

³⁸ See e.g. NEU, E., *StBoT* 12, esp. pp.44-49 with reference also to MSpr., and HW² Ḫ s.v. *haršiḥarši-*.

³⁹ For the future perfect in Hittite see my forthcoming article.

⁴⁰ KUB 39.7 ii 13-14, ed. H. Otten, *HTR*, pp.36-37, KASSIAN, A. et al., *Hittite Funerary Ritual salliš waštaiš*, Münster, 2002 (= *AOAT* 288), pp.492-493.

⁴¹ *ChS* I/9, pp.26-27.

⁴² The entry recalls the beginning of the ritual of the priestess Ānniwyani in VBoT 24 (CTH 393, MH/NS) which contains a ritual for the same deity LAMMA *lulimi*. Ānniwyani is identified there (i 1-2) as the « mother of Ārmati, (who is the) servant of Ḫürlü ». According to KRONASSER, H., *Die Sprache* 8, 1962, pp.98-100, Ḫürlü is the same person as Ḫūwarlū. Despite the almost identical title, the composition by Ānniwyani was apparently a different one (*contra* MASCHERONI, L., *FsPugliese Carratelli*, p.140), because she is the « author » here and not [H]ūwarlū. A better candidate for a shelf list entry reflecting VBoT 24 might be KUB 30.65+ ii 11 w. par. KBo 31.26 obv. 8, where she is mentioned with again a very similar title although this time the *innarawanteš* deities have been added. For LAMMA *lulimi* see also the label KBo 31.33:4-5.

DER « SCHUTZGOTT DER FLUR » IN HIEROGLYPHEN-LUWISCHEN TEXTEN

Schutzgottheiten sind in der kleinasiatischen Religionsgeschichte ursprünglich im hattischen Milieu bezeugt¹ und haben davon ausgehend sowohl in den Formen der offiziellen Religionsausübung als auch im lokalen Rahmen in unterschiedlicher Weise bis in das erste Jahrtausend ihre Bedeutung bewahrt. Die ikonographische Verbindung dieses Gottheitentyps mit dem Hirsch ist bereits in der altassyrischen Glyptik aus Kültepe bezeugt,² wobei diese Darstellungsweise sich während der hethitischen Zeit fortsetzt und noch im Bildbestand der « syro-hethitischen Kunst » fassbar ist. Sowohl die unterschiedlichen Darstellungsarten dieser Gottheit auf Siegeln und Reliefs als auch die hethitischen Bildbeschreibungen,³ die die verschiedenen Attribute und Gegenstände, die eine solche Gottheit halten kann, erwähnen, machen deutlich, dass es in der kleinasiatischen Religionsgeschichte eine große Zahl von Schutzgottheiten mit verschiedenen Funktionen gab, teilweise auf einzelne Orte bezogen, teilweise durch ein Epitheton auf eine bestimmte Funktion festgelegt oder einer weiteren Gottheit zugeordnet.⁴

Dieser Beitrag möchte ein paar Überlegungen zu Aspekten der Religionswelt Kleinasiens aus dem ersten Jahrtausend formulieren. Auch der Jubilar hat mehrfach seine Aufmerksamkeit darauf gelegt, wie Traditionen und Vorstellungen der hethitischen Zeit im ersten Jahrtausend bis in die griechische Epoche Kleinasiens weitergewirkt haben. Die Schutzgottheit gehört zu jenen Göttern, die in der luwischen Tradition des ersten Jahrtausends unter der Namensform

Runti(ya)s bekannt geblieben ist, wobei besonders in Kilikien und Pisidien eine große Zahl von theophoren Personennamen das Weiterleben des Gottes (in griechischer Überlieferung : Ρωνδας, Ρονδας) bis in die hellenistische Zeit zeigen.⁵ Einen Grund für die Beliebtheit eines Schutzgottes über diesen langen Zeitraum hinweg mag man darin vermuten, dass – wie auch aus den Attributen Bogen oder Lanze hervorgeht – die Verbindung der Gottheit mit Jagd und Kampf besonders geeignet war, sowohl Nahrung (als Produkt der Jagd) als auch Schutz (durch Abwehr von Feinden) zu gewähren.⁶ Diese Funktion ist dabei besonders mit dem Schutzgott der Flur zu verbinden, der in der hethitischen Religion des 2. Jt. eine weite Verbreitung erfahren hat, wie die Erwähnung des Schutzgottes der Flur (^DLAMMA LÍL, ^DLAMMA SĒRI, *gimraš* ^DLAMMA) in Opferlisten, großen Festritualen sowie in lokalen Festen zeigt.⁷ Im keilschriftluwischen (= kluw.) Textcorpus⁸ ist ein entsprechendes luwisches Pendant (*im(ma)rašša/i- ^DLAMMA) bislang nicht bezeugt, doch kann nunmehr die Existenz dieser Gottheit aufgrund der hieroglyphenluwischen (= hluw.) Texte auch für die luwische Religion belegt werden.

