

**ГОДИШНИК НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ
„СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“**

Том 83, книга 6

1990

**ЦЕНТЪР ПО КУЛТУРОЗНАНИЕ
ANNUAIRE DE L'UNIVERSITE DE SOFIA
„ST. KLIMENT OHRIDSKI“**

Tome 83, livre 6

1990

CENTRE DE CULTUROLOGIE

**DIE ALTANATOLISCHEN GOTTHEITEN
NACH DEN ALTHETITISCHEM TEXTEN. TEIL I**

IRIS VON BREDOV

Рецензент и редактор: проф. д-р Христо Данов

**Ирис фон Бредов. ДРЕВНОАНАТОЛИЙСКИЕ
БОЖЕСТВА В ДРЕВНЕХЕТТСКИХ ТЕКСТОВ. ЧАСТЬ I**

Статья представляет первая часть исследования божеских имён и представлений о богах в древнехеттском периоде. Она содержит перевод древнехеттских ритуальных текстов и их анализ с учетом фигурирующих в них имён богов. Цель автора найти максимальную информацию для древнехеттских представлений о божествах, которые до сих пор не были объектом специального внимания в научной литературе.

**Iris von Bredow. THE OLD ANATOLIAN GODS IN THE
OLD HITTITE TEXTS. PART I**

The paper represents the first part of a study about the god-names and the ideas of gods in the old Hittite period. It contains the translation of ritual texts and the analysis of them with the aim to win a maximum of information about these gods and the religious ideas concerning them.

EINLEITUNG

Ein beträchtlicher Teil der gesamten altanatolischen Onomastik, die uns bekannt ist, besteht aus Götternamen. Die Hethiter faßten selbst diesen Reichtum mit der Formel „das Land der tausend Götter“ zusammen. Priester und Schreiber im Staatskult befanden sich offensichtlich oft in Bedrägnis, wenn alle wichtigen Gottheiten in einer Hierarchie aufgezählt werden mußten und keiner vergessen werden durfte. Viele Omina in Form von Anfragen beginnen mit der zaghafte Frage, ob die jeweilige Gottheit vielleicht deswegen erzürnt sei, da man sie übergangen habe. Und bei all diesem Reichtum an Götternamen darf nicht vergessen werden, daß die erhaltenen und bisher publizierten Keilschrifttafeln nur einen Teil des Pantheons wiedergeben, nämlich den, der in den Staatskult eingedrungen war. Trotz der Tatsache, daß der hethitische Hof bemüht war, sich in den Schutz aller Gottheiten des Landes (und auch vieler des Auslandes) zu stellen, muss als sicher gelten, daß es noch viele ungenannte Gottheiten gegeben hat, die von dem offiziellen Staatskult entfernteren sozialen und ethnischen Gruppen verehrt wurden. Einige hapax legomena aus einzelnen Provinzstädten bestätigen diese Vermutung.

Während die erste Bekanntschaft der Wissenschaft mit dem Hethitischen die damals erstaunliche Tatsache ans Licht brachte, daß es sich hier um eine indoeuropäische Sprache handelt, war eine weitere die, daß die überwiegende Anzahl der Götternamen weder indoeuropäischer noch semitischer Herkunft sind. Es ist vor allem zwei oft gegeneinander polemisierten Wissenschaftlern, E. Forrer und F. Sommer, zu verdanken, daß viele Götternamen schon in der ersten Hethitologengeneration sprachwissenschaftlich und kulturhistorisch bestimmt wurden¹. Bis in die frühen 50er Jahre hinein galten die meisten Untersuchungen über die altanatolischen Götternamen der ethnolinguistischen Bestimmung einzelner Namen und Gruppen. Als eine der wertvollsten zusammenfassenden und weiterführenden Arbeiten über die ethnolinguistische Erfassung und Deutung vieler Namen ist der Werk von H.Th. Bossert anzusehen². Manche seiner Schlüsse können heute noch als gültig gewertet werden. Diese Forschungsetappe wurde von dem Katalog der altanatolischen Götternamen von E. Laroche abgeschlossen³. E. Laroche stellte die bis damals bekannten Namen ebenfalls nach dem ethnolinguistischen Prinzip zusammen, wobei jeder mit einer kurzen Charakteristik und seinen Belegstellen gegeben wurde. Dieser Katalog, der auch ausgezeichnete Rezensionen erhielt, und auch heute noch praktisch unentbehrlich ist, wurde von seinem

¹ Z.B.: Sommer, F., A. Falkenstein, HAB; Sommer, F. Die Ahhijava-Urkunden, Abh.d.Bayr. Akad.d.Wiss., Phil.-hist. Abt. N.F. 6, 1932; Forrer, E. Forschungen I, Heft 1-2, Berlin, 1926-1929 u.a.

² Bossert, H.Th. Ein heth. Königssiegel.

³ Laroche, E. Rech.

Verfasser selbst mehrere Jahre danach bereits als veraltet bezeichnet⁴. Das hat mehrere Gründe: 1. ist die Anzahl neuer Belegstellen in der Zwischenzeit gewaltig angewachsen, und ein neuer Katalog würde doppelt so groß sein. 2. sind viele neue Götternamen hinzugekommen. 3. haben sich die damals festgestellten ethnolinguistischen Bestimmungen mancher Namen aufgrund neuen Materials, Lesungen und Spezialuntersuchungen als falsch herausgestellt und 4. müßten manche Charakteristiken präzisiert oder verändert werden.

Angesichts dieser Feststellung ist es auf den ersten Blick verwunderlich, daß weder E. Laroche selbst noch ein anderer Spezialist die Aufgabe auf sich genommen hat, einen neuen Katalog zusammenzustellen, der diese Mängel beseitigen könnte, zumal es solche mit anderem onomastischen Material wie von Personennamen, Orts- und Flußnamen gibt⁵. Es kann nicht nur daran liegen, daß jeder nur allzu gut weiß, daß jeder Katalog nur für eine verhältnismäßig kurze Zeit den stetig anwachsenden Anforderungen genügen kann, da jährlich neue Textausgaben herauskommen und neue Forschungsergebnisse vorliegen. Hier ist aber eher die Spezifik der altanatolischen Götternamen ausschlaggebend: Das Material ist in solch einem Masse angewachsen, daß man durch ein bloßes Sammeln und „Sortieren“ nach dem einen oder anderen Gesichtspunkt keinen wirklichen Überblick, der vor 40 Jahren noch einigermaßen möglich erschien, erhalten kann. Neue Fragmente fügen bekannten Namen ganz unerwartete Aspekte hinzu, Substitutionen, volksetymologische oder synkretistische Angleichungen werden jetzt mehr oder weniger ersichtlich, was vor allem darauf zurückzuführen ist, daß sich Theonyme in gewissen Fällen ganz anderes verhalten als andere Arten von Eigennamen und gleichsam eine Zwitterstellung zwischen Onyma und Appellativen einnehmen⁶. Daraus wird ersichtlich, daß die bloße Bestimmung ethnolinguistischer Zugehörigkeit einzelner Namen heute nicht mehr als das einzige und wichtigste Kriterium für solch ein Arbeitsinstrument angesehen werden kann, zumal solcherart zusammengehörende Namen in der hethitischen Religion und Mythologie und noch weniger im Ritual streng gebündelt auftreten, d.h., da die hethitische Religion schon seit dem Beginn der Überlieferung eine synkretistische Erscheinung darstellt, die sich im Laufe der Jahrhunderte vielfach verkomplizierte. Es gilt also zunächst sicherere Bestimmungen der Beziehung zwischen Bezeichnung und Bezeichnendem zu gewinnen.

Daher ging man in den letzten Jahrzehnten mit anderen Methoden an diese Probleme heran. Das erste und eines der überzeugendsten Beispiele ist die Untersuchung über die Gottheit Lelvani von H. Otten⁷. Der Name wird darin an Hand ausgewählter Texte diachronisch betrachtet sowie auch die Entwicklung der

⁴ L a r o c h e , E. Religions hittite et asianique. In: Problèmes et méthodes d'histoire des religions. Paris, 1972, 103-105.

⁵ M o n t e , G. del, J. T i s c h e r ; G o n n e l , H. Montagnes; L a r o c h e , E. Les noms des hittites, Paris, 1969.

⁶ B r e d o w , I. von. Götternamen.

⁷ O t t e n , H. Lelvani.

Vorstellung, die sich hinter dem gleichbleibenden Namen verbirgt, herausgearbeitet. In diesem Zusammenhang ist auch der Artikel von A. Kammenhuber über die Göttin Inar(a) zu erwähnen⁸. Auch hier werden Schreibung und Semantik in ihrer Entwicklung aufgezeigt. Auf diese Weise gelangt man zu einigen sich klar abhebenden Fäden in dem unentwirrbar erscheinenden Knäul der Überlieferungen. Somit stellen sich folgende Anforderungen: 1. Die Namen diachronisch zu erfassen und 2. sie in ihrem Kontext zu betrachten, um sie dann 3. in verschiedene Gruppen (sie können nach Geographie, Ethnolinguistik, Funktionsbereich u.a. eingeteilt werden) einzurichten. Wie wichtig gerade diachronische Einzeluntersuchungen sind und wie leicht manche, einst einstimmig angenommene Systeme dadurch ins Wanken gebracht werden können, zeigt das Problem des sog. kanesischen Götterkreises, dem seiner Zeit vor allem H.Th. Bossert u.a. viel Aufmerksamkeit geschenkt haben⁹: Es galt als lange gesichert, daß er der alte Stadtpantheon der Stadt Kaniš und vielleicht auch ein besonderer ethnolinguistischer Kreis war, zumal auch manche der darin erscheinenden Namen bereits auf den altassyrischen Tafeln aus Kültepe auftreten und nur in diesen Götterlisten vorkommen. Nun stellte sich jedoch heraus, daß sich diese so ursprünglich anmutenden „kanesischen“ Götterlisten und Rituale Resultat der späteren hethitischen Synkretisierungsbestrebungen des Großreiches darstellen¹⁰, wobei natürlich nicht auszuschließen ist, daß ein Teil der dort genannten Gottheiten tatsächlich zum alten Stadtpantheon von Kaniš gehört haben kann.

Daher ist eine der wichtigsten Voraussetzungen für eine weiterführende Untersuchung der altanatolischen Götternamen die Datierung der Texte, in denen sie auftreten. Die hethitischen Keilschrifttexte können nach drei Gesichtspunkten datiert werden: 1. nach ihrer Päläographie, 2. nach den Besonderheiten der Sprache und 3. nach kulturhistorischen und historischen Kriterien.

Die hethitische Päläographie ist eine verhältnismäßig junge Wissenschaft, die vor allem von H. Otten, Chr. Rüster und E. Neu entwickelt wurde¹¹. Die äußere Gestaltung der Tontafeln und die Varianten des Duktus in der ah. Zeit sind heute gut bekannt, doch ist das Material in seiner Vielfalt einer nuancierenden Abstufung weitgehend unzugänglich. So kritisiert z.B. A. Kammenhuber sicher mit gewissem Recht die unbestimmte Terminologie wie „typisch alter Duktus“, „alter Duktus“,

⁸ Kammenhuber, A. Inar.

⁹ Bossert, Op. cit., 19-76; Schuler, E. von. WbM, S. 185; Göetz, A. The Theophorus Elements of the Anatolian Proper Names from Cappadocia, Language, 29,3,1954, 263-277 u.a.

¹⁰ Kammenhuber, A. Inar, S. 69.

¹¹ Rüster, Chr. Hethitische Keilschriftpäläographie I StBoT 20, 1972; Neu, E., Chr. Rüster, Hethitische Keilschriftpäläographie II, StBoT 21, 1975; Dies. Zur Datierung hethitischer Texte, Festschrift H. Otten, Wiesbaden, 1973, 221-242 u.a.

„relativ alter Duktus“ u.ä.¹². Problematisch bleibt auch die Grenze zwischen dem Alt- und Mittelhethitisch, die weder nach paläographischen noch nach rein sprachlichen Kriterien klar gezogen werden kann¹³.

Das Althethitische weist gegenüber dem Junghethitischen viele Besonderheiten auf, die gerade in letzter Zeit Gegenstand verschiedener Untersuchungen waren¹⁴. Ohne zusätzliche Kriterien können diese sprachlichen Besonderheiten jedoch keinen Text als althethitisch bestimmen, da es viele mittel- und junghethitische Abschriften gibt, die die althethitischen Vorlagen sorgfältig kopiert haben. Da die Genauigkeit der jeweiligen Abschriften besonders ohne erhaltenes Original unbestimmt ist, sind sie für das Ziel unserer Arbeit nicht zu verwenden.

Die Verbindung beider Kriterien, wobei die Paläographie entscheidend und die Sprache kontrollierend sind, bildet eine genügend sichere Basis, die jeweiligen Texte in alt-, mittel- und junghethitisch einzuteilen. Eine Datierung nach Kulturschichten, wie A. Kammenhuber vorschlug¹⁵, kann sich in einen Teufelskreis verwandeln, da die verschiedenen Kulturschichten im Einzelnen noch zu wenig bekannt sind und ausserdem auch synchron vorkommen.

Da uns hier speziell die Götternamen des althethitischen Pantheons (als Overall-Begriff aufzufassen) in ihrem jeweiligen Kontext interessieren, stützen wir uns ausschließlich auf Datierungen, die auf die oben beschriebene Weise gewonnen sind. Wenn stellenweise auch jüngere Texte herangezogen sind, so ist das als ein Exkurs zu werten, der nicht in die Schlussfolgerungen mit einbezogen wird. Bei dieser Aufgabe hat mir der Corpus der althethitischen Ritualtexte von E. Neu einen unschätzbaren Dienst erwiesen und mir den größten Teil der Arbeit abgenommen. Die hier behandelten Texte sind daher überall mit der jeweiligen Nummer bei E. Neu versehen. Es gibt nur wenige Tafeln, die zusätzlich aufgenommen wurden.

Um zu sicheren Schlussfolgerungen über die Gottheiten Anatoliens zu gelangen, haben wir uns bemüht zunächst alle ah. Texte, in denen Götternamen erscheinen, zusammenzustellen. Diese Texte sind einzeln übersetzt, kommentiert und analysiert, soweit es der Kontext erlaubte. Auf einen philologischen Kommentar wurde dabei weitgehend verzichtet, nicht nur, weil es zu viel Platz beansprucht hätte, sondern auch, da alle diese Texte, wenn auch manche nur in Form eines Glossars, bereits philologisch bearbeitet worden sind. Nur an einigen Stellen, die für das Thema von Wichtigkeit sind, und eine andere Deutung den Sinn ändern kann, werden die Erwägungen dafür angegeben. Die Übersetzungen sind wegen des schlechten Zustands der meisten Tafeln auch eher als ein Versuch

¹² K a m m e n h u b e r, A. Orientalia 41, S. 292 f.

¹³ Ibid.; S i n g e r, I. KI.LAM, S. 67.

¹⁴ O t t e n, H., V. S o u č e k, Ah. Königsritual; S t a r k e, F. Die Funktionen; Y o - s h i d a, D. Die Syntax des althethitischen substantivischen Genitivus, TH 13, Heidelberg, 1987.

¹⁵ N e u, E. Ah. Ritualtexte; D e r s. Glossar.

aufzufassen, der aber auch einem Nichtspezialisten einen Einblick in das Thema verschaffen soll. Textfragmente, die bereits in Umschrift, Übersetzung und Kommentar herausgegeben wurden, werden nicht vollständig aufgeführt, sondern nur in ihren für unser Thema wichtigsten Teilen. Wo eine Übersetzung wegen des alzu schlechten Erhaltungszustandes einer Tafel unmöglich war, wird das Fragment nach den erhaltenen Eigennamen und Appellativen zu gut es geht charakterisiert.

Der größte Teil dieser Texte ist in dem hier vorliegenden ersten Teil der Arbeit behandelt. Der nächste schließt dieses Kapitel ab und schließt mit einem Katalog der altanatolischen Gottheiten aus den ah. Texten, in dem auch die Götternamen aus den völlig unbestimmbaren Tafelfragmenten aufgenommen sind. In diesem Katalog sind die Belegstellen und die Schlußfolgerungen von den Analysen der einzelnen Texte zusammengefaßt, wobei der Versuch unternommen wurde, der jeweiligen Gottheit eine durch die Texte gestützte Charakteristik zu geben. Ich bin mir völlig bewußt, daß diese von den originalen althethitischen Keilschrifttafeln gewonnenen Charakteristiken nicht vollständig sein können, und daß zu einem Gesamtbild auch retrospektive Analysen jüngerer Texte gehören müssen. Das muß jedoch Gegenstand weiterer Arbeit sein, zu denen wir, wie wir hoffen, eine wenn auch schmale Grundlage geschaffen haben.

Im dritten Teil werden aufgrund der in den ersten beiden Kapiteln erreichten Resultate folgende Probleme behandelt: 1. Die ethnolinguistische Zugehörigkeit der Götternamen; 2. Die verschiedenen Göttergruppen und 3. Die Funktionsbereiche der altanatolischen Gottheiten.

Zum Schluß möchte ich Herrn Prof. H. Otten, der mich in einem Gespräch auf dieses Thema aufmerksam machte, und dem Altorientalischen Seminar der Universität in Marburg, von dem ich bei meinen seltenen und kurzfristigen Besuchen immer freundliche Hilfe erhielt, herzlichst danken.

DIE ALTHETHITISCHEN TEXTE

1. Das KI.LAM-Fest

Die größte Anzahl der ah. Texte besteht aus Festbeschreibungen, die bis zum Untergang des Hethiterreiches kopiert wurden¹⁶, und für den hattisch-heth. Kultukreis bezeichnend sind¹⁷. Eines der am besten bezeugten Festbeschreibungen die die des KI.LAM-Festes, von der etwa 40% erhalten ist¹⁸. Die überlieferten Fragmente stammen z.T. aus der ah. Zeit, die anderen sind mh. und jh. Abschriften¹⁹.

¹⁶ K a m m e n h u b e r , A. Orientalia 41, S. 293.

¹⁷ S c h u s t e r , H.-S. Die hatt.-heth Bilinguen, S. 16 ff.

¹⁸ S i n g e r , I. KI.LAM, S. 7.

¹⁹ Ibid., S. 6.

Der Zusammenstellung der dazu gehörigen Texte und der Beschreibung des Gesamtverlaufes des Festes widmete I. Singer eine zweibändige Monographie mit vielen weiterführenden Einzelbeiträgen²⁰. Wenn wir uns hier weitgehend von den Gesamtergebnissen abstrahieren und nur die althethitischen Texte betrachten, geschieht es deswegen, weil offensichtlich in späterer Zeit Änderungen vorgenommen wurden (z.B. der Einschub von hurrithischen Sängern).

Die Bedeutung des Sumerogramms KI.LAM, das in Kolophonien zu diesem Fest erhalten ist, ist höchstwahrscheinlich „Torbauhaus“, was nicht zuletzt auch aus der Festbeschreibung selbst hervorgeht²¹.

Das Fest wurde höchstwahrscheinlich in der hethitischen Hauptstadt, in Hattušba, gefeiert, auch wenn darauf in den Texten nicht ausdrücklich hingewiesen wird²². Es deutet alles darauf hin, daß es drei Tage dauerte²³. Ungewiß bleibt, in welcher Jahreszeit es abgehalten wurde und ob es an ein konkretes, wiederkehrendes Geschehen gebunden war.

Der Zahl der erhaltenen Tafelragmente und dem Aufwand für dieses Fest nach zu urteilen, ist es verwunderlich, daß es in der jh. Festliste nicht auftritt²⁴. I. Singer ist der Meinung, daß es auch unter einem anderen Namen erschienen sein könnte²⁵. Man kann jedoch auch annehmen, daß es in der Abfassungszeit dieser Liste seine einstmalige große Bedeutung verloren hatte wie auch manche andere ah. Rituale und deshalb ungenannt geblieben waren²⁶.

