

KULTOBJEKTE IN DER HETHITISCHEN RELIGION

(nr 161)
sto sześćdziesiąta pierwsza pozycja

serii

DISSERTATIONES
UNIVERSITATIS
VARSOVIENSIS



ROZPRAWY UNIwersYTETU WARSZAWSKIEGO

MACIEJ POPKO

KULTOBJEKTE
IN DER HETHITISCHEN RELIGION
(nach keilschriftlichen Quellen)

WYDAWNICTWA UNIwersYTETU WARSZAWSKIEGO
WARSZAWA 1978

Rezensenten
HORST KLENGEL
RUDOLF RANOSZEK

Redaktor
Czesława DRAPİŃSKA
Gesamtgestaltung
Elżbieta CZAJKOWSKA

BL 2370
.H5 P660
1978

SCAKES

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego • 1978
Wydanie I. Nakład 300+55 egz. Ark. wyd. 6,18. Ark. druk. 9,5.
Papier offset. kl. V 70 g. Powielono we wrześniu 1978 r.
Zamówienie nr 745. Cena zł 13.-
Wykonano w Zakładzie Graficznym Politechniki Warszawskiej

Vorwort

In den hethitischen Festbeschreibungen und anderen Texten religiösen Inhalts treten verschiedene Gegenstände und Stätten (Teile und Ausstattung eines Kultraumes, Götterattribute usw.) auf, die sich als verehrte Objekte erkennen. Es scheint zweckmässig sie als eine besondere Gruppe zu betrachten und ihre Funktion in der hethitischen Religion zu untersuchen¹. Man kann, von allgemeinen Erfahrungen ausgehend, a priori zu dem Schluss kommen, dass auch in dem hethitischen Kulturkreis jeder Gegenstand, der im Zusammenhang mit der Gottheit blieb, heilig war. Der Hethitologe muss sich aber die Frage stellen, in welchem Masse die Texte es bestätigen. Die Untersuchung entsprechender Kontexte kann zur Klärung der Beziehungen zwischen der materiellen und geistigen Kultur des alten Kleinasien beitragen.

Zu dieser Arbeit bedienten wir uns hethitischer Texte, veröffentlicht sowohl in Autographie als auch in Transkription. Es wurden auch Texte in anderen Sprachen berücksichtigt, die in den Boğazköy-Archiven erhalten geblieben sind. Wir haben vor allen jene von Menschenhand gefertigten Kultobjekte untersucht, die sowohl allgemein gebraucht als auch nur für kultische Zwecke gemacht worden waren. Persönliche Repräsentationen der Gottheiten hat man ausser Acht gelassen, ebenso wie Bestandteile der Landschaft und abstrakte Begriffe, obwohl ja bekannt ist, dass manche

von ihnen symbolisch in Gestalt von näher nicht bestimmten Gegenständen dargestellt werden konnten².

Schon aus flüchtiger Kenntnisnahme ist zu ersehen, dass die besagten Objekte nicht eine einheitliche, in gewissem Sinne hierarchisierte Gruppe gebildet haben. Indem der Versuch unternommen wird, die Stelle der einzelnen verehrten Objekte im System hethitischen religiösen Glaubens zu bestimmen, betritt der Philologe manchmal unsicheren Grund theologischer Spekulationen. Da von den hethitischen theologischen Vorstellungen noch wenig bekannt ist, haben wir uns in dieser Arbeit auf Auskünfte zu stützen, die sich unmittelbar aus den Texten ergeben. Wir haben auch Vergleiche mit Tatsachen gemieden, die von anderen Gebieten und Kulturen her bekannt sind, berücksichtigend, dass in der früheren Etappe der Untersuchungen derartige Zusammenstellungen sowohl lehrreich als auch täuschend sein können.

Die grundlegende Darstellung der hethitischen Religion und Kultus liegt in A. Goetzes Kleinasien vor. Als ihre wichtige Fortsetzung und Ergänzung ist der Beitrag von H. G. Güterbock in Historia Einzelschriften H. 7 zu nennen. Wie heute bekannt ist, stammt die Hauptmasse der hethitischen Texte aus dem 13. Jh. v. Chr., daher beziehen sich sowohl die erwähnten als auch die anderen Behandlungen des Gegenstandes vorwiegend auf diese Periode. Erst seit kurzem ist es möglich, dank der Ausarbeitung der Datierungskriterien der Texte - soweit es das Material zulässt - die Entwicklung einzelner Erscheinungen oder Bestandteile des Glaubenssystems zu verfolgen³. Derartige Untersuchungen gestatten es, zumindest teilweise, eine Lücke in unserem Wissen von der hethitischen Religionsgeschichte auszufüllen.

Wie aus den Texten zu ersehen ist, war die Stätte der Kultzeremonien vorwiegend ein Tempel. In den Boğazköy-Archiven finden sich Beschreibungen von Festen, die man nicht nur in der Hauptstadt, sondern auch in anderen Städten des hethitischen Reiches beging. Jedoch sind die Reste der sakralen Bauwerke bisher nur in den Ruinen von Hattuša freigelegt: der Tempel I in der Unterstadt, die Tempel II-IV in der Oberstadt und das Felsheiligtum Yazılıkaya in der Nähe des Stadtgebietes. Alle diese Heiligtümer entstanden im Verlaufe der jüngeren Periode des Grossreiches, d. h. im 13. Jh. v. Chr. Nur einen von ihnen, den grössten, könnten wir als Tempel des Wettergottes von Hatti und der Sonnengöttin von Arinna mit Namen benennen⁴. Alle anderen Tempel sind uns ihren alten Namen nach unbekannt⁵.

Auf Grund archäologischer Angaben sowie auch der Keilschriftlichen Quellen tritt ein relativ kompaktes Bild des hethitischen Tempels zutage. Er besass einen zentralen Innenhof, der durch die Toranlage betreten werden konnte. Den wichtigsten Teil des Tempels bildete der Kultraum, der uns besonders interessiert, da sich darin eben die Mehrzahl der verehrten Objekte befand. F. Neve schildert das typische Adyton als einen kleinen, länglichen und rechteckigen Raum, der über eine schmale, quergelegene Vorhalle erschlossen werden kann. Zuweg führte nicht direkt von der Vorhalle, sondern seitlich in die Ecke des Raumes. Das Tageslicht drang durch die engen Fenster von zwei bzw. drei Seiten. Zur Ausstattung gehörte ein Gottesbild, Herdstelle, Thron, Altar und dazu noch bewegliches Gerät (Tische, Kultgefässe usw.). Die Erwähnungen von Riegelholz weisen darauf hin, dass die Tür verschliessbar war⁶.

Man darf vermuten, dass in grösseren Tempeln auch andere Gottheiten neben dem Hauptgott eine Kultstätte fanden. Im Tempel I

identifiziert man die zahlreichen Zellen für die Gottheiten, die wohl zu den beiden Götterkreisen um Tešub und Hebat gehört haben⁷.

In der Hauptstadt oder von dieser nicht weit entfernt befanden sich sakrale Bauten besonderer Art und Verwendung, wie das É.NA₄ "Steinhaus,"Mausoleum"⁸ und hešti-Haus⁹. Es ist wohl anzunehmen, dass sich die Ausstattung ihres Kultraumes nur unbedeutend von der in einem gewöhnlichen Tempel unterschied.

Die Kultzeremonien konnten auch in dem balentuwa-Haus (wohl ein Palast)¹⁰ oder in anderen scheinbar profanen Bauten, wie z. B. arzana-Haus¹¹ oder "Haus der Köche"¹², stattfinden. Manchmal feierte man das Fest ausserhalb der Stadt, im Freien. Die Götterstatuen bzw. symbolische Götterdarstellungen wurden dann aus dem Tempel gebracht¹³. Als Kultobjekte erscheinen bei solchen Gelegenheiten auch steinerne Stelen (s. unten, s. v. huwaši-Stele).

Man darf wohl annehmen, dass der Tempel und insbesondere sein Kultraum für eine heilige Stätte gehalten wurden. Diese Vermutung ist für die althethitische Periode nicht bestätigt. Erst die aus der Grossreichszeit stammenden Anweisungen für das Tempelpersonal sprechen von der Pflicht, den Tempel in kultischer Reinheit zu erhalten¹⁴. In den Texten aus dem 13. Jh. v. Chr. erscheint oft die Bezeichnung šuppi- "(kultisch) rein" bezüglich der Götterstatuen, des Tempels, einiger seiner Räume und der Kultgeräte¹⁵.

Die kultische Reinheit war kein beständiger Zustand, das heilige Objekt (die Gottheit, das Kultgerät) konnte aus verschiedenen Gründen verunreinigt werden¹⁶. Somit waren sowohl in den Rahmen von Festritualen als auch unabhängig von ihnen Reinigungshandlungen von magischem Charakter vorgesehen. Vor der Opferzeremonie waren auch die Opfer Gegenstand einer Reinigung¹⁷. Der Priester trat an die Kulthandlungen im Zustande der kultischen Reinheit he-

ran. So also musste alles, was auf irgendwelche Weise am Opfer teilnahm, im Heiligkeitszustande sein.

Gewöhnlich stellen die Texte ziemlich eingehend den Verlauf der Kultzeremonien dar. Nur ein Teil der beschriebenen Handlungen bezieht sich unmittelbar auf die Gottheit, ist Ausdruck der ihr erwiesenen Verehrung. Gerade diese Handlungen sind für uns von besonderem Interesse; bevor wir zur Übersicht der verehrten Stätten und Gegenstände übergehen, müssen die Kriterien, auf Grund deren das geprüfte Objekt zu ihnen gerechnet wird, festgelegt werden.

Abenso, wie eine genaue Scheidung zwischen den Festbeschreibungen und den magischen Ritualen fehlt, können wir nicht immer die zum Kult gehörenden Handlungen von den magischen abgrenzen. Die Opferhandlung - die Opferdarbringung und das 'Trinken' (den Gott NN) - ist im Prinzip das einzige Kriterium, das deutlich auf das verehrte Objekt hinweist. Die übrigen Handlungen und Gesten sind von einer weitaus geringeren Bedeutung und können nur als Hilfskriterien in Betracht gezogen werden. Die für unsere Zwecke am besten verwendbaren von ihnen kommen durch Wendungen mit den Verben aruwai- bzw. h(a)ink- "sich verneigen" und hališa- "niederknien, sich niederwerfen" zum Ausdruck. Viel vorsichtiger sind die Wendungen mit den Verben šamenu- "räuchern", karp- "heben" und vielleicht auch išk- "salben" zu behandeln. Man darf annehmen, dass weitere Untersuchungen der kultischen und magischen Texte es erlauben werden, eine umfangreichere Gruppe von Handlungen und Gesten von eindeutigen Kultcharakter ans Licht zu bringen.

Sofern es sich um deifizierte Objekte handelt, so werden gewohnheitsmässig nur jene Gegenstände bzw. Stätten gezählt, von deren Namen das Gottheitsdeterminativ D(INGIR) steht. Auf die Frage, ob beopferte Gegenstände Gottheiten waren, werden wir noch später eingehen.

Die hier angeführten Kriterien müssen vorsichtig angewandt werden. Sogar das scheinbar so eindeutige Kennzeichen der Gottheit, das Gottheitsdeterminativ, konnte im Text anstelle eines anderen Determinativs infolge des Versehens des Schreibers auftreten¹⁸. In den althethitischen Texten begegnet man dem Gottheitsdeterminativ fast ausschliesslich vor den Götternamen und bezüglich der einzelnen Kultobjekte nur dann, wenn sie ausdrücklich als handelnde Gottheiten auftreten. In späteren Dokumenten erscheint das Gottheitsdeterminativ vor den Namen der verehrten Objekte abwechselnd mit Sachdeterminativen in identischen Kontexten, was davon zeugt, dass man die Einschaltung des Gottheitsdeterminativs vor der Benennung deifizierter Gegenstände damals nicht als verbindliches Prinzip der Orthographie ansah. Und nun weitere Vorbehalte. Die Opfer, die sowohl den Göttern als auch den verehrten Objekten dargebracht werden, werden in schablonenmässigen, oft vereinfachten Wendungen beschrieben. Es ist bekannt, dass die Dativ-Form vor den Verben šipant- "opfern, libieren", dai- "legen" usw. nicht immer auf das eigentliche Opferobjekt hinweist. So bedeutet z. B. die Wendung A-NA GIŠ-BANŠUR DINGIR-LIM (.... šipanti) KUB II 6 IV 29 nicht ein Opfer für den Tisch des Gottes, sondern für den Gott selbst, was jedoch nicht die Möglichkeit ausschliesst, dass auch der Opfertisch als eine Heiligkeit angesehen werden konnte.

Schwierigkeiten dieser Art treten insbesondere bei der Analyse von Texten mit hurritischem Hintergrund auf, in welchen zahlreiche Begriffe von zum Teil unklarer Bedeutung genannt werden, die stets im heth. Dativ der i-Stämme zu stehen scheinen. In älteren Arbeiten hielt man diese Formen meistens für verehrte Objekte im Kultraum, jetzt werden sie jedoch etwas anders analysiert und übersetzt¹⁹.

Die beopferten und deifizierten Gegenstände und Stätten kommen in den Texten bei verschiedenen Gelegenheiten vor. Am häufigsten werden sie bei Festbeschreibungen während der Opferzeremonien erwähnt. Die charakteristischen, gewöhnlich schematisch erfassten Aufzählungen der besagten Objekte erscheinen häufig in den kultischen Texten. Der erste Teil der vorliegenden Arbeit wird diese Aufzählungen umfassen.

Anmerkungen

¹ Dieses Thema hat als erster A. Archi, SMEA 1, 1966, 83 ff. in Betracht gezogen, vgl. auch A. Goetze, Ig 29, 1953, 269 ff., ders., JCS 23, 1970, 79, V. Haas, KN 91 m. Anm. 3, H. Otten, StBoT 13, 24 ff., G. Steiner, RIA III 552, 563 f., 573 (s. v. Gott).

² In KBo XVII 1 I 7 ff. kommen die "Himmel" aus Eisen und Kupfer vor (H. Otten, V. Souček, StBoT 8, 18 f.), vgl. auch E. Laroche, DIL 155 ("Himmel" und "Erde" aus Bronze). Zu den Zeitmassen in symbolischer Gestalt s. H. G. Güterbock, Historia Einzelschriften H. 7, 1964, H. Otten, V. Souček, StBoT 1, 16 ff., A. Kammenhuber, Or 41, 1972, 298. Zum "Weisheitssymbol" (heth. hazizi/u) vgl. V. Haas - G. Wilhelm, Hurritologische Studien I, 77 f. (mit Literaturangaben).

³ Zur Diskussion der Datierungskriterien s. H. Neu, Ch. Rüster, Fs H. Otten 221 ff. (mit Literaturangaben). Als Beispiel einer "diachronischen" Untersuchung seien die Ausführungen von E. Neu hinsichtlich der Gottheit Šiuš in StBoT 18, 116 ff. angeführt.

⁴ Bzw. des Götterpaares Tešub und Hebat. Zur Identifizierung dieses Tempels vgl. K. Bittel, AfO 22, 1968-69, 110, ders., Hattusha, the Capital of the Hittites, 1970, 57, H. Otten, StBoT 13, 51.

⁵ Zum hethitischen Tempel s. im allgemeinen H. G. Güterbock, RAI XX, 1972 (1975), 125 ff. In altheth. Zeit befanden sich die

Sakralbauten wohl in der Unterstadt und an Büyükkale, vgl. *ibid.* 126 m. Anm. 10. Zum altheth. sakralen Gebäude von Inandik (nördlich von Ankara) s. P. Neve, Fs H. Otten 253 Anm. 7 und W. Orthmann, RLA V 74 (s. v. Inandik). In den letzten Jahren hat man in Hattuša weitere Sakralbauten entdeckt, vgl. AnSt 26, 1976, 30 f. (aus dem Bericht von P. Neve).

⁶ P. Neve, Fs H. Otten 253 ff., 267 ff.

⁷ V. Haas - M. Wäfler, OA 13, 1974, 211 ff.

⁸ Vgl. H. Otten HTR 132 f., H. G. Güterbock, Oriens 10, 1957, 360, I. M. Diakonoff, MIO 13, 1967, 318 ff.

⁹ A. Kammenhuber, Or 41, 1972, 291 ff., H. Otten, RLA IV 369 (s. v. Hešti).

¹⁰ Vgl. H. G. Güterbock, RAI XIX, 1971, 307 ff.; V. Haas - M. Wäfler, IM 23/24, 1973/74, 1 ff. versuchen das *halentuwa*-Haus im sog. Süddareal von Tempel I zu lokalisieren.

¹¹ Dazu s. H. A. Hoffner, Fs H. G. Güterbock 113 ff.

¹² Wie z. B. in KUB XI 35 I 17 ff. (CTH 597).

¹³ Vgl. H. G. Güterbock, Historia Einzelschriften H. 7, 1964, 62 ff. A. Archi, UF 5, 1973, 7 ff. (mit Lit.).

¹⁴ KUB XIII 4 (CTH 264), bearbeitet von E. H. Sturtevant, JAOS 54, 1934, 363 ff., vgl. auch E. H. Sturtevant - G. Bechtel, Chrest. 127 ff.

¹⁵ KUB XXVII 68 I 13 f. bringt man die gereinigte (*šuppijant-*) Gottheit wieder in den Tempel, vgl. auch Bo 4929 V 7, wo die Götterstatuen mit *tuhhuesšar* gereinigt werden. In KUB XXXIII 106 III 37' nennt man *šuppa* ^{MEŠ} DINGIR ^{MEŠ} "heilige Tempel". Zum Ausdruck *É.ŠA KÙ.GA* "heiliges Innengemach" s. unten s. v. *tunnak-keššar*. Zum heiligen Kultgerät vgl. A. Goetze, Kleinasien² 162.

¹⁶ A. Goetze, a. a. O. 152 f.

¹⁷ Vgl. z. B. KBo IV 13 II 5 f., wo man den Altar, Rinder und Schafe mit *tuhhuesšar* reinigt.

¹⁸ Wie wohl im Fall des Zelttes KUB VII 53+ IV 32 (^DZA.IAM.GAR). Sonst ist dieses Wort ausschliesslich mit dem Determinativ *GIŠ* geschrieben (auch in dem erwähnten Text I 40, 42, 53, III 14, 19, 31). Obwohl das Zelt in den kultischen und magischen Ritualen eine wichtige Rolle spielt, ist sein Kult nicht bestätigt.

¹⁹ Vgl. V. Haas - G. Wilhelm, Hurritologische Studien I, 35, 59 f.

I. AUFGÄHlungen von Kultstätten und -gegenständen

Es ist bekannt, dass ähnlich wie in anderen altertümlichen Religionen auch in der hethitischen Kultüberlieferung die Opferzeremonie der wichtige Bestandteil des Kultrituals gewesen ist¹. In den Festbeschreibungen treten nach den Namen der beopferten Götter die Aufzählungen von Gegenständen und Stätten auf, die mit dem gemeinsamen Terminus pedaš "Lokalitäten" bezeichnet werden. So z. B. folgt im neuhethitischen Text KBo XIX 128 III 34 f. den Göttern und verehrten Objekten die Formel EGIR-an-da-ma mar-nu-wa-an ki-e-da-aš (35) [p]i-e-da-aš ku-wa-pi-it-ta I-SU ši-pa¹-ti "Darnach aber libiert er jeweils einmal marnuwan-Trank (allen) diesen Lokalitäten"². Am häufigsten wurde die Form pedaš durch das Akkadogramm AŠRI ersetzt, wie in KUB XI 18 III 13 f. UGULA UJ.MEŠ MUHALDIM ta-wa-li-it wa-al-hi-it (14) [GEŠT]IN-it AŠ-RI QA-TAM-MA ir-ha-a-iz-zi "Der Aufseher der Köche fertigt die Lokalitäten mit tawal-Trank, walhi-Trank (und) [Welin ebenso ab".

Bei der Übersetzung des Wortes pedaš in seiner speziellen, kultischen Bedeutung verwenden die Gelehrten verschiedene Bezeichnungen. A. Goetze hat die Übersetzung "heilige (göttliche) Stätten" vorgeschlagen³, was einige Autoren akzeptieren, andere ziehen jedoch das Wort "Lokalitäten" vor, das wohl am besten dem hethitischen pedaš entspricht⁴.

Wie betont wurde, kann der Terminus peda- sich sowohl auf Stätten als auch Gegenstände beziehen, und zwar bestimmte Teile des

Kultraumes sowie Elemente seiner Ausstattung. Von dieser Tatsache ausgehend, wird in der vorliegenden Arbeit die Benennung "Lokalitäten" gelegentlich in dieser erweiterten Bedeutung gebraucht.

Die Opferzeremonie ist die offenkundigste und in den Texten am häufigsten bestätigte Form des Kultes, auf Grund welcher man die aufgezählten Stätten und Gegenstände für Kultobjekte erachten kann. Die schematisch dargestellte Beschreibung der Opferung enthält Nachrichten über den Opfernden und die auf diese Weise verehrten numina, über die Qualität, Grösse und Art des Opfers. Da das Zeremoniell ein komplexes war, musste also seine Beschreibung sehr ausführlich sein. Mit der Zeit hat man eine Formel eingeführt, die die Notwendigkeit der Wiederholung grosser Partien des Textes eliminierte: "Der NN fertigt die Lokalitäten mit (ebenso) ab", vgl. z. B. die oben zitierte Textstelle KUB XI 18 III 13 f.

Beim Aufzählen der Götter und pedaš eines Kultraumes bemerkt man die Tendenz, deren ständige Reihenfolge, die ständige Opferordnung zu erhalten. Diese Tatsache kann man verschiedentlich interpretieren. Es handelte sich vielleicht um die Erhaltung der Hierarchie der numina, die im beschriebenen Kult verbindlich war, andererseits muss man beachten, dass die Ordnung der Opferdarbringung, wenigstens teilweise, von der Anordnung der Statuen, der göttlichen Attribute und anderer Kultobjekte im Kultraum abhängig war. Jene Anordnung konnte auch ein Kennzeichen einer bestimmten Hierarchie der Kultobjekte sein; somit verknüpfen sich beide Erklärungen miteinander.

Wenn man verschiedene Kultüberlieferungen in der hethitischen Religion miteinander vergleicht, kann man beobachten, dass die Neigung zu einer Beständigkeit der Opferordnung (d.h. der ständigen Reihenfolge der Objekte in den Aufzählungen) allgemein ist, obwohl Abweichungen von der Regel vorkommen, deren Quelle in

örtlichen Sitten und Bedingungen liegt. Man kann das auf Grund zahlreicher unten zitierter Textfragmente feststellen.

Beschreibungen der Opferzeremonien für die Stätten und Gegenstände finden wir schon in althethitischen Texten. Die bisher veröffentlichten Fragmente der Festbeschreibungen im alten Duktus enthalten charakteristische, schematisch erfasste Formeln, die sich auch in späterer Zeit wiederholen werden, bis zum Ende des hethitischen Staates. Dieser Schematismus zeugt davon, dass zu der Zeit, als man diese ältesten Texte niederschrieb, also im 16. Jh. v. Chr. bereits eine entwickelte Kultüberlieferung bestanden hat, zu welcher auch das Zeremoniell der Darbringung von Opfern gehörte.

Im Ritual für das Königspaar KBo XVII 1 werden nur zwei von den Objekten genannt (II 28, 39, 49, IV 1, 8), die in den Aufzählungen in anderen Texten auftreten: hašša- "Herd" und halmaššuit- "Thron"⁵. Eine ausführlichere, bereits typische Liste finden wir in KUB XLIII 30 II 2 ff. (CTH 645).

- 2 UGULA ^{LU.MES}MUHALDIM ha-aš-ši-i III-ŠU da-a-i
- 3 UGULA ^L[^{LU.MES}MUHALDIM]
- 4 [kur-ša-aš pí-ra-an I-ŠU hal-ma-šu-it-ti I-ŠU lu-u[t-ti-ia I-ŠU]
- 5 [ha-lat-ta-lu-aš GIŠ-i I-ŠU nam-ma ha-aš-ši-i I-ŠU da-a-i]

"Der Aufseher der Köche [legt] (es) dem Herd dreimal Der Aufseher [der Köche legt] (es) vor [dem Vlies] einmal, (dem) Thron einmal, Fens[ter einmal, R]iegelholz einmal, ferner dem Herd einmal" (Vgl. auch II 9 ff.).

Ähnliche Aufzählungen enthalten die zum Gewitterritual CTH 631 gehörenden Texte (Die Zeremonie findet im palentuwa-Haus statt). In KBo XX Vs.² 4' ff. (CTH 660.5) weicht die Aufzählung etwas ab:

- 4' [UGULA ^L[^{LU.MES}MUHALDIM I NINDA har-ši-i [n p]ár-ši-ia
- 5' [ta-a n hu-ur-ta-li-[i] a-aš pí-ra-an da[-a-i]
- 6' [UGULA] ^{LU.MES}MUHALDIM ha-aš-ši-i pár-šu-ul-li da[-a-i]
- 7' [h] al-ma-aš-šu-it-ti pár-šu-ul[-li]
- 8' [l] u-ut-ti-ia pár-šu-ul-[li]
- 9' ha-at-tal-wa-aš GIŠ-i pár-šu-u [l-li]
- 10' [nam-] ma ha-aš-ši-i pár-šu [-ul-li da-a-i]

"Der Aufseher der Köche bricht ein Brot und legt es vor dem hurlali-. Der Aufseher der Köche legt einen Brotbrocken dem Herd, einen Brotbrocken dem Thron, einen Brotbrocken dem Fenster, einen Brotbrocken dem Riegelholz (und) wieder einen Brotbrocken dem Herd"⁶.

Andere, mehr beschädigte althethitische Fragmente enthalten Listen, die schwer rekonstruierbar sind. Hierher gehören KBo XVII 16, 4' ff.⁷, KBo XVII 19 I 8' ff. und KBo XX 39 lk. Kol. 3' ff. Zusammenfassend kann man anhand der angeführten Textstellen annehmen, dass man in der althethitischen Periode zur Gruppe der Kultobjekte hašša- "Herd", halmaš(š)uit- "Thron", luttai- "Fenster", hattalwaš GIŠ "Riegelholz", kurša- "Vlies", hurlali- (einen nicht identifizierten Gegenstand) und evtl. ištanana- "Altar"⁸ zählte. Nicht ausgeschlossen ist jedoch die Zugehörigkeit auch anderer Objekte, die aus späten Texten bekannt sind. Wir wissen, dass viele späte Festrituale Archaismen enthalten, die auf deren ältere Herkunft hinweisen. Manche von ihnen reichen in ihrer Herkunft bis auf die althethitische Periode zurück und erwähnen die dieser Zeit eigenen Kultobjekte.

Die in den zitierten und anderen althethitischen Texten vorkommenden Namen der verehrten Objekte sind phonetisch, ohne Determinativ geschrieben - entsprechend den Prinzipien der althe-

tischen Orthographie. Die Postpositionen pi(-e)-ra-an "vor" und ta-pu-uš-za "neben" stehen, ebenfalls in Übereinstimmung mit der althethitischen Grammatik, nach dem Genitiv des Substantivs. Ähnliche orthographische und sprachliche Kennzeichen charakterisieren einige Aufzählungen von Kultobjekten, die wenigstens teilweise Abschriften althethitischer Originale sein können. Als Beispiele seien KBo VII 38, KBo XIV 82 und KBo XXI 72 (im letzteren treten schon Determinative auf) genannt. Die Postposition pi-ran nach dem Genitiv des Substantivs erscheint in einer ziemlich grossen Gruppe von Texten, die zu CTH 645 gehören. Obwohl die Mehrzahl von ihnen in späterer Zeit entstand, lassen sie sich vielleicht aus althethitischer Überlieferung herleiten⁹. Bemerkenswert ist die Schreibung von Namen der verehrten Objekte in einem der Texte dieser Gruppe, Bo 4363 Z. 9 [pa-lat-ta-lu-wa-aš ta-ru-ú-i "dem Riegelholz" und Z. 10 [pal-ma-aš-š u-ú-i-it-ta-aš pi-ra-an "vor dem Thron" Einer ähnlichen Schreibung begegnen wir in den Fragmenten KBo XXI 85 I 51' und KUB XXXII 135 IV 4 (CTH 630 A): pal-ma-aš-š u-ú-i-it-ti, vgl. auch KUS kur-aš-ši "dem Vlies" KBo XXI 85 I 51' und KUB XXXII 135 IV 4¹⁰.

In der neuhethitischen Periode (14.-13. Jh. v. Chr.) wird die phonetische Schreibung durch die logographische verdrängt, die Anwendung von Determinativen wird zum Prinzip. Trotzdem erscheinen in kultischen Texten weiterhin, obwohl vereinzelt, ältere graphische und sprachliche Formen. Dieser Konservatismus, der für religiöse Texte im allgemeinen typisch ist, bedarf keines Kommentars.

In den Texten der neuhethitischen Periode verändert sich der Inhalt der Aufzählungen je nach dem Charakter des Kultes und der Ausstattung des Kultraumes. Seine Grundlage bilden folgende Objekte: hašša- "Herd" (logographisch GUNNI), palmaš(š)uit- "Thron"

(öfter DAG), luttai- "Fenster" (auch AB) und hattalwaš GIS "Riegelholz" (auch SAG.KUL-aš GIS). Diese Objekte erscheinen in einer grossen Zahl von Aufzählungen, gewöhnlich unter Beibehaltung der angegebenen Reihenfolge. Meistens ist aber sogar die bescheidenste Liste um ein oder zwei Objekte erweitert:

KUB XI 35 II 16 ff.

- 16 UGULA ^{III}MUHALDIM III NINDA har-za-zu-un
 17 ZAG.GAR.RA-ni da-a-i ba-aš-ši-i I-ŠU
 18 GIS DAG-ti I-ŠU GIS AB-ia I-ŠU
 19 ba-tal-wa-aš GIS-ru-i I-ŠU nam-ma GUNNI
 20 ta-pu-uš-za I-ŠU da-a-i

"Der Aufseher der Köche legt drei harzazu-Brote auf den Altar hin. (Er) legt (es dem) Herd einmal, Thron einmal, Fenster einmal, Riegelholz einmal, ferner neben dem Herd einmal"¹¹.

KUB II 6 (im Tempel der Sonnengottheit, vgl. III 42) IV 27 ff.

- 27 [..... U]GULA ^{III}MUHALDIM PA-NI GUNNI
 28 [I[?]-Š]U ši-pa-an-ti
 29 [A-NA] GIS BANŠUR DINGIR ^{LIM}I-ŠU
 30 GIS DAG-ti I-ŠU GIS AB-ia I[-ŠU]
 31 GIS ba-tal-wa-aš GIS-i I-ŠU
 32 nam-ma GUNNI-i ta-pu-u[š-za]
 33 I-ŠU ši-pa-an-ti

"Der Aufseher der Köche libiert vor dem Herd [einm]al. (Er) libiert (dem) Tisch der Gottheit einmal, Thron einmal, Fenster einmal, Riegelholz einmal, ferner neb[en]dem Herd einmal".

KUB X 21 V 19 ff.

- 19 nu-kán UGULA ^{III}MUHALDIM kat-ta-pa-la-an <ú>da-a-i¹²
 20 ba-aš-ši-i I-ŠU KUS kur-ši I[-Š]U

- 21 GIS^SDAG-ti 1-SU GIS^Spa-at-tal-wa<-aš> GIS^S-ru-i
 22 1-SU pa-aš-ši-i ta-pu-uš-za 1-SU da-a-i

"Der Aufseher der Köche bringt kattapala(-Fleisch) her (und) legt (es dem) Herd einmal, Vlies einmal, Thron einmal, Riegelholz einmal, neben dem Herd einmal".

1Bot I 2 III 1 ff.

- 1 IUGAL-uš PA-NI ^{NA4}ZI.KIN
 2 II-SU ši-pa-an-ti
 3 GUNNI 1-SU
 4 KUŠ^S kur-ši 1-SU
 5 GIS^SDAG-ti 1-SU
 6 GIS^SAB-ia 1-SU
 7 pa-tal-wa-aš GIS^S-i 1-SU
 8 nam-ma pa-aš-ši-i
 9 ta-pu-uš-za 1-SU

"Der König libiert vor der huwaši-Stele zweimal, (er libiert dem) Herd einmal, Vlies einmal, Thron einmal, Fenster einmal, Riegelholz einmal, ferner neben dem Herd einmal".

Manchmal erscheinen unter den grundsätzlichen Elementen der Aufzählung Götternamen, wie in KUB XX 46 IV 14 ff.

- 14 IJ.MES^SGUDU pa-iz-zi
 15 iš-ta-na-a-ni
 16 pi-ra-an III-SU ši-pa-an-ti
 17 pa-aš-ši-i III-SU ši-pa-an-ti
 18 ^DTe-li-pi-nu III-SU
 19 ši-pa-an-ti GIS^Spa-tal-wa-aš
 20 GIS^S-i 1-SU ši-pa-an-ti

"Einer von den Gesalbten geht, (er) libiert vor dem Altar dreimal, libiert dem Herd dreimal, libiert dem Gott Telipinu dreimal, libiert dem Riegelholz einmal"¹³.

Ähnlich KUB XI 29+ III 5 ff.

- 5 UGULA IJ.MES^SMUHALDIM kat-ta-pa-la-an ú-da-a-i
 6 nu PA-NI GIS^SDAG-ti ¹⁴1-SU
 7 PA-NI ^DZA.BA₄.BA₄ 1-SU da-a-i
 8 [h]a-aš-ši-i iš-tar-na pi-di 1-SU
 9 GIS^SDAG-ti 1-SU GIS^SAB-ia 1-SU
 10 pa-at-tal-wa-aš GIS^S-ru-i 1-SU
 11 nam-ma pa-aš-ši-i ta-pu-uš-za 1-SU da-a-i

"Der Aufseher der Köche bringt kattapala(-Fleisch) her und legt (es) vor dem Thron einmal, vor dem Gott ZABABA einmal, inmitten des Herdes einmal, (dem) Thron einmal, Fenster einmal, Riegelholz einmal, ferner neben dem Herd einmal".

Im letzten Textfragment findet die Zeremonie im Tempel des Gottes ZABABA (vgl. II 14 und Dupl. KBo IV 9 II 37 ff.) statt. In den Listen der Kultobjekte erscheinen neben weiteren Götternamen, ausserdem heilige Quellen, wie z.B. im Textfragment KUB II 8 II 25 ff.

- 25 GIS^SZAG.GAR.RA-ni 1-SU GUNNI-i 1-SU
 26 GIS^SDAG 1-SU GIS^SAB-ia 1-SU
 27 ^DHa-ša-me-li 1-SU GIS^SAB-ia-za-kán ar-ha
 28 A-NA ^{ID}Ku-wa-an-na-ni-ia 1-SU
 29 GIS^Spa-tal-wa-aš GIS^S-ru-i 1-SU
 30 nam-ma pa-aš-ši-i ta-pu-uš-za
 31 1-SU da-a-i

"(Er) legt (es dem) Altar einmal, Herd einmal, Thron einmal, Fenster einmal, dem Gott Hašameli einmal, durch das Fenster hinaus für die Quelle Kuwannani¹⁵ einmal, dem Riegelholz einmal, ferner neben dem Herd einmal"¹⁶.

Der hier genannte Gott Hašameli tritt unter den beopferten Objekten auch in KBo XXIII 100 Rs. 3', KUB XX 90 III 17 und wohl in IBoT II 71 III 17 auf, öfter jedoch begegnet wir statt(?) dieses Namens ^DHašam(m)ilijaš GIŠ "das Holz des Gottes Hašam(m)ili", wie z. B. in KUB XXV 18 IV 24 ff.

- 24 UGULA ^{LU.MES}MUHALDIM iš-ta-na-ni I-ŠU ši-pa-an-ti
 25 ha-aš-ši-i I-ŠU ši-pa-an-ti
 26 KUS^Škur-ši I-ŠU ši-pa-an-ti
 27 GIŠ^ŠDAG-ti I-ŠU ši-pa-an-ti
 28 GIŠ^ŠAB-ia I-ŠU ši-pa-an-ti
 29 ^DHa-ša-mi-li-ia-aš GIŠ^Š-i I-ŠU
 30 TUL-i I-ŠU ši-pa-an-ti
 31 GIŠ^Šha-at-tal-wa-aš GIŠ^Š-i I-ŠU
 32 nam-ma ha-aš-ši-i ta-pu-uš-za I-ŠU ši-pa¹-ti

"Der Aufseher der Köche libiert dem Altar einmal, libiert dem Herd einmal, libiert dem Vlies einmal, libiert dem Thron einmal, libiert dem Fenster einmal, libiert dem Holz des Gottes Hašamili einmal (und) der Quelle¹⁷ einmal, dem Riegelholz einmal, ferner libiert (er) neben dem Herd einmal".

Im obigen Fragment hat der Schreiber ein Objekt weggelassen, nämlich einen Pithos (heth. ^{DUG}paršijalli-), welcher in anderen Aufzählungen des zitierten Textes erscheint (III 16 ff., 28 ff., V 17 ff.). Wir sehen, dass sich die Liste der beopferten Objekte bedeutend von der grundsätzlichen unterscheiden kann. Ein anderes Beispiel gibt der Text KBo XI 30 I 15 ff., der buwaši-Stele, Herd,

Quelle (bzw. Bassin)¹⁸ und Boden nennt, also ist hier von den grundsätzlichen Lokalitäten nur der Herd geblieben.

Der Text KUB X 83 I 2 ff. führt einen neuen Gottesnamen ^DZi-lipuri (I 8) sowie Namen der bisher nicht genannten Kultobjekte an: šarḫul(i)- (I 3) und taršanzipa- (I 10, 12). Vom Interesse ist auch die Aufzählung in KBo IV 13+ III 21 ff.

21. iš-ta-na-ni I-ŠU ^DZi-it-ba-ri-ia I-ŠU
 22 ha-aš-ši-i iš-tar-na pī-di I-ŠU ^DDAG I-ŠU
 23 GIŠ^ŠAB-ia I-ŠU ^EŠA-ni I-ŠU EGIR GUNNI I-ŠU
 24 GIŠ^Š^DINANNA DINGIR^{LIM} I-ŠU ^Dtar-ša'-zi-pī I-ŠU
 25 GIŠ^Šha-at-tal-wa-aš GIŠ^Š-ru-i I-ŠU
 26 nam-ma ha-aš-ši-i ta-pu-uš-za I-ŠU da -a-i

"(Er) legt (es) dem Altar einmal, dem Gott Zitharija einmal, inmitten des Herdes einmal, (dem) Thron einmal, Fenster einmal, Innengemach einmal, hinter dem Herd einmal, zum göttlichen INANNA-Musikinstrument einmal, zum taršanzipa- einmal, dem Riegelholz einmal, ferner neben dem Herd einmal".

