

MACIEJ POPKO

Zur luwischen Komponente in den Religionen Altanatoliens

Die Jubilarin, die vor allem als Hurritologin bekannt ist, befaßt sich auch mit anderen Themen; beispielsweise sei hier an ihre Bemerkungen zum Namen der Göttin Ulilijašši erinnert¹, die unsere Kenntnisse der luwischen Götterwelt vertieft haben. Daher möchte ich ihr – zusammen mit meiner herzlichen Gratulation und den besten Wünschen – diesen Beitrag für den Festschriftband widmen, von dem ich hoffe, daß er ihr Interesse findet.

Wir verfügen jetzt über eine ausführliche Darstellung der luwischen Religion, die Manfred Hutter im Rahmen eines Sammelwerkes vorgelegt hat.² Sicherlich ist sie bis dahin die beste Bearbeitung dieses Themas. Sie zeigt die bisherigen Erfolge in der Erforschung der luwischen Glaubensvorstellungen und zugleich die Lücken in unserem Wissen, und inspiriert somit zu weiteren Untersuchungen.

Das allgemeine Bild der altanatolischen Religionen ist ziemlich verworren, daher bemühen sich die Forscher, das zu ihrer Verfügung stehende Material nach bestimmten Kriterien zu ordnen. Seit den Anfängen der Hethitologie wird dabei vor allem das ethnische Kriterium verwendet, obwohl wir schon längst wissen, daß es in manchen Situationen irreführend ist. Die Religionen Anatoliens im zweiten Jahrtausend v. u. Z. bilden keine geschlossenen, ethnisch voneinander getrennten Systeme. In mehreren Provinzen lebte eine gemischte und auch in religiöser Hinsicht heterogene Bevölkerung. Hutter hat Recht, wenn er die Religion einiger Gebiete des Unteren Landes als luwisch bezeichnet, da dort unseres Wissens nach wohl nur Luwier wohnten. Dasselbe Bemerkung kann auch für die Gegenden um Iṣtanuwa und Lallupija zutreffen, in denen luwische Kulte belegt sind. Dürfen wir jedoch auch die Götter von Kaneš ohne Bedenken in die luwische Götterwelt einordnen, wie es Hutter macht? Die Situation in dieser Stadt änderte sich im Laufe der Zeit. Zwar gab es dort schon in der altassyrischen Periode Luwier, worauf deren Personennamen in den ‚kappadokischen‘ Texten hinweisen, aber keine der damaligen kanesischen Gottheiten ist als luwisch zu deuten.³ Einige von ihnen, wie z.B. Parka und Ḫariḫari,

¹ I. Wegner (1981), 31.

² M. Hutter (2003).

³ Zu den einheimischen Gottheiten von Kaneš in altassyrischer Zeit s. zuletzt G. Kryszat (2006), mit Hinweisen auf die ältere Literatur.

scheinen eher zu einer älteren zentralanatolischen Tradition zu gehören.⁴ Auch der in den Tafeln von Kaneš gut belegte Pe/irwa war ursprünglich kein luwischer Gott. Erst später, infolge der Luwisierung Zentralanatoliens in der Großreichszeit⁵, läßt er sich und andere uns aus hethitischen Quellen bekannte Gottheiten seines Kreises mindestens formal als luwisch klassifizieren. Aber die Stadt Kaneš spielte damals keine Rolle mehr, und die Stellung des erwähnten Götterkreises innerhalb der anatolischen Religion dieser Zeit ist uns nicht völlig klar.⁶ Es sei noch hinzugefügt, daß Pirwa selbst mit der hurritischen Göttin Pirinkir verschmolzen worden ist.