Der original ah. Teil besteht aus den Tafelfragmenten KBo XVII 9 + 20 + KBo XX 5 + KBo XXV 12 + ABoT 5 (Nr. 12 bei E. Neu)²⁷. Sie stellt eine

²⁰ Singer, I. Op. cit.; Ders. KI.LAM, 2.

²¹ Ibid., S. 199 mit ausführlicher Literatur.

²² Ibid., S. 122

²³ Ibid., S. 133.

²⁴ KUB XIII 4 I 39 – 45 (GTH 264), Instruktion für Tempelbeamte. Siehe auch Güterbock, H.G., CRRA 17, 1970, S. 177 ff.

²⁵ Singer, I. Op. cit., S. 137 f. Er hält es für möglich, daß das KI.LAM Fest dort unter dem Namen EZEN AYALI „Hirschfest“ auftritt, was jedoch nicht allzu wahrscheinlich ist, da die „Hirsche“ in der Festbeschreibung keinen zentralen Platz einnehmen.

²⁶ Vgl. dazu auch Haas, V., L. Jakob-Rost, Das Festritual, S. 3: „So scheinen also die jh. Niederschriften dieses Festrituals im Kontext der großen Kultrestaurierung Hattušilis und Tuthaliyas zu stehen, einer Kultrestaurierung, die wohl als ein im Stadium des Ordnens und Sammelns stehen gebliebener Versuch einer Kanonisierung des Ritualwesens des gesamten Hatti-Landes betrachtet werden kann. Diesem Versuch haben wir denn auch die weitaus größte Zahl der überlieferten Rituelliteratur zu verdanken.“

²⁷ Einige weitere ah. Tafeln zum KI.LAM Fest werden hier ausgelassen, da sie keine GN oder mit ihnen verbundene Rituale aufweisen. Zur spätalthethitischen Tafel KBo XX 33 + s.u.

zweikolumnige Tafel dar, von der etwa die Hälfte erhalten ist²⁸. Sie gibt einen Ausschnitt der Festbeschreibung, der mit Ritualen und den Vorbereitungen zur „Großen Versammlung“ beginnt (dort allerdings in sehr schlechtem Zustand) und gegen Ende derselben abbricht. Wir geben hier versuchsweise eine Übersetzung des recht fragmentarischen Textes:

Vs.I

2' Er schafft hin. Der König tr[inkt] ein [
Das grosse Inanna-Instrument (spielt) und die Priest[ersän-
ger singen.

4' Dann [] der König in den T[empel] der Sonnengottheit [
Er stellt sich hin. Er fert[igt] vierzehn (Gottheiten) rund-
herum [ab: die Sonnengottheit]²⁹
6' den Wettergott, Uašezzili, Ina[
NIN.E.GAL, ZA.BA4.BA4, Ta]³⁰
8' Uahzašu, Kataħħi, die Gottheit [
H[aš a]mmiu, [H]aratši. Das kleine Inanna-Instrument (spielt),
[die Priestersänger singen.

10'] wenn des Silberbaumes (?)³¹ [
] des ħuuǎši-Steines des Wettergottes [
12' Die Priestersän[ger sin]gen

Vom [Thron] er kommt herunter.
14'] er stellt sich vorne hin.
T]elipinu, Taħpi|[lan]ju,
16' Tapalħ]una, Kataħħi, [Zulij]a
] NIN.E.GAL [

Es fehlen etwa 9-12 Zeilen. In der folgenden, stark beschädigten Kolumne wird sechsmal das kleine Inanna-Instrument und das Singen der Priestersänger erwähnt.

Der folgende Text gibt dann eine Beschreibung der eigentlichen „Großen Versammlung“:

²⁸ Siehe die Joinskizze bei S i n g e r, I. Op. cit., S. 69.

²⁹ Die Lesung der hier nicht erhaltenen GN ergibt sich nach E.Neu.

³⁰ S i n g e r, I. Op. cit., S. 72 rekonstruiert nach KBo X 21 1 DTaħħampiwu-.

³¹ Siehe dazu S i n g e r, I. Op. cit., S. 72, Anm. 44.

- 10 mal [
- 4' 1 Brot [B]ierwein, ein Becher marnu- und
xxx[am 2. Tag (?)] gibt es keine Läufer.
- 6' Der König und die Königin [trinken zweimal stehend für den
Wettergott und ɬaš ezzili.
Das große Inanna-Instrument (spielt), die P[riestersänger
sing[en].] Sie lassen es regnen.
- 8' Die Tafeldecker [stelle]n [des] K[otes]³² hin. Die Ho-
nigbierhersteller verteilen das Honigbier. [Ein
Tafeldecker] nimmt ein tuniptu-Brot.
- 10' Die Schmiede [bringen zwei silberne Rinderköpfe], der Läufer
[der siegt], erhäl[t] zwei ɬägata-Brote (und) ein[e Sil-
bermine
- 12' [aus der Hand] des Königs.

- [Der König und die Königin] trinken sitzend zweimal für
Inar
- 14' [(und) ɬabanda]li. Das große Inanna-Instrument (spielt),
die Priestersänger sing[en].
[Aus dem Tempe] der Inar kommen die hellschimmernden³³
- 16' Tiere und die Vögel³⁴.
[Am zweiten Tag] gibt es keine [V]ögel und keine Tiere.
Der Aufseher der Statu[en]anbeter
- 18' sitzt auf (?) [einem Gerät aus Holz]. Die Götter kommen
aus dem Haus des Vließes.
Man bittet den König um ein Geschenk von ihm für die
„Ehrwürdigen Hundeleute“.
- 20' [Am zweiten Tag] gibt es kein [Geschenk]. Die Tafeldecker
legen Obst (auf den Tisch).

- [Der König und die Königin] trinken [sitzen]d für
EN.ZU (und) K[uzani]š.
22' Die [Leute] aus Kan[i]š begleiten das Inanna-Instrument³⁵.

³² Siehe dazu Neu, E. Glossar, S. 154, Anm. 458.

³³ Siehe zu dem Ausdruck Singeर, I. Op. cit., S. 96.

³⁴ Siehe dazu ibid., S. 94.

³⁵ Die seltsame Wortstellung in diesem Text könnte auch eine Übersetzung „Die Inanna-

-
- Der König und die Königin trin[ken] sitzend für Hulla.
24' Die Flötenspieler spielen. Zehn Brote, zwei Becher mit
Bierwein (gibt es).
-

- Der König und die Königin [trinken] sitzend für Telipinu.
26' Das grosse Inanna-Instrument (spielt), die Priestersänger
singен.
-

- Der König und die Königin [trinken] sitzend für ZA.BA4.B[A4].
28' Das große Inanna-Instrument (spielt), die Priestersänger
singен.
Die Tänzer [
30' Am zweiten Tag gibt es keinen Becher [
-

- Der König und die Königin [trinken] ste[hend für den
„Tag“³⁶]
32' Sie schlagen [(ein Instrument)
Sie lass[en] es regnen. [
34' Die Tänzer dreim[al]
Im stark beschädigt Anfang der dritten Kolonne (R.s. III, Z. 1-15') treten
keine GN auf. Erwähnenswert sind lediglich die NIN.DINGIR (Z.9') und
die Leute³⁷ der Stadt Daunija (Z. 15').
16'] vor dem [König] ergreift er. Der König [
] ḫagata-Brot, zwei Becher Bierwein, zwei Becher
18'] Am zweiten Tag gibt es k[einen] Sänger.

-
-] (sie) geben dem König und der NIN.DINGIR große
Becher.
20' Die Mäd]chen singen „Luṣaiu imune“³⁸.

-
- [Der König] und [die Kö]nigin trinken sitzend für Zulija.
22' [Das große Inanna-Instrument (spielt),] die Priester-
sänger singen. Die zinhureš-Männer
[drehen sich und] dann gehen sie. Die lumanhilā

Instrumentspieler aus Kanis singen“ zulassen. In dem späten KBo XXI 68 I 7' steht jedoch normal LU^{MES} URU Ka-ni-iš SIR^{RU} ...

³⁶ Der GN ist nicht sehr sicher hier rekonstruiert.

³⁷ Oder „die Köche der Stadt Daunija“, s. S i n g e r, I. K I. L A M, 2, S. 36.

³⁸ Beginn eines hattischen Liedes mit unbekannter Bedeutung.

-Männer

- 24' [drehen sich und dann gehen sie.
-

[Der König und die Königin] trinken sitzend][für
Šušum]ittu.

- 26' [Das große Inanna-Instrument (spielt), die Priestersänger]
singen.

Sie drehen sich und dann gehen sie.

- 28' [Der König und die Königin trinken sitzend] für NIN.É.GAL.

[Das große Inanna-Instrument (spielt), die Priestersänger]
singen.

- 30'] die Wolfmänner der Stadt Ankuṣa

] sie [

- 32'] sie [trink]en

] und dann gehen sie.

- 34' Zilipurju

] die [Pr]iestersänger singen.

Der Rest der Kolumne (etwa 2-3 Zeilen) fehlt.

Rs. IV

] sie [trin]ken

- 2]die [Männer] der Stadt Kilišra kommen.
]sie[verz]ehren³⁹ und dann gehen sie.
-

- 4] zweimal trinken sie für Zilip[ur]ju.

] das große Inanna-Instrument

- 6] zwei Prostituierte nehmen die Heilssymbole.
-

] sie trinken für Uahši.

- 8 Die Priestersänger singen. Die „Teilneh[mer“
] dann gehen sie.
-

³⁹ Siehe dazu N e u, E., S. 35, Anm. 95.

10] kommt und geht [
] der Statuenanbeter.

Der Text ist bis Z. 15 ganz fragmentarisch. Bis zum Beginn von KBo XXV 12 Rs. IV fehlen etwa 10 Zeilen.

Rs. IV

]sie [trin]ken für die Gottheit [
2" Das große [Ina]nna-Instrument (spielt), die Priester[sänger singen].

[Der König] und [die König]in [v]er[n]eigen sich sit[zend],
zweimal trin[ken] sie
4" für den Wettergott der Stadt Zip]lan[da], für Kataḥḥ[i].
[Das große Inanna-Instrument (spielt)], die Priestersängers
sing[en].

6" [Der König] und [die Köni]gin [trin]ken sitzend dreimal]
für U[lz]a,
Uliu a]šu (und) Katarzašu. [Das große Inanna-Instrument
(spielt)],
8" [die Priestersäng]er sing[en].

[Der Köni]g und [die Königin] trinken zweimal für
[IŠ]uš u[m]a[hi]
10" (und) Šimmiš[u]. Das große Inanna-Instrument (spielt), di[e
Priestersänger singen.]
Die Würdenträger niedrigen Ranges tre[ten] zurück.

12" Der König und die Königin (trinken) sitzend für H[aratši].
Das große Inanna-Instrument (spielt), die Priestersänger singen.

14" Sie gehen der Söhne (Gen.) des Königs und [
Sie nehmen zipul[a]-Brot [

16" Der König und die Königin trink[en] sitzend viermal [
für Taḥampiš u (und) Ūaḥza[š]u.
18" Das große Inanna-Instrument (spielt), die Priestersänger [singen].

Die nächste Tafel (KBo XVII 21 + 46 + KBo XX 33 + KBo XXV 19), die zu diesem Fest gehört, zählt I. Singer zu den sog. „Überblicktafeln“ (Outline-

Tablets). Sie bezieht sich ebenfalls auf die „Große Versammlung“, beginnt jedoch etwas später und führt das Ende etwas weiter aus.

Ihre Zugehörigkeit zu den althethitischen Texten ist in sofern umstritten, da man die Grenze zwischen dem Althethitischen und Mittelhethitischen nicht genau ziehen kann. So zählt I. Singer sie zu den mittelhethitischen, E. Neu dagegen noch zu den althethitischen Texten⁴⁰. Dementsprechend datiert sie aus dem Ende des 15., bzw. Anfang des 14. Jhs.v.u.Z. Wir nehmen sie hier als einen Grenzfall auch auf, zumal der kulturhistorische Kontext genau derselbe ist und der Vergleich beider Tafeln zu interessanten Resultaten führt.

o.Rd.

Der König trinkt für Tauret.

Vs.

2 Der König verneigt sich stehend vor dem Wettergott und Uašezzi-li,

er verneigt sich nicht stehend vor der Sonnengottheit und Mezulla.

4 Drei (?) kištu-Brote halten die Köche dem König hin.

A]us den Steinhäusern bringen sie Raucherwerk.

6 Die zehn Läufer setzen sich.

] Wettergott und Uašezzili. Die Tafeldecker stellen Kot (?)⁴¹ hin.

8 Die] Besorger geben wiederholt ein KAB.KA.GA-Gefäß aus Silber mit Nahrung.

Ein] Tafeldecker ordnet auf einem hölzernen arimpi⁴² das zipulašne-Gebäck an.

10 Die] Schmiede bringen zwei Rinderköpfe. Sie gießen (aus) zwei roten Gefäßen Wein (hinein).

⁴⁰ S i n g e r , I. Op. cit., S. 67; Neu, E. Nr. 19.

⁴¹ Siehe Anm. 17.

⁴² Teil des Raumes oder ein Gerät, vgl. P o p k o , M. Kultobjekte, S. 131.

Ein] Tafeldecker bringt das zipulašne-Gefäß hinaus.

12 Dem] Läufer, der siegt, geben sie eine Silbermine und zwei ū agada-Brote.

] Inar und Ḫabandali. Aus dem Tempel der Inar
14 bringen sie die silbernen [T]iere. Sie gießen eine Schüssel
Wein für⁴³ den Panther,
(und) eine Schüssel Wein für den Eber.

Sie ziehen [die T]iere vorüber, sie ziehen den Vogel
vorüber.
16 Die] Statuenanbeter ziehen vorüber. Die Gottheiten kommen aus dem
„Haus des Vließes“.

[Sitzend] trinkt er für EN.ZU und Kuzanišu.

18 Sitzend] trinkt er für Hulla, sitzend trinkt er für Teli-
pinu.

] ZA.BA4.BA4, sie schlagen hin. Die Läufer bringen
ein silbernes kaldi-Gefäß.
20] sie stellen die Totengeister auf.

ver]neig[en sich s]ingen.
Bis Zeile 26 ist der Text völlig fragmentarisch und unverständlich.
] Zaiu [

28 Sitzend] trink[t er für T]uh[as]ail.

[Sitzend für die Gottheit] trinkt die Frau [

30 [Die Männer] aus dem Land der St[adt Da]junija tan[zen].
Er trinkt [sitzend für] Zul[ija]. Die Männe[r]
32 Die Leut[e] der Stadt Lum[anh]ila tanzen.

⁴³ Besser ist vielleicht die Übersetzung „in“ anstatt „für“, da es sich kaum um Göttertiere gehandelt hat, sondern sicherlich um Rhytone in Panther- und Ebergestalt.

Er] trin[kt sitzend] für Šušume[tt]u.

34 Sitzend für NIN.É.GAL [
Die ḥapija-Männer der Stadt Al[i-

36 Sitzend für Ka[tah̄ha] von Ḫanikku⁴⁴
einer — seinen Fuß, ein anderer — seine Hand

38 Sitzend t[rinkt er] für Zilipuru.

u.Rd.

Sitzend trin[kt er] für Katimu.

40 [Sitzend] trinkt er für Ḥalki]
Die letzten beiden Zeilen der Kolumne sind stark beschädigt.

Rs.

Sitzend für Zili[u]ru[

44 Sitzend trink[t er] für U[a]ḥiši
] Leute ... die Gottheit Hašamil[i-

46 Fünf xxx, zwei Leut[e]

Die Goldschmiede komme[n

48 Sie stellen sich hin. Der [Kö]nig sitzend [
Die Goldschmiede singen [

50 Die Eisenschmiede [Klu]mpen (Akk. Pl.) aus Eisen [
Die Silberschmiede XX [Klu]mpen aus Silber [

52 Die Kupferschmiede ziehen vorüber [
] ziehen vorüber. Die Leu[te

54 [Sitzen]d trinkt er für Ḥašamili. Die Männer der Stadt [
[Sitzen]d t[rinket er] für die Stadt Ḥattuš, Teteš̄api

56 [sitzen]d für Puškuruna (und) Tapalḫuna. Die Männer [

⁴⁴ L a r o e c h e, E. RHA XXXI, 1973, 89 (non vidi) (nach N e u, E., S. 55, Anm. 198) setzt die Ḫanikkun ^D Ka[tah̄ha] mit der ^D Katah̄hi ^{URU} Ankuuwa gleich.

-
-] verneigt sich (vor) dem Wettergott der Stadt Ziplanda
und K[ata]ḥ̥i-
- 58] Ulza, Uliušašu, Katar[zašu
] Šušumah̥i, Šimmišu. Die Männer
-
- 60] Haratši. Die „Würdenträger des Mahl[s“⁴⁵
] des Königs (und?) der Priester das kištemu-
Brot und [
-
- 62 Š]itarzuna, Taḥanpipu, U[a]ḥzašu,
Ta]kkihau. Die Königssöhne (und) die Königstöchter
gehe[n.
-
- 64] Kuzanišu, Taḥpillanu.
V]erbeugt sich, er trinkt für den Wettergott (und) Uašezi-
zili. Die Priester gehen.
-
- 66 (Pl.)] des Königs nehmen sie. Der Oberste des Palastes
stellt den Speer neben den König.
und dajnn tritt er aus dem Zelt.

Der letzte Text wird von I. Singer deshalb zu den „Outline Tablets“ zugeordnet, weil einige Einzelheiten wie z.B. die Anordnungen für die musikalische Begleitung und einzelne Libationen bei den Ritualhandlungen übergegangen werden. Andererseits bringt sie einige zusätzliche Elemente, die in der älteren Tafel fehlen, und die nicht auf den fragmentarischen Charakter derselben zurückzuführen sind. Es handelt sich dabei um folgende Elemente: statt tunipta-Brot (Nr. 12, Vs. II 9) – zipilašna-Brot (Nr. 19, Vs. 14); Die Totengeister werden aufgestellt (GIDIM: Nr. 19, Vs. 20); Räucherwerk wird statt aus dem Tempel des ^DZ.A.BA4.BA4 (Nr. 12, Vs. II 2') aus den Steinhäusern getragen (Nr. 19, Vs. 5); Man gießt Wein für/in den Panther und der Eber (Nr. 19, Vs. 14); statt der „Würdenträger niedrigen Ranges“ (Nr. 12, Rs. IV 11") treten „Würdenträger des Mahles“ (Nr. 19, Rs. 60) auf.

Ausgelassen werden, abgesehen von den fast stereotypen Angaben über die Musikbegleitung, folgende Elemente in der jüngeren Tafel: Die Angaben, daß einige Ritualhandlungen am zweiten Tag ausfallen (Nr. 12, Vs. II 5', 17', 30'; Rs. III 18'); Der König wird um Geschenke für die „Hundemänner“ gebeten (Nr. 12, Vs.

⁴⁵ Siehe Anmerkung 203 bei Neu, E. Glossar, S. 56.

II 19); der Ausdruck „sie lassen es regnen“ (Nr. 12, Vs. II 7', 33'); Zwei Tempeldirnen nehmen die Heilssymbole (Nr. 12, Rs. IV 6").

Bei den Götternamen weist nur eine Stelle verschiedene Namen auf: Nr. 12 Rs. IV 17": ^DTahampiu und ^DUahzašu gegen Nr. 19, Rs. 62-63: ^DŠitarzuna, ^DTahampipu, ^DU[ahzašu (nicht ganz sicher) und Takkiħau.