Den Ausgangspunkt für die Identifizierung des Gottes bildet die Erkenntnis, dass das bislang⁹ als pá¹⁰ gelesene Zeichen L 462 ein Zeichen der Silbenstruktur KV KV ist, dessen Lautwert mara/i- ist, womit sich auch problemlos jene Stellen verbinden lassen, an denen L 462 durch ra/i- komplementiert ist.¹⁰ Insgesamt 11 Stellen im hluw. Textcorpus nennen jeweils den Schutzgott der Flur, wobei das in Frage stehende Epitheton aber in unterschiedlicher syntaktischer Konstruktion mit dem Gottesnamen verbunden ist. Knapp die Hälfte der Stellen sind aufgrund der vollständigen Flexion des Epithetons entscheidend für die Interpretation als genitivische Näherbestimmung des Gottesnamens.¹¹

(a) Die Inschrift aus SIRZI § 6 zeigt das Epitheton im Genitiv auf –as : i-mara/i-sá (DEUS)CERVUS₂-ti-sá. Vergleichbar ist die Konstruktion in BULGARMADEN § 7, ebenfalls mit vorangestelltem Genitiv, der das vom Gottesnamen abgeleitete Genitiv-Adjektiv näher bestimmt : i-"*mara/i"* -sa-pa-wa/i¹²

(DEUS)CERVUS₂-ti-ia-sá-ti-i (BONUS)wa/i-sa₅-ra/i-ti-i : « durch die Gunst des Schutzgottes der Flur ». Beide Stellen setzen somit das hluw. Epitheton /imara/i-/ (vgl. kluw. *im(ma)ra/i- « Flur ») in den regulären Genitiv auf –as ; im Unterschied zum Kluw. kennt das Hluw. auch diese reguläre Genitivbildung der Nomina,¹³ um die Relation bzw. Spezifikation des Bezugswortes auszudrücken.

(b) Neben diesen beiden Beispielen mit dem regulären Genitiv belegen zwei weitere Stellen aus MARAŞ auch den hluw. Genitiv auf –asi, wodurch die Existenz dieser Endung um neue –syntaktisch klare – Formen weiter gesichert¹⁴ werden kann. MARAŞ 1, § 6 und § 11 nennen jeweils den Schutzgott im Nominativ, dem der attributive Genitiv vorangestellt ist : i-mara/i-si-haⁱ (DEUS)ru-ti-ia-sáⁱ bzw. i-mara/i-si-pa-wa/i-muⁱ (DEUS)CERVUS₂-ti-ia-sá.

(c) Das Genitiv-Adjektiv auf –asa/i- (kluw. –ašša/i-) ist ebenfalls einmal belegt, wobei wegen der formal eindeutigen Dativ-Endung –an, die in der Flexion dieses Genitiv-Adjektivs sowohl im Hluw. als auch im Kluw. ein signifikantes morphologisches Merkmal darstellt,¹⁵ das zugrundeliegende Wort imara/i- zweifellos feststeht. Belegt ist diese Form des Epithetons zum Schutzgott in ANCOZ 7, § 4 : i-mara/i^{+ra/i(?)}-sana (DEUS)CERVUS₂-ia.

(d) Aufgrund der flektierten Formen gewinnen wir somit folgendes : Im Hluw. gab es das Substantiv imara/i- « Flur », das im hethitischen *gimra-* « Flur » das nächstverwandte Wort hat. Im Kluw. ist bislang das Grundwort nicht belegt, sondern lediglich verschiedene Ableitungen¹⁶, u.a. das Genitiv-Adjektiv im(ma)rašša/i- (KUB 35.54 ii 14.35.37, iii 7), das auch in der hluw. Entsprechung imarasa/i- vorkommt. Eine Erklärung dafür, dass das Grundwort *im(ma)ra/i- im Kluw. bislang nicht belegt ist, könnte darin liegen, dass das Wort für Flur v.a. als nähere Bestimmung von Gottheiten verwendet wird, wodurch – aufgrund des Umschreibung des Genitivs im Kluw. durch Ableitungen – das Grundwort in dieser syntaktischen Verbindung – im Unterschied zum Hluw. – nicht angewandt werden konnte.