Der Gott Zitharija wird hier anstatt des gewöhnlichen (KUS^Š) kurša- aufgezählt¹⁹. Die Zeremonie findet wahrscheinlich in ^E^{TIM}GAL statt, das H. G. Güterbock mit dem Grossen Tempel (I) in der Hauptstadt identifiziert²⁰. Wenn es wirklich so war, dann informiert uns der Text mittelbar über die Ausstattung des Kultraumes dieses aus Ausgrabungen bekannten Sakralbaues.

Es ist nicht bekannt, ob das in KUB X 11 II 15 genannte ^E^DISKUR ein selbständiger Tempel war oder dem Zellsystem eines anderen Tempels angehörte. Auf dieses ^E^DISKUR beziehen sich weitläufige Aufzählungen, in denen sowohl Götterstatuen und Bilder der verstorbenen Könige als auch Kultstätten und -gegenstände genannt werden. Am vollständigsten ist die Liste in Kol. IV Z. 7 ff.

- 7 UGULA ^{II}.MES^S MUHALDIM me-ma-al
- 8 ZAG.GAR.RA-ni pi-ra-an
- 9 III-SU šu-uh-ša-a-i
- 10 Dam-na-aš-ša-ra-aš-ša
- 11 pi-ra-an I-SU
- 12 ^DSu-wa-li-ia-at-ti
- 13 I-SU GUNNI iš-tar-na
- 14 pi-e-di I-SU GIS^S DAG-ti I-SU
- 15 GIS^S AB-ia I-SU
- 16 GIS^S PA DINGIR^{LIM} I-SU
- 17 GUD^S Se-ri I-SU GUD^S Hu-ur-ri I-SU
- 18 GIS^S TUKUL^I I-S[U] GIS^S MAR.GID.DA I-SU
- 19 ša-at-tal-wa-aš GIS-i I-SU
- 20 [nam-ma] GUNNI ta-pu-uš-za I-SU
- 21 [A-N]A ALAM mGIS^S PA.DINGIR^{LIM} I-SU
- 22 [A-N]A ALAM mDu-ut-ša-li-ia I-SU
- 23 A-NA ALAM mSu-up-pi-lu-li-u-ma
- 24 I-SU šu-uh-ša-a-i

"Der Aufseher der Köche schüttet Grütze vor dem Altar dreimal und vor den Damnaššara-Gottheiten einmal, dem Gott Šuwalijat einmal, inmitten des Herdes einmal, (dem) Thron einmal, Fenster einmal, dem göttlichen Stab einmal, dem Rind Šeri einmal, dem Rind Hurri einmal, (der) Waffe einmal, Lastwagen einmal, Riegelholz einmal, [ferner] neben dem Herd einmal. [De]m Bild des (Königs) Hattušili einmal, [de]m Bild des (Königs) Tutḫalija einmal, dem Bild des (Königs) Šuppiluliuma einmal"²¹.

Dieser ausführlichen Liste sollte man wohl noch den Pithos, der sich im Innengemach oft befand, beifügen: IV 25 ff. der König

geht in das "Innengemach des Pithos", woraufhin die in Kol. V beschriebenen Handlungen stattfinden. Wahrscheinlich beziehen sich auch auf É^DISKUR die Aufzählungen in den Texten KBo II 29 (Vs. 1 ff.) und KBo II 30 (Vs. 1 ff.). Eine ähnliche, obwohl weit kürzere Liste (in der die Bewaffnung des Wettergottes und die Bilder der verstorbenen Könige übergangen worden sind) finden wir in KBo XXI 49 III 5' ff. (CTH 660)²², in welchem jedoch nach den Namen der Götter Dammaššara und Šuwalijat die Form ^DHurtali steht (III 11', vgl. auch I 3'), die sonst ohne Gottheitsdeterminativ auftritt (vgl. den schon erwähnten altheth. Text KBo XX 38 Vs. 5'). Den Gegenstand hurtali finden wir auch in der Festbeschreibung IBot I 4 III 5, in der Aufzählung, die sich zweifellos auf den Tempel des Gottes ZABABA bezieht, vgl. III 16 f. (LUGAL-uš) IŠ-TU É^IZA.BA₄.BA₄ (17) pa-ra-a ú-iz-zi "(Der König) kommt aus dem Tempel des Gottes ZABABA heraus". Im Festritual CTH 612.1, wo die Handlungen ebenfalls im ZABABA-Tempel vor sich gehen, ist hurtali nicht erwähnt (vgl. die Aufzählungen KBo IV 9 II 44 ff., III 1 ff.).

Im Text KBo XX 99 + KBo XXI 52 werden in Kol. II neben den grundsätzlichen Kultobjekten auch huwaši-Stele (Z. 7', 10', 16') und išpantuzi-Gefäß (Z. 14') genannt; letzteres kommt auch in den Aufzählungen in KUB XXXI 41 II 24, IV 4, 17 vor.

Eine Sondergruppe bilden die Aufzählungen von Kultobjekten in jenen Festbeschreibungen, in denen sich der hurritische Einfluss bemerkbar macht. Dieser ist nicht nur im Bereich der Lexik, sondern auch im grammatischen Bau des Textes sichtbar. Da die hurritische Sprache noch wenig erforscht ist, sind also die Texte, von welchen die Rede ist, teilweise unverständlich, und von zahlreichen Termini, die vom kombinatorischen Gesichtspunkt aus als eventuelle Kultobjekte in Frage kommen, gelang es nur einen Teil zu identifizieren²³.

Als Beispiel eines derartigen Textes kann KUB XXVII 1 dienen, das sich auf den Kult der Göttin Šauška von Šamupa bezieht²⁴. In Kol. II 8 ff. opfert man dem Bogen, Pfeil und Köcher der Gottheit, worauf unverständliche hurritische Termini folgen, in denen man weitere Bestandteile der Bewaffnung vermuten dürfte. In der Folge nennt Z. 30 du-ú[-ni] tap-ri gi-eš-hi a-ta-a-ni "(dem) Fuss-Schemel, Schemel, Stuhl und atani" (vgl. auch Z. 31 und ferner Z. 70). In Z. 59 stent hingegen Na-at-hi Na-mu'-ul-li "(dem vergöttlichten) Bett (und) Bettzeug". Die Bewaffnung der Gottheit erscheint wieder in Kol. III Z. 41 und IV Z. 2, 4, 13 f. pa-an-ta-ni ša-ú-ri "den Waffen von rechter (Hand)", vgl. dazu Z. 37 f., wo der König die Waffen und Kriegsausrüstung der Göttin Šauška des Feldes 'trinkt', und noch I 45 f.

Es sei noch das Textfragment KUB XXVII 8 Rs. 1 ff. angeführt:

- 1 EGIR-ŠU-na mu-tu-ur-ši Hé-pát-te-we-na na-a-am-ni
- 2 na-at-ni hu-u-up-pí ki-ni-ti da-a-e-ia za-a-al-li²⁵
- 3 TUS-aš e-ku-zi I NINDA.SIG pár-ši-ia KI.MIN

"Hinterher aber 'trinkt' er sitzend muturši der Hebat, namni, das Bett, huppi, kiniti, daeja, zalli (und) bricht ebenso ein Flachbrot".

Zu bemerken ist, dass gewisse Wortsequenzen sich in beiden zitierten Texten wiederholen. Sie treten auch in anderen Festritualen mit hurritischem Hintergrund auf; diese Tatsache erleichtert teilweise die Analyse der uns interessierenden Termini, aber die Mehrheit von ihnen bleibt weiterhin unklar.

Obige Übersicht dürfte über die Arten der Aufzählungen von Kultstätten und -gegenständen orientieren, die in den hethitischen kultischen Texten auftreten. Ausser wenigen Ausnahmen, die wir beachtet haben und weiter beachten werden, ist es nicht ge-

lungen, die einzelnen Aufzählungen mit bestimmten Tempeln zu verbinden. Ausserdem lohnt es sich zu erwähnen, dass Aufzählungen von Kultobjekten - allerdings sehr selten - auch in magischen Ritualen vorkommen²⁶.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. dazu A. Goetze, Kleinasien² 163 ff.
- ² H. Otten, StBoT 13, 8 f.
- ³ A. Goetze, Ig 29, 1953, 269 ff., ders., Kleinasien² 162, ders. JCS 23, 1970, 79. Zu dieser Übersetzung vgl. auch A. Archi, SMEA 1, 1966, 83 ff., V. Haas, KN 91 m. Anm. 3.
- ⁴ Z. B. H. Otten, a. a. O. 8 f., G. Neumann, IF 76, 1971, 273.
- ⁵ H. Otten, V. Souček, StBoT 8, 26 ff., 34 ff.
- ⁶ Die Zeremonie findet wohl im Tempel des Gottes ZABABA statt, vgl. dazu IBoT I 4 III 5 ff., 16 ff.
- ⁷ Aus dem Textfragment KBo XVII 16, 4' f. LUGAL-ša iš-t[na-na-aš pí-ra-an] (5') [III pár-š]u-ul-li da-a-i "und der König legt [drei Brotd]rocken [vor dem] Alt[ar]" ergibt sich, dass in altheth. Periode auch der Altar als evtl. Kultobjekt in Frage kommt. Vgl. jedoch die Vorbemerkungen auf S. 71.
- ⁸ Vgl. die Anm. 7.
- ⁹ In CTH 645 sind KBo XVII 15 und KUB XLIII 30 althethitisch.
- ¹⁰ Zur Datierung dieses Textes vgl. E. Laroche, RHA XXXI, 1973, 89.
- ¹¹ In diesem Fall wurde die Zeremonie im "Haus der Köche" (E^{III} MUHALDIM, I 17, 22) abgehalten. Dass dies eine Art von Tempel mit einem separaten Hof (I 24) war, bezeugt die Anwesenheit des Gottesbildes (I 29, 31) sowie auch der verehrten Kultobjekte.
- ¹² Vgl. auch KUB XI 29+ III 5.

¹³ Im Tempel der Göttin Mezzulla (III 4), vgl. auch die Aufzählung IV 4 ff.

¹⁴ Im Dupl. KBo IV 9 II 45 PA-NI ^DDAG-ti.

¹⁵ Zur Quelle Kuwannani vgl. auch III 9, V 21 und dazu noch KUB XII 2 III 9, XXVII 13 IV 21, XXXVIII 6 IV 20, XLIV 62 r. Kol. x+1.

¹⁶ Das AN.TAH.SUM-Fest für die Schutzgottheit von Tauriša, im Hain der Stadt Tauriša.

¹⁷ Es handelt sich hier um die Quelle ^{TUL}U-i-ri-ia-tu₄, vgl. III 6.

¹⁸ Die Texte bezeugen, dass sich hinter dem Sumerogram ^{TUL}sowohl eine Quelle als auch ein Bassin verbergen können. Dieses wichtige Kultobjekt wird als Thema einer separaten Bearbeitung vorgesehen.

¹⁹ Dazu s. unten s. v. kurša-.

²⁰ H. G. Güterbock, RAI XIX, 1971, 305 f., vgl. auch H. Otten, StBoT 13, 22 f.

²¹ Zur Datierung dieses Textes (die I. Hälfte des 13. Jh. v. Chr.) vgl. H. Otten, ZA 66, 1976, 91.

²² Das Duplikat KBo XX 100 Rs. x+1 ff.

²³ Vgl. V. Haas - G. Wilhelm, Hurritologische Studien I, 59 ff. (mit Literaturangaben).

²⁴ Zu diesem Text vgl. R. Lebrun, Samuha 73 ff.

²⁵ KUB XXVII 1 II 60 ^DDa-a-ia a-az-za-a-al-li

²⁶ KUB XV 42 III 18 ff.

II. SYSTEMATISCHE ÜBERSICHT

Hiermit geben wir eine Übersicht der einzelnen beopferten bzw. deifizierten Gegenstände und Stätte, die gemeinsam die Gruppe der Kultobjekte bilden. Wir beginnen mit der Darstellung des Tempels und seines Kultraumes als jener Stätte, an welcher sich die Mehrheit von ihnen stets befindet; dann werden die Elemente seiner Einrichtung und Ausstattung, anikonographische Formen der Götterdarstellungen, Götterattribute und Kultgeräte beschrieben. Es werden auch die nicht klassifizierten und nicht identifizierten Objekte besprochen.

Aus praktischen Gründen ist hier eine Einteilung der besagten Objekte in Gruppen eingeführt worden, die nichts mit einem Versuch deren Hierarchisierung zu tun hat. Die Einordnung eines Objektes in irgendeine Gruppe kann aus verschiedenen Gründen Einwendungen erwecken, z. B. hat sich die Funktion des Vlieses mit der Zeit verändert, Pithos oder Rhyton sind sowohl Kultgefäße als auch Formen des Gottesbildes. Deshalb muss hervorgehoben werden, dass unsere Einteilung einzig und allein einen Arbeitscharakter hat und zwecks Ordnung des bearbeiteten Materials eingeführt worden ist.

1. Tempel und andere Kulträume

Dass Tempel und einige Räume innerhalb seines Bereiches wenigstens zu Zeiten des hethitischen Grossreiches als heilig galten, ergibt sich aus Kontexten, in welchen ihre Namen mit der Apposition šuppi- "(kultisch) rein, heilig" stehen, so z. B. KUB XXXIII 106 III 37' šu-up-pa É^{MEŠ} DINGIR^{MEŠ} "heilige Tempel". Ein weiteres Beispiel dafür ist das Textfragment KUB XXX 42 IV 21 ff.

- 21 ma<-a>-an-kán
 22 I-NA É.DINGIR^{LIM} šu-up-pa pí-di¹ ku-in im-ma
 23 ku-in mar-ša-aš-tar-ri-in ú<-e>-ni-ja-an-zi
 24. [n]u ki-i SISKUR.SISKUR-ŠU QA-TI

"Wenn man in einem Tempel an heiliger Stätte was für einen Betrug auch immer antrifft, (ist) dies sein Ritual. Zu Ende"².

Ein anderer Text erwähnt die Heiligung eines Tempels³, vgl. auch die sich auf das tunnakeššar "Innengemach" beziehenden Bemerkungen.

Tempel

Es mangelt an Urkunden, die eindeutig den Kult des Tempels bezeugen würden, d. h. an solchen Texten, in denen die ihm dargebrachten Opfer oder Handlungen beschrieben würden, die ausschliesslich für ihn bestimmt wären. Eine Ausnahme bildet vielleicht das Fragment des Kultrituals für den Wettergott von Kuliwišna, KBo XV 33 II 39 f., wo die Rede von einer Verneigung "dem Haus" ist.

- 39 ma-a-aš-ša-an-ma-kán U^{EN} É^{TIM} IŠ-TU É.UŠ¹.HI¹.SA ú-iz-zi
 40 na-aš pár-ni A-NA D¹ISKUR URU¹ Ku-li-ú-iš-na iš-ta-na-a-ni

UŠ-GI-EN

"Wenn aber der Opfermandant aus dem Waschungshaus kommt, verneigt es sich dem Haus, dem Wettergott von Kuliwišna (und) dem Altar".

In diesem Fall handelt es sich jedoch eher um einen Palast als um einen Tempel. Ein mittelbarer Beweis des Kultes des Tempels kann die Erwähnung der symbolischen "Häuser" aus Metall in KUB XLIII 49 Rs.⁷ 27' sein: I É KÜ.BABBAR I GÍN.GÍN I É GUŠKIN I GÍN. GÍN DÜ-an-zi "Man macht ein Haus aus Silber, ein Šekel (von Gewicht), ein Haus aus Gold, ein Šekel (von Gewicht)". In demselben Text werden in der vorangehenden Zeile symbolische "Herde" aus Metall erwähnt. Es ist möglich, dass das Logogramm É im zitierten Text nicht einen Tempel, sondern ein gewöhnliches Haus oder Palast bedeutete.

In diesem Zusammenhang lohnt es sich an ein anderes Wort, übrigens hurritischer Herkunft, zu erinnern, nämlich an (É) hamri-, welches eine Art Heiligtum bedeutet⁴. Im Bericht Hattušilis I wurden unter der Beute von Haššūwa auch zwei hamri-, wohl Tempelmodelle, nach Hattuša gebracht⁵. So kann auch das É aus KUB XLIII 49 Rs. 27' ein zu den Kultgeräten gehörendes Hausmodell sein. Die hurritischen Texte und diejenigen hurritischer Herkunft erwähnen Opfer für hamri-. Neben diesem Terminus treten in ihnen auch andere Bezeichnungen ähnlicher Bauten auf, wie urni/pur(ul)li- "Haus, Tempel"⁶ und kuntari- (eine Art Heiligtum)⁷:

IBOT III 148 II 23 tu-ni-ia tab-ri-ia pur-ni-ia "(dem) Fuss-Schemel, Schemel (und) Haus(modell)",

IBOT III 148 II 28 ha-am-ri pur-ni tu-u-ni tab-ri "(dem) hamri, Haus(modell), Fuss-Schemel (und) Schemel",

IBOT II 39 Vs. 38 ku-un-ta-ri pu-u-ru-ul-li "(dem) kuntari (und) Haus(modell)".

Es ist anzunehmen, dass während der Zeremonien, auf welche sich diese und ähnliche Beispiele beziehen, die Opfer nicht den Sakralbauten, sondern deren Modellen dargebracht wurden. Somit würden die Tempelmodelle zur Gruppe der verehrten Objekte gehören und nur mittelbar als Beweis des Kultes des Tempels als solchen dienen⁸.

tunnakkeššar "Innengemach"

Als Kultobjekt tritt das Innengemach des Tempels, heth. (É) tunnakkeššar (logographisch É.ŠÁ) auf. Einige Autoren meinen, dass es ein separater Raum war, in welchem das Bett der Gottheit stand und das Götterbild gewaschen, gesalbt und bekleidet wurde⁹. Es ist jedoch auch wahrscheinlich, dass es sich hier um die Cella einer Gottheit handelt¹⁰. Für diese zweite Möglichkeit kann evtl. die Apposition KÜ.GA "(kultisch) rein, heilig" (heth. šuppi-) sprechen, die manchmal nach É.ŠÁ vorkommt und von der Heiligkeit dieses Raumes zeugt¹¹. In dem Festritual KBo IV 13+ wird É.ŠÁ unter den anderen beopferten Objekten - nach dem Fenster und vor der Herdstelle aufgezählt (III 23, V 7). Auch KUB XII 53 erwähnt die Libation "dem Innengemach" (V 6')¹²; vgl. noch (in einem beschädigten Kontext) KBo XXII 116 Rs. 4' É.ŠÁ SISKUR.

Von Bedeutung sind auch zahlreiche Erwähnungen des "Innengemaches des Pithos" (vgl. unten, s. v. haršijalli-). Dem Text KUB X 11 nach gehört der Raum zum Tempel des Wettergottes (II 15). Nach dem Opfern den Lokalitäten und Statuen der früheren Könige begibt sich der König ins "Innengemach des Pithos" (IV 25 f.), um dort weitere Kulthandlungen zu vollziehen (Kol. V, der Text ist zum Teil beschädigt). Man nennt den Raum im Zusammenhang mit Wettergöttern von verschiedenen Städten und dem Berggot Ziwana¹³. Das Ritual für den Wettergott von Kuliwišna KBo XV 33 erzählt vom ri-

tuellen Backen des Brotes im "Innengemach der Gottheit" (II 12' ff., III 29 ff., ^{DUG} haršijalli wird in II 12' genannt), das wohl zu einem Palast gehörte (s. dazu oben, auf S. 30 f.).

dahanga-Kultraum

In den mit dem Kulte des Wettergottes von Nerik zusammenhängenden Festritualen erscheint der Terminus dahanga-, geschrieben manchmal mit dem Determinativ GIŠ oder NA₄, wahrscheinlich hattischer Herkunft. V. Haas, der die betreffenden Texte untersucht hat, meint, dass es sich hier um einen Kultraum handelt, in welchem die Statue des Wettergottes von Nerik stand¹⁴. Vor dem dahanga- befand sich ein paššu-, wohl ein Felsblock bzw. eine steinerne Stufe, auf welchem während der Zeremonie ein Teil der Anwesenden stehen blieb¹⁵. Zur Ausstattung des Raumes gehörte auch ein anderer "Stein", welchem sich die Unberufenen nicht nähern durften¹⁶. Man weiss nicht, auf welchen Teil des Raumes sich das Determinativ GIŠ bezieht; dies kann vielleicht mit GIŠ RABU in Verbindung stehen, welches sich in dahanga- befand, vgl. Bo 2710 Vs. 10 f.:

10 nu-kán ki-i da-pí-an ^{GIŠ} da-ha-an-ki an-da pí-e-da-an-zi ^{LU} u
GIŠ gu-kar

11 PA-NI ^{GIŠ} RA-BI-I da-a-i

"Und dies alles bringt man in den dahanga-Kultraum hinein. Der Mann des Wettergottes stellt das mukar-Musikinstrument vor dem grossen Baum"¹⁷.

GIŠ RABU dieses Textes (s. auch Vs. 21) ist wohl identisch mit GIŠ GAL in Bo 2839, obgleich man in diesem Fall nichts vom Ort des Rituals weiss, vgl. III 37' f. [^{DUGAL} uš] pa-iz-zi A-NA ^{GIŠ} GAL (38') [pí-ra-aln ? a-ru-wa-iz-zi "[Der König] geht, vor dem

grossen Baum huldigt er"¹⁸. Aus dem letzten Beispiel ergibt sich, dass "der grosse Baum" zu den verehrten Objekten gehört haben mochte. In einigen Texten wird von Ritualen und Opfern in dem dahanga-Kultraum gesprochen. So z. B. nennt KBo II 4 I 27 ff. das Monatsopfer, das man in dem Kultraum darbrachte¹⁹, vgl. auch III 1 ff. Aus dem Text folgt jedoch, dass die Gabe für den Wettergott von Nerik und die Gottheit Zahpuna bestimmt gewesen ist (I 30, II 13 f., 34 f.). Interessant ist das Verbot, eine Ziege bzw. einen Ziegenbock als Opfer darzubringen (II 11 ff.). Das Opfern im dahanga-Kultraum wird auch in KUB XXVII 68 I ff. erwähnt, s. auch den bereits zitierten Text Bo 2710 Vs. 7 ff., 12 ff. (Opfer für den Wettergott von Nerik und den Gott ZABABA) und Rs. x+1 ff.²⁰. In dem Text Bo 3366 II 8' ff. erwähnt man die Schlachtung im dahanga-Kultraum²¹.

Beachtenswert ist, dass nach Bo 3481 IV 6' ff. der bereits erwähnte "Stein" im dahanga-Kultraum wahrscheinlich denjenigen Platz darstellt, auf welchem man das Opfer darbringt²². Also ist es nicht ausgeschlossen, dass neben dem "grossen Baum" auch jener "Stein" ein verehrtes Objekt gewesen ist. Es sind dies vielleicht jene Lokalitäten, von welchen wir in Bo 2710 Vs. 13 f. lesen:

13 I? N1NDA dan-na-aš-ma N1NDA har-za-zu-un i-ja-an-zi ta IUGUDU
A[Š-RI^{HI.A}] ir-ḫa-a-iz-zi
14 EGIR-ŠU^{ma} ta-wa-li-it wa-al-ḫi-it GEŠTIN-it AŠ-RI^{HI.A} ir-ḫa-
-a-iz-zi

"Ein? dannaš-Gebäck aber macht man zu Brotbrocken, dann fertigt der Gesalbte die Lok[alitäten] ab. Darnach fertigt er mit tawal-Trank, walḫi-Trank (und) Wein die Lokalitäten ab"²³.

Es gibt keine Beweise, dass der dahanga-Kultraum selbst zu den verehrten Objekten gehört hat.

Es lohnt sich, noch die Götter Dahangaili und Dahangawili zu erwähnen, für welche Opfer in Bo 2710 Vs. 17 bestätigt sind²⁴. Wir wissen nicht, in welcher Verbindung sie zu dem dahanga-Raum oder zu den seine Ausstattung ausmachenden verehrten Gegenständen stehen. Es ist wahrscheinlich, dass dies eher die Namen jener Kultobjekten als "gewöhnliche" Götter waren²⁵. Es sei noch der Gottesname Tabangulla KBo XXI 85 I 20' und KUB X 89 II 14 erwähnt - vielleicht eine Variante eines der vorher genannten.

ḫešti-Haus

Obwohl sein Kult nicht bestätigt ist, muss man auch das ḫešti-Haus²⁶ als evtl. Kultobjekt in Betracht ziehen. Dieser oft genannte, jedoch noch nicht identifizierte Kultbau befand sich wohl ausserhalb der hethitischen Hauptstadt²⁷ und war Ort grosser Kultferien, wie z. B. des puruli(ja)-²⁸ bzw. des AN.TAH.ŠUM-Festes²⁹. Das Gebäude war der Unterweltsgottheit Lelwani und ihrem Götterkreis gewidmet³⁰. Die Texte weisen daraufhin, dass das ḫešti-Haus ein zahlreiches Kultpersonal hatte³¹. Der Meinung Frau A. Kammenhuber nach ist das Wort ḫešti- (altheth. ḫi-iš-ta-a) hattischer Herkunft³². Es bleibt noch eine offene Frage, ob die Anlage mit dem Š.NA₄ "Steinhaus, Mausoleum" identisch war³³.

Das Wort ḫešta/ḫišta- wird manchmal mit dem Gottheitsdeterminativ geschrieben, vgl. KBo II 36 IV 8 IUGUDU^{MES} ḫi-iš-ta-a "die Leute des (vergöttlichten) ḫišta" und KUB XX 4 V 12 IUGUDU^{MES} ḫe-eš-ta-a-aš a-aš[-ki?] "[Im?] To[re] des ḫešta". Im letztgenannten Text lesen wir Z. 13 f. IUGUDU^{MES} ḫe-eš-ta[-a] (14) DINGIR^{LAM} ḫar-zi "Der Gesalbte des ḫešta hält die Götterstatue[]", vgl. auch Z. 17 IUGUDU^{MES} ḫe-eš-ta-a "die Leute des Tempels des ḫešta". Es ist nicht zu entscheiden, ob wir hier nicht eher mit einer Gottheit ḫešta (sonst nicht bezeugt) zu tun haben. Soll eine besondere

Gottheit Hešta nicht existiert haben, dann weist das Gottheits-determinativ mittelbar auf den Kult des hešta-Hauses hin.

Aus obiger Übersicht ergibt sich, dass in der Gruppe der potentiellen verehrten Objekte, die die Tempel und Kulträume umfasst, nur der Kult des Innengemachs eines Tempels gut beurkundet ist. Die betreffenden Texte stammen vorwiegend aus der späten Periode des hethitischen Grossreiches. Beachtenswert ist der Kult der Tempel- bzw. Hausmodelle, deren Symbolik uns jedoch unklar bleibt.

Anmerkungen

¹ Zu diesem Ausdruck vgl. den altheth.² Beleg šuppai pi(e)di (Sg. Dat.) KBo XII 3 IV 7', 8'.

² E. Laroche, OTH, S. 163 f. Vgl. auch KBo XXIII 1 I 2 ff., II 23 ff.

³ KUB XVII 8 III 9 ki-i ŠA É DINGIR^{LIM} šu-up-pi-ia-ab-hu-wa-ar.

⁴ Dazu zuletzt V. Haas - G. Wilhelm, Hurritologische Studien I, 116 f. (mit Literaturangaben).

⁵ KBo X 2 II 29 ff., vgl. H. Otten, MDOG 91, 1959, 82, O. Carruba, ZDMG Suppl. 1 1, 233.

⁶ E. Laroche, RA 47, 1953, 192 f., V. Haas - G. Wilhelm, a. a. O. 119.

⁷ Vgl. H. G. Güterbock, Kumarbi 68, ders., JCS 6, 1952, 37, H. Otten, MGK 20 m. Anm. 1.

⁸ Ein altheth. Tempelmodell aus Ton ist in Inandik gefunden, vgl. dazu W. Orthmann, RIA V 74.

⁹ Dazu s. H. Otten, HO VIII 1, 110, R. Naumann, Architektur Kleinasien, 1971, 456 f., P. Neve, Fs H. Otten 270 f. Zu tun-nakkeššar im allgemeinen s. H. Ebelolf, ZA 43, 1936, 189 f., A.

Kammenhuber, MIO 3, 1955, 360 Anm. 35, E. Neu, StBoT 12, 55 m. Anm. 30, ders., StBoT 18, 60 Anm. 75.

¹⁰ So L. Jakob-Rost, MIO 9, 1963, 190.

¹¹ Dazu vgl. KBo IV 11 Rs. 42 EGIR-ŠU É.ŠA KU.GA e-ku-zi "Darnach 'trinkt' (er) das heilige Innengemach" (s. E. Laroche, DIL 164), ferner KUB XXII 57 Rs. 4, KUB XXXVIII 31 Vs. 5, Bo 2381 Vs. 11.

¹² KUB XLI 53 V 5' -wja? -aš I-ŠU KUR^Š kur-ši I-ŠU (6') É.ŠA-ni I-ŠU GIŠ^Š ha-at-tal-wa-aš GIŠ^Š-ru-i I-ŠU (7') GUNNI^Š-i ta-pu-uš-za I-ŠU ši-ip-pa-an-ti.

¹³ Du URU Mammanta KBo II 13 Vs. 24, Du URU Zippalanda KUB XXV 32+ I 20, II 19 f., Hur.SAG Ziwana KUB XXXVIII 32 Vs. 1 ff. (in der Stadt Hartana). KBo XV 34 II 24' nennt die Statue des Wettergottes von Kuliwišna im "Innengemach des Pithos", vgl. auch KBo XV 36+ II 12' f. In ABoT 1 I 10 f. kommt das "Innengemach des Pithos des Wettergottes des Kopfes" (ŠA Du haršannaš) vor.

¹⁴ V. Haas, KN 47 f., 89 ff.

¹⁵ Bo 2710 Vs. 4 f. (O. Haas, a. a. O. 214 f., 218). Zur Bedeutung von paššu- vgl. L. Zuntz, Scongiori 542, J. Friedrich, ZA 49, 1949, 252 und Anm. 3, 4.

¹⁶ Bo 3481 Vs. 7' ff. (V. Haas, a. a. O. 90 f., 292 f.).

¹⁷ V. Haas, a. a. O. 214 f.

¹⁸ Vgl. ibid. 262 f. Zu GIŠ GAL/RABU s. auch ibid. S. 66 f.

¹⁹ KBo II 4 I 27 ff. (V. Haas, a. a. O. 280 f.).

²⁰ Ibid. 214 ff.

²¹ Ibid. 267.

²² Ibid. 294.

²³ Ibid. 214 f.

²⁴ Ibid. 91, 216 f.

²⁵ So V. Haas, a. a. O. 91 Anm. 3.

²⁶ Auch hešta-, hišta-, vgl. zu diesem Begriff A. Kammenhuber, Or 41, 1972, 296 ff., H. Otten, RLA IV 369 (s. v. Hešti).

²⁷ Wie es sich auch dem Text KBo VI 28 Vs. 14 f. ergibt; vgl. H. Otten, a. a. O. 369.

²⁸ Vgl. A. Götze, AM 188 ff.

²⁹ H. G. Güterbock, Historia Einzelschriften H. 7. 1964, 67.

³⁰ A. Kammenhuber, a. a. O. 298 ff.

³¹ H. Otten, a. a. O. 369.

³² A. Kammenhuber, a. a. O. 300.

³³ Ibid. 300.

2. Ständige Elemente der Einrichtung eines Kultraumes

In den Festbeschreibungen nennt man verschiedene Elemente der Einrichtung bzw. Ausstattung eines Kultraumes. Die Zusammenhänge beweisen, dass einige von ihnen verehrt und deifiziert werden konnten. Jetzt werden wir eine Übersicht der Teile des Kultraumes und seiner ständigen Ausstattung vornehmen, indem wir denjenigen Belegstellen Aufmerksamkeit widmen, an welchen von Heiligkeit und Kult dieser Elementen die Rede ist.

kutt- "Wand"

In den Kultritualen erwähnt man oft die Opfer "an der Wand" bzw. "vor der Wand" des Kultraumes, vgl. KBo II 4 IV 22' f. A-NA ^{DU} ^{URU} Ne-ri-ik ku-wa-pi EZEN ^{ITU} ^{KAM} (23') DÜ-an-zi nu GÜB-li ku-ut-ti hu-ki-eš-kán-zi "Sobald man dem Wettergott von Nerik ein Monatsfest begeht, schlachtet man an der linken Wand"¹, bzw. KBo XVII 74 I 44 IX ^{UDU} ^{HI.A} ^{GE} ku-ut-ti hu-u-kán-zi "neun schwarze Schafe schlachten sie an der Wand"². Wir werden jedoch im zweiten von den zitierten Texten eine Aufklärung finden, dass es sich hier um ein Opfer für den Gott handelt, vgl. III 51' ^{GIŠ} BANŠUR-ša ku-ut-ta-aš pi-ra-an ši-ú-ni da-a-i "und der Tafeldecker legt es (ein Brot) vor die Wand dem Gott hin"³. Der Text ist eine Abschrift aus dem althethitischen Original KBo XVII 11+; die alte, vollere Opferformel ist später derart vereinfacht worden, dass der Eindruck entsteht, als ob die Wand selbst ein Kultobjekt darstellte. Ihren vermutlichen Kult bestätigen andere Kontexte nicht.

šarḫul(i) - "(Wand)pfeiler"

Dagegen werden Opfer für ein Element der Einrichtung namens (^{GIŠ}) šarḫul(i) - belegt, den H. Otten als (wand)pfeiler identifi-

ziert⁴, vgl. die Wendungen KUB X 83 I 3 šar-hu-u-li ZAG[-az und 34/1 lx šar-hu-li-aš III A-ŠAR (in den Aufzählungen von geopfertten Lokaltäten). Der unpublizierte Text Bo 3418+ II 1 ff. nennt das Opfer und die Libation beim šarhul(i)-. Man erwähnt hier drei šarhul(i)- des Kultraumes, was die archäologischen Daten aus den Tempeln I und II der Hauptstadt bestätigen⁵. Von Interesse ist das Verbot der Schlachtung beim mittleren Pfeiler. Das Wort ist schon in einem althethitischen Text belegt⁶, später wird es auch logographisch als GIS^ŠDIM geschrieben, z. B. KUB XXV 32+ III 50 f. schlachtet man die den Gottheiten geopfertten Tiere "dem Altar" und dem GIS^ŠDIM, d. h. dem (Wand)pfeiler⁷. Vgl. auch 253/s V 19' f. I UDU ^DHi-i-la-aš-ši ^DUD^{KAM} SIG₅ (20') GUD UDU^{HI.A} GIS^ŠDIM hu-u-kán-zi "ein Schaf dem Gott Hilašši (und) dem 'Günstigen Tag'. (Und) schlachtet man Rinder (und) Schafe dem⁷ Pfeiler"⁸. Es sei betont, dass in den beiden letztgenannten Texten die Opfertiere für die Gottheiten bestimmt sind.

Somit scheint (GIS^Š)šarhul(i)- "(Wand)pfeiler" ein Kultobjekt zu sein, dessen Kult in Form der ihm dargebrachten Opfer durch Texte belegt wird.

kurakki- "Säule(?)"

Es fehlen Beweise für den Kult eines anderen Elementes der Einrichtung: GIS^Škurakki- "Säule(?)"⁹. Dieses Objekt wird in den Festbeschreibungen und in anderen Texten neben den verehrten Gegenständen erwähnt, so setzt sich KUB XXVII 69 VI 2 ff. die Königin auf den Thron vor dem kurakki-. In KUB XV 42 III 18 ff. werden die Gottheiten und Teile des Hauses bzw. Tempels, unter welchen das kurakki- auftritt, mit der gangati-Pflanze gereinigt. Bemerkenswert sind die symbolischen kurakki- aus Metall und anderen Stoffen, wohl von kleinem Ausmass, die neben den vier walla- und

anderen ex-vota(?) im Fundament niedergelegt wurden, an der Stelle, wo sich das kurakki- des neugebauten Palastes befand, vgl. KUB II 2 I 27 ff., II 1 ff., Die letzten Beispiele könnten mittelbar den Kult des kurakki- bezeugen.

Innentor, Tür, Türflügel

Unter den weiteren Teilen des Kultraumes müsste man als eventuelle Kultobjekte das Innentor, die Tür und deren Bestandteile berücksichtigen. KUB II 2 IV 20 f. nennt das Opfer dem GIS^Šaraša- "Innentor(?)": I [UDU] A[-N]A ^DEREŠ.KI.GAL GIS^Ša-ra-ša-aš-ša ha-an-te[-iz-zi-aš] (21) [EGIR-1]z-zi-aš-ša "ein Schaf der Ereškigal und den Innentoren(?), den vord[ere]n wie den [hin]teren"¹⁰. Das Opfer für die Tür wird in der Folge in dem schon genannten Textfragment 34/1 bestätigt: lx šar-hu-li-aš III A-ŠAR GUNNI III A-ŠAR KÁ "den (Wand)pfeilern(?) an drei Stellen, dem Herd an drei Stellen, der Tür", vgl. auch KUB X 83 I 2 ff. [E]GIR-ŠU^{ma} GIS^Š?[šar-hu-u-li ZAG[-az] I-ŠU A-NA GUNNI[] I-ŠU KÁ ku-e-iz-zi-ia-an-te-iz-zi-ia-az x]¹¹. Schliesslich beschreibt man in KUB II 2 II 27 ff. das Depositum unter dem GIS^ŠIG "Türflügel", das sich aus kleinen symbolischen Türflügeln aus Metall und anderen Stoffen zusammensetzt. Derartige ex-vota(?) werden auch in VBoT 58 II 15 f. genannt: I GIS^ŠIG ZABA[R](16) [GIS^Ša-ri-im-pla-aš ZABAR II GIS^ŠAB ZABAR I GIS^ŠKAK ZABAR usw. (vgl. auch Z. 27 f. und KBo X 2 II 31 GI]^ŠIG-ia IŠ-TU KU.BABBAR GUŠKIN x]¹².

