündenbock" zueinander aus, dergestalt, daß der "Sündenbock" nicht nur "für Azazel" ausgelost (V.8.10), sondern auch zu ihm in die Wüste geschickt werde (V.10.21f). Das Resultat dieser Kombination war die These vom "Wüstendämon" Azazel, also die Annahme, daß Azazel "in der Wüste beheimatet und mindestens im Zeitalter des nachexilischen Monotheismus gewiß nichts anderes als ein Dämon (war)"¹⁶. Anlaß dazu schien die

¹⁴ Besser: Eliminationsritus. Zur Problematik des Ausdrucks "Sündenbock" s. etwa *Kümmel*, Ersatzkönig, 312, vgl. *ders.*, Ersatzrituale, 192.

¹⁵ Zu den textgeschichtlichen Fragen s. unten Abschn. IV.

¹⁶ *Elliger*, Leviticus, 212 - der damit dem vorliegenden Textzusammenhang Rechnung zu tragen sucht, überlieferungsgeschichtlich dann aber differenziert, s. im folgenden. Zur opinio communis der älteren Forschung s. etwa *Duhm*, Geister, 56 ("Man versteht ... heute allgemein unter Azazel einen in der Wüste hausenden Kakodämon") oder GB¹⁷, 576 s.v. אַזַּזֵּל ("Wahrsch. bezeichnet er [sc. der Ausdruck אַזַּזֵּל] einen in der Wüste hausenden bösen Geist")

Ritualüberlieferung Lev 16 selber zu geben, wenn sie vorschreibt, den lebendigen, "für Azazel" ausgelosten Bock "in die Wüste" (הַמִּדְבָּרָה V.10b.21b β , בְּמִדְבָּר V.22b) bzw. "in eine abgelegene Gegend" (אֶרֶץ גְּזֵרָה V.22a)¹⁷ zu schicken - und somit nahelegte, Azazel als "Kakodämon" der Wüste (H.Duhm) zu sehen, der durch Entsendung eines Ziegenbocks (שָׂעִיר) besänftigt und damit unschädlich gemacht werden sollte. Doch hatte bereits H. Kaupel darauf hingewiesen, daß in Lev 16 nur das Forttreiben des lebendigen Bocks in die Wüste, nicht aber die Wüste als Aufenthaltsort Azazels erwähnt werde. Denn das ל in לְעֵאזָזֵל Lev 16,8.10 kann nur "für" nicht "zu" (sc. Azazel) heißen, "weil

mit den entsprechenden Lit.-Nachweisen, vgl. HAL, 762 s.v.; *Wanke*, Dämonen, 276, u.a. Typisch für die 'Dämonen-Hypothese' ist etwa die Argumentation von *de Vaux*, Lebensordnungen II, 370: "Der Name 'Sündenbock' ist eine Auslegung der Septuaginta und der Vulgata. Im Hebräischen ist der Bock 'für 'aza'zel' bestimmt. Neuerdings hat ein Gelehrter, wie die griechische und lateinische Übersetzung, hierin einen Gattungsnamen gesucht: er würde 'der Abgrund' bedeuten und wäre der Name des Ortes, an den der Bock geführt wurde. Welches auch der philologische Wert dieser Hypothese sein mag, sie paßt schlecht zum Text: der Hohepriester wirft das Los über die beiden Böcke, einen 'für Jahwe', den anderen 'für 'aza'zel'. Der Parallelismus scheint nicht zu genügen, wenn man übersetzt 'für den Abgrund', sondern fordert, daß der zweite Name gleichfalls ein Personennamen ist. Es bleibt also wahrscheinlicher, daß es der Name eines übernatürlichen Wesens, eines Dämons, ist; so haben ihn die syrische Übersetzung und der Targum und bereits das Henochbuch verstanden, das aus Azazel den in die Wüste verbannten Fürsten der Dämonen macht. Man beachte die israelitischen Vorstellungen über den Aufenthalt der Dämonen an verlassen Orten, Is 13,21; 34,11-14, vgl. Tob 8,3 und Mt 12,43".

- ¹⁷ Die verschiedenen Sinnesaspekte von מִדְבָּר "Wüste, Steppe" lassen sich nach Sh. Talmon auf folgende Grundbedeutungen zurückführen: "midbār bezeichnet trockene und halbtrockene Gebiete, die wegen ihrer Wasserarmut für Landwirtschaft und bäuerliche Ansiedlungen ungeeignet sind. Diese Einöde befindet sich im Zustand des Urchaos (Deut 32,10) oder wurde als göttliche Strafe für menschliches Vergehen wieder zum Chaos reduziert (Jes 64,9; Jer 22,6; Hos 2,5; Zeph 2,13; Mal 1,3). Sie erweckt Furcht und Abscheu" (מִדְבָּר, 664, vgl. 675ff) und *ders.*, *Har and Midbār*), vgl. auch die den negativen Aspekt der "Einöde, Wildnis" unterstreichenden Synonyme zu מִדְבָּר bei *Talmon*, מִדְבָּר, 667ff.690f; *Keel*, Jahwes Entgegnung an Ijob, 58 mit Anm. 208 und *Ottoisson*, Eden, 182 Anm. 20. Auf der anderen Seite ist מִדְבָּר term. techn. für das "Weideland", enthält also positive Konnotationen, vgl. *Talmon*, aaO 664.677f.691; *Weippert*, Amos, 2 Anm.4 und *Wyatt*, Sea and Desert, 385ff. Daß im Kontext von Lev 16,10.21f der negative Sinnesaspekt dominiert, zeigt das parallele אֶרֶץ גְּזֵרָה (V.22a), das das "(vom Wasser) abgeschnittene, unfruchtbare Land" meinen kann (vgl. *Reymond*, L'eau, 71, ferner HAL, 180 s.v. *גְּזֵרָה; GB¹⁸, 211 s.v. גְּזֵרָה; *Aartun*, Versöhnungstag, 82; *Talmon*, Har and Midbār, 127), "vielleicht aber auch ein Gebiet (bezeichnet), das strikt getrennt vom kultisch relevanten Lagerbereich liegt" (*Görg*, גְּזֵרָה, 1003). Als von der menschlichen Kultur- und Sozialwelt abgeschnittenes 'Jenseits- oder Unterweltsgelände' wird der Ausdruck von *Tawil*, 'Azazel verstanden, s. dazu aber *Wright*, Disposal of Impurity, 30. Ob die von *Tawil* behauptete Analogie zwischen Azazel und dem kanaanäischen Mot (vgl. aaO bes. 58f) das Richtige trifft, und der Azazel-Name (עֵאזָזֵל < עֵזָזֵל "a fierce God") ein Epitheton für Mot ist, ist doch mehr als zweifelhaft, s. dazu *Loretz*, Leberschau, 52ff und *Wright*, aaO 25ff, unkritisch dagegen *Strobel*, Sündenbock-Ritual, 165f.

לְעֹזָאֵל dem לַיהוָה entspricht. Wie bei diesem die örtliche Bedeutung für ל ausscheidet, so auch bei jenem. Für Jahwe und für Azazel wird das Los geworfen (VV.8,10). Für Azazel wird der Bock entfernt in die Steppe (הַמִּדְבָּר); in letzterem Ausdruck ist das Ziel angezeigt¹⁸. Mit wachem Blick für die überlieferungs- und kultgeschichtlichen Gegebenheiten haben dann M. Noth¹⁹ und K. Elliger²⁰ die Wachstumsstufen in Lev 16 und besonders das Nebeneinander von "Sündenbock"-Ritus und Azazel-Gestalt analysiert²¹.

Dessenungeachtet hat jene traditionelle Theorie der Verbindung von "Sündenbock"-Ritus und Azazel-Gestalt auch in neuerer Zeit ihre (zahlreichen) Anhänger gefunden und unser Bild der frühisraelitischen Religion mitgeprägt. Die eliminatorische Funktion des "Sündenbock"-Ritus, die noch S. Landersdorfer deutlich sah²², geriet dabei allerdings immer mehr aus dem Blick²³. In zusammenfassenden Darstellungen zur Religion und Gesellschaft der Frühisraeliten findet sich zuweilen die These, daß neben der Verehrung des Vätergottes noch einige Spuren religiöser Praxis vorhanden sind, die "nicht direkt zum Vätergottglauben, sondern zum Dämonenglauben der Frühisraeliten"²⁴ gehören. So dürften nach W. Thiel neben der Beschneidung Ex 4,24-26 das Passaopfer Ex 12,21b-23 und der "Sündenbock"-Ritus Lev 16,10.21f ursprünglich Kulthandlungen der Nomadenzeit gewesen sein:

"Es (sc. das Passaopfer) war ein apotropäischer Ritus, der vor dem Aufbruch zu den Sommerweiden im Frühjahr vorgenommen wurde und Menschen und Herden vor den Einwirkungen dämonischer Elemente der Wüste schützen sollte. Vielleicht stellte auch das im Ritual des Versöhnungstages von Lev. 16 enthaltene Austreiben eines Sündenbocks in die Wüste einen entsprechenden Ritus im Herbst, vor Antritt der Wanderung zu den Winterweiden in der Steppe dar"²⁵.

¹⁸ Dämonen, 88 (Hervorhebung im Original), anders zuletzt wieder *Strobel*, aaO 163, vgl. zur Sache *Loretz*, aaO 51f, dort auch zum Verständnis von Lev 16,10.

¹⁹ Leviticus, 107: "Ganz rätselhaft bleibt die Gestalt des 'Asasel', die merkwürdigerweise in dem Hauptabschnitt V.20b-22 nicht genannt wird, sondern nur in dem vorbereitenden Abschnitt V.7-10 so vorkommt, daß von den beiden Ziegenböcken der eine 'für Asasel' ausgelost (V.8.10aα) und dann bereitgestellt wird, um 'für Asasel' in die Wüste geschickt zu werden (V.10b und danach V.26aα)". Noth zieht dann eine überlieferungsgeschichtliche Priorität der "Hingabe des Bockes 'für Asasel'" gegenüber der "Befruchtung des Bockes mit den Verschuldungen Israels" in Betracht.

²⁰ Leviticus, 212, vgl. im folgenden.

²¹ Vgl. zur Sache auch *Aartun*, Versöhnungstag, 82 mit Hinweisen auf ältere Literatur.

²² Vgl. oben 111 Anm. 9.

²³ Vgl. nur die entsprechenden Lexikonartikel von *Koch*, Asasel, 135f; *van den Born*, Azazel, 155f; *Otto*, Asasel, 53 u.a., anders z.B. *Kutsch*, Sündenbock, 506f.

²⁴ *Thiel*, Soziale Entwicklung Israels, 46.

²⁵ Ebd.

Pate steht bei dieser Deutung die Hypothese L. Rosts²⁶, Passa-Ritus und "Sündenbock"-Ritus seien zwei korrespondierende, dem religiösen Besitzstand der frühisraelitischen Wanderhirten angehörende Kulthandlungen. Deren ursprünglichen Sitz im Leben hatte L. Rost 1943 auf den Rhythmus des halbjährlichen Weidewechsels (Transhumanz) bezogen und wie folgt skizziert:

"Jedenfalls ... stehen nun zwei Riten in Parallele, der des Passah als Feier vor dem Antritt der Wanderung in die Sommerweide mit der Absicht, die Menschen und Herden vor dem 'Verderber', der wohl im Kulturland hausend gedacht wurde, zu schützen, und die in das Ritual des Versöhnungstages hineingebaute Begehung, die die Herde durch Abgabe eines Bockes an den Herrn der Wüste vor Antritt der Wanderung in die Winterweide schützen sollte, die ein halbes Jahr später gefeiert wurde"²⁷.

Die Hypothese L. Rosts läßt sich durch folgendes Schema veranschaulichen:

Kulturland	Zone des Übergangs	Wüste/Steppe
Sommerweide (מְשַׁחֵת)	<-----	Passa-Ritus im Frühjahr (abwehrend)
"Sündenbock"-Ritus im Herbst (besänftigend)	----->	Winterweide (עֲוָנוֹת)

Nun ist ein Festhalten an der Position L. Rosts schon deshalb nicht empfehlenswert, weil sich das Nomadenproblem²⁸ und die "Väterreligion"²⁹ heute erheblich komplexer darstellen als bisher. Hinzukommt, daß auch die These einer Verbindung des Passa-Ritus mit dem sog. Weidewechsel heute nicht mehr

²⁶ Weidewechsel, 101-112.

²⁷ AaO 108, vgl. *ders.*, Versöhnungstag, 2098 und die Aufnahme bei *Otto*, Fest, 74; *ders.*, Asasel, 53; *Wyatt*, Atonement Theology, 425 und *D. Michel*, in: *ders.* / *Lang*, Art. Fest, NBL I (1991) 666-668, hier: 667f. Eine Variante der These findet sich bei *Wefing*, Entsühnungsritual, 74ff, s. dazu die Kritik von *Loretz*, Leberschau, 57 Anm. 34.

²⁸ Die veränderte Forschungslage hat sich inzwischen in den Lehrbüchern niedergeschlagen, s. bes. *Donner*, Geschichte des Volkes Israel, 47ff.57.77.81.122ff und *Albertz*, Religionsgeschichte Israels, 60ff.104ff, vgl. *Herrmann*, Israels Frühgeschichte; *Thiel*, Geschichte Israels, 96ff; *Otto*, Historisches Geschehen, 63-80; *ders.*, Israels Wurzeln, 3-10; *ders.*, Stadt und Land im spätbronzezeitlichen und früheisenzeitlichen Palästina. Zur Methodik der Korrelierung von Geographie und antiker Religionsgeschichte, in: *K. Rudolph* / *G. Rinschede* (Hg.), Beiträge zur Religion / Umwelt-Forschung I (Geographia Religionum 6), Berlin 1989, 225-241.

²⁹ Zur Forschungsgeschichte s. *Westermann*, Genesis 12-50, 97ff, zur veränderten Forschungslage s. *Blum*, Komposition der Vätergeschichte, 492ff und *Köckert*, Vätergott 150ff. 309ff.

aufrechtzuerhalten ist³⁰ und dessen Korrespondenz mit dem "alten Nomadenritus" (L.Rost) der Abgabe eines Ziegenbocks an den Wüstendämon Azazel ein unausgewiesenes Postulat bleibt³¹. Der Ritus mit dem "Sündenbock" ist nicht mit dem Weidewechsel frühisraelitischer Wanderhirten zu verbinden³² und im übrigen von der überlieferungsgeschichtlich späten Azazel-Gestalt³³ zu trennen.

L. Rosts 'Nomadenhypothese' ist jüngst von A. Strobel³⁴ aufgenommen und - unterstützt von topographischen Erwägungen zur Absturzstelle des "Sündenbocks" auf dem *Gebel el-Muntār* (11 km sö von Jerusalem in der judäischen Wüste) - variiert worden. Die Variation drückt sich in der Annahme aus, daß man das Azazel-Ritual "zweifellos nicht sekundär aus einem anderen Religions- und Kultbereich übernommen hat, sondern das schon immer im palästinisch-judäischen Raum zu Hause gewesen sein muß"³⁵. Daß es einem "Grundmuster primitiver Religiosität"³⁶ entspricht und "uralte Lokalbildung"³⁷ verrät, zeigt sich nach Strobel vor allem

- an der hinter der Figur des "Wüstendämons" Azazel stehenden "ambivalenten Gottheit"³⁸ und deren Namen 'z'zl < 'zz'l (vgl. ug. 'zb'l)³⁹, der ursprünglich auf eine "ungestüme" göttliche Macht hinweist⁴⁰;
- an der Einbindung dieses vorisraelitischen (El-)Rituals⁴¹ in den Jahresablauf, speziell zur Zeit des Spätherbstes, wenn "der heiße Wüstenwind aus

³⁰ S. dazu *Otto*, Feste und Feiertage, 97ff; *ders.*, Art. אָזָזֵל, פָּסַח, 669ff, ferner auch *Albertz*, aaO 61 mit Anm. 47, der die Frage wieder im Sinn der Rost'schen These beantwortet.

³¹ Lev 16 läßt überdies nichts von einer dem apotropäischen Blutritus des Passa analogen Funktion des "Sündenbock"-Ritus erkennen. Auch "von einem eigentlichen Opfer ist im Text (sc. Lev 16) nichts zu spüren ..." (*Elliger*, Leviticus, 212), vgl. *Landersdorfer*, Sündenbock, 27; *Blome*, Opfermaterie, 104f.199ff; *Kümmel*, Ersatzkönig, 311, u.a.

³² Vgl. auch *Elliger*, ebd.; *Fohrer*, Religion, 394f; *Loretz*, Leberschau, 48, u.a.

³³ U.E. steht hinter der Größe "Azazel" ursprünglich etwas anderes (ein Unreinheitsbegriff) als das, was die spätere Überlieferung in Lev 16,8.10.26 daraus gemacht hat (eine dämonische Gestalt), s. dazu unten Abschn. III.

³⁴ Sündenbock-Ritual.

³⁵ *Ders.*, aaO 162. Einen lokalen Hintergrund (אֲבָדִים = "jagged rocks") hatte schon *G.R. Driver*, Three Technical Terms in the Pentateuch, JSS 1 (1956) 97-105, hier: 97f für den Azazel-Namen (< Wurzel 'ZZ + Bildelement //l/) angenommen, vgl. dazu noch *HAL*, 762 s.v.

³⁶ Ebd., vgl. 161ff.165ff.

³⁷ AaO 162.

³⁸ Ebd.

³⁹ S. dazu unten Exkurs 2.

⁴⁰ Vgl. *ders.*, aaO 165f.

⁴¹ Vgl. *ders.*, aaO 167.

dem Osten ohne rechtzeitigen Regen für das jüdische Land eine Bedrohung darstellte"⁴².

Unter Berücksichtigung dieses Hintergrunds - der allerdings weitgehend durch textferne Kombinatorik erschlossen wird⁴³ - hält es Strobel für "denkbar, daß der ursprüngliche Sündenbock-Ritus ... der magischen Entfernung der bösen, natürlich schuldhaft empfundenen Vorgänge und Einflüsse diene"⁴⁴. Sein Einbau in die Überlieferung des großen Versöhnungstages hat diese umstrukturiert: "Der jerusalemische Jahwekult hat mit diesem Ritual am Anfang des Jahres aller Wahrscheinlichkeit nach einem nicht-israelitischen, aber doch einheimischen El-Kult entsprochen. Dessen Anliegen wurde in die eigene Feier des großen Versöhnungstages aufgenommen und soweit als möglich integriert, wobei aber freilich die Gestalt der nicht-israelitischen Gottheit 'dämonisiert' wurde"⁴⁵.

b) Zum dämonischen Charakter Azazels

Wie der bisherige Überblick zeigt, ist die These vom Wüstendämon Azazel - ob ausgesprochen oder nicht - fast immer mit einer Theorie über die nomadische Vergangenheit Israels verknüpft. Vermutungen über den 'dämonischen Charakter' Azazels erhalten auch dann Auftrieb, wenn die Bezeichnung שְׁעִיר "Ziegenbock" für das "für Azazel" ausgeloste Tier (Lev 16,10) mit den שְׁעִירִים von Lev 17,7; Jes 13,21; 34,14; 2 Chr 11,15⁴⁶ in Verbindung gebracht wird⁴⁷, so daß sich für den "Sündenbock" wie von selbst die Vorstellung von einem bocksartigen, haarigen Dämon ergibt: "Azazel ist Fürst der Bockdämonen, der in der Steppe seinen Wohnsitz hat. Durch seine Zugehörigkeit zum Bereich Azazels wird auch der Bock ein dämonisches mit dem Sündenstoff behaftetes Tier"⁴⁸. Abgesehen davon, daß auch der Bock "für JHWH" ein שְׁעִיר ist (Lev 16,5.7ff), ist die entscheidende Frage immer wieder, ob die Azazel-Gestalt überlieferungsgeschichtlich ursprünglich oder "erst sekundär, möglicherweise erst in nachexilischer Zeit, in das Ritual (sc. von Lev 16) eingedrungen

⁴² Ders., aaO 162, vgl. 165f.167.168.

⁴³ S. dazu nur aaO 162 Anm. 73-74 und die an J.G. Frazer's 'Komparatistik' (vgl. oben Anm. 5 und Lang, Spione im gelobten Land, 159ff.161ff) erinnernden Ausführungen aaO 164f.166.

⁴⁴ Strobel, aaO 162, vgl. 164.167f.

⁴⁵ Ders., aaO 162.

⁴⁶ Die Konjektur von שְׁעִירִים zu שְׁעִירִים in 2 Kön 23,8 ist unhaltbar, s. Schroer, Bilder, 133 mit Anm. 292.

⁴⁷ S. etwa Wohlstein, Tier-Dämonologie, 487ff, u.a.

⁴⁸ Ders., aaO 487, vgl. Staubli, Nomaden, 177f.

(ist)⁴⁹. Skepsis ist in diesem Zusammenhang auch gegenüber dem erstmals von O. Eißfeldt gemachten Vorschlag am Platz, das Elfenbeinblatt aus Megiddo Loud, Megiddo Ivories, Pl. 5, No. 4-5 als ikonographischen Beleg für die Begegnung Azazels mit dem "Sündenbock" zu verstehen.

Exkurs 1: Kanaanäische Bilder zum Thema "Azazel und der Sündenbock"?

Unter den von G. Loud publizierten spätbronzezeitlichen Elfenbeinarbeiten aus Megiddo befindet sich ein 13 cm hohes, 5-6 cm breites und 1,5 mm dickes Blatt mit eingeritzter Zeichnung (**Abb. 2a**), die ikonographisch wie religionsgeschichtlich bemerkenswert ist. Sie zeigt nicht nur ein "composite human, animal, and bird figure and ibex"⁵⁰, sondern bringt die beiden dargestellten Wesen auch in eine dramatische Beziehung zueinander: Ein Mischwesen aus Menschenkopf, Adlerflügeln und Raubtierleib hat sich auf einen Steinbock (*capra ibex*) geworfen, der unter der Wucht des Angriffs zusammenbricht. O. Eißfeldt hat diese Szene so beschrieben: "Es handelt sich offenbar um die Überwältigung eines Steinbocks durch ein dämonisches Wesen, nicht etwa, woran man auch wohl denken könnte, um einen Ritt dieses auf jenem; denn der Steinbock liegt niedergebeugt da"⁵¹. Dieselbe Haltung nimmt auch der Steinbock auf dem erheblich fragmentarischeren Elfenbeinblatt Loud, Megiddo Ivories, Pl. 5 No. 5 (**Abb. 2b**) ein. Bemerkenswert gegenüber vergleichbaren Tierkampf-Darstellungen⁵² dürfte der Sachverhalt sein, "daß hier bei dem angreifenden Mischwesen die menschlich-dämonische Seite vor der tierischen

⁴⁹ Elliger, Leviticus, 212, s. dazu im folgenden.

⁵⁰ So die knappe Beschreibung von Loud, Megiddo Ivories, 13.

⁵¹ Elfenbeinarbeiten von Megiddo, 91.

⁵² Der Angriff gefährlicher Tiere (Löwe, Hund) oder dämonischer Mischwesen auf zahme oder ungefährliche Tiere (Rind, Steinbock, Gazelle) wird in der syro-palästinischen (Elfenbein-) Kunst des 2./1. Jt.s v.Chr. öfter dargestellt. Eißfeldt, ebd. verweist innerhalb der Megiddo-Sammlung noch auf Loud, aaO Taf. 16, Nr. 4a-b.c (Elfenbeinkamm mit Steinbock, der von einem Hund attackiert wird), vgl. dazu H.J. Kantor, Syro-Palestinian Ivories, JNES 15 (1956) 153-174, hier: 169f; Decamps de Mertzfeld, Inventaire, 19ff, bes. 20 (zu pl. XL, no. 389) und R.D. Barnett, Ancient Ivories in the Middle East (Qedem 14), Jerusalem 1982, 26. Weitere Beispiele aus der altorientalischen Kunst, deren Vergleichswert aber nicht zweifelsfrei ist, bei R. Mayer-Opificius, Die geflügelte Sonne. Himmels- und Regendarstellungen im Alten Vorderasien, UF 16 (1984) 189-236, hier: 232 Abb. 23 (neuass. Rollsiegel mit steinbockköpfigem Mischwesen) und Schroer, Bilder, 134 Abb. 58 (neubab. Rollsiegel mit steinbockköpfigem Mischwesen mit Menschengesicht, das von einem geflügeltem Genius gebändigt wird).

das Übergewicht zu haben scheint⁵³. Der dargestellte Dämon ist also ein Mischwesen: ein mit menschlichen Zügen ausgestattetes Tier⁵⁴.