In Zentral- und Nordanatolien der alt- und mittelhethitischen Zeit bestanden verschiedene lokale Religionen, deren Erforschung nach dem ethnischen Kriterium zu keinen erhellenden Ergebnissen führt. Diese Ansicht wird am Beispiel der ehemaligen Vorstellungen von den Unterweltsgöttern illustriert. Wie es kultische und mythologische Texte zeigen, waren für die Einwohner von Hattuša und Liḫzina und wohl auch für ihre Nachbarn die Götter des *hišta*-Tempels von Hattuša, d. h. der hattische Gott Lilwani und seine Begleiter, Herren der Unterwelt. Im Lichte mittelhethitischer Urkunden galt aber an mehreren Orten, auch in Zentralanatolien, die Sonnengöttin der Erde als die Königin der Unterwelt. Sie erscheint schon im althethitischen magischen Ritual CTH 416 mit einer himmlischen Sonnengottheit als Paar, in der der luwische Sonnengott Tiwad erkennbar ist (in den „nördlichen“ Glaubensvorstellungen der althethitischen Zeit gab es offensichtlich keinen männlichen Sonnengott). In einem an die Sonnengöttin der Erde gerichteten mheth. Gebet (KBo 7.28+) wird ihr Palast in der Unterwelt erwähnt, das allgemeine Bild der Göttin scheint also schon früh vom Mythologem der hurritischen Allani beeinflusst gewesen zu sein. Folglich mußte sie ursprünglich in Kizzuwatna verehrt worden sein, wo schon früh nordsyrische kulturelle Einwirkungen bestanden.⁷ Die Verbreitung ihres Kultes in Zentralanatolien stand in Verbindung mit der Welle der luwischen und hurritischen Kultureinflüsse in mittelhethitischer Zeit.

Im Lichte der Texte aus der Großreichszeit war die Sonnengöttin der Erde Mutter der lokalen Wettergötter in den heiligen Städten Ziḫlanda (mit dem himmlischen Wettergott als Ehegatte) und Nerik. Folglich dürfte man in ihr eine uralte anatolische Göttin, die zur Klasse der im Schrifttum mit dem Zeichen UTU bezeichneten Erdgöttinnen gehörte, sehen.⁸ In Betracht kommt aber auch die Möglichkeit, daß wir es hier mit einer späten Innovation unter luwischem Einfluß zu tun haben, bei der die Sonnengöttin der Erde in Ziḫlanda und Nerik, wahrscheinlich auch an anderen Orten, wie z. B. in Ankuwa, eine lokale bzw. regionale chthonische Göttin ersetzt hat. Da ältere Beschreibungen lokaler

⁴ In der Großreichszeit ist der Kult von Parka in Hattuša gut belegt, vgl. dazu z. B. H. Otten (1992). Die Gottheit Hariḫari (s. G. Kryszat 2006, 110 und 116f.) ist wohl mit der hethitischen Göttin(?) Haleḫare/Haliḫari identisch. Zu ihrem Kult in Ziḫlanda (schon in aheth. Zeit) und Hattuša s. Vf. (2003), 14f.

⁵ Zur Luwisierung Zentralanatoliens in der Großreichszeit, insbesondere im 13. Jh. v. u. Z., s. zuletzt Th. van den Hout (2006).

⁶ Zu diesem Götterkreis s. zuletzt A. Archi (2003).

⁷ S. dazu auch P. Taracha (2000), 178f.

⁸ In Hattuša wurde diese Gruppe durch die Sonnengöttin von Arinna repräsentiert; vgl. auch die Ehegattinnen der Wettergötter in den unter CTH 733 gebuchten Texten.

Panthea fehlen, kann man hier auf Grund späterer Urkunden evtl. auf (*annaš*) *daganzipaš* als jene alte Göttin hinweisen. Sie ist in KBo 3.38 Vs. 2' (zum Kult in Zalpa; Kopie eines altheth. Textes) als Tochter der Sonne bezeugt;⁹ dann erscheint sie als Ehegattin des himmlischen Wettergottes (wie in Ziḫlanda) in mheth. KUB 43.30 III 5' mit Duplikaten bzw. Paralleltexten KBo 11.32 Vs. 31', KUB 58.38+ Vs. I 11', 23'f. und Bo 3895, 10'.¹⁰ Wie uns KBo 53.216 Vs. I lehrt, wurde diese Göttin auch irgendwo im Südosten verehrt (vgl. Z. 20'), wo sie jedoch nicht zu den wichtigsten Gottheiten des dortigen Pantheons gehörte.

