

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Hutter, Manfred
Title: "Die phrygische Religion als Teil der Religionsgeschichte Anatoliens "
Published in: Pluralismus und Wandel in den Religionen im vorhellenistischen Anatolien: Akten des Religionsgeschichtlichen Symposiums in Bonn (19. – 20. Mai 2005)
Münster: Ugarit-Verlag
Year: 2006
Pages: 79 - 95
ISBN: 3-934628-88-5

URL to the Original Publication:

<https://ugarit-verlag.com/products/3affc0b49aff404190ab71ce102abd24>

The article is used with permission of [Ugarit-Verlag](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Die phrygische Religion als Teil der Religionsgeschichte Anatoliens

Manfred Hutter, Bonn

Die Phryger sind um 1200 (oder etwas früher) vom Balkan kommend in den Nordwesten Kleinasiens eingewandert und nach dem Zusammenbruch des Hethiterreiches bis in den Halysbogen vorgedrungen (vgl. z.B. Brixhe 2002, 49f.; Wittke 2004, 230f.; Schwertheim 2005, 24). Unmittelbar vor ihrer Einwanderung sind sie mit der mykenischen Welt in Berührung gekommen, und ihre Sprache weist Beziehungen zum Griechischen auf (vgl. Brixhe 2002, 59; Neumann 1988; ferner Wittke 2004, 194), so dass sich in der Forschung lange die Meinung gehalten hat, dass die Phryger „geistig-kulturell zur griechischen und nicht zur anatolischen Welt“ gehören (İşık 2003, 198). Diese Position ist inzwischen aufzugeben, zumal seit etwas mehr als einem Jahrzehnt aufgrund neuer archäologischer Erkenntnisse der zeitliche Abstand zwischen dem Ende des Hethiterreiches und dem Nachweis phrygischer Spuren zunehmend verringert wurde, so dass Karl Strobel (2004, 271; vgl. Wittke 2004, 244f.; Berndt-Ersöz 2003, 111f.) formuliert hat: „Damit müssen wir auch den Anfang der [phrygischen] Reichsbildung spätestens in das frühe 10.Jh. v.Chr. setzen und engere Kontakte seiner Führungsschicht zu den zeitgenössischen späthethitischen Staaten und ihrer Kultur voraussetzen.“ Aber bereits im 12. und 11.Jh. scheint es eine Bewegung von phrygischen Bevölkerungsgruppen vom Nordwesten Kleinasiens nach Inner-Anatolien gegeben zu haben, was die Möglichkeiten kultureller Kontakte zwischen der seit dem Hethiterreich ansässigen Bevölkerung und den aus dem Nordwesten Anatoliens stammenden Neuankömmlingen deutlich erhöht (vgl. Strobel 2004, 273ff.; Wittke 2004, 243). Da andererseits in den letzten beiden Jahrzehnten auch die Erforschung der Kultur der so genannten luwischen Nachfolgestaaten des Hethiterreiches große Fortschritte gemacht hat, werden auch aus dieser Perspektive Übernahmen „anatolischer“ Kultur durch die Phryger¹ besser sichtbar. In einem Gesamtbild von „phrygischer Kultur“ müssen wir somit von einem Zusammenspiel des balkanischen „Erbes“,² der anatolischen „Tradition“ und der phrygischen „Neuerung“ ausgehen. Daher ist es angebracht, jene Aspekte der Religion herauszuarbeiten, anhand derer sich zeigen lässt, dass man die Phryger in geistig-kultureller Hinsicht v.a. für den

¹ In besonders guter Weise lässt sich dies in Gordion beobachten, vgl. dazu Kelb 2004.

² Für die Beziehungen zwischen Thrakien und Phrygern – fokussiert auf den Bereich der Religion – vgl. den jüngsten Überblick bei Vassileva 2004.

religiösen Anteil der Kultur nicht mehr isoliert von der anatolischen Welt betrachten kann.

1. Die anatolische Kontextualisierung phrygischer Quellen

Die schriftlichen Quellen – die altphrygischen Texte – gehören sprachlich nicht zum anatolischen Zweig der indogermanischen Sprachen, wobei sie durch die Verständnisschwierigkeiten, die diese Texte aus dem 8. bis zum 5. Jh. nach wie vor bieten, derzeit nur bedingt zur Erschließung der Religion der Phryger beitragen. Allerdings tragen diese Inschriften in mehrfacher Hinsicht dazu bei, die phrygische Kultur nunmehr enger an Anatolien heranzurücken.³ Einzelne Namen und / oder eventuell Titel weisen Entsprechungen zum anatolischen Wortschatz auf, die Boustrophedon-Schreibweise der phrygischen Texte entspricht der Schreibrichtung der hieroglyphenluwischen Texte, so dass man vermuten kann, dass diese Schreibweise von den luwischen Texten abgeleitet wurde. Dies impliziert, dass diese luwischen Texte auch verstanden wurden, wobei der aus assyrischen Quellen mehrfach belegte Hinweis, dass luwische Fürsten an Midas geschrieben haben, diese Annahme noch aus anderer Perspektive bestätigt. Aber auch das Zeicheninventar der altphrygischen Schrift scheint nicht nur aus dem Griechischen herleitbar zu sein, sondern es lassen sich einige wenige Zeichen als Herleitung von luwischen Vorbildern verstehen, wie Lynn Roller (2000, 202) zeigen konnte. Dass in Tabal / Tyana Inschriften in phrygischer und hieroglyphenluwischer Sprache gefunden wurden, ist ein weiterer Hinweis darauf, dass es Kontakte zwischen Phrygern und Luwiern gegeben hat, die die Vermittlung anatolischer Traditionen ermöglicht haben.

Neben diesen „Schriftkontakten“ ist in Erinnerung zu rufen, dass schon häufig zurecht auf den gestalterischen anatolischen Einfluss auf Felsfassaden, Stufenaltäre oder Reliefs in Phrygien hingewiesen wurde: „Die Gebenden waren vor allem die Hethiter und Urartäer, die Nehmenden eher die Phryger,“ hat Fahri Işık (1995, 62) formuliert, auch wenn vielleicht die Richtung der „Übernahme“ zu einseitig gesehen wird, da auch phrygische ikonographische Elemente in der „luwischen“ Kunst nachweisbar sind, beispielsweise auf dem Relief von İvriz im Gebiet des luwischen Staates Tabal, wo geometrische Muster auf dem Gewand des Warpalawa, aber auch Gewandfibeln und Gürtel als stilistischer Einfluss aus Westphrygien zu werten sind (vgl. Mellink 1979, 251f.).

Der geographische Fundbereich der inschriftlichen wie bildlichen und archäologischen Quellen, der sich über das phrygische Kernland erstreckt, lässt sich in drei Bereiche gliedern (Berndt-Ersöz 2003, 3): Von der Hauptstadt Gordion bis zum Halys als „Zentralphrygien“, östlich des Halys mit Boğazköy als

³ Die grundlegende Edition altphrygischer Texte bieten Brixhe / Lejeune 1984 mit dem Supplement von Brixhe 2002a; 2004; zum „anatolischen“ Beitrag der phrygischen Inschriften siehe Neumann 1988, 17f. sowie die weiterführenden Hinweise bei Wittke 2004, 195f.