(e) An sechs weiteren Stellen ist lediglich der Stamm – jeweils vor dem Gottesnamen – belegt, ohne dass dabei die syntaktische Verbindung zum Ausdruck gebracht würde. Zweimal findet sich diese Konstruktion in der Inschrift ŞIRZI, einmal mit Runtiyas im Akkusativ (§ 2), einmal im Nominativ (§ 3). Auch in den Inschriften aus ANCOZ sind diese Schreibungen belegt, mit Runtiyas im Nominativ (ANCOZ 5, Z. 1), ferner mit Dativ (ANCOZ 1, § 2) sowie nach der Postposition PRAE (ANCOZ 9, § 9); unbestimmtbar ist der Kasus des Gottesnamens aufgrund des fragmentarischen Textes in ANCOZ 10, § 5. Aufgrund der parallelen Verwendungsweise zu den vorhin genannten flektierten Formen ist bei diesen Belegen an eine Konstruktion zu denken, die den Genitiv-Verbindungen entsprechen soll, was zusätzlich durch die Tatsache gestützt werden kann, dass in ŞIRZI und ANCOZ 7 beide Möglichkeiten in ein- und derselben Inschrift nebeneinander stehen.

Die genannten Inschriften belegen somit die Verehrung eines luwischen Schutzgottes der Flur vom Ende des 9. Jh. (Texte aus ANCOZ ; MARAŞ 1) über die Mitte des 8. Jh. (ŞIRZI) bis etwa ins letzte Drittel des 8. Jh. (BULGARMADE). Dass die Kenntnis und Wertschätzung dieses Gottes jedoch ältere Wurzeln hat, kann man wahrscheinlich aus dem Text der Altäre von EMİRGAZİ ableiten, die in die späte hethitische Großreichszeit unter Tudhaliya IV. zu datieren sind. Innerhalb der Segens- bzw. Fluchformeln wird ebenfalls dieser Schutzgott genannt, allerdings nicht syllabisch, sondern logographisch geschrieben : CERVUS₂.DEUS.*463-ti (EMİRGAZİ § 26.28.35.37). Das Zeichen L 463 wird in SÜDBURG § 3 als Epitheton für Šaušga verwendet wird, so dass es nahe liegt, in diesem Zeichen das hluw. Pendant zum Sumerogramm LÍL zu sehen, da dieses Epitheton sowohl für ^DLAMMA als auch für ^DŠaušga verwendet wird.¹⁷ Die Fundstätte EMİRGAZİ liegt in jenem luwischen Gebiet, das im 1. Jahrtausend Tabal ist, so dass es durchaus wahrscheinlich ist, in CERVUS₂.DEUS.*463-ti die bisher früheste Schreibung für den luwischen Schutzgott der

Flur (und nicht nur als hluw. Pendant des hethitischen Gottes ^DLAMMA LÍL / gimraš ^DLAMMA) zu sehen. Nach unserer bisherigen Kenntnis ist EMİRGAZİ der westlichste Ort, in dem die Verehrung dieses Gottes bezeugt ist, östlich davon, ebenfalls noch in Tabal, liegt BULGARMADE. Die weiteren Orte, an denen der Gott nachgewiesen werden kann, sind von West nach Ost MARAŞ (Gurgum), ŞIRZI (Malatya) und ANCOZ (Commagene). Für den luwischen Charakter des Gottes ist bei dieser geographischen Verteilung bemerkenswert, dass in den aus Nordsyrien stammenden Inschriften dieser Gott nicht mehr vorkommt. Ob dabei überhaupt Tabal, dessen geographische Verbreitung etwa dem Unteren Land der hethitischen Großreichszeit entspricht und stärker luwisch geprägt war als die östlicheren Bereiche, als Kernland der Verehrung des Gottes angesehen werden muss, muss aber offen bleiben.¹⁸

Über das spezifische Wesen geben einige Inschriften leider nur geringe – und bis zu einem gewissen Grad stereotype – Hinweise. Die verschiedenen Inschriften aus ANCOZ nennen den Schutzgott der Flur lediglich im Kontext weiterer Götter des lokalen Pantheons : Der Gott ist Empfänger von Opfern (ANCOZ 1, § 2 ; ANCOZ 10, § 5), die weiteren Belege nennen den Schutzgott – gemeinsam mit den anderen Göttern – innerhalb von Fluchformeln, die den Übeltäter betreffen, falls er sich gegen die Einrichtungen der Götter verfehlt (ANCOZ 7 ; ähnlich wohl auch ANCOZ 5).