Es gibt drei mögliche Erklärungen für diese zum Teil nicht un wesentlichen Unterschiede in den beiden Texten:

1. Beide Tafeln beschreiben ein und dieselbe Abfolge der Ritualhandlungen dieses Festes, weisen aber verschiedene „Gedächtnislücken“ der jeweiligen Schreiber auf.

2. Es handelt sich ursprünglich um zwei verschiedene Varianten der Festbeschreibung, von denen eine mit Nr. 19 als „Überblick“ wiedergegeben ist.

3. Es handelt sich um eine Entwicklung der Festbeschreibung von der eigentlich althethitischen Zeit bis zur Grenze zur mittelhethitischen Zeit, wobei einige Elemente ausgefallen und andere hinzugefügt wurden.

Die letzte Möglichkeit scheint uns die wahrscheinlichste zu sein und zwar aus folgenden Gründen: 1. Die jüngere Tafel scheint von alten magischen Kulten, die in direkter Beziehung zur Fruchtbarkeit standen, wie das „Regenmachenritual“ und das Aufnehmen der Heilssymbole durch die Tempeldirnen, gereinigt zu sein, d.h. man kann hier eine logische Entwicklungslinie im Staatsritual verfolgen. 2. Durch das Aufstellen der Totengeister und der Einbeziehung des Steinhauses rückt die Königsideologie mehr in den Vordergrund und 3. Während auf der älteren Tafel König und Königin fast überall zusammen erwähnt sind, steht auf der jüngeren allein der König im Zentrum der Ritualhandlungen. Auch das deutet eher auf eine Entwicklungslinie als auf eine Variation hin.

Für die in den einzelnen Ritualen auftretenden Gottheiten ist diese Feststellung insofern von Wichtigkeit, da damit ihre feste Anordnung und kontinuierliche Verehrung in einer Zeitspanne bewiesen werden kann, in der der Staatskult erhebliche Änderungen erfuhr.

Abgesehen von den hier erwähnten großen Staatsgöttern des Hethiterreiches sind die Gottheiten dieses Festes nur sehr vage oder gar nicht definiert, da direkte Angaben über ihren Charakter vollkommen fehlen. Man kann nur versuchen aufgrund verschiedener Indizien, die die Texte liefern, ihrem Wesen näherzukommen. Einige wenige Gottheiten können von bestimmten mit ihnen verbundenen Ritualhandlungen betrachtet werden. In Nr. 12 Vs. II 13-16 wird den Göttinnen Inar und Ḫabandali libiert, was zeigt, dass beide Gottheiten in gleichen oder ähnlichen Funktionsbereichen agieren. Weiter heißt es, daß aus dem „Haus der Inar“ die hell schimmernden Tiere und Vögel“ (für die Festprozession) kommen. Es handelt sich dabei wohl um zoomorphe Statuen oder Gefäße von Tieren aus Edelmetall. Der Text Nr. 19, Vs. 14-15 ergänzt diese Textstelle mit der Angabe, daß je eine Schüssel Wein für den Panther und den Eber libiert wird. Daraus ist möglicherweise zu folgern, daß diese Tiere, und zwar Wildtiere, unter dem Schutz der Göttin Inar standen. Ein Vergleich mit der von Panthern flankierten vorgeschichtlichen anatolischen Göttin sollte nicht zu einer verfrühten Schlußfolgerung auf eine direkte Kontinuität religiöser Vorstellungen führen, darf

aber m.E. auch nicht beiseite gelassen werden, zumal als Zwischenglied der Anitta-Text eine Parallelie liefert⁴⁶. Nach dem oben Gesagten wird also auch bei dem Gott Habandali in weiteren Texten nach einer Verbindung mit der Tierwelt zu suchen sein.

Die Kulthandlungen der Gold-, Silber- und Kupferschmiede (Nr. 19, Rs. 45-54) ist ganz eindeutig mit dem Gott Hašamili verbunden: vor und nach ihrem Auftreten vor dem König innerhalb der Festprozession wird ihm libiert. Das bestätigt die manchmal angezweifelte Funktion dieses Gottes als Schutzgott der Schmiede⁴⁷, die jedoch nicht seine einzige gewesen sein muß.

Mit der Kulthandlung des „Regenmachens“ sind DIM und ^DUṣezili (Nr. 12, Vs. II 7') und vielleicht auch ^DUD^{AM} (31')⁴⁸ verbunden. Hier könnte man an das „Fest des Regens“ in Ankuwa zu Ehren des ^DU heuuāš im Rahmen des AN.TAH.ŠUM^{SAR} – Festes (KUB XXX 73 anknüpfen)⁴⁹.

Mit demselben Ritual ist in Nr. 19, Vs. 7 (in Nr. 12, Vs. II 8' ergänzt) der nicht klar zu verstehende Ausdruck LU^{MEŠ} GiS BAN-ŠUR ša-ak-na-aš ti-an-zi verbunden. Da in Nr. 19 das „Regenmachen“ fehlt, scheint das šaknaš tianzi dem semantisch völlig zu entsprechen. Daher ist hier kaum anzunehmen, daß es sich um Kot = Unreinheit handelt⁵⁰, sondern um „Dung“⁵¹, wobei der Genitiv wohl besagt, daß dieser selbst nicht hingestellt, sondern mit einem Gefäß angedeutet wurde. Sowohl das „Regenmachen“ als auch das „den Dung hinstellen“ sind dann Fruchtbarkeitsrituale, bei denen ^DU und ^DUašezili im Mittelpunkt stehen. Falls diese Vermutung richtig ist, ergibt sich für diese beiden Gottheiten, daß sie nicht nur von „fern“, d.h. vom Himmel herab zur Fruchtbarkeit der Erde beihelfen sollten, sondern auch in direkter Berührung mit derselben⁵².

Diese drei Gottheiten, ^DU, ^DUašezili und wahrscheinlich ^DUD^{AM}, die mit diesem vermutlichen Fruchtbarkeitsritual verbunden sind, zeigen noch eine gemeinsame Besonderheit: Der König verneigt sich nur vor ihnen. Es ist ausdrücklich vermerkt, daß er sich vor der Sonnengöttin nicht zu verneigen hat⁵³.

⁴⁶ Neu, E. Der Anitta-Text, Vs. 60 – 63: „Am selben Tag brachte ich 2 Löwen, 70 (Wild)schweine, 9 Röhrichtschweine, 120 Wildtiere, seien es Leoparden, seien es Löwen, seien es Hirsche...“

⁴⁷ So z.B. Weicker, E. von, in: RIA IV, S. 127.

⁴⁸ Singer, I. KILAM, 2, S. 35, Anm. 15.

⁴⁹ CTH 619.

⁵⁰ Siehe dazu Neu, E. Glossar, S. 154, Anm. 458 mit Literatur.

⁵¹ So auch die Übersetzung bei Singer, I. KILAM, 2, S. 164.

⁵² Soweit mir bekannt ist, ist das Düngen in der Landwirtschaft im Alten Vorderasien unbekannt und vor allem im Zweistromland auch nicht notig, im Unterschied zu den ganz anderen klimatischen und geographischen Bedingungen Anatoliens.

⁵³ Singer, I. KILAM, S. 103.

Mit dem Ritual „Aufstellen des Totengeistes (Nr. 19, Vs. 19-20) ist der Gott ^DZ.A.BA4.BA4 verbunden. In Nr. 12 wird an der betreffenden Stelle der Gott ohne dem Totengeist erwähnt, und statt dessen ist das Ritual des „Regenmachens“ Wiederholt. Diese Beziehung hat mehrere Parallelen: Zunächst ist eine fast genau parallel laufende Stelle aus dem AN.TAH.ŠUM^{SAR}-Fest zu erwähnen: „Dem Zababa sitzend. Der König bricht ein wagessar-Brot, ... Die Köche stellen einen Totengeist und ein gaggapa hin.“⁵⁴. Aus der Beschreibung desselben Festes, am 16. Tag⁵⁵, stammt ein Text über Rituale im Tempel des ^DZ.A.BA4.BA4. Nach Libationen für verschiedene Gegenstände in dieser heiligen Stätte wird auch „für die Statue des Ḫattušili“ libiert⁵⁶, was nichts anderes als der „Totengeist“ (GIDIM) sein kann. Da am Beginn der Kolumnen an einer stark fragmentierten Stelle der Beschreibung des KI.LAM-Festes auch der Tempel dieses Gottes genannt ist, ist es durchaus möglich, daß auch hier Ort der Handlung dieser Tempel war.

Sehr wenige Gottheiten sind in dieser Festbeschreibung mit bestimmten Orten zu verbinden: EN.ZU und Kuzanisu mit Kaniš (Nr. 12, Vs. II 21' -22'), Katahha mit Ankuwa (Nr. 19, Vs. 36), Zulija mit Daunija und Lumanhila (?) (30-32), ^DNIN.É.GAL vielleicht mit Ališa (34-35).

Eine sichere Zugehörigkeit verschiedener Gottheiten mit bestimmten Kultstätten zeigt nur die Gruppe der 14 Gottheiten, die im Tempel der Sonnengöttin abgefertigt werden. Von dieser Gruppe sind neun Namen erhalten, doch einige der verlorengegangenen können mit einiger Sicherheit rekonstruiert werden: An der Spitze dieser Liste müßten UTU und Mezulla stehen, wie es bei den meisten Götterlisten dieses Typs ist und vor allem auch deswegen, da die Opferhandlungen eben im Tempel der Sonnengöttin stattfinden. In der nächsten Zeile könnte hinter ^DU und Uašezili und Ina[r] der Name von Ḫapantali ergänzt werden, der ebenfalls in ähnlichen Listen steht und zudem im KI.LAM-Fest auch an anderer Stelle mit Inar zusammen auftritt.⁵⁷

Das Ende der nächsten Zeile, die ^DNIN.E.GAL, ^DZ.A.BA4.BA4 und ^DTaſ gibt, ergänzt I. Singer mit großer Wahrscheinlichkeit mit Taḥampiwi-.⁵⁸ Völlig ungewiß bleibt jedoch der fehlende Name am Ende der nächsten Zeile hinter Uaḥzašu und Katahhi. Die Gruppe endet mit den Gottheiten Hašamiu und Ḫaratši.

Ungewiß ist auch, ob die Göttergruppe, die mit Taurit eingeleitet ist (Nr. 19 o.Rd. ff.) mit dem Tempel des ZA.BA4.BA4 verbunden werden kann, der in Nr. 12 (Vs. II 2') erwähnt ist. Diese Möglichkeit ist jedoch wegen KBo IV 9 Rs. IV 30 zu erwägen. Diese Tafel beschreibt den 16. Tag des AN.TAH.ŠUM^{SAR}-Festes im Tempel eben dieses Gottes⁵⁹.

⁵⁴ IBoT III 1 23' – 24' : 74 – 76'. Übersetzung von H a u s, V., M. W a f l e r. Bemerkungen zu Ēḥešti/a-, 2, S. 99.

⁵⁵ CTH 612.

⁵⁶ KBo IV 9 III.

⁵⁷ Nr. 12 Vs. II 13' , – 14' , Nr. 19 Vs. 13.

⁵⁸ Singer, I. KI.LAM,2, S. 33.

⁵⁹ CTH 612 1 A.

Zum KI.LAM-Fest gehört noch wahrscheinlich das kleine Fragment 1952/c (bei E. Neu Nr. 152), das nur den Namen des Berggottes⁶⁰ Hulla bietet.

2. FRAGMENT EINER FESTBESCHREIBUNG (GROSSE VERSAMMLUNG)

Die Tafeln KBo XXV 61, 62 und 63 (nach E. Neu Nr. 61-63) geben die Beschreibung einer „großen Versammlung“ wieder, wobei 62 Duplikat zu 61 Rs.(?) 2 ff. ist, und 63 vielleicht zu 62 gehört⁶¹.

Das Fragment weist einige Ähnlichkeiten mit CTH 667 (*fêtes de KI.LAM*) auf, besitzt aber zu viele Abweichungen, um dazu gezogen zu werden⁶².

KBo XXV 61

Vs.(?) II

- [die ersten]
2]der Priester (Gen.pl.) Ihre Sonnenscheib[en(?)]
]sie schmücken der Prinzessin (Gen.)[
4]zippulaš-ne-Brot[
-

- 5]er wünscht zu [es]sen. Der Mund[schenk]
6]einen dicken Brotlaib, vom Tor[bringt er her.
]viermal trinkt er für Takeha[u
8 Kuz]anišu, Taħpillanu[
 Die Sänger singen. Der Mundschenk, für den König einen
 dicken Brotlaib
10 brich]t er. Der Mundschenk ergreift für den König den
 dicken Brotlaib.
]schafft weg. Die Prinzessinnen und die Prinzen gehen.
-

- 12 Er]wü[nscht]zu[tr]inken. [Die] Mundschenke bringen
 Becher
 vom[Tor]e schafft er herbei. Die Hofjunker
14 die Kni]etücher nehmen sie.
]sie stellen
]sie stellen auf die Erde
-

⁶⁰ Monte, G.F. del, J. Tischler, S. 114; Gonnet, H. Montagnes, S. 123 f.; Haas, V. Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen. Mainz, 1982, S. 27.

⁶¹ Neu, E., S. 136 – 137.

⁶² Auch bei Singer, I. KI.LAM,2 figurieren diese Texte nicht.

Von den folgenden vier Zeilen sind nur die Worte „Mundschenk“, „zurück“ und „sie ergreifen“ zu lesen.

Rs. (?)

- 2' Dje „Ehrwürdigen“[
]welche saßen[
4']Der „Wagenlenker der Gottheit“, der eben schmückt,
er wünscht. Die Mundschenke bri[n]gen Becher herbei
6']Becher (?) vom Tore bringt er herbei. Ein Mundschenk
bri[n]gt, er nimmt ihn vom Thron.
8' stehe]nd (?) trinken sie zweimal für die Stadt Ziplanti⁶³
(und) Kataḥḥi. Der König libiert aus der Schale.
10' Das] große Inanna-Instrument (spielt), die Sänger singen.
Die Schale gibt er. Der König bricht (Brot). Ein
Mundschenk
12']und er schafft es weg.
-

- Er wünscht. Die Mundschenke bringen Becher.
14' Einen] sauren, kleinen Brotlaib bringt er vom Tore. Der
König und die Königin
trinken für Ulza, Uliqāšu,
16' Katarzju, Šušumahī, Šimmišu.
Die] Sänger singen. Ein Mundschenk dem König
18']Der König bricht (Brot). Ein [Munds]chenk nimmt dem
König den dicken Brotlaib,
weg schafft er (ihn). Die M[undschenke], welche saßen,
20']wer immer[
-

- Jwünscht. Die Mund[schenke]
22' einen kleinen sauren [Brotlaib] vom Tore[
]sie [tri]nken Haratši,
24' Ju, Uaṣahšu
]dem [König] gibt. Der König [bricht (Brot)
26' u]nd es weg[
-

KBo XXV 62 – Duplikat zu 61 Rs.(?), das den Anfang der Tafelseite und einige Zeilenenden ergänzt.

⁶³ Höchstwahrscheinlich ist hier nicht ^DU vor ^{URU} Ziplanti fälschlicherweise ausgelassen worden; vgl. S. 36 f. und Haas, V. Der Kult von Nerik, S. 48.

-
- Die Mundschenke bringen Becher herbei.
4' holjt er. Der König und die Königin
]Hattuši, Tešhap⁶⁴.
6' das große Inanna-Instrument
]dem [K]önig gibt er einen dicken Brotlaib
8']und bringt ihn weg.
die e]rsten [„Ehrwürdigen“
10' welch[e] an der Seite [sa]ßen,
Der „Wagenlenker der Gottheit“], der eben in sei[nem
Haus schmückt[
-

- 12' Die Mundschenke⁶⁵ bringen Becher her.
]Die Mundschenke die Schale[
14']der König und die Königin
Ka]taħħi
16' das] gro[ße] Inanna-Instrument[

KBo XXV 63

Nach E. Neu ähnelt dieses Fragment sehr der Tafel 61, könnte jedoch seiner Schrift nach eher zu 62 gehören⁶⁶. Es ist nicht ersichtlich, welchen Platz dieses Fragment gegenüber den anderen beiden eingenommen hat.

r.Kol.

- Tuħ]ašail[
2' Ein Mundschenk dem König[
für den König er[greift er] einen dicken Brotlaib[
-

- 4' Der König w[ünscht] zu trinken
Ein Mundschenk einen sauren dicken Brotlaib[
6' Viermal trinken sie Zulija[
Das große Inanna-Instrument (spielt), die Sän[ger
8' Der König bricht (das Brot). Der Mund[schenk
und[

Die Ähnlichkeit dieser Festbeschreibung mit der des KI.LAM-Festes basiert auf dem Vergleich mit den darin vorkommenden Götternamen. Der allgemeine Kontext

⁶⁴ Vgl. dazu KBo XVII 21 + Rs. 55: URU Hattuš DTešħ apı.

⁶⁵ Das Pluralzeichen fehlt beim Substantiv, ist aber wegen der Verbform zu ergänzen.

⁶⁶ Neu, E., S. 137.

scheint jedoch ein anderer zu sein: Der „Wagenlenker der Gottheit“ fehlt in den erhaltenen Beschreibungen des KILAM-Festes (auch in den jüngeren Duplikaten), sowie auch das kleine und grosse saure Brot. Ebenfalls verschieden sind die Ritualformeln und die konkreten Handlungen. Daher handelt es sich höchstwahrscheinlich um feststehende Gruppen von Gottheiten, die bei verschiedenen Festen geschlossen auftreten konnten. Der Übersichtlichkeit wegen geben wir hier nochmals die Götternamen in der Reihenfolge, in der sie hier erscheinen:

KBo XXV 61-63		KBo XVII 21 +	
I. Takeħau		Tákkiħau	
Kuzaniš u		Kuzaniš u	---. 63-64
Tahpilanu	61, Vs.(?) II	Tahpilanu	
II. ^D Hattuši	6-9	^{URU} Hattuš	---. 55
Tešħap	62 5'	Teteħħaši	
III. ^{URU} Ziplanti		^{DIM} ^{URU} Ziplanda	
Kataħħi		Kataħħi	
Ulza		Ulza	
Uliqaš u		Uliqaš u	
Katarzu	61, Rs. (?)	Katarzaš u	---. 57-63
Šušumah i	9' -24'	Šušumah i	
Šimmiš u		Šimmiš u	
Haratši		Haratši	
		Sitarzuna	
		Tahanpípu	
Uaqahš u		Uaqzaš u	
IV Tuħašail		Tuħašail	
Zulja		Zulija	

Wenn auch diese Göttergruppen (bzw. Teile von Göttergruppen in den beiden Festbeschreibungen übereinstimmen, ist ihre Reihenfolge in beiden Festen verschieden. Außerdem erscheinen im KILAM-Fest eine Reihe von Gottheiten, die die hier betrachteten Tafeln offensichtlich nicht enthalten haben. Nur in der Lücke bei der Gruppe III (Ende der Zeile 23' und Beginn der Zeile 24') könnten auch die GN Sitarzuna und Tahanpípu gestanden haben.