Zentrum „Ostphrygien“ sowie das Gebiet um Midasstadt als „Westphrygien“. Außerhalb dieses Kernlands sind phrygische Quellen auch im Westen in Lydien und Lykien, im Süden in Tabal sowie im Norden nachgewiesen. Für die Frage kultureller Kontaktzonen bedeutet dies, dass die Phryger nach dem Zusammenbruch des Hethiterreiches Räume besiedelten, in denen – trotz der politischen Veränderung – damit gerechnet werden muss, dass Hethiter (um Boğazköy), Luwier (möglicherweise in Westphrygien, sicher in Tabal und Lykien), möglicherweise auch noch Palaier (im Norden an das phrygische Kernland anschließend) „anatolische“ Traditionen bewahrt haben. Damit ergibt sich, dass man annehmen kann, dass bereits die vom Balkan zugewanderten „Proto-Phryger“ sich mit diesen lokalen anatolischen Volksgruppen mischten (Wittke 2004, 243f.; ferner Mellink 1979, 256f.); d.h. das, was den Quellen nach als „phrygisch“ vorliegt, ist Produkt verschiedener Kontakte aufgrund der hier nur kurz genannten historischen Prozesse. Vor diesem Hintergrund beziehen sich die folgenden Ausführungen zum anatolischen Anteil der „phrygischen Religion“ nur auf das phrygische Kernland während der ersten Hälfte des 1.Jt. Dadurch vermag dieser Beitrag vielleicht deutlich zu machen, dass sich durch die Verbreitung von einzelnen Elementen dieser phrygischen Religion in die angrenzenden Gebiete und in spätere Epochen Neuerungen und Veränderungen ergeben haben.

2. Phrygische Götter

Hinsichtlich der phrygischen Religion ergibt sich aus den bisherigen Überlegungen die Frage nach Verbindungslinien zu älteren anatolischen Traditionen. Volkert Haas (2002, 110) hat diese Verbindung folgendermaßen charakterisiert: „In Phrygien wechseln zwar die Namen der Gottheiten, doch haben viele der alten Kulte im phrygischen Gewand überdauert, wie dies an der Kontinuität von Kultplätzen verschiedentlich nachzuweisen ist. Der Name der phrygischen Mater Kybele, der ‚Berg-Mutter‘, und der lydischen Kybebe, Kybele, geht auf die seit der Mitte des 3.Jt. v.Chr. belegte Kubaba, der Stadtgöttin von Karkamis, zurück.“ Dass Kybele als „phrygische“ Göttin eine zentrale Rolle spielt, ist unbestritten, doch muss der religionshistorische Konnex dieser Göttin in altphrygischer Zeit differenzierter gesehen werden.

2.1. *Matar – Berg – Löwe*

Wie Claude Brixhe (1979) überzeugend aufgezeigt hat, geht der spätere „Name“ Kybele auf ein phrygisches Appellativ „Berg, Gebirge“ oder auf den Namen eines Berges zurück. Ausgangspunkt für diese Deutung sind einerseits die bei Hesych überlieferte Glosse „Kybela: Berge in Phrygien (mit ihren) Höhlen und Zellen“,⁴ andererseits die in altphrygischen Inschriften zweimal belegte Be-

⁴ So die Übersetzung von Zgusta 1982, 172; siehe auch Brixhe 1979, 45 und Vassileva 2001, 53; vgl. dazu ferner das Etymologicon Magnum s.v. Kybele.

zeichnung *matar kubileya / kubeleya*.⁵ Wie bekannt, ist diese zentrale altphrygische Göttin in zehn Inschriften nur mit der Bezeichnung *matar* „Mutter“ genannt, der Bergbezug erweist sich somit als eine nähere Spezifizierung dieser „Mutter“, wobei m.E. diese Spezifizierung auch durch das adjektivische Beiwort *areyastin* (Akk. Sg.) zu *materan* in der Inschrift W-01 ausgedrückt wird. Die Inschrift ist eine Weihung eines gewissen Bonok an *materan areyastin* mit einer daran anschließenden Fluchformel, die denjenigen treffen soll, der der Mutter Schaden zufügt, und den Übeltäter möglicherweise von der Teilnahme am Kult der Mutter Areyastis ausschließt.⁶ Für das adjektivische *areyastis* möchte ich nämlich vorschlagen, darin eine Segmentierung in *arey(a)-* und *-stis* vorzunehmen, letzteres Segment findet sich z.B. auch im Namen A(n)gdistis, teilweise als Name der phrygischen Mutter, teilweise als Rivale verwendet (vgl. Roller 1999, 195-198, 245f.). Wenn das vordere Segment *arey(a)-* mit luwisch-hethitisch *arai-/ariya-* „sich erheben“ verbunden werden darf, bietet sich ein Vergleich mit verschiedenen luwischen „Bergbezeichnungen“ an. Zwei Rituale der „Weisen Frau“ Tunnawiya rufen einen „Wettergott des Gebirges“ herbei, ein hieroglyphenluwischer Text spricht von Opfern an den „Tarhunt des Gebirges“.⁷ Die geographische Herkunft des luwischen Epithetons liegt m.E. in Tabal. Einschränkung muss jedoch beachtet werden, dass in formaler Hinsicht die Wortbildung im Luwischen und im Phrygischen nicht identisch ist: das Epitheton des Wettergottes ist vom deverbalen Nomen *ariyatti-* „Berg“ abgeleitet, während das phrygische Epitheton eine verbale Grundlage besitzt. Daher kann diese Interpretation nur als Vorschlag bewertet werden, der den „Berg-Aspekt“ der Mutter belegen könnte, entsprechend auch dem in der griechischen Überlieferung bezeugten Titel *mētēr oreia* für die Göttin.⁸

Für die Charakterisierung der phrygischen *matar kubileya* und der *matar areyastis* kann man daher nach weiteren Verbindungen mit der anatolischen „Bergwelt“ Ausschau halten. Berge als Kultschauplätze spielten in der „hethitischen“ Religion eine wichtige Rolle, auch wenn leicht zu beobachten ist, dass „nur wenige Berggötter die ihnen gewidmeten Kultanlagen im Gebirge hatten“ (Popko 1999, 107). Eines der wichtigsten Kultzentren im hethitischen Kleinasien ist der Berg Daḫa nördlich von Alaca Hüyük gewesen, der einer der wenigen Berge ist, auf dem in hethitischer Zeit auch Kultanlagen errichtet wurden.

⁵ Brixhe 1979, 42f.; vgl. auch Roller 1999, 65-68 und Berndt-Ersöz 2003, 105.

⁶ Vgl. zur Inschrift Janda 1997; ferner mit anderer Interpretation Woudhuizen 1993, 6-9.

⁷ Vgl. Hutter 2003, 248f. mit Lit.: *a-ri-ya-ad-da-al-li-iš* ⁴IM-an-za (KUB 7.53+ i 57f.; KUB 9.34 i 11f.); TONITRUS *aratala/i-* (KULULU 1, § 5f.). – Unabhängig von den hier angefügten Überlegungen verweist nun auch Yakubovich (im Druck) in seiner Rezension zu Hutter 2003 anhand dieser luwischen Texte auf *areyastis*.

⁸ Einige Belege bei Roller 1999, 125, 171. – Einen alternativen Deutungsvorschlag für *areyastis* diskutiert ausführlich Berndt-Ersöz 2003, 105f., nämlich eine Verknüpfung des phrygischen Wortes mit hethitisch *ariya-* „Orakel befragen, durch Orakel feststellen“ bzw. *ariyeššar* „Orakel“. Bei einer solchen sprachlichen Interpretation des Adjektivs *areyastis* würde die Göttin mit Orakeln verbunden werden (vgl. dazu auch Berndt-Ersöz 2003, 239).