Deutlichere Aussagen über den Kompetenzbereich liefern die übrigen Inschriften. Sa⁷ti-Runtiya, Herrscher über Malatya, versteht sich offensichtlich als Liebling dieses Gottes, wobei Sa⁷ti-Runtiya den Schutzgott der Flur eventuell auch als seinen persönlichen Schutzgott verstanden hat, denn : « Meinen Herrn, den Schutzgott der Flur, verehrte ich durch ein Ritual / eine Kultlieferung » (ŞIRZI § 2 : wa/i-ta á-mi-i-na DOMINUS-ni-na i-mara/i (DEUS)CERVUS₂-ia-na (« LIGNUM »)ha-zिwa/i+ra/i-ti u-sa-nu-sa-ha). Ein Teil dieser rituellen Verehrung des Schutzgottes durch Sa⁷ti-Runtiya bestand offensichtlich

darin, dass der Herrscher für den Gott imara/i- tarpami- (§ 1) errichtet (oder durchgeführt) hat (i-zi-i-tà). Wenngleich das Nomen tarpami- noch nicht völlig geklärt ist, scheint die Verbindung mit imara/i- auf eine besondere Verbindung mit dem Schutzgott der Flur hinzuweisen.¹⁹ Wer diesem Gegenstand bzw. dieser Kulthandlung Schaden zufügt, den soll der Schutzgott schädigen. Andererseits erwartet aber Sa⁷ti-Runtiya, dass er für seine positive Aktion mit imara/i- tarpamiden Segen des Gottes erfährt, der sich nicht nur darin zeigen könnte, dass sich die Berge des Schutzgottes neigen, sondern dass ihm auch die Tiere der Flur von der Gottheit gegeben werden (§§ 3-4). Die enge Verbindung zwischen dem Schutzgott der Flur und einem Herrscher kommt auch in MARAŞ 1 zum Ausdruck : Halpa-Runtiya, der Herrscher von Gurgum, weiß sich zwar im Allgemeinen von den Göttern geliebt, die ihn auch auf den väterlichen Thron gesetzt haben (§§ 2-3), aber seine konkrete Herrschaft verdankt er nach seiner Aussage nur zwei Göttern, nämlich dem Sonnengott²⁰ des Rechtsstreits und dem Schutzgott der Flur (MARAŞ 1, § 6 : wa/i-mu-ta LIS+la/i/u-si-sá (DEUS)[...]ti-i⁷-sá i-mara/i-si-haⁱ (DEUS)ru-ti-ia-sáⁱ (« IUDEX »)tara/i-wa/i-na-za-ta-’).

Ein Aspekt, weshalb der Schutzgott der Flur für einen Herrscher – wie im Falle von Sa⁷ti-Runtiya bzw. Halpa-Runtiya – ein besondere Rolle eingenommen hat, mag in der Vorstellung begründet liegen, dass die Jagd und die Dominanz der Wildtiere zu vorrangigen (Prestige)-Aufgaben eines Herrschers gehören könnte, wodurch sich die luwischen Herrscher des ersten Jahrtausends aber eventuell zugleich von der hethisch-großreichszeitlichen Königsideologie unterscheiden, worin der « königliche » Jäger kein vorrangiger ideologischer Topos ist.²¹ Daher betont Halpa-Runtiya in seiner Inschrift auch, dass der Schutzgott der Flur ihm alle wilden Tiere gegeben hat (MARAŞ 1, § 11 : i-“mara/i”-si-pa-wa/i-muⁱ (DEUS)CERVUS₂-ti-ia-sá REL-za-<wa/i⁷> (BESTIA)HWI-tara/i pi-pa-sa-ta). Dieselbe ideologische Verbindung zwischen den Wildtieren, über die der Schutzgott der Flur verfügen kann, und den Aufgaben eines (Lokal)-Herrschers formuliert auch