Zwei Formen in dieser dritten Gruppe bereiten besondere Schwierigkeiten: Das ist in 61 Rs.(?) 8' das Paar ^{URU}Ziplanti und Kataħħi und in 62 5' ^DHattuši und Tešħap. Der letztere könnte parallel zu KBo XVII 21 + 55 ^{URU}Hattuš ^DTeteħħapi (mit dem jüngeren Duplikat KUB XX 4 Rs. V 6' : ^{URU}PA-aš (?) ^DTe[teħħapi] als „Teteħħapi der Stadt Ḥattuša“ verstanden werden. Zwei Umstände lassen uns

jedoch vermuten, daß es sich hier nicht um ein Attribut, sondern um wirklich zwei verschiedene Gottheiten handelt, was später nicht mehr verstanden wurde: Die Stammformen dieser Namen unterscheiden sich von denen der üblichen Ortsnamen: statt **Hattuša-** steht **Hattuši-**, ebenfalls statt der in den ah. Texten einzige möglichen Form des ON **Ziplanda-** **Ziplanti-**. Dem könnte noch ein GN zugefügt werden, der von einem ON abgeleitet ist (oder eventuell umgekehrt) und der eine andere Stammform aufweist: ^DNerak gegenüber dem ON **Nerik**⁶⁷. Diese Formen machen auch die Vermutung von I. Singer hinfällig, nach der die Form in KBo XVII 21 + als ^DHattuš^{MiS}anteyashab = ^{URU} Hattušas DINGIR zu lesen sei⁶⁸. Dazu kommt, daß diese seltsamen Formen der GN gleich oder abgeleitet von ON eine ganze Gruppe bilden, also ^DHattušin ^DTes̄hap durchaus nicht allein steht. Außer den schon erwähnten Ziplanti und Nerak könnte vielleicht auch das Paar Hannikun ^DKatahhan, ebenfalls aus KBo XVII 21 + 36, herangezogen werden, das überhaupt kein Determinativ besitzt⁶⁹.

Wenn wir der schriftlichen Wiedergabe dieser Namen mal mit ^{URU}, mal mit ^D (oder auch eventuell ohne irgendein Determinativ) in Götterlisten Glauben schenken können, ist es möglich, hinter diesen Namen eine alte hattische Vorstellung von „vergöttlichten Städten“ zu vermuten, d.h. eher einen „personifizierten“ Begriff wie wir es auch in dem „vergöttlichten Thron“ oder „vergöttlichten Tag“ sehen, die ebenfalls hattischer Herkunft sind, als etwa eine Schutzgottheit oder Patron der gegebenen Stadt.

Die Nennung des Stadt-Gottes Ziplanti ist auch in anderer Hinsicht von besonderer Bedeutung, da er zusammen mit der gesamten Gruppe (III) auch im Rahmen der Beschreibung des Kl. LAM-Festes auftritt, (während er sonst meist nur in Verbindung mit ^DIM vorkommt). Es könnte sich also bei dieser Gruppe um Gottheiten handeln, die ganz besonders zum Kreis des Stadt-Gottes Ziplanti gehören, d.h. zum ursprünglichen Stadtpantheon von Ziplanda. Diese Vermutung wird durch die Beobachtung bestärkt, daß hier der Stadt-Gott selbständig, d.h. nicht hinter dem sonst üblichen ^DIM vorkommt, wie es in den anderen B ah. Belegstellen mit seinem Namen der Fall ist: KBo XVII 30 nennt auf der Vs. II 5 dem Tempel des ^DIM und auf der Rs. III 8' ^DIM ^{URU} Zipla[nd]a. Der Text stellt ebenfalls eine stark fragmentierte Festbeschreibung dar. Weitere GN sind dort nicht überliefert. Zusammen mit ^DIM wird er außerdem in KBo XX 35 3' erwähnt, wo er jedoch in einer ganz anderen Göttergruppe auftritt⁷⁰. Diese Zusammenstellung von dem „staatlichen“ und lokalen Wettergott deutet darauf hin, daß der ursprüngliche Stadt-Gott als lokaler Wettergott in den offiziellen Staatspantheon aufgenommen

⁶⁷ KBo XX 10 + KBo XXV 59 Vs. III x+1, Rs. IV 3' .

⁶⁸ Singer, I. Kl.LAM, S. 102.

⁶⁹ Vgl. Anm. 29.

⁷⁰ Siehe S. 45.

wurde⁷¹, wobei ihre genealogische Verknüpfung als Vater und Sohn dann naheliegend war und in den jh. Texten auch durchgeführt wurde⁷². Mit der Aufnahme der Hauptgottheit des Lokalpantheons in den Staatskult fielen dann jedoch die übrigen lokalen Gottheiten weg, was natürlich nicht bedeutet, daß sie nicht in Verbindung mit anderen Gruppen verehrt werden konnten (wie z. B. ɬahzašu oder ɬaratši).

3. DIE FESTBESCHREIBUNG KBo XXV 51 UND 52

Diese beiden stark beschädigten Tafeln, die höchstwahrscheinlich zusammengehören⁷³, stellen Fragmente aus einer Festbeschreibung dar, ohne daß es Hinweise gibt, zu was für ein Fest sie gehörten. Die Anwesenheit von viel Kultpersonal, der ganzen Königsfamilie, die Anzahl der Gottheiten und die Musikinstrumente weisen auf eines der großen Feste hin.

KBo XXV 51

Vs.(?) I

- Die]Köche (und) die Tischmänner
2']Der Aufseher der Köche der Gottheit (dat.)
]dann den Herd ein Mal
4' Die] Köche libieren einmal dem Herd
]einmal laufen sie.
6' sie libi]erēn. Die Köche (und) die Tischmänner
·]Der Aufseher der Köche (und) der Prinz
8' lauf]end die Gottheit⁷⁴
 b]ringen sie hin. Der Prinz der Gottheit (dat.)
10' jer tritt hin.

-
- U]TU, Mezulla
]GAL.ZU, Taḥpillanu
14']Šušumahi
 Er ver]neigt sich. Der Aufseher der Köche
]stellt hin.
16']kommt
-

⁷¹ Siehe S. 49.

⁷² Siehe H a a s, V. Der Kult von Nerik, S. 109.

⁷³ Siehe N e u, E. S. 113 und 115.

⁷⁴ Akk. sg. oder gen. pl., siehe dazu N e u, E., S. 168, Anm. 496.

]geht

- 18']zwei trinkt er
]aus der [Scha]le libier[t er
20' Die] Statuenanbeter[
-

Vs.(?) II

- Sieben trink[t er
2' UTU, T[elipinu
Hull[a
4' x x x
-

- Der König[
6' und er[
ein Gefäß manz[i-
8' die Gottheit „Königin“[
-

Der König[
Zwei t[rinkt er
lib[ier-

Die Vs. I der Tafel 52 ist ebenfalls stark fragmentiert und bietet keine GN. Aus den einzelnen Worten ist eine starke Ähnlichkeit mit 51 Vs. I zu sehen. Etwas besser erhalten ist die Vs. II.

Vs. II

- (Die Gottheit) GA[L.ZU
2' Die (Leute)[
-

- Ein Statuenanbe[ter
4' eine Schale[
Das kleine Inanna-Instrument (spielt). Die (Leute)[
-

- 6' Fur Tuḥšail tr[inkt er]. Das Inanna-Instrument[.
Die Prinzen gehe[n
-

- 8' Der König k[ommt] vom Thron herab
 Er verneigt sich und stellt sich hin[
 10' Der Oberste der Hofjunker gib[t] dem König einen Becher
 und der König libiert dem Herd. Der Oberste der Hof[junker]
 12' nimmt dem König den Becher. Der König[
 „Vorhang“ ruft er [am] Ta[g]⁷⁵.
-

Die Rs. der Tafel gibt in Z. 6' die Zeichen für „und UTU“ d.h. vor UTU muß zumindest noch ein GN gestanden haben.

In diesem Text werden mindestens 23 Gottheiten verehrt — in der Mehrzahl der Fälle mit „trinken“, was jedoch auch für die anderen, bei denen das Verb verloren ist, anzunehmen ist. Es handelt sich um folgende Gottheiten: In 51 Vs. I sind es eine Siebenergruppe, bestehend aus UTU, Mezulla, [], GAL.ZU, Tāḥpílanu, [] und Šušumhi und getrennt davon noch zwei Gottheiten, deren Namen nicht erhalten sind. Auf der Vs. II tritt eine andere Siebenergruppe auf, bestehend aus [](?), UTU, Telipínu, [](?), Hulla, [,](?), getrennt davon ^DSAL.LUGAL = Kataḥhi und wiederum zwei Gottheiten, deren Namen nicht erhalten sind. Nr. 52 nennt hintereinander GAL.ZU und Tuḥšail und eine Gruppe aus mindestens zwei Gottheiten, wobei UTU an der zweiten Stelle steht. Außerdem wird in 51 Vs. I vor der ersten Siebenergruppe dreimal eine anonyme „Gottheit“ genannt, die somit einen Zentralplatz einnimmt. Nach den Gruppen zu schließen, in denen überall die Sonnengottheit vorkommt, dürfte diese „Gottheit“ eben die Sonnengottheit gewesen sein.

Außer GAL.ZU sind alle anderen Gottheiten aus dem KI.LAM-Fest bekannt. Dort erscheinen sie jedoch in völlig anderen Gruppen. Allein Telipínu und Hulla finden wir auch dort zusammen, jedoch in umgekehrter Reihenfolge und ohne UTU an der Spitze. Der Name der Berggottheit Hulla⁷⁶ könnte zusätzlich etwas Licht auf dieses Fragment werfen: Der Berg lag im hethitischen Kernland⁷⁷ und wurde dort verehrt. In späteren Texten gehört er eng zum Kreis der Sonnengöttin von Arinna und Mezulla⁷⁸, wobei er sich sogar stellenweise zwischen diese sonst un trennbaren Gottheiten schiebt⁷⁹. Der hier betrachtete Text beweist, daß diese Gruppierung schon in althethitischer Zeit bestand, ohne die alth. Sonnengöttin konkret mit der später belegten Sonnengöttin von Arinna identifizieren zu können⁸⁰.

⁷⁵ Zur Ergänzung ši-ua-a[t(i)] siehe N e u, E., S. 117, Anm. 385 und Glossar, S. 169. Vielleicht ist es angebrchter, die Form als Terminativ aufzufassen „zum Tag“ = „Licht“?

⁷⁶ Siehe G o n n e t, H., S. 123 f.

⁷⁷ M o n t e, G. del, J. Tischler, S. 114.

⁷⁸ Siehe Quellenangaben ibid. und bei L a r o c h e, E. Rech. S. 25.

⁷⁹ KBo XIV 142 I 7'f.: „Ein Brotlaib für die Sonnengöttin von Arinna, ein Brotlaib für den Berg Hulla und für Mezulla“.

Trotz des stark beschädigten Zustands dieser beiden Tafeln können wir als sicher annehmen, dass in dieser Festbeschreibung, wie sie vorliegt, viele der großen hethitischen Gottheiten wie Wettergötter, Inar, Za.BA4.BA4 u.a. fehlen. Es handelt sich hier also entweder um ein spezielles Fest, bzw. einen Festabschnitt, zu Ehren der Sonnengöttin oder um ein Fest von lokalen Gottheiten einer Stadt aus dem hethitischen Kerngebiet, an deren Spitze die Sonnengöttin stand. Da hier jedoch innerhalb der Gruppen Gottheiten auftreten, die traditionell nicht mit der Sonnengottheit in Verbindung stehen (wie Šušumahi, Taħpilanu und Tuħšail), ist die zweite Möglichkeit vorzuziehen.

4. EINE FESTBESCHREIBUNG MIT GOTTHEITEN AUS NERIK

Die Tafeln KBo XX 10 + KB XXV 59 mit dem Duplikat zu der letzteren Vs. I 14 ff. KBo XX 35 (bei E. Neu Nr. 59 und 60) stellt das verhältnismäßig große Fragment folgender Festbeschreibung dar:

Vs. I

- Am sechsten Tag, wenn man den Vorhang öffnet,
2 (und ihn) aufzieh[t], geht der König hinweg.
Man fe[g]t drinnen. Der König in seinen Ofen xxx⁸¹
4 Der Oberste der Hofjunker schafft den „Priester des Wettergottes“ hinein. Der „Priester des Wettergottes“ verneigt sich vor dem König.
Dann führt er (etwas) kultisch aus. Wenn er fertig ist,
verneigt er sich vor dem König.
6 Er verneigt sich zurück. Der König geht in den Innenraum
(und) r[u]ft „šarama!“⁸²
Der König nimmt ein Tuch. Die Truppe setzt sich. Der König setzt sich auf den Thron. .
-
- 8 Ein Hofjunker bringt marnu^a⁸³. Der König libiert zweimal. Der Hofjunker bringt den Becher hinaus.
10 Dann bringt er den „Priester des Wettergottes“ herein.
Er verneigt sich vor dem König.

⁸⁰ Bin - Nun, Sh.R. The Tawananna, S. 119 u. passim; Kammehuber, A. Orientalia 41, S. 299.

⁸¹ Zur schwierigen Lesung dieser Stelle s. Neu, E., S. 131, Anm. 433.

⁸² Eine Brotart.

⁸³ Eine Bierart.

- Dann reinigt er den König kultisch. Dreimal sprengt er
- 12 Wasser. Er spricht ein Gebet. Der König (und) die Königin sitzen.
Man bringt Handwasser herbei (und) stellt Tische auf.
-
- 14 UTU, Mezulla — das kleine Inanna-Instrument (spielt),
U, Wettergott von Ziplanda — das kleine Inanna-Instrument
(spielt) besonders hervorstechend⁸⁴,
- 16 Zaliu, Zuu aši — das kleine [Inanna]-Instrument (spielt, Inar), die Leute
aus Neša [singeln].
-

Vs. II

- Der „Priester ?] des Wettergottes“ führt zu sei[nem Ofen
(etwas) kultisch aus. [Der König
- 2 geht in den [In]nenraum. Er [ruf]t „šarama“. Der König] nimmt sein Tuch. Die Truppe setzt sich.
- 4 Der König setzt sich auf den Thron.

-
- Ein Hofjunker bringt maru a. Der König libiert
- 6 zweimal. Der Hofjunker bringt den Becher hinaus.
Dann bringt er den „Priester des Wettergottes“ herein.
- 8 Er reinigt den König kultisch. Dreimal sprengt er
Wasser. Er spricht ein Gebet. Der König (und)
die Königin sitzen.
- 10 Man bringt Handwasser herbei (und) stellt Tische auf.

-
- UTU, Mezulla — das kleine Inanna-Instrument (spielt),
- 12 U, Wettergott von Ziplanda — das kleine Inanna-Instrument
(spielt) besonders hervorstechend.
- Zaliu, Zuu aši — das kleine Inanna-Instrument (spielt),
Inar — die Leute aus Neša singen.
- Feinmehl⁸⁵ Sitzend verneigt er sich vor UTU. Sie tanzen. Die GALA-Leute⁸⁶
singern.

⁸⁴ Das Ideogramm bedeutet „hervorragend“.

⁸⁵ Dieses Wort ist in kleiner Schrift nachgetragen. S. N e u, E., S. 132, Anm. 436.

⁸⁶ Kulstsänger.

16 Sitzend verneigt er sich vor *U4-MA-AM*.⁸⁷ Die GALA-Leute singe[n]. Einen großen [Brotlaib] bricht er. Die Truppe⁸⁸[

18 sitzend verneigt er sich. [Sie] tanzen
g]roßer/n Brotlaib.

Vs. III

]Nera[k
2']ein Mundschenk[
]libier[t]vorn[
4']der König einen großen Brotlaib[
]bringt weg. Die (Leute)[

6']Ziliquri
]NIN.É.GAL
die P]rinzen

Rs. IV

2' Ina[r

Nerak[
4' Die GALA-Leute[

6' ZA.BA4.BA4 – das große Inanna-Instrument[
Er bricht einen grossen [B]rotlaib [

Für AMA.DINGIR⁸⁹ 1[

8' Die palu atalli-Frauen⁹⁰

⁸⁷ „Der Gott-Tag“.

⁸⁸ Vielleicht nicht im sing. S. Neu, E., S. 132, Anm. 437.

⁸⁹ Siehe zu diesem Kultpersonal S. 61.

⁹⁰ Eine Art Vortragspriesterin, s. Alp, S. Beamtentitel, S. 77 ff.

und für[
10' ?

U4-MA-A[M
12' singen[
die (?) Trupp[e

14' GAL.Z[U
Der König[
16' * Die(Leute)[

KBo XX 35 (Nr. 60)

UT]U, Mezulla[
2' Das Inanna-[Instrument

U, Wettergott von Zi[planda
4' Zaliu, Z[ušaši
Inar [

6' N]erak stehend,[sie ?] tanz[en ?
[] Feinmen[1

8']das groß[e] Inanna-Instrument[

Diese hier genannte Göttergruppe stimmt fast vollständig mit der in der Opferliste Bo 2710 + IBoT III 27 auftretenden überein. Der Text ist aus jh. Zeit.

Rs.

Für UTU (und) Mez[(u)lla trinken sie
stehend einmal; ein Dickbrot bricht er].

2' Für U (und) den Wettergott von Zipa-
landa [trinken sie stehend einmal; ein Dickbrot bricht
er].

Für Zalijanu (und) Ta[(zuúa)šši trinken sie stehend
einmal; ein
Dickbrot bricht er].

4' Für UD.*AM*⁹¹[trinken sie] stehend [einmal; ein
Dickbrot bricht er].

Für den Wettergott von [N]erik [trinken sie] ste[hend
einmal; ein Dickbrot bricht er].

Für Zababa trinken sie stehend einmal; ein Dickbrot
bricht er.⁹²

Die beiden Rituale, in denen diese Göttergruppe auftritt, sind offensichtlich verschieden. Daher nehmen wir an, daß ihre Gruppierung weniger funktionsgebunden als lokalgebunden ist. Da der jh. Text zweifellos mit der Stadt Nerik verbunden ist⁹³ können wir das mit großer Wahrscheinlichkeit auch für den ah. annehmen. Ganz bezeichnend ist dafür die Namensform ^DNerak, die ein hapax gegenüber dem in jh. Texten sehr oft vorkommenden Wettergott von Nerik (^DU UR^UNerik), der jedoch in der ah. Literatur fehlt⁹⁴. Es dürfte sich um den (ursprünglichen) obersten Stadtgott von Nerik gehandelt haben, der später mit der Aufnahme in das Staatspantheon seine neue Schreibung erhielt. Das besagt, dass er in ah. Zeit wahrscheinlich noch nicht dazu gehörte und daher nur in regional begrenzten Festen unter seinem ursprünglichen Namen auftrat. Aber auch dort erscheint er erst hinter den grossen Staats- und Regionalgöttern (s.u.).

Eine Gegenüberstellung der GN in den hier zitierten Texten ergibt folgendes Bild:

⁹¹ Der „Gott-Tag“.

⁹² Übersetzung von H a a s, V. Der Kult von Nerik, S. 217.

⁹³ Das geht aus den Zeilen 10' – 11' des jh. Textes hervor.

⁹⁴ Zur Schreibung des Namens Nerik mit nur einer Ausnahme „Narik“ siehe M o n t e, G. del, J. T i s c h l e r, S. 386 f. Siehe dazu auch hier S. 37 f.