Die ältesten Spuren auf dem Berg Daḫa reichen bis in althethitische Zeit zurück (Popko 1999, 104f.; vgl. 1995, 146f.). Im Mittelpunkt des hethitischen Kultes auf dem Berg Daḫa steht der Wettergott von Zippalanda, beachtenswert erscheint mir aber, dass zwei althethitische (?) Textfragmente den Kult des Berggottes Daḫa beschreiben, in denen vom „Tor des Gottes Daḫa“ und von einem Quell- oder Kult-Teich für eine Göttin die Rede ist. Die unspezifische Schreibweise mit dem Akkadogramm *IŠTAR* sagt leider nichts über den Namen dieser einheimischen Göttin aus (vgl. Popko 1999, 105 sowie 1994, 38f.). Es lässt sich aber vermuten, dass diese Göttin ebenfalls als „Berggöttin“ interpretiert werden darf. – Was den Berg Daḫa für unsere Fragestellung besonders interessant macht, ist die Tatsache, dass dieser hethitische Berg mit Kalehisar identifiziert werden kann. Hier finden wir eine Kultkontinuität bis in die phrygische Zeit, denn wir kennen von dort nicht nur einen phrygischen Stufenthron, sondern auch eine – praktisch unverständliche – altphrygische Inschrift (P-06). Der in südöstlicher Richtung aus dem Felsen geschlagene dreistufige Thron wird von Löwen flankiert, die als Seitenlehnen dienen. Links daneben befindet sich eine Bank, die als weitere Sitzfläche oder Opfertisch fungieren könnte, ebenfalls mit zwei Löwen geschmückt. Dieser Stufenthron auf Kalehisar lässt sich gut mit der „Berg-Mutter“ verbinden, worin man eine Kontinuität von anatolischen Götterthronen sehen darf.⁹

Es wäre sicher verfehlt, die in den althethitischen Textfragmenten erwähnte Göttin (*IŠTAR*) mit der phrygischen Matar zu identifizieren, aber m.E. kann die Stelle als Indiz für die Existenz von Berggöttinnen neben Berggöttern in Zentralanatolien bereits vor der Mitte des 2.Jt. gelten. Dies ist insofern wichtig, als die hethitischen Texte zwar eine relativ große Zahl von Berggöttern benennen, Göttinnen jedoch ungleich seltener bzw. lediglich als Begleiterin oder Gattin des Berggottes. Einige Bildbeschreibungen von Berggöttern, deren Heimat in Zentralanatolien zu suchen ist, nennen dabei als Attribute dieser Götter mehrfach Löwen oder Adler (vgl. Haas 1994, 461).

Wenn ich aus den bisherigen Überlegungen ein Zwischenresümee bezüglich (zentral-)anatolischer Elemente im Bild der phrygischen Mutter zu ziehen versuche, so zeigt sich Folgendes: Analog zur phrygischen „Berg-Mutter / Berg-Göttin“ kennt bereits die Religionsgeschichte in Zentralanatolien die Existenz von Berggöttern und (seltener) Berggöttinnen, die ebenfalls mit Löwen und Adlern als Attributen ausgestattet sind. Manche Kultplätze der phrygischen Matar verwenden dabei ältere Kultstätten solcher Berggottheiten weiter, so dass sich für die Verortung der „Kybele“ in der anatolischen Religionsgeschichte folgende Schlussfolgerung ergibt: Wie zuletzt Anne-Maria Wittke (2004, 238) zutreffend formuliert hat, favorisierten die Phryger „im Gegensatz zu den Gepflogenheiten ihrer ursprünglichen Heimat und zu der gesamten ‚Wettergott-Koine‘ des Vorderen Orients [...] eine Mutter- bzw. Berg-Göttin.“

⁹ Zur ideellen Verbindung zwischen phrygischen Stufenthronen / Stufenmonumenten und älteren hethitischen Vorstellungen siehe Berndt-Ersöz 2003, 243ff. Zu Kalehisar vgl. Naumann 1983, 97f.; Prayon 1987, 47; vgl. auch Haas 1994, 593.

Diese Berg-Göttin kann aber im phrygischen Bereich der ersten Hälfte des 1.Jt. v.Chr. nicht mit Kubaba aus Karkamiš verbunden werden, sondern mit zentralanatolischen Berggöttinnen.¹⁰ Gegen die Verbindung der *matar kubileya* mit Kubaba spricht einerseits die völlig andere sprachliche Herleitung des (späteren) Namens Kybele sowie das Fehlen des „Berg-Bezugs“ bei Kubaba. Allerdings ist die Bezugnahme auf Kubaba für die Weiterentwicklung des Kybele-Bildes nicht von der Hand zu weisen. Diese Weiterentwicklung ist jedoch erst in Lydien geschehen, als die phrygische Matar (Kubileya) und die lydische Kybebe miteinander verschmolzen. Nur die entscheidenden Eckpunkte dieses Entwicklungsprozesses können hier genannt werden: Die Verehrung von Kybebe (vgl. Hdt. 5,102; vgl. auch Roller 1999, 45, 128-131, 196) in Lydien gemeinsam mit Santa (Popko 1995, 184; vgl. auch Hutter 2003, 228f.) ist wohl als westanatolischer Ausläufer jener Kubaba-Tradition zu sehen, die in Karkamiš ihren Ausgang genommen hat und sich über Kilikien und Tabal (vgl. Hutter 2003, 271ff.) – teilweise gemeinsam mit der Verehrung von Santa – in den Westen verbreitet hat. Kybebe als „Schutzgöttin“ von Sardes (vgl. Hdt. 1,84) muss daher – in strikt religionsgeschichtlicher Perspektive – als eigener Traditionsstrang gesehen werden. Diesen „Kubaba-Strang“ belegt auch gut die lydische Namensform der Göttin als Kuvava.¹¹ Da daneben aber auch der „phrygische“ Strang der Matar (Kubileya) in Lydien Eingang gefunden hat, sind diese beiden Traditionen verschmolzen worden, wobei Attis als Parhedros von Kybele erst in Lydien mit der „Mutter“ kombiniert wurde (vgl. Berndt-Ersöz 2006, 20f.). Diese Kombination Kybele-Attis steht dabei auch im Gegensatz zum Paar Kybebe-Santa. Die vollzogene Verbindung von Kybebe und Kybele in Lydien darf jedoch nicht auf Phrygien zurückprojiziert werden. Dies bestätigt die detailreiche und differenzierte Untersuchung von L. Roller (1999, 44-53), derzufolge von Kubaba für den Charakter oder Symbolgehalt der phrygischen Matar kein entscheidender Einfluss ausgegangen ist. Darüber hinaus lassen sich sogar ein paar Nuancen hinzufügen, indem man die phrygische Matar als Berggöttin noch enger an den religionsgeschichtlichen Hintergrund zentralanatolischer Berggottheiten anschließen kann. Mit diesen neuen Einsichten ist aber auch die von V. Haas getätigte Schlussfolgerung neu zu bewerten, wenn er schreibt (1994, 408): „Die schon seit langem vermutete, jedoch mit Skepsis betrachtete Identität der Kubaba mit der phrygischen Kybele bzw. der lydischen Kybebe kann heute als gesichert gelten.“ Die Skepsis bzgl. Kybebe in Lydien ist nicht mehr angebracht, allerdings darf man auch nicht mehr von einer Identität zwischen Kybele und Kubaba sprechen.

¹⁰ Dies muss ausdrücklich gegen den „common sense“, wie ihn z.B. auch Wittke 2004, 238 in Fortsetzung des oben genannten Zitats formuliert hat, betont werden.