Abb. 2 Elfenbeinblatt aus Megiddo (SB IIB): (a) Loud, MegIv, Pl. 5,4 - (b) Loud, MegIv, Pl. 5,5

Soweit wir sehen, war es ebenfalls O. Eißfeldt, der als erster die beschriebene Bildkomposition - in aller Vorsicht - mit der Überlieferung des Azazel-Ritus Lev 16,5.10.20-22 in Zusammenhang brachte: "Bei dem auf unserem Elfenbeinblatt dargestellten Dämon handelt es sich vielleicht um eine Gestalt von der Art des - uns im übrigen völlig unbekanntem und rätselhaften - Asasel. Davon, daß die Wüste nicht nur gefährliche Tiere, sondern auch unheimliche Misch-

⁵³ Eißfeldt, aaO 91f.

⁵⁴ Schroer, aaO 134.

gestalten beherbergt, weiß das Alte Testament an mehreren Stellen zu sagen (5. Mose 8,15; Jes 13,21; 30,6; 34,14). Solch ein Wesen könnte auf unserem Stück dargestellt sein, ein Dämon, der dem in der Wüste lebenden Wild nachstellt, wie der Asasel von 3. Mose 16 offenbar als Feind des ihm zugejagten Ziegenbocks gilt⁵⁵. O. Keel⁵⁶ und neuerdings S.Schroer⁵⁷ sind diesem Deutungsversuch mehr oder weniger deutlich gefolgt⁵⁸. Darüberhinaus hat Keel darauf hingewiesen, daß das Amulett I von Arslan Taş KAI 27 (7. Jh. v. Chr.)⁵⁹ zwar einige Jahrhunderte jünger ist als das spätbronzezeitliche Elfenbeinblatt aus Megiddo, aber "der gleichen Tradition anzugehören (scheint)"⁶⁰. Dieses Gipstafelchen (Abb. 3) zeigt auf seiner Vorderseite



Abb. 3 Beschwörungsamulett I von Arslan Taş (7. Jh. v. Chr.)

zwei teriomorphe weibliche Dämonen: oben eine dem linken Tafelrand zugewandte geflügelte Sphinx mit helmartiger Kappe ("Hörnermütze") und leicht geschwungenem Horn; darunter eine liegende Wölfin mit Skorpionschwanz, die ihr Maul aufgerissen hat und ein Kind verschlingt, von dem noch ein Teil des

⁵⁵ AaO 92.

⁵⁶ AOBPs⁴, 73. Keel beschränkt sich auf ein Kurzreferat der Eißfeldt'schen Hypothese.

⁵⁷ AaO 134, vgl. die lapidare Bemerkung ebd. Anm. 296: "Dieses Bild erinnert an den 'Sündenbock' für den Dämon Asasel (Lev 16,5-10.21ff)".

⁵⁸ Vgl. bereits van den Born, Azazel, 156.

⁵⁹ Zur Lit. s. de Moor, Demons, 108 Anm. 12.

⁶⁰ Keel, ebd. Brieflich (vom 7.9.1989) weist mich O. Keel noch auf ein spätbronzezeitliches Rollsiegel vom Tell el-'Ağğul hin, das zeitlich dem Megiddo-Elfenbein nahesteht: W.M.F. Petrie, Ancient Gaza IV, London 1934, Pl. XII,1, vgl. auch Keel, AOBPs⁴, 336 Abb. 485 mit folgender Beschreibung: Das Rollsiegel "zeigt einen geflügelten Dämon, der einen Mann angefallen hat ... Der Gott, der den Löwen am Schwanz hält, dürfte ein Heilgott sein. Ishtar, die als Heilgöttin berühmt ist ... erscheint häufig mit einem gebändigten Löwen ... wir hätten hier also die Darstellung einer Befreiung aus schwerer Krankheit ...". In der englischen Ausgabe von AOBPs: "The Symbolism of the Biblical World. Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms", New York / NY 1978, 83 fig. 96 wird das Stück mit dem Megiddo-Elfenbein (dort fig. 97) kombiniert.

Rumpfes und die Beine zu sehen sind.⁶¹ Die Plakette ist beidseitig beschrieben. Der Text enthält eine Beschwörung gegen die abgebildeten weiblichen Tierdämonen, wobei verschiedene göttliche Wesen als wirkmächtige Helfer gegen sie angerufen werden. Die *Invocatio* (Z. 1-5a) dieses Textes beginnt folgendermaßen:

1	lhšt l̄ <p>t' lt	"Beschwörung: O Fliegerin, Göttin,
2	ssm bn pdrš	Sas(a)m, Sohn des Pidriši-
3	š"l{w}	ša, Gott,
4	wl hnqt '	und o Würgerin des
5	mr	Lammes" ⁶² .

Die weiblichen Tierdämonen des Arslan Taş-Amuletts belegen anschaulich, wie lebendig auch im Kanaan des 2./1. Jt.s v.Chr. die Furcht vor unheilbringenden Dämonen gewesen sein muß⁶³.

Die Konstellation: angreifender (Wüsten-/Steppen-)Dämon / überwältigter Capride, die seit O. Eißfeldt der Vermutung einer ikonographischen Parallele zur Ritualüberlieferung Lev 16,5ff.20ff Auftrieb gab, hat in der Tat etwas Suggestives. Sollte diese Deutung zutreffen, "so wäre damit bewiesen, daß - wie man aus allgemeinen Erwägungen und mannigfachen Analogien längst angenommen hat - die nach 3. Mose 16 zum Ritual des großen Versöhnungstages gehörende Aussendung eines Ziegenbocks für den Wüstendämon Asasel von Vorstellungen und Bräuchen abhängig ist, die bereits vor dem Eindringen Israels in Kanaan hier heimisch waren"⁶⁴. Es spricht aber so gut wie alles gegen eine solche Deutung. Denn zum einen kann die These vom "Wüstendä-

⁶¹ Von der Blutgier der Dämonen weiß auch das Alte Testament: "Sie (sc. die Israeliten) opferten (חָבְּדוּ) ihre Söhne und Töchter den Dämonen (עֲדִיִּים)" (Ps 106,37), vgl. Dtn. 32,17 und *Wanke*, Dämonen, 275f; *de Moor*, aaO 119. Beide Stellen haben den westsemitische Brauch des Kinderopfers im Blick, s. dazu *O. Kaiser*, Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben. Erwägungen zum Kinderopfer im Alten Testament, in: *ders.*, Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments. Gesammelte Studien zur Hermeneutik und zur Redaktionsgeschichte, hg. von *V. Fritz*, *K.-F. Pohlmann* und *H.-C. Schmitt*, Göttingen 1984, 142-166, hier: 148f u.ö. und *H. Spieckermann*, Juda unter Assur in der Sargonidenzeit (FRLANT 129), Göttingen 1982, 101ff, vgl. *O. Keel*, Kanaanäische Sühneriten auf ägyptischen Tempelreliefs, VT 25 (1975) 413-469, hier: 462f.

⁶² Übersetzung *W. Röllig*, Die Amulette von Arslan Taş, NESE 2 (1974) 17-36, hier: 18.

⁶³ S. dazu *de Moor*, Demons; *ders.* / *K. Spronk*, More on Demons in Ugarit (KTU 1.82), UF 16 (1984) 237-250 und *W. Fauth*, Lilits und Astarten in aramäischen, mandäischen und syrischen Zaubertexten, WO 17 (1986) 66-94. Durch das dort dargebotene Material wird das Urteil von *Keel*, AOBPs⁴, 73: "Über kanaanäische Dämonen wissen wir nicht viel" (vgl. auch *Schroer*, Bilder, 134 Anm. 293, ferner *W. Röllig*, Art. Dämonen, WM I [1965] 274-276, hier: 274) deutlich relativiert.

⁶⁴ *Eißfeldt*, Elfenbearbeiten von Megiddo, 92.

mon Azazel", der "offenbar als Feind des ihm zugejagten Ziegenbocks gilt"⁶⁵, nicht unhinterfragt bleiben⁶⁶; und zum anderen zeigt auch die Darstellung auf dem Elfenbein aus Megiddo (Abb. 2a-b) nicht die Konstellation: angreifender (Wüsten-, Steppen-)Dämon / überwältigter Capride, sondern gehört zur Gruppe der Kampfszenen: (männlicher) Sphinx gegen Tier (Capride, Bovide u.a.). Dafür gibt es - z.B. in der mittelassyrischen Glyptik (Abb. 4) - überzeugendere Parallelen⁶⁷ als das Amulett von Arslan Taş oder andere Stücke⁶⁸.



Abb. 4 Männlicher Sphinx bekämpft einen Capriden (Abrollung eines mittelassyrischen Rollsiegels, 13. Jh. v. Chr.)

2. Die These eines ägyptischen Ritualtyps

Die Annahme, die Azazel-Gestalt sei "dem Ritus (sc. mit dem 'Sündenbock') selbst nicht immanent"⁶⁹ und erst zu einem späteren Zeitpunkt in die Überlieferung des großen Versöhnungstages gelangt, erfordert eine Antwort auf die Frage, wie die Einfügung dieser Gestalt und ihre Namengebung zu erklären ist. Diese Antwort hat M. Görg in seinen "Beobachtungen zum sogenannten Azazel-Ritus" unter Zuhilfenahme ägyptischer Vorstellungen zu geben versucht, ohne dabei "die prinzipielle Abkunft des Sündenbockritus aus palästinisch-syrischem Umfeld"⁷⁰ zu bestreiten⁷¹.

⁶⁵ Ders., ebd.

⁶⁶ S. dazu oben 112ff.

⁶⁷ Vgl. Mayer-Opificius, Bemerkungen, 163 (zu 169 Abb. 10). Brieflich (vom 2.11.1989) macht mich Th. Podella noch auf ähnliche Darstellungen bei A. Moortgat, Assyrische Glyptik des 12. Jahrhunderts, ZA 48 (1944) 23-44, hier: 31 Abb. 19.20, vgl. 32 Abb. 23-25, aufmerksam.

⁶⁸ S. dazu oben Anm. 60.

⁶⁹ Elliger, Leviticus, 212, vgl. Loretz, Leberschau, 50 und auch Görg, Azazel-Ritus, 11f.15.

⁷⁰ AaO 12.

⁷¹ Im folgenden wird die Argumentation von Janowski, Azazel, 102ff übernommen.

a) Azazel - biblisches Gegenstück zum ägyptischen Seth

Zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Azazel-Gestalt greift Görg auf ägyptische Vorstellungen vom Gott Seth und seiner tiergestaltigen Repräsentation (**Abb. 5**) zurück: "Das geradezu klassische Beispiel für die Personalisierung eines Unheilträgers ist ... bekanntlich der sog. typhonische Seth, jene Negativcharakteristik des Gottes, der die nach ägyptischer Anschauung in der Wüste hausende Dämonie des Chaotischen repräsentiert"⁷². Vom verehrten zum verfeimten Gott, zum "god of confusion who disturbs the order"⁷³ wurde Seth endgültig erst in der 25. Dynastie (712-664 v. Chr.)⁷⁴. Das legt nach Görg die Vermutung nahe, daß "auch die Zeitgenossen auf dem Boden Palästinas (Juda/Jerusalem), die, besonders aus priesterlichen Kreisen, mit den Ägyptern Kontakt hielten, um die Vorstellung wußten, daß man in Ägypten in der Gestalt des Seth - wohl vor allem im Zusammenhang mit der Invasion Assurs - den 'Landesfeind' schlechthin und die 'Verkörperung alles Schlechten' zu erkennen glaubte"⁷⁵.

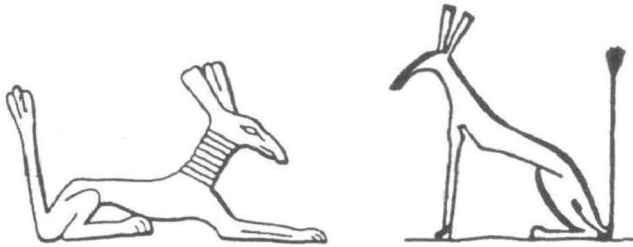


Abb. 5 Das Seth-Tier mit seinen typischen Merkmalen

⁷² Ebd.

⁷³ *te Velde*, Seth, 909. Zu Seth und zum Seth-Tier s. die dort 911 genannte Lit., ferner *Brunner*, Seth und Apophis; *te Velde*, Egyptian Hieroglyphs und *Fischer*, Ancient Attitude. Die zahlreichen Versuche, die zoologische Spezies des Seth-Tieres zu bestimmen, haben kein überzeugendes Ergebnis erbracht. Der einzige sichere Schluß ist, "that the Seth-animal was a fabulous animal of the desert" (*te Velde*, Egyptian Hieroglyphs, 68).

⁷⁴ Erste Ansätze zu einer wirklichen Verfeimung des Seth sieht *Hornung*, Seth, 51 bereits im *Amduat*, dem ältesten Unterweltbuch.

⁷⁵ Azazel-Ritus, 12f. Das Zitat im Zitat bezieht sich auf *Bonnet*, Seth, 711.

Wenn nun die Azazel-Gestalt mit Seth zu vergleichen ist, ja das biblische Gegenstück zum ägyptischen Seth⁷⁶ darstellt, dann muß es auch ein tertium comparationis geben. Dieses ist Görg zufolge in der Apostrophierung des Seth - und mutatis mutandis des Azazel - als der "Verkörperung alles Schlechten" (H. Bonnet) zu sehen, die ihrerseits "mit einer Vorstellung zu tun hat, die die Wüstenregion negativ qualifizierte und sie als den Ort beschrieb, in den man das andrängende Chaos immer wieder zurückzuverweisen habe ..."⁷⁷.

Das von Görg unterstellte Deutungsmuster "der Schuldigesprochene gehört dorthin, wo die Schuld letztlich herkommt"⁷⁸ - nämlich aus der (östlichen) Wüste - mag auf die Seth-Gestalt zutreffen - aber auch auf Azazel? U.E. kaum, weil es nicht zur Perspektive der Ritualüberlieferung von Lev 16 paßt: "schuld'ig" ist dort nicht Azazel, sondern Israel, dessen Schuld mittels eines rituellen Unheilsträgers, des "Sündenbocks" (und nicht Azazels!), aus der Gemeinschaft eliminiert wird⁷⁹. In dieser Apostrophierung Azazels als "Personalisierung eines Unheilsträgers"⁸⁰ bzw. als "Personifikation der Schuldbeladenheit"⁸¹ nach dem Vorbild des ägyptischen Seth liegt die erste Schwierigkeit der vorgeschlagenen Deutung. Görg fragt:

"Ob sich in der Azazelgestalt als Personifikation der Schuldbeladenheit ebenfalls eine mythologische Verdichtung der von der (östlichen) Wüste kommenden und in sie zu bannenden Gefahren zeigt? Wird hier die 'Sünde' von Priester und Gemeinde als Einbruch der Unordnung gefaßt, die ihrerseits in den ihr angemessenen Raum der Wüste zurückbeordert werden muß?"⁸²

- und beantwortet beide Fragen vom ägyptischen 'Vergleichsmaterial' her. Argumentiert wird dabei mit der Vorstellung einer "Vertreibung" des Bösen bzw. "Verurteilung" des Schuldigen, wie sie in der Phrase *dr jzft* ("Böses vertreiben")⁸³, vor allem aber in der ramessidischen Amunsprädikation *wp.f p3 'd3 dj.f sw r h'(w) p3 m'3.tj r jmnt.t* pAnastasi II 6,7 ("er richtet den Schuldi-

⁷⁶ Vgl. Görg, aaO 13.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ S. dazu im einzelnen Janowski, Sühne als Heilsgeschehen, 209ff. 211ff.265ff.

⁸⁰ Görg, aaO 12.

⁸¹ Ders., aaO 13.

⁸² Ebd.

⁸³ Zum Topos "Vertreiben (*hsr, dr*) der Finsternis und ihrer Exponenten" s. Janowski, Rettungsgewißheit, 146 mit Anm. 744; 149 (Lit.) und Keel, Identifikation des Falkenköpfigen, 268ff. Die Frage ist nicht, ob die Phrase *dr jzft* auf Seth angewandt wird (entsprechende Belege bei Hornung, Licht und Finsternis, 78f, vgl. ders., Dunkelheit, 1154 mit Anm.4), sondern ob die ägyptische Vorstellung einer "Vertreibung" des Schlechten die biblische Azazel-Gestalt zu erklären vermag, s. auch im folgenden.

gen und überweist ihn dem Aufgang; den Gerechten aber dem Westen")⁸⁴ zu Tage tritt. Damit ist implizit die zweite Schwierigkeit genannt, die der Plausibilität der vorgeschlagenen Deutung im Wege steht. Sie besteht in der Annahme, hebr. עֲזַזְלֵךְ gehe auf äg. 'd3dr/l (= 'd3 + dr/l) zurück und sei etwa mit "der beseitigte bzw. ferngehaltene Schuldige"⁸⁵ wiederzugeben.

b) Zum ägyptischen Hintergrund des Azazel-Namens

Eine erneute Überprüfung des Azazel-Namens ist nach Görg deshalb erwünscht, weil der am meisten favorisierte Vorschlag עֲזַזְלֵךְ < עֲזַזְלֵךְ < עֲזַזְלֵךְ⁸⁶ mit einer Konsonantenmetathese, also einem Eingriff in die phonetische Gestalt des Namens rechnen muß. Die unterstellte Analogie zwischen dem biblischen Azazel und dem ägyptischen Seth bietet für die etymologische Rekonstruktion den konzeptionellen Rahmen - auch wenn, wie der Autor vorsichtig formuliert, "nach wie vor Zurückhaltung am Platze"⁸⁷ ist. Der Verdacht auf einen ägyptischen Ursprung von hebr. עֲזַזְלֵךְ wird von Görg durch die Kombination der beiden Elemente 'd3 ("Unrecht; Frevler, Schuldiger") und dr ("vertreiben") bzw. dr ("fernhalten, beseitigen") konkretisiert. Das Element 'd3 (Wb I 240f) entnimmt er dabei der bereits zitierten Amunsprädikation pAnastasi II 6,7, während das zweite Element dr (Wb V 473f) verbaler Bestandteil der Phrase dr jzft ("Böses vertreiben") ist, zu dem Wb V 595,5-9 ein altes Synonym dr (vgl. kopt. dōlē "hindern") nachweist. Durch Kombination beider Elemente zu 'd3dr/l "erhält man einerseits ein phonetisch exakt passendes Äquivalent zu עֲזַזְלֵךְ und andererseits einen Ausdruck, der grammatikalisch als Nomen + Part.pass zu verstehen und etwa mit 'der beseitigte bzw. ferngehaltene Schuldige' wiederzugeben wäre, so daß auch in semantischer Hinsicht gerade die der Azazelgestalt eigene Funktion in der Namengebung transparent werden würde"⁸⁸.

Diese neue Etymologie des Azazel-Namens ist phonetisch vielleicht nicht unmöglich, wenn auch ein wenig abenteuerlich. Aber nicht alles, was phonetisch möglich scheint, ist auch kontextuell sinnvoll oder wahrscheinlich. Auf eine kontextbezogene Deutung der Azazel-Namens legt Görg zu Recht großen Wert. Gerade diese ist u.E. aber nicht von der Amunsprädikation pAnastasi II

⁸⁴ S. dazu im folgenden.

⁸⁵ Görg, aaO 14.

⁸⁶ S. dazu Janowski, Sühne als Heilsgeschehen, 268 Anm. 447 (Lit.), ferner HAL 762 s.v.; Loretz, Leberschau, 48ff; Görg, aaO 13f und Wright, Disposal of Impurity, 21ff.

⁸⁷ Görg, aaO 14.

⁸⁸ AaO 14f.

6,7 her zu gewinnen, auf die Görg zweimal⁸⁹ ausdrücklich Bezug nimmt. Nach pAnastasi II 6,5-7 par. pBologna 1094:2,3-7 = ÄHG 174,1-10 werden die Feinde des Sonnengottes Amun-Re dem "Aufgang (sc. der Sonne)", die Gerechten aber dem "Westen" (= Totenreich) überwiesen. Der entscheidende Passus pAnastasi II 6,6f = ÄHG 174,7-10 lautet:

- 7 "Amun richtet (*wpj*) das Land mit seinem Finger,
 8 er spricht, was dem Herzen gemäß ist,
 9 er richtet (*wpj*) den Schuldigen
 und überweist ihn dem (Sonnen-)Aufgang (*h'*);
 10 den Gerechten aber dem Westen (*jmnt.t*)"⁹⁰.

Wie S. Morenz⁹¹, eine Vermutung R.A. Caminos⁹² bestätigend, nachgewiesen hat, ist *h'* "Aufgang (sc. der Sonne)" pAnastasi II 6,7 (= ÄHG 174,9) ein mythopoetischer Ausdruck für den "Osten", der hier als Strafort für die Frevler fungiert: "An diesem östlichen Ort des Aufgangs wird die Strafe durch Feuer vollzogen, das dem 'Aufgangsort' inhärent sein muß; d.h. aber die Strafe wird vom heißen Sonnengott eo ipso gewirkt"⁹³. Der östliche Aufgangsort der Sonne hat demnach die Konnotation "Gerichtsstätte für die Feinde des Sonnengottes". Der Schuldige (*d3*) wird also dort gerichtet, wo die Strahlen der Sonne (= der/die "Finger" Amuns pAnastasi II 6,6 par. pBologna 1094:2,5 = ÄHG 174,7) alles Schlechte, d.h. Schöpfungswidrige zuerst und am nachhaltigsten 'durchschauen'⁹⁴. Wenn Görg die in pAnastasi II 6,7 formulierte "kritische Distinktion zwischen Gutem und Bösem mit lokalen Assoziationen" mit der Bemerkung kommentiert: "Der Schuldiggesprochene gehört dorthin, wo die Schuld letztlich herkommt"⁹⁵ und die dortige Ortsangabe *h'* (:: *jmnt.t*) als Heimat der Seth- bzw. der Azazel-Gestalt deklariert, dann liegt dem eine Verwechslung von *h'* "Aufgang (sc. der Sonne) → Osten" mit der östlichen,

⁸⁹ AaO 13.14.

⁹⁰ S. zu diesem Text Janowski, Rettungsgewißheit, 171f. Der Paralleltext pBologna 1094:2,3-7 liest statt Singular *db'.f* den Plural *db'w.f* "seine Finger".

⁹¹ Rechts und links, 282ff.

⁹² Late Egyptian Miscellanies, 50, wo pAnastasi II 6,7 wie folgt übersetzt wird: "He judges the guilty and assigns him to the East (?) and the just to the West". Bei Görg aaO 13 wird Caminos' Wiedergabe von äg. *h'(w)* mit "East(?)" uminterpretiert zu "östliche Wüstenregion", s. dazu im folgenden.

⁹³ Morenz, aaO 283f, vgl. ders., ZDMG 106 (1956) 365-367, hier: 366f und zur Sache Fecht, Literarische Zeugnisse, 40; Kessler, Himmelsrichtungen, 1213; Grieshammer, Rechts und links, 192 und Fischer-Elfert, Literarische Ostraka, 9 mit Anm.1.

⁹⁴ Auch Seth wird nach pSalt 825 IV, 7 vom aufgehenden Sonnengott an der östlichen Gerichtsstätte verurteilt, s. dazu Morenz, aaO 284 mit *Derchain*, Papyrus Salt 825 (B.M. 10051), 157f.

⁹⁵ AaO 13.

negativ qualifizierten Wüstenregion zugrunde.⁹⁶ Die Konnotation "(östliche) Wüste" - in die man das andrängende, in der Seth- bzw. Azazel-Gestalt personalisierte Chaos zurückverwies - ist dem Ausdruck h^{t} nicht inhärent.