Ogleich die obigen Beispiele selten und die Kontexte meistens unvollständig sind, kann man nicht die Möglichkeit ausschliessen, dass das Innentor und seine oben erwähnten Elemente Objekte einer Verehrung bildeten. Ihre Bedeutung im Kult war jedoch gering im Vergleich zum Riegelholz, einem Gegenstand, dem die Bewohner des al-

ten Kleinasien besondere Eigenschaften zugeschrieben haben mussten. Dieser Gegenstand verdient ausführlicher besprochen zu werden.

hattalwaš taru "Riegelholz"

Dieser Terminus wird vorwiegend im Sg.Dativ bezeugt¹³. Schon in althethitischer Zeit wurde das Wort für Holz in diesem Ausdruck logographisch geschrieben. Die typisch althethitische Schreibung ha-at-ta-lu-aš GIŠ-i (Sg. Dat.) KUB XLIII 30 II 5', KBo XVII 11+ IV 13, KBo XVII 16, 7', KBo XX 39 lk. Kol. 7' wiederholt sich auch im späteren Text KBo XXI 72 II 11', 15' (hier mit dem Determinativ GIŠ). In der mittelhethitischen Periode kommt die Variante ha-at-ta-lu-wa-aš GIŠ-i vor¹⁴. Für die neuhethitische Zeit ist der Terminus meistens in der Schreibung GIŠ ha(-at)-tal-wa-aš GIŠ belegt. Beachtenswert ist das Verschwinden des letzten Zeichen -aš in dem Wort hattalwaš in einigen Fällen: KBo XXI 49 II 6', KUB X 11 III 23, KUB X 21 V 21, KUB XI 18 II 13. Dies kann von der Neigung zur Assimilation des auslautenden -š vor dem Dental-konsonant zeugen. In späteren Texten erscheint auch die logographische Schreibung GIŠ SAG.KUL-aš GIŠ-i, KBo XXI 98 II 19, KUB XX 90 III 19.

Wir wissen nicht, wie der Riegel in den Tempeln und Palästen des hethitischen Kleinasien ausgesehen hat. Es scheint, dass er an der Tür ziemlich niedrig, nahe dem Fußboden angebracht war, wovon vielleicht der Text KBo XI 14 III 7 f. zeugt (s.unten). KBo XX 60 V 13' nennt einen Riegel aus Bronze (1 SAG.GUL ZABAR)¹⁵.

Dem besprochenen Terminus geht nie das Gottheitsdeterminativ voran. Als vereinerter Gegenstand erscheint das Riegelholz oft in den Aufzählungen von Kultobjekten, denen man opfert und spendet, und es gehört zu den vier grundsätzlichen Kultobjekten des typi-

schen hethitischen Kultraumes¹⁶. Doch geht aus manchen Texten hervor, dass dem Riegelholz dargebrachte Opfer für Götter bestimmt sein können. So legt man im Festritual für die Gottheit Tetešhapi KBo XIX 163 II 48', 57', III 19' das Dickbrot auf das Riegelholz, vgl. noch KBo XIX 161 II 5 und KBo XXI 98 II 14'. Auch im Ritual für den Wettergott von Kuliwišna KBo XV 36 I 2 wurde die Gabe auf das Riegelholz gelegt.

Von Interesse sind die magischen Rituale, bei welchen das Riegelholz eine gewisse Rolle spielt. In KBo XI 14 III 7' ff. gräbt man unter dem Riegelholz den Boden auf und sticht ein Ferkel "in die Grube hinab". Daraufhin wird das Riegelholz eingefettet und es werden ihm Opfer dargebracht: Dickbrot, 'Fettbrot', Wein und Bier (III 20' ff.)¹⁷. Jetzt folgt die an den Riegel gerichtete Beschwörung (III 25' ff.), aber der Text ist beschädigt und der Sinn der Beschwörungsformel ist schwer zu erfassen¹⁸. Dieses Fragment kann eventuell ein Beweis dafür sein, dass man das Riegelholz als einen mit übernatürlicher Macht ausgestatteten Gegenstand oder gar als Gottheit betrachtete.

Dieses Objekt erscheint auch im Reinigungsritual KBo IV 2. Während der magischen Handlungen, deren Zweck die Reinigung des Königspaares und des Palastes vom Übel ist, legt man auf das Riegelholz des Palastes ein Hündchen aus Talg (I 22, vgl. auch II 15), damit es den Palast in der Nacht vor unheilvollen Wesen schützt. Daraufhin folgen Manipulationen mit Wolle (I 27 ff., 33 ff.) und Asche¹⁹ (I 39 ff.); zugleich mit den anderen Teilen des Hauses ist das Riegelholz Gegenstand magischer Handlungen²⁰.

Seit langem ist das Ritual der Einsetzung des Riegelholzes im Palast (CTH 725) bekannt, wobei es sich um eine hattisch-hethitische Bilingue handelt. Der Anfang des Textes (KUB II 2 II 37 ff.) und sein Kolophon (KUB II 2 IV 12 ff.) zeigen den Zweck der

Ritualhandlungen. Ebenso wie in anderen Bauritualen, die sich von der hattischen Überlieferung ableiten, treten auch hier die Gottheiten als handelnde Personen auf. Unmittelbar auf das Riegelholz bezieht sich das Fragment in Kol. III, Z. 48 ff.:

48 da-a-aš-ma-za ^DŠu-li-in-kat-te-eš IUG[AL]-Juš U-NU-TE ^{AB}
49 na-at ša-ra-a da-a-aš na-at-kán an-da da-a-iš
50 na-at-tal-wa-aš GIŠ-ru-i

54 na-aš-ta a-aš-šu an-da tar-ni-eš-ki-id¹-du

55 i-da-lu-ma-kán an-da li-e tar-na-a-i

56 ^DŠu-li-in-kat-ti-iš-ša-an IUGAL-uš an-da e-eš-zi

"Es nahm sich aber der Gott Šulinkatte, der König, die 'Geräte'. Darauf nahm er sie empor und legte sie (dann) hin auf das Riegelholz, da(mit) es Gutes (immer) wieder hineinlassen soll, Böses aber nicht hineinlassen soll. Šulinkatte, der König, befindet sich (nunmehr) darin"²¹.

Ähnlich wie die vorangehenden, erklärt auch dieses Fragment teilweise die besondere Verehrung, die man dem Riegelholz bezeugte und es zu den grundsätzlichen Kultobjekten zählte: man mass ihm die Fähigkeit zu, das Haus bzw. den Tempel vor magischem Übel zu bewahren. Diese Funktion bringt das Riegelholz einigermaßen der Gruppe der Schutzgottheiten näher. Seinen göttlichen Status kann das bereits erwähnte Textfragment KBo XI 14 III 25 ff. bestätigen, in welchem das Riegelholz vermutlich als eine mit Handlungsfähigkeit ausgestattete Gottheit auftritt. Dies ist aber nicht die endgültige Schlussfolgerung.

luttai- "Fenster"

Als eines von den grundsätzlichen Kultobjekten kommt auch das Fenster, heth. luttai- (mit einer Weiterbildung luttant-) vor. In

der Flexion des hethitischen Wortes mischen sich die Formen der belebten und der nichtbelebten Art, vgl. J. Friedrich, HW 131 (mit Literatur). In den althethitischen Texten sind die Formen des Sg. (?) Gen. lu-ut-ti(-ia)-aš²² und Sg. Dat. lu-ut-ti-ia belegt²³. In späterer Zeit wird das Wort mit dem Determinativ GIŠ geschrieben und oft durch das Logogramm AB ersetzt.

Man weiss nicht viel davon, wie das Fenster im hethitischen Tempel oder im Königspalast ausgesehen hat²⁴. Aus den Resten im Raum 47 des Tempels I in der Hauptstadt folgt, dass es ziemlich eng gewesen ist. Die Texte sprechen von einem oberen Fenster eines Adytums, das aber für eine sich innerhalb des Raumes befindende Person leicht zugänglich gewesen ist, so KBo XIX 138 Vs. 7']-ša-an ša-ra-az-zi-ia ^{GIŠ}lu-ut-ti-ia ar-ta "[]steht bei? dem oberen Fenster", bzw. KUB XXVII 69 Vs. 4 f. na-aš ša-ra-az-zi ^{GIŠ}AB-ia (5) ta-pu-uš-za ti-ia-az-zi "Sie (die Königin) stellt sich neben das obere Fenster".

Im Kult treten auch symbolische Fenster aus Bronze, wahrscheinlich kleinen Ausmasses, auf. IBoT II 129 IV 28 und VBoT 58 II 16 nennen zwei "Fenster" aus Bronze als ex-vota(?) für die Sonnengottheit.

Das Gottheitsdeterminativ geht dem besprochenen Objekt nur überaus selten voran²⁵. In den Aufzählungen von beopferten Lokalitäten steht das Fenster vorwiegend nach dem Thron und vor dem Riegelholz. In den späten Texten, falls deren Liste ausführlicher als gewöhnlich ist, treten die ihr zugegebenen Objekte nach dem Fenster auf²⁶. Es kommt aber auch vor, dass das Fenster übergangen wird²⁷. In den Aufzählungen IBoT II 4 Vs. 4 ff. und KUB XX 46 IV 4 ff., 14 ff. (mit Dupl. KUB XX 42 IV 14 ff.) steht anstelle des erwarteten Fensters der Gottesname Telipinu.

Bezüglich des Fensters konnte sich der Kult auch durch eine entsprechende Geste oder Haltung ausdrücken. Beispiele von Huldigungsgesten geben die in CTH 631 gesammelten Texte. So KBo XVII 75 I 26 ff.:

- 26 IUGAL-ša ša-ra-a ti-i-e-iz-zi na-aš GIS_{AB-ia} x[-z]i
 27 [n]a-aš PA-NI GIS_{AB} UŠ-GI-EN na-aš ha-a-li-ia-ri
 28 [n]a-aš ša-ra-a ti-i-e-iz-zi na-aš nam-ma UŠ-GI-EN

"Und der König steht auf und []t zum? Fenster. Vor dem Fenster verneigt er sich und kniet nieder. (Dann) steht er auf und verneigt sich wieder".

... und KBo XVII 74+ I 13 ff.

- 13 [LUG]AL-uš SAL.IUGAL-ša bal-ma-aš-šu-it-t[a-az pa-ra-]a u-en-
 -zi IUGAL-uš lu-ut-ti-ia-aš
 14 [pí-]e-ra-an a-ru-wa-a-iz-zi SAL.IUGAL-a[š-ša lu-u]t-ti-i[a-
 -a]š pí-ra-an
 15 [a-r]u-wa-a-iz-zi ...

"König und Königin kommen von Thron [he]r. Der König verneigt sich vor dem Fenster, auch die Königin verneigt sich vor dem Fenster"²⁸.

Vermutlich galt aber die Verneigung dem Wettergott, ähnlich wie an einer anderen Stelle des KBo XVII 74+, nämlich in Kol. I Z. 25 f. verneigt sich der König vor dem Fenster, "wenn der Wettergott donnert"²⁹. Auch in den Opferbeschreibungen ist es nicht immer klar, für wen sie bestimmt sind. Während der Vorbereitungen zur Festzeremonie stellte man den Opfertisch (GIS_{BANŠUR}, GIS_{BANŠUR} AK.KID, GIS_{lahhura}-) vor das Fenster und dann legte man auf ihm nieder oder goss auf ihn die Gabe für einen Gott, doch spricht die vereinfachte Formel manchmal vom Opfer "dem Fenster" bzw. "vor dem Fenster", ohne den Opfertisch noch die Gottheit zu erwähnen,

für welche die Opfergabe bestimmt gewesen ist. Dass die Gabe gerade dem Fenster dargebracht wird, wissen wir zweifellos nur dann, wenn die Opfer für die Lokalitäten vollzogen werden und im diesem Fall das Fenster als eine von ihnen genannt wird.

Wie bereits erwähnt, unterscheidet man in den Texten verschiedene Arten von Opfern: luttija/GIS_{AB-ia} "dem Fenster, zum Fenster", luttija(š) piran/PANI GIS_{AB} "vor dem Fenster", luttijaz/GIS_{AB-az} arba "durch das Fenster hinaus". Manchmal findet sich eine nähere Bezeichnung vor, wie in KUB XXXIV 130 III 13 GIS_{AB-ia} II AS-RA "dem Fenster an zwei Stellen", oder in KUB XX 13 IV 4 GIS_{AB-ia} IV AS-RA "dem Fenster an vier Stellen".

Man kann bemerken, dass das Opfer dem-, vor- oder durch das Fenster hinaus in der Regel den himmlischen Göttern³⁰ dargebracht wird. An erster Stelle ist hier der Wettergott zu nennen, dem die Gewitterrituale von CTH 631 gewidmet sind. Wie im bereits erwähnten Text KBo XVII 74+, so auch in anderen Ritualtexten wird das Opfer oft auf dem Tisch, der vor das Fenster gestellt wird, dargebracht. Auf ähnliche Weise feierte man den Wettergott von Kuliwišna, KBo XV 33+ III 2 f. na-an-ša-an SA DINGIR LIM (3) GIS_{la-ab} -bu-ri lu-ut-ti-ia pí-ra-an ti-an-zi "und legt man es (ein Brot) auf den lahhura-Tisch der Gottheit vor dem Fenster". In KBo XX 64 Vs. sind die Adressaten des Rituals der Sonnengott(?) des Himmels (Z. 7) und der Wettergott von Hulašša (Z. 8 f.)³¹. Auch in den Festritualen für die palaischen Gottheiten legt man die Opfergabe dem Sonnengott auf das Fenster bzw. vor ihm, so z. B. KBo XIX 156+ Rs. 8' lx-ša-an ^DUTU-i lu-ut-ti-ia da-a-i "(er) legt es dem Sonnengott zum Fenster". In diesem Zusammenhang ist die Wendung KUB XLIV 40 IV 2' ^DUTU-wa-aš GIS_{AB-ia} I-ŠU "dem Fenster des Sonnengottes einmal" zu bemerken. Auch den Gottheiten Ilalijanteš opfert

man zum bzw. vor dem Fenster, wie z. B. in IBoT II 71 III 2 ff., KUB II 4 IV 27 ff., Bo 2832 III 7 ff.³².

Opfer auf dem vor dem Fenster aufgestellten Tisch und Libationen durch das Fenster hinaus wiederholen sich oft in dem Text KUB II 13, in welchem die Zeremonien des dritten Tages des Monatsfestes beschrieben sind. Die Opferbeschreibungen begleiten hier ausführliche Listen der Götter, von welchen keiner mit der Unterwelt zusammenzuhängen scheint. Es sei auch KBo XXI 93 erwähnt, in dem man die Gabe der Göttin Tetešhapi zum Fenster legt (II 6 f.) In KUB II 8 I 37 f., II 27 f. vollzieht man das Opfer für die Quelle Kuwannanija "durch das Fenster hinaus".

Ausser bei der Opferzeremonie spielt das Fenster weder bei den Festen noch auch in magischen Ritualen eine grössere Rolle. Bei gewissen Festen wird die Sonnenscheibe vors Fenster gelegt, so KUB XX 92 VI 5 A-NA GIS^{AB} šī-tar ti-an-zi; vgl. auch KUB XXVIII 91 I 3 PA-NI GIS^{AB} šī-i[t- . Bemerkenswert ist das Verbot, sich unter gewissen Umständen dem Fenster zu nähern, wie im daban-ga-Kultraum (s. oben, s. v.), vgl. dazu Bb 3481 I 5' lu-ut-ti-ia ma-ni-in-ku-wa-an (6') UL pa-a-an-zi "dem Fenster soll man sich nicht nähern"³³.

Aus den obigen Beispielen ergibt sich, dass das zu den grundsätzlichen Kultobjekten gezählte Fenster im Kult eher eine passive Rolle spielte. Die Bewohner des alten Kleinasien verehrten es wohl als den Vermittler bei Kontakten mit den himmlischen Göttern.

hašša- "Herdstelle"

Zur Gruppe der grundsätzlichen Lokalitäten gehörte hašša- "Herdstelle"³⁴. Das hethitische Wort wird normal dekliniert, beachtenswert ist jedoch die Schreibung ha-a-aš-ša-an (Sg. Akk.)

gegenüber ha-aš-ša-a-aš (Nom. und Gen.), ha-aš-ša-a (Direktiv), ha-aš-ši-i (Dat.) und ha-aš-ša-a-az (Abl.), insbesondere in den althethitischen Belegen konsequent. In neuhethitischer Zeit wird das Wort auch (halb)logographisch geschrieben: GUNNI-aš (Sg. Nom.), GUNNI-an (Akk.), GUNNI-(š)i (Dat.), GUNNI-az (Abl.). Pluralformen von hašša- sind nicht belegt, dagegen kommt das Logogramm GUNNI gelegentlich mit dem Pluraldeterminativ vor³⁵.

Das Wort hašša- "Herdstelle" kann man als ein Derivat von haš(š)- "Asche" betrachten³⁶. Daraus ergäbe sich für diesen Terminus die Grundbedeutung "Aschenherd".

Im Luwischen ist das Wort haššaniti/GUNNI-ti "Herdstelle" belegt. Seine Bedeutung bestätigt sich dank den parallelen Texten KUB VII 13 I 20 GUNNI-aš-wa-ra-an wa-ar-du-li-iš und KUB XXXV 133 III 20 h]a-aš-ša-ni-it-ti-iš (Sg. Nom.) wa-ar-du-li-iš³⁷. Das hattische Wort für Herstelle stammt von ku(z)zan "Feuer"³⁸ ab und lautet wohl ku(z)zanišu (s. unten).

Die Zusammenhänge weisen darauf hin, dass sich hinter hašša-/GUNNI verschiedene Gestalten des Herdes verbergen. In den Festbeschreibungen kommt hašša- als ein ständiger Platz im Tempel oder Palast vor, auf dem das Feuer brennt. Er lag frei im Kultraum, so dass man neben und hinter ihm libieren konnte. Im alten Kleinasien sah die Herdstelle wohl etwas anders aus als in Mesopotamien³⁹. Es ist bekannt, dass der hethitische, ständige Herd im Kultraum vier Ecken hatte, vgl. z. B. KUB XXX 40 II 6 ff. nam-ma-aš-ša-an ŠA GUNNI A-NA IV hal-bal-tu-ma-ri-ia-aš (7) še-ir ku-e-da-ni-ia A-NA I hal-bal-tu-ma-ri (8) I NINDA.KUR₄.RA EM-SA BABBAR 1/2 UP-NI ti-an-zi "ferner legt man auf die vier Ecken des Herdes, auf jede Ecke, ein saures weisses Brot von einer halben Handvoll"⁴⁰. Man kann vermuten, dass es sich hier um eine solche Herdstelle handelt, wie sie noch heute in den Holzhäusern des Pontischen Ge-

birges zu finden ist. Ein Teil des Fussbodens bildet ein hölzernes Podium mit einer viereckigen Vertiefung für die Herdstelle. Die Vertiefung fällt in einigen Stufen hinab, so dass man es sich neben dem Feuer bequem machen kann. Zur Hethiterzeit konnte, wie der Text KUB XXIX 1 III 39 ff. bezeugt, die Herdstelle im Königspalast noch mit Kupfer und Eisen ausgestattet(?) sein⁴¹.

Es ist anzunehmen, dass in den Aufzählungen von Kultobjekten gerade die ständigen Herdstellen vorkommen und nur jene verehrt und deifiziert worden sind⁴². Der Wert einer solchen Feststellung wird jedoch durch die Tatsache verringert, dass das Feuer stets für heilig gehalten worden ist. Darauf weist u. a. das Gottheitsdeterminativ hin, das schon zur althethitischen Zeit dem Wort pahhur "Feuer" vorangeht⁴³.

Die Texte erwähnen ausser den ständigen Herdstellen auch die ad hoc improvisierten, vgl. KBo XV 25 Vs. 26 nu-uš-ša-an íd-i pí-ra-an I GUNNI i-ia-m[i "ich mache eine Feuerstelle vor dem Fluss", KUB XVII 28 III 39 f. na-aš-ta ^{GIS}ZA.LAM.GAR-aš an-dur-za III GUNNI ^{HI.A} ^{GIS}HI.A-aš (40) har-ap-pa-an-zi "im Inneren des Zeltens son-dert man drei Feuerstellen aus Holz ab" und KUB XV 34 I 20 f. pí-ra-an kat-ta-ma (21) GUNNI GIS-i i-en-zi "unten davor macht man aber eine Feuerstelle für Holz".

Es ist möglich, dass man sich auch transportabler Herde bediente, die zu jener Zeit in Mesopotamien bekannt waren, aber die Texte sprechen nicht direkt davon⁴⁴. Von der Etymologie des hethitischen hašša- ausgehend (s. oben), sollte man erwarten, dass beim Suchen nach jenen transportablen Herden nur die Kontexte, die das Logogramm GUNNI enthalten, in Frage kommen. Wie bekannt, war eine Form eines solchen transportablen Herdes ^{NA₄/DUG} pahhunalli- "Feuerbecken"⁴⁵.

Man muss noch die kleinen symbolischen "Herde" aus Metall erwähnen, die in einigen Texten belegt sind. In KUB XLIII 49 Rs.²⁶ lesen wir: I GUNNI KÙ.BABBAR I GÍN.GÍN I GUNNI GUŠKIN I GÍN.GÍN DÙ-an-[zi "man macht einen Herd aus Silber, ein Šekel (von Gewicht), einen Herd aus Gold, ein Šekel (von Gewicht)". In KUB XXXII 123 III 1 sind GUNNI^{HI.A} AN.NA "Herde aus Zinn" belegt; KBo XXII 142 IV 5' nennt ein GUNNI aus Bronze. Im Bauritual KUB II 2 II 20 ff. werden derartige ex-vota(?) an jener Stelle eingesetzt, an der das Feuer brennt: ŠA-PAL GUNNI I GUNNI KÙ.BABBAR ŠA I GÍN I GUNNI GUŠKIN (21) ŠA I GÍN I GUNNI ^{NA₄ZA.GİN} I [GU] NNI ^{NA₄DUG}. ŠU.A I GUNNI ^{NA₄AS.SİR.GAL} (22) I GUNNI AN.BAR I GUNNI [I GUNNI] ZABAR I GUNNI (23) ^{NA₄}ku-un-ku-nu-uz-zi-ia-aš "Unter die Herdstelle: ein Herd aus Silber, ein Šekel (von Gewicht), ein Herd aus Gold, ein Šekel (von Gewicht), ein Herd aus Blaustein, ein Herd aus Bergkristall, ein Herd aus Marmor(?), ein Herd aus Eisen, ein Herd aus Bronze, ein Herd aus Basalt"⁴⁶. In diesem Text erscheinen neben den "Herden" aus Metall auch jene aus mehr oder weniger kostbaren Steinen. Wir wissen nicht, wie solche symbolischen Herde ausgesehen haben, auch nichts woher die Sitte ihrer Anfertigung stammt, übrigens bezieht sich diese Bemerkung auf die ganze Gruppe von Gegenständen, die symbolische Darstellungen der Kultobjekte sind.

Es gibt viele Beweise dafür, dass der Herd für eine Gottheit gehalten worden ist. Formell kommt dieser Glaube zum Ausdruck durch das Gottheitsdeterminativ: ^DHa-aš-ša-aš KUB XX 24 III 9, 12, ^DHa-aš-ši-i 333/e, 5, ^DHa-a-aš-ša 10/g, 9; ^DGUNNI IBoT III 15 VI¹ 6, KBo XV 34 II 4', KBo XXI 69 I 10, 1270/v Rs. 15. Bemerkenswert ist auch die Wendung 73/a lk. Kol. 10' ba-aš-ši-i ši-ú-ni "dem Herd, der Gottheit". In der Mehrheit der Kontexte erscheint der Herd in einer passiven Rolle, sowohl in der Religion

als auch in der Magie. Gewöhnlich wird er neben anderen Lokaltäten des Kultraumes genannt, denen man opfert und spendet. Selten sind die Texte, in welchen der Herd deutlich als eine Gottheit auftritt. So z.B. lesen wir im althethitischen Text CTH 414, wo auch ein anderes Kultobjekt - der Thron - eine handelnde Person ist (nach später Abschrift KUB XXIX 1 IV 1 ff.):

- 1 na-at-ša-an ha-aš-ši-i ha-li-ib-li-ia-an-da-a-ri
 2 nu DUMU.NITA^{MES} DUMU.SAL^{MES} ha-aš-še-eš ha-an-za-aš-še-eš
ma-ak-ki-eš-ki-an-du
 3 GUNNI-ma te-iz-zi a-pa-at-wa-mu a-aš-šu

"Sie (die Königsfamilie) knien am Herde nieder: 'Söhne und Töchter, die Nachkommenschaft der ersten und zweiten Generation¹⁷ sollen viele werden'. Aber der Herd spricht: 'Das (passt) mir gut'⁴⁸ (vgl. auch III 37-51).

Man kann annehmen, dass die vergöttlichte Herdstelle für einen Vermittler zwischen den Menschen und Göttern gehalten worden ist. Davon zeugt ein vom Königspaar veranstaltetes Ritual KBo XVII 105, wo der Herd um Verwendung bei den Göttern ersucht wird, vgl. II 15' ff.:

- 15' tu-ga ha-a-aš-ša-an ma-ah-ha-an [UD-a]z DUMU.IU^{II} an-da
hu-u-la-a-li-iš-ki-iz-z[i]
 16' iš-pa-an-da-az-ma-at an-da DINGIR^{MES} -eš hu-u-la-li-eš-kán-zi
 17' nu-ut-ta ma-a-an DINGIR^{MES} ki-iš-ša-an pu-nu-uš-ša-an-zi
ki-i-wa
 18' ku-it i-e-eš-šir^D LAMA^{KUŠ} kur-ša-aš-wa^{DVII.VII^{BI}} -ia mu-ki-
-iš-ki-ir
 19' na-aš-ta zi-ig-ga ha-aš-ša-a-aš A-NA^D LAMA^{KUŠ} kur-ša-aš
^{DVII.VII^{BI}}

- 20' Ù A-NA DINGIR^{MES} hu-u-ma-an-da-a-aš pa-ra-a-an-da a-aš-šu
me-mi-iš-ki
 21' LUGAL-wa-kán SAL-IUGAL-ri A-NA DUMU^{MES} IUGAL an-da aš-šu-ú-li
ne-e-ia-an-te-eš
 22' e-eš-tin nu-wa-aš-ma-aš TI-tar in-na-a-ra-u-wa-tar pi-iš-ki-
-tin
 23' nu-wa tu-uk ha-aš-ša-a-an uk-tu-u-ri-pát IUGAL-wa-aš SAL.
IUGAL-aš DUMU^{MES} IUGAL
 24' ha-aš-še-eš ha-a-an-za-aš-eš an-da hu-u-la-li-iš-kán-du ...

"Und wie dich, Herdstelle, [bei Tag]e die Menschheit umkreist, bei Nacht aber sie die Götter umkreisen, wenn dich die Götter wie folgt fragen werden: 'Weil sie dieses getan haben, haben sie (deswegen) zur Schutzgottheit des Vlieses und zu den Sieben-Gottheiten (wiederholt) gebetet?'. Und du, Herdstelle, sprich zur Schutzgottheit des Vlieses, zu den Sieben-Gottheiten und zu allen Göttern darüber Gutes: 'Dem König, der Königin und den Prinzen seid zum Heile zugewandt und gebt ihnen wieder Lebenskraft und Potenz!'. Dich, Herdstelle, soll auch in Ewigkeit die Nachkommenschaft der ersten und zweiten Generation des Königspaares und der Prinzen umkreisen!".

Die direkte Rede, mit der man sich an den Herd wendet, ist auch durch KBo XV 34 II 4' ff. belegt:

- 4' ix-x-x[ki-i]š-ša-an^D GUNNI^D wa-ar-ra-mi
 5' ^Dx[]x šu-me-eš ak[-ku-u]š-ki-tin ŠA^D IŠKUR^{URU} ku-li-ú-iš-na
 6' ku-i-e-eš DINGIR^{II} -aš a-da-an-na ša-ne-iz-zi pi-iš-tin

"[Er spricht (o.a.) folgen]dermassen: 'Herdstelle, Warrami (und) Gott[]! Ihr trinkt! Den männlichen Göttern, welche des Wettergottes von Kuliwišna (sind), gebt wohlgeschmeckend zu essen!'. "

Erst unlängst hat H. Otten auf die Parallelität von GUNNI und ^DKuz(z)anašū in gewissen Texten aufmerksam gemacht⁴⁹. Seiner Meinung nach ist Kuz(z)anašū wohl der hattische Name für die vergöttlichte Herdstelle. Diese Gottheit kommt in den althethitischen Texten KBo XX 33 Vs. 17, Rs. 5' und KBo XXI 68 I 8' in der Form ^DKu-za-ni-šū vor. Am häufigsten begegnen wir ihr in dem hattischen Götterkreis. Der Text KBo XXI 68 I 8' nennt die Sänger von Kanisš, die für Kuzanašū singen.

In den späteren Texten findet man verschiedene, mit dem Herd, meistens auf eine nicht näher bestimmte Weise zusammenhängende Götter, z.B. KUB XXIV 12 III 17 ba-aš-ša-a-aš ^DZa-li-pu-ra "dem Gott Zalipuri des Herdes". Ein ähnlicher Zusammenhang hat wohl zwischen dem Herd und der Gottheit Hilašši bestanden, vgl. KUB XX 99 III 3, KBo XI 32 Vs. 35, 40. Weiterhin erscheinen in der Kulten fremder Herkunft die Herde (ausschliesslich GUNNI!) verschiedener Götter. In KUB XXIX 8 I 54, 56 nennt man die Herde der Sonnengottheit und der Göttin Šauška; in Bo 6868 lk. Rd. werden (Z. 2) GUNNI^{HI.A} ^DHa-bi-ru-w[a?] und (Z. 3) GUNNI^{HI.A} ^{ŠA} ^DERES. KI.GAL erwähnt. Vgl. auch die Wendung KUB XLVI 47 Vs. 16' A-NA ^DUTU ^{ŠA} ^DUTU-ša-an A-NA GUNNI "der Sonnengottheit, dem Herd der Sonnengottheit", sowie auch KBo XI 32 Vs. 1 ff. und KBo XIV 24, 3 f.

Ein Fragment des durch hurritischen Einfluss inspirierten Beschwörungsrituals CTH 446, in welchem der Beschwörungspriester in einen magischen Kontakt mit den unterirdischen Gottheiten tritt - falls die Rekonstruktion des Textes korrekt ist - kann einen Zusammenhang des Herdes mit der Unterwelt bezeugen. So gräbt der Beschwörungspriester die Erde innerhalb des Hauses (I 4 ff.) auf, u.a. an der Herdstelle(?), wonach die an die Unterweltgötter gewandten Beschwörungen folgen⁵⁰.

Der Herd kommt neben anderen Kultobjekten bereits sehr früh vor. Im althethitischen Ritual für das Königspaar KBo XVII 1+ erscheint er (II 28, 39, 49) neben dem kultischen Thron⁵¹ (vgl. auch den oben erwähnten Ritualtext CTH 414). Manchmal erhält er grössere Gaben als andere Lokalitäten, z. B. in KUB XLIII 30 II 2 ff. ist das dem Herde dargebrachte Opfer dreimal so gross als dasjenige für die anderen Kultobjekte. In der neuhethitischen Periode wird die dreifache Gabe für den Herd z. B. in den Texten KBo XIV 80, 2', 10' und KBo XXI 72 II 9' belegt. Zur Ausnahme gehören Festbeschreibungen, in welchen ebenso grosse Gaben auch anderen Objekten, vor allem dem Altar, dargebracht werden⁵². In KBo XI 30 I 15 ff. libiert man je dreimal vor der huwaši-Stele, dem Herd und der Quelle (bzw. dem Bassin). Höhere Gaben als dem Herd werden gelegentlich dem Thron und dem Gott ZABABA dargebracht⁵³. Die Gaben "dem Altar" sind für die Gottheit bestimmt, daher scheint die relative Grösse derselben verständlich. Bei dieser Gelegenheit sei erwähnt, dass auch die der Herdstelle dargebrachten Opfer nicht immer für dieselbe bestimmt waren; so lesen wir in KUB XLV 47 I 46 f. nu ^{LI}AZU iš-tu ^{GIŠ}ERIN i.GIŠ ZE-ER-TUM da-a-i (47) na-at-ša-an PA-NI DINGIR ^{LIM}ba-aš-ši-i da-a-i "Der Beschwörungspriester nimmt mit Zedernholz Baum- und Olivenöl und legt es vor der Gottheit, auf die Herdstelle hin". Ein anderes Beispiel finden wir im althethitischen Text KBo XVII 15 Vs. 16' f., ergänzt nach KBo XVII 40 IV 11 f. [w(a-a-tar ^{DUG}te-eš-šum-mi-ia)] (17') la-(a)bu-a-an an-da-an tuh-bu-i-šar iš-pi-ia-an ki-it-ta na-aš-ša-a [(n ba-aš-ši-i PA-NI ^DGUR ki-it-ta)] "Wasser, in einen Becher gegossen - tuhhušar (ist) hineingebunden - steht da, und (zwar) steht es (auf) dem Herd vor Nergal"⁵⁴. In diesem Fall gibt es keine Sicherheit, dass es sich um ein Opfer der Gottheit handelt.

Gewöhnlich bestimmen die Texte genau die Stelle, an welcher das Opfer gelegt werden soll. In den ausschliesslich den Herd betreffenden Opferhandlungen kommt am häufigsten die Konstruktion des Dativs mit dem Verbum vor, z. B. hašši dai "(er) legt (es) dem Herd". Seltener wird in solchen Fällen das Opfer "vor dem Herd" (hašši piran bzw. hašši hantezziaz) bezeugt. In den Beschreibungen von Opfern für die Götter und Kultobjekte wird bereits in der althethitischen Periode das Opfer dem Herd zweimal genannt - zu Beginn und wieder am Ende der Aufzählung. Das Opfer "der Herdstelle" kann man wohl als identisch mit dem Opfer "inmitten des Herdes" behandeln; dies ergibt sich aus dem Vergleich des KBo IV 9 II 47 ha-aš-ši-i I-ŠU mit dem Duplikat KUB XI 29 III 8 [h]a-aš-ši-i iš-tar-na pi-di I-ŠU. Eine Variante für die Opposition hašši ... hašši tapuša "dem Herd ... neben dem Herd" ist die Opposition GUNNI-ši andurza ... GUNNI-ši tapuša "in dem Herd darin ... neben dem Herd" (in KUB XX 45, passim). Eine ebenfalls zweigliedrige Opposition aber anderer Art erscheint in KUB II 6 IV 27 ff. PA-NI GUNNI ... GUNNI tapuša "vor dem Herd ... neben dem Herd" und in KBo XIV 80, 1' ff., 10' ff. hašši ... haššaš EGIR-an "dem Herd... hinter dem Herd" (vgl. noch KBo XXI 72 I 5' ff., II 1' ff.).

Eine andere Alternative stellt die Opposition dreier Stellen der Opferdarbringung dar, die ausschliesslich für die späten Texte charakteristisch ist. Die Beispiele teilen sich in zwei Gruppen auf. Die erste wird durch die in KUB X 41, 2 ff. bestätigte Opposition hašši ištarna [pidi] ... ha[šši-kan anda] ... hašši tapuša "inmitten des Herdes ... in den Herd hinein ... neben dem Herd" vertreten (vgl. auch KUB XX 59 V 19 ff., VI 4 ff., 19 ff.). Es ist uns nicht bekannt, was für ein Unterschied zwischen dem Opfer "inmitten des Herdes" und "in den Herd hinein" bestanden hat. In der zweiten Gruppe können als Beispiele die Wendungen in KBo IV 13 III

21 ff., V 6 ff. hašši ištarna pidi ... EGIR GUNNI ... hašši tapuša "inmitten des Herdes ... hinter dem Herd ... neben dem Herd" dienen; vgl. dazu auch KBo XIX 128 III 17 ff. mit der Variante GUNNI ištarna pidi ... GUNNI-aš halhaltumari ... hašši tapuša "inmitten des Herdes ... den Ecken des Herdes ... neben dem Herd", die eher den Beispielen der erster Gruppe näher steht.

Das Opfer den Ecken des Herdes wird bereits in dem schon zitierten Text KUB XXX 40 II 6 ff. bezeugt, vgl. noch II 14 ff. na-at-ša-an A-NA GUNNI A-NA IV AŠ-RI (15) WA-TAM-MA ti-an-zi nu ^{III} SANGA NINDA.KUR₄.RA^{HI.A} (16) ŠA IV hal-bal-tu-ma-ri-ia-aš A-NA GUNNI par-ši[-ia] "Man legt es ebenso auf die Herdstelle, an vier Stellen. Der Priester bricht die Dickbrote der vier Ecken der Herdstelle".

Die Opferhandlung wird mit verschiedenen Verben bezeichnet. Ein Teil von ihnen wiederholt sich in den magischen Ritualen, während man das Opfer oder irgendeinen Gegenstand in die Feuerstelle legt. In solchen Kontexten treten die Verba pai- "geben", dai- "legen", šipant- "opfern, libieren", peššija- "werfen", lah(h)uwai- "giessen", šubba- "schütten", išbuwa- "schütten, hinwerfen", kuer- "schlachten", parš-/paršija- "zerbrocken" usw., warnu- "verbrennen" auf.

Die besondere Rolle des Herdes in der altkleinasiatischen Kultur bestätigen auch die historischen Dokumente. Im althethitischen Text KBo III 27, 23 ff. wird geboten, das Feuer im Herde zu unterhalten, wohl in übertragenem Sinne, in der Sorge um Einheit und Eintracht in der königlichen Familie:

- 23 [nu-uš-ša-an] ha-aš-ši[-i]
- 24 [p]a-aš-hu-ur pa-ra-iš-[te-ni]
- 25 m[a-a-an-]ša-an ha-aš-ši-i p[a-aš-]hu-ur

- 26 na-at-ta pa-ra-iš-te-ni ta ú-iz-zi ^{UR}[^UHa-]at[-tu-ša-an]
 27 MUŠ-aš hú-la-a-li-az-zi

"Facht das Feuer auf dem Herd an! Wenn ihr das Feuer auf dem Herd nicht anfachen werdet, kommt (es dazu, dass) die Schlange die Stadt Hattuša umstricken wird"⁵⁵.