¹¹ Gusmani 1969. Neben der Form *kuvav-* ist auch die Variante *kufav-* (so mit Gusmani 1969, 160 anstelle des ghostwords *kufad-*, das z.B. noch bei Popko 1995, 182 als weitere Form des Namens genannt ist) in der lydischen Inschrift 4a,3f. neben *sāntas* belegt.

2.2. *Matar und das phrygische Pantheon*

In Hinblick auf die sprichwörtlichen „tausend Götter der Hethiter“ (Popko 1995, 90) einerseits sowie auf die aus griechisch-hellenistischer Überlieferung stammenden Götter(namen) in Phrygien andererseits (Drew-Bear / Naour 1990) ist kaum anzunehmen, dass die Matar die einzige Göttin Phrygiens gewesen ist. Denn selbst bei *matar* lassen die Epitheta *kubileya* bzw. *areyastis* die Annahme zu, dass zumindest lokale *materes* oder Erscheinungsformen der Göttin, wenn nicht überhaupt ursprünglich unterschiedliche Göttinnen, den Phrygern bekannt waren. Geht man über solch allgemein religionswissenschaftliche Überlegungen hinaus, so ist es jedoch nicht leicht, Namen oder Titel von weiteren Göttinnen im Textcorpus ausfindig zu machen.

Möglicherweise ist die ursprünglich nordsyrisch-hurritische Göttin Hebat (Trémouille 1997) in der altphrygischen Inschrift auf dem „schwarzen Stein“ von Tyana genannt (Eptuve, vgl. T-02); die Herkunft des Textes und des Steins aus dem Gebiet des luwischen Fürstentums Tabal erlaubt dabei durchaus die Übernahme dieser Göttin in einen phrygischen (Kon-)Text, doch erlaubt die Inschrift bislang nicht, weitere Aussagen über die (mögliche) Rolle Hebats in der phrygischen Religion zu gewinnen. Da Hebat aber auch in späteren griechisch-sprachigen Dokumenten aus Lydien und Thrakien als Hipta genannt ist (vgl. de Hoz 1999, 31, 239; Fol 1997, 261f.; Duridanov 1998, 576), ist es nicht unmöglich, dass die Göttin auch Eingang in die (Randzonen der) phrygische(n) Religion gefunden hat.

Eine weitere „Göttin“ – wenn auch nur als Kind – ist aus der Kybelestatue aus Bayandır (Elmalı) aus dem späten 7. oder frühen 6.Jh. zu erschließen (vgl. dazu Roller 1999, 104). Die Statue stellt Kybele als eine ältere Frau und Mutter dar, die an der Hand ein Mädchen hält und auf ihrer Schulter einen Jungen trägt. Allerdings ist die Interpretation nicht gänzlich unproblematisch, da man darin möglicherweise weniger genuin „phrygisches“ Gedankengut als eine phrygische Adaption der lykischen Leto mit ihren Kindern Apollon und Artemis sehen könnte.

Schließlich sind hinsichtlich der Frage, ob es in Phrygien neben der Matar noch weitere Göttinnen gegeben habe, auch die so genannten Idole in die Überlegung mit einzubeziehen, die – so die *opinio communis* – als Repräsentation der Matar gedeutet werden (Naumann 1983, 93-97; vgl. auch Prayon 1987, 102; Berndt 2002, 27-30). Die sehr abstrahierte Form der Idole – Kopf, manchmal deutlichere Schulterandeutung, Haarschmuck – lässt sich aber nicht ausschließlich auf die Matar beziehen, sondern könnte auch andere Göttinnen – neben Matar – repräsentieren; dies wäre etwa in jenen Fällen denkbar, wo mehrere Einzelidole nebeneinander zu finden sind (vgl. z.B. Abb. 43 bei Berndt 2002, 30).

Ähnlich ungesichert stellt sich auch die Situation hinsichtlich der Verehrung von Göttern in der phrygischen Religion dar. Überzeugend konnte Susanne Berndt-Ersöz darlegen, dass sich ein phrygischer Hauptgott ausfindig machen lässt, indem sie bildliche und inschriftliche Quellen verbunden hat. Ein Relief aus Gordion, das die Matar und einen Stier zeigt (Abb. 3 bei Berndt-Ersöz 2004,

56), stellt die beiden höchsten Götter des phrygischen Pantheons dar. Der Stier ist kein Attribut(-Tier) der Matar, sondern kann als Darstellung einer weiteren Gottheit – vergleichbar der anatolischen Praxis, den Wettergott in Stiergestalt abzubilden – interpretiert werden. Denkbar wäre dabei, dass auch die Phryger den höchsten Gott als Wettergott aufgefasst haben, ohne dass dafür letzte Sicherheit gewonnen werden kann. Ein zusätzliches Indiz, das ich gerne zur Stützung dieser Annahme anführen möchte, ist das hethitische Monument von Beşkardeş mit einem Stier. In phrygischer Zeit wurde das Monument weiterverwendet, wobei links und rechts des Stieres je ein Pilaster und oberhalb des Stieres ein geometrisches Muster angebracht wurde. Dadurch wird der Stier – anders als in der ursprünglich hethitischen Komposition (vgl. Abb. 6 bei Gonnet 1998, 257) – in ein phrygisches „Kultbild“ verwandelt. Zusätzlich wurden fünf kleine Nischen auf dem Stierbild angebracht. M.E. macht diese Neugestaltung nur Sinn, wenn der „hethitische“ Stier als Repräsentant einer phrygischen Gottheit angesehen wurde und wenn auch der Wirkungsbereich dieser phrygischen Gottheit wenigstens ansatzweise mit dem „hethitischen“ Gott vergleichbar war, d.h. zumindest Züge eines Wettergottes aufwies. Wie S. Berndt-Ersöz (2004, 52) in ihrer Untersuchung zum Stierbild von Gordion weiter wahrscheinlich gemacht hat, wurde dieser männliche Hauptgott als *ata* „Vater“ bezeichnet; dieser phrygische Ausdruck ist in mehreren altphrygischen Inschriften und Graffiti belegt (vgl. dazu Berndt-Ersöz 2003, 206ff.). Am aussagekräftigsten von diesen Textzeugnissen ist die Weiheinschrift W-10. Wegen des Weiheinhalts darf man darin keinen Personennamen sehen, sondern es muss sich um einen Gottestitel bzw. Gottesnamen oder um ein Epitheton handeln, das man mit dem hethitischen Wort *atta-* „Vater“ vergleichen kann und das für die Benennung des höchsten männlichen Gottes im phrygischen Pantheon verwendet wurde. Neben der Darstellung in Form eines Stieres dürfte dieser männliche Gott (und möglicherweise auch andere männliche Götter) ebenso in Idolform abgebildet worden sein (Berndt-Ersöz 2004, 50), einerseits auf den Doppelidolen, wie etwa demjenigen von Faharet Çeşme, wo die unterschiedliche Gestaltung beider Idole klar dagegen spricht, dass hier zweimal die Matar abgebildet sei, aber auch in jenen Idolen, deren Schultern stärker hervorgehoben sind (z.B. Abb. 42 und 44 bei Berndt 2002, 29f.).

Ein weiteres solches Beispiel – das Idol im Karababa-Tal, das m.E. zugleich zeigt, dass unterschiedliche männliche Götter auch in Idolform abgebildet werden konnten – hat Dietrich Berndt wieder in Erinnerung gerufen. Zwar hat er (1997, 150) dieses Idol als Göttin angesprochen, aber zugleich seine besondere Funktion als schutzverheißendes Götterbild am Wegrand interpretiert. Die Schutzfunktion der Gottheit ist dabei zweifellos richtig, aufgrund der Ausprägung der Schultern möchte ich aber dieses Bild als Darstellung eines weiteren phrygischen Gottes ansprechen. Namentlich ist dieser Gott derzeit nicht bekannt, denn im Unterschied zu mehreren Namen von phrygischen Göttern der griechisch-hellenistischen Überlieferung sowie der neuphrygischen Inschriften (vgl. z.B. die reichhaltigen Belege für „Zeus“-Gestalten bei Drew-Bear / Naour

1990, 1915-1943, 1949-2032) sind im altphrygischen Textcorpus und „Pantheon“ kaum Götternamen bezeugt.