Azazel als "der beseitigte bzw. ferngehaltene Schuldige" - Görg zufolge würde nicht nur in grammatischer, sondern "auch in semantischer Hinsicht gerade die der Azazelgestalt eigene Funktion in der Namengebung transparent werden ..."⁹⁷. Die Einwände gegen diese (ägyptische) Herleitung des Azazel-Namens und der Azazel-Gestalt sind u.E. gravierend, und die Annahme einer Konsonantenmetathese ($\text{לְאַזָּזֵל} < \text{לְאַזָּזֵל} < \text{לְאַזָּזֵל}$) demgegenüber immer noch plausibler⁹⁸. Azazel ist nicht "der beseitigte bzw. ferngehaltene Schuldige", sondern - jedenfalls auf der Ebene der Endgestalt von Lev 16 - ein Wesen, für das am großen Versöhnungstag ein Ziegenbock ausgelost wurde (Lev 16,8.10a, vgl. V.26), der die ihm 'aufgeladenen' Verschuldungen Israels "in die Wüste" bzw. "in eine abgelegene Gegend" forttragen soll (Lev 16,10b.21f). Görgs These macht nur unter der Voraussetzung Sinn, daß die Azazel-Gestalt mit dem "Sündenbock" zusammenzusehen ist, jene also wie dieser ein ritueller Träger des Unheils oder - wie er im Blick auf die vermeintliche Parallelität Seth/Azazel formuliert - die "Personalisierung eines Unheilsträgers" bzw. "Personifikation der Schuldbeladenheit"⁹⁹ war. Genau das scheint die Intention seiner "Beobachtungen" zu sein, wie am Ende des Aufsatzes auch explizit deutlich wird. Görg rekurriert dort auf die alten Versionen (LXX, $\alpha' \sigma' \tau'$, Vulg), die לְאַזָּזֵל nicht als Eigennamen behandeln, sondern auf den "Sündenbock" beziehen und das Wort mit $\alpha\pi\omicron\pi\omicron\mu\pi\alpha\iota\omicron\varsigma$ (V.16,8.10a LXX), $\alpha\pi\omicron\pi\omicron\mu\pi\eta$ (V.10b LXX), $\delta \delta\iota\epsilon\sigma\tau\alpha\lambda\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma \epsilon\iota\varsigma \acute{\alpha}\phi\epsilon\sigma\iota\nu$ (V.26 LXX) bzw. *capere emissarius* (Lev 16,8.10a.26 Vulg) wiedergeben¹⁰⁰. Für die "Verbindung des Ausdrucks לְאַזָּזֵל mit dem Sündenbock" nimmt Görg die Nähe zur ägypti-

⁹⁶ Vgl. wiederum Görgs - suggestive - Frage: "Ob sich in der Azazelgestalt als Personifikation der Schuldbeladenheit ebenfalls (sc. wie bei Seth) eine mythologische Verdichtung der von der (östlichen) Wüste kommenden und in sie zu bannenden Gefahren zeigt?"(ebd.).

⁹⁷ AaO 15.

⁹⁸ Was allerdings nicht davon dispensiert, den Namen Azazels und die Motivation für das Einbringen dieser Gestalt in Lev 16 zu erklären, s. dazu unten Abschn. IV. Zur Kombination $\text{נָּזַז} + \text{לְאַזָּזֵל}$ s. auch *Loretz*, *Leberschau*, 54.55; *Wright*, *Disposal of Impurity*, 22, u.a., s. zur Namensform auch *R. Zadok*, *Phoenician Philistines and Moabites in Mesopotamia*, *BASOR* 230 (1978) 57-65, hier: 58. Zu den /l/-haltigen, mit der Wurzel 'ZZ' gebildeten semitischen Personennamen s. *J.H. Tigay*, *You shall have no other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions* (HSS 31), Atlanta/GA 1986, 83ff; *J.D. Fowler*, *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew. A Comparative Study* (JSOT.S 49), Sheffield 1988, 82.152f.354f; *J.C. de Moor*, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism*, Leuven 1990, 13ff; u.a.

⁹⁹ AaO 12.13.

¹⁰⁰ Einzelheiten bei *Landersdorfer*, *Versöhnungstag*, 18ff.

schen Vorstellung einer "Verknüpfung des Seth mit dem 'Seth-Tier'" an, "als welches seit dem M(ittleren) R(eich) der Esel gilt"¹⁰¹. Wie immer die innerägyptische Entwicklung der Seth-Gestalt ausgesehen hat - wegen der Unvergleichbarkeit der Azazel- mit der Seth-Gestalt ist die Erklärung jener Übersetzungspraxis durch S. Landersdorfer u.E. immer noch die wahrscheinlichere: Die alten Versionen "... wollen von Azazel nichts wissen, sie kennen ihn nicht oder wollen ihn nicht kennen, wenigstens zum größeren Teil. Die Deutung dieser Erscheinung liegt nahe genug, als daß man sie nicht schon längst gefunden hätte: Man habe eben den unbequemen Dämon aus dem Gesetze draußen haben wollen"¹⁰².

3. Die These eines südanatolisch-nordsyrischen Ritualtyps

Unsere bisherige Skizze zur Erforschung der Ritualgeschichte von Lev 16, 10.21f hat zu einem negativen Ergebnis geführt, denn die Einwände, die gegen die These eines nomadischen wie eines ägyptischen Ritualtyps sprechen, sind text-, überlieferungs- und religionsgeschichtlich gewichtig. Was der in Lev 16,10.21f geschilderte Vorgang dagegen klar erkennen läßt, ist die eliminatorische Funktion des "Sündenbocks", für die es zahlreiche Parallelen innerhalb (Lev 14,2b-8.48-53: kathartischer Ritus mit zwei Vögeln; Sach 5,5-11: Einschließung der "Bosheit" im Ephraim und dessen Wegschaffung durch zwei weibliche Wesen mit Storchenflügeln) und auch außerhalb des Alten Testaments gibt¹⁰³. Sie weisen ursprünglich in den Bereich südanatolisch-nordsyrischer Ritualtradition, von wo aus dieser Eliminationsritus in den palästinisch-israelitischen und in den ionisch-griechischen Überlieferungsbereich (Pharmakos-Riten)¹⁰⁴ vordrang. Sein Charakteristikum ist die räumliche Entfernung

¹⁰¹ AaO 15. Görg nimmt hier Bezug auf *Brunner-Traut*, Esel, 28.

¹⁰² AaO 20.

¹⁰³ S. dazu den Überblick bei *Janowski*, Sühne als Heilsgeschehen, 211ff; *Loretz*, Leberschau, 35ff.40ff.50ff und *Wright*, Disposal of Impurity, 31ff; *ders.*, Deuteronomy 21:1-9, 398ff.

¹⁰⁴ S. dazu außer der klassischen Studie von *Gebhard*, Pharmakoi, jetzt v.a. *Burkert*, Griechische Religion, 139ff.398; *ders.*, Structure and History, 59ff; *W. Fauth*, Art. Opfer, KP IV, 309f; *D. Wachsmuth*, Art. Thargelia, KP V, 650f (jeweils mit der älteren Lit.); *Bremmer*, Scape-Goat, ferner *Kümmel*, Ersatzrituale, 197f; *ders.*, Ersatzkönig, 312f; *Hengel*, Atonement, 24ff und zu φαρμακός / φάρμακος: *P. Chantraine*, Dictionnaire étymologique de la langue grecque, t. III, Paris 1974, 1177-1179. Offenbar hängt der Mythos vom Troianischen Pferd mit solchen Riten zusammen, s. *Burkert*, Homo Necans, 178ff. Einen - nicht unumstrittenen - Versuch, den sophokleischen "König Ödipus" mit Hilfe des Pharmakos-Modells zu deuten, hat *Vernant*, Ambiguïté et renversement vorgelegt, s. dazu auch *Girard*, Das Heilige, 104ff und die Kritik von *H. Flashar*, König Ödipus. Drama und Theorie, Gymnasium 84 (1977) 120-136, hier: 131ff und *F. Schuh*, Bemerkungen zur Tragödienforschung. Aus Anlaß der Lektüre *Vernants*

(*eliminatio*) des substanzhaft verstandenen Unheils ('Unreinheit, Makel, Sünde') mittels eines lebenden / mobilen Substituts.

a) Lev 16,10.21f und die südanatolische Ritualtradition

Die Erforschung der als Parallele zum Azazel-Ritus Lev 16,10.21f in Frage kommenden kleinasiatischen Ritualtradition ist vergleichsweise jung. Sie beginnt 1919 mit einem Aufsatz von A.H. Sayce¹⁰⁵ und erfährt 1967/1968 durch zwei Arbeiten von H.M. Kümmel¹⁰⁶, der punktuell auf Vorarbeiten von M. Vieyra (1939)¹⁰⁷ und N. van Brock (1959)¹⁰⁸ zurückgreifen kann, eine erste umfassende überlieferungs- und religionsgeschichtliche Einordnung¹⁰⁹. Kümmel hat auch schon die Verbindung dieses 'Sündenbockmotivs' mit analogen Ritualtypen des antiken Mittelmeerraums und Syrien-Palästinas aufgezeigt. Sein Substrat der magischen Elimination von Unheil haben dann 1974 und 1982 V. Haas und G. Wilhelm¹¹⁰ als im hurritischen Milieu Kizzuwatnas (Südwestanatolien) beheimatet erkannt und auf diesem Hintergrund den Azazel-Ritus Lev 16,10.21f in ein archaisches religiöses Konzept der Identität von göttlichem Zorn und magischer Unreinheit einzuordnen vermocht. Teil III der vorliegenden Studie stellt das relevante Material auf dem gegenwärtigen Stand der hurritologischen Forschung dar.

'Mythe et tragédie', *Hephaistos* 5/6 (1983/85) 237-278, hier: 267ff. Zum "Sündenbock"-Motiv in den rituellen Überlieferungen der Etrusker s. P. Blome, Das Opfer des Phersu: ein etruskischer Sündenbock, *MDAI.R* 93 (1986) 97-108 (mit Taf. 22-24), bes. 103f.

¹⁰⁵ Scapegoat, vgl. *Gurney*, *Some Aspects*, 48f.

¹⁰⁶ Ersatzrituale; *ders.*, Ersatzkönig, vgl. auch *ders.*, Religion der Hethiter, 83f; *ders.*, Rituale in hethitischer Sprache, in: *TUAT* II/2 (1987) 282ff.285f.

¹⁰⁷ Rites de purification hittites, vgl. auch *Landersdorfer*, Sündenbock, 24ff, der bereits 1931 auf das hethitische 'Pestritual' KUB IX 32 als Sachparallele zu Lev 16,10.21f hingewiesen und mit der Möglichkeit einer Entlehnung der "Grundidee", nicht aber des Ritus als solchem gerechnet hat (aaO 27ff).

¹⁰⁸ Substitution rituelle.

¹⁰⁹ S. dazu ausführlicher unten Abschn. III/1.

¹¹⁰ *Haas / Wilhelm*, Riten, 138f; *Wilhelm*, Hurriter, 104.

b) Zum kanaanäischen "Sündenbock"-Ritus KTU 1.127: 29-31

Als C.F.A. Schaeffer¹¹¹ 1963 das keilalphabetisch beschriftete Tonlungenmodell RS 24.277¹¹² aus dem Haus eines ugaritischen "Opferschaupt Priesters" erstmals vorgestellt hatte (Publikation: *M. Dietrich / O. Loretz*, Ug. 6 [1969] 166 = KTU 1.127)¹¹³, konnte die Frage eines missing link zwischen der hethitischen Ritualtradition - repräsentiert etwa durch das "Pestritual" KUB IX 32 (mit Duplikaten)¹¹⁴ - und dem "Sündenbock"-Ritus Lev 16,10.21f endlich beantwortet werden. Erste Hinweise zu dieser Einordnung von KTU 1.127 gab 1976 und 1980 K. Aartun¹¹⁵. Er machte geltend, daß in Z. 25-31 von einer Ziege die Rede sei, die als "Sündenbock" in die Wüste geschickt werde, so daß hier eine Parallele zu anderen altorientalischen Texten und insbesondere zu Lev 16 vorliege¹¹⁶.

In der Tat liegen - die annähernde Richtigkeit der folgenden Übersetzung vorausgesetzt - die Analogien zwischen KTU 1.127 und Lev 16 hinsichtlich des Vorgangs der rituellen Elimination auf der Hand. Denn nach dem Text, der in Z. 13-28 nur sehr fragmentarisch erhalten ist, soll anläßlich einer lebensbedrohlichen Not (Auftreten einer Seuche / Pest)¹¹⁷ - und als Antwort des Opferschaupt Priesters auf eine entsprechende Anfrage - eine Ziege zur Abwehr des Unheils "in die Ferne" (*mrḥqm* Z. 31) getrieben werden:

29	<i>hm qrt tuḥd hm mt y'l bnš</i>	"Wenn die Stadt gefaßt/in Bedrängnis gebracht wird, wenn ein Mann/Krieger die Leute des Palastes verdirbt/unrecht behandelt,
----	--------------------------------------	--

30	<i>bt bn bnš yqḥ 'z</i>	dann soll ein Mann/Bürger eine Ziege nehmen
31	<i>w yḥdy mrḥqm</i>	und in die Ferne treiben! ¹¹⁸ .

¹¹¹ Neue Entdeckungen in Ugarit, *AfO* 20 (1963) 215.

¹¹² Allgemein zur Hepatoskopie und zu den Tonleber-/lungenmodellen von Ugarit s. *Dietrich / Loretz*, *Mantik*, 2ff, zu den archäologischen, epigraphischen und hepatoskopischen Einzelfragen s. *J.-W. Meyer*, in: *Dietrich / Loretz*, *aaO* 241-280 (bes. 270f zu KTU 1.127).

¹¹³ S. die Angaben zum Text und zur älteren Literatur (1963-1989) bei *Dietrich / Loretz*, *aaO* 18, ferner *dies.*, *aaO* 19-38, vgl. *Loretz*, *Ugarit*, 115ff, bes. 118ff.

¹¹⁴ S. die Bearbeitung von *H.M. Kümmel*, in: *TUAT* II (1991) 285-288, vgl. zur Sache unten III/1.

¹¹⁵ Parallele aus Ugarit; *ders.*, *Versöhnungstag*.

¹¹⁶ Während *M. Dietrich / O. Loretz*, in: *TUAT* II (1991) 100f diese Deutung übernehmen, plädiert *J.-M. de Tarragon*, in: *Textes Ougaritiques II* (LAPO 14), Paris 1989, 212-215, bes. 215 Anm. 214 dafür, in KTU 1.127, 29-31 einen Hinweis auf eine Eingeweideschau (Inspektion der Lunge einer Ziege) zu sehen, s. dazu jetzt *Dietrich / Loretz*, *Mantik*, 20f.

¹¹⁷ Vgl. *Meyer*, *aaO* 270f.

¹¹⁸ Übersetzung von *Dietrich / Loretz*, *Mantik*, 22, zur Interpretation s. zuletzt *dies.*, *aaO* 32ff.

Aus dem Vergleich von Lev 16,10.21f mit KTU 1.127:29-31 "ergibt sich besonders anschaulich, daß das biblische Ritual am Ende eines langen Entwicklungsweges steht, der sich im altsyrisch-kanaanäischen Bereich bis nach Ugarit zurückverfolgen läßt"¹¹⁹. Unbeschadet der Differenzen - im Gegensatz zum ugaritischen Ritualtext verbindet Lev 16,10.21f die Aussendung des "Sündenbocks" mit der Azazel-Gestalt - stehen wir hier einer breiteren Ritualtradition der magischen Elimination von Miasma gegenüber, die ihren Ursprung wahrscheinlich in Südanatolien-Nordsyrien (Kizzuwatna, Ugarit) hatte und von dort in den palästinisch-israelitischen und in den ionisch-griechischen Bereich ausstrahlte¹²⁰.

Exkurs 2: 'z'zl / 'zz'l - eine "niedere Gottheit"?

Nach O. Loretz¹²¹ lassen sich auch der Name und die Gestalt Azazels von ugaritischen Texten her erklären.¹²² Damit wird die Annahme etwa K. Elligers, wonach die Azazel-Gestalt dem Eliminationsritus Lev 16,10.21f selbst nicht immanent, sondern "erst sekundär möglicherweise erst in nachexilischer Zeit, in das Ritual eingedrungen"¹²³ sei, zwar grundsätzlich bestätigt, hinsichtlich des Alters und der Kontur dieser Gestalt aber präzisiert. Analog zu 'zb'l (Z. 27) in der Götterliste KTU 1.102:15-28, gehöre auch 'zz'l (< *'z'zl) dem Kreis der göttlichen Wesen um El zu: Die großen Götter El und Ba'al, die sich mit anderen Gottheiten zur Versammlung der Götter zusammensetzten, waren selbst wiederum von dienstbaren göttlichen Wesen, den *inš ilm* "Mannen, Dienern der Götter", umgeben, deren Namen ihre Beziehung zu El oder Ba'al zum Ausdruck bringen und denen selber Opfer zgedacht werden (vgl. KTU 1.106:2-5)¹²⁴. Somit ergibt sich für die Azazel-Gestalt, "daß in der Spätphase der Entwicklung und vom Standpunkt des sicheren nachexilischen Monotheismus aus, eine Figur aus dem Bereich der niederen Götter der *inš ilm* im

¹¹⁹ Loretz, Ugarit, 120.

¹²⁰ Vgl. dazu bereits Kümmel, Ersatzkönig, 311f; Janowski, Sühne als Heilsgeschehen, 211ff; Loretz, Leberschau, 48f und oben 128, 245 mit Anm. 104 und unten Abschn. III/1 und IV.

¹²¹ AaO 55ff.

¹²² Zu dem Versuch von Tawil, 'Azazel, 43ff - und entsprechend Strobel, Sündenbock-Ritual, 165f; M.C.A. Korpel, A Rift in the Clouds. Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine (UBL 8), Münster 1990, 355f -, die Azazel-Gestalt von der ugaritischen Tradition über Mot abzuleiten, s. *ders.*, aaO 52ff und Wright, Disposal of Impurity, 25 ff, vgl. oben Anm. 17. Wyatt, Atonement Theology, 429 sieht in עֲזַזְאֵל eine Bezeichnung für Aštar, s. dazu aber Loretz, aaO 54.

¹²³ Elliger, Leviticus, 212, s. dazu oben 114.

¹²⁴ S. dazu Loretz, aaO 55f, vgl. *ders.*, Ugarit, 89f.

Judentum notwendig zu einer guten oder bösen dämonischen Macht werden mußte¹²⁵.

Diese Hypothese ist wegen ihres semitisch-kanaanäischen Kolorits bedenkenswert, scheidet u.E. aber - abgesehen von dem Selbsteinwand ihres Verfechters¹²⁶ - an einer zweifachen Überlegung:

1. Nach der Götterliste KTU 1.106:2-5 werden den niederen Göttern Brandopfer zuteil. Auch der ihnen nahestehende Gott 'zz'l wäre nach der Annahme von O. Loretz Empfänger einer solchen Opfergabe. Im Gegensatz dazu sind die "Sündenbock"-Riten KTU 1.127:29-31 und Lev 16,10.21f aber keine Opfer an eine Gottheit, sondern auf der magischen Entfernung von Miasma durch ein lebendes Substitut beruhende Eliminationsriten. Die These von O. Loretz läuft auf die Annahme hinaus, daß der "Sündenbock" ursprünglich so etwas wie eine Abgabe/Opfergabe an eine (niedere) Gottheit war.
2. Dem steht aber die Tatsache entgegen, daß die niederen Götter der Götterlisten KTU 1.102:15-28; 1.106:2-5 - und auch eine ihnen nahestehende Gottheit 'zz'l - sich gerade nicht im Kontext eines Eliminationsritus wie KTU 1.127:29-31 finden, beide Größen in Ugarit also nicht kompiliert werden. Auch für Lev 16,10.21f hat die Vermutung, daß "die Asasel-Gestalt ... dem [Eliminations-]Ritus selbst nicht immanent (ist)"¹²⁷, sondern erst sekundär in das Ritual eindrang, die größere Wahrscheinlichkeit für sich.

Die referierte Hypothese ist also mit zuvielen Schwierigkeiten (v.a. konzeptioneller Art) belastet.¹²⁸ Es gibt demnach Gründe, nach einer anderen Erklärung Ausschau zu halten.

¹²⁵ Loretz, Leberschau, 57.

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ Elliger, ebd., s. auch oben 114.131 und unten Abschn. IV.

¹²⁸ Dazu gehört auch die u.E. noch immer offene Frage, ob die besagten Namen nicht doch vergöttlichten Königen von Ugarit zuzuweisen sind, s. dazu *G. del Olmo Lete*, Los nombres 'divinos' de los reyes de Ugarit, *AulOr* 5 (1987) 39-69 und *Loretz*, Ugarit, 90.

III. Rituale des "Sündenbocktyps" in Anatolien und Nordsyrien als Vergleichsmaterial zu Lev 16

1. Forschungsgeschichtliche und methodologische Aspekte

Die hethitischen Rituale gegen Seuchen in Land und Heer, die sogenannten Pestrituale, schreiben mehrfach vor, Widder mit verschiedenfarbenen Wollfäden zu versehen und ins Feindesland zu treiben. Die Anbringung von Wollfäden ist eine bekannte, vor allem in Ritualen südwestanatolischer Herkunft bezeugte magische Praxis zur Übertragung von Miasmen.¹²⁹ Tritt die Krankheit im Heerlager auf, legen die Generäle zuvor ihre Hand auf die Widder und empfehlen dabei der erzürnten Gottheit die Tiere als Substitut für die vom göttlichen Zorn bedrohten Menschen.¹³⁰ In einem Ritual dieses Typs, in dem ein Esel die Rolle des Substituts zu übernehmen hat, wird die Bedeutung des Ritus klar: "Du, Jarri, hast diesem Lande und dem Heerlager Böses getan. Das soll nun dieser Esel aufnehmen, und er soll es in das Feindesland bringen!"¹³¹.

Bereits in der Pionierphase der Hethitologie ist 1919 von A.H. Sayce ein Zusammenhang zwischen diesem eliminatorischen Ritus der hethitischen Magie und dem sogenannten "Sündenbockritus" in Lev 16 hergestellt worden.¹³² Dieser Zusammenhang wurde in der Folgezeit öfter wieder aufgegriffen, zuerst von V. Gebhardt,¹³³ in neuerer Zeit von H.M. Kümmel¹³⁴ und O.R. Gurney.¹³⁵

Gurney hat dabei eine kategoriale Differenzierung zwischen "Substitut" und "Träger" ("carrier") vorgenommen. Ein *Substitut* wird an Stelle einer Person oder Sache dem Zugriff der numinosen oder dämonischen Mächte ausgesetzt, nachdem es durch magisch-rituelle Übertragung das Miasma des zu Reinigen-

¹²⁹ Goetze, Kleinasien, 156; Haas, Magie, 246a; Moyer, Ritual purity, 130-133; Engelhard, Magical practices, 136-140; Szabó, Entsühnungsritual, 95-100; Gurney, Aspects, 48f; Hutter, Behexung, 132.

¹³⁰ Friedrich, Heth. Schrifttum, 2. Heft, 11f; Gurney, Aspects, 48f; Haas, Berggötter, 173f; Dinçol, Aşhella.

¹³¹ Ritual des Auguren Dandanku KUB VII 54 III 15-18: [z]i-ik-ya ^DI-ja-ar-ri-iš ke-ṛeḏ-da-ni [K]UR-e KARAS^{HI}A-ja i-da-lu i-ja-at [n]u-ya-ra-at ka-a-aš ANŠE kar-ap-du [n]u-ya-ra-at I-NA KUR ^{LÚ}KÚR pé-e-da-a-ú; vgl. Goetze, Kleinasien, 159; Gurney, Hittites, 135; Kümmel, Ersatzrituale, 121; Klengel, Ablenkungszauber; Gurney, Aspects, 49.

¹³² Sayce, Scapegoat.

¹³³ Gebhardt, Sündenböcke.

¹³⁴ Kümmel, Ersatzrituale, 191-196.

¹³⁵ Gurney, Aspects, 47-52.

den in sich aufgenommen hat. Das Substitut kann ein Mensch, ein Tier oder eine Nachbildung derselben sein. Die Zerstörungshandlung wird oft von dem Beschwörer selbst, etwa durch Verbrennen, durchgeführt. Von einem *Träger* kann gesprochen werden, wenn die Übertragung des Miasmas von der befleckten Person oder Sache auf ein Tier (in seltenen Fällen auch auf eine Person) stattfindet, welches die bloße Funktion hat, das Miasma fortzuschaffen. Gurney betont aber zu Recht, daß die beiden Konzepte zusammenfließen können, wie dies bereits in dem anfangs erwähnten Ritual gegen Krankheit im Heerlager der Fall ist, wo das Fleisch der als "Träger" vorgesehenen Widder ausführlich als vorzüglicher Ersatz, also als Substitut, für das Fleisch der Menschen beschrieben wird.¹³⁶ In dem hier zu erörternden Zusammenhang steht die Elimination eines "Trägers" im Mittelpunkt, doch soll hierbei nicht außer acht gelassen werden, daß es sich um einen Sonderfall der Kathartik handelt, der mit anderen Formen der Kathartik verschmolzen oder kombiniert werden kann.