Obwohl die Herdstelle heilig war, konnte sie verunreinigt werden, deshalb unterlag sie einer Reinigung, wie KUB XII 7+ I 2 f. bezeugt: D^Kam-ru-ši-pa-aš É-ir-še-it (3) ba-aš-ša-an-na pár-ku-nu-uš-ki-iz-zi "Die Göttin Kamrušipa reinigt (kultisch) sein Haus und die Herdstelle: . Andererseits ist bekannt, dass das Feuer oft in magischen Ritualen im aktiven Sinne, als Reinigungsmittel, auftritt. Lohnenswert ist es auch zu erwähnen, dass man in der althethitischen Periode den Herd zu Wahrsagezwecken gebrauchte, so KBo XVII 1+ IV 7 ff. ma-[a-a]n lu-uk-kat-ta-ma nu ^UA.ZU ú-ug-ga pa-i-wa-ni (8) nu iš-ba-na-a-aš [tar-l]i-pa-aš-ša-an te-eš-šu-mi-in ba-a-aš-ša-an-na ú-me-ni (9) [k]u-iš ša-ga-i-[i]š ki-i-ša-ri ta IUGAL-i SAL.IUGAL-ia ta-ru-e-ni "We[nn] es aber hell wird, dann gehen wir, der Arzt und ich und besichtigen das Blut-tarlipa, den Becher und den Herd. Welches Vorzeichen sich ergibt, da(s) sagen wir dem König und der Königin"⁵⁶. Es scheint, dass diese Art der Wahrsagungen in späterer Zeit vergessen worden ist.

Die Rolle der Herdstelle in der Religion und überhaupt in der Kultur des alten Kleinasien bezeugende Beispiele könnte man mehr. Beachtenswert sind die Verschiedenheit und die Menge der Ritualformen, die mit dem besagten Kultobjekt verbunden waren. Die Bedeutung einiger magischer bzw. kultischer Handlungen bleibt unklar, so wie im Fall des 'Markierens' der Feuerstelle mit einem Getränk in KBo XV 34 II 8' na-aš-ta ba-aš-ša-an a-ra-aš-za-an-da ši-i-e-ni-it gul-aš-zi "(er) markiert die Herdstelle mit Bier ringsum"⁵⁷.

Die gesammelten Beispiele zeigen die Herdstelle als ein wichtiges Kultobjekt, das eine grosse Rolle im Familien- und Religionsleben der Bewohner des alten Kleinasien spielte. Deswegen ist es bereits in der vorhethitischen Zeit zum Range einer Gottheit erhoben worden. Diese hohe Stellung in der Hierarchie der Lokaltäten bestätigen die Texte, in welchen die Herdstelle als eine handelnde Person, ein Vermittler zwischen Menschen und Göttern auftritt. Zur Bekräftigung dieser Stellung trug sicherlich auch der Glaube an die reinigende Wirkung des Feuers bei, die insbesondere in den magischen Ritualen sichtbar ist.

halmaš(š)uit- "Thron"

Zu den originellen und wichtigen Kultobjekten des hethitischen Kleinasien gehörte halmaš(š)uit- "Thron"⁵⁸. Das Wort wurde in der althethitischen Zeit normal dekliniert: Sg. Nom. halmaššuiš, Gen. halmaš(š)uittaš, Dat. halmaš(š)uitti, Abl. halmaššuittaš (Akk. ist nicht belegt)⁵⁸. Ein ähnliches Flexionbild erscheint auch in der neuhethitischen Periode, jedoch tritt im Akk. neben das zu erwartenden halmaššuittan auch die pseudo-hattische Form halmaššuidun⁶⁰. Für diese Zeit sind auch die Formen mit Vokal-Pleneschreibung belegt⁶¹. Das Wort erscheint sonst in einem luwischen Zusammenhang, vgl. KUB XXXV 67 II 2' hal-ma-aš-šu-ú-it[-].

Im bilinguen Text KUB II 2 III 20/23 entspricht das heth. halmašuit- dem hattischen hanwašuit-. Der Meinung E. Laroche's nach ist die hattische Form aus ba-nwa(š) "darauf-sitzen" und -it, einem weiblichen Gentilizsuffix entstanden⁵². Die hattischen Belege stammen vorwiegend aus der späteren Zeit, vgl. z. B. KUB II 2 III 16 ka-a-ba-a-an-wa-š-ú-it-tu-un, KBo XXI 110 Vs. 5' ha-an-wa-š-ú-it-tu-ú-un, 8' ha-an-wa-š-ú-id-du-ú-un. Das heth. hal-

mašuit-leitet sich also in seinem Ursprung von dem hattischen Wort ab.

Übereinstimmend mit den allgemeinen Regeln der hethitischen Orthographie erscheint die Form halmašuit- in der althethitischen Periode ohne Determinativ für Holz, und das Gottheitsdeterminativ finden wir nur dann, wenn ausdrücklich die Rede von einer handelnden Person ist (Anitta-Text, Bauritual CTH 414; s. noch unten). Später wird das Determinativ GIŠ bzw. D(INGIR) fast immer vorangestellt, sowohl vor halmašuit- als auch vor dem ihn ersetzenden Logogramm DAG.

Logographisch geschrieben, hat das Wort die erwarteten Endungen: Sg. Nom. -iz bzw. -za⁶³, Akk. -an⁶⁴, Dat. -ti (oft belegt). Aber in späteren Texten verbirgt sich hinter dem Logogramm DAG ausser dem Wort halmašuit- wahrscheinlich auch ein anderes Wort, oder eher der mit -ti- auslautenden Gottesname. Es zeugen davon entsprechende Deklinationsendungen, im. Sg.:

- Nom. GIŠ^{DAG}-iš KUB V 4 I 9, 53, VI 23 Vs. 5, XXII 57 Vs. 9 usw.;
D^{DAG}-ti-iš KBo II 6 II 34, KUB VI 46 II 17;
 Akk. D^{DAG}-in IBoT II 8 IV 7, KUB XII 50 III 9';
GIŠ^{DAG}-in IBoT III 1 Rs. 84;
GIŠ^{DAG}-ti-in KUB XV 42 III 22;
 Abl. GIŠ^{DAG}-ti-az KUB X 89 V 3.

Die genannten Formen erscheinen in ähnlichen Kontexten, wie halmašuit-/DAG. Dieses Problem bedarf noch weiterer Untersuchungen. Einleitend könnte man die Hypothese aufstellen, dass in der Zeit starker fremder Einflüsse in das hethitische Pantheon eine Gottheit übernommen worden ist, deren Namen man ebenfalls mit dem Logogramm DAG geschrieben hat. Indem der Schreiber diese Gottheit mit der Trongöttin Halmašuit verwechselte, führte er in den Text irrtümlicherweise DAG-ti- anstatt der korrekten Form ein.

In den Texten sind neben halmašuit-/DAG auch andere Worte von ähnlicher Bedeutung bezeugt: GIŠ^{GU.ZA} "Thron" und GIŠ^{SU.A} "Stuhl" (hurr.-heth. kešhi-, s. unten s. v.). A. Archi machte auf die funktionalen Unterschiede zwischen den genannten Termini einerseits und halmašuit- andererseits aufmerksam. Aus dem von ihm gesammelten Beispielen folgt, dass halmašuit- am häufigsten in kultischen Texten erscheint und seine Funktion im Gegensatz zu GIŠ^{GU.ZA} und GIŠ^{SU.A} sich ausschliesslich auf den Religionsbereich bezieht⁶⁵.

Der halmašuit- stellte ein Ausstattungselement des Kultraumes, evtl. auch anderer Räume dar. Es ist unbekannt, wie er ausgesehen hat. Es war vorwiegend aus Holz gemacht, was das Determinativ GIŠ bezeugt, aber die Texte erwähnen auch einen Thron aus Eisen, AN.BAR-aš GIŠ^{DAG}, vgl. KBo XVII 88 III 25 mit vielen Duplikaten. Der Thron diente als der Platz, auf den sich das Königspaar setzte (Verbum aš-, eš-), doch muss man bei der Beschreibung des Thrones folgende Verben berücksichtigen, die seine Gestalt näher bestimmen lassen:

- ar- "sich stellen, stehen": KUB XXXIV 130 II 12 [IUGAL-uš-š]a-an
GIŠ^{DAG}-ti ar-ta-ri "der König stellt sich auf den Thron";
tija- "treten": KBo X 23 I 18' ff. IUGAL-uš ... (20) na-aš-kán
š^{ha}-li-en-tu-u-aš GIŠ^{DAG}-ti ti-i-e-zi "Der König und tritt in das halentuwa-Haus an den Thron"⁶⁶;
katta tija- "herabkommen": KUB XXIV 117, 9 [IUGAL-uš] GIŠ^{DAG}-az
kat-ta ti-ia-zi "der König kommt vom Thron herab";
katta uwa- "herabkommen": KUB X 28 I 1 f. IUGAL-uš-ša-an GIŠ^{DAG}-
-za kat-ta ú-iz-zi "der König kommt vom Thron herab".

Wenn man darüber hinaus die Wendung Bo 2843 III 20 nu GIŠ^{SU.A} PA-NI DINGIR^{LIM} GIŠ^{DAG}-ti ti-an-zi "man stellt von der Gottheit

einen Sessel auf den Thron"⁶⁷ berücksichtigt, drängt sich der Schluss auf, dass der heth. halmašuit- eine erhöhte Plattform war, die an den orientalischen Thron, wie taht im Persischen, erinnerte.

Innerhalb des Kultraumes befand sich der Thron wahrscheinlich neben dem Fenster⁶⁸, vor der Säule(?)⁶⁹, in der Nähe des Gottesbildes (vgl. oben, Bo 2834 III 20). Vor Beginn des eigentlichen Zeremoniells wurden neben oder auf ihn die königlichen Insignien, GIŠ⁷⁰kalmaš "Lituus" und GIŠ⁷⁰sukur "Speer" gesetzt, des öfteren, bereits im Gange des Rituals, auch andere Gegenstände⁷⁰.

Der vergöttlichte Thron gehörte im hethitischen Pantheon zu den ältesten und allgemein verehrten Gottheiten. Formell bezeichnet seine Göttlichkeit das Gottesdeterminativ. In jüngeren Texten erscheint es dann nicht nur vor halmašuit-/DAG, wenn ausdrücklich von einem Gott die Rede ist, sondern auch auswechselbar mit dem Determinativ GIŠ in denselben Kontexten, gewöhnlich in den Aufzählungen von Kultobjekten. Wie bereits betont, bedeutet in althethitischen Texten das Gottheitsdeterminativ eine handelnde Gottheit. ^DHalmašuit kommt bereits im Anitta-Text vor, vgl. Z. 45 ff. "Als sie (die Stadt) aber nachher Hunger litt, lieferte sie mein Gott Šiu der Throngöttin Halmašuit aus", und Z. 57 "Ich baute einen Tempel für Halmašuit, einen Tempel für den Wettergott, meinen Herren, und einen Tempel für unseren Gott Šiu"⁷¹.

Am deutlichsten präsentiert sich die Throngöttin im bekannten althethitischen Bauritual CTH 414, das sich am vollkommensten in der jüngeren Abschrift KUB XXIX 1 erhalten hat. Sie ist die Zentralgestalt des Rituals. Wir erfahren, dass sie in den Bergen herrscht (I 10 ff.), ihr auch verdankt der König seine Macht (I 23 ff.): "Mir, dem König, hat die Throngöttin vom Meer her Regierung (und königliche) Kutsche gebracht. Sie (die Götter) öffneten das Land meiner Mutter und nannten mich, den König, labar-

na"⁷². Im weiteren Laufe des Rituals tritt die Throngöttin als Vermittlerin zwischen dem König und den Göttern auf (vgl. insbesondere I 36 ff.); später findet das bekannte Gespräch der Göttin mit dem Adler statt (I 50 ff.)⁷³. Die scheinbar vom Thron gesprochenen Worte erscheinen im Text noch einmal, in Kol. III 30 ff. Es ist eine Art Beschwörung, die dem neuen Palast und seinen Bewohnern Wohlergehen sichern soll⁷⁴. Das Ritual zeigt uns die Throngöttin als eine Schutzgottheit des Königs und seiner Familie, was ein gewisses Licht auch auf die Funktionen anderer grundsätzlicher Lokaltäten wirft. Einen solchen Charakter der Gottheit bestätigen einige Götterlisten, in welchen sie teilweise in Begleitung anderer Schutzgottheiten auftritt, vgl. IBoT II 61 V 5 ff., KBo IV 13+ II 12 f., III 30 ff., KBo XIX 128 II 1 ff., 27 ff., KUB XII 50 III 9 f., Bo 2643 IV 11.

In den meisten der Götteraufzählungen, die aus der späten Periode stammen, herrscht ein Chaos, die einheimischen Götter werden mit fremden vermischt, und sogar scheinbar einheitliche Listen, wie z. B. in CTH 630, enthalten Neubildungen. Zu bemerken ist, dass ^DHalmašuit meistens umgeben von hattischen Göttern auftritt, was auf ihr eigentliches Milieu hinweist. Ziemlich charakteristisch ist die Nachbarschaft der Throngöttin mit ZABABA (hatt. Wurunkatte). Ab und zu erscheint die Gottheit umgeben von hurritisch-mesopotamischen Göttern (vielleicht infolge einer Konvergenz, vgl. Bemerkungen auf S. 60 f.).

Ausser im Anitta-Text, in welchem die Rede vom Tempel der Throngöttin in der Stadt Neša/Kaneš ist, fehlen Erwähnungen des dieser Göttin geweihten Sakralbaues, mittelbar kann aber seine Existenz der Ausdruck ^{III}SANGA ^DHal-ma-aš-šu-i-it-ti "der Priester der¹ Göttin Halmašuit" IBoT I 29 Vs. 21 bezeugen. Der Text KUB XXX 29 Vs. 10 nennt Harpiša als ihre Stadt.

Als Ausstattungselement des Kultraumes scheint der Thron zumindest eine gleich wichtige Rolle zu spielen wie der Herd. Im Ritual KUB II 2 III 17 f. wird der Bau des Thrones dem Gott Zilipuri zugeschrieben: KÁ-aš-ma-za ^DZi-li-pu-ra-aš IUGAL-uš t[a-a]š (18) ^{GIS}hal-ma-aš-šu-it-ta-an i-e-it "Im Tore aber (befand) sich der Gott Zilipuri/a, der König, und machte (dabei) den Thron"⁷⁵. In der Aufzählung von Lokalitäten steht der Thron gewöhnlich an zweiter Stelle, nach dem Herd. Zu seltenen Ausnahmen gehören Aufzählungen, in denen der Thron übergangen worden ist, wie z. B. in KUB X 83 I 2 ff. (der Text ist aber beschädigt). Einige Texte zeugen davon, dass der Thron Gegenstand besonderer Zeremonien gewesen ist, so KUB XXV 27 I 16 ^{III.MES}hal-li-ia-ri-iš-ša ^DDAG-ti<-in> i-ia-an-zi "und die halijari-Leute feiern den Thron" (im Tempel der Sonnengottheit anlässlich des Festes hadauri, I, 14). Im selben Text (III 9 f., 13 f.) wird das Fest für den Thron im Zusammenhang mit der Gottheit Halputili (s. unten, s. v. halputi-) und dem Wettergott von Halpa erwähnt (im zweiten Falle geht die Handlung im Tempel des genannten Gottes vor sich; vgl. den parallelen Text IBoT II 8 IV 4 ff. und noch KBc VIII 58, 11').

Die Opfer dem Throne werden mittels der Verben dai- "legen", šipant- "opfern, libieren" und peššija- "werfen" beschrieben. Die Throngöttin gehört zu jenen Gottheiten, die mit einem 'Toast' verehrt worden sind, so KUB XI 21a I 13 f. [IUG]AL SAL.IUGAL TUŠ-aš ^DDAG[-] (14) [a-ku-]wa-an-zi "das Königspaar 'trinkt' sitzend den Thron[-]". Eine noch andere Form des Kultes war die Verneigung, vgl. den althethitischen Text KBo XVII 19 II 8' f. IUGAL-uš hal-ma-šu-it-ta[-aš pi-ra-an] (9) a-ru-wa-iz-zi "der König verneigt sich [vor] dem Thron".

Ähnlich wie der Herd, konnte der Thron kultisch verunreinigt werden, dabei erwähnen auch die Texte die Reinigung der Throne⁷⁶.

Wie sich aus den angegebenen Beispielen ergibt, gehörte der Thron zu den wichtigen Kultobjekten altkleinasiatischer Religion. In der althethitischen Periode hielt man die Throngöttin für eine handelnde Gottheit, später erlag ihr Kult einer gewissen Erstarrung. Bemerkenswert ist nur die teilweise Konvergenz zwischen den von P. Kretschmer gesammelten archäologischen und kunsthistorischen Daten⁷⁷ einerseits und dem Bilde, das auf Grund der hethitischen Texte zu gewinnen ist. U. a. lohnt es daran zu erinnern, dass man bisher noch keine Erwähnung der Felsthronen gefunden hat. Ein Teil der vorderasiatischen und ägäischen Vorstellungen, die Kretschmer nennt, bezieht sich ausdrücklich auf einen Thron in der Form eines Sessels, dem hurr.-heth. ^{GIS}SU.A/kešhi- entspricht. taršanzipa-

Unter den Einrichtungselementen eines Kultraumes wird oft das taršanzipa- erwähnt. Die Diskussion über die Lesung und Deutung dieses Wortes ist noch nicht abgeschlossen⁷⁸. S. Alp deutet taršanzipa- als "Bühne"⁷⁹, andere Autoren erachten jedoch weiterhin diesen Terminus für unklar⁸⁰. Die Mehrheit der einschlägigen Beispiele stammt aus späteren Texten; zu Ausnahmen gehören die althethitischen Belege ABoT 35 Vs. 4, KBo XX 17 Vs. 3, KUB XIII 30 II 6' und mittelhethitisch KBo XXI 90 Vs. 17'.

Man weiss nicht, ob taršanzipa- zu der grundsätzlichen Ausstattung des Kultraumes gehört hat. Man darf wohl annehmen, dass es nur in einigen Tempeln auftrat. Seine Anwesenheit ist belegt im ^{ETIM}GAL⁸¹, das man mit dem Tempel I identifiziert, sowie im Tempel des Gottes Ea⁸². Wir kennen die Lage des taršanzipa im Kultraum nicht, vgl. jedoch KBo XIII 165 II 5' und KUB X 83 I 10, wo man taršanzipi EGIR ^{GIS}IG "dem taršanzipa- hinter der Tür" libiert, was bewiese, dass taršanzipa- sich ausserhalb des Kult-

raumes befunden hat. Wenn wir uns der kleinen Ausmasse des Adytions bewusst werden, wird es offenkundig, dass ein Teil der Teilnehmer an der Festzeremonie sich ausserhalb des Kultraumes aufgehalten hat, wohl auch im Nebenraum, in welchem sich taršanzipa befunden haben wird. Zu ihnen gehörten Sänger und Musikanten, die vor oder hinter dem taršanzipa- Platz nahmen. In diesem Raum standen auch die Statuen der niedrigen Gottheiten, vgl. das Fragment KBo IX 140 III 5 IUGAL-uš-kán A-NA É É.A an-da pa-iz-zi "der König geht in den Tempel des Gottes Ea hinein" und weiter III 15 f. ... I NINDA.KUR₄.RA KU₇-ma pár-ši-ia na-an A-NA ^DIz-zum-mi (16) ^DKa-a-li-ia tar-ša-an-zi-pí da-a-i "ein süßes Dickbrot aber bricht er und legt es für Izummi und Kali auf das taršanzipa". Aus diesem Text ergibt sich, dass es sich hier um eine Art Postament handelt. Gegen die Bedeutung "Tisch", die man aus dem gleichen Grunde vorschlagen könnte, spricht, dass taršanzipa nie mit dem Determinativ GIS geschrieben worden ist.

In KBo IV 13+ III 24, V 8 wird das Wort mit dem Gottheitsdeterminativ geschrieben. Seinen Kult bezeugen Aufzählungen von Lokalitäten⁸³, in welchen dem taršanzipa gewöhnlich das Riegelholz folgt. Davon, dass dieser Terminus als ein numinoser Begriff verstanden wurde, kann vielleicht auch seine Wortbildung mit dem Element -šepa/-nzipa "Genius(?)" zeugen.

ištanana - "Altar, Postament"

Das Wort ištanana - "Altar, Postament"⁸⁴ kommt schon in den althethitischen Textfragmenten KBo XX 3 Rs. 3' iš-ta-na-na-aš pí-e? [- (wohl im Sg. Gen.) und KBo XVII 16, 4' iš-t[a-na-na- vor. In späterer Zeit tritt an seine Stelle oft das Logogram ZAG.GAR.RA⁸⁵.

Wie die Texte bezeugen, gehört der Altar zu ständigen Elementen der Einrichtung eines Kultraumes. Er wird auch im Zusammenhang

mit dem Palast erwähnt, z. B. im Reinigungsritual KUB XXIV 9+ III 9' f. lesen wir nu-uš-ši É-ZU iš-ta[-na-na-]an GUNNI-ZU... pár-ku-nu-ud-du "er soll ihm sein Haus (d. h. den Palast), Altar, seine Herdstelle, reinigen!". In den Beschwörungsritualen mit mythologischen Partien erwähnt man unter anderen Teilen des Palastes auch den Altar, auf welchem die Götterstatuen standen⁸⁶. Das gelegentlich auftretende Determinativ GIS lässt annehmen, dass den wirklichen Altar ein auf einem Postament ruhendes Brett dargestellt hat⁸⁷. Wohl betrifft das Wort halhaltumar(i)- im Textfragment KBo XIII 217 V 15' ff. jene Brettecke: DUMU É.GAL-kán IUGAL-i BI[-I]B-RU UDU.ŠIR (16') da-a-i na-an A-NA PA-NI ^DGul-ša-aš (17') ZAG.GAR.RA-ni hal-hal-tu-u-ma-ri-kán an-da (18') la-a-hu-u-wa-a-i "Der Hofjunker nimmt vom König den Widder-Rhyton und giesst ihn vor den Gulš-Gottheiten auf den Altar in die Ecke hinein" (vgl. auch Z. 19' ff.). Während des Baues des Palastes oder des Tempels legte man unter die Stelle, an welcher sich der Altar befinden sollte, ein Depositum, zu welchem, wie das Bauritual OTH 413 bezeugt, kleine symbolische Altäre aus Metall oder anderen Stoffen sowie vier walla- aus ähnlichen Stoffen gehörten⁸⁸. Es ist nicht ausgeschlossen, dass auch transportable Altäre existiert haben, jedoch die Texte enthalten keine ausdrücklichen Hinweise.

Während der Festzeremonie konnte der Altar mit einem Kranz oder einem Zweig geschmückt werden, vgl. IBoT III 100+, 3' ZAG.GAR.RA-an GURUN-it ú-nu-wa-an[-zi "man schmückt den Altar mit einem Kranz" und KUB X 91 II 15 f. nu-kán DINGIR^{LUM} É tar-nu-ú-i an-da pa-iz-zi na-an ^{III}tap-ri ta-ni-nu-zi (16) ZAG.GAR.RA IŠ-TU GIS^A-AR-TI ú-nu-u-wa-iz-zi ... "Die Gottheit geht in das Waschungshaus hinein. Der tapri-Mann richtet sie ein, schmückt den Altar mit einem Zweig". Als ständige Verzierungen werden Scheiben genannt, so KUB XXXVIII 3 I 6 f. X ši-it-tar ZABAR TUR A-NA GIS

ZAG.GAR.RA ^{DU} [URU Li-ih-zi-na] (7) an-da RA-an "zehn kleine Scheiben aus Bronze, auf den Altar des Wettergottes [von Lihzina] eingeschlagen"⁸⁹. Vgl. auch KUB V 7 Vs. 20 f. ZAG.GAR.RA-wa ši-it-ta-ri-[iš]-it Ú-UL ú-nu-wa-an-za "der Altar (ist) nicht mit einer Scheibe geschmückt"⁹⁰.

Auf dem Altar stand das Bild einer Gottheit; manchmal waren es mehrere, wovon das Fragment KUB XV 42 III 19 f. zeugt: na-at iš-ta-na-ni EGIR-pa pí-eš-ši-iz-zi nu DINGIR^{MES} (20) gán-ga-ta-iz-zi "er (der Beschwörungspriester) wirft es wieder auf den Altar und reinigt die Gottheiten". Die Aufstellung der Statue wurde mit dem Verbum taninu- "ordnen, einrichten" bezeichnet, z. B. KUB XXV 22 II 9 DINGIR^{IUM} war-pa-an-zi GIS^S ZAG.GAR.RA-ni-an-kán da-a-ni-nu-w[a-an-zi] "man wächst die Gottheit, (man) richtet sie auf dem Altar ein". Es sei erwähnt, dass der Altar selbst ein Objekt dieser Handlung sein konnte, so KUB XXV 25 I 9 f. [DINGIR^{IUM} PA-NI ^{NA4}ZI.KIN ta-ni-nu-wa-an-zi ZAG.GAR.RA-an (10) [ta-ni-]nu-wa-an-zi "man richtet die Gottheit vor der puwaši-Stele ein, man [or]-dnet den Altar". Unter den Kultgeräten, die auf den Altar gestellt werden konnten, nennen die Texte u. a. ein Rhyton der Gottheit, wie in KBo XXIII 1+ I 51 f. nu II BI-IB-RI^{HI.A} DINGIR^{IUM} EGIR-pa I-NA É DINGIR^{IUM} pí-e-da-an-zi (32) na-aš-ša-an iš-ta-na-ni EGIR-pa ti-an[-zi] "man [bringt] zwei göttliche Rhyta wieder in den Tempel, man stellt sie wieder auf den Altar". Möglicherweise waren die Rhyta in diesem Fall unpersönliche Darstellungen der Gottheiten, s. noch unten, s. v. bal(u)wani-. Ein anderes Gefäß, das auf den Altar stehen konnte, ist ^{GIS^S} SU.NAG.NAG, vgl. KBo IV 13+ V 11, VI 21, 26, 28.

Vor dem Altar stellte man gewöhnlich den Opfertisch, auf welchen die für die Gottheit bestimmten Opfer gelegt wurden. Es sei eines der vielen Beispiele angeführt, KBo XX 48 Rs. 7' f. ^{GIS^S}

BANŠUR DINGIR^{IUM} QA-DU NINDA.ERIN^{MES} x[(8')]x š-ri iš-ta-na-ni pí-ra-an ti-an-zi "Und [] man den Opfertisch der Gottheit mit Soldatenbrot [] und stellt man im Hause vor dem Altar". Gelegentlich legte man die für die Gottheit bestimmten Opfer unmittelbar auf den Altar, wie in KUB XX III 2 ff. DUMU É.GAL ki-e-da-aš DINGIR^{MES} -aš pár-ši-ia (4) na-aš-kán EGIR-pa ZAG.GAR.RA-ni II AŠ-RA da-a-i "der Hofjunker bricht (die Brote) für diese Gottheiten, er legt (sie) wieder auf dem Altar an zwei Stellen".

Als Kultobjekt⁹¹ erscheint der Altar in den Aufzählungen von Lokalisationen KUB II 8 I 35, II 25, KUB X 15 IV 4, KUB XI 21 IV 5, 14, KUB XI 35 II 16, 22, KUB XX 46 IV 5, 15 usw. Ein Ausdruck des Kultes waren Opfer, die auf den Altar bzw. vor ihm, manchmal auch rechts oder links von ihm⁹² gelegt wurden. Es ist dabei nicht sicher, ob diese Opfer gerade für den Altar, und nicht für die Gottheit bestimmt waren. Diese Bedenken beziehen sich auch auf eine andere Form des Kultes, und zwar auf die Verneigung, vgl. Bo 2690 II 12 ^{GIS^S} Z]AG.GAR.RA-ni ar-wa-a-iz-zi "(er) verneigt sich dem [A]ltar", sowie auch KUB IX 24, 5 f. ... nu ^{IJ} SANGA ^{DU} URU Ne[-ri-ik] (6) an-da ú-iz-zi na-aš ZAG.GAR.RA-ni III-ŠU UŠ-KI[-EN] "der Priester des Wettergottes von Ne[rik] kommt [] hinein, er verne [igt] sich dem Altar dreimal"⁹³.

Im Laufe der Opferzeremonie unterlag der Altar einer Reinigung, so KBo XI 26 I 5 [UGU]IA MUHALDIM ^{GIS^S} ZAG.GAR.RA GUD UDU šu-up-pí-ia-ah-hi "[der Aufs]eher der Köche reinigt Altar, Rind(er) und) Schaf(e)". Meistens erfolgte diese Handlung mittels einer nicht identifizierten Substanz tuhhuesšar⁹⁴. In KUB XLIV 21 II 2 f. wird die Weihung des Altars erwähnt, die vom neuen Priester vollzogen wird: lu-kat-ti-na-za ^{IJ} SANGA GIBIL ^{GIS^S} ZAG.GAR.RA šu-up-pí-ia-ah-hu-u-wa-aš (3) EZEN DÜ-zi "Am folgenden Tage aber feiert der neue Priester das Fest der Heiligung des Altars". Die Sorge

um kultische Reinheit kann auch davon zeugen, dass der besagte Gegenstand als verehrtes und heiliges Objekt betrachtet worden ist. Ein weiteres Argument ist das Verbot, sich dem Altar im Stande der Unreinheit zu nähern, von welchem mittelbar das Textfragment KBo XXIII 106 Rs. 14 ff. spricht:

- 14 A-NA LU SANGA D^uhu-ul-la-wa-kán MU im-ma DAM-ZU BA.UG₆
 15 pa-ra-a-ma-wa-ra-aš-kán U-UL ne-an-za a-pa-a-ša-wa-aš-ša-an
 16 iš-ta-na-ni GIR-pa ša-li-ki-eš-ki-e-zi

"Dem Priester der Gottheit Hulla, wie auch immen (sein) Name (sei), ist seine Frau verstorben. Hinaus gesendet[?] ist er (sc. wohl der Leichnam[?]) nicht. Und jener nähert sich (in diesem Zustand) dem Altar"⁹⁵.

Hier sollte man sich an den bereits erwähnten Vorbehalt erinnern, dass das Verbot sich vielleicht auf die Gottheit selber und nicht auf den Altar bezogen hat.

Unklar ist der Zusammenhang zwischen dem Altar und dem eja-Baum bzw. eja-Holz⁹⁶, das in einigen Kontexten auch in symbolischer Bedeutung erscheint. Es handelt sich um folgende Belegstellen:

KUB XXV 31 Vs. 5 ... GIS_{e-ia-an} GIS_{ZAG.GAR.RA-aš} ku-it har-pa-an x["das eja-Holz, das auf den Altären gesondert aufgestapelt (ist)";

KUB XXV 33 I 6 ff. n_{a-aš-ta} I UDU.NITA I GUD.MAH-ia (7) ŠA D^uzi-pár-wa_a iš-ta-na-an-ni (8) GIS_{e-ia-ni} ša-ra-a hu-u-kán[zi "man schlachtet einen Schafbock und einen Stier dem Altar des Gottes Ziparwa auf dem eja-Holz";

KBo XXIII 49 IV 5'f. i]š-[d]a-na-na-az LU D^uISKUR-aš GIS_{e-ia-an} (6) []-an-zi ... "[man ...]-t vom Altar das eja-Holz des Mannes des Wettergottes".

In den Beschwörungen, zu welchen die sog. Mythen von verschwundenen Gottheiten zählen, hängt vor dem Altar ein Vlies, das in diesem Fall eine Art 'Füllhorn' auftritt. In parallelen Texten hängt das Vlies vom eja-Baum herab, der vor dem Gottesbild steht. Die obigen Beispiele lassen die Vermutung zu, dass entweder Zweige des eja-Baumes auf den Altar gelegen haben, oder auch der eja-Baum selber vor dem Altar gestanden hat.

Aufgrund der hier besagten Kontexte kann man den Altar als verehrtes Objekt betrachten, dessen Heiligkeit sich aus der Funktion im Kulte ergibt, vor allem aber aus der Anwesenheit der Gottheit auf ihm, mit dem Vorbehalt jedoch, dass die präsentierten Formen des Kultes sich nicht auf den Altar, sondern auf die Gottheit selbst bezogen haben können.

Anmerkungen

- ¹ V. Haas, KN 288 f.
- ² E. Neu, StBoT 12, 14 f.
- ³ Ibid. 28 f.
- ⁴ H. Otten, IM 19/20, 1969/70, 85 ff.
- ⁵ P. Neve, Fs H. Otten 271 f. Zu Bo 2418+ siehe H. Otten, a. a. O. 88 f.
- ⁶ KBo XVII 15 Vs. 13' (mit dem Dupl. KBo XVII 40 Rs. 7'), vgl. H. Otten, a. a. O. 87.
- ⁷ A. Dinçol, M. Darga, Anatolica 3, 1969-70, 110 f., vgl. H. Otten, a. a. O. 89 Anm. 8.
- ⁸ H. Otten, a. a. O. 87.
- ⁹ Zu diesem Terminus vgl. H. Otten, HTR 135, E. Laroche, Ugaritica V, 1968, 777 f., ders., JCS 22, 1968, 20.
- ¹⁰ H.-S. Schuster, HMB I 1, 76. Dieses Wort ist vielleicht auch in Form GIS_{ašara-} belegt, vgl. KUB VII 2 I 8, 16 f. und be-

sonders KUB XLIII 49 Rs.² 28', wo es sich um die symbolischen aša-ra- aus Silber und Gold handelt; vgl. auch J. Friedrich, HW 29.

¹¹ Beide Belege bei H. Otten, IM 19/20, 1969/70, 89.

¹² IBoT III 148 III 1 opfert man ein Schaf ^{GIS}IG-aš EN-i "dem Herrn des Türflügels", wohl einer Gottheit, vgl. V. Haas - G. Wilhelm, Hurritologische Studien I, 222 f.

¹³ Zu hattalwaš taru vgl. J. Friedrich, ZA 37, 1926, 181 f., 39, 1929, 49 Anm. 1, A. Archi, SMMA 1, 1966, 89.

¹⁴ KBo XVII 74+ II 5, 11, 18, jedoch auch ha-at-tal-wa-aš ^{GIS}II 23, IV 39'.

¹⁵ Ein Riegel aus Gold mit einem goldenen Pflock wird unter der Beute von Mušasir aufgezählt, s. Fr. Thureau-Dangin, Une relation de la huitième campagne de Sargon (714 av. J.-C.), 1912, Z. 373 f.

¹⁶ KUB XXVII 13 I 22 kommt auch ^{GIS}SAG.KUL "Riegel" unter anderen beopferten Kultobjekten vor. Vgl. auch die Anm. 15.

¹⁷ Zu diesem Textfragment vgl. KBo X 16 IV 1 ff., wo von dem Ritual für die früheren Götter(?) die Rede ist. In Z. 5 f. werden ein Ferkel und Brot vor dem Riegelholz gegessen.

¹⁸ KBo XI 14 III 25' ^{GIS}ha-at-tal-wa-aš zi-ik ak[-]x-ki na-pa (26') EGIR-pa ha-aš-ki-ši da-an-ku-x[-]na-pa ta-x[-]

¹⁹ Zur Deutung von haš(š)- vgl. Anm. 36 auf S. 73 f.

²⁰ Zu diesem Text vgl. H. Kronasser, Die Sprache 8, 1962, 89 ff. Der Riegel kommt auch im magischen Ritual KUB XXVII 67 II 12, III 17 vor, vgl. A. Goetze, ANET² 348 f., H. A. Hoffner, AH 75.

²¹ H.-S. Schuster, HHB I 1, 75.

²² Belege bei E. Neu, StBoT 12, 59 f., vgl. auch KBo XVII 19 I 18' (in einem beschädigten Kontext).

²³ KBo XIV 82 II 10, KBo XVII 11+ IV 13, KUB XLIII 30 II 4'.

²⁴ Vgl. J. Friedrich, ZA 37, 1926, 297 m. Anm. 4.

²⁵ ^DAB-ia (Sg. Dat.) KUB XX 45+ I 17, IV 3.

²⁶ Vgl. KBo IV 13+ III 23 ff., V 7 ff. KBo XIX 128 I 27 ff., KBo XXI 49 II 4' ff. KUB X 11 III 10 ff., IV 15 ff., KUB XXV 18 III 20 ff., 32 ff., IV 28 ff., V 21 ff.

²⁷ Z. B. KUB X 15 IV 4 ff., 11 ff., KUB X 21 V 15 ff.

²⁸ E. Neu, StBoT 12, 12 f.

²⁹ Ibid. 12 f.

³⁰ Zu den himmlischen oder oberen Göttern (im Gegensatz zu den Göttern der Erde, d. h. Unterwelt) vgl. A. Goetze, Kleinasien² 144, E. von Schuler, WBMyth. I 161, G. Steiner, RLA III 552 f. (s. v. Gott).

³¹ Vgl. auch KUB XXVII 68 I 5 ff. (V. Haas, KN 300 f.), wo das Fenster vielleicht im Zusammenhang mit dem Wettergott von Zabaluks steht.

³² Vgl. dazu H. Otten, RLA V 49 (s. v. Ilali)

³³ V. Haas, KN 292 f.

³⁴ Zu hašša- vgl. H. Friedrich, HW 62, A. Archi, SMMA 1, 1966, 90 ff. Zum Kult der Herdstelle bei Hethitern vgl. A. Archi, SMMA 16, 1975, 77 ff.

³⁵ GUNNI^{HI.A} KBo XX 56 Vs. 12, KUB IX 28 I 25, KUB XXXII 123 II 30, III 1 ff., Bo 6868 lk. Rd. 2, 3. - GUNNI^{MEŠ} KBo XIII 168 I 7', KUB II 2 II 26, KUB XXIX 8 I 4, 5 (wo auch GUNNI^{HI.A} I 6, 9), 82/f. IV 19', 26'.

³⁶ Die Deutung "Asche" für haš(š)- (vgl. schon A. Goetze bei J. Friedrich, ZA 37, 1926, 191 Anm. 4) ergibt sich aus der Beschwörungsformel KBo XI 10 II 10' ff. ki-i ma-aḫ-ha-an u-ri-i-na-an na-aš qa-TAM-MA ha-a-aš ki-ša-ru "wie dieses verbrannt (ist), so soll auch sie (die boshafte Zunge) Asche werden". KBo XV 34 II 11' f. nimmt man Aschen (ha-a-aš-šu-uš) empor und schüttet sie an einem anderen Platz aus. Wie bekannt, kann

Asche als eine reinigende Substanz dienen, vgl. hier J.Friedrich, HW 62. Auch zu ḥa-aš-ši-it (Instr.) KUB XLIII 74 Vs. 4' (in einem Glastext, s. K. Riemschneider, Fs H. G. Güterbock 269) passt die Deutung "Asche" gut. Zur Verwandtschaft von ḥašša- mit lat. ara "Altar" usw. s. A. Kammenhuber, ZVS 77, 1961, 65 (auch zu idg. *az(-g)- "Asche").