Die Existenz eines weiteren männlichen Gottes kann aus dem in der Inschrift M-04 (vgl. Wittke 2004, 201; Berndt 2002, 40 mit Lit.) bezeugten Personennamen Tiyes abgeleitet werden. Die Inschrift selbst trägt wenig zum Verständnis der Person bei, die lediglich als „Schutzherr / Schutzgottheit von Modra“ bezeichnet wird. In Tiyes kann man einen theophoren Kurznamen sehen, der auf den Namen des palaischen Sonnengottes Tiyat zurückgeht.¹² In der Mitte des 2.Jt. grenzte der palaische Siedlungsraum an das (spätere) bithynische und phrygische Gebiet. Diese geographische Situation erlaubte es, dass der palaische Sonnengott von den Phrygern aufgegriffen wurde. Neben der altphrygischen Namensform Tiyes sind sprachliche Abkömmlinge des Gottesnamens auch in einer neuphrygischen Fluchformel bezeugt, was zugleich erkennen lässt, dass die Vorstellung des anatolischen Sonnengottes als Garant von Eiden auch den Phrygern möglicherweise noch geläufig war. Genauso leben Spätformen dieses Gottesnamens bis in die hellenistische Überlieferung in Phrygien und einmal in Lydien weiter.

Alle diese Überlegungen zu phrygischen Göttern neben Matar können derzeit nicht mehr als – unterschiedlich gut begründbare – Indizien dafür sein, dass wir es in Phrygien mit einem Pantheon zu tun haben, das sicherlich weniger umfangreich war als dasjenige der Hethiter. Die dominierende Gestalt war zweifellos Matar, ihr zur Seite stand ein „Vater“, der wahrscheinlich (auch) Wettergottqualitäten aufgewiesen hat. Diese Kombination – unter Berücksichtigung der Matar als „Berg-Göttin“ – ist dabei nochmals zu betonen, weil dadurch auch für die phrygische Religion die enge Verflechtung zwischen Berggottheit und Wettergottheit, die aus dem zentralanatolischen Bereich bekannt ist, fassbar wird. Als phrygisches Eigengut gegenüber den zentralanatolischen Panthea ist festzuhalten, dass die Matar – als Berggöttin – den wichtigeren Rang eingenommen hat. Als weiteres nunmehr fassbares altanatolisches Element im phrygischen Pantheon darf man die wichtige Rolle des Sonnengottes betrachten.

3. Kultische Komponenten phrygischer Religion

Felsfassaden, Kultnischen, Stufenthronen und aus dem Felsen herausgearbeitete Flächen, die als Altäre dienen konnten, prägen optisch die phrygischen Kultstätten. Diese „Felsarchitektur“ oder „Felsheiligtümer“ spiegeln Einflüsse von Kultanlagen in Urartu wider, was durch Arbeiten von Fahri Işık (1995; vgl. Berndt 2002, 14) deutlich geworden ist. Eine ausschließliche Herleitung aus Urartu ist dabei nicht anzunehmen, da Stufenaltäre oder Vertiefungen im Fels, um Libationen aufzunehmen, bereits in der hethitischen Zeit in Zentralanatolien vorhanden waren, genauso ist die anikonische Darstellung von Gottheiten in Stelen eine Praxis, die über weite Bereiche des syrisch-anatolischen Raums einschließ-

¹² Für Einzelnachweise zum Folgenden siehe die Ausführungen bei Hutter 2006.

lich Urartus bekannt ist.¹³ Insofern ist die phrygische Welt ein integraler Bestandteil anatolischer Kultur. Weniger gut bezeugt hingegen ist die „freistehende“ Sakralarchitektur, doch ist für einige Bauten in Gordion (Megaron 2, Megaron 4, eventuell Megaron 9) und Boğazköy (ein kleiner Steinbau vor dem hethitischen Tempel 1, eventuell auch ein Bauwerk auf Büyükkaya) die Interpretation als Sakralbauten möglich, die ins 9. bzw. 8.Jh. zu datieren sind (vgl. Prayon 2004, 612f.; Wittke 2004, 255, jeweils mit weiterer Literatur).

Auch hinsichtlich der Ausübung des Kultes und des Kultpersonals sind wir von der Interpretation archäologischer Befunde abhängig. Musik und Tanz dürften wohl auch bei phrygischen Kultfesten und Ritualen eine Rolle gespielt haben, was man anhand der beiden männlichen Musikanten, die mit Doppeloboe und Leier als Begleiter einer Kybele-Statue aus Boğazköy dargestellt sind, und dem Graffito einer Tänzerfigur von Megaron 2 aus Gordion sehen kann (vgl. Roller 1999, 111; Wittke 2004, 270; Schuol 2004, 77). Erwähnenswert im Hinblick auf Kultpersonal ist sicherlich auch jene Silberstatuette eines bartlosen Mannes aus Bayandır (spätes 8. / frühes 7.Jh.), den L. Roller als Priester und wegen des fehlenden Bartes als Eunuchen interpretiert, was ein Hinweis darauf wäre, dass im Kult der Matar bereits in Anatolien Eunuchen im Kultpersonal eine Rolle gespielt haben, ein Merkmal, das v.a. im griechisch-hellenistischen Kult der Göttin typisch ist (Roller 1999, 105). Ich möchte das Augenmerk noch auf eine weitere mögliche Gruppe von Spezialisten im Kult der Matar wenden, nämlich auf die löwengestaltigen Mischwesen, einerseits auf dem Relief von Etlik (Abb. z.B. bei Naumann 1983, Tf. 5,4; Prayon 1987, Tf. 9b), andererseits innerhalb der „Prozessionsgruppe“ in Midas-Stadt (Abb. z.B. bei Prayon 1987, Tf. 11e, f; Berndt 2002, 46, Abb. 79-81). Die Stele von Etlik stellt im Zentrum die Göttin in einer Nische innerhalb eines Hauses dar, links (und ursprünglich wohl auch rechts) davon steht der „Löwenmensch“ mit erhobenen Armen, darüber ist eine Flügelsonne angebracht. Die Armhaltung kann dabei als Stützung der Flügelsonne interpretiert werden (vgl. Naumann 1983, 65ff.; Prayon 1987, 41); eine ähnliche Interpretation wird davon ausgehend auch für den Löwenmenschen in Midas-Stadt vorgeschlagen, dessen erhobene Armhaltung ebenfalls als Stützfunktion interpretiert wird (Prayon 1987, 88), obwohl kein gestütztes Objekt dargestellt ist. Dass zumindest die Etlik-Stele die Figur eng auf die Matar bezieht, dürfte – gerade auch im Vergleich mit den flankierenden Löwen in Arslankaya bzw. Arslantaş – außer Zweifel stehen. Für die Interpretation dieser „Löwenmenschen“ möchte ich allerdings einen abweichenden Vorschlag machen, indem zu erwägen wäre, ob man diese „Begleiter“ der Matar nicht (auch) als Kultpersonal deuten könnte, worauf die Einordnung des Löwenmenschen in die Reliefgruppe in Midas-Stadt verweist, deren religiös-kultische Thematik angenommen wird (vgl. Prayon 1987, 89; Berndt 2002, 43). Obwohl wir über