Tarhunzas, der Lokalherrscher und Untertan des Warpala wa von Tabal, in BULGARMADEN § 7. Er kann aufgrund der Gunst des Schutzgottes der Flur die wilden Tiere für seinen Herrn Warpala wa jagen oder pflegen²² (i-« mara/i »-sa-pa-wa/i (DEUS)CERVUS₂-ti-ia-sá-ti-i (BONUS)wa/i-sa₅+ra/iⁱ pa(+ra/i⁷)-ti-i u-ta-ti-na-ha-’), der seinem Untertanen dafür das Territorium des heiligen Berges Muti (Muli²³) überlassen hat (BULGARMADEN § 2). Die enge Verbindung zwischen Herrschaftsausübung und Dominanz über die Wildtiere bringt noch eine weitere Inschrift aus Tabal zum Ausdruck. Der Herrscher Kurti nennt als die beiden Grundpfeiler seiner Herrschaft einerseits die Gebiete, die er aufgrund seiner eigenen Güte vom Wettergott erhalten hat, andererseits die wilden Tiere, die ihm vom Schutzgott übergeben wurden (BOHÇA §§ 4-5 : (DEUS)CERVUS₂-ti-pa-wa/i-ta-’ za-ri+i-ia-pa-’ (BONUS)wa/i-su-wa/i wa/i-mu za-ri+i sà-ma-ia (“ANIMAL.BESTIA”)HWI-sa₅+ra/i pi-pa-sa-ia). Obwohl an dieser Stelle der Schutzgott Runtiyas nicht durch das Epitheton « Flur » (imara/i-) näher bestimmt ist, dürfte an dieser Stelle – aufgrund der Nennung der wilden Tiere – wohl ebenfalls der besondere Schutzgott der Flur gemeint sein.

Am Ende unserer kleinen Untersuchung sind somit die Ergebnisse nochmals zusammenzufassen : Die hluw. Texte bezeugen die Verbreitung eines Schutzgottes der Flur, der neben seiner allgemeinen Naturbezogenheit, die sich in seiner Verbindung mit den Wildtieren widerspiegelt, auch von mehreren Herrschern der luwischen Staaten in Zentralanatolien deswegen als wichtiger Gott verehrt wurde, weil man die Herrschaft auf ihn zurückführte. Die Übergabe der Herrschaft bzw. die Dominanz über verschiedene Länder wird dabei in mehreren Inschriften in Parallele gesetzt mit der Beherrschung der Wildtiere, die unter dem besonderen Schutz des Gottes stehen. Dieser doppelte Aspekt gab dabei dem Gott aus der Sicht seiner Verehrer eine hohe Position in den lokalen Panthea der luwischen Stadtstaaten. Wenn daher bis in die späten hellenistische Zeit der Gottesname im Onomastikon Kleinasiens gut bezeugt ist, so kann man vermuten, dass diese späten

theophoren Namen²⁴ wohl Abkömmlinge des Schutzgottes der Flur sein dürften.

Manfred HUTTER,
BONN

Literatur

HAAS, V., *Geschichte der hethitischen Religion*, Leiden (= HO I 15), 1994.

« Betrachtungen zu CTH 343, einem Mythos des Hirschgottes », *AoF* 30, 2003, pp.296-303.

HAWKINS, J.D., *The Hieroglyphic Inscription of the Sacred Pool Complex at Hattusa* (SÜDBURG). With an Archaeological Introduction by Peter Neve, Wiesbaden (= StBoT Beih. 3), 1995.

HAWKINS, J.D., *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions. Vol. 1. Inscriptions of the Iron Age*, Berlin, 2000.

HAWKINS, J.D., « Scripts and Texts », in H. Craig Melchert (Hg.), *The Luwians*, Leiden (= HO I 68), 2003, pp.128-169.

HOUWINK TEN CATE, PH. H. J., *The Luwian Population Groups of Lycia and Cilicia Aspera during the Hellenistic Period*, Leiden, 1961.

HUTTER, M., « Aspects of Luwian Religion, in H. Craig Melchert (Hg.), *The Luwians*, Leiden (= HO I 68), 2003, pp.211-280.

HUTTER, M., « Die Götterreliefs im Löwentor von Malatya und die Religionspolitik des PUGNUS-mili », in Detlev Groddek / Sylvester Rössle (Hg.), *Šarnikzel. Gedenkschrift für Emil O. Forrer*, Dresden [im Druck].