³⁷ Vgl. E. Laroche, DLL 43 (mit Literaturangaben).

³⁸ E. Laroche, RHA f. 79, 169.

³⁹ Zum mesopotamischen Herd s. W. Heimpel, RIA IV 329 (s. v. Herd).

⁴⁰ H. Otten, StBoT 13, 39; vgl. auch KBo XIX 128 III 28 (ibid. 8 f.).

⁴¹ KUB XXIX 1 III 39 f. DINGIR^{MES}-wa GUNNI da-a-ir nu-wa-ra-
-an [ku-u-u]n-na-ni-it (40) ḥu-u-ra-i-ir na-an AN.BAR-it ša-an[-
-]ir.

⁴² Anders A. Archi, SMEA 1, 1966, 90.

⁴³ Pa-ah-ḥu-ur KBo XX 31 Vs. 17, in der neuheth. Abschrift
KUB XII 21 r. Kol. 9 Pa-ah-hur (H. Otten, OLZ 1956, 546).

⁴⁴ Vgl. jedoch KUB X 33 I 9 f. [L]U^{GIS} BANŠUR GUNNI-an [EG]IM-
-an ar-ḥa da-a-i "der Tafeldecker nimmt den Herd [nach]her weg".

⁴⁵ Vgl. die Diskussion über die Bedeutung von kupti- bei H.
G. Güterbock, JNES 34, 1975, 275 f.

⁴⁶ Zur Übersetzung vgl. A. Goetze, ANET² 356.

⁴⁷ Zum Ausdruck ḥašša- ḥanzašša- s. H. Craig Melchert, RHA
XXXI, 1973, 57 ff.

⁴⁸ Vgl. auch A. Archi, a. a. O. 108. Zu ḥalihlija- vgl. E. Neu,
StBoT 5, 33 f.

⁴⁹ H. Otten, StBoT 13, 45.

⁵⁰ H. Otten, ZA 54, 1961, 136 f.

⁵¹ H. Otten, V. Souček, StBoT 8, 26 ff.

⁵² Vgl. IBoT II 4 Vs. 2' ff., KBo XII 213 I 6' ff. KBo XVII
16, 4' ff. (altheth.), KUB X 15 IV 4 f., 11 f., KUB XX 46 IV 4 ff.
14 ff.

⁵³ KBo IV 9 III 1 ff. (mit Dupl.).

⁵⁴ H. Otten, IM 19/20, 1969/70, 87.

⁵⁵ F. Sommer, HAB 212 ff., E. von Schuler, Fs J.Friedrich 441
f., S. R. Bin-Nun, RHA XXX, 1972, 73.

⁵⁶ H. Otten, V. Souček, StBoT 8, 36. Vgl. noch CAD K 394 f.
(s. v. kinūnu).

⁵⁷ Zum 'Markieren' mit Bier vgl. auch IBoT I 29 Rs. 54 f., KBo
XV 25 Vs. 26 ff., KUB XII 5 I 16 f., KUB XXXVI 111+ Vs. 11 f.

⁵⁸ Vgl. auch J. Friedrich, HW 48, A. Archi, SMEA 1, 1966, 76
ff., E. von Weiher, RIA IV 62 (mit Lit.), E. Neu, StBoT 18, 118 f.

⁵⁹ Sg. Nom. ist in KUB XXIX 3 I 4' sowie auch im späteren Text
KBo XXI 22 (Rs.) 49' belegt. Zu den übrigen Kasusformen vgl. E.
Neu, StBoT 12, 83.

⁶⁰ Vgl. E. Laroche, RHA XXXI, 1973, 88 und noch Hal-ma-aš-
-šu-ut-tu₄ KBo IV 9 III 17.

⁶¹ E. Laroche, a. a. O. 84.

⁶² E. Laroche, RHA f. 46, 1946/47, 21 f., RA 41, 1947, 89.

⁶³ GIS_{DAG-iz} KUB XXIX 1 I 23, 36, 50, II 11.

⁶⁴ GIS_{DAG-an} KUB XXIX 1 I 34.

⁶⁵ A. Archi, SMEA 1, 1966, 76 ff., 102 ff. Zu GIS_{SU}.A vgl. auch
E. Neu, StBoT 18, 51 f.

⁶⁶ V. Haas - M. Wäfler, IM 23/24, 1973/74, 7, 20.

⁶⁷ A. Archi, a. a. O. 106 Anm. 94.

⁶⁸ KUB XI 9 IV 13 ff. GAL DUMU^{MES} É.GAL pa-iz-zi (14) GIS<sub>DAG-
-ti še-ir GIS_{AB-ia} (15) ta-pu-uš-za ti-ia-zi "der Oberste der Hof-
junker geht, er tritt an den Thron neben das Fenster".</sub>

69 KUB XXVII 69 VI 2 ff. nu-za-an SAL.LUGAL GIS²DAG-ti (3) GIS²
ku-ra-ak-ki pi-ra-an (4) e-ša-ri "die Königin setzt sich auf den
Thron vor der Säule(?)".

70 Zu GIS²kalmuš vgl. S. Alp, JCS 1, 1947, 164 ff. - Zu GIS²
ŠUKUR s. noch unten, s. v. Waffen. In KUB I 17 II 27 ff. (mit
Dupl.) bringt der Hofjunker eine Keule (GIS²pattalla-) aus Blau-
stein zum Thron und legt sie bei? karnaša-. IBoT III 1 Rs. 79 f.
stellt man talliuš (Pl. Akk.) neben den Thron. KUB X 13 IV 9 ff.
wird ein goldenes kalti- auf den Thron gestellt. Zum mukar-Musik-
instrument im Zusammenhang mit dem Thron vgl. KBo IV 9 IV 8 ff.

71 Vgl. E. Neu, StBoT 18, 12 ff.

72 E. Neu, a. a. O. 125, vgl. auch A. Archi, SMEA 1, 1966, 109 f.

73 A. Archi, a. a. o. 111.

74 Ibid. 112.

75 H. S. Schuster HHB I 1, 71; vgl. auch A. Kammenhuber, HO
II 2, 480 f.

76 Vgl. KUB XV 42 III 20 f., KUB XVI 41(+) III 3 ff. (Trans-
kription bei H. Otten - Ch. Rüster, ZA 62, 1972, 106 f.).

77 P. Kretschmer, Archor XVII/1, 1949, 416 ff. Zum mesopota-
mischen Thronkult s. N. Schneider, Or 16, 1947, 55 ff. und J.
Krecher, RLA III 496, 498 (s. v. Göttersymbole und -attribute).

78 Vgl. H. Otten, StBoT 13, 24 f, 39 f.

79 S. Alp, Anatolia 2, 1957, 9 ff.

80 Vgl. H. Otten, a. a. O. 24 f.

81 KBo XIX 128 I 13, 28, vgl. auch KBo IV 13+ III 24, V 8.

82 KBo IX 140 III 5, 16.

83 IBoT II 37 IV 2, KBo IV 13+ III 24, V 8, KBo XIII 165 II
5', KBo XIX 128 I 28, KUB X 83 I 10, 12 (mit Dupl.), KUB II 4 IV
6 f.; vgl. auch Bo 4998 III 14 ff.

84 Vgl. J. Friedrich, HW 91, A. Goetze, Kleinasien² 168, A.
Archi, SMEA 1, 1966, 92 ff.

85 J. Friedrich, a. a. O. 301.

86 KUB XVII 10 I 6, IV 22 (E. Laroche, RHA 77, 1965, 90, 97),
KBo XIV 86+ I 16 (ibid. 132). KUB XXXIII 67 IV 10 (ibid. 137).

87 Vgl. A. Goetze, a. a. O. 168.

88 KUB II 2 I 59 ff., II 5 ff. (A. Goetze, ANET² 356).

89 C. G. von Brandenstein, Bildbeschreibungen 16 f., L. Ja-
kob-Rost, MIO 8, 1961, 182.

90 F. Sommer, ZA 46, 1940, 19, A. Goetze, ANET² 497.

91 Vgl. auch A. Archi, SMEA 1, 1966, 92 ff.

92 Wie z. B. in IBoT II 80 I 7, 12.

93 Transkription bei V. Haas, KN 311.

94 Zu diesem Reinigungsmittel vgl. zuletzt F. Josephson, BiOr
32, 1975, 75 f.

95 H. Otten, HTR 9 m. Anm. 4.

96 Zu GIS²eja- vgl. J. Friedrich, HW Erg. 2, 9, H.G.Güterbock,
RHA f. 74, 1964, 100, V. Haas, KN 66 f. und AoF V, 1977, 269 f.

3. Bewegliches Kultgerät

Eine beträchtliche Gruppe der verehrten Objekte bilden Möbel, Musikinstrumente und Gefässe, die sich im Kultraum befinden und als Kultgeräte dienen. In den Festbeschreibungen kommen diese Gegenstände oft mit der Apposition DINGIR^{ILIM} vor, die man je nach Umständen mit "der Gottheit" oder "göttlich" übersetzt. Ihre Anwesenheit ist kein Beweis für den Kult des Gegenstandes. Ein Beispiel dafür kann die Trinkschale sein (das Wort wird meistens als GAL geschrieben), die ziemlich oft die erwähnte Apposition hat, die Texte bestätigen jedoch weder deren Kult noch deren Heiligkeit.

GIS^{BANŠUR} "Opfertisch"

Als Bezeichnung des Tisches erscheint in den Texten schon seit der althethitischen Zeit das Sumerogramm BANŠUR, immer mit dem Determinativ GIS^{BANŠUR} geschrieben¹. Das entsprechende heth. Wort war wohl papu-². Im Kult tritt GIS^{BANŠUR} in eingeschränkter Bedeutung als Opfertisch auf. Wie das Determinativ bezeugt, ist jener Gegenstand aus Holz, gelegentlich aus Zedernholz³ gefertigt gewesen. Manchmal wurden als Verzierung Gold⁴, Silber⁵ und Elfenbein⁶ angewandt. Gerade solche Tische - ein "goldener" und ein "silberner" - waren unter der Beute, die Hattušili I aus seinem Kriegszug gegen die Stadt Hahha mitgebracht hatte⁷. Ausser gewöhnlichen Tischen wird in den Texten auch ein GIS^{BANŠUR} GAL "Grosser Tisch" genannt⁸.

Das Interesse für den Tisch als eventuelles Kultobjekt ergibt sich aus seiner Anwesenheit in den Aufzählungen von Lokalitäten KUB II 6 IV 29, KUB X 23 III 3, IV 6. Er kommt an diesen Stellen als GIS^{BANŠUR} DINGIR^{ILIM} "Tisch der Gottheit" vor. Ausser in den Aufzählungen begegnet man diesem Ausdruck ziemlich oft, vgl. KBo

VIII 113, 5', 7', KBo XIV 96 II 10, KBo XX 48 Rs. 7, KUB II 6 IV 29, V 37, KUB VII 60 II 38, KUB X 23 IV 6, KUB X 28 I 11, KUB X 88 I 5, KUB X 91 III 17, KUB XXVII 49 III 7, 9, KUB XXVII 59 I 17, Bo 3162 Vs. 8' u. a. Es wird gelegentlich angegeben, zu welcher Gottheit der Tisch gehört, wie in KBo XXI 85 IV 27 ^DISKUR-aš GIS^{BANŠUR} bzw. KUB XXX 54 II 9 GIS^{BANŠUR} ^DTe-l[i-pi-nu]. In solchen Fällen ist der Tisch derjenige Platz, auf den man die Opfer legt oder vor dem man spendet. Er steht gewöhnlich vor dem Altar⁹, bzw. vor dem Fenster¹⁰. Unter besonderen Umständen kann er sich auch vor dem Bett im Innengemach eines Tempels¹¹, vor dem kurakki-¹², auf dem Dach¹³ oder im Freien befinden¹⁴. Im Laufe der Opferzeremonie wurde der Tisch verunreinigt, somit wurde er der Reinigung unterzogen (vb. šuppijahh-); in den Texten findet sich oft der Ausdruck šuppi GIS^{BANŠUR} "der (kultisch) reine Tisch"¹⁵. Der besagte Kultgegenstand stand am häufigsten in der Wartung der ^{ILIM}GIS^{BANŠUR} "Tafeldecker", deren Pflicht es war, den Tisch aufzustellen, ihn mit einem Tuch zu decken usw.

Ausser in Kulttexten tritt der Tisch auch in magischen Ritualen auf¹⁶.

Ausser der Tatsache, dass der Tisch in den Aufzählungen von beopferten Objekten erscheint, gibt es demnach keine weiteren Beweise seines Kultes. Man muss jedoch eine solche Möglichkeit in Betracht ziehen, wenn man seine Rolle in der Opferzeremonie sowie den Zusammenhang mit anderen verehrten Objekten und der Gottheit selber berücksichtigt.

In einer ähnlichen Funktion wie der Opfertisch kommt auch GIS^{BANŠUR} AD.KID "Flecht-Tisch (heth. hariuzzi-)¹⁷ und GIS^{lahhu-ra} "eine Art Opfertisch"¹⁸ vor, es fehlen aber Beispiele, die deren Kult bezeugen würden.

kešhi- "Sessel", tapri- "Schemel", tuni- "Fuss-Schemel"

In kultischen Texten hurritischer Herkunft tritt oft eine Gruppe von Namen der Kultobjekte auf, die es gelungen ist zu identifizieren. Es handelt sich hier um solche Formen wie kešhi- "Sessel", tapri- "Schemel" und tuni- "Fuss-Schemel". Diese Namen stehen meistens nebeneinander, gewöhnlich in der Reihenfolge tuni tapri kešhi. Beispiele solcher Sequenzen haben u. a. V. Haas und G. Wilhelm, Hurritologische Studien I, 104 f., 114 gegeben; man könnte hier noch aus den neuveröffentlichten Texten die Belegstellen KBo XXI 87+ III 14, KBo XXII 180 IV 8 f., KBo XXIII 67 II 9' und KUB XIV 2 II 6 hinzufügen. Als ein seit langem bekanntes Beispiel lohnt es sich KUB XXVII 1 II 30 f. zu zitieren:

30 I NINDA.SIG du-ú[-ni t]ap-ri gi-eš-hi a-ta-a-ni ^DIŠTAR-we
KI.MIN

31 I NINDA.SIG du-ú-n[i tap-ri] gi-eš-hi a-ta-a-ni ^DU-up-pí
KI.MIN

"Ein Flachbrot (dem) Fuss-Sche[mel, Sch]emel, Sessel (und) atani der Göttin Šauška, desgleichen; ein Flachbrot (dem) Fuss-Scheme[l, Schemel], Sessel (und) atani des Gottes Tešub, desgleichen".

Die Belegstellen betreffend kešhi- "Sessel, Thron" (auch heš-hi-, hišhi-), logographisch ^{GIS}ŠU.A geschrieben¹⁹, hat A. Archi, SMEA 1, 1966, 76 ff. gesammelt und diskutiert, vgl. auch V. Haas - G. Wilhelm, Hurritologische Studien I, 107 f. und E. Neu, StBoT 18, 51 f. Zu den von diesen Autoren angeführten Beispielen könnte man noch die Form ^DGi-eš-hi KBo XXI 87+ III 14' hinzufügen, die die Annahme bestätigt, dass im hurritischen Milieu dieser Begriff vergöttlicht war. Es ist nicht genau bekannt, wie ein solcher Sessel ausgesehen hat. Die Texte bezeugen, dass er nicht nur aus Holz²⁰, sondern auch aus Stein hat gefertigt werden können, vgl.

KBo XX 114+, 13', 15' ^{NA}⁴^{GIS}ŠU.A sowie KBo III 7 IV 9, 12 ^{NA}⁴^{GIS}ŠU.U ŠU.A "Sessel aus Basalt". In KUB XI 25 III 17 erwähnt man einen weissen Sessel (^{GIS}ŠU.A BABBAR). In Bo 2843 III 20 ff. stellt man einen Sessel vor die Gottheit auf den Thron (^{GIS}DAG). Beachtenswert ist das Festritual KBo XXI 33+; wie wir im Kolophon IV 34 f. lesen, ist es die "zweite Tafel des zweiten Tages. Nicht beendet. Wenn jemand der Göttin Hebat, ihrem Sessel opfert". In diesem Text (III 21 f.) wird das Opfer für die vier Füße des Sessels genannt.

Fuss-Schemel und Schemel erscheinen als vergöttlichte Gegenstände im bereits erwähnten Text KBo XXI 87+ III 14']I NINDA.SIG A-NA ^DGi-eš-hi ^DA-da-a-ni ^DTu-u[-ni ^DTap-ri] "ein Flachbrot (dem) Sessel, adani, Fuss-Sch[emel und Schemel]". Als Kultgeräte waren sicherlich beide Gegenstände sorgfältig gefertigt und verziert. IBoT II 129 Vs. 7 ff. nennt einen ^{GIS}tapri- mit Silber belegt, der sich in einem Tempel befindet. Es scheint, dass das Wort adani-, welches oft in Sequenzen von der oben zitierten Art auftritt, auch irgendein zur Ausstattung des Kultraumes gehörendes Möbel bezeichnen kann.

nathi- "Bett"

Im Innengemach (š.šā), das sich wohl unmittelbar neben dem Kultraum befand, stand das Bett der Gottheit²¹. Das heth.-hurr. Wort für das Bett ist nathi-, es flektiert als plurale tantum und wird oft logographisch ^{GIS}NÁ geschrieben²². Die Beschreibung des Bettes, das dem Wettergott von Nerik gehörte, ist in KBo XVIII 175 V 11 f. enthalten: I ^{GIS}NÁ KAXUD AM.SI IV GIR UR.MAH GUŠKIN GAR. RA "ein Bett aus Elfenbein, (die Füße sind als) vier Löwentatzen (gebildet); goldbelegt"²³. Aus dem Beleg KBo XX 51 I 10' f. ergibt sich, dass man "obere" (šarazzi-) und "untere" (kattera-) Bettfüsse unterschied²⁴. KUB XXIX 4 I 41 (mit Dupl.) nennt I-NU-TIM

GIŠ^{NA} TUR ŠA GIŠ^{TUG} "ein Komplet, kleines Bett aus Buchsbaum" im Kult der "schwarzen Göttin"²⁵, vgl. auch KBo XVIII 170 Vs. 8 I-NU-TJUM GIŠ^{NA} GIŠ^{TUG} und KUB XLII 94, 2' GIŠ^{NA} TUR. In einigen Texten wird das Bettuch (TUG ŠA GIŠ^{NA}) erwähnt²⁶.

Der Begriff wird auch deifiziert ^DNA (IBoT III 148 I 35) bzw. ^DNathī (KUB XXVII 1 II 59) geschrieben. Der Kult des Bettes ist in den Texten mit hurritischem Hintergrund bezeugt. Er drückte sich vor allem durch Opfer aus; so erscheint das Bett in der Aufzählung von beopferten Gegenständen im bereits genannten Beleg KUB XXVII 1 II 59 sowie in KUB XXVII 13 I 21. Opfer für das Bett werden in den Texten IBoT III 148 I 27 f., 35, 44, KBo XX 72 II 11 ff., KUB XLV 52 Vs. 12 ff. und wohl ABoT 34, 17' erwähnt. Dazu kommt noch KBo XX 51 I 9 ff., wo man "oberen" und "unteren" Füßen eines Bettes libiert²⁷. KBo XX 53 II 4 f. bringt man heilige Dickbrote ins Innengemach und legt sie zu Häupten des Bettes²⁸. Im Text KUB XIV 67 wird das Bett in einem beschädigten Kontext unter den Kultobjekten aufgezählt (I 6), die man 'trinkt' (eku-)²⁹. Eine andere, seltene Form des Kultes ist erwähnenswert, nämlich das Beräuchern des Bettes des Wettergottes von Nerik, KBo II 4 IV 24' ff. IS-TU SIM^{HI.A}-ia II DUG GİR šu-un-na-an-zi (25') na-at-kán ŠA É.ŠA na-at-hi-ia-aš (26') ša-mi-nu-wa-an-zi "und man füllt zwei 'Fussgefässe' mit Räucherwerk und verbrennt es im Innengemach dem Bett"³⁰. Ähnlich wie der Opfertisch und andere verehrten Gegenstände, erscheint auch das Bett in den Kulttexten mit der Apposition šuppi- "(kultisch) rein"³¹.

In der Aufzählung von beopferten Objekten KUB XXVII 1 II nennt man in Z. 59 neben ^DNathī auch ^DNamulī, der Meinung E. Laroche's nach eine Art von Bett³². Der Begriff steht neben nathī (diesmal ohne Gottheitsdeterminativ) auch in KUB XII 5 IV 14.

Das INANNA-Musikinstrument

Zu den öfter in Kulttexten erwähnten Gegenständen gehört das INANNA-Musikinstrument. Sein hethitischer Name verbirgt sich hinter dem Logogramm GIŠ^DINANNA³³. Im Laufe der Kultzeremonien bediente man sich wohl einiger Instrumente dieser Art, wovon die häufige Aufzeichnung GIŠ^DINANNA^{HI.A} zeugt. Das Pluraldeterminativ ist oft übergangen worden, vgl. z. B. KUB XX 43, 3 GIŠ^DINANNA-aš (Plur. Dat.) und evtl. KUB XV 34 II 32 GIŠ^DINANNA-ia-aš. Die Texte nennen das grosse (GAL) und das kleine (TUR) INANNA-Musikinstrument; es ist nicht ausgeschlossen, dass der Terminus GIŠ^DINANNA^{HI.A} gerade ein Paar von Instrumenten, das kleine und das grosse umfasst hat³⁴, vgl. jedoch KBo XXI 107 II 8 DINGIR^IGIŠ^IINANNA GAL^{HI.A} sowie KUB XI 25 III 21 GIŠ^DINANNA^{HI.A}GAL. Das Instrument war aus Holz gemacht, was das Determinativ GIŠ bezeugt. Es konnte mit Silber ausgearbeitet sein, wie in KUB XXX 25+ Vs. 25 ^{IU}NAR GIŠ^DINANNA GAL KÜ.BABBAR GAR.RA SIR^{RU} "der Sänger singt (zum) grossen INANNA-Musikinstrument, (das) mit Silber belegt (ist)".

Dieser Musikinstruments bedienen sich während der Kultzeremonie Sänger (^{IU}NAR) bzw. hallijari-Leute, die vor dem tarsanzipa-standen.

Vom Kult des INANNA-Musikinstruments kann man auf Grund der miteinander verwandten, späten Texte KBo IV 13+ und KBo XIX 128 (beide gehören zu CTH 625) sprechen. Dieser Gegenstand erscheint in denselben mit der Apposition DINGIR^{LIM} "göttlich" bzw. "der Gottheit" 1) als eine der beopferten Gottheiten, KBo IV 13 II 22, III 8 ff., IV 7 und KBo XIX 128 VI 34 (GIŠ^DINANNA GAL); 2) in den Aufzählungen von Kultobjekten KBo IV 13 III 24, V 8. Hinzu kommt noch KUB XX 43, 3 GIŠ^DINANNA-aš III-ŠU "(er libiert) der INANNA-Musik[instrumenten] dreimal".

Obwohl dieses Instrument in den Texten bereits seit althethitischer Zeit vorkommt³⁵, wurde es zu den Kultobjekten erst in der späteren Periode des Grossreiches gerechnet. Dieses Privilegium bezog sich, wie es scheint, nur auf die INANNA-Musikinstrumente im Grossen Tempel (E^{TI}M GAL) der Hauptstadt; denn die in KBo XIX 128 und auch wohl in KBo IV 13+ beschriebenen Zeremonien fanden dort statt.

arkam(m)i-

In den Kultbeschreibungen werden oft die Musikinstrumente arkam(m)i³⁶ und galgalturi "Tamburin" genannt. Der Name des ersten von ihnen wird nur selten logographisch als GIS^{BA}LAG.DI geschrieben³⁷. Der Text 110/f, 5' nennt GIS^{BA}ar-gja-mi-in GAL (Sg. Akk.) "das grosse arkami-Musikinstrument". In der Festbeschreibung KUB XXVIII 13, die zur hurritischen Überlieferung gehört, tritt GIS^{BA}LAG.DI (I 21) als ein beopferter Gegenstand auf.

Eine stark vertretene Gruppe von Kultgeräten stellen die Kultgefässe dar. Manche von ihnen erscheinen als Gottheitsattribute oder eine Art von Götterdarstellung.

harši(jalli)- "Vorratsgefäss, Pithos"

Ein Kultobjekt besonderer Art war DUG harši(jalli)-, ein grosses Gefäss aus Ton³⁸. Das heth. Wort wird vorwiegend als Pithos übersetzt. Im Herbst, nach der Ernte, fand die Zeremonie der Auffüllung des Pithos mit Gerste statt; im Frühjahr öffnete man es feierlich, die Gerste wurde gestampft, gemahlen und Opferbrot aus ihr gebacken. Diese Herbst- und Frühjahrsfeiertage hiessen einfach EZEN harši šuhawaš "Fest des Anfüllens des Pithos" und EZEN harši hešuwāš/genuwāš "Fest des Öffnens des Pithos"³⁹. Der Text KBo X 20 I 36 ff., II 16 f. erwähnt die Zeremonie des Öffnens des

harši(jalli)- im Laufe des AN.TAH.ŠUM-Festes. Das Korn im Pithos war Eigentum der Gottheit, der der Pithos geweiht war; daher auch die Heiligkeit des Gefässes selber. Der Pithos konnte auch mit Wein, Honig, Früchten oder Öl gefüllt werden. Er wurde gewöhnlich im Tempel aufbewahrt, u. a. in einem separaten Raum, der E.ŠA harši(jalli)jaš "Innengemach des Pithos" genannt wurde, worin sich auch die Statue des Gottes befinden konnte (s. auch oben, s. v. tunnakkeššar).

Das harši(jalli)- wird vor allem im Zusammenhang mit den Wettergöttern genannt, die den Regen herbeiführen und dadurch gute Ernte zusichern sollten, u. a. mit dem Wettergott (des Himmels?)⁴⁰, den Wettergöttern von Hatti⁴¹, Zippalanda⁴², Kuliwišna⁴³ und Mamnanta⁴⁴. Bezeugt sind auch die harši(jalli)-Gefässe der Berggötter Ziwana⁴⁵ und Malimalija⁴⁶, deren Funktion derjenigen der Wettergötter ähnlich ist; ausserdem kommen die Gottheiten Pirwa⁴⁷ und IŠTAR⁴⁸ in Betracht.

Das Ritualfragment KUB IX 27+ VII 5 + VII 8 IV 11 ff. zeugt davon, dass der Pithos auch als eine Art von Gottheitsstatue aufgestellt werden konnte:

- 11 nu-za ú-iz-zi DINGIR^{TI} i-e-zi
- 12 nam-ma-aš-ši ma-a-an ^{DUG} har-ši-ja-al-li
- 13 a-aš-šu na-an-za-an ^{DUG} har-ši-ja-al-li
- 14 ti-it-ta-nu-zi ma-a-an Ú-UL-ma
- 15 na-an-za ^{NA} hu-u-wa-ši ti-it-ta-nu-zi
- 16 na-aš-ma-an-za ALAM-ma i-ja-zi

"Er kommt und feiert die Gottheit. Ferner wenn ihm ein harši(jalli) gut (passt), stellt er sie (die Gottheit als) harši(jalli) hin. Wenn (es ihm) aber nicht (passt), stellt er sie (als) eine Stele hin, oder er macht sie aber (als) ein Götterbild"⁴⁹.

Als Kultobjekt kommt der Pithos unter anderen Lokalisationen in den Aufzählungen KUB XXV 18 III 35, V 24 und KUB XXX 41 II 26 vor. Ausserdem sind Opfergaben für den Pithos gut belegt, vgl. ABoT. 1 I 12 ff. ta-at-kán ki-nu-wa-an-zi nu ^{DUG} har-ši-al[-li-ia] (13) pí-ra-an ZAG-za I ^{GIS} BANŠUR ti-an-zi (14) [š]e-ir-ra-aš-ša-an NINDA. ERÍN ^{MES} ti-an-zi (15) A-NA NINDA. ERÍN ^{MES} -ma-aš-ša-an še-ir ["Man öffnet ihn (ein en Pithos) gewaltsam. Rechts vor dem Pithos stellt man einen Opfertisch. Darauf legt man Soldatenbrote. Auf die Soldatenbrote aber[" und KBo XV 36 II 12 f. ... na-at-ša-an I-NA É.ŠA (13) an-da ZÍZ-aš ^{DUG} har-ši-ia-al-li-ia pí-ra-an III AŠ-RA da-a-i "er legt es im Innengemach, vor dem Pithos mit Gerste an drei Stellen". Beispiele dieser Art könnte man noch mehr. Aufmerksamkeit verdient das Fragment KUB X 11 IV 25 f./V 1 ff., in welchem eine interessante Kulthandlung, vielleicht eine besondere Art der Libierung für haršijalli- (?) beschrieben wird: DUGAL-uš ^{DUG} har-ši-ia-al-li-ia-aš (26) É.ŠA-na pa-iz-zi/ (V 1) IŠ-TU GAL KÙ. BABBAR (2) ^{DUG} har-ši-ia-al-la-sz GESTIN (3) ša-ra-a III-ŠU kar-ap-zi (4) kat-ta-ia III-ŠU la-a-hu-i "Der König geht in das 'Innengemach des Pithos'. Er hebt mit einer silbernen Trinkschale Wein aus dem Pithos dreimal empor und giesst dreimal hinunter".

Belegt ist auch die Verneigung dem Pithos, KUB XXXII 108 Vs. 10 f.]x SAL. IUGAL ŠA DINGIR ^{LIM} É.ŠA-ni an-da pa-iz-zi (11) ^{DUG} har-ši-ia-al-li pi-in-ga " Die Königin geht in das göttliche Innengemach [], (sie) verneigt sich dem Pithos".

Die besprochen Beispiele zeugen von einem entwickelten Kult des Pithos im hethitischen Kleinasien, insbesondere in Verbindung mit den Festen des Ackerbaukalenders. Von Bedeutung sind die Beweise, dass der Pithos als eine Form des Gottesbildes dienen konnte.

hal(u)wani- "Rhyton"

Einer der häufiger in den Kultbeschreibungen erwähnten Gegenstände ist das Rhyton, ein Gefäss, das im altanatolischen Kulturkreis ein Tier oder einen Vogel nachahmte. Zu seiner Bezeichnung verwendete man meistens das Akkadogramm BIBRU, obwohl schon früh der hethitische Name des Gefässes, hal(u)wani-, belegt ist. Sporadisch erscheint in ähnlicher Bedeutung das Sumerogramm GÚ "Nacken", 𐎶𐎵𐎶𐎶 ". Das sich auf das besagte Gefäss beziehende Material hat seinerzeit O. Carruba gesammelt und besprochen⁵⁰, somit werden wir uns hier nur auf eine Zusammenfassung einer Ausführungen beschränken und auf die Kontexte, die den Kult des Rhytons bezeugen, aufmerksam machen.

Im Kult einer bestimmten Gottheit hatte das Rhyton die Gestalt eines Tieres (meistens seines Kopfes) oder des mit dieser Gottheit verbundenen Vogels. Als Muster solcher Gefässe erscheinen in den Texten Rind, Stier, Kalb, Auerochs, Widder, Schwein, Pferd, Hirsch, Löwe, Schwalbe, Adler, zinzapušši-Vogel⁵¹. Belegt sind auch die Rhyta in Gestalt vom Mischwesen, wie BIBRU awiti, sowie dienicht-identifizierte Wesen nachahmenden Rhyta: BIBRU auwauwa-, BIBRU kurupšini und BIBRU šaiúuš. Unklar ist, welche Form BIBRU tetan hatte⁵².

Die Rhyta bestehen aus Metallen, Steinen und Holz. In den Texten tritt am häufigsten BIBRU aus Gold (schon in altheth. Zeit) und Silber, seltener aus Bronze, Stein, Blaustein und Holz auf⁵³. Gelegentlich ist das Gefäss zum Teil aus Holz und zum Teil aus Metall oder einem teuren Stein gefertigt. Die Texte erwähnen nur jene Einlagen aus anderen Materialien, so KBo XVI 83 Vs. 49 f. A-NA BI-IB-RI a-ú-i-te-ia-aš-kán (50) IGI-ŠU ŠA ^{NA4} ZA.GIN EGIR-an NU.GÁL "Am awiti-Rhyton ist sein Auge aus Blaustein nicht mehr

da⁵⁴. In seltenen Fällen werden die Rhyta näher bestimmt; man berücksichtigt dabei die Farbe (rotes, weisses)⁵⁵, Stellung (vorn stehend, auf allen vieren stehend)⁵⁶ und Gewicht (von 20 Šekel bis zu einer Mine)⁵⁷.

Von Wichtigkeit für unsere Untersuchungen ist die Stelle KUB XXXVIII 3 I 1 ff. DU URU Li-ib-zi-na URU Ti-li-ú-ra (2) DINGIR LIM-tar BI-IB-RU GUD GIŠ IV KI.GUB KÙ.BABBAR GAR.RA (3) SAG.DU-ZU GAB^{HI.A} GUŠKIN GAR.RA "Wettergott von Lipzina in Tiliura. Das Götterbild (ist) ein Rinder-BIBRU aus Holz, auf allen vieren stehend, silberbelegt; sein Kopf (und) Brust goldbelegt"⁵⁸. Es ergibt sich aus diesem Beispiel, dass eine der möglichen Formen der Götterdastellung ein BIBRU in Gestalt des dieser Gottheit zugeschriebenen Tieres gewesen ist. Vgl. auch KUB XXXVIII 2 II 14, III 9 (GU.GUD als Götterbild).

Weitere Hinweise in dieser Hinsicht bietet das Ritualfragment KBo XXIII 1+ I 9 ff., wo man als Reinigungsobjekte zwei göttliche Rhyta (II BIBRU DINGIR LIM) nennt. Man bringt sie aus dem Tempel hinaus und reinigt auf magische Weise mittels ali-:

28 na-aš-ta A-NA II BI-IB-RU^{HI.A} DINGIR LIM SÍG a-li-in
 29 me-na-ah-ha-an-da ar-ha túh-hu-uš-zi nu me-ma-i
 30 SÍG a-li-iš ma-ah-ha-an wa-wa-ar-ša-an-za [n]a-aš pár-ku-iš
 31 DINGIR LIM -ia pa-ap-ra-an-na-az QA-TAM-MA pár-ku-iš e-eš-du

"Sie schneidet ali- den zwei göttlichen Rhyta gegenüber und spricht: 'Wie ali- ...-t⁵⁹ (und) es rein (ist), soll auch die Gottheit von Unreinheit ebenso rein sein!'"

Weitere Handlungen werden am Fluss vollzogen (I 39 ff.), wonach man die Rhyta wieder in den Tempel bringt (I 51 ff.). Der Text erwähnt nirgends Götterstatuen; die göttlichen Rhyta scheinen mit den Gottheiten selbst identifiziert zu sein, was übrigens aus der

zitierten Aussage Z. 30 f. hervorgeht. Die im Ritual beschriebenen magischen Handlungen bezwecken also die Reinigung der Gottheit selbst.

Die Festbeschreibungen und andere Texte zählen Rhyta in Verbindung mit verschiedenen Gottheiten auf:
 für verschiedene Wettergötter, Šauška des Feldes und Huwaššanna in Gestalt eines Stieres oder Rindes⁶⁰,
 für ZABABA, GAL.ZU und Berg Aškašipa in Gestalt eines Löwen⁶¹,
 für Pirwa in Gestalt eines Pferdes(?)⁶²,
 für Waḫiši in Gestalt eines Mischwesens⁶³,
 für den Schutzgott in Gestalt eines Hirsches⁶⁴,
 für Ziparwa in Gestalt eines Widders⁶⁵,
 für Šauška in Gestalt eines zinzapušši-Vogels, einer Schwalbe(?) und eines Mischwesens⁶⁶.

Beachtenswert sind auch die Belegstellen von ausserhalb der Kultsphäre. In dem Vertrag eines Königs Arnuwandas mit den Ältesten von Ura (CTH 144) nennt man ein silbernes Rhyton in einem noch wenig klaren Zusammenhang:

Vs. 7 [x-ia-aš nu-uš-ma-aš [ka-]a-ša^{DU} TI li-in-ga-nu-nu-un
 8 [li-i]n-ki-ia-aš TUP-PI i-i[a-n]u-un ku-un-na BI-IB-RA
KÙ.BABBAR
 9 []GAM[?] I-NA URU U-ra-a A-N[A^D]I-ia-ar-ri up-pa-ah-hu-un
 10 []x-ri ak-ku-uš-ki-it-tin

"Und [sie]he, ich habe euch der Majestät vereidigt [und] die Tafel des [Ei]des ausgefertigt, und dieses silberne Rhyton [] hinüber nach Ura zum Gott Jarri geschickt. Trinket []...."⁶⁷.

Es ist möglich, dass das hier erwähnte Rhyton nur ein königliches Geschenk gewesen war, bestimmt für das 'Trinken' der Gottheit; man muss aber auch die Möglichkeit irgendeiner Abhängigkeit zwi-

schen dem Rhyton und dem abgelegten Eid berücksichtigen. Etwas Licht wirft auf diese Frage wohl ein Fragment der Anweisungen für das Tempelpersonal KUB XIII 4 IV 52 ff.

- 52 DINGIR^{MES} -aš-ma-wa-kán ZI-an za-am-mu-ra-a-u-e-en na-aš-ta
BI-IB-RU DINGIR^{LIM}
- 53 ZI-aš ar-ḫa e-ku-ut-te-ni nu-za ma-a-an pár-ku-wa-e-eš
- 54 šu-me-el^D LAMA-KU-NU ták-ku-za pa-ap-ra-an-te-eš-ma na-aš-ta
QA-LU
- 55 DAM^{MES} -KU-NU DUMU^{MES} -KU-NU ḫar-ak-te-ni

"Dabei haben wir aber die Seele der Götter beleidigt. Ihr werdet das Rhyton der Seele des Gottes austrinken und wenn ihr rein (seid, wird es) eure Schutzgottheit (sein); wenn (ihr) aber verunreinigt (seid), werdet ihr daran samt euren Frauen (und) Kindern zugrunde gehen"⁶⁸.