Kümmel¹³⁷ hat die anatolischen eliminatorischen Riten des eingangs beschriebenen Typs mit dem ionischen und athenischen $\theta\alpha\rho\gamma\acute{\gamma}\lambda\iota\alpha$ -Fest (Mai/Juni) in Verbindung gebracht, in dem mit der Austreibung des $\phi\alpha\rho\mu\alpha\kappa\acute{o}\varsigma$ in Gestalt zweier Männer ein vergleichbarer eliminatorischer Ritus durchgeführt wird. Damit ergibt sich für Kümmel etwa dieselbe Verbreitung für den Eliminationsritus wie die für Brandopfer und Menschenopfer, nämlich der westliche Vorderorient.¹³⁸

Eine lokale Präzisierung nahm O.R. Gurney¹³⁹ vor, indem er darauf verwies, daß die hethitischen Pestrituale, die mehrere Belege für den eliminatorischen Ritus liefern, von Verfassern des südwestanatolischen Landes Arzawa stammen: Das erste der "Rituale gegen eine Epidemie in der Armee" (CTH 425) geht nach der Textüberschrift auf den Vogelschauer Maddunani von Arzawa zurück, und gleichfalls aus Arzawa stammt der Verfasser eines Rituals gegen eine Seuche im Lande, Uḫḫa-muwa (CTH 410). Das Land Ḫapalla, das zu den Arzawa-Ländern gehört, ist die Heimat des Ašḫella, des Verfassers eines anderen Pestrituals (CTH 394).

Die Elimination von Miasma durch einen Träger ist auch in den hethitischen Ersatzkönigsritualen belegt, die, wie H.M. Kümmel überzeugend aufgezeigt hat, in der zentralen Vorstellung der temporären Königssubstitution bei bedrohlichen Omina zwar mesopotamischer Herkunft sind, in der Form der Elimination

¹³⁶ Gurney, aaO 52.

¹³⁷ Kümmel, Ersatzkönig, 312 mit Lit., vgl. noch Burkert, Griechische Religion, 139-142 mit weiteren Parallelen aus dem griechischen Raum; Gebhard, Pharmakoi.

¹³⁸ Kümmel, Ersatzrituale 24; ders., Ersatzkönig 312.

¹³⁹ Gurney, aaO 51.

aber dort keine Entsprechung haben. In dem Ritual KUB XXIV 5+¹⁴⁰ wird der Kriegsgefangene, nachdem er förmlich mit dem König die Rolle getauscht hat, in das Feindesland zurückgeführt, während der König sich verschiedener Reinigungsriten unterzieht und Opfer darbringt. Der Kriegsgefangene wird mit einem luwischen Wort als *tarpalli-* bezeichnet, das etwa als "Substitut" wiedergegeben werden kann. Das "Substitut" erfüllt hier gleichzeitig die Funktion des "Trägers", durch den das Unheil fortgeschafft wird. *tarpalli-* bezeichnet sonst aber zumeist das bloße Substitut, das verbrannt oder vergraben wird.¹⁴¹

Als eine Bezeichnung für den bloßen "Träger" von Miasma, der in die feindliche Sphäre, Steppe oder Feindesland, geführt oder getrieben wird, kann in Texten der südostanatolischen, in sprachlicher Hinsicht hurritisch und luwisch geprägten Zone das Wort *nakkušši-* verwendet werden, das früher dem Hurritischen,¹⁴² neuerdings dem Hethitischen bzw. Luwischen¹⁴³ zugerechnet wird.¹⁴⁴ Besonders deutlich wird dies an der folgenden Stelle des Rituals der Stadt Šamuḫa KUB XXIX 7¹⁴⁵:

- Rs. 59' ṛku-it ku-it ṛ-da-a-lu ut-tar NI-IŠ DINGIR^{LIM} hu-u-ur-ta-iš
 60' [pa-ap-]ra-a-tar PA-NI DINGIR^{LIM} i-ja-an na-at ke-e na-ak-ku-uš-ši-e-eš A-NA
 DINGIR^{LIM} pé-ra-an ar-ḫa
 61' [p]é-ṛeṛ-da-an-du DINGIR^{LUM}-ma EN.SÍSKUR-ja a-pé-e-ez ud-da-a-na-az
 pá-ku-ya-e-eš a-ša-an-du

"Welche böse Sache auch immer, ein (Mein-)Eid, ein Fluch, eine Unreinheit, vor der Gottheit begangen ist, die sollen diese *nakkušši-* (N. pl.) vor der Gottheit wegschaffen; die Gottheit aber und der Ritualmandant sollen von jener Sache rein sein!"

¹⁴⁰ Kümmel, Ersatzrituale, 7-37.

¹⁴¹ Ders., aaO 19-22.146f.

¹⁴² van Brock, Substitution 132ff; Kümmel, aaO 146-149; Gurney, aaO 51.

¹⁴³ Laroche apud Hoffner, Incest, 86 Anm. 31; Lebrun, Samuha, 135; Laroche, Glossaire, 177; Laroche, *nakkuš* [vgl. dazu Wilhelm, ZA 79, 131; 132, 6. Zeile von unten: lies "Inzitation" statt "Initiation"; Mskr. und Fahnenkorrektur richtig]; CHD L-N 376f; Starke, Stammbildung, 168f (frdl. Hinweis E. Neu bereits vor Erscheinen).

¹⁴⁴ Die Bestimmung von *nakkušši-* als "magischer Träger von Unreinheit" (Kammenhuber, HW² E, 73a: "ritueller Sündenbock"; CHD L-N 376 "scapegoat, carrier [to remove evils]") ist problematisch an einer bereits von van Brock, Substitution, 127, behandelten Stelle des Rituals der Beschwörerin Maštikka aus Kizzuḫatna, vgl. Rosz, Familienzwist, 360-363, Z. 38-43. Hier findet sich die Vorschrift, ein Schaf, das als *nakkušši-* bezeichnet wird, dem Sonnengott als Opfer anzubieten (*he(n)k-*), es zusammen mit Brot- und Weinopfern als Opfer darzubringen (*šipant-*), es dabei aber keineswegs zu töten. Vielmehr nimmt die Beschwörerin es an sich, ohne daß es im weiteren Ritualverlauf noch eine Rolle spielt. Auch fehlen, wie nicht selten auch sonst im Zusammenhang mit einem *nakkušši-*, alle Vorschriften für die Übertragung von Miasma auf das *nakkušši-*Schaf ebenso wie solche für die sichere Elimination desselben.

¹⁴⁵ Vgl. Lebrun, aaO 125.132 Z. 68-70.

In dem folgenden Ritualfragment wird als Ziel der Elimination das Gelände außerhalb von Siedlung und Feldflur (gemeinhin als "Steppe" übersetzt) angegeben:

KBo XXIV 16 lk. Kol.

- 9"]na-aš LÍL-ri pé-e-da-an-zi
 10" na-ak-k]u-uš-ši-uš-ša [L]ÍL-ri pé-en-na-an-zi
 11"] a-še-ša-an-zi

"[...] Sie schaffen sie in unkultiviertes Gelände; [...] auch die [nakk]ušši- (Akk. pl.) treiben sie in unkultiviertes Gelände; [...] setzen sie [sie ? hin]."

In einem Ritual gegen die verunreinigende Wirkung der Sodomie (KUB XLI 11 Rs. 2'-30'¹⁴⁶), das in der Tradition der Kizzuātna-Rituale steht, wird ein Schaf als *nakkušši-* freigelassen, nachdem es wie eine Braut aufs kostbarste ausgestattet wurde. Dabei sagen die Priester:

- 21' [...] ... ka-a-ša-ya-ra-aš a-pa-a-aš
 22' [... u]a-aš-ta-aš-ya ku-iš ha-ra-tar-ya ku-iš DÛ-at
 23' [...a]n-kán ka-a-ša i-ya-ru-ya-za IŠ-TU KÙ.BABBAR GUŠKIN
 24' [...]x-a aš-ša-nu-nu-un NUMUN^{HL.A}-ya-aš-ši a-ni-ia-nu-[un]
 25' [...]x-x-uš pa-iz-zi DINGIR^{LUM} pa-ra-an-da-aš-ša-an x
 26' [...]x nu-za ku-iš ka-a-aš UDU-un KAR-zi
 27' [...]h]a-^rra-tar¹ ya-aš-túl a-pa-a-aš da-a-ú EN.SISKUR-m[a]
 28' [ke-e-da-az ya-aš-túl]-az par-ku-iš e-eš-du

"(21') Siehe, jenes (sc. das Schaf) ist)22') [...], derjenige, der sündigte, derjenige, der ein Ärgernis verursachte. [...], siehe, mit einer Mitgift von Silber (und) Gold [...]. habe ich es ausgestattet, Saatgut habe ich ihm gesät. [...]. geht es. Die Gottheit [...] sein ... Wer dieses Schaf findet, der möge Ärgernis (und) Sünde (auf sich) nehmen, der Opfermandant aber möge [von] dieser [Sünd]e rein sein!"

Alle angeführten Belege (und mehrere weitere) verweisen auf den südanatolischen Raum, *grosso modo* das Gebiet von der Ägäis bis zum Euphrat, als Verbreitungsgebiet des in Frage stehenden Eliminationsritus. Dieser südanatolische Eliminationsritus des "Sündenbocktyps" stellt den Lev 16 vorgeschriebenen Ritus in einen breiteren religionsgeschichtlichen Zusammenhang und fördert das Verständnis seiner religiös-magischen Struktur. Keine Klärung hat jedoch bisher die vieldiskutierte ängstliche Zweck- oder Zielbestimmung *l-zz'l* in Lev 16 gefunden. Ältere Deutungen sind von B. Janowski im zweiten Teil dieses Aufsatzes behandelt worden. Innerhalb der neueren altorientalistischen Literatur haben sich insbesondere Kümmel und Gurney hierzu geäußert. Kümmel ist der Meinung, "die Nennung eines Empfängers, des Wüstendä-

¹⁴⁶ Hoffner, Incest.

mons(?) Aza'zel, dürfte auch hier spätere Zutat sein",¹⁴⁷ und beruft sich auf den Leviticus-Kommentator K. Elliger, der den Eliminationsritus selbst für das älteste und wohl sogar ursprünglich einzige Hauptstück des Sühnerituals am Versöhnungstag,¹⁴⁸ die Wendung *l-'zz'l* dagegen für eine späte Zutat hält, da "die Asaselgestalt ... dem Ritus selbst nicht immanent" sei.¹⁴⁹ Dabei wird indes als gegeben angesehen, daß *l-'zz'l* sich auch ursprünglich, also nicht erst sekundär, auf einen Dämon bezieht, den die "Volksphantasie" als "Herrn der Wüste" imaginiert,¹⁵⁰ daß es sich also nicht etwa um die spätere Ausdeutung eines Terminus handelt, dessen ursprünglicher Sinn dunkel geworden war. Wäre dies richtig, so könnte das kleinasiatische Material des 2. Jts. v.Chr. nicht zur Erklärung herangezogen werden. Gerade die Tatsache, daß die Wendung *l-'zz'l* als fremdartig empfunden wurde und daher zu kontroversen Ausdeutungen Anlaß gab, verweist auf sein archaisches Gepräge. Dies scheint auch die Auffassung von O.R. Gurney zu sein, der ebenso wie Kümmel an der Bestimmung von Azazel als Wüstendämon zweifelt, aber implizit ein hohes Alter des Azazel-Ritus annimmt, wenn er sagt: "The Hittite evidence may be of some relevance here."¹⁵¹ Allerdings gelangt auch er in der Frage der Bedeutung von *l-'zz'l* zu keiner weiterführenden Erkenntnis aus dem altkleinasiatischen Material.

T.H. Gaster hat - worauf Gurney hinweist¹⁵² - gegen die Bestimmung von Azazel als Wüstendämon eingewandt, den bekannten "Sündenbockritualen" sei die Vorstellung, daß der Träger des Miasmas einem Dämon geopfert werde, fremd.¹⁵³

Die Untersuchung im Abschnitt II dieses Aufsatzes hat gezeigt, daß es jedenfalls keine textinternen Indizien für die Annahme gibt, die Wendung *l-'zz'l* sei eine spätere Interpolation. Gerade weil die Wendung *l-'zz'l* Interpretationsprobleme bereitet, darf man vermuten, daß sie zum ältesten Kern des Rituals gehört, das seinerseits aufgrund der Vorstellung magisch mobilisierbarer Miasmen religionsgeschichtlich außerordentlich archaisch ist.

Ein Lösungsversuch hat daher mehreren methodischen Anforderungen zu genügen: Eine Deutung der Wendung *l-'zz'l* muß diese als integralen Bestandteil des Ritus verstehen und ihre Funktion im Rahmen des zugrundeliegenden magischen Vorstellungszusammenhangs erklären. Sie muß also nicht nur nach

¹⁴⁷ Kümmel, Ersatzkönig, 311.

¹⁴⁸ Elliger, Leviticus, 215.

¹⁴⁹ Ders., aaO 212.

¹⁵⁰ Ders., aaO 212.

¹⁵¹ Gurney, Aspects, 47.

¹⁵² Ders., aaO 47.

¹⁵³ Gaster, Azazel, 326.

der Behandlung des "Trägers", sondern darüberhinaus nach Zweck- oder Zielbestimmungen aller Art in einem magischen Eliminationsritual fragen, wobei, wie gleich deutlich werden wird, auch die Elimination auf einem breiteren Hintergrund gesehen werden muß. Weiterhin ist dem Kulturraum besonderes Augenmerk zu schenken, in dem gleichartige oder ähnliche Eliminationsriten von mindestens ähnlich hohem Alter bezeugt sind, also dem südanatolischen. Hieraus ergibt sich die Frage nach konkreten kulturellen Verbindungen zwischen diesem Raum und dem Raum des alttestamentlichen Ritus. In diesem Zusammenhang kommt dem nordsyrischen Raum als dem natürlichen geographischen Bindeglied erhöhte Aufmerksamkeit zu. Schließlich muß eine morphologische und semantische Bestimmung von *l-'zz'* mit den sprachlichen Gegebenheiten im südanatolisch-syrisch-palästinischen Kulturraum harmonisieren.

2. Gotteszorn als Miasma

In den zahlreichen magischen Ritualen südanatolischer Herkunft, die uns aus den Bibliotheken der Hethiterhauptstadt Hattuša bekanntgeworden sind, ist Elimination mittels eines Trägers eine spezifische magische Technik neben anderen, die alle dem einzigen Zwecke der Katharsis dienen. Alle diese Techniken zielen darauf ab, Unreinheit abzulösen, zu mobilisieren und in irgendeiner Weise unschädlich zu machen. Unreinheit ist dabei substanzhaft gedacht, insofern als sie abgestreift, abgewischt, ausgekämmt, abgebürstet, abgeleckt werden kann.¹⁵⁴ Freilich darf die Substanzhaftigkeit nicht als Qualität eines bloßen Objekts gesehen werden. Unreinheit kann vielmehr auch personale, nämlich dämonische Züge zeigen, sie kann als negative Befindlichkeit verstanden werden, die durch schwarzmagische Bindungskraft erzeugt ist, und weiterhin kann sie als hypostasierter psychischer Zustand betrachtet werden, nämlich als Zorn der Gottheit.

Die letztere Auffassung ist von besonderem Interesse, da ihr die uns so geläufige Disjunktion von Religion und Magie ganz fremd ist und ihr eine Aussage wie die des Kreon in der *Antigone* des Sophokles: "... denn wohl weiß ich, daß die Götter zu beflecken irgendein Mensch nicht vermag"¹⁵⁵, unverständlich wäre. In der Vorstellung der alten Anatolier konnte ein Mensch sehr wohl, etwa durch eine Kultverfehlung, die Wirkungskraft einer Gottheit beeinträchtigen. Freilich konkurrieren hier eine religiöse und eine magische Sicht

¹⁵⁴ Haas, *Magie*, 248f.

¹⁵⁵ *Antigone* 1043f:

... εἶ γὰρ οἷός ἐστι

θεοῦς μαινεῖν οὐτις ἀνθρώπων σθένει.

des Sachverhalts: Wenn die Gottheit in der einen Sichtweise auf die Verfehlung mit Zorn reagiert, unter Manifestation ihrer göttlichen Mächtigkeit straft und durch Gebet und Opfer besänftigt werden muß, so betrachtet die magische Interpretation den Zorn der Gottheit als ein Miasma, das die Gottheit bindet und an der Entfaltung ihrer Segenskraft hindert, das aber mit magischen Mitteln von der Gottheit abzulösen ist. Als Beispiele für den als mobilisierbares Miasma verstandenen Götterzorn seien einige Passagen aus Beschwörungsritualen, Gebeten und Mythen angeführt:

In dem Ritual HT 6 + KBo IX 125 heißt es Rs. IV 5-7¹⁵⁶:

- 5 nu-uš-ši^{MUNUS}ŠU.GI E[ME]!?-an? p]a-ra-a e-ep-zi na-at II-ŠU al-la-a[p-pa-aḫ-ḫi]
 6 [MUN]US[Š]U.ΓGI-ma ki-iš-š[a-an me-m]a-i a-aḫ-ra-an ʷa-aḫ-ra-an al-la-p[a-aḫ-ḫi]
 7 [DINGIR^{MES}]na-aš ʀkar-ḫ-pi-in [a]!-[l]a-pa-aḫ pa-an-ga-u-ʷa-aš EME-an a[l-la-pa-aḫ]

"Die Beschwörerin hält ihm eine Zu[nge(?)]¹⁵⁷ hin, und er spu[ckt] zweimal darauf. Die Beschwörerin aber [spric]ht folgender[maßen:] «aḫra- (und) ʷaḫra- spu[ckt er aus.] Den Zorn der [Götter] spucke aus! Die Rede der Menge s[pucke aus!]"

Danach ist mit A. Kammenhuber¹⁵⁸ das verwandte Ritual KUB XXXV 80 Rs.(?) 7'-14' zu ergänzen:

- 7' [nu an-ni-iš-ki-iz-z]i ku-in an-tu-uḫ-ša-an n[a-an-kán ŠUM-ŠU]
 8' [te-ez-zi ka-a-aš-ʷ]a!?! an-tu-uḫ-ša-aš i-da-a-la-ʀu-ḫ-[ʷa-az]
 9' [UD.KAM-za ma-ni-i]n-ku-ʷa-an-ta-az MU-za x[]

-
- 10' [DINGIR^{MES}-aš kar-pi-az] pa-an-ga-u-ʷa-az EME-az x[
 11' [pa-ra-a e-ep]-zi na-aš III-ŠU al-la-pa-aḫ-ḫi [MUNUS^{ŠU.GI}-ma]
 12' [ki-iš-ša-an m]e-ma-i a-aḫ-ra-an ʷa-aḫ-ra-a[n al-la-pa-aḫ-ḫi DINGIR^{MES}-aš kar-pi-in]
 13' [III-ŠU IV-ŠU] al-la-pa-aḫ pa-an-ga-u-ʷa-aš E[ME-an]
 14' [III-ŠU IV-ŠU al-l]a-pa-aḫ
-

"[Sie (die Beschwörerin) spricht den Namen] des Menschen, den [sie behandel]t, [aus: «Dieser] Mensch [sei befreit (o.ä.)] von dem bö[s]en Tag,] von [dem kur]zen Jahr. [Von dem Zorn der Götter,] von der Rede der Menge [sei befreit (o.ä.)].» Sie hält] [sie (Figürchen, Zungenmodelle ?) hin.] Er spuckt dreimal darauf. [Die Beschwörerin aber

¹⁵⁶ Vgl. Kammenhuber, Ketten, 87.

¹⁵⁷ Für eine Ergänzung iš[na-aš ...] "...-Objekt aus Te[ig]" (dies., aaO 87) reicht der Raum anscheinend nicht.

¹⁵⁸ Dies., aaO 87f.

s]agt [folgendermaßen:] «*aḫra-* (und) *uḫra-* [spuckt er aus. Den Zorn der Götter] spucke [drei- und viermal aus! Die] R[ede] der Menge [sp]ucke [drei- und viermal aus!]"¹⁵⁹

Ist an diesen Stellen der Zorn der Götter als Miasma im Körper des Ritualmandanten gedacht, so kann er auch als negative Befindlichkeit der Gottheit selbst gedacht werden, die magisch von ihr abgelöst werden muß. Dies ist etwa der Fall in dem folgenden Auszug aus einem Ritual gegen eine Seuche (KUB LV 23 Vs. // 516/z¹⁶⁰):

10' [ku-i(š-ma DINGIR^{LIM} ki-i UG₆-kán i-ī]a-at nu-ua-kán kar[(p-i)n]
 11' [(kar-tim-mi-īa-at-ta-an ke)]-ṛe¹-da-ni A-NA MÁŠ.GAL [(kat-t)a

"Der Gott aber, der diese Seuche gemacht hat -, Groll (und) Zorn [...] auf diesen Ziegenbock herab [...]."

In einem Fest für die Göttin Išḫara (KBo XXIII 41 Rs.(?) 4' ff.) wenden sich die Priester mit folgenden Worten an die Gottheit:

9' ṛma-a-an¹ z[i-ī]k DINGIR^{LIM} TUKU.TUKU-u-an-z[a]
 10' [na-aš]-ma-za \ u-na-ti-ua-li-i[š m]a-a-an-ták-kán ZI-ni ku-it-ki i-da-a-lu an-d[a]
 11' [ga-a]n-ga-ti-īa-za kar-aš-du da-aš-šu-uš ḫal-ki-iš \ a-ṛli¹ \ u-ua-ni-īa-aš li-im[-ma]
 12' [tu-u]k A-NA DINGIR^{LIM} TUKU.TUKU-at-ta-an \ du-ši-in a-pu-uš da-an-zi na-an a-p[u-uš]
 13' [ap-p]a-an-zi aš-nu-u-ma-an-zi-ma I NINDA a-a-an I NINDA. GÚ.G.A I NINDA KU₇
 I DUG₁₁ḫu-u-pár K[AŠ

"«... Wenn du, o Gottheit, zornig bist oder *unatiqali-*, wenn dir irgendetwas Böses im Sinne ist, möge er (es) mit *gangati*-Kraut abschneiden. "Schwere"¹⁶¹ Gerste, *ali-*, *uḫaniia-*¹⁶² (und) *lim[ma]*-Trank, jene werden dir, der Gottheit, Zorn (und) *duši-* nehmen, und je[ne] (= "schwere" Gerste etc.) werden ihn (= Zorn (und) *duši-*) [ergrei]fen.» Zum Versorgen aber: ein *a-a-an*-Brot, ein Hülsenfruchtbrot, ein Süßbrot, eine Schale B[ier ...]."

Ein etwaiger Zorn der Gottheit soll der hier zugrundeliegenden Vorstellung zufolge mit einer kathartischen Pflanze (*gangati-*) von der Gottheit abgelöst werden und auf Feldfrucht und Trank übergehen, die aufgrund ihrer magisch-positiven Beschaffenheit den magisch-negativen Zorn der Gottheit attrahieren.

¹⁵⁹ Dies., aaO 87f; für weitere Belege von DINGIR^{MES}-aš *karpī-* "Götterzorn" vgl. auch Hutter, Behexung, 28f.40f.44ff.

¹⁶⁰ Die Kenntnis dieses Fragments verdanke ich H. Otten, dem ich darüberhinaus für die Genehmigung zur Konsultation der Sammlungen der Arbeitsstelle Hethitologie der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz zu Dank verpflichtet bin (G.W.).

¹⁶¹ V. Haas (briefl.) schlägt überzeugend vor, dies im Sinne von "reifer Gerste" zu verstehen.

¹⁶² Vgl. Beckman, Birth rituals, 83.

Ohne daß dies hier weiter verfolgt werden kann, sei doch darauf hingewiesen, daß diese Stelle eine höchst eigentümliche Interpretation des Sühnopfers erkennen läßt.