LEBRUN, R., « Problèmes de religion anatolienne », *Hethitica* 8, 1987, pp.241-262.

LEBRUN, R., « Continuité cultuelle et religieuse en Asie Mineure », in Onofrio Carruba / Mauro Giorgieri / Clelia Mora (Hg.), *Atti del II congresso internazionale di Hittitologia*, Pavia (=StMed), 1995, pp.249-256.

McMAHON, G., *The Hittite State Cult of the Tutelary Deities*, Chicago (= AS 25), 1991.

MELCHERT, C.H., *Cuneiform Luwian Lexicon*, Chapel Hill, 1993.

MELCHERT, C.H., « Language », in H. Craig Melchert (Hg.), *The Luwians*, Leiden (= HO I 68), 2003, pp.170-210.

MOUTON, A., « Y a-t-il une relation entre les motifs de la glyptique Cappadocienne et les hiéroglyphes Anatoliens ? », in *SMEA* 44, 2002, pp.83-113.

PLÖCHL, R., *Einführung ins Hieroglyphen-Luwische*, Dresden (= DBH 8), 2003.

ROST, L., « Zu den hethitischen Bildbeschreibungen », in *MIO* 8, 1963, pp.161-217.

STARKE, F., *Untersuchung zur Stammbildung des keilschrift-luwischen Nomens*, Wiesbaden (= StBoT 31), 1990.

Von der OSTEN-SACKEN, E., « Der kleinasiatische Gott der Wildflur », *IstMitt* 38, 1988, pp.63-81.

ZGUSTA, L., *Kleinasiatische Personennamen*, Prague, 1964.

¹ Vgl. MCMAHON, G., 1991, p.5.

² Siehe jüngst MOUTON, A., 2002, pp.85f.

³ Vgl. dazu den Überblick zum Bildmaterial bei VON DER OSTEN-SACKEN, E., 1988 ; MCMAHON, G., 1991, pp.3f. – Zu den Bildbeschreibungen siehe Rost 1963, 176f (KUB 38.2 ii 24-iii 4), 179f (KUB 38.1 ii 1-6).

⁴ Vgl. MCMAHON, G., 1991, pp.23-52 ; ferner HAAS, V., 1994, pp.449-459; HAAS, V., 2003.

⁵ LEBRUN, R., 1987, 248. Vgl. zu den mit dem Gottesnamen Πονδας bzw. Πονδας gebildeten Namen auch HOUWINK TEN CATE 1961, pp.127-131 ; ZGUSTA, L., 1964, § 1339.

⁶ HUTTER, M., 2003, p.230.

⁷ HAAS, V., 1994, 453 ; vgl. MCMAHON, G., 1991, 44-46.

⁸ Zu den luwischen Schutzgöttern im 2. Jt. im Allgemeinen siehe MCMAHON, G., 1991, pp.49f sowie HUTTER, M., 2003, pp.229f, wobei in letzterem Beitrag lediglich auf das Weiterleben von luwischen Schutzgottheiten im Allgemeinen im 1. Jt. hingewiesen werden konnte, ohne den Schutzgott der Flur bereits zu nennen.

⁹ Vgl. die kritische Sichtung der Belege bei Hawkins 2000, 36f.

¹⁰ HAWKINS, J. D., 2003, p.165. – Für den Religionshistoriker interessante Konsequenzen dieser Lesung sind dabei etwa die Nennung des Wettergottes

von Ismerikka in KARKAMIŠ A1 § 3 ((*349)sà-mara/^{i^{tra}i}-ka-wa/i-ní-na), vgl. dazu bereits HAWKINS, J.D., 2000, 89 mit Lit. sowie der Name des lokalen (hurritischen?) Schutzgottes Marita (MALATYA 5 : (DEUS)mara/^{i^{tra}i}-ta₅), mit dessen Namen auch der theophore Herrschernname Maritis (MALATYA 3 : ¹ma-ri+i-ti²-sa) zu verbinden ist, vgl. dazu HUTTER, M., GsForrer [im Druck].

¹¹ Diese Interpretation zeigt prinzipiell auch bereits die Übersetzung bei HAWKINS, J.D., 2000, p.263 und passim : « Runtiyas of the IPA ».

¹² Die Zeichen i- und mara/i- sind in umgekehrter Reihenfolge geschrieben, wobei die unproportional großen « Logogramm-Markierungen » (L 410) dieses Versehen eventuell korrigieren sollen (HAWKINS, J. D., 2000, p.524).