Ab mittelhethitischer Zeit wohnten schon zahlreiche Luwier in den Städten Zentralanatoliens. Darüber hinaus gab es dort höchstwahrscheinlich auch größere luwische Gemeinschaften. Folglich konnte das Bild der Glaubensvorstellungen dieses Landes ebenfalls nicht einheitlich sein. Beispielhaft seien hier einige Götter erwähnt, die in Tauriša verehrt wurden. Nach KBo 9.127+ und Paralleltexten¹¹ galt Tiwad (dessen Name im Hethitischen meistens als ^DUTU geschrieben wurde) im Pantheon dieser Stadt (wohl nördlich von Hattuša zu suchen) als Gatte der Göttin Kamrušepa. Sie erscheinen als Paar auch im hethitischen Ritual KUB 43.23 Rs. 37', das luwische Züge aufweist. Die meistens in hethitischer Sprache erhaltenen Mythen, in denen Tiwad und Kamrušepa aktiv sind, auch jene vom verschwundenen Gott, gehörten wahrscheinlich zu derselben lokalen Überlieferung, deren Reichweite noch nicht greifbar ist. In anderen Gebieten konnte der Sonnengott einen anderen Namen tragen, dank der Texte zum Kult von Lušna ist z. B. ein Sonnengott bekannt, dessen Name auf *-li(ja)-* endete.¹²

In dem erwähnten Text KUB 43.23 Rs. 29'f. wird Mamma als Gattin eines luwischen Wettergottes genannt, aber der Name der Göttin taucht auch in den Texten, die mit der nördlichen Überlieferung verbunden sind, auf.¹³ Der GN Tarḫunt war eine allgemeine Bezeichnung für den Wettergott (in gleicher Bedeutung erscheint der GN Zeus im griechischen Schrifttum), und es erscheint möglich, daß in einigen Gebieten dieser Gott unter anderen Namen bekannt wurde. Was die Wettergötter mit den Epitheta Muwattalli und Piḫaššašši betrifft, so sind sie wirklich Hypostasen, wie Hutter meint, aber nicht des luwischen Wettergottes, sondern des Teššub von Hattuša, der seinerseits eine Hypostase des Teššub von Kummanni ist.¹⁴ Die beiden Götter gehörten zum dynastischen Kult, ihre Verehrung nach dem Fall des hethitischen Reiches ist nicht nachweisbar.¹⁵

⁹ Zu dieser Zeile vgl. H. Otten (1973), 37. Die gelegentlich vorgeschlagene Deutung von ^{MUNUS}*dagazipaš* als Frauennamen und ^DUTU als „Majestät“ erscheint mir ganz unwahrscheinlich.

¹⁰ Die Ansicht des Vf. (1995), 70, daß im Lichte von Bo 3895, 10' die diskutierte Göttin mit *daganzipaš* ^DUTU-*uš* gleichgesetzt wird, ist abzulehnen: die in Z. 10' genannte Sonnengöttin (von Arinna) gehört zum nächsten Paar der Götteraufzählung.

¹¹ Zu diesen Texten s. F. Starke (1985), 236ff.

¹² Vgl. M. Hutter (2003), 226. Trotz der vorgeschlagenen Etymologien ist der GN m. E. weiterhin unklar.

¹³ Zu dieser Göttin s. Vf. (2004), 243f. m. Anm. 13 und 18. Die Anwesenheit dieses GN in verschiedenen Gebieten Kleinasiens ist vielleicht als Fall der Homonymie zu erklären.

¹⁴ Vgl. P. Taracha (2005).

¹⁵ Die Vermutung, daß die in den Inschriften KIZILDAĞ 2 und KARKAMIŠ A4b genannten „mächtigen Wettergötter“ mit dem persönlichen Gott des Königs Muršili II identisch sind, entbehrt jeder Grundlage.