¹³ Hutter 1993; zu Urartu siehe Işık 1995, 47ff. – Möglicherweise ist auch das phrygische Wort *sikeneman* (z.B. M-01b), das sich auf ein stehendes Objekt (möglicherweise Stele) bezieht, mit der aus Syrien bekannten Bezeichnung *sikkannum* zu verbinden, die für Stelen verwendet wird; vgl. die vorsichtige Diskussion bei Berndt-Ersöz 2003, 92ff.

den Kult und das kultische Personal mangels textlicher Überlieferung¹⁴ kaum zuverlässige Aussagen zu machen vermögen, könnten diese Löwenmenschen eine phrygische Version jener „Tiermaskenträger“ sein, die mehrfach in hethitischer Überlieferung als Beteiligte an Festen (v.a. hattischer Provenienz) agieren und in die Ritualhandlungen einbezogen sind; zumindest teilweise ist mit solchen Kultakteuren ein Bezug zwischen Kult, Gottheit und Jagd gegeben (vgl. Haas 1994, 686f.; Jakob-Rost 1966). Möglicherweise könnte somit ein Reflex dieser anatolischen Kultpraxis auch noch im Kult der Matar lebendig geblieben sein.

Wenig wissen wir über den Symbolgehalt des Kultes und welche Funktion Feste und Rituale zu Ehren der Matar, aber auch anderer Götter, gehabt haben. Hält man sich jedoch die imposanten Felsfassaden und Stufenthronen vor Augen, so mag es gerechtfertigt sein, anzunehmen, dass Kulte zu Ehren der Matar auch einen „offiziell-politischen“ Charakter im Zusammenhang mit dem phrygischen Königtum hatten. Direkt wird dies aus späterer Überlieferung bezeugt, derzufolge Midas den Kult der Kybele in Pessinus durch die Gründung eines Tempels der Göttin eingeführt und den Opferkult für die (anikonisch verehrte) Göttin eingerichtet haben soll (vgl. dazu zuletzt Vassileva 2003; Wittke 2004, 240f. mit Lit.). Davon ausgehend sei daher abschließend gefragt, inwieweit sich aus Informationen über den phrygischen Kult dessen Bedeutung als „identitätsstiftend“ im phrygischen Reich zeigen lässt. Ausgehen kann man von den in altphrygischen Inschriften genannten männlichen Personennamen, Midas, Ates und Baba, die in den beiden Inschriften in M-01, dem so genannten „Midas-Monument“, genannt sind. Die erste Weihung bzw. Widmung des Ates nennt Midas als „Führer“ und „Herrn“ und dürfte wohl auf die wichtige Rolle von Midas Bezug nehmen, die zweite, etwas jüngere Baba-Inschrift bezieht sich ebenfalls auf eine Weihung bzw. Kulthandlung am Denkmal. Da das Midas-Monument wohl ein Matar-Heiligtum war, in dessen Nische ein Kultbild oder eine anikonische Stele der Göttin aufgestellt war, ist die Nennung von Midas in der Inschrift auffällig, da der Herrscher dadurch gemeinsam mit der Göttin in den Kult einbezogen wird. Dabei ist weniger an eine Vergöttlichung des Midas zu denken, was zwar nicht gänzlich auszuschließen ist,¹⁵ doch ist m.E. deutlicher zu betonen, dass das Monument – verbunden mit der Inschrift – einen Staatskult zeigt. Der Herrscher stand dabei gemeinsam mit der Göttin im Mittel-

¹⁴ Über altphrygische Wörter, die man mit Sicherheit als Kultpersonal deuten könnte, besteht bislang keine Einigkeit in der Forschung. Berndt-Ersöz 2003, 91, 95f. erwägt, ob der mehrfach (in unterschiedlicher Schreibung) bezeugte Titel *akenanogavos* eventuell einen Priester bezeichnen könnte.

¹⁵ Vgl. Roller 1999, 111; Işık 2003 geht m.E. in dieser Frage zu weit, wenn er – ausgehend von der in Einzelheiten problematischen Frage der Vergöttlichung hethitischer Könige – daraus eine praktisch allgemeine Vergöttlichung phrygischer Dynasten ableitet. – Die Rolle von Midas im Kult (einschließlich der Frage, welcher „Midas“ in historischer Hinsicht als Ausgangspunkt des offiziellen Kultes zu betrachten ist) diskutiert anhand von M-01 und den archäologischen Monumenten Berndt-Ersöz 2003, 160-164, 223; zum offiziellen Kult für Matar und Midas' Rolle siehe auch Collins 2004, 91f.

punkt dieses Kultes und hat deswegen auch Opfer erhalten; diese Annahme scheinen auch jene Graffiti zu bestätigen, die Matar und Midas gemeinsam nennen. Dabei sollte man den Aspekt aber auf die Schutzfunktion der Göttin für das phrygische Reich legen, deren Verehrung in Midas-Stadt als „Reichsheiligtum“ angesehen werden könnte, ehe diese Funktion in späterer Zeit von Pessinus übernommen wurde (vgl. Berndt 2002, 61). Mehrfach ist dabei – m.E. zu Recht – auf eine Analogie zwischen diesem phrygischen „Staatskult“ und dem „urartäischen“ Staatskult hingewiesen worden, wobei Ḫaldi als „Nationalgott“ der Urartäer eine für Urartu identitätsstiftende Rolle ausgeübt hat, die man analog für Matar im phrygischen Reich annehmen kann (vgl. Wittke 2004, 239ff.; zu Ḫaldi vgl. Ayvazian 2004). – Diese mittels Analogieschluss gewonnene Interpretation mag zutreffend sein, bleibt aber unbeweisbar, solange die phrygischen Inschriften sich weitgehend unserem Verständnis entziehen. Was dafür sprechen könnte, ist die Dominanz der Göttin gegenüber anderen Gottheiten in Phrygien, eventuell auch als Zeichen einer religionspolitischen Tendenz, primär das zu überliefern, was der „politischen“ Seite der Religion Ausdruck gab. Genauso könnte die Bedeutung von Midas, aber auch von Ates und Baba, die in der griechischen Tradition bezüglich Phrygiens vergöttlicht worden sind, ebenfalls als Indiz dafür dienen, dass die Einbeziehung des Herrschers in den Kult ein wesentlicher Teil der phrygischen Herrschaftsideologie war, die ihrerseits eng mit der Verehrung der Matar gekoppelt war. Ein solcherart „re-konstruierter“ phrygischer Staatskult ist denkbar, aber zugleich relativ unspezifisch; denn es lässt sich kaum mehr aussagen, was nicht auch hinsichtlich kultischer Aufgaben des Königs als Teil der Königsideologie in Beziehung zur jeweiligen Gottheit in anderen (Klein-)Staaten des alten Orients gesagt werden könnte.

Während somit anhand der Götterwelt die Religion Phrygiens durchaus in verschiedener Weise konkret mit der kleinasiatischen Religionsgeschichte verbunden werden konnte, bleiben unsere Einsichten im Hinblick auf den Kult ungleich allgemeiner. Denn sieht man von der äußerlich-formalen Beeinflussung der Sakralanlagen und Sakralarchitektur durch verschiedene kleinasiatische Traditionen ab, lassen sich kaum konkrete Zusammenhänge aufzeigen, die über den Rang von Vermutungen hinausgehen. Insofern ist es sicherlich notwendig, durch neue Quellenfunde oder neue Erkenntnisse zur besseren Erschließung der inschriftlichen Quellen unser Verständnis der phrygischen Religion in der ersten Hälfte des 1.Jt. noch entscheidend zu erweitern.