Wir haben es hier mit einer Art von Gottesurteil zu tun, dem der eines Vergehens Verdächtige unterzogen wurde, indem ihm befohlen wurde, den Inhalt des zur Gottheit gehörenden Rhytons zu leeren. Dabei sind die Worte charakteristisch: "Wenn ihr rein (seid, wird es, d. h. das Rhyton) eure Schutzgottheit (sein)". Es sei an dieser Stelle vermerkt, dass das Rhyton nicht zum Trinken gebraucht wurde, sondern man es mit dem zur Libation bestimmten Wein füllte, wie in KUB X 21 IV 10 ff., KUB XII 5 V 21 f., KUB XX 1 II 8, KUB XII 26 IV 8 f., KUB XLIV 1 Rs. 8 u. a. In KUB XXV 22 III 11 wird das tägliche Füllen der Rhyta erwähnt⁶⁹. Zum Schluss sei bemerkt, dass ein EZEN BIBRI "Fest des Rhytons" in der Aufzählung von Festen KUB XIII 4 I 52 genannt wird.

Die angeführten Beispiele zeugen von der Sonderstellung des Rhytons innerhalb der Kultgefäße. Bemerkenswert ist, dass obwohl das Rhyton eine besondere Form der Götterdarstellung sein konnte,

die Texte keine Erwähnungen seines Kultes (Opfer usw.) enthalten.

išpantu(z)zi- (Libationsgefäß)

Zu den Kultgefäßen, die gelegentlich als verehrte Objekte erscheinen, gehört auch išpantu(z)zi- (mit den Namensvarianten išpantuzziaššar und išpanduwa-)⁷⁰. Es war aus Silber⁷¹ oder Gold⁷² angefertigt; manchmal ist seine Farbe - weiss⁷³ oder schwarz⁷⁴ - angegeben. KUB II 13 IV 9 nennt das neue (GIBIL) išpantuzzi-. Dieses Gefäß diente ausschliesslich zum Libieren. Dass das išpantuzzi- zu den verehrten Objekten gehören konnte, bezeugt seine Nennung in den Aufzählungen KBo XX 99 + KBo XXI 52 II 14' und KUB XXX 41 II 24, IV 4, 17. Es sei bemerkt, dass im Festritual KUB XX 87 der Ausdruck iš-pa-an-tu[-ulz-zi-eš-šar ŠA DINGIR^{LIM} vorkommt (I 10), was jedoch auch nur seine Zugehörigkeit zu den Tempelkultgeräten bedeuten kann.

wakšur

Im Kultinventar KUB XXXVIII 1 I 1 f. treten als Götterbilder zwei wakšur auf:

- 1 URU^D Ta-ra-am-me-ka^D DU KARAS^D AMAR.U[D]
- 2 DINGIR^{LIM} -tar II wa-ak-šur KU.BABBAR KI.LÁL.BI II MA.NA
KU.BABBAR

"Stadt Tarammeka. Wettergott des Lagers (und) Gott AMAR.U[D], die Götterbilder (sind) zwei wakšur aus Silber, ihr Gewicht zwei Minen Silber"⁷⁵.

Von Bedeutung sind auch die Stellen KBo II 32 f. und IV 1 f., wo das wakšur wahrscheinlich in derselben Funktion vorkommt⁷⁶. Man vermutet, dass es sich hier um eine Art von Gefäß handelt, das

auch als Hohlmass oder Sanduhr(?) hat dienen können⁷⁷. Der Kult des waksur ist nicht belegt.

hutuši-

Als Darstellung eines Berggottes kann das hutuši-, eine Art von Gefäß für Wein, dienen. Der Beweis ist in KUB XXXVIII 2 III 18 ff. zu finden:

- 18 KUR Iš-da-ha-ru-nu-wa-aš ŠA GEŠTIN hu-u-t[u-ši-iš]
 19 an-dur-za [K]U.BABBAR GAR.RA II ZA.HUM KU.BABBAR
 20 zé-e-ni ha-me-eš-hi U^{MES} URU Pa-a-da
 21 NA⁴hé-gur [T]e-im-mu-u-wa-aš ŠA GEŠTIN-pát
 22 hu-u-tu-ši-i-iš an-dur-za KU.BABBAR GAR.RA
 23 II EZEN zé-e-ni ha-me-eš[-hi]
 24 U^{MES} URU Da-a-la-aš e[-eš-ša-an-zi]

"Berg Išdabarunuwa, ein hut[uši]-Gefäß für Wein innen silberbelegt, zwei Kannen aus Silber. (Seine zwei Feste) im Spät- (und) Frühjahr (bereiten) die Leute von Pada. Fels Temmuwa, ebenfalls ein hutuši-Gefäß für Wein, innen silberbelegt. Zwei Feste im Spät- (und) Früh[jahr] b[ereiten] die Leute von Dala"⁷⁸.

Der Kult des hutuši-Gefäßes ist nicht belegt.

aganni- "Becken"

In dem stark hurritisierenden Text KUB XXVII 13 nennt man unter verschiedenen beopferten Gegenständen auch a-ga-an-ni (I 21). Dieses Wort hurritischer Herkunft kommt in KUB XXXI 71 IV 29 mit dem Determinativ DUG vor, es handelt sich also um ein Gefäß⁷⁹. Die hurritische Form leitet sich wohl aus dem akk. aganu "Becken" her⁸⁰. Der besagte Gegenstand vermehrt die Zahl der Kultgefäße, die für Texte der hurritischen Überlieferung charakteristisch sind.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. KBo XX 32 III 5' (altheth.) sowie auch U^{MES} GIŠ¹ BANŠUR, ibid. II 6, 11, III 5'.
- ² J. Friedrich, HW 266 f. (mit Lit.)
- ³ KBo XXI 34 III 6.
- ⁴ GIŠ¹ BANŠUR GUŠKIN, KBo X 2 III 13 (unter der Beute von Hahha), KBo XXIII 77 II 9 f., IBoT II 98 V 3, 5. - GIŠ¹ BANŠUR GUŠKIN GAR. RA, KUB XXXVIII 38 Vs. 4.
- ⁵ KBo X 2 III 14 (vgl. Anm. 4).
- ⁶ I GIŠ¹ BANŠUR KAXUD AM.S[I wird in KUB XLIV I 7' genannt.
- ⁷ Vgl. Anm. 4 und 5.
- ⁸ KBo XVII 75 I 39, 45, 47 usw.
- ⁹ Z. B. in KBo XX 48 Rs. 7 f.
- ¹⁰ KUB II 13 I 19.
- ¹¹ KUB II 13 II 52.
- ¹² KBo XXI 34 III 6. Zu kurakki- vgl. oben auf. S. 40 f.
- ¹³ KUB XXV 22 Rand 4.
- ¹⁴ Wie wohl in KUB X 88 I 5 ff.
- ¹⁵ S. A. Goetze, Kleinasien² 162 Anm. 5
- ¹⁶ Z. B. in KBo XV 8, 5', KUB VII 60 II 38, KUB XVII 14+ "Rs."
- ^{6 f.}
- ¹⁷ J. Friedrich, HW 57, 267.
- ¹⁸ Ibid. 125.
- ¹⁹ In den altheth. Texten entspricht dem Logogram ŠU.A ein auf -ki-/-ka- auslautendes Wort, vgl. KBo XVII 7+ IV² 6' (H. Otten V. Souček, StBoT 8, 40 f., 58).
- ²⁰ Evtl. auch goldbelegt, vgl. KBo XVIII 172 Vs. 13 I hi-eš-hi GUŠKIN.
- ²¹ S. jedoch die Bemerkungen zu É.ŠA (s. v. tunnakkeššar).

²² Vgl. zu diesem Wort E. Laroche, RHA f. 57, 1955, 86 ff., H. Otten, HTR 124. In KUB XXIX 9 I 26 ist die Form GIŠ^{NA}-anteš belegt.

²³ H. Otten, BiOr 8, 1951, 231 f., V. Haas, KN 92 m. Anm. 3.

²⁴ KBo XX 51 I 9' ff.... nu ^{III}ŠILA.SU.DU₈-aš (10') [š_a-r]a-
-az-zi A-NA GIR GIŠ^{NA} I-ŠU š_i-pa-an-ti (11') [kat-te-r]i-ia A-NA
GIR GIŠ^{NA} I-ŠU š_i-pa-an-ti (vgl. auch Z. 12' f.).

²⁵ H. Kronasser, Umsiedlung 10 f.

²⁶ KUB XXXIX 56 Vs. 3', vgl. KUB XXX 28+ Vs. 3 I TUG GIŠ^{NA} und
KUB XL 2, 65 III TUG.SIG^{MAŠ} GIŠ^{NA} na-at-ḫi-i-ša A-NA D_iš[-ḫa-ra].

²⁷ Vgl. Anm. 24.

²⁸ KBo XX 53 II 4 f. na-aš-ta šu-up-pa-uš NINDA.KUR₄.RA^{HI.A}
an-da É.ŠA-ni p_i-e-da[-an-zi] (5) nu-uš GIŠ^{NA}-aš ki-it-kar-aš ti-
-ia-an-zi (H. Otten, HTR 124).

²⁹ KUB XLV 67 I 5 ff.]x D_{mu}-tu-u-úr-ši ^D[(6)]x na-a-at-ḫi
ḫu-u-up-x (7)]x TUŠ-aš e-ku-zi I NINDA[.

³⁰ V. Haas, KN 92 übersetzt É.ŠA nathijaš in diesem Textfrag-
ment als "Innenraum des Bettes".

³¹ Vgl. A. Goetze, Kleinasien² 162 Anm. 5, dazu noch KBo XVII
74+ IV 24'.

³² E. Laroche, RHA f. 57, 1955, 86 ff.

³³ Dem Logogramm GIŠ^DINANNA entspricht das hattische (und
hethitische?) Wort zinir/zinar (vgl. dazu E. Laroche, RHA f. 57,
1955, 72 ff.), wohl aus sumerischen ZANAR bzw. akkadischem zanna-
ru entlehnt (A. Sjöberg, Assyriological Studies 16, 1965, 64 f.,
vgl. auch H. Otten, StBoT 13, 41 f.). Es handelt sich vielleicht
um eine Art Leier oder Harfe.

³⁴ Vgl. dazu E. Laroche, a. a. O. 73 f. (GIŠ^DINANNA GAL =
GIŠ^hunzinar).

³⁵ Z. B. KBo XX 32 III 11' (GIŠ^DINANNA^{HI.A}), vgl. auch KBo
XVII 74+ (die jüngere Abschrift vom altheth. Text) III 21', IV 7',
12', 20' (GIŠ^DINANNA GAL.GAL), II 15, 37, 45, III 9' (GIŠ^DINANNA
TUR).

³⁶ Zur Bedeutung von arkan(m)i- vgl. E. Laroche, RA 47, 1953,
41 ("Harfe?"), H. Otten bei J. Friedrich, HW Erg. 3, 10 f, 39.

³⁷ Z. B. KBo II 20, 12, KUB XI 13 V 20, 1856/u II 7, 9.

³⁸ Zu diesem Wort vgl. O. R. Gurney, AAA 27, 1940, 120 ff.,
E. Neu, StBoT 12, 38, A. Archi, UF 5, 1973, 14 ff.

³⁹ Vgl. letztthin A. Archi, a. a. O. 10 ff.

⁴⁰ IBoT II 5 Rs. 7, KBo XVII 74+ I 37 (E. Neu, StBoT 12, 14),
KUB X 11 IV 25 f., V 1 ff.

⁴¹ KBo X 20 II 15.

⁴² KBo X 20 I 38 f., KUB X 83 VI 4 f. KUB XXX 60 + KBo XIV 70
I 30 ff. Vgl. auch KUB XXV 32+ I 20, II 19 f.

⁴³ Vgl. z. B. KBo XV 34 II 24' f., KBo XV 36 II 12 f.

⁴⁴ KBo II 7 Rs. 24 ff., KBo II 13 Vs. 21 ff.

⁴⁵ Vgl. dazu KUB XXXVIII 32 Vs. 1 ff.; in Z. 3 wird É.ŠA DUG
ḫaršija[š] erwähnt.

⁴⁶ KUB VII 24 Vs. 1 ff. (im Tempel des Berggottes Kukum/iša).

⁴⁷ IBoT II 131 Vs. 15 ff.

⁴⁸ IŠTAR von Šamuḫa, vgl. KUB XXI 17 III 2 ff. (A. Archi, a.a.
O., 16 f.).

⁴⁹ Vgl. A. Goetze, ANET 350, A. Archi, a. a. O. 17 f.

⁵⁰ O. Carruba, Kadmos 6, 1967, 88-97, Zu den Gegenständen in
Form von Tierprotomen in Mesopotamien vgl. B. Hrouda, RIA III 488
(s. v. Göttersymbole und -attribute).

⁵¹ Die Belege in O. Carruba, a. a. O. 89 f. Zu BIBRU DARA.
MAŠ/BIBRU AIALI vgl. H. Otten, StBoT 13, 42 m. Anm. 76.

⁵² O. Carruba, a. a. O. 90 f.

53 Ein haluwani- aus Gold kommt im altheth. Fragment KBo XII 3 III 14, vgl. auch BI-I]B-RI UR.MAH GUŠK[IN KBo XVII 24 I 2. Die übrigen Belege in O. Carruba, a. a. O. 93.

54 C.-G. von Brandenstein, Bildbeschreibungen 64 f., O. Carruba, a. a. O. 93.

55 Vgl. KUB XII 3, 10 BIBRU SA₅ "rotes Rhyton", KUB XXXV 2, 14 BIBRU harkiš NA₄ "weisses(?) Rhyton aus Stein" (O. Carruba, a. a. O. 93).

56 IGI-zi GUB-ant "vorn stehend", KUB XII 1 IV 10, 21 u. a. - IV KI.GUB "auf allen vieren stehend", KUB XXXVIII 3 I 2 u. a. Vgl. dazu H. Otten, ZA 54, 1961, 147 m. Anm. 195.

57 Vgl. KUB XXX 76 Rs. 14, 18.

58 C.-G. von Brandenstein, Bildbeschreibungen 16 f., L. Jakob-Rost, MIO 8, 1961, 182.

59 Die Form wawarsant- scheint das Partizip von warš-/waršija- "abwischen" usw. (mit Reduplikation) zu sein, vgl. J. Friedrich, HW 246.

60 KBo IV 13 IV 18, KUB I 17 II 31 f., KUB II 10 I 26 f., KUB XXVII 1 IV 21 f., 31 f., 276/q 4, 6.

61 KBo IV 13 VI 1, KUB I 17 V 28 f., KUB X 89 I 20.

62 KUB XXVIII 4 I 1 ff., vgl. O. Carruba, a. a. O. 96.

63 KUB II 10 V 38 f. (BIBRU awiti, vgl. dazu C.-G. von Brandenstein, Bildbeschreibungen 32 f. und L. Jakob-Rost, MIO 8, 1961, 175 m. Anm. 60).

64 Vgl. Bo 5036 III 13, KBo XIX 128 IV 48' f.

65 KUB XII 26 IV 1, 8, 16.

66 KUB V 10 Vs. 2, KUB XII 5 V 21, KUB XVI 83 Vs. 49 f. Zu NAM^{MUŠEN} z. 50 vgl. O. Carruba, a. a. O. 90 Anm. 8; zu BIBRU zin-zapusši s. KUB X 91 III 13, wo ein silbernes zanzapušši mit Wein

gefüllt wird, sowie ^DZinzapusši KBo XXI 87 III 12' (unter den numinösen Begriffen). S. auch H. Ehelolf, ZA 45, 1939, 72.

67 Zur Transkription und Übersetzung vgl. H. Klengel, ZA 57, 1965, 226 f., A. Kammenhuber, MHT 4, Nr 5, S. 63.

68 Zu diesem Textfragment s. O. Carruba, a. a. O. 95 m. Anm. 21 (Literaturangaben), A. Kammenhuber, MHT 4, Nr. 5, S. 44 f.

69 nu-kán UD^{KAM}-li BI-IB-RI^{HI.A} šu-un-ni-eš-kán-zi "man füllt täglich die Rhyta".

70 J. Friedrich, HW 89, zu išpanduwa- vgl. auch KUB XXXVIII 1 I 31 I BAL-uwaš "ein (Gerät des) Libierens" (L. Jakob-Rost, MIO 8, 1961, 179 m. Anm. 77).

71 KBo XI 50 I 24, KBo XVI 78 IV 3', KBo XVII 18 II 9 (altheth., mit dem Dupl. KBo XVII 43 I 8'), KBo XX 88 IV 10', VBoT 113, 6.

72 KBo XVI 78 IV 3' f., KUB X 11 V 9, KUB X 23 IV 12.

73 VAT 7470 I 8.

74 KBo XVII 74+ II 1 usw. (E. Neu, StBoT 12, 16 ff., vgl. auch S. 38), KBo XX 76 + 71 Vs. 15', Bo 173 V 7.

75 C.-G. von Brandenstein, Bildbeschreibungen 10 f., L. Jakob-Rost, MIO 8, 1961, 178.

76 Im Kult der Wettergötter von Haršalašši (II 32) und Šanan-tija (IV 1); hier werden wakšur aus Bronze gefertigt. In KBo XVIII 160 IV' x+1 ist URUDU wakšur belegt, vgl. auch KBo XVIII 153 Rs. 2 (?).

77 H. Otten, ZA 45, 1939, 76.

78 C.-G. von Brandenstein, Bildbeschreibungen 8 f., L. Jakob-Rost, MIO 8, 1961, 177.

79 Vgl. dazu R. Werner, Fs H. Otten 328 f.

80 Vgl. CAD A Part 1, 142 f.

4. Götterattribute

Eine ziemlich weitläufige Gruppe von Kultobjekten bilden die Götterattribute. Dazu gehören Gegenstände, die in der Überzeugung der Einwohner des alten Kleinasien den Göttern besonders lieb sind und die zugleich die Gottheiten selbst charakterisieren, wie z. B. Waffen und Kriegsausrüstung, die gewöhnlich im Zusammenhang mit Gottheiten erwähnt werden, die dem Anteil am Krieg nicht unhold sind. Die Beispiele bezüglich des Kultes der Götterattribute stammen meistens aus dem 13 Jh. v. Chr., was davon zeugt, dass sich diese Tendenz unter fremdem, wohl hurritischem Einfluss entwickelt hat.

GIS^{PA} "Stab"

Als einen der oft im Kult angewandten Gegenstände nennen die Texte GIS^{PA} "Stab, Szepter"¹. Es ist nicht bekannt, welches hethitischen Wort sich hinter diesem Logogramm verbarg. Es kommen hier sogar mehrere Möglichkeiten in Betracht:

- 1) ein auf -a- oder -za- auslautendes Wort, vgl. neben Sg. Akk. GIS^{PA}-an die Form GIS^{PA}-za-an IBoT I 36 III 58;
- 2) ein auf -ha- auslautendes Wort, vgl. GIS^{PA}-hi (Sg. Dat.) KBo XVII 35 III 4²;
- 3) ein auf -na- auslautendes Wort, wie in KUB XXX 62+, 6 GIS^{PA}-na-aš (Sg. Gen.).

Was die zweite der genannten Möglichkeiten betrifft, muss man das Wort GIS^{PA}-suruhha- beachten³. Dieses Wort tritt mehrmals in ähnlichen Kontexten wie GIS^{PA} auf, anderswo aber steht es neben GIS^{PA} im. Gen. Sg., was als genitivus materiae zu verstehen ist. Es sei hinzugefügt, dass der besprochenen Begriff vielleicht auch deifiziert ^DSuruh(h)a geschrieben wird, vgl. KBo I 1 Ps. 57 ^DSu-

-ru-u-hi, KBo I 2 Ps. 33 ^DSu-ru-hé und noch ^DU-ub šu-ru-uh-ha im hurritischen Kontext KBo XIX 135 III 3 und KUB XLV 22 IV 7' ff.⁴. Der Text KUB XXVII 13 I 21 nennt das Opfer ^DSu-ru-uh-hi (Dat.), der hier unter den verehrten Objekten vorkommt. Es ist jedoch möglich, dass GIS^{PA}-suruhha- mit der Gottheit Suruh(h)a nichts zu tun hatte.

Was GIS^{PA} betrifft, so wurde dieser Gegenstand als Zeichen der Würde allgemein angewandt. Während der Kultzeremonien und bei anderen Gelegenheiten treffen wir Stäbe in den Händen verschiedener Kultfunktionäre an; einer von ihnen ist ^UGIS^{PA} "Herold". In den Mythen fremder Provenienz bedienen sich der Stäbe oft die Götter und ihre Diener⁵.

Im Kult erscheint der Stab als heiliges Attribut der Gottheit. So ein göttliches Szepter hatte, wie ein Text angibt, die Länge eines waksur⁶. Er war gewöhnlich aus Holz hergestellt und mit Metall ausgefertigt. Die Kontexte zeugen von der Verschiedenheit des dazu verwendeten Materials:

^Usuruhha- (ein Holz, s. jedoch oben), KBo IV 9 III 38 GIS^{PA}-suruhhaš GIS^{PA}-an "Das Szepter (Sg. Akk.) aus ^Usuruhha-Holz"; vgl. auch IV 30 und KUB IX 31 II 19, KUB XX 80 III 16; Buchsbaum, so KUB XLIV 60 III 11 GIS^{PA}-tug-az GIS^{PA}-az (Sg. Abl.); Silber, vgl. KUB XXV 49 II 17, KUB XXX 41 I 30 GIS^{PA} KÜ.BABBAR, KUB XXXII 129+ Vs. 15 VII GIS^{PA} ša KÜ.BABBAR, KUB XXXII 103 lk. Kol. 16 II GIS^{PA} KÜ.BABBAR GAR.RA "zwei Stäbe, silberbelegt", KBo II 1 I 31 II? GIS^{PA} III Aš-RA KÜ.BABBAR GAR.RA "Zwei? Stäbe, an drei Stellen silberbelegt" u. a.

Gold, vgl. IBoT I 8 VI 10 GIS^{PA} GUŠKIN;

Bronze, vgl. KUB XII 8 I 12 I GIS^{PA} TUR ZABAR III GÍN KI.LÁL.

BI "Ein kleines Szepter aus Bronze, drei Šekel (von) Gewicht;

Kupfer, vgl. KUB XXXVIII 1 IV 6 II URUDU^{PA};
Eisen, vgl. KUB XX 87 I 12 AN.BAR-aš^{GIŠ}PA-it (Instr.);
Zinn, vgl. KUB XXXVIII 10 III 9 I^{GIŠ}PA AN.NA GAR.R[A "Ein
Stab, mit Zinn belegt".

Ab und zu bereitete man den Stab für eine Festzeremonie auf besondere Weise vor. In KBo XV 37 III 12' ff. salbt man die Stäbe und umwickelt sie zusammen mit verflochtenen buntfarbigen Fäden.

Stäbe werden im Zusammenhang mit folgenden Göttern genannt: Wettergott⁷, Sonnengott⁸, Schutzgott⁹, ZABABA¹⁰, Zali(ja)nu¹¹, Katahziwuri¹², Hilašši¹³ und Šuwalijat¹⁴. Während der Zeremonie stellte man den Stab in der Regel vor diejenige Gottheit, deren Attribut er war. Wir finden Stäbe in den Aufzählungen von beopfer-ten Lokalitäten KBo II 30 Vs. 5, KBo XXI 49 II 5', III 15', KUB X 11 III 12, IV 16. Vom Kult der Stäbe kann eine interessante Zeremonie im Haus des königlichen Priesters (Š^{II} SANGA IUGAL) KBo XV 37 III 12 ff. zeugen. Nach der Vorbereitung (s. oben) werden die göttlichen Stäbe vor die Statue des Gottes Hilašši gestellt. Die eigentliche Zeremonie ist in Kol. V beschrieben:

- 3 nu IUGAL-uš A-NA DINGIR^{LIM} III-ŠU UŠ-KI-EN
- 4^{II} SANGA-ia-an IŠ-TU^{GIŠ}PA^{HI.A} DINGIR^{LIM}
- 5 iš-ki-ša III-ŠU wa-al-aš-zi
- 6 nam-ma IUGAL-uš^{GIŠ}PA^{HI.A} ku-wa-aš-zi
- 7 na-aš-za e-ša-ri

"Der König verneigt sich der Gottheit dreimal und der Priester schlägt ihn auf seinen Rücken mit den göttlichen Stäben dreimal. Dann küsst der König die Stäbe, er setzt sich".

Die gleiche Handlung wird unter Teilnahme der vor dem König sitzenden Personen wiederholt (V 12 ff.). Eine andere eigenartige Zeremonie, beschrieben in KUB XX 87 I 10 ff., findet im Šarkiu-statt:

- 10 ū^{II} GUDU iš-pa-an-tu-zi-eš-šar ŠA DINGIR^{LIM}
- 11 A-NA^{II} SANGA pa-a-i^{II} SANGA-ša<-an> GUD.MAH
- 12 šī-pa-an-ti ta-an AN.BAR-aš^{GIŠ}PA-it GUL-aš-zi
- 13 na-aš i-ia-an-na-i a-pi-e EGIR-ŠU
- 14 i-ia-an-zi nu KASKAL-an pa-ra-a
- 15 ŠIK^{RU}

"Und der Gesalbte gibt das göttliche išpantuzzieššar-Gefäß dem Priester. Der Priester libiert dem¹ Stier und schlägt ihn mit einem eisernen Stab. Er geht; jene gehen hinter und singen unterwegs".

Es sei noch KUB XII 40 r. Kol. 7 f. erwähnt, wo man den Stab braucht, um mit ihm geweihtes Wasser zu sprengen. GIŠ^{PA} wird auch im Zusammenhang mit dem ippija-Fest in KUB XII 2 IV 6 genannt.

Die besprochenen Beispiele können von dem in der späten Periode des Grossreiches verbreiteten Kult des Stabes als Gottesattribut zeugen¹⁵.

Waffen

In den Bildbeschreibungen sind gelegentlich die Götter, vorwiegend die Berggötter, in Gestalt von Waffen bzw. Streitkolben dargestellt, so KUB XXXVIII 26 Vs. 23 ... HUR.SAG^{HA}-la-a-la-zi-pa-an^{GIŠ}TUKUL IŠ-TU^{URUDU}UD.SAR^{URUDU}šī-tar [ú-nu-wa-an-zi] "Den Berg Halalazipa, einen Streitkolben, [schmückt man] mit Mondsichel(n) und Sonnenscheibe(n) aus Kupfer", und KUB XXXVIII 23, 10 f. I^{GIŠ}TUKUL šī-it-tar UD.SAR-za ú-nu-wa-an-za še-ir-kán[](11) DÜ-an-za^{HUR.SAG}MAŠ.ANŠE-an-ta-aš "Ein Streitkolben, mit Sonnenscheibe und Mondsichel geschmückt, darüber [ist ein...] gemacht: Berg MAŠ.ANŠE-anta"¹⁶.

Man könnte erwarten, dass sich in den kultischen Texten Erwähnungen des Kultes jener ^{GIS}TUKUL, die die Götterbilder ersetzen, vorfinden. Obgleich die Waffe als Kultobjekt in den Aufzählungen von beopferten Lokalitäten erscheint, gehört sie dann meistens zur Kriegsausrüstung des Wettergottes (Tešub) bzw. der Göttin ^{IŠ}TAR/Šauška. So nennt KUB X 11 III 19 ^{GIS}TUKUL nach den heiligen Stieren des Tešub - Šeri und Hurri, und vor ^{GIS}MAR.GID.DA "Lastwagen" (ähnlich IV 16, vgl. auch KBo II 3 O Vs. 9). Im ähnlichen Kontext tritt dieser Begriff in KUB XXVIII 5(+) VBoT 73 III 3 ff. auf: [EGIR-ŠU^{HI}-ma II] GUD^{HI}.A ^{GIS}MAR.[GID.DA] (4) [^{GIS}TUKUL Ú-NU-UT] ME ŠA^D U III-ŠU (5) [e-ku-zí III NI]NDA.KUR₄.RA pár-ši-ia "[Hinterher aber 'trinkt' er zwei] Rinder, Las[twagen, Waffe,] Kriegsausrüstung des Wettergottes dreimal; (er) bricht [drei D] ickbrote". Vgl. auch KUB XXVII 1 IV 37 f., wo der König die Waffe und Kriegsausrüstung der Göttin ^{IŠ}TAR des Feldes 'trinkt', ferner noch KBo VIII 88, 22, KBo IX 28 V 8 f.

In KUB XXIV 1 (Gebet des Königs Muršilis II) ist der Begriff deifiziert als ^D ^{GIS}TUKUL (III 14) geschrieben. Der Text enthält den Ausdruck tarhuilin ... ^D ^{GIS}TUKUL-in (Sg. Akk.) "siegreiche Waffe", dem tarhuili ^{GIS}turi, bereits seit althethitischer Zeit bekannt, entspricht¹⁷. Im 13. Jh. v. Chr. wird dieser Ausdruck in halbgraphischer Schreibung UR.SAG-in ^{GIS}TUKUL-in (Sg. Akk.) bzw. ^{GIS}TUKUL NIR.GÁL gebraucht. In dieser letzten Gestalt findet er sich in KBo XI 28 II 6' ff., wo das Königspaar die siegreiche Waffe der Göttin Šauška unter den anderen Kultobjekten 'trinkt'¹⁸. Die Eintragung des ^D ^{GIS}TUKUL im Gebet des Muršilis II kann bedeuten, dass man bereits zur Zeit der Regierung dieses Herrschers die Waffe und vielleicht auch andere Elemente der Kriegsausrüstung der Götter zu den verehrten Objekten gezählt hat.

Die Waffe des Gottes befand sich in seinem Kultraum, wahrscheinlich als Zusatz zur Statue, wie z. B. im Textfragment KUB XVI 83 Vs. 51, das die Göttin Šauška von Ninive betrifft: ŠA ^{GIS}TUKUL GUŠKIN-ia-wa-kán i-pu-ul-li IŠ-TU N^{A4}ZA.GIN] ar-ḫa pí-ip-pa[-an] "und von der goldenen Waffe (ist) das ipulli aus Blau-stein abgerissen"¹⁹. Die Waffe in dieser Funktion erwähnen Kultinventare und andere Texte²⁰.

Dem Sumerogramm ^{GIS}TUKUL entspricht der hurritische Terminus šauri²¹, welcher sich in den Texten am häufigsten auf die göttlichen Waffen der ^{IŠ}TAR/Šauška bezieht, vgl. KUB XXVII 1 I wa_a-an-da-an-ni ša-ú-ri und der ihm entsprechende Ausdruck in Z. 46 PA-NI ^{GIS}TUKUL^{HI}.A ZAG-az "vor den Waffen von rechter (Hand)" (vgl. auch IV 2, 4, 13 f). Im zitierten Text tritt šauri als Kultgegenstand auf, vor dem der König libiert. In einigen Aufzählungen von beopferten Objekten erscheint der Begriff auch mit dem Gottheitsdeterminativ, wie z. B. in KUB X 27 IV 16 und KUB XXVII 16 IV 13, 29.

Es wird angenommen, dass dem Sumerogramm ^{GIS}TUKUL das hethitische Wort ^{GIS}turi- entspricht (s. auch oben). Aber es ist auch bekannt, dass statt ^{GIS}turi- manchmal das Logogramm ^{GIS}SUKUR "Lanze" steht²², dem wir u. a. im oben erwähnten Ausdruck tarhuili ^{GIS}turi begegnen, vgl. Bo 2489+ II 5 tarhuilin ^{GIS}SUKUR (Sg. Akk.)²³. Als ein anderes Beispiel kann man den Ausdruck šakuwannaš ^{GIS}SUKUR KBo X 24 III 24 und KBo X 51, 9, 14 anstatt šakuwannaš ^{GIS}turi KUB XX 4 I 22, KBo XXIII 74 II 5 f. anführen. In der Aufzählung von beopferten Objekten KUB XX 65, 8 ff. steht ^{GIS}SUKUR anstelle des erwarteten ^{GIS}TUKUL (Z. 10)²⁴. Der Begriff wird auch deifiziert ^DSUKUR 1772/u, 15 geschrieben. In KBo IV 9 V 14, KBo XIV 35 I 8 und KUB XXV 1 I 10 findet sich ^{GIS}SUKUR ^DLAMA als be-

opferter Kultgegenstand. In KBo XIX 129 Vs. 15 wird ŠUKUR ^DŠarruma erwähnt²⁵.

Kriegsausrüstung

In manchen Texten hurritischer Herkunft werden ausser den Waffen auch der Kriegsausrüstung des Gottes Tešub und der Göttin Šauška Opfer dargebracht, z. B. KBo XI 28 V 8 f. [IUGAL SA]L.IUGAL TUS-aš ^{GIŠ}TUKUL U-NU-TU₄ MÈ (9) I-ŠU a-ku-wa-an-zi "[Das Königs]-paar 'trinkt' sitzend Waffen (und) Kriegsausrüstung einmal", vgl. auch II 7 und noch KBo XVII 85, 4', KBo XXIII 47 III 3', KUB XXVII 1 IV 37, KUB XXVIII 5(+)VBoT 73 III 4.

Das Inventarfragment KUB XXXVIII 1 I 4 ff. enthält eine weitläufige Aufzählung der zum Gott ZABABA von Tarammeka gehörenden Bewaffnung:

- 4 URU₄ Ta-ra-am¹-ka₄ ^DZA.BA₄.BA₄ DINGIR^{LIM}-tar
- 5 I ŠU.DIM₄ KÙ.BABBAR KI.LÁL.BI XX GÍN.GÍN II URUDU₄ A-RI-TUM GAL
- 6 I URUDU₄ I-MI-IT-TUM III URUDU₄ GÍR I URUDU ^{GIŠ}SUKUR
- 7 I ^{GIŠ}TUKUL ZABAR I URUDU₄ HA-AZ-ZI-IN-NU
- 8 U-NU-UT ŠA ^DZA.BA₄.BA₄ ta-ru-up-ta

"Stadt Tarammeka: ZABABA, ein Gottesbild, ein ŠU.DIM₄ aus Silber, sein Gewicht 20 Šekel, zwei grosse Schilde, eine Lanze, drei Schwerter, ein Speer, ein Streitkolben aus Bronze, ein Axt. Das Gerät des ZABABA ist (damit) zu Ende behandelt"²⁶.

Nach KUB XXIX 4 I 49 f. gehörten zur Kriegsausrüstung eines Mannes Bogen, Köcher, Axt und Dolch bzw. Schwert²⁷. Von diesen Gegenständen wiederholen sich in den Aufzählungen von beopferten Objekten nur Bogen und Köcher, darüber hinaus treten aber Pfeil, Panzerhemd(?) und Panzer(?) auf, vgl. KUB XXVII 6 I 17'f. ... ha-a-ši-ia-t[₁ (18') GI-ri IŠ-PA-TI ša[r-ia-]ni gur-pí-ši "...

(dem) Bogen, Pfeil, Köcher, Pan[zerhe]md(?), Panzer(?)". In der Aufzählung KBo XXIII 47 III 6' stehen Pfeil und Köcher in der Schreibung [^{GIŠ}KA]K.U.TAG.GA und IŠ-PA-A-TI.

Alle in den hier zitierten und verwandten Textfragmenten auftretenden Termini, und zwar ^{GIŠ}BAN/hašijati- "Bogen"²⁸, GI-ri-/wari- "Pfeil"²⁹, išpanti-/ipsati- "Köcher"³⁰, kurpiši- "Panzer(?)"³¹, und šarijanni- "Panzerhemd(?)"³² sind hurritischer Herkunft, wobei sich einige von ihnen von der mesopotamischen Überlieferung ableiten. Nur ein Teil dieser Gegenstände wird gelegentlich als die die Gottheitsstatue begleitenden Elemente des Kultraumes erwähnt. So nennt KUB XXV 51 I 4 einen Bogen der Gottheit (ŠA DINGIR^{LIM} ^{GIŠ}BAN). In KUB XXX 41+ ist die Rede von einem goldenen Bogen, wahrscheinlich Eigentum der Gottheit, im Zusammenhang mit einem Vlies; beide Gegenstände hängt man auf einen šenti-Baum(?)³³. Im Wahrsage text KUB V 7 II 23 f. wird von dem Verlorengehen eines Köchers der Gottheit mit zwanzig Pfeilen gesprochen.

Als ein beopfertes Objekt erscheint noch eine Art Bewaffnung bzw. Kriegsausrüstung, nämlich ŠU.DIM₄ (GEŠPÚ), vgl. das Textfragment KBo XI 28 II 6' ff.

- 6' IUGAL SAL.IUGAL TUS-aš ^DNi-na-at-ta-an
- 7' [^DK]u-li-it-ta-an ^{GIŠ}TUKUL U-NU-TU₄ MÈ
- 8' [^{GI}]ŠTUKUL NIR.GÁL ŠU.DIM₄ NIR.GÁL
- 9' a-ku-wa-an-zi

"Das Königspaar 'trinkt' sitzend die Göttinnen Ninatta (und) Kulitta, Waffe, Kriegsausrüstung, siegreiche Waffe (und) siegreiche ŠU.DIM₄ (der Göttin Šauška)".

Die Bedeutung dieses Terminus ist noch unklar³⁴. In KBo X 2 I 12 erwähnt man unter der Beute des Königs Hattušilis I ein silbernes ŠU.DIM₄ als Geschenk für den Tempel des Wettergottes von

Hatti. Die späteren Texte nennen das ŠU.DIM₄ der verschiedenen Gottheiten:

des Gottes Tešub, KBo XXI 34 II 45, 49, III 42 (aus Gold),
des Gottes ZABABA mm von Tarammeke, KUB XXXVIII 1 I 5 (aus Silber),
des Gottes Zulumma, Bo 181 IV 8 (aus Silber)³⁵.

Zu nennen sind noch zwei eiserne ŠU.DIM₄ in KUB V 7 II 24, die im Zusammenhang mit einem Vlies erwähnt werden.

In den oben zitierten Texten erschien als ein beopferter Gegenstand der Lastwagen (GIS_{MAR}.GÍD.DA) des Wettergottes. Er tritt auch in den Aufzählungen von Kultobjekten KUB X 11 III 21, IV 18 auf. Das Objekt wird in KBo XX 123 I 9 (GIS_{MAR}.GÍD.DA^{HI.A}) und KUB XX 65, 9 nach den heiligen Bergen Namni und Hazzi als eines der beopferten Elemente der Ausrüstung genannt, vgl. noch KBo XVII 85, 2 (auch hier mit dem Pluraldeterminativ).