Vs. I,II	Rs. III	IV	KBo XX 35	Bo 2710 +
UTU			UTU	UTU
Mezulla			Mezulla	Mezulla
U			U	U
U von Ziplanda			U v.Ziplanda	U v.Ziplanda
Zaliu			Zaliu	Zalijanu
Zu <u>u</u> aši			Z[u <u>u</u> aši	Tazu <u>u</u> ašši
Inar		Inar	Inar	LAMA
UTU	Nerak	Nerak	Nerak	UD ^{AM}
U-M A-A M	Zilipuri	Zababa		U ^{URU} Nerik
	NIN.É.GAL	U-M A. A M		Zababa
		GAL.ZU		

Wenn wir hier von einem „lokalen“ Pantheon sprechen, haben wir hier jedoch keinen bestimmten Stadtpantheon vor Augen. Wahrscheinlicher handelt es sich um eine bereits synkretistische Göttergruppe, die (vielleicht unter anderen) im großen Kultzentrum Nerik verehrt wurden und nicht eigentlich zur Stadt, sondern zum ganzen Gebiet gehörte, zu dem auch Städte wie Ziplanda, Kaštama u.a. zählten. Dafür sprechen folgende Umstände: 1. Die ersten vier Gottheiten entsprechen überall den ersten vier des Staatspantheons⁹⁵ mit dem Unterschied, daß überall statt Uašezili der Wettergott von Ziplanda steht. 2. Das Paar dU (Wettergott) – Wettergott von Ziplanda „regiert“ in anderen Texten eine ganz andere Gruppe von Gottheiten⁹⁶, die vielleicht zum Stadtpantheon von Ziplanda gehörten, hier aber nicht auftreten. 3. Während in den Götterlisten der großen Staatsfeste nach den ersten vier Gottheiten gewöhnlich Inar erscheint⁹⁷, steht hier der sonst nicht erwähnte Berggott Zaliu, der zusammen mit Zuuaši und der hier nicht genannten Göttin Zaš̄apuna zu den Stadtgöttern von Kaštama gehört, aber offensichtlich ebenfalls von regionaler Bedeutung war. Die Stellung dieser Gottheiten wird besonders in den Ritualteilen des Illujanku-Mythos sichtbar. Die entsprechenden Texte sind zwar jh., scheinen aber ihren alten Zustand bewahrt zu haben. Von Zaliu (dort in der Form Zalinuua) heisst es, daß er eine „große Getreideernte besitzt“⁹⁸ und daß man ihm Brot darbringt, „wenn er der Stadt Nerik Regen schickt“⁹⁹. Die spätere Namenform ist Zalinuua oder, häufiger, Zalijanu¹⁰⁰. Nach demselben Ritualtext ist die Göttin Zuuaši, dort in der Form Tazuuašši¹⁰¹, seine Geliebte:

⁹⁵ Vgl. die Texte des KI.LAM-Festes u.a.

⁹⁶ Siehe KBo XXV 12 Rs. 4' ff. und KBo XXV 61 Rs. (?) 8' ff.

⁹⁷ Siehe die oben angegebenen Göttergruppen.

⁹⁸ KUB XII 66 IV 5.

⁹⁹ KBo III 7 II 22 – 24.

U nd alle Götter treffen ein. Und man stellt
das Los. Und von allen Göttern der Stadt
Kaštama ist die Gottheit Zaš̄ apuna die größte.
Und weil sie die Gemahlin es Zalianu ist, Tazzuṣaš̄i seine
Beischläferin...¹⁰²

Es ist möglich, daß Zaš̄ apuna, die in den ah. Texten nicht erwähnt wird, erst später ihren wichtigen Platz als Gemahlin des Berg- und Regengottes erhielt und bis dahin eine beschränkte Rolle im Stadtpantheon von Kaštama einnahm.

Statt des hattischen Namens Inar gibt der jh. Text ^DLAMA, wie es auch in vielen anderen Fällen ist¹⁰³. Zwei der Texte lassen nach Inar den bereits besprochenen Nerak folgen. Beide Gottheiten scheinen in Nerik sehr eng verbunden gewesen zu sein: sie werden mehrmals zusammen genannt¹⁰⁴, in jh. Texten erscheint Inar als Tochter des Wettergottes¹⁰⁵, und wenn man den Illujanka-Mythos mit seinen dazugehörigen Ritualteilen als einen Lokalmythos auffaßt, der seinen Platz im lokalen purullia-Fest in Nerik hatte, kann man auch den Wettergott darin als den Wettergott von Nerik deuten¹⁰⁶.

Im weiteren weichen die Listen so weit voneinander ab, daß die GN nicht mehr parallel verglichen werden können. Gemeinsam haben sie jedoch, wenn man den verschiedenen Plätzen, ZA.BA4.BA4, und den „Gott-Tag“ (^DUD^{AM}, ^DU 4-MA-ĀM). Beide Gottheiten wurden in der jh. Zeit kaum in Nerik verehrt.

Der wichtigste Kultfunktionär in diesem Ritual ist der „Priester des Wettergottes“ (^{LÚ}^DIM). Er vollzieht die Reinigungsrituale, spricht Gebete und führt auch andere, nicht weiter bestimmte Kulthandlungen aus. Er ist auch in den späteren Ritualtexten über die Kult von Nerik einer der am häufigsten in Erscheinung tretenden Priester¹⁰⁷.

In dem Fragment KUB XLIII 28 (bei E.Neu Nr. 76), das eine Festbeschreibung mit dem König wiedergibt, ist ein Priester der Zuṣaš̄i (^{LÚ}^{SANGA}^D Zuṣaš̄i – lk.Kol. 4') erwähnt.

¹⁰⁰ Zur Namenform siehe H a a s, V. Op. cit., S. 80 f. mit Literatur.

¹⁰¹ In einem hattischen Text erscheint sie in der Form ta-az-zu-ua-ši-ú-i-nu, ibid., S. 81: 107/u.

¹⁰² Übersetzung von H a a s, V. Op. cit., S. 80.

¹⁰³ Vgl. K a m m e n h u b e r, A. Inar.

¹⁰⁴ KUB XLIII 32 Vs. II 5' – 6'; KBo XVII 151 Vs. 5, 11.

¹⁰⁵ CTH 336.

¹⁰⁶ Siehe zum purullia-Fest H a a s, V. Op. cit., 43 – 51; G a s t e r, Th.H. Thespis, New York, 1977, S. 245 – 269; K e l l e r m a n n, G., Towards the Further Interpretation of the purulli-Festival, Slavica Hierosymitana, V – VI, 1981, 39 – 40; A r d z i n- b a, V.G. Ritually i mif y drevnej Anatolii, Moskau, 1982, 26 – 28.

¹⁰⁷ H a a s, . Op. cit., S. 30 ff.

5. EIN GROSSES FEST FÜR TELIPINU

Die Tafel KUB LI 1 (+) KUB LIII 14 + 961/v (+) 584/v gibt die Beschreibung eines Festes zu Ehren des Gottes Telipinu „im neunten Jahr“ (Vs. I 1) in den Städten Ḫanḫana, Taniškuriša und Kašša, die im ursprünglich hattischen Kernland lagen. Nach Meinung von den Verfassern der übersetzten und kommentierten Texte zu diesem Fest¹⁰⁸ stellt diese Tafel die älteste (alt- oder mittelhethitische) erhaltene Fassung dar!¹⁰⁹

Der Aufwand für dieses Fest, das mit einem Umzug des Telipinu und den in seinem Tempel in Ḫanḫana verehrten Gottheiten verbunden war, war recht groß: 100 Schafe, 50 Rinder, viel Gebäck, Wein und Bier (Vs. I 1-12).

Die hier untersuchte älteste Tafel umfaßt die Beschreibung der ersten drei Tage. Der erste wurde in Ḫanḫana begangen. Er begann morgens mit dem Schlachten von drei Rindern. Die kultisch reinen Fleischteile wurden geröstet und der Göttin Kataħħa dargebracht, die Lebern und Herzen dem Telipinu (Vs. I 17-25). Anscheinend libiert der Kronprinz, der das gesamte Fest leitet, danach allein den „Gottheiten des Hauses“, d.h. den Gottheiten, die im Tempel des Telipinu mit verehrt wurden, und der Göttin Haškala.

Die „Gottheiten des Hauses“ sind hier nicht namentlich aufgeführt. Dazu gehören zweifellos Telipinu und Kataħħa selbst, Haškala dagegen nicht. Wahrscheinlich war sie im Tempel „zu Besuch“. Dabei bleibt offen, ob sie in Ḫanḫana einen eigenen Kultplatz besaß oder aus einer anderen Stadt kam. Der Text mit den späteren Abschriften läßt uns die erste Möglichkeit vorziehen. Nach KUB LIII 3 Vs. I 8' -13' libiert der Thronprinz am Ende des zweiten Tages der Hašgala sitzend, nachdem er Telipinu und Kataħħa stehend abgefertigt hat. Wahrscheinlich gehören auch die übrigen Gottheiten nicht zu den „Göttern des Hauses“, denen in Ḫanḫana an anderen Stellen geopfert wird: die „Sonnengottheit des Torbaus“ (DUTU ɬilamnaš, Vs. II 12), für die ein Schaf am Tor des Hauses des Verwalters (LK urianni) geschlachtet wird und Šulinkatte, der ebenfalls ein Schaf an seinem Kultstein (12-13) erhält, sowie auch die Šatušanna-Gottheiten (14). Diese Gottheiten besaßen ihre eigenen Kultstätten, was natürlich auch nicht ausschließt, daß sie im Rahmen des Festes auch im Tempel des Telipinu verehrt werden konnten. Was die „Sonnengottheit des Torbaus“ anbetrifft, ist es fraglich, ob „des Torbaus“ ein stehendes Epithet einer Hypostase der Sonnengottheit darstellt. Es ist eher anzunehmen, daß es sich um „die“ Sonnengottheit handelt, die dort ihre Kultstätte besaß, um die Funktion, den Schutz des Torbaus, erfüllen zu können. Vielleicht hat die Sonnengottheit noch einen oder mehrere Kultplätze

¹⁰⁸ H a a s , V., L. J a k o b-R o s t . Das Festritual..., mit Textzusammenstellung, Übersetzung, zusammenfassenden Beobachtungen und Glossar.

¹⁰⁹ Ibid., S. 37.

in der Stadt besessen, weshalb eine Konkretisierung nötig war. Auf jeden Fall sind aus den ah. Texten solche Epithete, die in der jh. Zeit sehr häufig sind, fast unbekannt¹¹⁰.

Für die Šatuyanna-Gottheiten, die als Torgottheiten und nur als solche bekannt sind¹¹¹, ist wohl nur eine Kultstätte anzunehmen. V. Haas nimmt zu Recht an, daß es sich um zwei Gottheiten gehandelt haben muß¹¹², je eine auf beiden Seiten. Ihre Aufgabe war, die Stadt an der Stelle, an der der „magische Kreis“ der Stadtmauer, der allein das Böse abhalten konnte, unterbrochen ist, nämlich an der Pforte, als besonders gefährdet zu schützen, d.h. den Kreis zu schließen. Diese Gottheiten sind in den anderen ah. Texten nicht erwähnt, treten aber später oft in Verbindung der sog. „Götter aus Kanis“ auf, wobei man aufgrund ihrer Schreibung als Šalayanieš u.a. schließen kann, daß sie nicht mehr verstanden wurden¹¹³. Die „Sonnengottheit des Torbaus“ und die Šatuyanna-Gottheiten waren für dieses Fest sicherlich von besonderer Wichtigkeit gewesen, da die Prozession über ihre Bereiche ging.

Nach einem jh. Text befanden sich auf dem Wagen, auf dem der Gott Telipinu umgezogen wurde, insgesamt neun Gottheiten¹¹⁴. Nach KUB IX 3 Vs. I 7' - 8' waren Ḫatepinu, die Sonnengottheit und der Wettergott bei ihm, wobei Ḫatepinu als seine Geliebte bezeichnet wird. Auch der alte Text erwähnt Gottheiten, die auf dem Wagen des Telipinu mitfahren. Sie bleiben jedoch völlig anonym.

Es ist u.M. nach gewagt, aufgrund späterer Texte über Kulte aus dem hattischen Kernland direkt auf den Zustand in ah. Zeit zu schließen, da diese Kulte bekannterweise in jh. Zeit nach beträchtlicher Unterbrechung neu organisiert wurden. Nach dem alten Text ist eher zu schließen, daß drei Gottheiten, Telipinu, Katahhā und Ḫaškala den Kern des Stadtpantheon von Ḫanhanā bildeten. Dabei scheint es sich bei Katahhī nicht um die bekannte Katahhī von Ankuua zu handeln¹¹⁵, Die Bezeichnung „Katahhī“ – „Königin“ stellt keinen eigentlichen GN dar, sondern ein Epithet, das verschiedenen Göttinnen auf Grund ihrer Stellung im Pantheon gegeben wurde¹¹⁶. Daß nicht mit jeder „Katahhī“ die Stadtgöttin von Ankuua gemeint ist, zeigt z.B. auch die Beschreibung des KI.LAM-Festes, in der in einem gewissen Abstand von dem Paar Wettergott von Ziplanda und Katahhī der Katahhī von Ankuua libiert wird¹¹⁷

¹¹⁰ Mit einer Ausnahme aus dem spätalthethitischen Reinigungsritual, O t t e n , H., V. S o u č e k , Ah. Königsritual, 7 IV 7, 8.

¹¹¹ L a r o c h e , E. Rech., S. 88; H a a s , V., L. J a k o b-R o s t . Op. cit., S. 21 f.

¹¹² H a a s , V., L. J a k o b-R o s t . Op. cit., S. 19, Anm. 33.

¹¹³ Siehe dazu ibid., S. 21 f.

¹¹⁴ KUB LIII 3 Vs. II 2' : 9 AN x[. Dem könnten die neun Schafe, die bei der Rückkehr des Gotteswagens vor ihm laufen (Rs. III 25'), entsprechen.

¹¹⁵ H a a s , V., L. J a k o b-R o s t . Op. cit., S. 15.

¹¹⁶ B r e d o w , I. v o n , Götternamen.

In der Stadt Taniškurija, der am zweiten Tag ein Besuch abgestattet wird (Vs. II 16-23), wird nur das reiche Opfer erwähnt, das am RuVapi-Stein des Telipinu dargebracht wird.

Die hier betrachtete Tafel sagt nichts über das Pantheon der Stadt Kašha aus, ausser daß auch hier Telipinu der oberste Gott war und bei der „Waschung der Gottheiten“ vier Priester aus dieser Stadt teilnahmen (Rs. III 14' -19'). Die späteren Tafeln nennen 12 Gottheiten¹¹⁸. Der Umstand, daß an dem Fest des Telipinu diese drei Städte teilnehmen, in denen er der oberste Gott war, sich die Ausgaben teilten und den weitaus größten Teil des Kultpersonals stellten, spricht für eine Art religiöser Koine, in der die grossen Gottheiten die gleichen waren.

Der Gott Telipinu ist in dieser Beschreibung folgendermassen charakterisiert:
1. Er ist der oberste Gott in diesen drei Städten, in denen er offensichtlich auch die üblichen Monats und Jahresfeste besaß¹¹⁹; 2. Bezeichnend ist seine Verbindung mit den beiden Göttinnen Kataḥi und Haškala. Dieses „Dreieckverhältnis“ erinnert an die ähnliche Gruppe von Kaštama und Tanipiā: Zalinu, Zašhapuna und Tazihasši¹²⁰. 3. Er erhält vom Opferfleisch besonders die Herzen und die Lebern (z.B. im Tempel von Hanħana Vs. I 24-25) und am hujaši-Stein in Taris̄kurija (Vs. II 20-22) und bei der Waschung (Rs. III 15'). 4. Auf Rs. III 17' sprechen die vier Priester aus Kašha: „Der Herr (war) in Hanħana, er entfernte sich zum Fluß weg“¹²¹. Ob hier ein Anklang an den Mythos des verschwundenen Vegetationsgottes vorliegt¹²², mag dahingestellt sein. Das Fest macht eher den Eindruck eines Rituals, bei dem einzelne Stätten durch die Anwesenheit der Gottheit geheiligt und durch die Reinigung der Gottheiten und Rückkehr in ihren Tempel einen neuen Zyklus einleitet, als den eines Versöhnungsrituals.

Das Fest selbst, die Rituale, die Gottheiten und das Kultpersonal heben sich mit ihren „provinziellen“ Charakter hervor. Der Umstand, daß nur der Kronprinz dabei teilnimmt, spricht für die verhältnismässig geringe Bedeutung des Festes im gesamten staatlichen Festkalender. Daher war das Pantheon dieser Städte auch noch nicht solchen synkretistischen Tendenzen ausgesetzt wie z.B. in Nerik.

6. DIE BESCHREIBUNG EINES ANDEREN PROVINZIELLEN FESTES

Die Tafel KBo XVII 3 + KBo XXV 68 (bei E. Neu Nr. 68) stellt die Beschreibung eines mehrtägigen (zumindest zweitägigen) Festes dar, das einige

¹¹⁷ Siehe S. 22.

¹¹⁸ Haas, V., L. Jakob-Rost. Op. cit., S. 19.

¹¹⁹ Ibid., S. 15 f.

¹²⁰ Siehe S. 51.

¹²¹ Übersetzung von Haas, V., L. Jakob-Rost. Op. cit., S. 46.

¹²² Ibid., S. 28.

Ähnlichkeiten mit dem oben beschriebenen Fest des Telipinu aufweist, jedoch zu viele Abweichungen bietet, als daß man sie zu diesem Festablauf rechnen könnte.

Der Text ist sehr beschädigt und läßt eigentlich gar keine Übersetzung zu. Trotzdem versuchen wir, sie versuchsmäßig vorzulegen, um wenigstens den allgemeinen Rahmen sichtbar zu machen.

Vs. I

- 2' Priester Prinz (?) (Gottheit)[] am(?) Pfoste[n
Der GUDK-Priester¹²³ [] das Gestell (Akk.)
4' der Gottheit. Ein Mun[dschen]k in einem Becher für das
G[estell]
Der Weinschalenhal[ter ein h]anišša-Gefäß mit Wein[
6' Die Priester die Szepter der Gottheiten¹²⁴[
(und?) der GUDK-Priester geben und sie (Akk.) zum(?)[
8' Ein Priester der Sonnengottheit [a]us der Stadt Išt[ami
Ein Priester des Berges Takurka den S[tab
10'
Sta]dt Takpata[
12' de]m GUDK-Priester gaben sie[
]in das/dem SI.KIS-Gefäß(?)[

-
- 14' š]arama- Brot schon längst[
]ein šarama-Brot für den G[UDK-Priester]
16' der [Gott]heit. Ein Mundschenk drei Brote šara[ma
-

Rs.

- . Das T[or]des [arza]na-Hauses¹²⁵[
2]Dann der Prinz die Gottheit (?)¹²⁶[

¹²³ Der „gesalbte“ Priester, ein Kultfunktionär niedrigeren Ranges. Zum Namen und seiner Funktion in Mesopotamien s. R e n g e r, J. Untersuchungen zum Priestertum, Teil 2, ZA 59, 1969, S. 161 ff.; bei den Hethiten: H a a s, V. Der Kult von Nerik, S. 158 f.

¹²⁴ Hinter diesem Logogramm ist das Zeichen AN zu lesen, wobei offen bleibt, ob eine weitere Gottheit folgt, oder es ein Silbenzeichen ist, siehe N e u, E., S. 143, Anm. 474.

¹²⁵ Vermutliche Bedeutung: „Gasthaus“, F r i e d r i c h, J., HW, S. 34.

¹²⁶ Siehe Anm. 109.