4. Schlussfolgerung

Der Beitrag ist von der Frage ausgegangen, inwieweit die phrygische Religion als Teil der „anatolischen“ Religionsgeschichte und als Teil eines religiösen Pluralismus autochthoner Religionen in Anatolien gewertet werden kann. Unter Berücksichtigung der Einwanderung von (Proto-)Phrygern vom Balkan schon im 2.Jt. lässt sich aufgrund der Quellensituation für die erste Hälfte des 1.Jt. m.E. feststellen, dass das, was uns als phrygische Religion in jener Zeit er-

schließbar ist, enger mit der kleinasiatischen Religionsgeschichte zu verbinden ist, als häufig angenommen wurde. Die phrygischen Siedlungsräume in Zentralanatolien boten die Möglichkeit des physischen und offensichtlich auch geistigen Kontaktes mit anatolischen Bevölkerungsteilen, der Spuren in der phrygischen Religion hinterlassen hat: die Verehrung einer Berggöttin und Mutter, das Pendant eines männlichen Gottes, dargestellt in Stiergestalt, anscheinend auch einige weitere – namentlich kaum fassbare – Gottheiten.

Als phrygische Besonderheit ist zweifellos die Akzentuierung auf die Berg- und Muttergöttin zu nennen, da zumindest die hierarchische Vorrangstellung einer solchen Göttin keine direkte Entsprechung im übrigen Anatolien hat. Möglicherweise könnte diese hierarchische Position der Göttin ein „Erbstück“ der balkanischen Herkunft der (Proto-)Phryger sein, das mit dem anatolischen Konzept der Berggöttin verbunden wurde. Eine weitere phrygische Besonderheit, die in der anatolischen Religionsgeschichte keine Entsprechung findet, ist die Bestattungspraxis in Tumuli mit der Grabkammer in Holzbauweise; dies muss als eine typisch phrygische Praxis (und Vorstellung) interpretiert werden (vgl. zuletzt Wittke 2004, 255f.), die, wo immer sie in Anatolien außerhalb des phrygischen Kernlandes nachweisbar ist, als phrygischer Einfluss zu werten ist.

Daneben sind abschließend auch jene Charakteristika in Erinnerung zu rufen, die aus der Sicht der griechisch-hellenistischen Quellen typisch für die phrygische Religion sind. Problematisch ist dabei die Frage, ob – und in welcher Weise – in der ersten Hälfte des 1.Jt. der phrygische Kult ekstatische Züge gekannt hat und inwieweit Eunuchen bereits zu jener Zeit als Priester fungierten; abgesehen von der oben vorgestellten Statuette gibt es dafür wenig Hinweise. Dadurch wird aber auch die Annahme erschwert, dass in diesen Zügen phrygischer Religion ein Erbe aus der balkanischen Heimat vorliegt; denn als solches wäre zu erwarten, dass es auch für die hier untersuchte Phase phrygischer Religion eine größere Rolle gespielt hätte. Ferner muss festgehalten werden, dass die Verbindung zwischen der phrygischen Mutter und Attis – mit den unterschiedlichsten Varianten der mythologischen Überlieferung – im untersuchten Zeitraum nicht gegeben war. Die phrygische Matar hatte einen anderen Partner, auch die ursprünglich aus Karkamiš stammende Kubaba hatte in Lydien einen anderen Partner; zwischen der lydischen Kybebe (Kubaba) und der phrygischen Matar kam es dabei erst sekundär zu einer Verschmelzung, als deren Ergebnis eine Komposit-Kybele-Gestalt hervorgegangen ist. Zum Neuen dieser Kybele gehört auch Attis.

Als Schlussthese möchte ich daher Folgendes formulieren: Die „altphrygische“ Religion in Zentralanatolien, die ich zwischen der Einwanderung in Kleinasien und etwa dem 6.Jh. ansetzen möchte, lässt sich insofern als Teil der anatolischen Religionsgeschichte charakterisieren, als in diesem Zeitraum die Phryger weitgehend bodenständige religiöse Vorstellungen rezipiert und adaptiert haben. Davon möchte ich eine „neuphygische“ Religion abgrenzen, die durch ekstatische Kulte, durch das Eunuchentum der Priester und die Verbindung zwischen Kybele und Attis charakterisiert ist. Die Charakteristika dieser „neuphygischen“ Religion lassen sich jedoch nicht auf kleinasiatische Traditio-

nen, wie sie uns v.a. durch die hethitische und luwische Überlieferung fassbar sind, zurückführen. Daher kann der Übergang zwischen der alt- und neuphygischen Religion zugleich als markanter Einschnitt in der Religionsgeschichte Kleinasiens angesehen werden, wobei dieser Übergang etwa in der Mitte des 1.Jt. zu datieren ist.

Literatur

Ayvazian, Alina:

- 2004 The God Haldi and Urartian Statehood, in: Manfred Hutter / Sylvia Hutter-Braunsar (Hg.): *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums „Kleinasien und angrenzende Gebiete vom Beginn des 2. bis zur Mitte des 1. Jahrtausends v.Chr.“* (Bonn, 20.-22. Februar 2003), Münster (= AOAT 318), 27-30.

Berndt, Dietrich:

- 1997 Das Relief im Karababa-Tal, in: MDOG 129, 143-151.
2002 Midasstadt in Phrygien. Eine sagenumwobene Stätte im anatolischen Hochland, Mainz.

Berndt-Ersöz, Susanne:

- 2003 *Phrygian Rock-Cut Shrines and Other Religious Monuments. A Study of Structure, Function and Cult Practice*, PhD Stockholm University, Stockholm.
2004 In Search of a Phrygian Male Superior God, in: Manfred Hutter / Sylvia Hutter-Braunsar (Hg.): *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums „Kleinasien und angrenzende Gebiete vom Beginn des 2. bis zur Mitte des 1. Jahrtausends v.Chr.“* (Bonn, 20.-22. Februar 2003), Münster (= AOAT 318), 47-56.
2006 The Anatolian Origin of Attis, in: Manfred Hutter / Sylvia Hutter-Braunsar (Hg.): *Pluralismus und Wandel in den Religionen im vorhellenistischen Anatolien. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums in Bonn* (19. - 20. Mai 2005), Münster, 9-39.

Brixhe, Claude:

- 1979 Le nom de Cybèle, in: *Die Sprache* 25, 40-45.
2002 Achéens et Phrygiens en Asie Mineure: approche comparative de quelques données lexicales, in: Matthias Fritz / Susanne Zeilfelder (Hg.): *Novalis Indogermanica. Festschrift für Günter Neumann zum 80. Geburtstag*, Graz, 49-74.
2002a Corpus des inscriptions paléo-phrygiennes. Supplément 1, in: *Kadmos* 41, 1-102.
2004 Corpus des inscriptions paléo-phrygiennes. Supplément 2, in: *Kadmos* 43, 1-130.