Ein Paar von silbernen Modellen dieses Gegenstandes kommt in KBo X 2 III 11 unter der Beute des Königs Hattušilis I vor. Dass ähnliche Modelle im Kult auftraten, bezeugt z. B. KBo XV 16 II 5' f. II TA-PAL GIS_{MAR}.GÍD.DA nu GUD^{HI.A} ŠA [GIS_{MAR} tu-u-ri-ia-an-te-eš] (6') ša-ra-aš-ša-an^{MBŠ} ŠA GIS_{MAR} a-ra-an[-ta-ri] "Zwei komplette Lastwagen, [daran sind] Rinder aus [Holz angeschirrt] (und) darauf steh[en] Männer aus Holz"³⁶.

Überdies wird dieses Wort in einem unklaren Zusammenhang in der Beschreibung des KI.IAM-Festes und in anderen Festzeremonien bezeugt. Zu nennen ist auch "das Ritual des Lastwagens" KUB IX 1 I(?) - II 12³⁷.

ulihī

In den zahlreichen Kulttexten mit hurritischen Hintergrund kommt ein bisher nicht identifizierter Gegenstand ulihī vor, der

aus Wolle gemacht und gewöhnlich an die Kopfbedeckung einer Göttin angebunden wird. Für unser Thema ist der Text KUB XXIX 4, d.h. das Ritual der Umsiedlung der "schwarzen Göttin" von Interesse, da der ulihī hier als stellvertretendes Symbol der Gottheit auftritt³⁸. Wie es scheint, dürfte eines der wichtigen Elemente des Rituals das Anhängen des ulihī an die Kopfbedeckung der neuen Götterstatue IV 29 f. sein. Der Gegenstand wird in einem Feinöl-Gefäß bewahrt (III 31 f.); man legt ihm Opfer in einem Zelt hin III 49 ff., dann bringt man ihn in das Haus des Opfermandanten, III 62 ff.³⁹.

62 SIG_u-li-hi-in I-NA É EN SISKUR.SISKUR
63 GIS_{ar}-kam-mi-it gal-gal-tu-u-ri-it pí-e-da-an-zi
64 nu-uš-ši NINDA EM-SU GA.KIN.AG pár-ša-a-an IN-BI^{HI.A}-ia
65 kat-ta-an iš-hu-u-wa-an-zi nam-ma DINGIR^{LAM} hu-u-uš-ti-it
66 ar-ḫa wa-aḫ-nu-an-zi nam-ma DINGIR^{LAM} I-NA É ap-pu-uz-zi
a-ši-ša-an-zi

"Dann bringen sie den ulihī (aus Wolle) mit (Musikbegleitung der Schlaginstrumente) arkammi (und) galgalturi in das Haus des Opferherrn und schütten ihm saures Brot, gebrochenen Käse und Obst hin. Dann umschwingen sie die Gottheit mit (der Substanz) hušti und setzen die Gottheit in den Aufbewahrungsraum"⁴⁰.

Im zitierten Fragment nennt man den ulihī deutlich eine Gottheit (Z. 65 f.). Die übrigen Zusammenhänge des Wortes geben keine genaueren Auskünfte, jedoch auf Grund des Textes KUB XXIX 4 kann man annehmen, dass man ulihī als ein Attribut der Göttin behandelte, das ihr als Verzierung besonders lieb war, daher wurde ulihī zu den Kultobjekten gerechnet.

tijari- "Spindel"

Ein anderes Attribut einer weiblichen Gottheit, das in den Texten aus hurritischen Kreisen genannt wird, ist tijari- "Spindel"⁴¹. Das Wort kommt mit dem Gottheitsdeterminativ in KBo XI 2 II 5, KBo XIII 168 I 11', 16' und KUB XLV 53 III 6' vor. Im letztgenannten Text unterscheidet man zwischen ^Dti-ia-ri ma-a-nu-zu-hi (6' f.) und ti-ia-a-ri da-i-pu-un-ni (9' f.)⁴². Die Opfer für tijari- sind in den oben erwähnten Texten sowie in lBoT II 27 I 5, KBo XI 4 I 25 und KBo XI 5 I 26' belegt. Ein mit Metall belegtes ^{GIS}tijari- erscheint neben arimpa- und Leiter in lBoT II 129 Vs. 5⁴³.

TUDITTUM "Brustschmuck"

Eine Zier, die wahrscheinlich ein göttliches Attribut gewesen sein könnte, was TUDITTUM "Brustschmuck". In KUB XXIX 4 I 19 sind II TU-U-TI-IT-TUM AN.BAR GUŠKIN GAR.RA "zwei Brustschmücke aus Eisen, goldbelegt" als Kultgerät der "schwarzen Göttin" bezeugt⁴⁴. Der Begriff wird in KUB II 9 V 11 mit dem Gottheitsdeterminativ als ^DTU-TI-IT-TI geschrieben. In KUB XI 26 II 8 opfert man ein Schaf dem a-li-li TU-TI-IT-TI⁴⁵. Ein silbernes TUDITTUM kommt in KUB XV 31 II 17 als Gabe für eine Grube vor⁴⁶, vgl. auch KUB XLI 11 III 16 I TU-TI-ID-DU KU.BABBAR. Dass der besagte Gegenstand ein typisch weibliches Attribut gewesen ist, bezeugen die Textfragmente KUB XXIX 8 I 6 ff., 51 ff., wo ^{URUDU}TUDITTUM anstelle des Opfermandanten weiblichen Geschlechts erscheint. Alle hier zitierten Texte sind späten Datums.

kurša- "Vlies"

An der Grenze zwischen den Götterattributen und den unpersönlichen Götterdarstellungen steht (^{KUŠ})kurša- "Vlies"⁴⁷, das schon

in den althethitischen Festritualen als einer der beopferten Gegenstände auftritt. Das Wort wird in althethitischer Zeit ohne Determinativ und vorwiegend mit dem Zeichen kur geschrieben⁴⁸. Später erscheint kurša- (auch in der Schreibung gur-ša-) mit dem Determinativ KUŠ bzw. D(INIGIR), die auch nebeneinander stehen können⁴⁹. Das Wort gehört zu einem -a-Stamm und wird meistens normal flektiert⁵⁰.

Das diskutierte Objekt war wohl von Gestalt eines Schlauches, wie ἀκρός im griechischen Kulturkreis. Es ist unbekannt, ob es allgemein als eine Art Behälter verwendet worden ist, denn das Wort kurša- ist am häufigsten in den kultischen Texten belegt, seltener in den magischen Ritualen, hingegen gibt es keine Beweise für dessen profanen Gebrauch.

In den Festritualen kommt das Vlies als ein kultisches Symbol vor, aus Schaf-, Lamm- oder Ziegenbockfell gemacht. Die Texte erwähnen zuweilen die Herstellung neuer Vliese; wichtig waren dabei die Farbe und die Qualität des Fells, vgl. KUB XXV 31 Vs. 11 VI MÁŠ.GAL GE₆ II MÁŠ.GAL BABBAR nu ^{KUŠ}kur-šu-uš i-ia-an-zi "Sechs schwarze Ziegenböcke (und) zwei weisse Ziegenböcke: (daraus) macht man die Vliese" und KUB XXX 32 I 9 f. VI⁷ KUŠ MÁŠ.GAL wa-ar-hu-i SIG₅-an-da GAL ^{IU.MEŠ}SIPAD A-N[A (10) ŠA DINGIR ^{LIM} KUŠ kur-ša-an i-ia-az-zi "Sechs⁷ Ziegenbockfelle, (jedes) zottig (und) gut behandelt, der Oberste der Hirten fü[r ... (von jedem Fell)] macht er ein göttliches Vlies". Ein solches Symbol könnte manchmal verziert gewesen sein, z. B. mit zwei ŠU.DIM₄⁵¹ bzw. mit einer Scheibe aus Gold⁵².

In den Aufzählungen von Lokalitäten wird das Vlies nach der Herdstelle und vor dem Thron als ein Kultobjekt aufgezählt⁵³. Man kann annehmen, dass im Tempel seine Stelle genau bestimmt war, wie wohl KUB XXXIV 130 II 11 bezeugt: KUŠ kur-ša-an ^{KUŠ} kur-ša-aš-pát

pi-e-di ka[n-kán-zi] "[Man hängt?]" das Vlies gerade an der Stelle des Vlieses auf.⁵⁴ Das Symbol wurde auch mit anderen Gebäuden verbunden. KBo XVII 11+ I 17' nimmt der buldala-Mann das Vlies aus dem halentuwa-Haus⁵⁵. KUB X 13 III 16 f. erhielt einer von den hešta-Leuten, der das Vlies erhoben hat, ein ^{TUG}AGA (vgl. auch KUB XXX 32 I 6 ff.). KUB XXXIV 130 II 4 f. wird kurša- im Zusammenhang mit arkiū- erwähnt.

Die kultischen Texte beweisen, dass das Vlies als Gottheit verehrt wurde. Äusserlich kommt das zum Ausdruck mittels eines Gottheitsdeterminativs⁵⁶, das manchmal auch vor dem gewöhnlichen Determinativ KUS steht (s. oben, m. Anm. 49). Dass kurša- als eine Gottheit angesehen wurde, zeigt der althethitische Text KBo XX 33 Vs. 16 kur-ša-aš É-ir-za DINGIR^{MES} ú-an-zi "die Götter (= die Vliese) kommen aus dem Haus der Vliese"⁵⁷. In dieser Hinsicht ist auch der Name ^mKurša-D^{LAMA} "Vlies (ist) Schutzgottheit" zu vergleichen⁵⁸.

Das letzte Beispiel regt uns an, weitere Belege zu suchen, in denen das Vlies als Schutzgottheit vorkommt. Dank H. Otten ist der Text Bo 2393+ über die Erneuerung von Vliesen in dem "Haus der Vliese" in Hattuša bekannt⁵⁹. Man ersetzt dort die alten Vliese des Zitharija und des Schutzgottes von Hatenzuwa durch neue. Nach Entfernung der alten Vliese ändert man auch ihre Namen: das alte Vlies des Zitharija wird nunmehr Schutzgott des Vlieses genannt, und das alte Vlies des Schutzgottes von Hatenzuwa heisst Schutzgott von Zapatiškuwa. Jenes bringt man nach Tuhupija, dieses nach Durmitta. Dem Text ist eindeutig zu entnehmen, dass das Vlies des Schutzgottes mit dem Schutzgott selbst identifiziert wurde. Es ist nicht zu entscheiden, ob die Wendung kuršaš ŠA ^DLAMA ^{URU}NN in allen Texten dieser Art als Schutzgott-Vlies zu verstehen sei.

Die Schutzgötter-Vliese bilden eine bestimmte Hierarchie, mit Zitharija und dem Schutzgott von Hatenzuwa na erster Stelle. Zitharija (auch Zittaharija, Zidaharija) ist eine wichtige und seit mittelhethitischer Zeit oft in den Texten erwähnte Gottheit nordanatolischer Herkunft⁶⁰. Es ergibt sich auch manchen Belegen, dass sie wohl nur in der Gestalt eines Vlieses verehrt wurde⁶¹. KBo IV 13+ III 21, V 5 und KUB XX 42 II 9 wird Zitharija anstatt des gewöhnlichen kurša- unter den Lokalitäten aufgezählt. In dem verwandten Text KBo XIX 128 II 35 ff. legt man das Opfer für Zitharija auf das Vlies⁶². Bemerkenswert sind auch die Textstellen KBo XIV 76 I 13', KUB XI 23 V 6' ff. und KUB XXII 27 IV 14 ff., in denen die Gottheit im Zusammenhang mit dem kurša- steht. KUB XXXVIII 35 I 4 f. ist "Zitharija, das Vlies" mit einer Scheibe aus Gold geschmückt.

In den althethitischen Texten erscheint der Name Zitharija nicht. Dank dem Ritualtext KUB IV 1 wissen wir, dass man später der Gottheit in Nordanatolien, in der Nähe der Kaška-Länder, eine besondere Verehrung erwies⁶³. Man kann vermuten, dass Zitharija erst nach der Kolonisierung Nordanatoliens dem hethitischen Pantheon einvergleibt worden ist.

Es scheint verwunderlich, dass in KUB VI 45 I 59 f. Zitharija, der Wettergott des Heeres, der Sohn des Wettergottes (= der Wettergott von Nerik) und der Schutzgott-Vlies als die Götter der Stadt Zithara auftreten⁶⁴. Diese Stadt lag weit im Süden, wohl in Kizzuwatna⁶⁵. Der Text ist zu Zeiten des Königs Muwatallis verfasst worden; Nordanatolien samt Nerik stand damals unter der Herrschaft der Kaškaer und man hat vielleicht vergessen, wo die Heimat der genannten Gottheiten ist. Die Verknüpfung mit der Stadt Zithara dürfte wahrscheinlich eine Folge des Ordnen des Pantheons

gewesen sein; es schien den aus Kizzuwatna eingetroffenen Theologen, dass Zitharija von Zithara herkommt.

Unter den Eidgöttern der Verträge und in anderen Aufzählungen wird Zitharija gewöhnlich unter anderen Schutzgöttern genannt⁶⁶. In späten Texten erscheint er neben den hurritischen Göttern⁶⁷. Es scheint, dass Zitharija vor allem die Funktion einer mit der Person des Königs verbundenen Gottheit erfüllt hat⁶⁸. Das Vlies, das sein Symbol darstellte, nahm man auf Kriegszüge mit und nach der Rückkehr wurde ein Fest veranstaltet⁶⁹. Als sein Bewahrungsort in der Hauptstadt wird das "Haus der Vliese" genannt, aber in ABoT 14 I 13 f. und KBo X 20 IV 24 f. nennt man "sein (d. h. des Zitharija) Haus"⁷⁰. Die Zeremonien zu Ehren der Gottheit fanden im Verlauf des AN.TAH.ŠUM-Festes statt; in KUB XXV 27 II 18 f. ist die Rede vom "Grossen Fest" zu Ehren des Zitharija. Gelegentlich sollte man an eine eigenartige Einzelheit des Festrituals erinnern: wenn das Königspaar den Gott Zitharija 'trinkt', bellen die Hunde-Leute⁷¹. Dies kann von dem primitiven Charakter und gleichzeitig von der Altertümlichkeit des Kultes dieser Gottheit zeugen.

Aus Bo 2393+ ergibt sich, dass die Schutzgottheit von Hatenuwa die Gestalt eines Vlieses hatte⁷², aber in KUB XXXVIII 35 I 9 nennt man sein silbernes Gottesbild⁷³. Man könnte vermuten, dass auch andere Schutzgottheiten Nordanatoliens unter der Gestalt eines Vlieses aufgetreten sind. Als Beispiele darf man hier den Schutzgott von Kaštam(m)a⁷⁴ und Tatašuna⁷⁵ anführen. Es lässt sich nachweisen, dass auch die Gottheiten Kantipu(i)tti⁷⁶ und Kapparijamu⁷⁷ - beide aus dem hattischen Kreis - in Gestalt von Vliesen verehrt wurden. Der letzteren von diesen Gottheiten brachte man Opfer an den Pflöcken dar, an denen das Vlies aufgehängt war⁷⁸.

Im Gegensatz zu den oben erwähnten, ist ^DLAMA KUŠ kuršaš eher eine Gottheit der magischen Rituale und in den Festbeschreibungen

erscheint sie ziemlich selten. Der Name kommt in den Schwurgötterlisten unter den anderen Schutzgottheiten seit Suppiluliuma I vor. Zu Zeiten des Grossreiches verallgemeinerte sich der Kult einer Schutzgottheit, die später Inar(a) genannt worden ist; daher begegnen wir in manchen späten Texten unserer Gottheit als KUŠ kuršaš ^DInar, was dem Ausdruck ^DLAMA KUŠ kuršaš entspricht⁷⁹. Wie im Fall anderer Schutzgottheiten haben wir es auch hier mit einem männlichen Gott zu tun⁸⁰. Es ist wohl anzunehmen, dass er wenigstens anfänglich unter der Gestalt eines Vlieses verehrt worden ist, jedoch ergeben sich auch Bedenken. Die Schwierigkeit besteht in bezug auf die syntaktische Grundkonstruktion, da im Namen des Gottes KUŠ kurša- gewöhnlich im Gen. steht und von ^DLAMA abhängt (daher die Übersetzung "Schutzgottheit des Vlieses"). Einige Beispiele zeigen jedoch, dass beide Teile des Namens auch anders funktionieren konnten, vgl. ^DLAMA KUŠ kuršan (Akk.) "Schutzgottheit-Vlies" KBo XIV 70 I 9', KBo XIX 128 V 50, KBo XX 107+ II 10, VBoT 24 III 4, IV 36. In den magischen Ritualen, in welchen die besprochene Gottheit auftritt, ist ausdrücklich die Rede von dem sie vertretenden Vlies, vgl. z. B. KBo XVII 105 III 17 ff. A-NA ^DLAMA KUŠ kur-ša-aš-ši-iš-ša-an ku-iš SÍG BABBAR an-da ha-ma-an-kán-za (18) pár-hu-e-na-ša-kán ku-iš DINGIR-ni an-da iš-ši-ia-an-za na-aš-kán SAL⁸¹ SU.GI (19) DINGIR^{LIM} -ni ar-ha la-a-i-iz-zi "Der Gottheit ihr Vlies, das (mit) weisser Wolle angebunden (wird) und parhuena, das der Gottheit hineingebunden (wird), die Alte löst sie der Gottheit los"⁸¹.

Aber man könnte annehmen, dass man mit der Zeit begonnen hat diese Gottheit als einen personifizierten Gott zu behandeln, dem das Vlies nur als ein Attribut gedient hat. Darauf weist der Text KBo XX 107 + KBo XXIII 50 II 25 ff. hin, in welchem im Laufe der an die Gottheit gerichteten Anrede im beschädigten Kontext seine

Körperteile genannt werden (Z. 27):]x-KA^{UZU}GAB-KA-ia "dein[] und deine Brust".

In der Beschwörung des Gottes Telipinu und in anderen Mythen tritt das Vlies als eine Art von 'Füllhorn' auf, in dem sich verschiedene Güter befinden⁸². Mit Rücksicht auf den verhältnismässig archaischen Charakter der erwähnten Texte ist wohl anzunehmen, dass in der althethitischen Periode ihm eben eine solche Rolle zugeschrieben wurde und man ihm gerade deswegen Verehrung entgegenbrachte. Zugleich mit der Entwicklung der Idee einer Schutzgottheit in Kleinasien, wohl unter Einfluss aus Kizzuwatna⁸³, began man die in einzelnen Städten verehrten Vliese als Schutzgötter dieser Städte zu betrachten. Aus uns unbekannten Gründen hat sich insbesondere der Kult des Zitharija entwickelt, den man jedoch unter der Gestalt eines Vlieses bis an das Ende des Grossreiches verehrte. In bezug auf einige andere Schutzgottheiten kam die Tendenz auf, sie zu personifizieren und die Vliese nur als ihre Attribute zu behandeln. Dies ist selbstverständlich nur eine Hypothese, die weiterer Untersuchungen bedarf.

Die Rolle des Vlieses im Kult ist noch schwer zu erfassen. Am 3.-5. Tage des AN.TAH.ŠUM-Festes trägt man es von einer Stadt zur anderen⁸⁴. Das Vlies kommt auch in den Beschreibungen des KL.IAM-Festes vor⁸⁵. Bei den Vorbereitungen zum puruli(ja)-Fest verbrennt man die alten Vliese und bereitet neue⁸⁶. Dieser Gegenstand erscheint in den "meteorologischen" Ritualen⁸⁷, im Ritual eines Mannes des Wettergottes⁸⁸ und in vielen anderen, teilweise dunklen Texten.

Es sei bemerkt, dass Nordkleinasien das einzige Gebiet des alten Orients ist, in dem der Kult des Vlieses bezeugt ist. Man muss dies bei der Analyse des griechischen Argonauten-Mythus berücksichtigen. Es ist wohl anzunehmen, dass der Kult des Vlieses

bald nach dem Zerfall des hethitischen Grossreiches verschwunden ist, obwohl seine Relikte noch hier und da längere Zeit überdauern konnten⁸⁹.

Anmerkungen

¹ Zu diesem Wort s. F. Sommer, ZA 46, 1940, 25 Anm. 4, S. Alp, JCS 1, 1947, 164 f.

² Vgl. auch GIS^{pa(h)hiša(?)} KUB V 1 IV 32 und KBo XXII 135 I 3' (s. dazu H. Ehelolf, OLZ 1929, 322).

³ Nach J. Friedrich HW 200 ein Baum und sein Holz.

⁴ Vgl. V. Haas, SMEA 14, 1971, 136. Der dort zitierte Text Bo 2721 ist als KUB XLV 22 veröffentlicht.

⁵ Vgl. z. B. XXXIII 96 I 13, KUB XXXIII 102 II 33, III 4' f.

⁶ KBo II 1 I 30.

⁷ KBo II 16 Vs. 11, KBo XI 45 IV 9 ff., KUB XXV 22 III 1, KUB XXV 23 IV 49, KUB XLIV 60 III 8.

⁸ KUB II 4 IV 25, KUB XXXVIII 6 IV 7.

⁹ KUB XXXVIII 6 IV.7, KUB XXXVIII 10 III 11.

¹⁰ KBo XI 45 IV 12' f., KUB XX 80 III[?] 16, Bo 3649 III 5'.

¹¹ KUB XX 80 III[?] 16, Bo 3649 III 4'.

¹² KUB II 4 IV 17 f.

¹³ KBo XV 37 III 27 ff.

¹⁴ KUB XXX 41 I 30 f.

¹⁵ In KUB XXXVIII 6 IV 8 kommt GIS^{pa} (statt GIS^{TUKUL?}) als Darstellung des Berggottes Šiwanta vor, vgl. H. Gonnet, RHA f. 83, 1968, 137 m. Anm. 5. Zum Szepter als Göttersymbol in Syrien-Palästina s. J. Krecher, RLA III 492 f. (s. v. Göttersymbole und am-attribute). Vgl. auch O. Schrader, Reallexikon der Indogermanischen Altertumskunde, 1901, 982 f.

¹⁶ L. Jakob-Rost, MIO 9, 1963, 183. Vgl. auch Rs. 15 (ibid. 183) und KBo II 1 III 13 f., KBo II 13 Vs. 21 f., KUB XXXVIII 23, 10 f. u. a. Zu ^{GIS}TUKUL im allgemeinen s. F. Sommer, HAB 60, 125 ff., 132 f., AU 182, C.-G. von Brandenstein, Bildbeschreibungen 35 f. - Zu ^{GIS}TUKUL als Göttersymbol in Mesopotamien vgl. J. Krecher, RLA III 495 f.

¹⁷ Vgl. zu diesem Ausdruck s. Neu, StBoT 18, 29.

¹⁸ Dieses Fragment wird auf S. 110 zitiert.

¹⁹ C.-G. von Brandenstein, Bildbeschreibungen 65.

²⁰ KBo II 1 II 21 f., III 20 f., KUB XXXVIII 1 I 7, KUB XXXVIII 2 II 4 f., 17 f.

²¹ Zu šauri vgl. E. Laroche, JCS 2, 1948, 119, V. Haas, OA 11, 1972, 233. Dieses Wort tritt im hurritischen Kontext in KBo VIII 88 Vs. 23, KBo XV 1 IV 35 (Dupl. KUB VII 58 IV 7) und KUB XXXII 19 I 14 auf.

²² F. Sommer, ZA 46, 1940, 24 ff., E. Laroche, OLZ 1959, 276.

²³ E. Neu, StBoT 18, 29.

²⁴ Vgl. auch XXVIII 5(+) VBoT 73 III 3 ff.

²⁵ Zur Lanze bei Götterdarstellungen s. K. Bittel, R. Naumann und H. Otto, Yazilikaya, 1941, 96 f.

²⁶ C.-G. von Brandenstein, Bildbeschreibungen 10 f., L. Jakob-Rost, MIO 8, 1961, 178.

²⁷ H. Kronasser, Umsiedelung 10 f.

²⁸ C.-G. von Brandenstein, ZA 46, 1940, 103 f.

²⁹ Ibid. 103, V. Haas - G. Wilhelm, Or 41, 1972, 5.

³⁰ C.-G. von Brandenstein, KUB XXVII S. IV, V. Haas - G. Wilhelm, a. a. O. 6. Zu išpatu als Göttersymbol in Mesopotamien vgl. J. Krecher, RLA III 498.

³¹ C.-G. von Brandenstein, ZA 46, 1940, 104 f., H. M. Kümmel, StBoT 3, 66 f. und 105 f. Vgl. auch V. Haas, OA 11, 1972, 233.

³² C.-G. von Brandenstein, a. a. O. 104 f.

³³ Vgl. H. Otten, StBoT 13, 35.

³⁴ S. die Diskussion über die Bedeutung von ŠU.DIM₄ bei H. A. Hoffner, RHA f. 80, 1967, 170 (mit Lit.).

³⁵ Die Ergänzung [Š]U.DIM₄ bleibt unsicher. Der Text wird bei H. Otten, ZA 53, 1959, 177 (vgl. Anm. 15) zitiert.

³⁶ H. M. Kümmel, StBoT 3, 138.

³⁷ Dazu s. auch H. Otten, MGK 6 ff. (^{GIS}MAR.GID.DA vielleicht als handelnde Person des Mythos).

³⁸ H. Kronasser, Umsiedelung 45 f.

³⁹ Ibid. 26 ff.

⁴⁰ H. Kronasser übersetzt die letzte Zeile "... und setzendas Götterbild in den Bewahrungsraum", jedoch es handelt sich hier eher um den ulih₁.

⁴¹ Vgl. zu diesem Wort E. Laroche, Ugaritica 5, 1968, 455, V. Haas - G. Wilhelm, Hurritologische Studien I, 178.

⁴² Vgl. dazu auch KBo XV 37 II 11 f., IV 10 f.

⁴³ V. Haas - G. Wilhelm, a. a. O. 178 (wenn hier ^{GIS}ti¹-ia--ri-ta nicht als "Lastwagen" zu verstehen ist, vgl. J. Friedrich, HW 224).

⁴⁴ H. Kronasser, Umsiedelung 8 f.

⁴⁵ Es ist unsicher, ob TUTITTI an diesen Textstellen mit TU-DITUM identisch ist.

⁴⁶ Vgl. V. Haas - G. Wilhelm, Hurritologische Studien I, 157 f.

⁴⁷ Vgl. auch Verf. AoF II, 1975, 65-70, Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae 22, 1974, 309 ff.

⁴⁸ KBo XVII 11+ I 17', IV 12, KBo XX 32 II 7 (TUG-aš kurša-!), KBo XX 33 Vs. 16, KUB XLIII 26 I 14', KUB XLIII 30 II 9', 13'. In KBo XXI 89 II? 4', 5', III 21' ("ältlicher Duktus") kommt das Determinativ KUŠ vor; vgl. KUB XXXII 59 II 4, 5 (Schreibung ku-

-ur-, mit dem Determinativ KUS), aber auch II 3 (KUS_{kur-ša-an}) und III 12 (KUS_{kur-ša-ša-an}). Zur Schreibung ku-ur s. G. Neumann, IF 76, 1974, 266.

⁴⁹ IBoT III 43 I 7, KUB XI 33 III 13, 26, KUB XX 25+ I 4, 10 usw., KUB XXV 26 II 9, 11 usw., KUB XXV 27 II 26, KUB XLII 87 IV 9', 17'.

⁵⁰ Vgl. jedoch ^DKUS_{kur-ši-in} (Sg. Akk.) VBoT 95 I 10, wohl unter dem Einfluss von GI/GIS_{kurši-} (zu diesem Wort s. O. Carruba, Kadmos 6, 1967, 94 Anm. 20).

⁵¹ KUB V 7 II 24 f.

⁵² KUB XXXVIII 35 I 4 f.

⁵³ Belege bei Verf., AoF II, 1975, 68 Anm. 21 und dazu KUB XLIII 26 I 14', 30', KUB XLIII 30 II 4', 9', 13', KBo XXI 88 III 5.

⁵⁴ ^EKUS_{kuršaš} bzw. ^E^Dkuršaš, in den altheth. Texten auch kuršaš pir, vgl. KBo XX 5 Rs. 6' mit Dupl. KBo XXII 224 Vs. 4', KBo XX 33 Vs. 16, Bo 805, 10. Zum "Haus der Vliese" vgl. H. G. Güterbock, Historia Einzelschriften H. 7, 68 Anm. 63, E. Otten, Fs J. Friedrich 356.

⁵⁵ E. Neu, StBoT 12, 14 f.

⁵⁶ KBo XIII 175 Rs. 5', KBo XIV 76 I 13', KUB XXIII 27 IV 6, 17 usw.

⁵⁷ Vgl. auch KBo XX 5 Rs. 6' (mit Dupl.).

⁵⁸ E. Laroche, Les noms des Hittites, 1966, 283 übersetzt diesen Namen etwas anders.

⁵⁹ H. Otten, Fs J. Friedrich 351 ff. Zur Erneuerung von Vliesen vgl. auch KBo XIII 179 II x+1 ff. (mit Dupl. KBo XXII 168).

⁶⁰ Vgl. E. Laroche, RHA f. 46, 1946-47, 40, H. G. Güterbock, Historia Einzelschriften H. 7, 68, E. von Schuler, Kaškaer 31, 168 ff.

⁶¹ S. jedoch KUB XI 23 V 6 f. ^DZi-it-ta-ha-ri SAG.DU-az "dem Zittaharija vom Kopf".

⁶² H. Otten, StBoT 13, 6 f., vgl. auch Bemerkungen auf S. 31 m. Anm. 33.

⁶³ Zu KUB IV 1 (mit Dupl.) vgl. E. von Schuler, Kaškaer 168 ff.

⁶⁴ ^DZi-it-ha-ri-ia-aš ^DU KARAŠ DUMU ^DU ^DLAMA KUS_{kur-ša-aš} ^HIR. SAG ^{MES} ^{ID} ^{MES} ^{ŠA} ^{URU} ^{Zi-it-ha-ra}. Vgl. auch KUB VI 46 II 24 f. und die Aufzählung KUB XLIV 12 V x+1 ff.

⁶⁵ A. Goetze, Kizzuwatna 70; In KBo XXI 43 IV 3 und KBo XXI 44 Rs. 8 ist Zithara im hurritischen Milieu belegt.

⁶⁶ Ausser den seit langem bekannten Beispielen vgl. RS 17.338+, 93 (G. Kestemont, UF 6, 1974, 114 f.).

⁶⁷ Vgl. z. B. KUB XLIV 11 Rs. 2'.

⁶⁸ Vgl. dazu KUB XXVII 1 I 64 .. <^{ŠA}> IUGAL ^DZittaharijaš... ^{ŠA} SAL.IUGAL ^DZitharijaš, KUB XII 55 Vs. 8' ... ^DZitharija [^Š]A IUGAL und KBo XX 69, 9']^DZitharijaš ^{ŠA} IUGAL[.

⁶⁹ ABoT 14(+) V 12 ff.

⁷⁰ Vgl. auch KUB II 3 V 31 (?), KUB IX 16 I 4 ff.

⁷¹ KBo IV 13+ VI 5 ff., vgl. auch KUB XX 90 IV 4 f.

⁷² Vgl. H. Otten, Fs J. Friedrich 352, 354 f.

⁷³ L. Jakob-Rost, MIO 9, 1963, 196.

⁷⁴ Vgl. KUB 80 III 14 f., wo ein Priester des Schutzgottes das Vlies des Schutzgottes von Kašamma hebt.

⁷⁵ KBo VIII 97 + KBo XXI 89 IV 16', KBo XXII 188, 4', KUB XI 13, I 13.

⁷⁶ Vgl. KBo X 27 III 10 ff., KUB X 13 III 19 f. Es scheint wahrscheinlich, dass ^DKantipuitti (belegt auch in IBoT I 8 VI 4, KUB XII 50 III 10', Bo 6822, 1) mit ^DKampipuitti (vgl. KBo XI 47

I 8', KBo XI 54 Vs. 2 - im Zusammenhang mit kurša-, KUB XXXIV 86 Rs. 4, KUB XLVI 8 II² 4') identisch ist.

⁷⁷ KBo VIII 97 + KBo XXI 89 IV 16', KBo XI 35 Rs. 3 (mit Dupl. KUB XX 39 V² 14), KUB VII 36 Rs. 1k. Kol. 4, 16, KUB XX 13 I 14. In Bo 2309 II 31 (H. Ehelolf, ZA 43, 1936, 183) steht der Name ^DKapparijamu statt kurša- in der Aufzählung von Lokalitäten. Vgl. auch ^DKapparija, H. Ehelolf, a. a. O. 183 Anm. 4.

⁷⁸ Bo 2309 II 9 f. (E. Neu, StBoT 12, 71).

⁷⁹ Vgl. A. Kammenhuber, ZA 66, 1976, 68 ff., bes. 72 f., 77 ff.

⁸⁰ Ibid. 85.

⁸¹ Vgl. zu diesem Fragment VBoT 24 III 10, 31 ff., IV 19 ff.

⁸² Vgl. Verf. AoF II, 1975, 69.

⁸³ A. Kammenhuber, a. a. O. 72.

⁸⁴ KBo X 20 I 24 ff. (mit Dupl.), KUB XXV 27 I 5 ff., vgl. H. G. Güterbock, JCS 19, 1960, 80 ff. und 20, 1961, 90 m. Anm. 30.

⁸⁵ KBo X 23 V 15, vgl. auch KBo X 27 III 7, 12, 18 usw.

⁸⁶ KUB XXV 31 Vs. 6 f., 11, 13 (mit Dupl. KBo XXIII 63).

⁸⁷ S. z. KBo XVII 74+ I 33, II 3, 10 usw.

⁸⁸ KUB VII 13 I 25.

⁸⁹ Herodot erzählt von einem ἄσκός, der in der phrygischen Stadt Kelainai gegangen habe, und erklärt seine Herkunft mit Hilfe eines ätiologischen Mythos (VII, 26).

5. Unpersönliche Götterdarstellungen

Bei der Besprechung verschiedener Kultobjekte berücksichtigten wir ganz besonders diejenigen von ihnen, die als anikonographische Götterdarstellungen dienen konnten. Oft kommen in dieser Funktion Kultgefäße, wie Pithos, Rhyton, waksur und hutuši- vor, aber es können auch gewisse Götterattribute sein, wie Streitkolben, ulih oder das zuletzt besprochenen Vlies. Es ist angebracht, nun auch weitere verehrte Objekte darzustellen, die Götterstatuen ersetzen konnten: (Sonnen)scheibe und huwaši-Stele. Sie unterschieden sich untereinander hinsichtlich Wesen und Funktion, was an Hand entsprechender Textfragmente gezeigt werden soll.

ši(t)tar "(Sonnen)scheibe"

In den Kultinventaren und Kultritualen tritt das Wort ši(t)tar (das Logogramm AŠ.ME) "Scheibe, Sonnenscheibe" auf¹, meistens als Schmuck, der neben armanni- "Mondsichel" und evtl. anderen Objekten dieser Art den Göttern lieb ist. Im Gebet KUB XVII 21 nennt man Sonnenscheiben (II 14 f., III 21 f.) unter anderen wertvollen Sachen, die den Göttern des von den Kaškäer besetzten Landes fehlten². Solche Scheiben waren vorwiegend aus Metall - Gold, Silber, Eisen, Bronze oder Kupfer - hergestellt³, aber auch AŠ.ME aus Blaustein wird genannt⁴. Deren Gewicht schwankte zwischen 1 Šekel bis 5 Minen⁵. Sie dienten als Verzierung der Götterstatue, aber sie wurden auch auf den Altar, auf die Waffe bzw. auf das Vlies gehängt⁶.

Gegenstand unseres Interesses sind diejenigen Kontexte, die die Sonnenscheiben ausdrücklich als Götterdarstellungen zeigen, wie das Textfragment KUB XXXVIII 37 Rs. 8' ff.:

- 8' UM-MA ^{III}Hu-u-tar-li ^{III}SANGA A-NA A-BU-I[A? -wa? -
 9' ^DUTU URU ^{TU}L-na AŠ.ME GUŠKIN ^DMe-iz-zu-la-aš-š[a
 10' AŠ.ME KÜ.BABBAR e-še-ir nu-wa-ra-aš-za I-NA É.[DINGIR] ^{LIM}
 11' ši-ip-pa-an-za-ki-it ki-nu-un-ma-wa-za ú-uk
 12' I-NA É-IA BAL-ki-mi

"Folgendermassen (spricht) Hutarli, der Priester: 'Mein Vater hatte als Sonnengöttin von Arinna eine goldene Sonnenscheibe, und als Mezzula eine silberne Sonnenscheibe. Und im Tempel pflegte er zu opfern. Jetzt aber pflege ich in meinem Hause zu opfern'"⁷.

Die Sonnengöttin von Arinna kommt in Gestalt einer goldenen Sonnenscheibe noch in Z. 13 f. vor. Auch das Textfragment KUB XXV 14 I 10 ff. verdient Interesse:

- 10 ^{III}HAL-ma-kán VIII ^DUTU ^{HI.A} URU A-ri-in-na
 11 ^Épa-li-en-tu-u-wa-aš an-da pí-e-da-i
 12 III ALAM ^{HI.A} V AŠ.ME ŠA ^{BA} III AŠ.ME GAL ^{TIM}
 13 EGIR-an iš-ga-ra-an-te-eš

"Der Seher aber bringt acht Sonnengöttinnen von Arinna in das halentuwa-Haus hinein. (Dies sind) drei Götterbilder (und) fünf Sonnenscheiben, (davon sind) drei grosse Sonnenscheiben hinten angesteckt"⁸.

Aus dem weiteren Verlaufe ergibt sich, dass es sich hier um eine Reihe von Darstellungen handelt, die auf gewisse Weise mit den früheren Königinnen verbunden sind.

KUB XXIX 4 I 13 nennt eine goldene Sonnenscheibe, ein Šekel von Gewicht, die als Darstellung der Göttin Pirinkir diente⁹; vgl. auch KUB XLII 78 III 11 f., wo auch eine göttliche Sonnenscheibe beschrieben wird, der Name der Gottheit ist jedoch vernichtet.