-
- 4 Jein Mann aus der Stadt Hanhan[a
]sie nehmen und[
6 Jund es in(?) der Frü[he
Die Köche trin[ken] außerdem[
8 dort zum Trinken[
-

- Am zweiten Tag in der Frühe[
10 vor dem Tor der Herold[
er steckt fest. Der Statuenanbeter[
12 Die Priester (und) die AMA-DINGIR-Priesterinnen¹²⁷[
ebenso auch vorn.[

-
- 14 Der Prinz in? das arzana-Haus[
des Tores tritt er. Der Herold[
16 in den Tempel der Gottheit und danach[
]Tor des Tempels[
si]ngen, das galgaltur[i-(Instrument)]
-

Man kann weder das Fest selbst, noch die einzelnen Ritualhandlungen dieses Fragments bestimmen. Es scheint sich aber auch hier um ein Fest aus demselben Gebiet wie im oben beschriebenen zu handeln. Dafür sprechen Namen wie Hanhana, der Berg Takurka¹²⁸ und die Stadt Ištimi¹²⁹. Ebenso wie dort scheint es sich um ein Fest zu handeln, das mehrere Städte zusammen feiern. Das geht aus der Erwähnung von Priestern aus verschiedenen Städten und Ortschaften sowie auch des „Mannes aus Hanhana“ hervor. Wie oben wird das Fest auch hier von einem Prinzen geleitet, während andere der königlichen Familie nicht auftreten. Es gibt jedoch keine Andeutungen auf eine Umfahrt. Das Kultpersonal scheint auch hier größtenteils lokaler Herkunft zu sein. Gemeinsam haben beide Feste verschiedene lokale Priester und die AMA.DINGIR-Frauen, die hier am Beginn des zweiten Tages auftreten, während sie beim Telipinu-Fest am Ende des dritten Tages erscheinen. Das Kultpersonal ist auch wie dort niedrigeren Ranges und hattischer Herkunft: der GUDÚ-Priester, der hinter den „Priestern“ (SANGA) rangiert¹³⁰, und die AMA. DINGIR-Frauen. Diese treten verhältnismäßig häufig

¹²⁷ Siehe dazu S. 61.

¹²⁸ Monte, G. del, J. Tischner, S. 387 f.

¹²⁹ Ibid., S. 152.

in ah. Texten auf. Die hethitische Lesung ist šiyanzannia-, wie das Logogramm „Mutter der Gottheit“. In der Beschreibung großer Staatsfeste treten sie nicht auf, sondern immer nur in Festritualen, die im ursprünglichen hattischen Kerngebiet ausgeführt wurden. Außer Hanhana und Umgebung erscheinen sie auch in Verbindung mit den Städten Ziplanda und Nerik¹³¹. Ihr Rang scheint nicht besonders hoch gewesen zu sein, auf jeden Fall sind sie hinter den NIN.DINGIR-Priesterinnen anzusetzen¹³².

Welche Gottheit in dem hier betrachteten Fest die oberste ist, bleibt unbestimmt. Sicher steckt sie hinter dem Logogramm DINGIR^{LIM} (Vs. 14', 16') und im DINGIR^{LIM} É-na („in den Tempel der Gottheit“) (Rs. 16, 17). Dem geographischen Gebiet nach könnte es sich auch um Telipinu handeln, doch fehlen jegliche Beweise dafür. Außer den neutralen „Gottheiten“ (DINGIR^{MES}) sind hier nur noch zwei durch ihre Priester verehrten Gottheiten benannt: Die Sonnengottheit der Stadt Ištami und der Berg Takurka, der hier ohne Gottesdeterminativ auftritt. Das ist vielleicht nicht zufällig. Denn ein späterer Text spricht von „dem Gott auf dem Berg Takurka“¹³³.

7. DAS FESTRITUAL KBo XXV 89

Dieses sehr schlecht erhaltene Fragment (bei E. Neu Nr. 89) gibt folgende GN wieder:

Vs. I:

2' H̄abantali, 3']x UD^{AM}, 4' Šušumah̄i, danach Z.5' Die Sänger singen.

Von Vs. II ist etwas mehr erhalten:

2' Mez[zulla]
Inanna-Instrument[

4' Der König läuft
IM Uašezili[(libier en(?) sie]

6' Wenn der Aufseher der Köche Lebe[r
stellt von fern ebenso[

8' IM Uašezz[ili

¹³⁰ Haas, V. Der Kult von Nerik, S. 159.

¹³¹ KBo XX 3 Rs. II 16' und KBo XX 10 + Rs. IV 7' .

¹³² Bin-Nun, Sh.R. Tawananna, S. 191.

¹³³ KUB XLIII 33 Vs. 8. "

Uaḥiš[i das Inanna-Instrument
Von der Rs. (III) sind nur die ersten Zeichen jeder Zeile erhalten.

Alle hier erscheinenden GN sind auch in den großen Staatsfesten erwähnt. Die Gruppierung von Ḫabantali, UD^{AM} und Šušumahi tritt jedoch nur hier auf.

Wir können annehmen, daß in Z.1' von Vs. II der GN UTU gestanden hat, da offensichtlich die große „Vierergruppe“ UTU, Mezulla, IM (= U, Wettergott) und Uašeziли verehrt wird. Ebenfalls einmalig ist die Nennung von der Göttin Uaḥiši hinter diesen großen Vier.

8. DIE FESTBESCHREIBUNG Bo 4767

Dieser ebenfalls stark fragmentierte Text (bei E. Neu Nr. 105) erwähnt die Göttin Uaḥiši, für die getrunken wird (Z.1'). Der Kontext ist ebenfalls recht unklar. Erwähnt werden die Handlungen „anschirren“ (Z. 3'), „anzünden (Z. 6' und 7'), „laufen“ (Z. 3' und 8') und „trinken“ (Z. 1' und 10'). Von den handelnden Personen ist nur die Königin erwähnt.

9. DIE FESTBESCHREIBUNG Bo 1291

Das Fragment, das bei E. Neu unter der Nr. 47 steht, ist ebenfalls zu beschädigt, um eine zusammenhängende Übersetzung zuzulassen.

Auf der Vs. II wurde zunächst eine Ritualhandlung eines GUDK-Priesters mit einem Prinzen an den Herden ausgeführt (Z. 1' – 3'). Nach dem Zeilentrenner werden drei Gottheiten im Akkusativ genannt: Ḫjalmašuitt, Kap[a?] und T[elipinu (?) (Z. 4' - 5'), wobei die Ergänzung des zweiten Namens ungewiß bleibt. Möglich wäre hier der GN Kapparijamu oder Kapparija¹³⁴, der in späteren Texten auch zusammen mit Telipinu zusammen genannt ist¹³⁵, und den E. Laroche für eine mögliche Form der Göttin Ḫatepinu hält¹³⁶. Der Name tritt in den erhaltenen ah. Texten nicht auf!¹³⁷

In den nächsten Zeilen (bis Z. 19') werden die „reinen Priester“, die ḥapieš-Männer, Musikinstrumente, der Weg zum arzana-Haus und die MU.RI.DI-Männer erwähnt. Zusammenhänge sind nicht erkennbar.

Auf der Rs. III sind die „Gottheiten“ (DINGIR MEŠ) (Z. 2') und wiederum der Prinz (Z. 4' , 6') genannt. Es folgt eine Opferliste; 10' Schafe für die drei

¹³⁴ Siehe L a r o c h e , E. Rech., S. 27.

¹³⁵ z.B. KUB XX 39 V 14 – 15.

¹³⁶ L a r o c h e , E. Rech., S. 27.

¹³⁷ In einem jh. Text zum KILAM-Fest zusammen mit taḥantiu erwähnt, S i n g e r , I. KILAM,2, 1.k Vs. IV 11' – 12' .

weiblichen Gottheiten 11' Schafe für die männlichen Gottheiten (?). Diese namentlich nicht aufgeführten Gottheiten stimmen nicht mit den auf Vs. II erhaltenen überein¹³⁸.

In Z. 13' sind der Wettergott (IM) und ein Schaf erwähnt. Danach sind die Worte „Sänger der Stadt“, „König“ (Z. 18'), der Prinz (Z. 22') und ein MU. RI. DI-Mann (Z. 17').

Dieses Fragment scheint die Beschreibung eines nicht sehr großen Festes zu sein, soweit man von dem Kultpersonal und dem Aufwand schließen kann. Der Ort des Festes ist ebenfalls unbestimmt. Die Gruppierung der Götter auf Vs. II hat keine Parallele, und es ist nicht ersichtlich, ob sie orts- oder funktionsgebunden ist.

10. DIE FESTBESCHREIBUNG KBo XX 19 + KBo XXV 25

Dieses ebenfalls sehr beschädigte Fragment ist in mancher Hinsicht von besonderem Interesse, weshalb versuchsweise eine Übersetzung nötig ist.

Vs.

Für U]runzimu trinkt er. Der Mundschenk für den Tempel
des Wettergottes[

6']libiert er. Für den Tempel des [T]elipinu libier[t]
er ebenso.

]vor dem Tisch libiert er, der (Gen.?) Wiese[

8']aus[][ibier]t er nach draußen und wieder von
der Wiese (libiert er)
und sie (Akk.)[

]der König hält darüber. Der Statuenanbeter betet[

10']nicht. Der [Tisch]mann stellt einen Tisch auf, und
dann gehen sie davon.

Die Leute der Stadt Tagalmu[ha] laufen und[

12' gegenüber [] Die Schafe von der Wiese, die Ziegen[
] laufend(Nom.Sg.)[] dreimal drehen sie sich.

14']Die Schafe nach drauß[en
]der [Gott]heit ergreif[en sie.

Auf der Rs. sind von den Z. 2' und 3' nur die Worte „Sonnengottheit – ebenso“ und „Wettergott – ebenso“ erhalten, die bedeuten, daß diese Opferliste nicht mit diesen beiden Gottheiten begann.

¹³⁸

Zur Reihenfolge weibliche – männliche Gottheiten siehe auch KUB XLIII 30.

Zu diesem Text gehört wahrscheinlich auch das kleine Fragment KBo XXV 22 (bei E. Neu Nr. 22)¹³⁹:

Dan]n [gehen sie]davon.

-
- 4']Ein Mundschenk[
]Urunzimu[
6']trinkt für den Tempel (der Gottheit)[
Tempel des (?)] Wettergott(es) libier[t er (?)]

Nach dem stark zerstörten Zusammenhang zu schliessen scheint dieser Text ebenfalls ein nicht sehr anspruchsvolles Fest zu beschreiben, an dem zwar der König teilnahm, das Kultpersonal jedoch niedrigen Ranges war. Die „Leute der Stadt Talmuha“ zeigen wahrscheinlich, daß es irgendwo in der Provinz abgehalten wurde. Die nicht zu bestimmende Ortschaft dürfte jedoch von nicht geringer Bedeutung gewesen zu sein, da hier allein zwei Tempel, des Wettergottes und Telipinu, genannt sind.

Der Name Urunzimu ist ein hapax in den ah. Texten. Er ist eine andere Schreibung für das geläufigere Urušemu (auch Uruzima, Urunte/imu)¹⁴⁰. Sie wurde in späterer Zeit häufig mit der Sonnengöttin von Arinna (^DUTU ^{URU}Arinna) identifiziert¹⁴¹. So entsprechen in jh. Texten UTU Mezulla den hattischen Uru(n)-šemu Mezulla(n)¹⁴². Eine solche Gleichsetzung ist für den hier betrachteten Text auszuschließen, da die Sonnengöttin von Arinna in den ah. Texten überhaupt fehlt, und falls sie zu der Zeit nur unter diesem Namen (Urunzimu) aufgetreten wäre, sehr viel häufiger zu finden sein müßte. Sie kann auch nicht mit der Sonnengottheit identisch sein, da sie in KBo XXV 22 als UTU auftritt. Höchstwahrscheinlich stellt sie hier eine selbständige Gottheit eines provinziellen Stadtpantheons dar, vielleicht sogar der Stadt Tagalmuha. Es wäre ebenfalls möglich, in dieser Bezeichnung ein Epithet zu sehen, das mehrere Göttinnen besessen haben könnten. Ob mit dem Ausdruck „der Gottheit“ (Vs. 14') eben diese Göttin gemeint ist, bleibt ungewiß.

Besonders interessant ist hier der Unterschied, der bei dem Verb ekuzi gemacht wird: Vs. I 5' ist die normale Konstruktion „U]runzimu (Akk.) ekuzi = er trinkt Urunzimu“, dagegen KBo XXV 22 6' „ekuzi A-NA É^D[= er trinkt für den Tempel (der Gottheit)“, was parallel zum „A-NA É^D[T]elipinu ... išpanti“ steht.

¹³⁹ Neu, E. S. 59 f.

¹⁴⁰ Macqueen, J. Hattian Mythology and Hittite Monarchy, AnSt IX, 1959, S. 175; Haas, V. Der Kult von Nerik, S. 161, Anm. 2.

¹⁴¹ Laroché, E. Rech., S. 38; Goetze, A., Kulturgeschichte Kleinasiens, München, 1957, S. 135; Macqueen, J. Op. cit., S. 176.

¹⁴² Kammenhuber, A. Orientalia 41, S. 296.

Da der Sinn der Akkusativkonstruktion jedoch nicht ganz klar ist (eine Art Einverleibung der Gottheit?), haben wir es vorgezogen, in den Übersetzungen das übliche „trinken für“ zu übernehmen¹⁴³.

11. DAS FESTRITUAL KBo XVI 72 + 73

Dieses Fragment (bei E.Neu Nr. 10) ist im CTH unter der Nummer 523: Réserves (melqitu) pour des fêtes locales, 3, angegeben. Es scheint sich jedoch eher um den Teil einer Festbeschreibung zu handeln, wie vor allem die Verbformen adanzi (Vs.(?) II 3' , Rs.(?) III 5'), SIR^{RU} (Rs.(?) III 7') und panzi (Rs.(?) III 8') zeigen.

Es ist wahrscheinlich, daß der Text ein Fest in einer Provinzstadt beschrieben hat, da ein ^{LU}AGRIG T[UR(?) ^{UR}]U Neri[ka (Vs.(?) II 7') und ein ^{LU}AGRIG UR^UKaštama (5') vorkommen. Beide Städte sind aus späteren Texten als wichtige Kultzentren, die in enger Beziehung miteinander standen, bekannt¹⁴⁴. Das Fragment zeigt, daß solche Beziehungen schon in ah. Zeit bestanden haben. An weiblichem Kultpersonal werden die SAL.^{MES}Š U.GI und die SAL.^{MES} tešanteš (Vs.(?) II 7') erwähnt. Auf Rs.(?) III 2' tritt ein Priester des Gottes Zilipuri auf. Dieser Priester sowie auch die tešanteš-Frauen kommen in den ah. Texten sonst nicht vor.

12. DIE FESTBESCHREIBUNG KBo XX 69 + KBo XXV 192

Von diesem Fragment (bei E.Neu Nr. 142) sind nur fünf Zeilen lesbar:

Vs.(?)

4']Sänger des ZA.B[A4.BA4
is[t] zu Ende.

6' Wenn die Priester aus dem Tempel des Vi[ießes
[g]ehet er/sie und hinauf für den Tempel der Gottheit
8' [Die M]ädchen [] singen.

¹⁴³ Monte, G. del, J. Tischler, S. 383; „T. erscheint im Kultus neben den Leuten von Kurustama“. Zu dem Sinn der Formel s. Carruba, O. Das Beschwörungsritual für die Göttin Wišurijanza, StBoT 2, 1966, S. 40 f. mit Literatur; Friedrich, J. A.K ammenhuber, HW² – E, S. 30 f.

¹⁴⁴ Haas, V. Op. cit., S. 79 – 88.

Die „Sänger des ZA.BA4.BA4“ sind in anderen ah. Texten nicht erwähnt. Es scheint, daß sie im „Tempel des Vließes“ ihren Kultdienst ausführten.

Ein „Tempel des Vließes“ ist außer in diesem kleinen Fragment in der Beschreibung des KI.LAM-Festes¹⁴⁵ und in dem Fragment KBo XIII 175 Rs. 5' (bei E.Neu Nr. 49) belegt. Der Ort der Handlung von diesem zuletzt genannten Text ist allgemein durch die darin erscheinenden ON Atalhazzia (Vs. 4) und „die Leute der Stadt Kuruštama“ (Rs. 5') zu bestimmen, nämlich in einer der Städte im nordostlichen hattischen Kernland¹⁴⁶.

13. DAS OPFERRITUAL KUB XLIII 30

Dieses verhältnismässig gut erhaltene und rekonstruierte¹⁴⁷ Fragment stellt ein Opferritual in einem vom Text her nicht bestimmhbaren Kontext dar. Es ist von E. Laroche unter der Nr. * 645, 7 des CTH („fragments de fêtes aux divinité de la terre“) eingeordnet¹⁴⁸.

Vs. II

- [Der Aufseher der Köche nimmt dem] König das Sp[e[n]den-[ge]fäß[weg].
- 2' Der König legt [die Hand] (daran). Der Aufseher der Köche [spendet] dreimal[al] dem Herd.
[Der Aufseher der Tischmänner] reinigt [den Tisch]
kultisch hinauf¹⁴⁹. Der Aufseher d[er Köche]
- 4' v]or [dem Vlies] einmal, dem Thron einmal, dem Fen[ster]
einmal,
dem [Rie]gelholz einmal und dem Herd einmal
[spendet er].
- 6' [Die] Köche schaffen die Libationsgefäße vom Podest(?)¹⁵⁰
[] dort hin.

¹⁴⁵ KBo XVII 9 + Vs. II 18'; KBo XVII 21 + Vs. 16.

¹⁴⁶ Die Stadt Atalahzija ist in einer jh. Abschrift des Telipinu-Festes in Hanhana belegt (KUB LIII 3 IV 17); Kuruštama ist in der Nähe von Gazziura = Turhal zu suchen (Schuler, E. von, Kaskär, S. 38, Anm. 225).

¹⁴⁷ Siehe dazu Neu, E., S. 76.

¹⁴⁸ Ibid.

¹⁴⁹ Der Sinn dieses Ausdruckes ist unklar, vgl. Stark, F. Die Funktionen, S. 145.

¹⁵⁰ Siehe zu dem Wort taršanzipa Neu, E. Glossar, S. 191, Anm. 559.

-
- 8' [Der Aufseher der] Köche hält für den König ein Libations-
gefäß mit marnua nach vorn.
[Der König] legt die Hand (daran). Der Aufseher der Köche
spendet vor dem Vlies
- 10' neben dem [Tisch [dreimal]. Der Aufseher der Tischmänner
reinißt rituell hinauf.
[Der Aufseher der] Köche spendet dem Herd einmal.
- 12' [Der Aufseher der] Köche hält für den König ein Libations-
gefäß mit Wein hin.
[Der König] legt die Hand (daran). Der Aufseher der Köche,
vor dem Vlies [neben dem Tisch]
- 14' drei]mal spendet er. Der Aufseher der Tischmänner rei[nig]t
rituell hinauf.
Der Aufseher der Köche spendet dem Herd einmal. Der
König[
- 16' Dann tritt er zum Thron. Für sechs (Gottheiten) [trinkt er
Sonnengottheit, Wettergott, Mezulla, Inar, (Gottheit)][
- 18' Telipinu. Das kleine Inanna-Instrument (spielt), der in
Schale[

-
- Wenn er den Becher bringt, stellt der Aufseher der
Köche [vor dem Vlies]
- 20' das Libationsgefäß auf. Der Aufseher der Tischmänner[
das Libationsgefäß[

Rs. III

- Die ersten vier Zeilen sind unleserlich.
- 5' aber bei]ihr die Mutter Erde,
6' aber bei]ihr Mezulla
aber bei]ihr Halki
- 8' aber bei]ihr Išpanzašepa
a]ber bei ihr Hilašši
- 10' Jaber bei ihnen Malija
Jaber bei ihr die männlichen Gottheiten
- 12' Uaškuu]atašši, Kušanšeš.
-

-
- Er ver]neigt sich. Er legt Leber hin. Der Oberste der
Hofjunker[
- 14']und einen halben Brotlaib unten weg (?)[
]und der Oberste der Hofjunker [schüt]ten für den Anfüh-

- rer der „Tauben“ [mit] seinem ḫu[ppi]-Gefäß
 16' Grütze, šemeħuna¹⁵¹, Lebe[r]
 [Für den Anführer der] „Tauben“ schütten sie mit seinem ḫuppi- Gefäß[
 18' schüt[ten sie] vom Dach zurück zu den männlichen Göttern.
-

- [Fünf (?)] HABHAB-Gefäße, davon eines mit marnu, eines mit
 šiešsar-Bier, eines mit ყalbi,
 20' [eines mit Bier], eines mit Wein. Ein Hofjunker gibt für den
 Obersten der Hofjunker mehrmals[
]und der König[

Das Ritual beginnt auf Vs. II mit mehrmaligen Spenden verschiedener Gegenstände im Kultraum und mit kultischer Reinigung (1' -15'). Die eigentliche Opferhandlung beginnt damit, daß der König zum Thron tritt (16'). Die syntaktische Analyse dieses Satzes zeigt, daß der „Thron“ hier als Person und nicht als Gegenstand aufgefaßt wurde¹⁵². Er besitzt hier allerdings kein Determinativ und erscheint auch nicht in den Opferlisten.