Ab mittelhethitischer Zeit tauchen in den Religionen Kleinasien die durch das Logogramm LAMMA repräsentierten Schutzgötter auf. Da das Zeichen LAMMA als Bezeichnung eines Schutzgottes aus Mesopotamien stammt, mußte es durch syrische Vermittlung nach Kleinasien gelangen. Die neue Götterklasse hat sich also zunächst in Südanatolien entwickelt. Später umfaßte sie auch manche nördlichen Götter. Die Ansicht, daß mehrere LAMMA-Gottheiten hattischer Herkunft sind¹⁶, ist aber unbegründet. Obwohl es nicht leicht nachzuweisen ist, stammen zahlreiche Götternamen mit dem Element ^DLAMMA, wie der Schutzgott einer Gottheit bzw. eines vergöttlichten Berges, einer Stadt, eines Gegenstandes, eines Leibteils usw., höchstwahrscheinlich aus dem luwischen Kulturkreis. Solche Neubildungen sind insbesondere im 13. Jh. v. u. Z., also in der Zeit intensiver luwischer Expansion, gut belegt. Wenige Beweise ihrer luwischen Herkunft sind in der Bearbeitung Hutterers zu finden, z. B. nennt er die LAMMA-Götter, die in den Ritualen aus Arzawa auftreten (S. 229). Ein weiterer Beweis ist ^DLAMMA ^{G18}ŠUKUR, d. h. der Schutzgott der Lanze, der von den Leuten verehrt wurde, denen die Lanze als Waffe diente. Wie die bekannte MEŠEDI-Instruktion IBoT 1.36 zeigt, wurden den Goldlanzenleuten, wohl aber auch den Leibwächtern, Befehle auf Luwisch gegeben, was die Herkunft dieser Berufsgruppe und zugleich ihres Gottes erklärt.

Die Ansicht, daß die LAMMA-Götter etwa mit dem Hirschgott verbunden sind (Hutter 2003, 229), bedarf eines Kommentars. Als Hirschgott ist der luwische Gott Kurunti(ja) zu deuten, worauf auch die hieroglyphische Schreibung seines Namens mit dem Zeichen CERVUS₁₋₃ hinweist.¹⁷ Auf ihn bezieht sich höchstwahrscheinlich die Beschreibung eines Hirschgottes in KUB 38.2 II 24ff. (13. Jh. v. u. Z.). Andererseits ist die Vorstellung eines Hirschgottes in der Kunst Zentral- und Nordanatoliens schon seit altassyrischer Zeit verbreitet, wobei wir nicht wissen, welche der uns mit Namen bekannten Götter hier in Betracht kommen. Kurunti(ja) war schon früh ein bedeutender Schutzgott der Luwier. Infolge dieser hohen Stellung im Pantheon konnte seine Gestalt den allgemeinen Begriff für die LAMMA-Götter mindestens im Bereich der Graphie beeinflussen.¹⁸ Der erwähnte Begriff lautet im Luwischen *annari*, im Hethitischen *innara*, und wird in der Hieroglyphenschrift als CERVUS mit dem phonetischen Komplement *-ra/i* wiedergegeben.¹⁹

Die Schreibung eines Gottesnamens mit dem Zeichen CERVUS ist gelegentlich bei der Bestimmung des Wesens des betreffenden Gottes hilfreich. Ein gutes Beispiel ist der Name Karḫuḫa, den der göttliche Parhedros von Kubaba in Karkamiš trug.²⁰ Er tritt oft in den

¹⁶ So M. Hutter (2003), 229 mit Verweis auf G. McMahon (1991), 5.

¹⁷ Zur richtigen Lesung dieses GN s. D. Hawkins bei Herbordt (2005), 290.

¹⁸ Sicherlich haben dabei die vermeintlichen etymologischen Verknüpfungen von *lulimi* (Epithet eines LAMMA-Gottes) mit dem akkad. *LULIMMU* „Hirsch“ (s. M. Hutter 2003, 229, mit Literatur) keine Rolle gespielt.