Auch in dem Gebet Muḫattallis II. an den Gott Teššup von Kummanni KBo XI 1¹⁶³ kommt die Vorstellung, göttlicher Zorn könne "gelöst" werden, zum Ausdruck:

- 1 ^DU EN AN KI LUGAL DINGIR^{MEŠ} ḫal-zi-ja-u-en ṛnu-uš¹-ši ḫa-ra-a-tar ūa-aš-tūl-
 ṛla!ṛ p[é-r]a-an ta[r-na-u-e-ni nu ŠA ^DU TUKU.TUKU-an pé-ra-an la-a-u-e-ni]
 2 ^DHÉ-pár-ma MUNUS.LUGAL ŠA-ME-E ḫal-zi-ja-u-en nu ŠA ^DU TUKU.TUKU-an
 pé-ra-an [l]a-a-[u-e-ni ...]

"Den Wettergott, den Herrn des Himmels und der Erde, den König der Götter, riefen wir, und Ärgernis und "Sünde" (*uaštul*) ges[tehen wir] ihm, [und des Wettergottes Zorn lösen wir.]
 Hepat auch, die Königin des Himmels, riefen wir, und den Zorn des Wettergottes lö[sen wir]."

Die Vorstellung des die Wirkungskraft der Gottheit einschränkenden Zorns und seiner magischen Lösbarkeit beherrscht auch den Mythos vom Wettergott und Fruchtbarkeitsbringer Telipinu und die verwandten Mythen. In dem rituellen Bemühen, den zornigen Gott von seinem Zorn zu befreien, ihn zur heilstiftenden Ausfüllung seiner Wirkungssphäre zurückzubringen und damit die durch das Verschwinden des erzürnten Gottes ausgelöste Unheilszeit zu beenden, sagt die Göttin Kamrušepa (Telipinu-Mythos, 1. Version = KUB XVII 10 III)¹⁶⁴:

- 8 nu ^DTe-li-pí-nu-i še-e-er ar-ḫa du-ḫa-a-an ūa-ar-nu-nu-un
 9 tu-ḫa-an-na ūa-ar-nu-nu-un na-aš-ta ^DTe-li-pí-nu-i
 10 tu-ug-ga-az-še-e-et i-da-a-lu-uš-ši-iti da-a-aḫ-ḫu-un uš-[d]u-ul-še-et
 11 da-a-aḫ-ḫu-un kar-pí-iš-ša-an da-a-aḫ-ḫu-un kar-di-mi-ja-ṛat-ta-ša-an¹
 12 da-a-aḫ-ḫu-un \u-ḫa-ar-ku-uš-ša-an da-a-aḫ-ḫu-un ša-a-u-ar da-a-a[h-ḫu-un]
-
- 13 ^DTe-li-pí-nu-uš-ḫa kar-di-mi-ja-u-ḫa-an-za ZI-ŠU ka-ra-a-a[z-ši-iš ?]
 14 ^{GIS}ḫa-ar-ša-am-ma-aš ú-i-šū-u-ri-ja-ta-ti nu ku-u-uš ^{GIS}ḫa-ar-š[a-am-mu-uš]
 15 ma-ṛaṛ-aḫ-ḫa-an ūa-ṛar¹-nu-ú-e-er ^DTe-li-pí-nu-ḫa-aš-ša kar-pí-[iš]
 16 kar-di-mi-ja-az ūa-aš-tu-ul ša-a-u-ar QA-TAM-MA ūa-ra-a[ḫu-un]

"Ich habe für Telipinu hierhin und dorthin (Räucherwerk ?) verbrannt und Telipinu sein Böses aus seinem Leib genommen: Seine "Sünde" habe ich genommen, seinen Groll habe

¹⁶³ Houwink ten Cate / Josephson, Prayer, vgl. auch CHD L-N, 3b sub 2'; 4a sub 9c.

¹⁶⁴ Laroche, Mythologie, 94f; Kühne, Heth. Texte, 185.

ich genommen, seinen Zorn habe ich genommen, seinen Grimm habe ich genommen, seine Wut habe ich genommen.

Telipinu ist zornig, sein Sinn und [seine] Eingeweide sind gebunden (wie) Reisig. Wie man nun dieses Reisig verbrannt hat, sollen auch Telipinus Groll, Zorn, "Sünde" und Wut aufbrennen!".

3. Techniken der Mobilisierung von Miasma

Zur Ablösung von Unreinheit stehen der südanatolischen Magie verschiedene Techniken zur Verfügung wie die eingangs erwähnte Anbringung verschiedenfarbener Wollfäden, durch die das Miasma abgeleitet wird, oder durch Ausspeien wie in den oben zitierten ^{MUNUS}ŠU.GI-Ritualen.

Die Ablösung ist zumeist verbunden mit der Bereitstellung eines Lebewesens oder Gegenstandes, welche für die Unreinheit in besonderer Weise empfänglich sind oder durch magische Praktiken empfänglich gemacht werden. Hier sind zunächst Objekte zu nennen, die aufgrund ihrer natürlichen Reinheit, ihrer Ausgegrenztheit aus der Sphäre des Unreinen, dieses vorzüglich zu attrahieren und aufzunehmen vermögen. Reine Pflanzen finden in diesem Sinne Verwendung oder die elementare Reinigungssubstanz Wasser, die einen besonderen Reinheitsgrad dadurch erlangen kann, daß man zuvor Zweige reiner Pflanzen wie Tamariske und Ölbaum¹⁶⁵ oder Stücke des als rein betrachteten Metalls Silber hineinlegt.¹⁶⁶ Es kommen aber auch Tiere, seltener Menschen, oder deren figürliche Nachbildungen zur Aufnahme der abgelösten Unreinheit in Frage. Die Übertragung des Miasmas von der befallenen Person oder dem kontaminierten Objekt auf einen Träger oder - als Sonderfall des Trägers - ein Substitut geschieht durch verschiedene Techniken, die alle auf den Beziehungen der Analogie oder der Kontiguität beruhen. Der einfachste, wenn auch nicht der häufigste Übertragungsritus ist die Handauflegung,¹⁶⁷ wie sie in dem eingangs genannten Pestritual des Ašhella¹⁶⁸

¹⁶⁵ Vgl. KBo V 2 III 42-45: (42) nu PA-NI KÁ.GAL ZAG-az ši-ḫi-i-il- <li- > i-a-aš ú-i-da-a-ar (43) IŠ-TU GAL ar-ta-ri nu-kán ^{GIŠ}ŠINIG an-da ki-it-ta-ri (44) GÜB-la-az-ma I DUG.GAL GA.KU₇ ar-ta-ri (45) na-aš-ta ^{GIŠ}SE₂₀-ER-DUM an-da ki-it-ta-ri "Vor dem Tor steht rechts reines Wasser mit einem Becher, und (ein Zweig der) Tamariske ist hineingelegt; links aber steht ein Becher Süßmilch, und (ein Zweig vom) Ölbaum ist hineingelegt."

¹⁶⁶ KUB XXIX 8 III 56ff = Haas, itkaḫi und itkalzi, 97: EGIR-ŠU-ma-kán KÛ.BABBAR ku-it še-ḫe-el-li-aš [ú-i-te]-na-aš (57) an-da ki-it-ta-ri na-at-za-kán EN.SÍSK[UR] (58) an-da ʔa-aḫ-nu-zi "Danach aber schwenkt der Opfermandant das Silber, welches in reinem Wasser liegt, um sich herum." Für Silber als kathartische Substanz vgl. Haas / Wilhelm, Riten, 38-41.

¹⁶⁷ Eine andere Funktion hat die gleiche Geste im Zusammenhang eines Opfers. Hier legt der Opfermandant die Hand an das vom Priester darzubringende Opfer, um sich der Gottheit gegenüber als der Spender des Opfers auszuweisen; z.B. Rost, Familienzwist, 348f, Z. 19'; Salvini / Wegner, Rituale, Nr. 1 passim, 35-69. Zum Handauflegungsritus in der hebräischen Bibel und

oder in der folgenden Passage aus dem Ritual gegen die Aphasie König Muršiliš II.¹⁶⁹ vorgeschrieben ist (KBo IV 2 III 53 ff. // KUB XV 36+ Vs. 7 ff. // KUB XII 31+ Vs. 5 ff. = Götze, Sprachlähmung, 6 f., Z. 15-17):

- 53 nu GUD pu-u-ḫu-ga-ri-in
 54 [(ú-nu-e-e)] nu-uš-ša-an DUTUŠI ŠU-an da-iš
 55 [(na-an-kán)] I-NA KUR URUKum-ma-an-ni pa-ra-a na-a-ir

"Ein Rind schmückte man als Substitut (*puḫugari-*), und die Majestät legte die Hand darauf. In das Land Kummanni schickte man es los."

Die Handauflegung darf als Archetyp eines Übertragungsritus betrachtet werden, der in der außerordentlich elaborierten magischen Ritualistik Altanatoliens selten ist,¹⁷⁰ weil hier wesentlich kompliziertere Übertragungsriten bevorzugt werden. Man vergleiche etwa die drei Tage währenden kunstvollen Manipulationen der Weisen Frau Alli aus Arzawa, die alle darauf abzielen, die durch Behexung an einem Menschen haftende Unreinheit von diesem auf Substitutspuppen zu transferieren.¹⁷¹

Die Beseitigung des nach der Übertragung der Unreinheit nunmehr kontaminierten Trägers ist der notwendige Abschluß der Handlung. Es ist dabei sorgfältig darauf zu achten, daß nicht dritte erneut kontaminiert werden, wie dies vom Hethitischen Gesetzbuch unter Strafe gestellt wird: "Wenn jemand einen Menschen (magisch) reinigt, schafft er auch die (Ritual-)Rückstände zum (Platz) der Verbrennung. Wenn er sie auf jemandes Feld oder Haus(wesen) schafft, (ist es) Behexung (und) gehört vor das Königsgerecht."¹⁷² Die Beseitigung kann durch Verbrennen oder Vergraben erfolgen oder durch Depositionierung in unbebautem Land.

in der hethitischen Literatur vgl. *Wright*, *Gesture*.

¹⁶⁸ *Diñcol*, *Ašhella*, 14 Zeile 18.

¹⁶⁹ *Götze* / *Pedersen*, *Sprachlähmung*; mit Zusatzstücken neu bearbeitet von *Lebrun*, *L'Aphasie* (zur Handauflegung 133).

¹⁷⁰ Vgl. noch die 3. Version des Maštigga-Rituals KBo XXIV 1 Vs. I 24 mit der Ergänzung von CHD L-N 376b: [nu-uš-ša-an I-NA SAG.DU ŠA] [UDU] QA-TAM da-a-i nu UDU pa-ra-a [tar-na]-a[n-zi] "Sie (sc. die Beschwörerin) legt die Hand [auf den Kopf des Schaf]es, und man läßt das Schaf los."

¹⁷¹ *Jakob-Rost*, *Malli*. Für die außer dem Ausspeien oft praktizierte Übertragung mittels Wollfäden vgl. oben Anm. 1; für den Übertragungsritus des Schwenkens eines Trägers über dem zu Reinigenden vgl. *Haas* / *Wilhelm*, *Riten*, 42-49; *Haas*, *Magie*, 245.

¹⁷² *Friedrich*, *Gesetze*, 30f, § 44b, vgl. *Haas*, *Magie*, 253.

4. Kathartische Rituale mit Vogelopfern und hurritischen Opfertermini

In hethitischen kathartischen Ritualen, die aufgrund hurritischer Termini, teilweise auch aufgrund von Verfasserangaben, auf südanatolisch-hurritische Traditionen zurückzuführen sind, werden oft Vögel als Brandopfer, seltener als Blutopfer, dargebracht. In den Ritualanweisungen erscheinen dabei zahlreiche nicht-hethitische Wörter, die zumindest zu einem beträchtlichen Teil der hurritischen Sprache zugewiesen werden können. Sie sind zuerst von F. Sommer und H. Ehelolf behandelt worden, die an Zweckbestimmungen oder Bezeichnungen für Gegenstände, Lokalitäten und vergöttlichte Abstrakta oder auch Götterbeinamen dachten.¹⁷³ A. Götze glaubte eine Präzisierung im Sinne von "Örtlichkeiten im Heiligtum" vornehmen zu dürfen.¹⁷⁴ Angesichts der großen Zahl noch ungedeuteter Wörter dieser Art sowie der inzwischen semantisch geklärten Begriffe empfiehlt es sich, neutraler von "Opfertermini" zu sprechen.¹⁷⁵ Eine beträchtliche Zahl der Opfertermini läßt sich aufgrund der deutbaren Wörter unterschiedlichen Wortfeldern zuordnen. So können Termini der Heils- und Herrschaftssphäre von solchen der Sünden- und Unreinheitssphäre in zahlreichen Fällen sicher abgegrenzt werden. Dazu kommen Termini, die Kultinventar und vielleicht auch kultische Örtlichkeiten bezeichnen.¹⁷⁶

Als Beispiel sei wiederum eine Passage aus "Muršilis Sprachlähmung" geboten. Die Vogelbrandopfer finden hier statt, nachdem der König, der infolge göttlichen Eingriffs sein Sprechvermögen verloren hatte, einem Orakelbescheid folgend, ein Rind als Substitut gestellt und sich sieben Tage lang durch Waschungen gereinigt hatte. Die Vögel werden anscheinend am Aufenthaltsort des Königs verbrannt, während das zum Träger der Unreinheit gewordene Substitutsrind noch an den Kultort des erzürnten Gottes geführt wird. Der König ist zu diesem Zeitpunkt bereits gereinigt, doch ist die Unreinheit noch nicht aus der Welt. Nach der erst einige Tage später zu denkenden Ankunft des Rindes an seinem Bestimmungsort wird es verbrannt. Die Vogelopfer haben, wie im folgenden genauer auszuführen ist, die Funktion, zur dauerhaften Beseitigung der Unreinheit beizutragen.

¹⁷³ Sommer / Ehelolf, Pāpanikri, 45.

¹⁷⁴ Götze / Pedersen, Sprachlähmung, 43.

¹⁷⁵ Haas / Wilhelm, Riten, 59-137, vgl. dazu Lebrun, L'Aphasie, 116-120.

¹⁷⁶ Haas / Wilhelm, aaO 59-137; die Liste der Opfertermini 317-319 läßt sich inzwischen noch ergänzen: *a-ga-an-t[i]-* KUB XLV 80:5' (vgl. in ugarit. Alphabetschrift *agnodym* RS. 24.261:4-5 = Ugaritica 5, 499 = KTU Nr. 1.116), *a-di-ḫi-ia* KBo XXVII 201:10', *iz-zi-ḫi-ia* ibid. 9', *na-a-di-ia ma-al-di[-* ibid. 3' u.a.m. Auch das rein hurritischsprachige Material liefert noch Ergänzungen.

KBo IV 2 IV 1 ff. // KUB XV 36+ Vs. 23 ff. [28 f. abweichend] // KUB XII 31 Vs. 22 ff. = Götze, Sprachlähmung, 6-9, Z. 31-39:

- 1 MUŠEN^{HLA}-*ma-za ki-iš-ša-an ūa-ar-nu-ut* I MUŠEN *e-nu-um-ma-ši-ia*
- 2 I MUŠEN *a-ri-ia i-ta-ar-ki-ia* I MUŠEN *a-ri-ia mu-ut-ri-ia*
- 3 I MUŠEN *i-ni-ia i-ri-ri-ia* I MUŠEN *il-mi-ia pâr-mi-ia*
- 4 I MUŠEN *i-ri-il-te-ḫi-ia* I MUŠEN *u-la-ḫu-ul-zi-ia*
- 5 I MUŠEN *du-ūa-ar-te-ḫi-ia* I SILA₄ *ta-ḫa-ši-ia du-ru-ši-ia*
- 6 I MUŠEN *ki-bi-iš-ši-ia pu-nu-ḫu-un-ši-ia* I MUŠEN *ga-me!-er-ši-ia*
- 7 I MUŠEN *ta-ti-ia du-ūa-ar-ni-ia* ¶ I MUŠEN *še-er¹-di-ḫi-ia*
- 8 *še-ra-bi-ḫi-ia* I MUŠEN *a-<na>ni-iš-ḫi-ia* ¶ *be¹-e[n-d]i-[ḫi-ī]a*
- 9 I SILA₄ *zu-zu-ma-ki-ia* ¶ *IŠ¹-(TU) IZI (ūa-ar-nu-m)a-[a]n-zi*
- 10 *ki-iš-ša-an* SxSÁ-*an-da-at*

"Vögel aber verbrannte er folgendermaßen: Einen Vogel *enummaš(š)ūiia*, einen Vogel *ariia ūtarkia*, einen Vogel *ariia mutriia*, einen Vogel *iniia iririia*, einen Vogel *ilmia pamiia*, einen Vogel *irilteḫiia*, einen Vogel *ulahulziia*, einen Vogel *tuḫanteḫiia*, ein Lamm *taḫ(h)aš(š)iia turuš(š)iia*, einen Vogel *kibiššiiia punuḫunšiiia*, einen Vogel *kameršiiia*, einen Vogel *tatiia duḫarniiia*, einen Vogel *šerdihiiia šerabihiiia*, einen Vogel *a<na>nešḫiia pendihiiia*, ein Lamm *zuzumakiiia*; mit Feuer verbrannt zu werden, wurden sie auf diese Weise durch Orakel festgestellt."

Als weiteres Beispiel kann die folgende listenartige Ritualpassage gelten:

KBo XXVII 191¹⁷⁷ Vs. II

- 1 A-NA ^DUŠ-ki-du I MUŠEN *na-a-ši-ia* [*am-ba-aš-ši* I UDU]
- 2 *ke-el-di-ia-ia-aš-ši ḫu-ūa-al-zi-ia* [I UDU ?]

- 3 ^DGul-ša-aš ^DMAḪ^{HLA}-aš I MUŠEN *na-a-ši-ia* ¶ [*am-ba-aš-ši*] [I UDU]
- 4 *ke-el-di-ia-ia-aš-ma-aš ḫu-ūa-al-zi-ia* [I UDU ?]

- 5 [A¹-N[A]] [D]Iš-ḫa¹-a-ra I MUŠEN *na-a-ši-ia am-ba-aš-ši* I UDU KI.MIN

- ...
- 9 [A-NA] ^DNi-n)a-[a]t-ta ^DKu-li-ū-ta I MUŠEN *na-a-ši-ia am-ba-aš-ši* [I UDU]
- 10 [*ke-el-d]i-ia-ia-aš-ma-aš ḫu-ūa-al-zi-ia* [I UDU ?]

- 11 [A-NA] [D]É¹.A ^DDam-ki-en-na I MUŠEN *na-a-ši-ia am-b[a-aš-ši]* I UDU KI.MIN

¹⁷⁷ Eng verwandt sind KBo XIV 143 und KBo II 18 (vgl. Haas / Wilhelm, aaO 248-250); nach dem letzteren Text wurden die Zeilenenden ergänzt.

"(1-2) Für (die Gottheit) Uškidu: ein Vogel *našija*, [als Brandopfer ein Schaf,] und ihr zum *keldi*-Opfer *huuazli[ia]* 1 Schaf(?)].

(3-4) Für die *guš-* und MAḪ-(Schicksals-)Gottheiten: ein Vogel *našija*, [als Brand]o[pfer ein Schaf,] und ihnen zum *keldi*-Opfer *huuazliia* [1 Schaf(?)].

(5) Für (die Göttin) Išhara: ein Vogel *našija*, als Brandopfer ein Schaf, desgl. (= und ihr zum *keldi*-Opfer *huuazliia* 1 Schaf(?)).

(9-10) [Für (die Göttinnen) Nin]atta (und) Kulitta: ein Vogel *našija*, als Brandopfer [ein Schaf,] und ihnen zum [*keldi*]-Opfer *huuazliia* [1 Schaf(?)].

(11) [Für (das Götterpaar) Ea und Damkina: ein Vogel *našija*, als Brand[opfer ein Schaf, desgl.]."

Die bisher semantisch gedeuteten hurritischen Opfertermini in hethitischen Ritualen sind die folgenden:¹⁷⁸ *arni* "Sünde" (< akkad. *arnu*, entspricht heth. *uaštul*), *ilmi* "(Mein-)Eid" (entspricht heth. *lengai-*), *parili* "Anstoß, Ärger" (entspricht heth. *haratar*); *šarrašše* "Königtum", *allašše* "Königinnentum", *hanumašše* "Gebärkraft"(??), *uštašše* "Heldentum"; *ḥassissi* "Weisheit" (< akkad. *ḥasīsu*), *itkalzi* "Reinheit", *issurzi* "Schnelligkeit"(??), *keldi* "Heil, Wohlbefinden", *paḡrunzi* "Güte"(?), *pendiḡi* "Recht, Gerechtigkeit", *tag/ḥḥašše* "Männlichkeit", *talah(h)ulzi* "Reinigung",¹⁷⁹ *туруšše* "Mannhaftigkeit", *tadi* "Liebe"(?); *aḡrušḥi* "Räuchergefäß", *ḥubrušḥi* "Räucherofen, Gefäßständer", *kešḥi* "Thron", *naḥḥidi* "Sitz"¹⁸⁰, *tuni* "Fußschemel"(?), *tabri* "Stuhl"(?), *ugri* "Fuß (eines Thrones)"; *ḥamri* e. Heiligtum.

Alle Opfertermini zeigen den Ausgang *-ia* (*-iia*), der bereits von Sommer¹⁸¹ und Götze¹⁸² als hethitische Endung des Dativ-Lokativ bei *i*-Stäm-

¹⁷⁸ Die Umschrift folgt dem in der Hurritologie verbreiteten Verfahren Speisers und Diakonoffs, bei dem die Unterscheidung von Mediae und Tenues, wie sie von semitischen Schreibern gehört wurden, berücksichtigt wird, obwohl es sich dabei im Hurritischen um nicht-phonemische, kombinatorische Varianten handelt. Es geht allerdings nicht an, die Allophonie nur bei solchen Konsonanten zu notieren, für die das deutsche Alphabet einen Buchstaben zur Verfügung stellt; wer also den Wettergott "Teššub" (besser: Tēššob) umschreibt, muß auch den Mondgott als "Kužug" wiedergeben.

¹⁷⁹ Dieser neue Bedeutungsansatz ist aus der von der hurritisch-hethitischen Bilingue KBo XXXII 15 IV//III 19 gebotenen Wiedergabe von hurr. *tal=aḥḥ-* durch heth. *uaštulaz parkunu-* "von der Sünde reinigen" gewonnen und differenziert so die bereits von Haas / Wilhelm, Riten, 81f vorgenommene Zuordnung des Opferterminus zu den "Heilsbegriffen". Damit darf auch die Funktion des Vokals vor *-lzi* als geklärt gelten: *-a-* steht bei "intransitiven" Verben, *-o-* bei "transitiven", vgl. G. Wilhelm, Verbalsystem. Die Ritualbezeichnung *itkalzi* bedeutet demnach nicht "Reinigung", sondern "Reinheit".

¹⁸⁰ Zur Bedeutung der Wurzel *naḥḥ-* ("setzen; sich setzen") vgl. Neu, Das Hurritische 6f.15 Anm. 36.

¹⁸¹ Sommer / Ehelolf, Pāpanikri, 45.

¹⁸² Götze, Sprachlähmung, 42.

men gedeutet wurde. Es steht außer Zweifel, daß diese Erklärung insofern richtig ist, als die Opfertermini auf *-ia* in hethitischen Texten der Großreichszeit sicherlich in diesem Sinne verstanden wurden. Hierfür sprechen Stellen in hethitischen Texten, die nicht-*i*-stämmige hethitische Entsprechungen hurritischer Opfertermini im Dativ-Lokativ auf *-i* oder hurritische Opfertermini auf *-ia* mit vorangestellter akkadographischer Dativ-Lokativ-Kennzeichnung *ANA* aufweisen, wie die folgenden Stellen des Pāpanikri-Rituals (KBo V 1¹⁸³):

Kol. II

- 2 nu II MUŠEN *ḫa-ra-at-ni ʁa-aš-du-li ʁa-ar-nu-ʁa-an-zi*
 "2 Vögel verbrennen sie für Ärgeris (*ḫaratar*) (und) Sünde (*ʁaštal*)."

Kol. III

- 27 nu MUŠEN.GAL *A-NA ke-el-di-ia ku-un-za-ga-aš-ši-ia*
 28 *ši-pa-an-ti*
 "Eine Ente opfert er für *keldi* (und) *kunzagašši*."