Brixhe, Claude / Lejeune, Michel:

1984 Corpus des inscriptions paléo-phrygiennes, 2 Bde., Paris.

Collins, Billie Jean:

2004 The Politics of Hittite Religious Iconography, in: Manfred Hutter / Sylvia Hutter-Braunsar (Hg.): Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums „Kleinasien und angrenzende Gebiete vom Beginn des 2. bis zur Mitte des 1. Jahrtausends v.Chr.“ (Bonn, 20.-22. Februar 2003), Münster (= AOAT 318), 83-115.

de Hoz, María:

1999 Die lydischen Kulte im Lichte der griechischen Inschriften, Bonn (= Asia Minor Studien 36).

Drew-Bear, Thomas / Naour, Christian:

1990 Divinités de Phrygie, in: Wolfgang Haase (Hg.): ANRW II 18.3, Berlin, 1907-2044.

Duridanov, Ivan:

1998 Die Mythologie der Thraker im Lichte der Sprache, in: Wolfgang Meid (Hg.): Sprache und Kultur der Indogermanen. Akten der X. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft. Innsbruck, 22.-28. September 1996, Innsbruck (= IBS 93), 561-579.

Fol, Alexander:

1997 The Paredroi between „Midas' City“ and „Midas' Gardens“, in: Roberto Gusmani / Mirjo Salvini / Pietro Vannicelli (Hg.): Frigi e frigio. Atti del 1° Simposio Internazionale. Roma, 16-17 ottobre 1995, Roma, 261-266.

Gonnet, Hatice:

1998 Remarques sur le monument de Beşkardeş à la lumière d'une nouvelle interprétation de Fraktin, in: Sedat Alp / Aygül Süel (Hg.): Acts of the IIIrd International Congress of Hittitology, Ankara, 247-259.

Gusmani, Roberto:

1969 Der lydische Name der Kybele, in: Kadmos 8, 158-161.

Haas, Volkert:

1994 Geschichte der hethitischen Religion, Leiden (= HbOr I 15).

2002 Die hethitische Religion, in: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland (Hg.): Die Hethiter und ihr Reich, Bonn, 102-111.

Hutter, Manfred:

1993 Kultstelen und Baityloi. Die Ausstrahlung eines syrischen religiösen Phänomens nach Kleinasien und Israel, in: Bernd Janowski / Klaus Koch / Gernot Wilhelm (Hg.): Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament, Fribourg (= OBO 129), 87-108.

2003 Aspects of Luwian Religion, in: H. Craig Melchert (Hg.): The Luwians, Leiden (= HbOr I 68), 211-280.

- 2006 Die Kontinuität des palaischen Sonnengottes Tiyaz in Phrygien, in: Robert Rollinger / Brigitte Truschnegg (Hg.): *Altertum und Mittelmeerraum. Die antike Welt diesseits und jenseits der Levante*. Festschrift für Peter W. Haider zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2006 (= *Oriens et Occidens* 12), 81-88.

Işık, Fahri:

- 1995 Die offenen Felsheiligtümer Urartus und ihre Beziehungen zu denen der Hethiter und Phryger, Roma (= *Documenta Asiana* 2).
- 2003 Die Vergöttlichung der phrygischen Dynasten im Lichte ihrer Gräber, in: *IM* 53, 197-222.

Jakob-Rost, Liane:

- 1966 Zu einigen hethitischen Kultfunktionären, in: *Or* 35, 417-422.

Janda, Michael:

- 1997 Zur altphrygischen Areyastis-Inschrift, in: Roberto Gusmani / Mirjo Salvini / Pietro Vannicelli (Hg.): *Frigi e frigio. Atti del 1° Simposio Internazionale*. Roma, 16-17 ottobre 1995, Roma, 271-277.

Kelb, Ute:

- 2004 Der Einfluss des späthethitischen Kulturraumes auf Orthostaten in Gordion, in: Mirko Novák / Friedhelm Prayon / Anne-Maria Wittke (Hg.): *Die Außenwirkung des späthethitischen Kulturraumes. Gütertausch – Kulturkontakt – Kulturtransfer. Akten der zweiten Forschungstagung des Graduiertenkollegs „Anatolien und seine Nachbarn“ der Eberhard-Karls-Universität Tübingen (20. bis 22. November 2003)*, Münster (= *AOAT* 323), 285-298.

Mellink, Machteld J.:

- 1979 Midas in Tyana, in: Emilia Masson / Claude Brixhe (Hg.): *Florilegium Anatolicum. Mélanges offerts à Emmanuel Laroche*, Paris, 249-257.

Naumann, Friederike:

- 1983 Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst, Tübingen (= *IM.B* 28).

Neumann, Günter

- 1988 *Phrygisch und Griechisch*, Wien.

Popko, Maciej:

- 1994 Zippalanda. Ein Kultzentrum im hethitischen Kleinasien, Heidelberg (= *THeth* 21).
- 1995 *Religions of Asia Minor*, Warsaw.
- 1999 Berg als Ritualschauplatz. Ein Beitrag zur Kenntnis der hethitischen Religion, in: *Hethitica* 14, 97-108.

Prayon, Friedhelm:

- 1987 *Phrygische Plastik. Die früheisenzeitliche Bildkunst Zentral-Anatoliens und ihre Beziehungen zu Griechenland und zum Alten Orient*, Tübingen (= *Tübinger Studien zur Archäologie und Kunstgeschichte* 7).
- 2004 Zum Problem von Kultstätten und Kultbildern der anatolischen Muttergöttin im 8.Jh. v.Chr., in: Taner Korkut / Havva Işkan / Gül Işın (Hg.): *Festschrift für Fahri Işık zum 60. Geburtstag*, İstanbul, 611-622.

Roller, Lynn E.:

- 1999 In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele, Berkeley.
 2000 The Origin of Non-Greek Letters in the Phrygian Alphabet. The Evidence from Gordion, in: Yoël L. Arbeitman (Hg.): The Asia Minor Connection. Studies on the Pre-Greek Languages in Memory of Charles Carter, Louvain (= Orbis Supplementa 13), 195-204.

Schuol, Monika:

- 2004 Hethitische Kultmusik. Eine Untersuchung der Instrumental- und Vokalmusik anhand hethitischer Ritualtexte und von archäologischen Zeugnissen, Rahden.

Schwertheim, Elmar:

- 2005 Kleinasien in der Antike. Von den Hethitern bis Konstantin, München.

Strobel, Karl:

- 2004 Neue Fragen zur Chronologie Gordions und Anatoliens im 1. Jahrtausend v.Chr., in: Mirko Novák / Friedhelm Prayon / Anne-Maria Wittke (Hg.): Die Außenwirkung des späthethitischen Kulturraumes. Gütertausch – Kulturkontakt – Kulturtransfer. Akten der zweiten Forschungstagung des Graduiertenkollegs „Anatolien und seine Nachbarn“ der Eberhard-Karls-Universität Tübingen (20. bis 22. November 2003), Münster (= AOAT 323), 259-284.

Trémouille, Marie-Claude:

- 1997 ^dHēbat. Une divinité syro-anatolienne, Firenze (= EOTHEN 7).

Vassileva, Maya:

- 2001 Further Considerations on the Cult of Kybele, in: AnSt 51, 51-63.
 2003 King Midas and the Gordion Knot, in: Thracia 25, 371-382.
 2004 Thrakisch-phrygische Kontakte, in: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland (Hg.): Die Thraker. Das goldene Reich des Orpheus, Bonn, 187-194.

Wittke, Anne-Maria.

- 2004 Mušker und Phryger. Ein Beitrag zur Geschichte Anatoliens vom 12. bis zum 7.Jh. v.Chr., Wiesbaden (= TAVO B 99).

Woudhuizen, Fred C.:

- 1993 Old Phrygian. Some Texts and Relations, in: JIES 21, 1-25.

Yakubovich, Ilya:

- im Druck Rezension zu H. Craig Melchert (Hg.): The Luwians, Leiden 2003 (= HbOr I 68), in: JNES im Druck.

Zgusta, Ladislav:

- 1982 Weiteres zum Namen der Kybele, in: Die Sprache 28, 171-172.