¹⁹ Zu *annari/innara* s. zuletzt D. Hawkins bei Herbordt (2005), 291. Heth. *innara*- „kräftig“ usw. ist schon in altassyrischer Zeit als Element eines PN belegt, aber seine Verknüpfung mit dem Logogramm LAMMA konnte erst in mheth. Zeit erfolgen. Auch die Wiedergabe von *annari/innara* in der Hieroglyphenschrift mit Hilfe des Zeichens CERVUS begann wohl erst in derselben Periode (Die Datierung des Siegelabdruckes mit dem PN CERVUS+*ra/i* = Innara/Annari bei Boehmer-Güterbock (1987), Nr. 123 auf S. 46 in die aheth. Zeit ist abzulehnen).

²⁰ Dieser GN wurde weder im RIA noch bei van Gessel (1998, 2001) berücksichtigt, obwohl er in den hethitischen Texten (auch als Karḫuḫi-, Beispiele bei I. Singer 2001, 638f.) belegt ist.

hieroglyphischen Inschriften aus der genannten Stadt auf, und wurde vom Vf. (1995), 100 und 167 mit dem in den Annalen des Šuppiluliuma I. erwähnten ^DLAMMA von Karkamiš gleichgesetzt, was auch das Zeichen CERVUS₂ als Bestandteil seines Namens in MALATYA 13 und KARKAMIS A11b+c, § 18b bestätigt.²¹ Es sei betont, daß Karḫuḫa kein luwischer Gott, sondern ein alter Stadtgott von Karkamiš gewesen ist. In der Tat wissen wir sehr wenig von der Bevölkerung dieser Stadt und ihrer Umgebung im 2. und 1. Jahrtausend v. u. Z. Die Verwendung der luwischen („städtischen“) Hieroglyphenschrift und Sprache kann kein sicherer Beweis der Anwesenheit der Luwier in dieser Stadt sein.²²

Wenn nach CERVUS bzw. LAMMA ein phonetisches Komplement steht, sind wir imstande, den durch das Logogramm repräsentierten Schutzgott zu identifizieren, wobei eigentlich nur zwei Götternamen in Frage kommen: der luwische Annari (= heth. Innara), wie er in hier. PN CERVUS + *ra/i* = *á-na+ra/i* belegt ist, und Kurunti(ja), dessen Namen oft logographisch mit den Endungen *-ja* und *-ti(ja)* geschrieben wurde.²³ In den zusammengesetzten Götter- und Personennamen treten CERVUS und LAMMA oft ohne Endung auf, und in einem solchen Fall ist die Frage, welcher Schutzgott sich hinter dem Logogramm verbirgt, nicht leicht zu beantworten. In der Keilschrift darf man in den Komposita, in denen ^DLAMMA eines Gegenstandes erscheint, auf Grund der Konstruktion *kur-ša-aš* ^DLAMMA-*ri* (KUB 41.10 IV 15, Dat.) wohl den GN Innara erkennen. Zu dieser Gruppe sind wahrscheinlich der kanesische PN Inar sowie auch die späteren PN Išpudašinara und Kulašinara zu zählen, wobei in ihnen das Element *innara* den Schutzgott noch nicht bezeichnen kann (s. dazu Anm. 18). Dagegen haben die hieroglyphischen Entsprechungen der in der Keilschrift erhaltenen PN Ku(wa)lana-, Šarpa- und Šauška-^DLAMMA die Endung *-ti*. Der GN Kurunti(ja), später Runti, ist somit ihr Bestandteil. Hierher gehört wohl auch der bekannte PN Kupanta-^DLAMMA, der mit der Endung *-ja* belegt ist.²⁴

Gelegentlich kann hinter dem Logogramm ^DLAMMA in den zusammengesetzten GN und PN auch der Gott Kammama stehen, wovon die GN Kattelikamamma (= ^DLAMMA.LUGAL) und Ḫašauwanza ^DKammama (= ^DLAMMA GUNNI) zeugen könnten. Dieser seit mittelhethitischer Zeit belegte Gott weist eher nördliche Züge auf, u. a. erscheint er im palaischen Götterkreis und steht in enger Verbindung mit den bedeutendsten Gottheiten des hattisch-hethitischen Pantheons. In den älteren Götteraufzählungen ersetzt sein Name den der Göttin Inar; aber in den späteren Varianten jener Listen findet man anstelle der beiden GN das Logogramm ^DLAMMA.²⁵ Es liegt die Vermutung