V. Haas und G. Wilhelm haben allerdings darauf hingewiesen, daß die hethitische Interpretation der Endung *-ia* bei hurritischen Opfertermini sekundär sein muß, da sie auch in (hurro-)akkadischen und hurritischen Texten auftritt, bei denen hethitische Beeinflussung ausgeschlossen werden kann.¹⁸⁴ Die Endung bedarf daher auch einer hurritologischen Erklärung.

Das hurritische Kasusystem kennt einen "Essiv" auf *-a*¹⁸⁵, der in den Texten aus der osthurritischen Stadt Nuzi oft auch die Funktion eines Destinativs ("für", "zu") ausfüllt und mit der akkadischen Präposition *ana* verbunden wird.¹⁸⁶ Die Essivendung *-a* verdrängt einen vorausgehenden Vokal: *ḫi ʁarohḫe* "Gold" : *ḫiʁarohḫa* "aus Gold". Ein vorausgehender Vokal kann nur erhalten bleiben, wenn er durch einen (Halb-)Konsonanten, z.B. *-i-*, geschützt

¹⁸³ Somner / Ehelolf, Pāpanikri.

¹⁸⁴ Haas / Wilhelm, Riten, 130-134, vgl. Lebrun, L'Aphasie, 116f; Beckman, Birth rituals, 101.

¹⁸⁵ Speiser, Introduction, § 156, bezeichnet den Kasus als "Stative"; ebenso Bush, Grammar, 145-148 und Diakonoff, Hurrisch, 96. Zur Bezeichnung "Essiv(-Destinativ)" vgl. Haas / Wilhelm, aaO 133; Neu, Essiv.

¹⁸⁶ Vgl. Haas / Wilhelm, aaO 133. Die auf Speiser zurückgehende Annahme einer hurritischen Kasusendung auf *-ia* (Lokativ) beruht nur auf einer einzigen Stelle in fragmentarischem Kontext und ist durch das seitdem stark gewachsene hurritische Sprachmaterial nicht bestätigt worden, vgl. Speiser, Introduction, § 155; Bush, Grammar, 143-145; Diakonoff, Hurrisch 93-94; dagegen Laroche, Glossaire, 26; Wilhelm, Lexikographie, 488. Die Opfertermini selbst können nicht zur Bestätigung einer hurritischen Kasusendung *-ia* herangezogen werden (so Bush, Grammar 144), da in hurritischem Kontext Opfertermini erscheinen, die zusätzlich zu *-ia* (auch *-ie-*) noch die Ablativ-Instrumentalis-Endung *-ne/i* aufweisen, vgl. Wilhelm, Ablativ-Instrumentalis, 110-112 (gegen Haas / Wilhelm, aaO 133). In diesen Fällen muß *-ia-* mit dem Possessivsuffix der 3. Ps. sg. (dazu vgl. Diakonoff, Hurrisch, 109) identifiziert werden, das bekannter ist in seiner häufig im Mittani-Brief in nicht-akzentuierter Silbe begegnenden Form *-ij*.

ist. Es liegt demnach nahe, die Endung *-ia* (*-iia*) der Opfertermini als Folge von *-iia* (Poss.-suffix 3. Ps. sg.) und *-a* (Essivendung) zu betrachten. Eine gewisse Bestätigung erfährt diese Deutung durch eine Stelle des bereits erwähnten und im folgenden noch ausführlich zu besprechenden Ritualtextes aus Alalah AIT. *126, wo der hurritische Opferterminus *keldi* "Heil, Wohlbefinden" in akkadischem Kontext erscheint. Es heißt dort (Z. 21-23, s. unten):

1 *kalūma ana ilī ša el[īti]* 1 *kalūma ana ilī ša erṣeti ana keldi-šunu tanaqqi*

"Ein Lamm für die Götter der Höhe (und) ein Lamm für die Götter der Unterwelt opferst du für ihr (3. Ps. pl. m.) Wohlbefinden."

Ob den Verfassern und noch mehr den Rezipienten der großenteils wohl erst in der hethitischen Großreichszeit, also im 13. Jh. v.Chr., entstandenen oder kompilierten einschlägigen Rituale die ursprüngliche grammatische Form der Opfertermini noch durchsichtig war, darf bezweifelt werden. Wie schon gesagt, betrachteten sie sie wohl durchgängig als hethitische Dativ-Lokativformen von *i*-Stämmen.¹⁸⁷ Vereinzelt werden die Opfertermini auch genetivisch auf die zu opfernden Vögel bezogen. Dabei können die hurritischen Lexeme als *termini technici* übernommen werden, wie es in den folgenden beiden Beispielen der Fall ist:

KUB XLV 51 II

16' *du-ua-ar-ni-ia-aš* SILA₄-aš "ein Lamm des *tuṣarniia*."¹⁸⁸

HT 24 (+ 81)¹⁸⁹ Vs. II

5 MUŠEN^{HIA} *pa-ar-li-ia-aš*

6 𐎧𐎠-NA É^{DU} URU^{URU} *Ma-nu-u[z-zi-ia]*

¹⁸⁷ Es darf als ein Indiz für die Bestimmung der Opfertermini auf *-ia* in hethitischem Kontext als hethitische Dativ-Lokative gewertet werden, daß auch in Fällen eines pluralischen Bezugswortes die Endung *-ia* auftritt, während hier nach hurritischer Grammatik zusätzlich zu dem Possessivsuffix der 3. Ps. ein Pluralzeichen *-aš* erscheinen müßte, wie ja auch an der soeben zitierten Stelle AIT. *126:23 das akkadische Possessivsuffix der 3. Ps. pl. *-šunu* auf die Pluralität der Götter Bezug nimmt. Zahlreiche Belege für die Endung *-ia* bei einer Pluralität von zu reinigenden Göttern bietet das Evokationsritual für syrische Gottheiten KUB XV 34, z.B. IV 50' f: 𐎧𐎠-NA DINGIR^{MES} LÚ^{MES} GIŠ^{GIŠ}ERIN-aš I MUŠEN *pa-ri-li-ia* (51') I MUŠEN *ar-ni-ia* *ua-ar-nu-an-zi* "Den männlichen Göttern "der Zeder" (sc. "des Zedernlandes", Nordsyriens) verbrennt man einen Vogel für Ärgernis (und) einen Vogel für Sünde."

¹⁸⁸ *tuṣarni*- ist ein Opferterminus unbekannter Bedeutung, der der positiven Sphäre ("Heilsgesamtheit") zuzuordnen ist, vgl. Haas / Wilhelm, Riten, 98-99.

¹⁸⁹ Der Text ist, gewiß wegen der Erwähnung der beiden Gottheiten Teššub von Manuzziya und Lelluri, sub CTH 628 dem *hišūya*-Fest zugeordnet worden. Die Präteritalform in Z. 8 läßt aber eher an einen Bericht über die Durchführung eines Rituals nach Art des Textes über Muršiliš Sprachlähmung denken, in dem dieselben Gottheiten im Mittelpunkt stehen, vgl. Götzke, Sprachlähmung; Lebrun, L'Aphasie.

- 7 ṛṚ I-NA É^DLe-el-[lu-ri]
 8 [ya-a]r-nu-ut

"Vögel des Ärgernisses (*parli-*) [verbr]annte er im Tempel des Wettergottes von Manu[zzija] und im Tempel der Lel[*luri*]."

parli- geht auf hurritisches *parili* zurück, das seine hethitische Entsprechung in *haratar* "Ärgernis, Anstoß" hat.

Einige Texte verbinden Vogelopfer nicht mit hurritischen, sondern mit hethitischen Opfertermini, bei denen es sich anscheinend um Übersetzungen handelt. Sie zeigen, daß die Semantik der Opfertermini den hethitischen Ritualverfassern der Großreichszeit noch bekannt war. Auch hier sind Sünden- und Unreinheitsbegriffe neben solchen für die Heilssphäre zu finden:

HT 24 + 81 Vs. II 8: MUŠEN^{HLA} TUKU.TUKU-a[š] "Vögel des Zorns".

In dem bereits oben angeführten Ritual gegen eine durch Sodomie verursachte Unreinheit KUB XLI 11 Rs. 2'-30' heißt es:¹⁹⁰

- 6' ... I UDU I MUŠEN ya-aš-t[ul-aš]
 7' [I UDU I MUŠE]N hur-ti-ia-aš I MUŠEN ṛNA₄-i RA-an-zi
 8' [I UDU I MUŠE]n-tá ták-šu-la-aš I MUŠEN [a]m:ši hur-ti-ia-aš[0]
 9' [I UDU I MUŠE]N ya-aš-tul-aš I UDU! I MUŠEN [š]a-a-an-da-aš
 10' [x x I MUŠE]N NA₄-i RA-an-zi I [MUŠE]N hur-ti-ia-aš
 11' [I MUŠE]N am-b)a-aš-ši ták-šu-la-aš I [UD]U I MUŠEN ku-ut-ru-e-eš-ni
 12' [I MUŠE]N iš-h)a-aš-ru-ya-aš [I U]DU I MUŠEN na-ak-ku-uš-ša-an tar-na-a[n-zi]

"(6') ... Ein Schaf (und) ein Vogel [der] Sün[de,] (7') [ein Schaf (und) ein Vogel] der Verfluchung; den einen Vogel schlägt man auf den Stein. (8') [Ein Schaf] un[d ein Vogel] des Friedens, ein Vogel der Verfluchung als *ambašši*-Opfer, (9') [ein Schaf (und) ein Vogel] der Sünde, ein Schaf (und) ein Vogel des Zorns; (10') [den einen Vogel] schlägt man auf den Stein. [Ein Vogel] der Verfluchung, (11') [ein Vogel] des Friedens als *[amb]ašši*-Opfer; ein [Schaf] (und) ein Vogel am/für *kutruేశšar*¹⁹¹, (12') [ein Vogel] der [Tr]änen; [ein Schaf] (und) einen Vogel läß[t man] als *nakkušša*- los."

An dieser Stelle könnte der Einwand erhoben werden, daß wir uns mit der Erörterung bestimmter Opferformen von der Diskussion eliminatorischer Riten weit entfernt haben. Dies ist jedoch nur scheinbar der Fall. Eine Untersuchung der Funktion und Zweckbestimmung der Vogelopfer im Rahmen eines kathartischen Rituals führt nämlich, wie oben bereits angedeutet wurde, zu dem

¹⁹⁰ Vgl. Hoffner, Incest, 86f.

¹⁹¹ Vgl. ders., aaO 86: "(place of divine) witness".

Ergebnis, daß das Vogelopfer im engsten Zusammenhang mit der Elimination steht.

Die für diese Auffassung entscheidende Textstelle entstammt einem Ritual zur Beseitigung der magischen Verunreinigung eines Hauses.¹⁹² Darin werden die Götter der Unterwelt aufgefordert, die zu eliminierende Unreinheit in Empfang zu nehmen und in der Unterwelt sicher zu verschließen. Die Herbeirufung der unterirdischen Götter findet an einer zuvor gegrabenen Grube (*ābi*) statt. Dabei werden ihnen sowie der göttlichen Personifikation der Grube Vogelopfer mit folgenden Worten dargebracht:

KBo X 45 Rs. III 41-47 (// KUB XLI 8 Rs. III 32-37):

41 *nu-za* III MUŠEN *da-a-i n[u-k]án* II MUŠEN *A-NA* ^DA.NUN.NA.KE₄
 42 *BAL-an-ti* I MUŠEN-*ma-kán* [A¹-NA ^DA-a-bi BAL-an-ti
 43 *nu ki-iš-ša-an te-ez-zi šu-ma-aš-kán ka-ru-ú-i-li-eš-ša(-)yni-i*(-)
 44 *Ú-UL-aš-ša-ma-aš-kán* GUD-uš UDU-uš *ki-it-ta-ri*
 45 ^DU-aš-ša-ma-aš-kán *k[u]-ya-pl* GAM-an-ta GE₆-i *ták-ni-i*
 46 *pé-en-né-eš-ta nu-[u]š-ma-aš-kán ki ši-ip-pa-an-du-ya-ar*
 47 *da-a-iš*

48 *nu* MUŠEN^{HI.A} *IZI-ít* [za]-*nu-zi na-aš PA-NI* DINGIR^{LIM} *da-a-i*

"Dann nimmt er drei Vögel; zwei Vögel opfert er den Unterirdischen, einen Vogel aber opfert er der Grubengottheit (*Ābi*). Folgendermaßen spricht er: «Euch uralten [...] Nicht wird euch ein Rind (oder) ein Schaf hingestellt. Als der Wettergott euch hinab in die dunkle (Unter-)Welt trieb, da hat er euch diese Opferspende festgesetzt.» Und er brät die Vögel am Feuer und legt sie vor die Gottheit."¹⁹³

Diese Textstelle läßt den Schluß zu, daß die Vogelopfer in kathartischen Ritualen für die unterirdischen Götter bestimmt sind, die die Elimination und sichere Verwahrung der Unreinheit vornehmen sollen.¹⁹⁴ Die im Zusammenhang mit den Vogelopfern auftretenden Reihen von Heils- und Unheilstermini sind daher auf das Objekt der Reinigung zu beziehen und als elliptische Ausdrücke im Sinne von "zur Bewahrung/Wiederherstellung seiner [Positivbegriffe] und zur Beseitigung seiner [Negativbegriffe]" aufzufassen.

¹⁹² Vgl. *Otten*, Beschwörung.

¹⁹³ Vgl. *ders.*, aaO 130-133.

¹⁹⁴ Vgl. *Haas / Wilhelm*, Riten, 53.

5. *Der hurritische Opferterminus azashu in dem altbabylonisch-hurritischen Vereidigungsritual AIT *126.*

In einem teilweise noch schwer verständlichen akkadischsprachigen Ritual aus der nordsyrischen Residenzstadt Alalah am Orontes erscheinen Opferpraktiken zusammen mit hurritischen Opfertermini, die diesen Text in die Nähe der kathartischen Rituale mit Vogelopfern aus Hattuša stellen. Dies ist bedeutsam, weil der Text aus der Schicht VII von Alalah stammt, die von dem ältesten durch Eigenbezeugungen bekannten hethitischen König, Hattušili I., bereits um 1570 v.Chr. zerstört wurde. Der Text ist damit rund zwei Jahrhunderte älter als die ältesten Texte mit hurritischen Opfertermini aus Hattuša. Hiermit erweist sich auch für den speziellen Fall dieser hethitisch-hurritischen Textgruppe, daß die zugrundeliegende Ritualtradition aus dem nordsyrischen Kulturraum stammt, eine Herkunft, wie sie für den größeren Teil des literarischen und religiös-magischen hurritischsprachigen Schrifttums aus Hattuša mit guten Gründen angenommen wird. Zuletzt haben die 1983 in Boğazköy gefundenen hurritisch-hethitischen Bilinguen ein Schlaglicht sowohl auf die hurritischsprachige Kultur Syriens in der ausgehenden Mittelbronzezeit als auch auf die Übernahme dieser Kultur durch die Hethiter in der Zeit um 1400 v.Chr. geworfen.¹⁹⁵

Der Text AIT. *126 besteht, soweit verständlich, aus rituellen Vorschriften und ist daher als Ritual zu bestimmen.¹⁹⁶ Die Einleitung läßt erkennen, daß es sich um ein Vereidigungsritual handelt:

- Vs. 1 ^mIa-ri-im-li-im LUGAL
 2 KI LÚ-lim a-ḫi-im ni-iš ^dIŠKUR
 3 ù ^dIŠTAR i-pu-uš-m[a]

"Leistet der König Jarim-lim mit einem auswärtigen(?) Fürsten einen Eid beim Wettergott und bei Ištar, ..."

Die erste Ritualhandlung wird anscheinend von einem oder für einen LÚ DUMU *nakkušši* durchgeführt. Da *nakkušši* nicht wie die im Text bezeugenden Personennamen (Z. 1 und 8) determiniert ist, wird es sich um ein Appellativ, nicht¹⁹⁷ um den in Alalah sonst gut bezeugten gleichlautenden Personennamen *Nakkušše* handeln. Die erste Ritualanweisung lautet folgendermaßen:

¹⁹⁵ Vgl. Otten, Geisteswelt; Neu, Das Hurritische. Für den Keilschrifttext vgl. H. Otten und Ch. Rüster, Bilingue; eine Bearbeitung von E. Neu ist in Vorbereitung.

¹⁹⁶ Gegen CAD A/1, 222b, wo der Text als Staatsvertrag ("OB treaty") bestimmt wird.

¹⁹⁷ pace CAD N/1, 187a.

- 10 ... *ni-iq-qi* LÚ DUMU *na-ak-ku-ši*
 11 [1 L] 2 *me-tim* MUŠEN.ĪIA 4 ÛZ.ĪIA
 12 [x SI]LA₄.ĪIA 12 DUG.ġu-up-ru-uš-ġi
 13 1 ME DUG.GAL 3 ME DUG.ah-ru-uš-ġi
 14 *ša* Ī.GIŠ ù Ī.ŠAĤ *ma-{u-}lu-ú*
 15 SILA₄ ù ÛZ.ĪIA IZI *i-ik-kà-al*
 16 *ni-iq-qi* LÚ DUMU *na-ak-ku-uš-ši*

"(10) ... Das Opfer des *mār nakkušši*: (11) [1]200 Vögel, vier Zicklein, (12) [x] Lämmer, zwölf Gefäßständer, (13) 100 Becher, 300 Räuchergefäße, (14) welche mit Öl und Schweinefett¹⁹⁸ gefüllt sind. (15) Die Lämmer und die Zicklein verzehrt das Feuer. (16) Opfer des *mār nakkušši*."

Nach einem Abschnittsstrich folgt eine ähnliche Ritualhandlung, die als "Opfer des *azashum*"¹⁹⁹ bezeichnet wird:

- 17 *i-na ni-iq-qi a-za-as-ġi-[im]*
 18 1 LI 2 ME MUŠEN.ĪIA 6 ÛZ.[ĪIA]
 u.Rd 19 ÛZ.ĪIA IZI *i-ik-kà-[al]*
 Rs. 20 12 DUG.ġu-up-ru-uš-ġi
 21 1 SILA₄ *a-na* DINGIR.MEŠ *ša e-l-[i-ti]*
 22 1 SILA₄ *a-na* DINGIR.MEŠ *ša er-še-ṛi*
 23 *a-na ke-el-ti-šu-nu ta-na-aq-qi*
 24 *šum-ma a-za-as-ġa-am te-ep-pu-uš*
 25 [*i-na*] ṛÉ LÚ-*lim šu-ul-mu*

"(17) Im Opfer des *azashum*: (18) 1200 Vögel, sechs Zicklein. (19) Die Zicklein verzehrt das Feuer. (20) Zwölf Gefäßständer. (21) 1 Lamm für die Götter der Hö[he] (22) 1 Lamm für die Götter der Unterwelt (23) opferst du für ihr Wohlbefinden (*keldi*). (24) Wenn du das *azashum* (-Opfer) durchführst, (25) (wird) [im] Hause des Fürsten Wohlbefinden (*šulmu*) (sein)."

Der folgende Paragraph endet mit der Warnung:

- 28 [*šu*]m-ma *a-za-as-ġa ú-ul te-ep-pu-uš*
 29 *aš-šum ni-iš* ḏIŠTAR *en-na ú-ul ti-šu*

"(28) Wenn du das *azashum* (-Opfer) nicht durchführst, (29) wirst du betreffs des Eides bei Ištar keine Gnade haben."

¹⁹⁸ Vgl. CAD A/1, 195a: "lard".

¹⁹⁹ *azashum* wird hier nach dem oben Anm. 50 beschriebenen hurritologischen Umschriftverfahren wiedergegeben. Im Hurritischen sind Konsonanten (außer *r, l, m, n*) in Kontaktstellung stets stimmlos. Bei Annahme eines nicht-hurritischen Etymons ist daher zu beachten, daß die hurritische Form keinen Rückschluß zuläßt, ob dem zweiten Sibilanten die Media /z/, die Tenuis /s/ oder die pharyngalisierte Tenuis /s/ zugrundeliegt.

Im nächsten, stark zerstörten Abschnitt ist wiederum von Vögeln, Zicklein, Bechern und einem Räuchergefäß die Rede. Der Abschnitt schließt mit einem hurritischen Opferterminus auf *-ia*: 1 SILA₄ *ke-el-di-ia* "1 Lamm für sein Wohlbefinden". Den Abschluß des Textes bildet eine Reinheitsvorschrift:

- o.Rd. 38 *qa-ta-ka ú-ul me-si*₁₇
 39 *a-na É* ^d*IŠTAR te-ru-ub*
 l.Rd. 40 *i-na a-wa-ti ša-te* *t[a-sa]-an-ni-iq*

"(38) Sind deine Hände nicht gewaschen, (39) wenn du in den Tempel der Ištar gehst, (40) stellst du diesen (Ritual-)Wortlaut in Frage."

Der Text beschreibt, soweit verständlich, nicht die Eidleistung, sondern die rituellen Vorkehrungen, die dabei im Tempel der Ištar als dem Ort der Vereidigung zu beachten sind. Die Riten selbst sind nur in knappster Form dargestellt, größtenteils werden nur die benötigten Opfertiere und Ritualgeräte aufgezählt. Dies unterscheidet den Text deutlich von den sehr genau und ausführlich beschreibenden Ritualen Anatoliens und spricht für die Vertrautheit der Ritualaktanten mit den auszuführenden Riten ebenso wie für eine frühe Position des Textes innerhalb der Formgeschichte der altorientalischen Ritualaufzeichnungen.

Die folgenden Merkmale verbinden den Text mit hethitisch-hurritischen kathartischen Ritualen südostanatolisch-nordsyrischer Herkunft:

1. Vögel und Lämmer als Opfertiere, wobei allerdings die außerordentlich hohe Zahl der Vögel ohne Parallele ist;
2. das Brandopfer, für das aber nur Zicklein und Lämmer ausdrücklich vorgesehen sind. Die Behandlung der Vögel wird nicht beschrieben, so daß wohl mit einer Schlachtung oder einem Brechen des Halses zu rechnen ist;
3. die mit hurritischen Wörtern bezeichneten Kultgeräte *hubrušhi* und *agrušhi*;
4. die Beopferung nicht nur der herrschenden Götter, sondern auch der Götter der Unterwelt;
5. die hurritischen Ritualtermini *keldi* "Heil, Wohlbefinden" und *azashum*, das im nächsten Abschnitt zu besprechen ist.

Diese Übereinstimmungen zwischen ALT. *126 und den kathartischen Ritualen mit Vogel- und Lämmeropfern südostanatolischer Herkunft werfen die Frage nach der funktionellen Verwandtschaft zwischen beiden auf. Die allgemeinste Absicht kathartischer Riten ist, wie oben dargestellt, die Mobilisierung von Unreinheit. Ein Vereidigungsritual hat ebenfalls die Mächte der Unreinheit einzubeziehen, da der Eid im Alten Orient seinem Wesen nach ein Fluch, und zwar genauer eine bedingte Selbstverfluchung ist. Es werden Unheilsmächte mobilisiert, die im Falle des Eidbruchs den Vereidigten befallen sollen. Daher erscheint der Eid (hurr. *e/ilmi*) in hethitisch-hurritischen katharti-

schen Ritualen oft in Reihen von Unheilbegriffen wie "Sünde" (hurr. *arni*), "Blut(tat)" (hurr. *surgi*) und "Fluch" (hurr. *šidarni*).²⁰⁰

Angesichts der terminologischen und strukturellen Übereinstimmungen darf ein ritualgeschichtlicher Zusammenhang zwischen AIT. *126 und den hethitisch-hurritischen kathartischen Ritualen mit Vogelopfern südostanatolischer Herkunft als gegeben betrachtet werden. Die Priorität liegt dabei auf seiten des nordsyrischen Raumes, und dies nicht nur aufgrund des etwa um zwei Jahrhunderte höheren Alters der Tafel aus Alalah gegenüber dem ältesten vergleichbaren Material aus Boğazköy. Vielmehr spricht auch die Gesamtheit der kulturgeschichtlichen Beziehungen zwischen Nordsyrien und Anatolien im 2. vorchristlichen Jahrtausend für eine solche Priorität.

Das zweite Opferritual in AIT. *126 wird als *niqqi azashim* "Opfer des a." (Z. 17) oder einfach als *azashu(m)* (Z. 24, 28) bezeichnet.