Die Göttergruppe auf Vs. II geben Hauptgottheiten des Staatspantheons wieder. Ungewöhnlich ist dabei die Stellung von Mezulla hinter dem Wettergott anstatt wie gewöhnlich hinter der Sonnengottheit. Der sonst hinter dem Wettergott erscheinende Ӯāsezili fehlt, und es ist wohl kaum anzunehmen, daß er zwischen Inar und Telipinu gestanden hat. Außer daß sie zu den großen Gottheiten des Staatspantheons und des Stadtpantheons von Ḫattuša gehören, haben sie auch gemeinsam, daß alle hier genannten Gottheiten direkt auf die Fruchtbarkeit einwirkten.

Auf Rs. ist eine Gruppe von Gottheiten angegeben, die aus zwei Teilen besteht: der der weiblichen und der der männlichen¹⁵³.

Eine im Prinzip gleiche Göttergruppe erscheint in einem jh. Text¹⁵⁴. Dieses weitaus besser erhaltene Duplikat gibt folgende Ergänzungen:

- Der Wettergott des Himmels, aber bei ihm die Mutter Erde,
 32 Sonnengottheit, gleichermaßen Mezulla,
 NIN.IB, gleichermaßen Ḥalki,
 34 DXXX (?)¹⁵⁵, gleichermaßen der „Schwarze Genius“¹⁵⁶,

¹⁵¹ Ein unbestimmbares Nahrungsmittel.

¹⁵² Stark e, F. Op. cit., S. 84 f.

¹⁵³ Siehe dazu Neu, E., H. Ott e n. Heth. „Mann“, „Mannheit“, IF 77, 1972, S. 181 ff.

¹⁵⁴ KBo XI 32; Transkription bei Neu, E., H. Ott e n. Op. cit., S. 185.

¹⁵⁵ Mondgott, Lar o c h e, E. Rech, S. 108. In ah. Texten mit dem Logogramm EN.ZU wiedergegeben.

¹⁵⁶ Im Text: GE6-za Dše-pa.

- Der Herd, gleichermaßen Hilašši,
 36 Die männlichen Gottheiten¹⁵⁷, gleichermaßen Malija,
 Malijā, gleichermaßen die männlichen Gottheiten
 38 Uaškuattaši, gleichermaßen die Kuyanš[eš].

Nach dem von uns angenommenen Prinzip, in jüngeren Abschriften und Duplikaten auftretende GN nicht in die Untersuchung aufzunehmen, werden wir auch hier davon Abstand nehmen. Zudem sind die Namen NIN.IB, und DXXX bisher in keinem ah. Text belegt, so daß es sich hier höchstwahrscheinlich um Substitutionen anderer ah. Gottheiten handelt. „Der Herd“¹⁵⁸ besitzt in der jungen Abschrift kein Determinativ und ist zwar auch in ah. Texten oft Gegenstand von Verehrung und Empfänger von Spenden, aber immer nur in Verbindung mit anderen Gegenständen und nicht zusammen mit anderen Gottheiten. Eventuell könnte man annehmen, falls diese Substitution adäquat ist, daß hier der Name des Herd- und Feuergottes Kuzaniš u gestanden haben könnte, der aber nicht mit „dem Herd“ identisch ist.

Höchstwahrscheinlich können wir nur UTU als sichere Ergänzung annehmen. Ungewiß ist auch, ob im ah. Original ein „Wettergott des Himmels“ am Anfang dieser Liste stand. Ein Wettergott dieses Namens ist nur in einem spätalthethitischen Text belegt¹⁵⁹. Wenn man der Logik der Liste folgt, müßte an erster Stelle die Sonnengottheit gestanden haben.

Die Göttergruppen auf Vs. II und Rs. III unterscheiden sich nicht nur darin, daß die erste die Hauptgottheiten und die zweite größtenteils niedrigere wiedergeben, sondern auch und vor allem in ihrer ethnolinguistischen Zugehörigkeit. Während die erste aus den großen ursprünglich hattischen Gottheiten besteht, umfaßt die zweite vorwiegend solche mit hethitisch-luwischen Namen: Ḫalki- „Getreidegöttin“, Hilašš i- „Hof-göttin“, Išpanzašepa- „Gottheit der Nacht“, Uaškuuatašš i- zu uašku- „sündigen, verletzen“. Der Name des Flußgottes Malija, der nach E. Laroche asianisch ist¹⁶⁰, weist in die südöstlichen Gebiete Anatoliens¹⁶¹. Trotzdem ist diese Gruppe offensichtlich kein lokaler Pantheon, sondern funktionsbedingt. Als Fruchtbarkeitsgötter können Ḫalki, Hilašš i und der Flußgott Malija gelten¹⁶². In dieselbe Gruppe scheinen auch die Kuyanšeš-

¹⁵⁷ Im Text: DINGIR.LÚ^{MEŠ}.

¹⁵⁸ Im Text: GUNNI.

¹⁵⁹ KBo III 22 Vs. I 2, 20.

¹⁶⁰ L a r o c h e, E. Rech., S. 85 f.

¹⁶¹ M o n t e, G. del, J. T i s c h l e r, S. 538.

¹⁶² Zu Flußgöttern als Fruchtbarkeitsgöttern vgl. Bo 17 Vs. I 13 – 14 in: O t t e n, H., J. Sieg e l o v a, Die hethitischen Gulš-Gottheiten und die Erschaffung der Menschen, AFO 23, 1970, S. 33.

Gottheiten zu gehören¹⁶³. Dagegen sind die „Gottheit der Nacht“ und ɻuaškuuataš i dunkle und negative Mächte. Die „Mutter Erde“, die kein Determinativ besitzt, gibt praktisch den Titel für die ganze Gruppe.

Diese Götterliste sowie auch die Rituale vor und nach der Opferdarbietung lassen uns vermuten, daß es sich nicht so sehr um ein „Fest der Egggötter“ handelt, sondern eher um ein Reinigungs- und Entsühnungsritual. Dafür spricht die Verehrung vorwiegend niedrige Gottheiten, unter denen auch „böse“ erscheinen, die Reinigungsrituale vor der Opferdarbietung und vielleicht auch die Anwesenheit der „Tauben“¹⁶⁴, die in ah. Ritualtexten sonst nur noch in einem Reinigungsritual erscheinen¹⁶⁵.

14. DAS OPFERRITUAL KBo XVII 35

Dieses Ritual (bei E.Neu Nr. 134) gehört wahrscheinlich zum regelmäßigen Dienst für die hier erwähnten Gottheiten und nicht zu einem größeren Fest, da die charakteristischen Elemente zu fehlen scheinen. Die Spenden für diese Gottheiten stimmen genau mit denen in der Weisung von Ḫattušili I. an Muršili überein: „... Auch müsst ihr auf die Götter Sache ehrfürchtig bedacht sein: Ihr Brotanteil und ihr Weinanteil, ihr Brockengericht (?) und ihre Grütze muß aufgetischt sein! Und du (, Muršili,) darfst weder säumen noch nachlassen! Sobald du [sä]umst, würde das Unheil wieder (dasein) so wie einst! Möge es so sein!“¹⁶⁶

Rs.(?) III

-]geh[t
2' nimm]t(?) das Zepter der Gottheit[
er li]biert, er nimm[t] das Zepter[
4' [vor]n legt er die (?) Zepter unt[er]
das tap]šana-Gefäß br[ingt er] wieder[hinaus (?)]
6' [] dem Wettergott zwei sau[re]Dickbrote[
[] dem Wettergott Alt[ar (Fall ?)]

-
- 8' [Für] Katahzipur[i
[bric]ht er und leg[t] auf die Erde[
10' [Di]ckbrot bricht er und l[egt es auf die Erde.

[Für] Iialianda ebe[nso

¹⁶³ Siehe dazu O t t e n, H., RIA V, 398.

¹⁶⁴ Im Text: LU.MEŠU.HUB.

¹⁶⁵ O t t e n, H., V. S o u č e k. Ah. Königsritual, I 35; siehe auch S. 105 mit Anm. 14.

¹⁶⁶ S o m m e r, F., A. F a l k e n s t e i n. HAB, Kol. III 49 – 54.

- 12' [Fü]r Hašamili ebens[
 auf den [He]rd legt er für die Gottheit I[
 14' [fü]r Hilašši bricht er zweimal[
 [fü]r Kušašša bricht er zweimal, f]ür
 16' [Die Grü]tze stellt er von jedem[
 [Er li]biert marnu vor jedem[
 18' []er libiert Wein vor jedem[
]er libiert[

Eine ähnliche Reihenfolge von Gottheiten ist auch aus anderen ah. Ritualtexten bekannt: In KBo XX 39 treten die GN Sonnengottheit, Ilalianda und Hašamili auf. (13' -15'). Die r.Kol., von der nur jeweils die ersten Zeichen der einzelnen Zeilen erkennbar sind, bietet nur „König“ (3' , 5' , 6' , 8' , 11') und „Dickbrot“ (14' , 15'). Auch hier handelt es sich ein Opserritual, bei dem den Gottheiten je ein Schaf geschlachtet wird: „schlachtet, ein Käse (13') b]richt. Ein Schaf (?) für die Sonnengottheit (14')]Ilalianda schlachtet er (15') Hašamili schlachtet er.“

Sowohl die Vermutung, daß es sich bei dem hier untersuchten Opserritual um ein gewöhnliches, regelmäßiges Fest gehandelt hat, als auch das hinzugezogene Fragment zeigen, daß diese Göttergruppe recht geschlossen gewesen sein musste.

Ein interessantes Bild ergibt sich, wenn man diese Gottheiten mit denen des palaischen Pantheons vergleicht¹⁶⁷:

KBo XVII 35	KBo XX 39	palaische Gotter
Wettergott	nicht erhalten	Zaparu a
Katažipuri	nicht erhalten	Katažipuri
nicht erhalten(?)	Sonnengottheit	tijaz
Ilalianda	Ilalianda	Ilalianda
Hašamili	Hašamili	Hašamili
I[Kamama
Hilašši		Paušalla
Kušašša		Hilazipa
		Gulzanikes

Wir sehen also bis zur fünften Stelle eine offensichtliche Übereinstimmung dieser GN mit der palaischen Gotterliste. Der sechste Name, I[ist sehr ungewiss. Nach E.Neu ist hier nicht nochmal Ilalianda zu erwarten, da der Name schon an vierter Stelle genannt ist, Er zieht eine mögliche Ergänzung I[nar vor¹⁶⁸. Diese oder eine funktionsähnliche Göttin ist jedoch in der palaischen Liste nicht erwähnt. Auch die Zeichenreste hinter dem I[scheinen eher auf ein l a- als auf ein n a- hinzuweisen. Da es sich in der Zeile, in der dieser beschädigte Name auftritt auch um eine von den vorigen verschiedene Ritualhandlung handelt, wäre es durchaus möglich, daß der GN Ilalianda wiederholt wurde.

¹⁶⁷

Siehe zum palaischen Pantheon Carruba, O. Das Palaische, StBoT 10, 1970, S. 35 ff.

¹⁶⁸

Neu, E., S. 218, Anm. 734.

Nach dem GN Hašamili weicht unsere Götteraufzählung von der der palaischen ab, wobei nur Hilašši (an 7. Stelle) mit Hilazipa (an 8. Stelle) sicher identifiziert werden kann.

Ob die Kuuanašša-Gottheiten mit den Gulzanikeš (an 9. Stelle im palaischen Pantheon) gleichgesetzt werden könnten, ist eine interessante Vermutung, die sowohl Widersprüche als auch Bestätigungen finden könnte. Einerseits sind die Gulšeš-Gottheiten als weiblich bekannt, während die Kuuašš a-Gottheiten durch das Opferritual für die „Erdgötter“ als männlich zu bestimmen sind¹⁶⁹. Andererseits sind auch die Gulšeš-Göttinnen als erdnahen Schicksalsgöttinnen belegt¹⁷⁰. Zudem ist ihr Name in den originalen ah. Texten bisher unbekannt. In den ältesten Belegen und in mythologischen Texten kommt die Schreibung Gul-aš- mit vokalischer Endung vor¹⁷¹, was Kuuan-aš-a entsprechen könnte. In dem Fall müßte die Schreibung GUL- beibehalten werden¹⁷².

Diese also als palaisch erwiesene Göttergruppe des Opferrituals ist recht heterogen: Es kommen rein hattische Namen darin vor (Katauzipuri, Hašamili) als auch hethitisch-luwische (Ilalianda, Hilašši) und vielleicht auch palaische, die sich hinter den Logogrammen verbergen könnten (IM (Wettergott)= Zaparuya, UTU = ti̜az). Das diese Möglichkeit besteht, zeigt das Fragment KBo XVII 8 (bei E.Neu Nr. 136). Es handelt sich auch hier offensichtlich um ein Reinigungsritual (Z. 2' : šu]ppiiahh[i „ich reinige kultisch“). In Z. 5' ist erhalten: A. N A É D Zip[ar-, was mit Ziparuya ergänzt werden kann. Ob hier ein Tempel des palaischen höchsten Gottes Zi/aparuya gemeint ist oder mit Ziparuya der Wettergott allgemein, ist nicht zu bestimmen. Wichtig ist hier, daß der palaische Name auch in einem hethitischen Text vorkommt.

Die ersten drei Gottheiten dieser Gruppe sind außerdem noch in dem Reinigungsritual mit palaischen und luwischen Textabschnitten KBo VIII 74 + KBo XIX 156 + KUB XXXII 117 + KUB XXXV 93 (bei E.Neu Nr. 137) belegt (Rs. III 16' -20').

15. DAS OPFERRITUAL FÜR DIE KUUAŠŠA-GOTTHEITEN

Das Fragment Bo 3752 (bei E.Neu Nr. 104) nennt nur die Kuuašš a-Gottheiten. Offensichtlich ist im ganzen Text nur von ihnen die Rede, was natürlich nicht ausschließt, daß auf den anderen nicht erhaltenen Kolumnen eventuell auch andere Gottheiten auf ähnliche Weise verehrt wurden. Es ist jedoch auch wahrscheinlich,

¹⁶⁹ Siehe S. 73.

¹⁷⁰ Laroch e, E. Rech., 98 – 99.

¹⁷¹ Carruba, O. Das Beschwörungsritual für die Göttin Wišurijanza, StBoT 2, 1966, S. 35.

¹⁷² Siehe zu dem Namen auch Oltén, H. Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy, ZA NF 20, 1961, S. 156.

daß es sich um ein Fest für eben diese Gottheiten handelt wie z.B. ihr regelmäßiges Monatsfest.

Vs.(?) II

- 2' Er schüttet hoch, er geht[
 Dann opfert er ein schwarzes Lamm[
4' und ein Hofjunker[
 darin füllt er je[
6' reinen (Fall?) am Herd[
 Und dann ihm am Herd[
8' davon ein marnu-, ein Honig-Bier[
 Sie nehmen je ein HABHAB-Gefäß[
10' und zum Herd[
12' Der König verneigt[sich] vor Kuuašša[
 Er opfert ein Dickbrot, Grütze[
14' Sie zerteilen das Lamm[
 Vier HABHAB-Gefäße, rote, lie[gen
16' und ein Bier-Wein, Die Hofjunker[
 ergreifen je. Der König[
18']und dann[

Rote Gefäße haben sicherlich eine besondere rituelle Bedeutung besessen. Sie wurden in Reinigungsritualen benutzt (KBo XVII 1 + Rs. IV 15), sowie auch in Festritualen (KBo XXV 37 Vs. I 4', im KI.LAM-Fest KBo XVII 21 + Vs. 10 u.a.). Eher deutbar ist die Opferdarbietung eines schwarzen Lammes: Schwarze Opfertiere wurden vorwiegend Erd- und unterirdischen Gottheiten dargebracht¹⁷³. Dem entspricht der Platz der Kuuašša-Gottheiten in der Opferliste für die „Erdgötter“¹⁷⁴.

16. DIE GÖTTHEITEN DES ÉHiŠTA-GEBÄUDES

Das hethitische Kultgebaude Éhišta-¹⁷⁵ ist in einem ah. Text (KBo XVII 15, bei E.Neu Nr. 27) mit der Göttergruppe vertreten, die mit wenigen Änderungen auch in jh. Texten bekannt ist¹⁷⁶. Der ah. Text gibt auf der Vs. eine Opferliste und auf der Rs. Ritualbeschreibungen:

¹⁷³ Siehe z.B. in den Ritualen im Hišta-Gebäude: IBoT III 1 § 89 16': „8 schwarze Schafe...“ u.a.

¹⁷⁴ Siehe S. 130-131.

¹⁷⁵ Das viel belegte Éhešta/i- ist in ah. Texten nur in dieser Form mit i-Vokal des Stammes anzutreffen.

¹⁷⁶ Siehe dazu H a a s, V., M. W ä f l e r. Bemerkungen zum Éhešti/a-, 2. Teil, S. 88.

Vs.

- ku]ltisch reine[
2']Bruststücke[
]Köpfe[
4' der Mastrinder und Rin[der
ihre Körperteile[
6' ihre Nieren, Fettstücke[
Dann sie (Akk. Pl.) neun tuḥupzi[a-Geräte
-

- 8' Der Aufseher der Köche und der GUDK-Priester der
Gott[heit
vo[r] Leluani[
10' vor Šiuatta[
vor Taš ammat[.
12' vor Taš immeza[
vor die Sonnengottheit[vo]n 5 [Schafen
14' vor Ištūš taia[vo]n 5 Schafe[n
[v]or Papaia[vo]n 5 Schafen[
16' vor Haš amili[vo]n 5 Schafen[
vor Zilipuri, von 5 Schafen[
18' sie [s]penden aber und e[s
-

- [We]n[n]si[e]mit dem[Fle]isch fertig sin[d
20']er hält 1[
ein Hofjunk[er

Rs.¹⁷⁷

- 2']darunter[
]im Haus der Gottheit[
4']hierhin und dorthi[n] setzen sie[
-

-]und sein schwarzes [Foh]len des Königs, die Leute (?)
kurka[
6']schwarzes (Akk.), ein schwarzes Schaf, ein schwar-
zes Lamm für[
St]ricke,, zwei Zügel, zwei[
8' der (?) taršipali-Leute gib[t er.
-

¹⁷⁷ Übersetzung des Textes von H a a s, V., M.W ä f f e r. Op. cit., Teil 1. Unsere weicht in einigen Einzelheiten davon ab.