²¹ MALATYA 13: DEUS.CERVUS₂ *kar-hu-ha-sa*; KARKAMIS A11b+c, § 18b: DEUS.CERVUS₂ + *ra/i-hu-ha*. Zur Deutung von Karḫuḫa als ^DLAMMA von Karkamiš vgl. jetzt auch D. Hawkins (2005), 196, jedoch sowohl dort als auch in seinem Corpus (Hawkins 2000), 329, ist er geneigt, wegen der erwähnten „ungewöhnlichen“ Schreibungen Karḫuḫa als eine Form (bzw. eine „manifestation“) des Hirschgottes Runti(ja) zu betrachten.

²² Zur Benennung „städtische Schrift“ vgl. F. Starke (1997), 382, 388. Vgl. die Situation in Karkamiš mit jener in Alalaḫ VII und IV sowie auch in Ḫattuša in der 2. Hälfte des 13. Jhs v. u. Z., wo die Sprache der Einwohner und die Schriftsprache verschieden waren.

²³ S. auch D. Hawkins bei Herbordt (2005), 290. Nach Hawkins (1995), 62 Anm. 251 ist die Namensform Kurunta als Akkadogramm zu betrachten.

²⁴ Ausführlicher schreibt D. Hawkins darüber bei Herbordt (2005), 290.

²⁵ Vgl. dazu D. Yoshida (1996), 88.

nahe, daß sich hinter diesem Logogramm in der Triade der größten Gottheiten des Staates in mittelhethitischer Zeit (^DUTU, ^DIŠKUR und ^DLAMMA) gerade ^DKammamma verbirgt.²⁶

Andere Schutzgötter sind in den Namen mit dem Element LAMMA und dem phonetischen Komplement *-ili*, *-lija* und *-šu-* zu suchen, und ihre Entzifferung könnten vielleicht noch unbekannte Texte bringen. Auch das allgemeine Bild der hier diskutierten Götterklasse ist immerfort lückenhaft und bedarf weiterer Untersuchungen.

Zusammenfassend sei wiederholt, daß wir heute über mehrere Darstellungen der altanatolischen Religion/Religionen verfügen, die jedoch in mancher Hinsicht unvollständig sind und teilweise korrigiert werden sollten. Die Gelehrten konzentrieren sich meistens auf die sog. offizielle Religion, u. a. deshalb, weil sie durch die Texte aus den Bibliotheken von Hattuša gut dokumentiert ist. Aber sogar nach der Entstehung des hethitischen Staates hat sich die frühere Gliederung seines Territoriums in einzelne ökonomisch-soziale Einheiten und gesonderte Kulturkreise erhalten. Die ethnische Situation änderte sich, folglich wurden in den provinziellen Städten sowohl alte als auch neue Gottheiten verehrt. Deswegen wäre es empfehlenswert, sich vor allem solche Gemeinschaften und ihre Religionen zur Forschungsaufgabe zu machen. Das allgemeine Bild der altanatolischen Religionen ist erst auf der Grundlage von Darstellungen jener lokalen religiösen Systeme zu skizzieren. Es wären dabei neue Methoden bzw. Kriterien der Ordnung des Materials erwünscht²⁷, andererseits sollten weitgehende etymologische Erklärungen als Rückkehr zur alten falschen Methode vermieden werden.