Mit seinen Endungen *-i* (Gen.) und *-a(m)* (Akk.) erweist sich der Terminus zwar als akkadisch flektiert, doch fügt sich das Lexem *azash-* in kein akkadisches oder nordwestsemitisches Paradigma der Nominalbildung ein. Es liegt vielmehr nahe, an die zahlreichen Opfertermini zu denken, die auf *-hi* auslauten. Von den 206 bei Haas - Wilhelm, Riten, 317-319 als Opfertermini verbuchten Wörtern sind dies allein 60. Ein großer Teil dieser *-hi*-Bildungen darf den hurritischen Zugehörigkeitsadjektiven auf *-h(h)e/i* (nach Vokal, Nasal oder Liquida: *-ge/i*) zugerechnet werden. Es ist in unserem Zusammenhang besonders zu beachten, daß das Hurritische gelegentlich Wörter aus anderen Sprachen unter Suffigierung von *-hi/e* entlehnt hat.²⁰¹

Als Ausgangslexem verbleibt demnach *azas/z-*. Ein solches Lexem ist in hurritischem Kontext oder in der hurritischen Nebenüberlieferung, abgesehen von den gleich zu besprechenden weiteren Belegen für dieselbe Weiterbildung auf *-hi*, nicht belegt. Zweisilbige hurritische Lexeme können sowohl bei Nomina als auch bei Verba in aller Regel auf ein einsilbiges Basislexem und eine semantisch modifizierende Wurzelenerweiterung zurückgeführt werden. Eine Verbalwurzel *az-* unbekannter Bedeutung ist im Hurritischen vorhanden, doch ist sie nur selten bezeugt.²⁰² Eine Wurzelenerweiterung **-as/z-* ist jedoch unbe-

²⁰⁰ Vgl. Haas / Wilhelm, Riten, 59-65.

²⁰¹ Vgl. *nathi* zu sumer. *ná(d)* "Bett"; weniger wahrscheinlich *uruthi* zu sumer. *urudu* "Kupfer"; mehrere Pflanzennamen, zu denen akkadische Isoglossen vorhanden sind, gehen wohl nicht auf das Akkadische, sondern auf eine unbekannte sprachliche Quelle zurück, aus der auch das Akkadische geschöpft hat; dazu gehören: *kanagithi* zu akkad. *kanaktu* (e. aromatischer Baum), *nurandigi* zu *nurimtu* "Granatapfel"; *šermingi* zu akkad. *šurmēnu* "Zypresse".

²⁰² Am deutlichsten in der Form *az=āst=o=m* HT 93 r. Kol. 7, 8. Für weitere hier anzuschließende Formen meist unklarer Bildung vgl. Laroche, Glossaire, 66f.

kannt. Man könnte zwar an eine phonetische Umbildung des Morphemkomplexes *-ašhe/i*²⁰³ zu **-ašhe/i* denken, wie sie tatsächlich vereinzelt bezeugt ist,²⁰⁴ da ein Abstraktum nicht direkt von der Verbalwurzel gebildet werden kann, müßte man allerdings ein Nomen **azi/a-* ansetzen, das indes nicht belegt ist.

Eine hurritische Ableitung des Ausgangslexems *azas/z-* ist also nicht unproblematisch. Da außerdem der älteste Beleg des Wortes *azashum* aus einem semitischsprachigen Milieu stammt und das Hurritische nicht wenige Wörter - darunter auch solche der religiösen Terminologie²⁰⁵ - aus dem Akkadischen entlehnt hat²⁰⁶, erscheint es legitim, auch eine semitische Etymologie in Betracht zu ziehen.

Der Terminus *azashum* erscheint ohne die akkadische Deklinationsendung und mit zwischen *a* und *u* schwankendem mittleren Vokal öfter in hurritischen Ritualen aus Boğazköy, die eine semantische Eingrenzung des Terminus ermöglichen. Er erscheint dort nämlich in einer Reihe von Opfertermini, welche deutlich der Negativsphäre angehören. Zunächst sind hier fünf Belege aus dem großen Ritualkompendium des Beschwörungspriesters (^{LU}AZU) zu nennen, das schon in seinem Titel *itkalzi* (hurr. "Reinheit") die Zugehörigkeit zu dem Gesamtkomplex der hier behandelten kathartischen Rituale erkennen läßt:

ar-ni a-zu-uz-ḫi [...]. *zu-úr-ki* KBo VIII 154 (= Haas, *itkalzi*, Nr. 38) 6-7

ar-ni az-zu-uz-ḫi KUB XXIX 8 (= Haas, *itkalzi*, Nr. 9) Rs. IV 14

ar-ni a-zu-uz-ḫi el-mi ši-tar-ni KUB XXIX 8 (= Haas, *itkalzi*, Nr. 9) Rs. IV 20f

Vgl. noch in unverständlichem Kontext *az-zu-uz-ḫi* KUB XXIX 8 (= Haas, *itkalzi* Nr. 9) Rs. IV 6; *az-zu-uz-ḫa* *ibid.* 16.

arni erweist sich durch die akkadisch-hurritische Bilinguis aus Ugarit²⁰⁷ als Lehnwort aus akk. *arnu* "Schuld", "Sünde". *surgi* ist von E. Laroche überzeugend als hurritische Entsprechung zu heth. *ešhar* "Blut" bestimmt worden.²⁰⁸ *elmi* wird gewiß zu Recht mit *elami* identifiziert, für das sich aus der genannten

²⁰³ Vgl. *aštašhe* "weibliche Attribute", *tah(h)ašhe* "männliche Attribute"; aus *-ašše*, dem Abstrakta bildenden Suffix, und *-ge*, dem Suffix der Zugehörigkeitsadjektive, vgl. *Wilhelm*, Grundzüge, 73.

²⁰⁴ Der Opferterminus *ḫano/umbashi* ist wahrscheinlich ein Zugehörigkeitsadjektiv zu der ebenfalls als Opferterminus bezeugten Abstraktbildung *ḫano/um(m)ašše* "Gebär-/Zeugungskraft"; vgl. ohne Erklärung *Haas / Wilhelm*, Riten, 136f; *Laroche*, Glossaire 93. Ebenso sind dann wohl *alo/umbashi*, *alo/ummashi* und *kilo/umbashi* (beide unbekannter Bedeutung) zu analysieren.

²⁰⁵ Vgl. *arni* "Sünde" aus akk. *arnu*, *ḫassissi* "Weisheit" aus akk. *ḫasīsu*.

²⁰⁶ Vgl. *Diakonoff*, Hurrisch, 77-80.

²⁰⁷ *Nougayrol / Laroche*, Bilingue.

²⁰⁸ *Laroche*, Études, 95-99, vgl. auch den Beitrag von V. Haas in diesem Band.

Bilinguis eine Bedeutung "Eid", "Bann" (akkad. *mamītu*) ergibt. Daß dieses Wort in einem Negativzusammenhang erscheint, ist aus dem erwähnten Charakter des altorientalischen Eides als bedingte Selbstverfluchung abzuleiten. *šidarni* schließlich ist durch das viersprachige Syllabar aus Ugarit²⁰⁹ als "Fluch" (akk. *arratu*) bestimmt.

Die Identität der in AIT. *126 bezeugten Form *azashu(m)* mit dem Unheilsterminus *azushi* des *itkalzi*-Rituals wird definitiv bestätigt durch das Fragment eines kathartischen Rituals für König und Königin, in dem die Ausstoßung der Unreinheit durch Ausspeien erzielt wird²¹⁰. In Rs.(?) 24' werden "9 Gefäßständer" (*hubrušhi-š*) genannt, wie sie auch in dem Ritual aus Alalah verwendet werden. In sonst weitgehend unverständlichem hurritischen Kontext begegnet eine Reihe von Negativbegriffen, die derjenigen der oben zitierten *itkalzi*-Passagen völlig parallel läuft, in der aber statt *azushi* das der akkadisierten Alalah-Form zugrundeliegende *azashi* steht:

Haas - Wegner, Beschwörerinnen, Nr. 111 Rs.? 20':

a-ar-ne a-za-az-hi e-el-me ši-i-tar-ne [
"Sünde, *azashi*, (Mein-)Eid, Fluch".

In demselben Ritualkomplex, der von den Herausgebern, V. Haas und I. Wegner, mit der Beschwörerin ^{MUNUS}ŠU.GI in Zusammenhang gebracht wird, begegnet das Wort *azashi* noch einmal in unklarem Zusammenhang (Nr. 59 Rs. III 22' (?), 108 Rs. 22'), einmal auch mit weiteren hurritischen Suffixen (*azashe=ne=ve=na* "die des a." Nr. 79 Vs. I 5').

6. Hurritisch *aza/ushi* und semitisch 'zz.

Aufgrund der Schwierigkeit, *azasz-* aus dem Hurritischen abzuleiten, sowie der Möglichkeit, daß es sich um ein semitisches Lehnwort handelt, weiterhin wegen der lautlichen Ähnlichkeit und der Bezeugung in funktional gleichem Kontext und im Kulturraum Nordsyriens, der dem Raum des Alten Testaments nicht fernsteht und mit diesem auch sonstige Verbindungen zeigt, erscheint es legitim, einen Zusammenhang zwischen *aza/ushu(m)* und Azazel in Betracht zu ziehen.

²⁰⁹ Laroche, Documents, 455.

²¹⁰ Haas / Wegner, Beschwörerinnen, Nr. 111 Rs.(?) 9': *al-la-ṛapṛ-[pa-ah-hi]*.

Der Vokalwechsel in *azas/z-* und *azus/z-* ist auffällig; möglicherweise deutet er auf einen *o*-Vokal, den die akkadische Keilschrift normalerweise nicht zum Ausdruck bringt, da *o* im Akkadischen keinen Phonemstatus hat.²¹¹

Bei einer semitischen Etymologie für *azas/z-* wird man zuerst an die Wurzel 'zz denken, von der auch die am meisten überzeugende Deutung der Wendung *l-'zz'l* ausgeht. Die semitische Wurzel 'zz ist im Akkadischen durch das Verb *ezēzu* "zürnen/in Wut geraten" und Ableitungen wie *ezzu* "zornig", *ezzetu* "Wut", *uzzu*, *uzzatu* "Zorn" u.a.m. repräsentiert. Im Akkadischen bezieht sich die Wortsippe vor allem auf die Gefühlsäußerung von Göttern, Dämonen und Königen als Ausdruck einer ihnen innewohnenden besonderen Qualität.²¹² In Ebla ist ein Personennamen *A-zi-za* öfter belegt, der gewiß zu Recht zu der Wurzel 'zz gestellt wurde.²¹³ Die Wurzel begegnet im phönizischen und syrisch-arabischen Raum in verschiedenen Ableitungen als Gottesname, z.B. als phönizisch 'Azōz, wozu wohl der im 7. Jh. v.Chr. keilschriftlich bezeugte Personennamen *Ab-di-^dA-zu-zi* zu stellen ist,²¹⁴ als *Azizos* in Edessa, Palmyra und sonst²¹⁵ oder als Name der noch bis in frühislamische Zeit verehrten Göttin *al-'Uzzā*. Im Westsemitischen, so im Ugaritischen und Hebräischen, bezeichnet die Wurzel ebenfalls oft eine göttliche Qualität, die aber nicht in der Weise des Akkadischen negativ festgelegt ist, sondern auf die Macht und Stärke abhebt, die sich freilich auch hart und zornig veräußern kann.

Für den hurritischen Opferterminus *aza/ushī* paßt die akkadische Bedeutung der Wurzel 'zz vorzüglich zu den parallelen Ausdrücken in der Serie von Unreinheitsbegriffen, da, wie oben ausgeführt, der Zorn der Gottheit als eine rituell ablösbare Unreinheit verstanden werden kann.

²¹¹ Zur Problematik schwankender *a-* und *u-*haltiger Schreibungen, die als Wiedergabe von phonetischem *o* bewertet wurden, vgl. von Soden / Röllig, Syllabar, XXIV, vgl. dazu B. Gronenberg, Schreibungen. Das Hurritische kennt in seinem Phoneminventar zwar ein /o/, doch wird dieses nur in der Schule, aus der der sog. "Mittani-Brief" des Königs Tušratta (EA 24) hervorgegangen ist, durch das Vokalzeichen U von dem Phonem /u/ unterschieden, das durch das Zeichen Ú dargestellt wird. Die hurritischen Texte aus Boğazköy - mit Ausnahme der neuen hurritisch-hethitischen Bilinguen - kennen diese Unterscheidung ebensowenig wie die hethitischen Texte, in denen vielmehr U und Ú *promiscue* verwendet werden. Vgl. aber jetzt A. Westenholz, The Phoneme /o/ in Akkadian, ZA 81 (1991) 10-19.

²¹² CAD E 428b mit Lit.

²¹³ Vattioni, Osservazioni, 200-203.

²¹⁴ Vgl. Zadok, Phoenicians, 57f.

²¹⁵ Vattioni, Osservazioni, 200f; Deiana, Azazel, 28 mit Anm. 60.

IV. Von **zz'l* zu *Azazel*

Die in Abschnitt III durchgeführte Untersuchung eliminatorischer Riten nach Texten des 14.-13. Jhs. v.Chr. aus der hethitischen Hauptstadt Ḫattuša hat gezeigt, daß dort eine spezifische ritualgeschichtliche Tradition greifbar wird, die im luwischsprachig-südanatolischen und im hurritischsprachig-nordsyrischen Raum wurzelt. Die hethitischen Ritualtexte syro-hurritischer Provenienz sind durch eine umfangreiche Terminologie von Reinheits- und Unreinheitsbegriffen charakterisiert, die herkömmlicherweise als "Opfertermini" bezeichnet werden, da sie im Rahmen eines kathartischen Rituals mit Opfern, und zwar vorzugsweise mit Vogelbrandopfern, verbunden sind. Diese Opfer sind den unterirdischen Gottheiten zugeordnet, die durch Gebet und Magie dazu veranlaßt werden, die zu eliminierende Unreinheit sicher in der Unterwelt zu deponieren.

Viele der Opfertermini in hethitischen Ritualen sind aus der hurritischen Sprache abzuleiten, manche von ihnen finden sich auch in hurritischen Texten aus Ḫattuša. Die Bedeutung dieser Termini erhellt aus der Funktion des Entsühnungsrituals, nämlich "Unreinheit" zu eliminieren und "Reinheit" (wieder-)herzustellen. Zu den Unreinheitsbegriffen gehört auch das mehrfach in hurritischem Kontext begegnende Wort *azashī* oder *azushī*, dessen Endung *-hī* hurritisch ist, ohne daß das Lexem selbst aus dem Hurritischen abgeleitet werden könnte. Da das Hurritische der in Ḫattuša tradierten Rituale nicht wenige Lehnwörter semitischer Herkunft enthält, darf eine semitische Ableitung des Lexems *azaz-*, *azuz-* erwogen werden. Dabei ist vor allem an die akkadische Semantik dieser Wurzel zu denken (*ezēzu* "zornig sein/werden"). Zorn der Gottheit ist nach hethitischen Quellen einerseits ein Gemütszustand der Gottheit in Reaktion auf eine menschliche Verfehlung, er wird aber auch selbst als ein Negativum betrachtet, das es im Ritual magisch zu eliminieren gilt. Es ist in dieser Perspektive nur natürlich, daß er neben "Sünde", "(Mein-) Eid" und "Fluch" genannt wird, wie dies für *aza/ushī* mehrfach belegt ist.

Nicht nur die hier vorgeschlagene Etymologie, sondern auch die Belegsituation weisen auf eine nordsyrische Herkunft dieses Wortes. Den ältesten Beleg bietet ein akkadischsprachiges Vereidigungsritual aus Alalah, für dessen Niederschrift die Zerstörung dieser Stadt in der ersten Hälfte des 16. Jhs. v.Chr. einen *terminus ante quem* darstellt. Der Text enthält mehrere hurritische Ritualtermini und weist in seinen rituellen Praktiken weitreichende Übereinstimmungen mit den rund drei Jahrhunderte jüngeren hethitischen Ritualen hurritisch-nordsyrischer Prägung auf.

1. Die Präsenz des "Sündenbock"-Motivs im südanatolisch-nordsyrischen Raum

Nordsyrien (es ist hier die Rede von dem Raum zwischen dem Euphrat und dem Mittelmeer, dessen wichtigste Stadt seit dem frühen 2. Jt. v.Chr. Ḫalab/Aleppo ist) hatte bereits zur Zeit der altassyrischen Handelskolonien - zumindest in deren jüngerer Phase um 1730 v.Chr. - einen starken Bevölkerungsanteil mit hurritischen Personennamen²¹⁶. Im Laufe der Mittleren Bronzezeit (1. Hälfte des 2. Jts.) bildete sich eine nordsyrische Kultur heraus, die alte bodenständige, in sprachlicher Hinsicht westsemitische Traditionen mit babylonischer Schriftkultur sowie mit der Sprache und in geringerem Maße den religiösen Traditionen hurritischer Zuwanderer verband. Diese heterogene, polyglotte Kultur war es, auf die die Hethiter bei ihren Versuchen stießen, sich das wirtschaftlich prosperierende Nordsyrien zu unterwerfen. Mit jeder Eroberung des Landes übernahmen sie Elemente seiner Kultur, am stärksten wohl im späten 15. und frühen 14. Jh. im Gefolge der Eroberungen Tuthalijas II.

Eine wichtige Vermittlerrolle nahm dabei das Land Kizzuātna ein, das dem ebenen Kilikien und dem südlichen Teil Kappadokiens entspricht. Dieses Land war nicht lange nach 1500 v.Chr. vom Alten Reich der Hethiter abgefallen und in die Einflußsphäre des hurritischen Mittani-Reiches geraten, das im 15. Jh. das gesamte südlich des Taurus gelegene Regenfeldbauggebiet zwischen Mittelmeer und Zagros kontrollierte. In dieser Zeit wurden in Kizzuātna Kulte und Riten aus den angrenzenden nordsyrischen Stadtstaaten, insbesondere Alalah und Ḫalab, übernommen. Nach der Wiedereingliederung Kizzuātnas in den hethitischen Staatsverband fanden diese Kulte und Riten auch in Hatti Verbreitung und Wertschätzung, zumal das hethitische Königshaus in dieser Zeit - möglicherweise durch Heiratsverbindungen mit der Elite Kizzuātnas - so weitgehend unter hurritischen Kultureinfluß geriet, daß Angehörige des Königshauses nicht selten hurritische Namen trugen und erst im Falle ihrer Thronbesteigung einen anatolischen Namen wählten.

Die Annahme, die in den elaborierten hethitisch-hurritischen Ritualen aus Boğazköy verarbeiteten Riten seien von nordsyrischen Vorbildern abhängig, harmonisiert mit diesem Bild einer "Kulturtrift" von Syrien über Kizzuātna nach Inneranatolien aufs beste. Dies bedeutet aber auch, daß in den Texten aus Ḫattuša ein reiches Material für die Rekonstruktion sehr alter Ritualtraditionen des nordsyrischen Raumes vorliegen, die in einer Untersuchung alttestamentlich bezeugter kanaanischer Ritualtraditionen nicht unberücksichtigt bleiben dürfen.

²¹⁶ Dies geht am deutlichsten aus einem noch unveröffentlichten, im Kārum Kaniš (Kültepe) gefundenen Brief (kt k/k 4) nordsyrischer Herkunft hervor, den K. Hecker auf dem First International Congress of Hittitology in Çorum 1990 behandelt hat.

Für den Ausdruck *l-'zz'l* führt die seit langem vorgeschlagene Ableitung von 'zz auf dem Hintergrund der hethitisch-hurritischen kathartischen Rituale nordsyrischen Ursprungs und des dort bezeugten wahrscheinlich wurzelidentischen Opferterminus *aza/ushī* zu einer sachlich befriedigenden Deutung, wenn man von der engeren akkadischen Semantik der Wurzel ausgeht. Der Ausdruck *l-'zz'l* wäre dann auf eine ursprüngliche Zweckbestimmung des Eliminationsritus zurückzuführen, deren Bedeutung man etwa mit "für die Beseitigung von Gotteszorn" umschreiben könnte. Daß im Mittelpunkt des Versöhnungstages ein Ritual zur Elimination göttlichen Zorns steht, dessen zentraler Terminus wiederum den göttlichen Zorn selbst bezeichnet, ist nach der zuvor dargelegten außerordentlich archaischen, aber im 2. Jt. v.Chr. gut bezeugten Auffassung vom Gotteszorn als einem magisch manipulierbaren Miasma sehr plausibel.

2. Die Integration des "Sündenbock"-Motivs in die Ritualüberlieferung Lev 16

Der ursprüngliche Kern des Eliminationsritus Lev 16,10.21f hat in der vorgetragenen Deutung Anteil an der religiös-magischen Vorstellungswelt Nordsyriens, wie sie in den von dort nach Anatolien entlehnten Ritualtraditionen greifbar werden. Der in diesem Zusammenhang tradierte zentrale Terminus dürfte allerdings schon früh nicht mehr verstanden worden sein. Bei dem Bemühen um sein Verständnis mag das Muster der gerade auch zur Bezeichnung dämonischer Wesen verwendeten El-Namen und der seit der jüngeren Königszeit verbreitete Namentyp ^a*zaz-jāhū*²¹⁷ von Bedeutung gewesen sein und die Interpretation im Sinne eines Wüstendämons vorbereitet haben.

Wie immer man sich den Überlieferungsweg dieser Ritualtradition vom spätbronzezeitlichen Nordsyrien ins eisenzeitliche Palästina/Israel im einzelnen vorzustellen hat²¹⁸ - deutlich ist, daß sie religionsgeschichtlich zu dem hinter Lev 16,10.21f stehenden Konzept der rituellen Elimination von Unheil paßt, wie es auch in Ugarit und in Griechenland belegt ist²¹⁹. Sollte dies zutreffen,

²¹⁷ *Noth*, Personennamen, 21.190.253 (Nr. 1043), vgl. *Fowler*, Personal Names, 82.354f u.ö. Zu /l/ in Namen von Gottheiten, Engeln und Dämonen s. *J. Lewy*, The Late Assyro-Babylonian Cult of the Moon and its Culmination at the Time of Nabonidus, HUCA 19 (1945/46) 405-489, hier: 429 Anm. 134, ferner *Noth*, aaO 82ff; *Loretz*, Leberschau, 54; *Tigay*, Gods, 83ff; *Fowler*, aaO 38ff.

²¹⁸ Nicht das Faktum, wohl aber die näheren Umstände eines solchen "Ritualtransfers" sind strittig, s. zur Sache *Moyer*, Cultic Practices, 20f und *Hoffner*, Hittites, 213ff, bes. 218.

²¹⁹ S. dazu oben 128.

so wäre damit zu rechnen, daß man die ursprüngliche Bedeutung des Ausdrucks לעֲזָזִל Lev 16,8.10(bis).26 als Zweckbestimmung jenes Eliminationsritus (= "für [die Beseitigung von] Gotteszorn") früh nicht mehr verstand und im Zuge der Überlieferungsbildung von Lev 16 von genuin israelitischen Verstehensvoraussetzungen her als Namen eines Dämons mit theophorem Element /'l/ interpretierte²²⁰. Die Einbringung der "Azazel" genannten Gestalt hätte sich dann vermutlich am Motiv der "Wüste/Steppe" bzw. der "abgelegenen Gegend"²²¹ entzündet, in die der - ursprünglich l-'z'zl "für (die Beseitigung von) Gotteszorn" bestimmte - Bock entlassen wird (Lev 16,8.10.26). Man käme bei diesem Vorschlag "sowohl ohne Eingriff in die phonetische Gestalt wie auch ohne kontextfremde Interpretation des Azazelnamens"²²² aus und könnte auch die Überformung einer ursprünglich kanaänischen Ritualtradition durch den nachexilischen Dämonenglauben - durchaus im Sinn der traditionellen Interpretation²²³ - plausibel machen.

Eine andere Frage, die jenseits der hier vorgetragenen Überlegungen liegt, ist die nach der Funktion des "Sündenbock"-Ritus auf der Ebene der Endgestalt von Lev 16²²⁴ - für die die Symmetrie der beiden Böcke hinsichtlich der Adressierungen - "für JHWH" und "für Azazel" (V.8-10) - charakteristisch ist. Es wäre eine eigene Aufgabe, die mit dem Bock "für JHWH" verbundenen Blutriten und den mit dem "Sündenbock" verbundenen Eliminationsritus Lev 16,10.21f als komplementäre Akte zu interpretieren²²⁵, die dem komplexen Gefüge Lev 16 seine unverwechselbare Gestalt und seine nachhaltige Wirkung verliehen haben.