-
- Das Pferd und sein Fohlen (sind) angeschirrt
10' Acht Stricke (sind) angespannt, eine Kuh, an ihren
Füßen [vier Stricke
(sind) angebunden, ein Strick (ist) um ihren Kopf ge-
bunden, [ein angeschirrtes]K[alb
12' (ist) angebunden an ein Schaf und ein Lamm. Die T[ruppe
bereitete sie]im Torgebaude des ^ENA₄¹⁷⁸ [vor
Die Frau des GUDK-Priesters [steht] im Gebäude der Gottheit
v[or] dem Pf[ei]ller, bei ihr aber
14' steht ein „Mann des ḥešta-Hauses“. Er [hat] in einem
Korb Bohnengrütze. [Der Aufseher der Köche
steht diesseits des Herdes. Er hält sechs ḥarnai-Pflanzen¹⁷⁹.
Ein „M[ann des ḥešta-Hauses“
16' hat sich jenseits des Herdes niedergehockt, erhält sechs
ḥarnai-Pflanzen, er hält [in einem Becher
Wasser,
das hineingegossen wurde, gebündeltes tuḥḥuiš ar¹⁸⁰ liegt
dort. [Es liegt] auf [dem Herd vor der Gottheit
U.GUR.

-
- 18' Ein Page läuft vor dem König her. Die Frau des GUDK-
Priesters kommt herab, sie stellt sich hin.
Vom Tag bleiben noch acht ɻakšur¹⁸¹ übrig. Der König
aber komm[t] vom makzi-Gebäude¹⁸²,
20' er sitzt im Wagen. Die Teilnehmer, die Tänzer und die
„Statuen[an]beter“
laufen vor dem König her; ein Musikinstrument, eine Zim-
bel, [(ist)] dem König[

¹⁷⁸ „Steinhaus“, hethitische Komplexe mit kultischer und wirtschaftlicher Bedeutung,
vgl. S i n g e r, I. KILAM, S. 117 f.; H a a s, V., M. W ä f f e r. Op. cit., S. 118 f.

¹⁷⁹ Die Lesung des Namens ist nicht sehr sicher, die genaue Bedeutung unbekannt
(s. N e u, E., S. 73, Anm. 272.).

¹⁸⁰ Eine „Reinigungssubstanz“, N e u, E. Glossar, S. 199; siehe ausführlich dazu O t t e n,
H. Ein heth. Festritual, 26 – 27.

¹⁸¹ Eigentlich „Gefäß und Maß für wertvolle Nahrungsmittel“, F r i e d r i c h, J.H.W., S.
242; als Zeitmass Unterteil von gipessar „Elle“ (s. auch K a m m e n h u b e r, A.
Hippologia Heth., S. 271.), d.h. eine kleine Zeitspanne. Es scheint sich hier um den
Spätnachmittag gehandelt haben.

¹⁸² Ein Gebäude oder Gebäudeteil, das wahrscheinlich zum Komplex des ḥešta-Gebäudes
gehörte. Siehe S i n g e r, I. Op. cit., S. 114, Anm. 78.

Der König geh[t]in das ḥešta-Haus[
24' ... der GUDK-Priester steht[

[We]nn [der] König[

Aufgrund der Deutung von ḥešta als „Totenkammer“, „Mausoleum“¹⁸³ sind diese Gottheiten im allgemeinen als chthonisch definiert worden. Eine Ausnahme macht A. Kammenhuber, die chthonische Züge nur in den Schicksalsgöttinnen Ištuštaia und Papaja sieht¹⁸⁴. Diese Interpretation von dem hešta-Haus ist jedoch für die ah. Zeit durchaus nicht gesichert: Die einzige Textstelle, die mit einem Totenkult in Verbindung gebracht werden kann, steht in keiner Beziehung zu diesem Kultgebäude¹⁸⁵. Der hier vorgelegte Text zeigt ausserdem deutlich, daß zumindest in der ah. Zeit eine Identifizierung von ḥešta mit NA4 ausgeschlossen ist¹⁸⁶.

Dieses Kultgebäude scheint in allen großen Staatsfesten eine wichtige Rolle gespielt zu haben. In den ah. Texten tritt es vor allem im Rahmen des KI.LAM-Festes auf¹⁸⁷. Die hier beschriebene Opferliste und das folgende Ritual sind wahrscheinlich auch Teil einer Festbeschreibung, was aus dem großen Aufwand an Opfertieren, dem großen Kultpersonal, den Musikinstrumenten und der Beschreibung der Prozession hervorgeht.

Die Beschreibung der Vorbereitung für das eigentliche Ritual, an dem der König teilnehmen muss (Rs. 2' – 17') besteht aus zwei Teilen, von denen er erste (2' -12') von besonderem Interesse und Bedeutung für die Bestimmung dieses Gebäudes ist. Zwei Elemente sind besonders bezeichnend: Die schwarze Farbe der Opfertiere und ihre Vorbereitung durch „Anschrirren“ und „Binden“. Es muß sich im Grunde um die universelle magische Handlung des „Bindens“ gehandelt haben, der Fixierung und der Zwingung des Bösen und Unreinen, der unbedingt das „Lösen“ folgen muß, d.h. der Reinigung im weitesten Sinne. Diese Handlung ist leider nicht erhalten und hat sich zweifellos in der Anwesenheit des Königs abgespielt. Der zweite Teil der Vorbereitungsbeschreibung zeigt einige zusätzliche ReinigungsmitTEL: die harnai-Pflanzen und die tuḥquüssar-Substanz, dazu auch den Herd, der wahrscheinlich eine Zentralrolle dabei einnahm.

¹⁸³ Friedrich, J. HW., S. 104; Laroche, E. Rech., S. 74 u.a. Abweichend Kammenhuber, A. Orientalia 41, S. 296 und Otten, H. RIA IV, S. 369.

¹⁸⁴ Kammenhuber, A. Op. cit.

¹⁸⁵ Siehe S. 143.

¹⁸⁶ Rs. 12' .

¹⁸⁷ Siehe Singer, I. KI.LAM, S. 112 – 115.

Dieser Grundhandlung der „Bindens“ und „Lösens“ entspricht genau ein späterer Text, der eine Beschreibung des elften Tages des AN.TAH.ŠUM-SAR-Festes liefert. Danach führte man das „Alte Jahr“ in das ḫešta-Haus, legte es dort auf eine Liege und „löste“ es¹⁸⁸, d.h. man erhielt seine magische Reinigung.

Eine ähnliche Bedeutung hatte wahrscheinlich auch ein anderes Ritual, das mit dem ḫešta-Haus verbunden war: Man zog einen Blinden aus, schlug ihn und führte ihn dann in das ḫešta-Haus¹⁸⁹. Auch dieses Ritual ist katharsisch, und die Nacktheit des Blinden bedeutet magische Lösung. Es ist gut denkbar, daß ein Kultgebäude, in dem das „Lösen“ zumindest eine der wichtigsten Kulthandlungen war, später zu einem „Beinhaus“ oder allgemein zu einer Stätte des Totenkultes wurde.

Unter diesem Aspekt sind wahrscheinlich auch die dort verehrten Gottheiten zu betrachten.

Zunächst ist von großem Interesse, welche großen heth. Gottheiten nicht in diesem Gebäude verehrt wurden: Das ist an erster Stelle der oder einer der Wettergötter, die ansonsten bei allen wichtigen Königsritualen genannt werden. Es fehlt der wichtige Vegetationsgott, der in enger Verbindung zur Königsideologie steht und Hauptgott wohl einiger ursprünglich hattischen Gebiete war, Telipinu. Ebenfalls tritt auch nicht eine der wichtigsten Gottheiten, die Schutzgöttin Inar, die wahrscheinlich besonders mit der „wilden Natur“ verbunden war, auf. Folglich wird die hier verehrte Göttergruppe nicht mit diesen Funktionsbereichen in Verbindung stehen.

Was sie gemeinsam haben, ist die hattische Zugehörigkeit. Drei von ihnen, Lelwani, Tašamat und Išduštaja sind nur hier erwähnt und fehlen sonst in den ah. Texten. Es ist unwahrscheinlich, daß sie wegen ihrer geringen Bedeutung keine weitere Erwähnung gefunden haben, besonders die Gottheit Lelwani, die offensichtlich die bedeutendste Rolle im ḫešta-Haus einnahm, was nicht der Fall wäre, wenn sie als eine niedrige Gottheit gegolten hätte. Näher liegt hier der Gedanke, daß es sich hier um Gottheiten handelt, mit dem man offiziell weniger in Kontakt trat, und daher in der Mythologie und im Kultus zurücktraten, die aber innerhalb der gesamten religiösen Vorstellungen durchaus nicht zweitrangig waren.

Das Problem eines Gottes *D. šiu-¹⁹⁰ stellt sich aufgrund des ah. Textes nicht. Der Ausdruck šiuňaš parna[(Rs. 3'), vor dem kaum ein Determinativ gestanden hat, gibt kein Argument für die Existenz eines solchen Gottes. Die Hauptgottheit war wohl Lelyani, was auch von späteren Texten bestätigt wird. Daß Lelyani eine interessante Entwicklung in den heth. religiösen Vorstellungen durchlaufen hat, hat H. Otten überzeugend gezeigt¹⁹¹. Sie hatte ursprünglich nichts mit der

¹⁸⁸ IBoT I Rs. 35' – 42' .

¹⁸⁹ IBoT I 29 Rs. 35' – 42' , im Rahmen des Frühlingsfestes ḫeššuma. Das Ritual wird bei W ä f l e r , M., H a a s , V. Op. cit., S. 101 angeführt.

¹⁹⁰ Siehe dazu H a a s , V., M. W ä f l e r . Op. cit., S. 88 f. Wir schließen uns jedoch den gut argumentierten Ausführungen von S t a r k e , F. Halmašuit im Anitta-Text und die hethitische Ideologie vom Königstum, ZA NF 69, 1, 1979, 47 – 120, an.

unheimlichen Unterweltensgöttin, die mit ALLATUM gleichgesetzt werden könnte¹⁹² zu tun, sondern wurde als männliche Gottheit angesehen¹⁹³. In einem hattischen Bauritual heißt sie „Lelyani katte“ („Lelyani, König“) und agiert zusammen mit dem Sonnengott Eštan, dem Wettergott und Katayzipuri, also in einem ganz anderen Götterkreis als in dem hier beschriebenen. Ihre Verbindung mit Šiyatt- (dem „göttlichen Tag“) ist auch in anderen Texten aus etwas späterer Zeit gut belegt¹⁹⁴. Auch diese Gottheit tritt in den jh. Texten als eine ausgesprochene chthonische auf, was jedoch in den ah. nicht zum Ausdruck kommt. Wenn man von ihrem wichtigsten Funktion in den, wenn auch spät belegten, heth. Bestattungsritualen von Königen ausgeht¹⁹⁵, die wohl darin bestand, den verstorbenen König in ein glücklicheres Jenseits zu leiten¹⁹⁶, kommt man wieder zu der Grundvorstellung von „Reinigung“ und „Lösen“.

In ähnlichem Zusammenhang sind wohl auch die Schicksalsgöttinnen Išduštaia und Papaia zu sehen¹⁹⁷, falls sie diese Gestalt bereits in der ah. Zeit besaßen.

Die Sonnengottheit (^DUTU-aš, Gen.) wird im allgemeinen nach der Interpretation von dem ḥešta-Haus als die „Sonnengöttin der Unterwelt“ gedeutet¹⁹⁸. Sie wäre dann also mit der chthonischen Sonnengöttin der jh. Texte identisch. Wenn man jedoch in dieser Kultstätte in einem anderen Aspekt betrachtet, ist dieser Schluss durchaus nicht zwingend. Da die Sonnengottheit hier erst an fünfter Stelle (nach den sonst unerwähnten Schutzgottheiten Tašamat und Tašimmezza) auftritt und zudem ohne die sie sonst gewöhnlich begleitenden Mezzulla, ist es möglich, daß es sich hier überhaupt nicht um die große Sonnengottheit des Staatspantheons handelt, sondern um eine andere, eventuell sogar um den männlichen hatt. Sonnengott Eštan (heth. Ištanu-).

Hašamili, der in hatt. und ah. Texten zweifellos als ein „göttlicher Schmied“ gilt¹⁹⁹, könnte als solcher natürlich im Prinzip gut als eine chthonische Gottheit aufgefaßt werden. Andererseits tritt er auch zusammen mit Berggöttern auf²⁰⁰, die nicht eindeutig in eine solche Charakteristik passen²⁰¹. Auch hier ist eher der

¹⁹¹ O t t e n , H. L e l v a n i .

¹⁹² Ibid., S. 135.

¹⁹³ Ibid., S. 127.

¹⁹⁴ Ibid.

¹⁹⁵ O t t e n , H. H e t h i s c h e T o t e n r i t u a l e , Berlin, 1958.

¹⁹⁶ B r e d o w , I. v o n . Die Gottheit ^DUD.SIGs, im Druck.

¹⁹⁷ B o s s e r t , H. Th. Die Schicksalsgöttinnen der Hethiter, Die Welt des Orients, 2, 1954 — 59, 349 — 359.

¹⁹⁸ H a a s , V. , M. W ä f f e r . Op. cit., S. 88, dort allerdings als männliche Gottheit.

¹⁹⁹ Siehe S. 26 f.

²⁰⁰ KBo XVII 21 + Vs. 54 — 56.

²⁰¹ Die Klassifizierung in „solare“ und „chthonische“ Gottheiten ist m.E. überhaupt eine

Moment des Übergangs, des „Reinigens“ und des „Lösens“ (z.B. des Metalls vom Gestein) von wesentlicher Bedeutung.

Somit ist nach dem hier betrachteten Text zumindest eine der Bedeutungen der im Hešta-Haus verehrten Göttergruppe in ah. Zeit die des „Reinigens“ und „Lösens“ in wahrscheinlich wesentlichen Momenten des Naturzyklus und im Staatswesen, womit man sich Schutz und Wohlstand zu sichern suchte.

modernisierende Vorstellung, in die viele, nicht nur heth. Gottheiten völlig unberechtigt hineingezwängt werden.

A B K Ü R Z U N G E N

- ah althethitisch
AfO Archiv für Orientforschung, Berlin/Graz, 1926 ff.
AoF Altorientalische Forschungen, Berlin, 1973 ff.
A 1 p,
S. Beamtentitel = Untersuchungen zu den Beamtentiteln im hethitischen Festritual. Leipzig, 1940.
AnSt Anatolian Studies. Journal of the British Institute of Archaeology at Ankara. London, 1951 ff.
B i n-N u n, Sh.R. Tawananna = The Tawananna in the Hittite Texts, Heidelberg, 1984.
Bossert, H.Th. Königssiegel = Ein hethitisches Königssiegel. Berlin, 1940.
B redow, I. von. Götternamen = Gedanken über das Wesen der Götternamen, Festschrift Prof. G. Mihailov. Sofia, im Druck.
CRRA Compte rendu de la Rencontre Assyriologique Internationale
CTH Larache, E. Catalogue des textes hittites. Paris, 1966.
Friedrich, J. HW = Hethitisches Wörterbuch. Heidelberg, 1952-1954
Friedrich, J., A. Kammenhuber. HW2 = Hethitisches Wörterbuch. Zweite, völlig neubearbeitete Auflage auf der Grundlage der edierten hethitischen Texte. Heidelberg, 1975 ff.
GN Göttername
Gonnert, H. Montagnes = Les montagnes d'Asie Mineure d'après les textes hittites, RHA XXVI, 1968.
HbO Handbuch der Orientalistik, Leiden 1952 ff.
Haas, V. Der Kult von Nerik = Der Kult von Nerik. Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte. Rom, 1970.
Haas, V., M. Wäfler. Bemerkungen zu Éhešti-/a-, 1. Teil, UF 8, 1976, 65-99.
Haas, V., M. Wäfler. Bemerkungen zu Éhešti-/a-, 2. Teil, UF 9, 1977, 87-122.
Haas, V., L. Jakob-Rost. Das Festritual = Das Festritual des Gottes Telipinu in Ḫanjana und in Kašhā, AoF 11, 1984, 16-91.
heth. hethitisch
IBoT İstanbul Arkeoloji Müzelerinde Bulunan Boğazköy Tablletleri(nden Seçme Metinler) I-III. İstanbul, 1944, 1947, 1954.
IF Indogermanische Forschungen. Zeitschrift für Indogermanistik und allgemeine Sprachwissenschaft. Straßburg/Berlin, 1892 ff.
JCS Journal of Cuneiform Studies, New Haven, 1947 ff.
jh junghethitisch
JKF Jahrbuch für kleinasiatische Forschungen, Heidelberg, 1950 ff.
KBo Keilschrifttexte aus Boghazkoi. Bd. I-VI Leipzig 1916-1923; Bd. VII ff, Berlin 1954 ff.
KUB Keilschrifturkunden aus Boghazkōi. Berlin, 1921 ff.

- K a m m e n h u b e r**, A. Inar = Die hethitische Göttin Inar, ZA NF 66, 1976, 68-88.
- K a m m e n h u b e r**, A. Orientalia 41 = Keilschrifttexte aus Boğazköy (KBo XVII), Orientalia 41, 1972, 292-302.
- K a m m e n h u b e r**, A. Das Hattische, in: HbO, Bd. 2, Lief. 2, Leiden/Köln, 1969, 428-546.
- L a r o c h e**, E. Rech. = Recherches sur les noms des dieux hittites, RHA 7/46, 1946/47, 7-139.
- m h** mittelhethitisch
- M o n t e**, G. del, J. T i s c h l e r = Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte. Wiesbaden, 1978.
- N e u**, E. Anitta-Text = Der Anitta-Text, StBoT 18, Wiesbaden, 1974
- N e u**, E. = Althethitische Ritualtexte in Umschrift, StBoT 25, Wiesbaden, 1980.
- N e u**, E. Glossar = Glossar zu den althethitischen Ritualtexten, StBoT 26. Wiesbaden, 1983
- ON** Ortsname
- O t t e n**, H., V. S o u č e k, Ah. Königsritual = Ein althethitisches Königsritual, StBoT 8. Wiesbaden, 1969.
- O t t e n**, H. Lelvani = Die Gottheit Lelvani der Bogazköy-Texte, JKF II, 1951, 119-140.
- O t t e n**, H. Ein heth. Festritual = Ein hethitisches Festritual (KBo XIX 128), StBoT 13, Wiesbaden, 1971.
- RHA** Revue hittite et asianique. Paris 1930 ff.
- RIA** Reallexikon für Assyriologie. Berlin 1928-1938, 1957 ff.
- S c h u l e r**, E. von. Die Kaskäer. Ein Beitrag zur Ethnographie des alten Kleinasiens. Berlin, 1965.
- S c h u l e r**, E. von WbM = Hethitische Mythologie, in: Wörterbuch der Mythologie, hrsg. von H.W. Haussig, Bd. 1. Stuttgart, 1965, 141-216.
- S c h u s t e r**, H.-S. Diehatt.-heth. Bilinguen = Die hattisch-hethitischen Bilinguen, 1. Leiden, 1974.
- S i n g e r**, I. KI.LAM = The Hittite KI.LAM-Festival, Part One, StBoT 27. Wiesbaden, 1983.
- S i n g e r**, I. KI.LAM,2 = The Hittite KI.LAM-Festival, Part Two, StBoT 28. Wiesbaden, 1984.
- S o m m e r**, F., A. F a l k e n s t e i n . HAB = Die hethisch-akkadische Bilingue des Ḫattušili I (Labarna II), Abhandlungen der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Abt., NF 16, 1930.
- S t a r k e**, F. Funktionen = Die Funktionen der dimensionalen Kasus und Adverbien im Althethitischen, StBoT 23, Wiesbaden, 1977.
- StBoT Studien zu den Boğazköy-Texten, Wiesbaden, 1965 ff.
- TH** Texte der Hethiter, Heidelberg, 1971 ff.
- U F** Ugarit-Forschungen, Kevelaer, 1969 ff.
- Z A** Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete. Leipzig/Berlin, 1886 ff.