Bibliographie

- Archi, A., The Singer of Kaneš and his Gods, in: M. Hutter und S. Hutter-Braunsar (Hrsg.), Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums „Kleinasien und angrenzende Gebiete vom Beginn des 2. bis zur Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr.“ (Bonn, 20.–22. Februar 2003) (AOAT 318), Münster 2004, 11–26.
- Boehmer, R. M. – Güterbock H. G., Glyptik aus dem Stadtgebiet von Boğazköy (Boğazköy-Hattuša 14), Berlin 1987.
- Hawkins, J. D., The Hieroglyphic Inscription of the sacred Pool Complex at Hattusa (Südburg), StBoT Beiheft 3, Wiesbaden 1995.
- Hawkins, J. D., Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions, Vol. I. Inscriptions of the Iron Age, Berlin/New York 2000.
- Hawkins, J. D., A Hieroglyphic Luwian Inscription on a Silver Bowl, *Studia Troica* 15 (2005) 193–204.
- Herbordt, S., Die Prinzen- und Beamtensiegel der hethitischen Grossreichszeit auf Tonbullien aus dem Nişantepe-Archiv in Hattusa, mit Kommentaren zu den Siegelinschriften und Hieroglyphen von J. D. Hawkins (Boğazköy-Hattuša. Ergebnisse der Ausgrabungen XIX), Mainz 2005.
- Hutter, M., Aspects of Luwian Religion, in: H. Craig Melchert (ed.), *The Luwians* (HdO I, 68), Leiden/Boston 2003, 211–363.
- Kryszat, G., Herrscher, Herrschaft und Kulttradition in Anatolien nach den Quellen aus den altassyrischen Handelskolonien – Teil 2: Götter, Priester und Feste Altanatoliens, *AoF* 33 (2006), 1, 102–124.

²⁶ Oder Kurunti(ja)? Zum Gott Kammamma s. ausführlicher Vf. (1999).

²⁷ Es entsteht z. B. die Frage nach den Gildengöttern in Alt Kleinasien, die mindestens in bezug auf die Unterstadt von Hattuša greifbar sind.

- McMahon, G., *The Hittite State Cult of Tutelary Deities* (Assyriological Studies, 25), Chicago 1991.
- Otten, H., Eine althethitische Erzählung um die Stadt Zalpa (StBoT 17), Wiesbaden 1973.
- Otten, H., Erwägungen zur Kontinuität altanatolischer Kulte, *Uluslararası Birinci Hititoloji Kongresi Bildirileri*, Çorum, 19–21 Temmuz 1990, Ankara 1992, 25–33.
- Popko, M., *Religions of Asia Minor*, Warsaw 1995.
- Popko, M., Zur hethitischen Gottheit Ka(m)ma(m)a, *RO* 52 (1999) H. 1, 95–99.
- Popko, M., Zum Tempel der Sonnengöttin von Arinna in Hattuša, *AoF* 30 (2003), 11–17.
- Popko, M., Zu den Göttern von Zalpa, in: M. Mazoyer-O. Casabonne (eds.), *Studia Anatolica et Varia. Mélanges offerts au Professeur René Lebrun ... Bd. II*, Paris 2004, 241–251.
- Singer, I., The Treaties between Karkamiš und Hatti, *StBoT* 45 (2001), 635–641.
- Starke, F., Die keilschrift-luwischen Texte in Umschrift (StBoT 30), Wiesbaden 1985.
- Starke, F., Sprachen und Schriften in Karkamis, in: *FsRöllig*, 1997, 381–395.
- Taracha, P., Ersetzen und Entsühnen. Das mittelhethitische Ersatzritual für den Großkönig Tuthaliya (CTH *448.4) und verwandte Texte (CHANE 5), Leiden/Boston/Köln 2000.
- Taracha, P., The Storm-God and Hittite Great King, demnächst in den Akten des VI. Internationalen Kongresses für Hethitologie, 5.–9. September 2005, Rom.
- van den Hout, Th., Institutions, Vernaculars. Publics: The Case of Second-Millennium Anatolia, in: S. L. Sanders (ed.), *Margins of Writing, Origins of Cultures*, Chicago 2006, 217–256.
- van Gessel, B. H. L., *Onomasticon of the Hittite Pantheon* 1–3, Leiden 1998–2001.
- Wegner, I., Gestalt und Kult der Ištar-Šawuška in Kleinasien (*Hurritologische Studien* 3 = AOAT 36), Neukirchen-Vluyn 1981.
- Yoshida, D., Untersuchungen zu den Sonnengottheiten bei den Hethitern (Texte der Hethiter 22), Heidelberg 1996.

Prof. Dr. Maciej Popko
Instytut Orientalistyczny UW
Krakowskie Przedmieście 26/28
PI - 00 - 927 Warszawa