¹³ Zum Genitiv im Hluw. vgl. MELCHERT, C.H., 2003, pp.186f ; PLÖCHL, R., 2003, p.41.

¹⁴ MELCHERT, C. H., 2003, p.187 : « not entirely assured ». – Die beiden Stellen sind m.A.n. als Genitiv problemloser zu interpretieren als bei einer Annahme, hierbei liegen Genitiv-Adjektive auf –asi- vor, was jedoch implizieren würde, dass an beiden Stellen das Genitiv-Adjektiv ohne Nominativ-Endung geschrieben wäre, d.h. nur der reine Stamm vorliegt, was zwar nicht gänzlich unmöglich ist (vgl. PLÖCHL, R., 2003, p.41), mir aber aufgrund der vollen Flexion des Gottesnamens als Bezugswort an beiden Stellen unwahrscheinlich erscheint.

¹⁵ MELCHERT, C.H., 2003, p.188 ; PLÖCHL, R., 2003, pp.52f.

¹⁶ Vgl. MELCHERT, C.H., 1993, pp.88f mit den jeweiligen Belegstellen ; vgl. auch STARKE, F., 1990, 410 Anm. 1477.

¹⁷ HAWKINS, J.D., 1995, 33f.98 ; vgl. ferner Ders. 2000, 524 mit der darin noch vorsichtig geäußerten Vermutung, auch eine Verbindung zu luwisch imrašša/i- herzustellen.

¹⁸ Vgl. aber eventuell auch das Opfer für den Gott bei einem Frühjahrstag auf dem Berg Tapala (KUB 20.48+ vi 7-9) ; siehe ferner HUTTER, M., 2003, p.273.

¹⁹ Die m.W. einzigen weiteren Belegstellen für imara/i- im Hluw., die das Wort nicht in einem syntaktischen Gefüge mit dem Schutzgott der Flur zeigen, sind ŞIRZI § 1.5 und ANCOZ 3, Z. 2 : Dabei ist jeweils von imara/i-PES₂PES-pa-mi- bzw. imara/i- tara/i-pa-mi- die Rede, wobei das Substantiv tara/i-pa-mi- unklar ist. Eventuell ist damit ein mit dem Schutzgott der Flur zu

verbindender (Kult)-Gegenstand zu sehen, vgl. auch HAWKINS J.D., 2000, 324 und STARKE, F., 1990, p.292.

²⁰ So der ansprechende Ergänzungsvorschlag durch HAWKINS, J.D., 2000, 264.

²¹ Vgl. VON DER OSTEN-SACKEN, E., 1988, pp.70f ; HAAS, V., 1994, p.198 sieht zwar im « König als Jäger und Pfleger der Natur » einen der Aspekte des hethitischen Königtums, nennt dafür jedoch lediglich einen Opfertext (KBo 12.59) als Beleg, der einen Festabschnitt für alle Schutzgottheiten darstellt (MCMAHON, G., 1991, pp.131-135).

²² Diese Deutung des hapax legomenon u-ta-ti-na-ha-’ ist nur aufgrund des Kontextes zu erraten, vgl. HAWKINS, J. D., 2000, p.524.

²³ Zur Gleichsetzung der beiden Bergnamen vgl. HUTTER, M., 2003, 273, wobei der vergöttlichte Berg auch als Gottesname im luwischen Kult der Huwaššanna begegnet. Diese (Berg)-Gottheit Muli, die eventuell vom Typ her auch in ein Nahverhältnis zu Schutzgottheiten zu bringen ist, bleibt dabei bis in die griechische Überlieferung Kleinasiens bekannt, wie LEBRUN, R., 1995, pp.251f zeigen konnte.

²⁴ Wenigstens spekulativ sei die Frage aufgeworfen, ob nicht eventuell auch in kleinasiatischen Personennamen wie Iμβρας u.ä. (vgl. ZGUSTA, L., 1964, § 469) ein Reflex von luw. im(ma)ra/i- (mit epenthetischem β) anklingt, so dass diese Namen vielleicht ebenfalls letztlich auf den Schutzgott der Flur (oder andere luwische « Flurgottheiten », vgl. die Belege bei MELCHERT, C. H., 1993, 88 s.v. ^DImmarni(ya)-, Immarnizza-, ^DImmarşıya-) zurückgehen könnten.