²²⁰ Vgl. dazu oben Anm. 217.

²²¹ Vgl. dazu oben 113 mit Anm. 17.

²²² Görg, Azazel-Ritus, 15.

²²³ Vgl. etwa Elliger, Leviticus, 212: "Nach dem Zusammenhang ist er (sc. Azazel) in der Wüste beheimatet und mindestens im Zeitalter des nachexilischen Monotheismus gewiß nichts anderes als ein Dämon", ferner z.T. Strobel, Sündenbock-Ritual, 161ff.165ff, s. dazu aber oben 116ff und zur Sache auch die wichtigen Überlegungen von Wright, Disposal of Impurity, 24f; ders., Azazel.

²²⁴ Zu Lev 16 s. zuletzt Kiuchi, Purification Offering, 77ff.143ff; Gorman, Ideology, 61ff und J. Milgrom, Leviticus 1-16 (AB), New York 1991, 1009ff.

²²⁵ S. dazu die Hinweise bei Leach, Kultur, 106ff, vgl. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen, 268f mit Anm. 448.

Quellennachweis zu den Abbildungen

- 1 C.M. Jones, *Old Testament Illustrations*, Cambridge 1971, 172 Fig. 196. Farbige Wiedergabe in: Bilder sind nicht verboten. Städtische Kunsthalle Düsseldorf, Ausstellung vom 28.8.-24.10.1982, Abb. 53.
- 2 a-b: *Loud*, *Megiddo Ivories*, Pl. 5, No. 4-5, vgl. *Decamps de Mertzenfeld*, *Inventaire*, 86 (zu pl. XXVIII, no. 320) und *Keel*, *AOBPs*⁴, 73 Abb. 97.
- 3 *Keel*, *AOBPs*⁴, 74 Abb. 97a.
- 4 *Mayer-Opificius*, *Bemerkungen*, 169 Abb. 10; Foto: aaO Pl. 30 Ill. 1.
- 5 *te Velde*, *Seth*, 16 Fig.6.

Bibliographie

- Aartun, K.*, Eine weitere Parallele aus Ugarit zur kultischen Praxis in Israels Religion, *BiOr* 33 (1976) 285-289
- Studien zum Gesetz über den großen Versöhnungstag Lev 16 mit Varianten. Ein ritualgeschichtlicher Beitrag, *StTh* 34 (1980) 73-109
- Albertz, R.*, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit I (GAT 8/1)*, Göttingen 1992
- Beckman, G.M.*, *Hittite Birth Rituals (StBoT 29)*, Wiesbaden 1983
- Blome, F.*, *Die Opfermaterie in Babylonien und Israel*, Rom 1934
- Blum, E.*, *Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57)*, Neukirchen-Vluyn 1984
- Bonnet, H.*, Art. Seth, *RÄRG*, 702-715
- van den Born, A.*, Art. Azazel, *BL*² (1968) 155f.
- Bremmer, J.*, Scape-Goat Rituals in Ancient Greece, *HSCP* 87 (1983) 299-320
- van Brock, N.*, Substitution rituelle, *RHA* 17 fasc. 65 (1959) 117-146
- Brunner, H.*, Seth und Apophis - Gegengötter im ägyptischen Pantheon?, *Saec.* 34 (1983) 226-234
- Brunner-Traut, E.*, Art. Esel, *LÄ II* (1977) 27-30
- Burkert, W.*, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen (RGVV 32)*, Berlin / New York 1972
- Opfertypen und antike Gesellschaftsstruktur, in: G. Stephenson (Hg.), *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*, Darmstadt 1976, 168-187
 - Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (*RM* 15), Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1977
 - *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley / Los Angeles / London 1979
 - Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt, in: *H. Rössner* (Hg.), *Der ganze Mensch. Aspekte einer pragmatischen Anthropologie (dtv 4447)*, München 1986, 205-227
- Bush, F.W.*, *A Grammar of the Hurrian Language*, Dissertation Brandeis University 1964
- Camino, R.A.*, *Late Egyptian Miscellanies*, *Brown Egyptological Studies* 1 (1954)

- Davies, D., An Interpretation of Sacrifice in Leviticus, ZAW 89 (1977) 387-398
- Deiana, G., Azazel in Lv 16, Lat. 54 (1988) 16-33
- Decamps de Mertzfeld, C., Inventaire commenté des ivoires phéniciens et apparentés découverts dans le Proche-Orient, Texte, Paris 1954
- Derchain, Ph., Le Papyrus Salt 825 (B.M. 10051), rituel pour la conversation de la vie en Egypte, Fasc.I, Bruxelles 1965
- Diakonoff, I.M., Hurrisch und Urartäisch (MSS Beih. 6 N.F.), München 1971
- Dietrich, M. / Loretz, O., Mantik in Ugarit. Keilalphabetische Texte der Opferschau - Omensammlungen - Nekromantie. Mit Beiträgen von H.W. Duerbeck, J.-W. Meyer und W.C. Seitter (ALASP 3), Münster 1990
- Ugaritische Omentexte, in: TUAT II (1991) 94-101
- Diñçol, A.M., Aşhella rituali (CTH 394) ve Hititlerde salgın hastalıklara karşı yapılan majik işlemlere toplu bir bakış, Belleten 49/193 (1985) 1-40
- Donner, H., Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen (GAT 4), Göttingen 1987
- Duhm, H., Die bösen Geister im Alten Testament, Tübingen / Leipzig 1904
- Ehelolf, H. → Sommer, W.
- Eißfeldt, O., Zur Deutung von Motiven auf den 1937 gefundenen Elfenbeinarbeiten von Meggido (1950), in: ders., Kleine Schriften III, Tübingen 1966, 85-93
- Elliger, K., Leviticus (HAT I/4), Tübingen 1966
- Engelhard, D.H., Hittite Magical Practices: An Analysis, Dissertation Brandeis University 1970
- Fecht, G., Literarische Zeugnisse zur "Persönlichen Frömmigkeit" in Ägypten, AHAW.PH Jahrgg. 1965, 1.Abh.
- Fischer, H.G., The Ancient Egyptian Attitude Towards the Monstrous, in: Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds (FS E. Porada), ed. by A.E. Farkas, P.O. Harper and E.B. Harrison, Mainz 1987, 13-26 (mit Pl. I-VI)
- Fischer-Elfert, H.-W. (Hg.), Literarische Ostraka der Ramessidenzeit in Übersetzung, Wiesbaden 1986, 8-12
- Fohrer, G., Geschichte der israelitischen Religion, Berlin 1969
- Fowler, J.D., Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew. A Comparative Study (JSOT.S 49), Sheffield 1988
- Frazer, J.G., Der goldene Zweig. Eine Studie über Magie und Religion, Köln / Berlin 1968
- Friedrich, J., Aus dem hethitischen Schrifttum. Übersetzungen von Keilschrifttexten aus dem Archiv von Boghazköi, 2. Heft: Religiöse Texte (AO 25/2), Leipzig 1925
- Die hethitischen Gesetze (DMOA 7), Leiden ²1971
- Gaster, Th.H., Azazel, IDB I (1962) 325f
- Gebhard, V., Die Pharmakoi in Ionien und die Sybkachoi in Athen, Amberg 1926
- Hethitische Sündenböcke, ARW 29 (1931) 243
- Girard, R., Der Sündenbock, Zürich 1988 (frz.: Le bouc émissaire, Paris 1982)
- Görg, M., Art. אָזַז usw., ThWAT I (1973) 1001-1004
- Beobachtungen zum sogenannten Azazel-Ritus, BN 33 (1986) 10-16
- Art. Asasel, Neues Bibellexikon I (1991) 181f
- Goetze, A. / Pedersen, H., Muršilis Sprachlähmung (DVSS.PH 21/1), København 1934
- Kulturgeschichte Kleinasiens (HdA III/2), München ²1957
- Gorman, F.H., The Ideology of Ritual. Space, Time and Status in the Priestly Theology (JSOT.S 91), Sheffield 1990
- Grabbe, L.L., The Scapegoat: A Study in Early Jewish Interpretation, JSJ 18 (1987) 152-167

- Grieshammer, R.*, Rechts und links (Symbolik), LÄ IV (1984) 191-193
- Groneberg, B.*, Zu den "Gebrochenen Schreibungen", JCS 32 (1980) 151-167
- Gurney, O.R.*, Some Aspects of Hittite Religion. The Schweich Lectures of the British Academy 1976, Oxford 1977
- The Hittites (Penguin Books), London 1990 (rev. Ausgabe von ²1954)
- Haas, V.*, Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen. Riten, Kulte und Mythen (Kulturgeschichte der Antiken Welt 10), Mainz 1982
- Die Serien itkahi und itkalzi des AZU-Priesters, Rituale für Tašmišarri und Tatuḫepa sowie weitere Texte mit Bezug auf Tašmišarri (Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler I/1), Roma 1984
 - Magie und Zauberei. B. Bei den Hethitern, RIA VII/3-4 (1987-90) 234b-255a
 - / *Wegner, I.*, Die Rituale der Beschwörerinnen ^{SAL}ŠU.GI (Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler I/5), Roma 1988
 - / *Wilhelm, G.*, Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna. Hurritologische Studien I (AOATS 3), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1974
- Heinz, H.* / *Kienzler, K.* / *Petuchowski, J.J.* (Hg.), Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie (QD 124), Freiburg / Basel / Wien 1990
- Hengel, M.*, The Atonement. A Study of the Origins of the Doctrine in the New Testament, London 1981
- Herrmann, S.*, Israels Frühgeschichte im Spannungsfeld neuer Hypothesen, Opladen 1988
- Hoffner, H.A. Jr.*, Incest, Sodomy and Bestiality in the Ancient Near East, in: Orient and Occident. Essays presented to Cyrus H. Gordon (AOAT 22), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1973, 81-90
- The Hittites and Hurrians, in: *D.J. Wiseman* (Ed.), Peoples of Old Testament Times, Oxford ²1975, 197-228
- Hornung, E.*, Licht und Finsternis in der Vorstellungswelt Altägyptens, StGen 18 (1965) 73-83
- Art. Dunkelheit, LÄ I (1975) 1153f
 - Seth. Geschichte und Bedeutung eines ägyptischen Gottes, Symbolon 2 (1975) 49-63
- Houwink ten Cate, Ph.H.J.* / *Josephson, F.J.*, Muwatallis' Prayer to the Storm-God of Kummanni (KBo XI 1), RHA 25 fasc. 81 (1967) 101-140
- Hutter, M.*, Behexung, Entsöhnung und Heilung. Das Ritual der Tunnawiya für ein Königspaar aus mittelhethitischer Zeit (KBo XXI 1 - KUB IX 34 - KBo XXI 6) (OBO 82), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1988
- Janowski, B.*, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn 1982
- Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes "am Morgen" im Alten Orient und im Alten Testament, Bd.I: Alter Orient (WMANT 59), Neukirchen-Vluyn 1989
 - Azazel - biblisches Gegenstück zum ägyptischen Seth? Zur Religionsgeschichte von Lev 16,10.21f., in: Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte (FS R. Rendtorff), hg. von *E. Blum, Chr. Macholz* und *E.W. Stegemann*, Neukirchen-Vluyn 1990, 97-110
- Josephson, F.J.* → *Houwink ten Cate, Ph.H.J.*
- Kammenhuber, A.*, Ketten von Unheils- und Heilsbegriffen in den luwischen magischen Ritualen (anlässlich der neuen luwischen Fragmente aus KBo XXIX [1983], II §§4-6), Or. 54 (1985) 77-105
- Kaupel, H.*, Die Dämonen im Alten Testament, Augsburg 1930

- Keel, O.*, Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst (FRLANT 121), Göttingen 1978
- Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich / Einsiedeln / Köln / Neukirchen-Vluyn ⁴1984
 - Zur Identifikation des Falkenköpfigen auf den Skarabäen der ausgehenden 13. und 15. Dynastie, in: *ders.* / *H. Keel-Leu* / *S. Schroer*, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel, Bd.II (OBO 88) Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1989, 243-280
- Kessler, D.*, Art. Himmelsrichtungen, LÄ II (1977) 1213-1215
- Kienzler, K.* → *Heinz, H.*
- Kiuchi, N.*, The Purification Offering in the Priestly Literature. Its Meaning and Function (JSOT.S 56), Sheffield 1987
- Klengel, H.*, Zu einem Ablenkungszauber bei Krankheit im hethitischen Heer (KUB LIV 65), AoF 11 (1984) 174-176
- Koch, K.*, Art. Asasel, BHH I (1962) 135f
- Köckert, M.*, Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben (FRLANT 142), Göttingen 1988
- Kühne, C.*, Hethitische Texte, in: Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, hg. *W. Beyerlin* (GAT 1), Göttingen ²1985, 169-204
- Kümmel, H.M.*, Ersatzrituale für den hethitischen König, StBoT 3 (1967)
- Ersatzkönig und Sündenbock, ZAW 80 (1968) 289-318
 - Die Religion der Hethiter. Grundzüge und Probleme, in: *U. Mann* (Hg.), Theologie und Religionswissenschaft. Der gegenwärtige Stand ihrer Forschungsergebnisse und Aufgaben im Hinblick auf ihr gegenseitiges Verhältnis, Darmstadt 1973, 65-85
- Kutsch, E.*, Art. Sündenbock, RGG³ VI (1962) 506f
- Landersdorfer, S.*, Studien zum biblischen Versöhnungstag, ATA 10,1 (1924)
- Keilschriftliche Parallelen zum biblischen Sündenbock (Lev 16), BZ 19 (1931) 20-28
- Lang, B.*, Spione im gelobten Land: Ethnologen als Leser des Alten Testaments, KZS 26 (1984) 158-177
- Laroche, E.* Textes mythologiques hittites en transcription (1): Mythologie anatolienne, RHA 23 fasc. 77 (1965) 62-176
- Documents en langue hourrite provenant de Ras Shamra, in: *Ugaritica* 5 (= MRS 16), Paris 1968, 447-544
 - Etudes de linguistique anatolienne, RHA 31 (1973) 84-99
 - Glossaire de la langue hourrite (Etudes et commentaires 93), Paris 1980
 - Hittite *nakkuš* - *nakuššiš*, in: *Kaniššuar*. A tribute to Hans G. Güterbock on his seventy-fifth birthday (AS 23), Chicago 1986, 137-140
 - → *Nougayrol, J.*
- Leach, E.*, Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge (stw 212), Frankfurt a.M. 1978
- Lebrun, R.*, Samuha. Foyer religieux de l'empire hittite (PIOL 11), Louvain-La-Neuve 1976
- L'aphasie de Mursili II = CTH 486, *Hethitica* 6 (1985) 103-137
- Lewy, J.*, The Late Assyro-Babylonian Cult of the Moon and its Culmination at the Time of Nabonidus, HUCA 19 (1945/46) 405-429
- Lohfink, N.* (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament (QD 96), Freiburg / Basel / Wien 1983
- "Gewalt" als Thema alttestamentlicher Forschung, in: *ders.* (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament (QD 96), Freiburg / Basel / Wien 1983, 15-50
 - Der gewalttätige Gott des Alten Testaments und die Suche nach einer gewaltfreien Gesellschaft, JBTh 2 (1987) 106-136

- Loretz, O.*, Leberschau, Sündenbock, Asasel in Ugarit und Israel. Leberschau und Jahwestatue in Psalm 27, Leberschau in Psalm 74 (UBL 3), Altenberge 1985
- Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament, Darmstadt 1990
 - → *Dietrich, M.*
- Loud, G.*, The Megiddo Ivories (OIP 52), Chicago 1939
- Mayer-Opificius, R.*, Bemerkungen zur mittellassyrischen Glyptik des 13. und 12. Jahrhunderts v. Chr., in: *Insight through Images* (FS E. Porada), ed. by *M. Kelly-Buccellati* in Collaboration with *P. Matthiae* and *M. van Loon* (Bibliotheca Mesopotamica 21), Malibu/CA 1986, 161-169
- Meinhold, J.*, Joma (Der Versöhnungstag). Text, Übersetzung und Erklärung (Die Mischna II/5), Gießen 1913
- de Moor, J.C.*, Demons in Kanaan, JEOL 27 (1981-82) 106-119
- Morenz, S.*, Rechts und links im Totengericht, in: *ders.*, Religion und Geschichte des alten Ägypten. Gesammelte Aufsätze, hg. von *E. Blumenthal* und *S. Herrmann*, Köln / Wien 1975, 281-294
- Moyer, J.C.*, The Concept of Ritual Purity among the Hittites, Dissertation Brandeis University 1969
- Hittite and Israelite Cultic Practices: A Selected Comparison, in: *W.W. Hallo / J.C. Moyer / L.G. Perdue* (Ed.), *Scripture in Context II. More Essays on the Comparative Method*, Winona Lake/IN 1983, 19-38
- Neu, E.*, Das Hurritische: Eine altorientalische Sprache in neuem Licht (AAWLM.G 1988/3), Mainz / Stuttgart 1988
- Zum hurritischen "Essiv" in der hurritisch-hethitischen Bilingue aus Ḫattuša, *Hethitica* 9 (1988) 157-170
- Noth, M.*, Die israelitischen Personennamen, Stuttgart 1928
- Das dritte Buch Mose. Leviticus (ATD 6), Göttingen ²1966
- Nougayrol, J. / Laroche, E.*, Le bilingue accado-hourrite, in: PRU 3 (= MRS 6), Paris 1955, 310-324
- Otto, H.*, Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy, ZA 54 (1961) 114-157
- Blick in die altorientalische Geisteswelt. Neufund einer hethitischen Tempelbibliothek (JAWG 1984), Göttingen 1985, 50-60
- Otto, E.*, Art. Asasel, RBL⁴ (1978) 52
- Feste und Feiertage II, TRE XI (1983) 96-106
 - Historisches Geschehen - Überlieferung - Erklärungsmodell. Sozialhistorische Grundsatz- und Einzelprobleme in der Geschichtsschreibung des frühen Israel - Eine Antwort auf N.P. Lemches Beitrag zur Diskussion um eine Sozialgeschichte Israels, BN 23 (1984) 63-80
 - Art. פֶּסַח *pāsaḥ* / פֶּסַח *pæsaḥ*, ThWAT VI (1989) 659-692
 - Israels Wurzeln in Kanaan. Auf dem Weg zu einer neuen Kultur- und Sozialgeschichte des antiken Israels, ThRv 85 (1989) 3-10
 - (/ *T. Schramm*), Fest und Freude (Biblische Konfrontationen), Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1977, 9-76.162-165
- Ottosson, M.*, Eden and the Land of Promise, VT.S 40 (1988) 177-188
- Pedersen, H.* → *Goetze, A.*
- Petuchowski, J.J.* → *Heinz, H.*
- Reymond, Ph.*, L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament (VT.S 6), Leiden 1958

- Ritter, H.-A., Der Sündenbock. Mechanismus oder Schuldverarbeitung?, PTh 75 (1986) 110-115
- Röllig, W. → von Soden, W.
- Rogerson, J.W., Sacrifice in the Old Testament, in: M.F.C. Bourdillon / M. Fortes (ed.), Sacrifice, London 1980, 45-59
- Rost, L., Weidewechsel und altisraelitischer Festkalender (1943), in: ders., Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament, Heidelberg 1965, 101-112
- Art. Versöhnungstag, BHH III (1966) 209ff
 - Ein hethitisches Ritual gegen Familienzwist, MIO 1 (1953) 345-379
 - Das Ritual der Malli aus Arzawa gegen Behexung (KUB XXIV 9+) (THeth 2), Heidelberg 1972
- Salvini, M. / Wegner, I., Die Rituale des AZU-Priesters (Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler I/2), Roma 1986
- Sayce, A.H., The Scapegoat among the Hittites, ET 31 (1919) 283f
- Schramm, T. → Otto, E.
- Schroer, S., In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1987
- Schwager, R., Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München 1978
- von Soden, W. / Röllig, W., Das akkadische Syllabar (AnOr 42), Rom ⁴1991
- Sommer, F. / Ehelolf, H., Das hethitische Ritual des Papanikri von Komana (KBo V 1 = Bo 2001) (BoSt 10), Leipzig 1924
- Speiser, E.A., Introduction to Hurrian (AASOR 20), New Haven 1941
- Starke, F., Untersuchung zur Stammbildung des keilschriftlich-luwischen Nomens (StBoT 31), Wiesbaden 1991
- Staubli, Th., Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner seßhaften Nachbarn (OBO 107), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1991
- Strobel, A., Das jerusalemische Sündenbock-Ritual. Topographische und landeskundliche Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte von Lev. 16,10.21f., ZDPV 103 (1987) 141-168
- Szabó, G., Ein hethitisches Entsühnungsritual für das Königspaar Tuthalija und Nikalmati (THeth 1), Heidelberg 1971
- Talmon, Sh., Art. מִדְּבָר, ThWAT IV (1984) 660-695
- Har and Midbār. An Antithetical Pair of Biblical Motifs, in: M. Mindlin / M.J. Geller / J.E. Wansbrough (ed.), Figurative Language in the Ancient Near East, London 1987, 117-142
- Tawil, H., 'Azazel. The Prince of the Steppe: A Comparative Study, ZAW 92 (1980) 43-59
- Thiel, W., Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit, Neukirchen-Vluyn ²1985
- Geschichte Israels, in: W.H. Schmidt / W. Thiel / R. Hawhart, Altes Testament. Grundkurs Theologie 1 (UB 421) Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1989, 89-140
- Tigay, J.H., You shall have no other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions (HSS 31), Atlanta/GA 1986
- Vattioni, F., Osservazioni ai testi di Ebla, in: Ebla 1975-1985. Dieci anni di studi linguistici e filologici, Atti del convegno internazionale (Napoli, 9-11 ottobre 1985), ed. L. Cagni (Istituto Universitario Orientale - Dipartimento di Studi Asiatici, Series Minor 27), Napoli 1987, 199-219
- de Vaux, R., Das Alte Testament und seine Lebensordnungen II, Freiburg / Basel / Wien ²1962
- te Velde, H., Seth. God of Confusion, Leiden 1967
- Art. Seth, LÄ V (1984) 908-911
 - Egyptian Hieroglyphs as Signs, Symbols and Gods, Visible Religion 4-5 (1985/86) 62-72

- Vernant, J.P., Ambigüité et renversement. Sur la structure énigmatique d'*Oedipe-Roi*, in: *ders. / P. Vidal-Naquet, Mythe et tragédie en grèce ancienne*, Paris 1972, 99-131
- Vieyra, M., Rites de purification hittites, RHR 119 (1939) 121-153
- Wanke, G., Art. Dämonen II, TRE VIII (1981) 275-277
- Wefing, S., Untersuchungen zum Entsühnungsritual am großen Versöhnungstag (Lev. 16), Diss. masch. Bonn 1979
- Wegner, I. → Haas, V.
- → Salvini, M.
- Weippert, H., Amos: Seine Bilder und ihr Milieu, in: *dies. / K. Seybold / M. Weippert, Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien (OBO 64)*, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1985, 1-29
- Westermann, C., Genesis 12-50 (EdF 48), Darmstadt 1975
- Wilhelm, G. Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter (Grundzüge 45), Darmstadt 1982
- Der hurritische Ablativ-Instrumentalis *ne*, ZA 73 (1983) 96-113
- Hurritische Lexikographie, Or. 54 (1985) 487-496
- Rez. zu: Kaniššuar (FS G. Güterbock, Chicago 1986), ZA 79 (1989) 130-132
- Zum hurritischen Verbalsystem, in: *Texte, Sätze, Wörter und Moneme (FS K. Heger)*, Heidelberg 1992, 659-671
- → Haas, V.
- Wohlstein, H., Zur Tier-Dämonologie der Bibel, ZDMG 113 (1963) 483-492
- Wright, D.P., The Gesture of Hand Placement in the Hebrew Bible and in Hittite Literature, JAOS 106 (1986) 433-446
- Deuteronomy 21:1-9 as a Rite of Elimination, CBQ 49 (1987) 387-403
- The Disposal of Impurity. Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature (SBLDS 101), Atlanta/GA 1987
- Art. Azazel, The Anchor Bible Dictionary I (1992) 536f
- Wyatt, N., Atonement Theology in Ugarit and Israel, UF 8 (1976) 415-430
- Sea and Desert: Symbolic Geography in West Semitic Religious Thought, UF 19 (1987) 375-389
- Zadok, R., Phoenicians, Philistines, and Moabites in Mesopotamia, BASOR 230 (1978) 57-65