Derartigen Darstellungen liess man die gleiche Sorgfalt angedeihen wie den Götterbildern. So KUB XXV 14 (vgl. oben) I 15 f.

nu ^DUTU ^{HI.A} URU ^{TU}[I-na?](16) ar-ra-an-zi iš-kán-zi "(Die Darstellungen der) Sonnengottheiten von Ari[nna] wäscht man (und) salbt". Ihr Kult hingegen - in Gestalt von Opfern usw. - ist nicht belegt. Zu Ausnahmen gehört wohl das althethitische Fragment KBo XX 33 Vs. 13 ff.

- 13 [^DI-na-ar Ū ^DHa-ba-an-da-li IŠ-TU É ^DI-na-ar
 14 [^{Ši}-]ta-ar KÜ.BABBAR ú-da-an-zi
 15 [^{Ši}i-ta-ar ša-mi-nu-an-zi pí-e-ri-in ša-mi-nu-an-zi

"Die Gottheiten Inar und Hapantali. Aus dem Inar-Tempel bringt man eine silberne [Sonnensch]eibe her Die [Sonnensch]eibe beräuchert man, peri-¹⁰ beräuchert man".

Unklar ist die Rolle der Sonnenscheibe im Festritual KUB X 28 I 19 f. sowie auch in KUB XI 21a VI 10, wo sie neben kunzi(ta) auftritt.

huwaši-Stele

Zu den wichtigeren Kultobjekten gehörte huwaši (ZI.KIN) "Stele, Baitylus", der seit althethitischer Zeit¹¹ oft in Kultinventaren und Ritualtexten genannt wird. Sein Wesen und seine Rolle im Kulte waren Gegenstand der Untersuchungen von Frau M. Darga¹². Hier seien kurz die Hauptthesen der Verfasserin wiederholt.

Obwohl es in den schriftlichen Zeugnissen an Hinweisen hinsichtlich der Gestalt des huwaši fehlt, identifizierte man auf Grund mittelbarer Beweise zutreffend diesem Gegenstand mit den in Karahöyük (Elbistan) und in dem urartäischen Altintepe entdeckten Stelen¹³. Es sei hierbei hervorgehoben, dass huwaši- eines der seltenen altertümlichen Kultobjekte ist, die bis auf unsere Zeiten überlebten.

Das Determinativ NA₄ zeugt davon, dass huwaši- meistens aus Stein gefertigt war. Es haben sich auch Erwähnungen von Stelen aus Holz und Edelmetallen erhalten. Man darf mutmassen, dass sich zu hethitischen Zeiten die Formen und Ausmasse der einzelnen Stelen unterschieden haben. Wie KUB XXXV 133 I 15 f. bezeugt, wonach hu-waši- des Wettergottes auf den Altar gesetzt wird, konnte die Stele auch ziemlich klein und transportfähig sein¹⁴. Manchmal befand sich auf der Stele ein Relief, vgl. KBo II 1 I 33 ... NA₄ZI.KIN an-ni-iš: ti-ta-i-me-iš "eine Stele: eine Mutter (und ihr) Säugling"¹⁵.

M. Darga misst der Tatsache Bedeutung bei, dass die Stelen überwiegend im Freien, z. B. im Wald bzw. Hain, errichtet wurden, wie KBo X 20 II 29, KBo XI 10 III 33 f. (mit Dupl.) und KUB XI 18 II 23 f. bezeugen¹⁶. KUB XXV 23 I 13, 15 setzt man die Stele unter die Pappel(?), KUB VII 24 Vs. 4 - auf den paššu- (Fels- bzw. Steinblock). Stelen befanden sich jedoch auch innerhalb des Tempels, wovon u. a. deren Anwesenheit in den Aufzählungen von Kultobjekten zeugt¹⁷. Zahlreiche Textstellen beweisen, dass die hu-waši-Stele während der im Freien ausgeführten Festzeremonien zusammen mit den Götterbildern behandelt wurden, wobei man die Statuen vor oder hinter die Stelen setzte. Deswegen darf man, der Meinung von M. Darga nach, huwaši- nicht mit einer Gottheit identifizieren; die Stele würde also eine Art von Sakralbau im Freien sein. Die Verfasserin erachtet Baitylus "Gotteshaus" als die zutreffendste von allen bisher vorgeschlagenen Deutungen dieses Wortes¹⁸.

Man muss aber in Erinnerung bringen, dass in den Kultinventaren die Stele oft in einem solchen Kontext auftritt, dass es schwer fällt, sie anders als eine Darstellungsform der Gottheit zu behandeln¹⁹. Dass sie irgendein Äquivalent der Götterstatue

gewesen ist, kann man auf Grund des Textfragments KUB VII 24 Vs. 1 ff. schliessen: man macht für den Berggot Malimalija eine Statue aus Eisen im Tempel des Berggotes Kukumi/uša, ausserdem jedoch stellt man ihm als huwaši-Stele in der Stadt Tuḥniwara auf den paššu-²⁰.

Man kann hier noch hinzufügen, dass in manchen Fällen der Terminus huwaši- nicht nur die Stele als solche, sondern auch seinen heiligen Bezirk zusammen mit der Umfassungsmauer(?) und dem Tor umfasst hat²¹, vgl. z. B. KUB VII 25 I 12 ff. nam-ma IUGAL-uš É ha-li-en-tu-u-az ^DAn-zi-li[-ia-aš] (13) NA₄hu-u-wa-ši-ia pa-iz-zi na-aš NA₄hu-u-wa-ši-i[a-aš] (14) KÁ-aš pí-ra-an ti-ia-zi "Ferner geht der König aus dem halentuwa-Haus zur huwaši-Stele der Gottheit Anzili. Er tritt vor das Tor der huwaši-Stele". Von Bedeutung ist wohl auch die Stelle KUB X 61 II 3 f. IUGAL-uš-kán ^DU-aš NA₄hu-u-wa-ši-ia-a[z] (4) pa-ra-a ú-iz-zi "Der König kommt aus (dem heiligen Bezirk der) Stele des Wettergottes heraus".

Dass die huwaši-Stele ein Kultobjekt gewesen ist, bezeugen zahlreiche Erwähnungen der ihr in verschiedener Form dargebrachten Opfer. Oft wird genau hingewiesen, an welcher Stelle dies zu tun ist; man opfert bzw. libiert vor, neben und hinter und Stele. Eine andere Form Kultes war Verneigung, vgl. Bo 2839 III 20' f. [m]a-a-na-aš zi-ik-kán-zi-pa-aš (21') [^N]NA₄hu-u-wa-ši a-ri a-ru-wa-iz-zi BAL-ti "Wenn sie (die Königin) an der huwaši-Stele des zikkanzipa anlangt, verneigt sie sich und libiert"²², und noch KUB XX 99 II 4 f. IUGAL-uš-kán NA₄hu-wa-ši-ia pí-ra-an an-da pa-iz-zi na-aš II-ŠU UŠ-KI-EN ha-a-li-ia-ri-ma-aš Ú-UL "Der König geht hinein vor die Stele und verneigt sich zweimal, er kniet aber nicht nieder". Die kultische Reinigung der Stele (vb. šuppijahh- erwähnt man u. a. in KUB X 85 I 15 und KUB XX 99 II 6 f.

Während der Frühjahrsfeier und bei anderen Gelegenheiten wurden die Statuen der Gottheiten aus dem Tempel herausgetragen und vor bzw. hinter die Stelen gestellt; es wird dabei hervorgehoben, dass jede Gottheit ihre Stele hatte. Es folgten Opfer für huwaši-, denen die Zeremonie der Waschung der Statue voranging²³. Auch das Waschen der Stelen ist in KUB XLI 14, 11' bezeugt.

Eine lange Liste der Götter, für die eine huwaši-Stele belegt ist, ist am Schluss des erwähnten Artikels von M. Darga zu finden. Am häufigsten wiederholen sich in derselben die Wettergötter verschiedener Städte und die Berggötter, also diejenigen Gottheiten, von welchen hauptsächlich die gute Ernte abhängig ist. Man merkt, dass in dieser Liste die entschiedene Mehrheit den anatolischen Göttern zufällt.

Ausser in Kleinasien, wo der Kult der huwaši-Stele seit althethitischen Zeiten bezeugt ist, wurde sie auch noch in Syrien-Palästina verehrt. Dieses interessante Kultobjekt, dessen Bedeutung noch immer nicht genügend erklärt ist, verdient weiter untersucht zu werden.

Anmerkungen

- ¹ Literaturangaben bei J. Friedrich, HW 194, 265.
- ² E. von Schuler, Kaškar 156 ff.
- ³ Vgl. F. Sommer, ZA 46, 1940, 29 f., 38 ff.
- ⁴ KUB XLII 78 III² 11, vgl. dazu F. Sommer, a. a. O. 30.
- ⁵ F. Sommer, a. a. O. 33.
- ⁶ Belege s. v. ištanana-, Waffen und kurša-
- ⁷ Dazu s. L. Jakob-Rost, MIO 9, 1963, 199, V. Haas, KN 65.
- ⁸ Zitiert zuletzt bei V. Haas - M. Wäfler, IM 23/24, 1973/74, 24.
- ⁹ H. Kronasser, Umsiedlung 6 f.

¹⁰ Zu peri- (ein verehrtes Objekt?) vgl. auch KBo XVII 43 IV 5', KBo XX 5 Rs. 4, KBo XXII 195 III 13' (Duplikate).

¹¹ KBo XX 4 I 2, KBo XX 11 II 4', 10'.

¹² M. Darga, RHA XXVII, 1969, 5 ff., vgl. auch H. T. Bossert, Belleten 16, 1952, 495 ff.

¹³ M. Darga, a. a. O. 16 (mit Lit.). Dazu kommen noch zwei Basen von Stelen aus Boğazköy (K. Bittel, Boğazköy, Die Kleinfunde, 1937, 12 f., Taf. 9) und zwei Stelen aus Beycesultan (S. Lloyd - J. Mellaart, Beycesultan I, 1962, 36 ff.).

¹⁴ KUB XXXV 133 I 15' nu-uš-ša-an ^{GIS} ZAG.GAR.RA-ni (16')
^{DU-aš} ^{NA} hu-wa-a-ši ti-it-ta-nu-wa-an-zi.

¹⁵ A. Archi, UF 5, 1973, 21.

¹⁶ M. Darga, a. a. O. 14.

¹⁷ KBo XI 30 I 15', 17', KUB X 32 V 5, 7.

¹⁸ M. Darga, a. a. O. 16 f.

¹⁹ Vgl. auch A. Archi, a. a. O. 21.

²⁰ Vgl. ibid. 22 f.

²¹ Wie in dem urartäischen Altintepe, vgl. S.-T.-N. Özgüc, Anatolia 7, 1962, 48 f.

²² V. Haas, KN 260 f.

²³ Zur Interpretation dieser Zeremonie s. A. Archi, a. a. O. 7 ff.

6. Varia

Eine grosse Gruppe stellen die Namen der verehrten Gegenstände dar, die bisher nicht identifiziert werden konnten. Wir haben hier auch einige Objekte von besonderer Bedeutung mit eingeschlossen, die man in keine der vorher besprochenen Gruppen einreihen kann; von ihnen sollen im folgenden weitere Kultobjekte besprochen werden.

hubrušhi-

In den kultischen Texten mit hurritischem Hintergrund kommt oft das hubrušhi- vor, ein Gegenstand¹, der in der Aufzählung von beopferten Objekten KUB XXVII 13 I 22 genannt wird: I NINDA.SIG A-NA ^{GIS}SAG.KUL I NINDA.SIG A-NA ^{ID}Ši-tar-pu I NINDA.SIG am-ba-aš-ši I NINDA.SIG hu-u-up-ru-uš[-hi] "Ein Flachbrot dem Riegel, ein Flachbrot dem Fluss Šitarpu, ein Flachbrot als ambašši-Opfer, ein Flachbrot dem hubrušhi".

Die Bedeutung des Begriffes ist nicht klar. Der Meinung G. Wilhelms nach, handelt es sich am ehesten um einen ständerartigen Herdaufsatz, wohl einen einfachen Tonring, da das Wort oft mit dem Determinativ DUG erscheint². Das hubrušhi wird wohl auch mit D(INGIR) determiniert, vgl. KBo VIII 149, 10 und KUB X 27 IV 6 (beide Belege in beschädigtem Kontext).

In der Mehrheit der Belegstellen wird das Verbrennen eines vorher in Feinöl getauchten Zedernholzes in dem auf dem Herd stehenden hubrušhi beschrieben. Ziemlich oft nennt man neben dem hubrušhi das ahrušhi-Gefäss; in solchen Fällen wurde das Opfer, gewöhnlich ein Flachbrot, ins ahrušhi gelegt. Die Verwendung des hubrušhi ausserhalb des Kultes wird nicht bezeugt, somit ist der besprochene Gegenstand als eine spezielle Vorrichtung zum Hinle-

gen von Opfern auf dem Herd zu verstehen, die für die Rituale der hurritischen Schicht charakteristisch ist und typologisch der Opferfisch und der Opfergrube³ verwandt ist.

hurlali-

In althethitischer Zeit kommt als verehrtes Objekt ausser den vier Grundbegriffen der Aufzählungen von Lokalitäten noch das hurlali- vor, vgl. KBo XX 38 Vs.[?] 4' f. wo der Aufseher der Köche ein gebrochenes Dickbrot vor das hurlali- legt. Dieser Gegenstand wird später mit D(INGIR) determiniert, vgl. KBo XXI 49 I 3' und besonders III 11', wo es als beopfertes Kultobjekt nach den Götternamen und vor den anderen Lokalitäten auftritt. In diesem Text scheint der Begriff im Pl. Dat. (^DHurlalijaš piran "vor den hurlali") zu stehen, wie in KBo XX 100 Rs.[?] 3]hu-ur-ta-li-ja-aš I-ŠU "]den hurlali einmal" und IBoT I 4 III 5 f. (hurlalijaš piran).

Dieser Gegenstand, vielleicht ein Kultgerät, befand sich im Tempel des Gottes ZABABA, was sich aus dem oben erwähnten Text IBoT I 4 ergibt (vgl. III 16).

Auf Grund der bisher bekannten Kontexte ist die Bedeutung des Wortes nicht festzustellen. Eine Identifizierung des hurlali- mit hurlalli- "Gemengsel, Mus (?)"⁴ bzw. mit hurlijal(1)a-/hurlijali- "Becken(?)"⁵ scheint unwahrscheinlich.

APIN "Pflug" und ^{GIS}šarpa-

In der Aufzählung von beopferten Gottheiten KUB X 92 V 13 stehen nebeneinander ^DAPIN, ein vergöttlichter Pflug, und ^{GIS}šarpa- ein bisher nicht identifizierter Gegenstand. Ausser in dem genannten Text ist der Kult dieser Gegenstände nicht bezeugt⁶.

arimpa-

Zur Diskussion über diesen unklaren Terminus vgl. A. Haas - G. Wilhelm, Hurritologische Studien I, 178 f. Aus VBoT 58 IV 16, 28 ergibt sich, dass ^{GIS}arimpa- ein Teil des Hauses bzw. ein Gerät ist. In diesem Text erscheint der Gegenstand als ein Symbol aus Bronze, ähnlich wie in IBoT II 129 Vs. 5, wo ^{GIS}arimpa-Geräte neben anderen Kultgeräten mit Metall belegt sind.

In Bo 7928, 1 ist arimpa- mit dem Gottheitsdeterminativ bezeugt⁷, sonst mangelt es an Beweisen des Kultes dieses Gegenstandes.

Das Holz des Gottes Ḫašam(m)ili

Zu den bisher nichtidentifizierten Kultobjekten gehört ^DḪašam(m)ilijaš ^{GIS} "das Holz des Gottes Ḫašam(m)ili", genannt in den Listen der beopferten Lokaltäten nach dem Thron, vgl. KBo XIV 39, 4' und KUB XXV 18 III 22 (in der Schreibung ^DḪa-ša-mli-li-ia ^{GIS}-i, vgl. Bemerkungen zu ḫattalwa¹ ^{GIS} auf S. 42). Bemerkenswert ist, dass in einem ähnlichen Kontext in den Listen von Kultobjekten der Name des Gottes Ḫašam(m)ili erscheint, vgl. KUB II 8 I 37, II 27, KUB XA 90 III 17. Ausserdem sind die beschädigten Textfragmente KBo XXIII 59 III 15' und KUB XX 39 V 4 zu berücksichtigen, wobei es unbekannt ist, ob es sich in ihnen um den Gott Ḫašam(m)ili oder um sein "Holz" handelt. Man weiss nicht, ob wirklich der Name des Gottes Ḫašam(m)ili und die Bezeichnung des besagten Gegenstandes auswechselbar gebraucht wurden. Wenn es dem auch so war, vermögen wir nicht das Objekt selber innerhalb des Tempels zu identifizieren. Man kann lediglich vermuten, dass dies entweder ein Teil seiner Einrichtung oder - weniger wahrscheinlich - ein bewegliches Kultgerät war, von dem sonst nirgends ein

Vermerk vorhanden ist. Vom Gott Ḫašam(m)ili und seiner Funktion im hethitischen Pantheon wissen wir grundsätzlich wenig, vgl. zuletzt E. von Weiher, RIA IV 127 f.

ḫalputi(1)-

Das Wort ḫalputi- (auch ḫalmuti- geschrieben) kommt mit dem Determinativ für Holz vor und ist ausschliesslich in späten Texten in den Kasusformen ḫalputi (Sg. Dat.), ḫalputin (Sg. Akk.) und ḫalputiusš (Pl. Akk.) belegt. Seine Bedeutung bleibt unklar⁸; es handelt sich wohl um einen Teil des Tempels oder einen Kultgegenstand. Dass das ḫalputi- zu den beopferten Lokaltäten gehörte, bezeugen die Belegstellen Bo 931 Rs. 11 f. und KUB XX 88 Rs. 8' ff., nach welchen man ihm Opfergaben legt und libiert. Der Begriff wird auch ^Dḫalmuti geschrieben⁹.

Als eine Ableitung zu ^{GIS}ḫalputi- erscheint der göttliche Name ^Dḫalputili¹⁰. In hattischer Sprache ist ḫal-wu-ut-te-la aš-ḫa-a-wi, "ḫalputil, Gott" KUB XXVIII 83 Rs. 4 bezeugt. Dem ḫalputili werden Opfer und Libationen dargebracht. Obwohl man glaubt, dass ḫalputili nichts mit dem Wettergott von Ḫalpa zu tun hat, muss man wohl die Nachbarschaft beider Götternamen in IBoT II 8 IV 4 ff. und KUB XXV 27 III 9, 13 berücksichtigen¹¹. Die erwähnten Texte können von der Tendenz zeugen, diese beiden Gottheiten zu vereinigen.

Es scheint, dass die Form ^{GIS}ḫalputil (Bo 1580 Rs. 9 Sg. Nom.? sonst ^{GIS}ḫalputili, Sg. Dat.) sekundär unter dem Einfluss des Gottesnamens ^Dḫalputili gebildet worden ist.

daja azzalli

In dem in dieser Arbeit oft zitierten Text aus dem hurritischen Kreis, KUB XXVII 1 II 60, nennt man ^DDa-a-ia a-az-za-a-al-

-li, eine Gottheit, der Opfergaben dargebracht werden. Vgl. auch noch KUB XXVII 8 Rs. 2, worin der Begriff in der Schreibung da-a-e-ia za-a-al-li vorkommt und auch beopfert wird. Hier gibt es keine Sicherheit, ob es sich um einen oder zwei voneinander unabhängige Kultgegenstände handelt. Das Rätsel dieses Begriffes klärt nur teilweise das Textfragment KUB XXIX 4 I 31 f. auf: SÍG SA₅ SÍG ZA.GIN SÍG ha-an-za-na-aš SIG₇.SIG₇ SÍG BABBAR da-an-zi (32) na-at II TA-PAL a-az-za-al-la-ia i-ia-an-zi "Man nimmt rote Wolle, blaue Wolle, schwarze Wolle, gelbe Wolle (und) weisse Wolle (und) macht (daraus) zwei Paar azzallaja"¹². Es ergibt sich aus diesem Fragment, dass azzallaja aus Wolle hergestellt war und vielleicht als weibliches Gottesattribut diente; vgl. dazu ulih (s. v.) der in demselben Text erscheint.

witul(i)-

In KUB XLIV 25 II 1, 6 kommt als beopferter Gegenstand ein bisher unbekannter Begriff ^{GIS}witul(i)- vor, vgl. den Text: (1) ú-i-du-li pí-ra-an III-ŠU (2) š-i-pa-jan-ti "(er)libiert vor dem witul(i)- dreimal", und (6) ix ^{GIS}ú-i-tu-li (7) II I¹-ŠU š-i-pa-an-ti "(er) libiert vor dem witul(i)- [dr]eimal²". Das Wort ist sonst nicht bezeugt, seine Zugehörigkeit zu den verehrten Gegenständen bleibt unsicher.

šur(a)- und "Steine"

Zu den verehrten Objekten gehörten šur(a)-Gegenstände(?). Das Wort ist nur im Pl. Dat. šu-u-ra-aš bezeugt; in VBoT 95 (CTH 608. 1) I 9 geht ihm das Determinativ für Stein voran, vgl. auch die unten angegebenen Beispiele. Dem Text 608.2 (ABoT 13 (+) KUB XXXI 124) nach werden den šur(a)- Opfer und Libationen dargebracht, vgl. KUB XXXIV 124 Vs.² 7 f. NINDA.KUR₄.RA SA₅ pár-š-i-ia šu-

-u-ra-aš (8) III pár-šu-ul-li NA₄-aš-ša kat-ta ta-ga-a-an III pár-šu-ul-l[i] "(er) bricht ein rotes Dickbrot [(und legt) drei Brotbro]cken den šur(a)- und drei Brotbrocken bei² den "Steinen" auf den Boden". In Z. 9 ff. wird auf ähnliche Weise ein weisses Dickbrot geopfert. Im Textfragment ABoT 13 VI 7 dd. legt man den šur(a)- und "Steinen" die Leber als Opfergabe, dann libiert man vor den šur(a)- dreimal und vor den "Steinen" dreimal. Eine andere Form des Kultes, die sich auf šur(a)- bezog, war wohl die Verneigung, vgl. KUB XXXIV 124 Vs.² 6 -z[i] šu-u-ra-aš kat-ta UŠ-GI-EN ... "[Der König²)] verneigt sich bei² den šur(a)-".

Es ist zu vermerken, dass das Wort šur(a)- nichts mit dem Gottesnamen Šurra¹³ zu tun hat. Sowohl šur(a)- als auch die oben erwähnten "Steine" sind mit einem näher nicht bestimmten Kultraum verbunden, den man während der Prozession am 7/8 Tage des AN.TAH.ŠUM-Festes aufgesucht hat. Was beopferte "Steine" anlangt, vgl. "Stein" als Kultobjekt im dahanga-Kultraum (s. oben, s. v. dahanga-).

hardu(p)pi-

Der hardu(p)pi-Gegenstand kommt als verehrtes Objekt in KUB XLVI 18 (CTH 329 f.) Vs.² 9 vor: ... nu ^DIm-ra-al-li-in har-du-pí-in GUB-aš IŠ-TU ... ekuzi "(er) 'trinkt' stehend den Gott Imralli (und?) hardupi- au[s ... ". Wie es KUB XVII 17, 9 bezeugt, wo dieses Wort neben ^{GIS}GU.ZA "Thron" steht, war hardu(p)pi vielleicht ein Möbel. Als ein Gottesname tritt er in KBo XX 48 Vs.² 10 (^DHar-du-up-pí-in, Akk.) und KUB XXXV 7 IV 1 (^{SA} ^DHar-du-up-p[i]) auf; vgl. dazu H. Otten, RIA IV 114.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. letztthin G. Wilhelm, RIA IV 478 (s. v. hubrušhi).
- ² Ibid. 478.
- ³ Zur Opfergrube (hurr.-heth. api-) vgl. M. Vieyra, RA 51, 1957, 100 f., H. Otten, ZA 54, 1961, 153.
- ⁴ H. Otten, OLZ 1965, 548.
- ⁵ J. Friedrich, HW 77, H. Otten, V. Souček, StBoT 8, 96.
- ⁶ Zum Pflug als Göttersymbol in Mesopotamien vgl. B. Hrouda, RIA III 486 und J. Krecher, ibid. 498.
- ⁷ V. Haas - G. Wilhelm, Hurritologische Studien I, 179.
- ⁸ Dazu s. E. Laroche, Les noms des Hittites, 1966, 248, A. Kammenhuber, HO II 2, 462, V. Haas, KN 307 m. Anm. 3, O. Carruba, Beiträge zum Palaischen, 1972, 23 f.
- ⁹ Bo 2622.
- ¹⁰ Vgl. E. von Weiher, RIA IV 63 (mit Lit.).
- ¹¹ Dazu s. E. Laroche, RA 41, 1947, 77 f., H. Klengel, JCS 19, 1965, 92.
- ¹² H. Kronasser, Umsiedelung 8 f.
- ¹³ Vgl. KBo X 27 IV 27, KUB X 1 I 6 (mit Dupl.); s. auch E. Laroche, RHA f. 46, 1946-47, 77.

Schlussbemerkungen

Unser Wissen von den verehrten Objekten sowie deren Rolle in der hethitischen Religion ist noch unvollständig. Das ist einer der Schlüsse, die sich nach der vorangehenden Untersuchung aufdrängen. Dieser Sachverhalt wird vor allem dadurch beeinflusst, dass die erhalten gebliebenen Texte die einzelnen Stappen der religiösen Entwicklung ungleichmässig beleuchten; ausserdem fehlen bei relativer Fülle von Dokumenten der einen Art solche der anderen. Deswegen wissen wir von gewissen Kultobjekten mehr, während von anderen nur wenig oder fast gar nichts bekannt ist. Die Übersicht der dank den Texten bekannten verehrten Objekte gab keine Erklärung zahlreicher Fragen allgemeinerer Natur. Wenn man versucht, dieselben zu lösen, kann man Vermutungen aussprechen, die jedoch einer Bestätigung im Laufe weiterer Untersuchungen bedürfen.

Unter Vorbehalt, dass die religiösen Anschauungen der Bewohner des alten Kleinasien in althethitischer Zeit nur teilweise bekannt sind, kann man anhand der erhalten gebliebenen Texte feststellen, dass zu dieser Zeit nur verhältnismässig wenige sachliche Objekte verehrt worden sind. Zu ihnen gehörten hašša- "Herdstelle" halma(š)šuit- "Thron", luttai- "Fenster" und battalwaš GIŠ "Riegelholz" als grundsätzliche Objekte, ausserdem noch kurša- "Vlies", šit(t)ar "Sonnenscheibe", huwaši- Stele, ein noch nicht identifizierter Gegenstand hurlali- und vielleicht ištanana- "Altar". Mit der Zeit erweitert sich die Liste, es erscheinen in ihr weitere Teile des Kultraumes und sogar manche Kulträume selbst, überdies noch Kultgeräte und Götterattribute. Da ein überwiegender Teil der entsprechenden Termini der hurritischen Sprache entstammt, kann man vermuten, dass dieses zahlenmässige Anwachsen unter Einfluss des

Fremden, hurritischen Kultes stattgefunden hat, der in Kleinasien bereits seit ca. 1400 v. Chr. beurkundet ist. Unter Einfluss der Theologen von Kizzuwatna begann man den meisten Gegenständen, die in einem ständigen Kontakt mit der Gottheit (genauer mit deren Statue) verblieben, Verehrung zu erweisen. Einen solchen Sachverhalt weisen insbesondere die religiösen Texte aus der letzten Periode des Grossreiches (13 Jh. v. Chr.) nach.

Auf Grund der in den vorangehenden Abschnitten analysierten Kontexte liess sich wohl annehmen, dass die besagten Kultobjekte eine bestimmte Hierarchie bildeten. So z. B. scheinen in der Gruppe der vier grundsätzlichen Kultobjekte die Herdstelle und der Thron eine höhere Stellung einzunehmen als das Fenster und das Riegelholz. Die besondere Rolle des ersten Paares begründen die sich in gewissem Grade aus der althethitischen Überlieferung ableitenden Mythen, die den Thron und - weniger deutlich - die Herdstelle als wirkende Gottheiten darstellen. Wir haben bereits auf die Tatsache aufmerksam gemacht, dass Thron, Herdstelle, Riegelholz und vielleicht auch das Fenster gewisse mit den Schutzgöttern gemeinsame Kennzeichen verbinden, was auch bei der Festlegung der Hierarchie von Bedeutung gewesen sein mochte.

Vom logischen Gesichtspunkt aus gesehen sollten die erste Stelle in dieser Hierarchie die Gegenstände einnehmen, die unpersönliche Darstellungen bzw. stellvertretende Symbole der Gottheiten sind. Nach ihnen sollte man, aus den oben angegebenen Gründen, die vier grundsätzlichen Kultobjekte unter Beibehalt ihrer eigenen Hierarchie anordnen. Dass es tatsächlich so war, bestätigen die Texte nur teilweise.

Wenn wir aus unseren Erwägungen die unklaren Fälle ausschliessen, wie z. B. den hurtali-Gegenstand, so werden wir feststellen, dass vom genetischen Gesichtspunkt aus gesehen eine auf-

teilung der Kultobjekte in zwei Gruppen möglich ist. Eine stellen diejenigen Objekte dar, die bereits im früheren, vorhethitischen Entwicklungsstadium der kleinasiatischen Religion verehrt worden sind. Von der althethitischen Periode ab, können wir deren Schicksal aufgrund der Texte verfolgen. Ein Überbleibsel dieses früheren Stadiums scheint der Kult des Vlieses zu sein, ursprünglich einer Art von Fetisch o. ä.; ausserdem kommen hier in Betracht die huwaši-Stele, Sonnenscheibe, Herdstelle und Thron, vielleicht auch einige Kultgefässe. Es bleibt eine offene Frage, ob auch das Fenster und das Riegelholz hierzu gehört haben. Die übrigen Objekte fallen in die zweite Gruppe. Ihr Kult entstand bereits in der hethitischen Periode und dessen Grundlage war die Zugehörigkeit zur Gottheit, ein Kontakt mit ihr während der Kulthandlungen.

Das, was die besagten Objekte miteinander verbindet, sind die ihnen dargebrachten Opfer. Das, was sie formell unterscheidet, ist das Gottheitsdeterminativ¹, das so oft mit ihren Namen, aber nicht vor allen Bezeichnungen der Kultobjekte erscheint. Auf den ersten Blick kann die Tatsache verwundern, dass die Namen derjenigen Gegenstände, die Götterdarstellungen und -symbole bilden, in den Texten ohne Determinativ D(INGIR) auftreten. Verständlich wird es jedoch, wenn man erwägt, dass sich hinter jeder dieser Bezeichnungen der Name einer bestimmten Gottheit verbirgt, die durch den betreffenden Gegenstand repräsentiert wird. Eine Ausnahme davon bildet kurša - "Vlies", das in der späten Periode, in Abhängigkeit von den lokalen theologischen Anschauungen, entweder als Gottheit oder als Attribut des Schutzgottes fungiert. Wir sind nicht imstande zu erklären, ob sich das Determinativ D(INGIR) auf kurša in seiner ersten oder zweiten der genannten Rollen bezieht.

In althethitischer Zeit erscheinen die vier grundsätzlichen Kultobjekte ohne Gottheitsdeterminativ. Ausser im Kult kommen

Thron und vielleicht Herdstelle als wirkende Gottheiten vor. In der späten Periode begegnen wir dem Gottheitsdeterminativ gelegentlich vor ḥašša-/GUNNI und ḥalmaš(š)uit-/DAG, wenn sie als Kultobjekte auftreten. Bezüglich des zweiten Paares der grundsätzlichen Kultobjekte ist das Gottheitsdeterminativ nur in einem Text, vor dem Logogramm AB "Fenster" belegt.

Das Determinativ D(INGIR) erscheint manchmal auch vor den Benennungen anderer Kultobjekte, die keine Götterdarstellungen sind, insbesondere vor den Termini hurritischer Herkunft. Es könnte somit angenommen werden, dass die Neigung, dieses Determinativ den Bezeichnungen der Kultgegenstände voranzusetzen, der hurritischen Theologie eigen sei, die im 13. Jh. v. Chr. stark auf den offiziellen hethitischen Kult eingewirkt hat. Unter ihrem Einfluss wurden so manche verehrten Objekte, die zur lokalen Tradition gehörten, auf ähnliche Weise behandelt. Dies würde das Erscheinen dieses Determinativ vor solchen Namen wie ḥašša-, ḥalmaš(š)uit-, kurša- und luttai- erklären.

Zum Schluss noch das wichtigste Problem. Auf Grund der erhalten gebliebenen Dokumente sind wir ausserstande, eindeutig zu entscheiden, ob wirklich diese verehrten Gegenstände, die keine Götterdarstellungen bzw. -symbole waren, für Gottheiten gehalten worden sind. Für eine solche Annahme würde deren Kult zeugen, insbesondere die ihnen, wie den Gottheiten, dargebrachten Opfer. Dagegen spräche die Tatsache, dass es in der anatolischen Überlieferung nicht für obligatorisch galt, vor ihren Namen das Gottheitsdeterminativ zu setzen. Auch die Möglichkeit, dass in den späten Texten das Determinativ D(INGIR) nur die Zugehörigkeit zur Gottheit bedeutete, kann nicht ausgeschlossen werden.

Anmerkungen

¹ Zur Setzung des Gottheitsdeterminativs vgl. J. van Dijk, RLA III 533.

Verzeichnis der besprochenen Termini

<u>aganni-</u> "Becken(?)"	92 f.
GIŠ <u>araša-</u> "Innentor(?)"	41
GIŠ <u>arimpa-</u>	41, 130
<u>arkam(m)i-</u> (ein Musikinstrument)	84 f.
GIŠ <u>ašara-</u> "Innentor(?)"	71 Anm. 10
<u>atani-</u>	80 ff.
<u>ḥalmaš(š)uit-</u> "Thron"	59 ff.
<u>ḥalputi(l)-</u>	131
<u>ḥal(u)wani-</u> "Rhyton"	87 ff.
<u>ḥamri-</u> (eine Art Heiligtum)	31 f.
<u>ḥarši(jalli)-</u> "Vorratsgefäß, Pithos"	32 f., 84 ff.
<u>ḥardu(p)pi-</u>	133
<u>ḥaš(š)-</u> "Asche"	73 f. Anm. 36
<u>ḥašša-</u> "Herdstelle"	48 ff.
^D <u>ḥašam(m)ilijaš</u> GIŠ	130 f.
<u>ḥašijati-</u> "Bogen"	105
<u>ḥattalu-</u> "Riegel"	42
<u>ḥattalwaš taru/GIŠ</u> "Riegelholz"	42 ff.
<u>ḥešti-</u> (eine Art Heiligtum)	35 f.
<u>ḥubrušhi-</u>	128 f.
<u>ḥurtali-</u>	22 f., 129
<u>ḥutuši-</u>	92
<u>ḥuwaši-</u> (eine Art Stele)	123 ff.

<u>išpati-</u> , <u>ipšati-</u> "Köcher"	105 f.
<u>išpantuz(z)i-</u> (Libationsgefäß)	91
<u>išpantuzziššar</u> (Libationsgefäß)	91
<u>ištanana-</u> "Altar, Postament"	66 ff.
<u>kešhi-</u> "Sessel, Thron"	80 f.
<u>kuntari-</u> (eine Art Heiligtum)	31
<u>kurakki-</u> "Säule(?)"	40 f.
<u>kurpiši-</u> "Panzer(?)"	105
<u>kursā-</u> "Vlies"	108 ff.
<u>kutt-</u> "Wand"	39
<u>kuz(z)anišu</u> (hatt.) "Herdstelle"	49, 54
<u>luttai-</u> "Fenster"	44 ff.
<u>namulli-</u> (eine Art von Bett)	82
<u>nathī-</u> "Bett"	81 ff.
<u>pahhur</u> "Feuer"	50
<u>purni/pur(ul)li</u> "Haus, Tempel"	31
<u>šarbul(i)-</u> "(Wand)pfeiler"	39 f.
<u>šarijanni-</u> "Panzerhemd(?)"	105
GIŠ _{šarpa-}	129
<u>šauri-</u> "Waffen"	103
<u>šit(t)ar</u> "(Sonnen)scheibe"	121 ff.
<u>šur(a)-</u>	132 f.
<u>šurubha-</u> (ein Baum und sein Holz)	98 f.
<u>dahanga-</u> (ein Kultraum)	33 ff.
<u>daja azzalli</u>	26, 131 f.
<u>tapri-</u> "Schemel"	80 f.
<u>tarsanzipa-</u>	65 f.
<u>tijari-</u> "Spindel"	103
<u>tunnakkeššar</u> "Innengemach"	32 f.
<u>tuni-</u> "Fuss-Schemel"	80 f.

GIŠ _{turi-} "Waffe"	102 f.
<u>ulibi</u>	106 f.
<u>wakšur</u>	91 f.
GIŠ _{witul(i)-}	132 f.
GIŠ _{AB} "Fenster"	44 ff.
APIN "Pflug"	129
AS.ME "(Sonnen)scheibe"	121 ff.
GIŠ _{BALAG.DI}	84 f.
GIŠ _{BAN} "Bogen"	105 f.
GIŠ _{BANŠUR} "(Opfer)tisch"	46, 78 ff.
GIŠ _{DAG} "Thron"	60 ff.
GIŠ _{DIM} "(Wand)pfeiler"	40
GIŠ _{DINANNA} (ein Musikinstrument)	83 f.
Š "Haus, Palast"	30 f.
Š.ŠA "Innengemach"	32
GIŠ _{GAL/RABU}	33 f.
GÚ "Nacken" (auch ein Rhyton)	87
GUNNI "Herd"	49 ff.
GIŠ _{IG} "Türflügel"	41 f.
KÁ "Tür"	41 f.
GIŠ _{MAR.GID.DA} "Lastwagen"	106
GIŠ _{NA} "Bett"	81 f.
NA ₄ "Stein"	33 f., 132 f.
GIŠ _{PA} "Stab, Szepter"	98 ff.
SAG.GUL "Riegel"	42
GIŠ _{SAG.KUL-aš} GIŠ "Riegelholz"	42
ŠU.DIM ₄	105 f.
GIŠ _{ŠU.A} "Sessel, Thron"	80 f.
GIŠ _{ŠUKUR} "Lanze"	103
GIŠ _{TUKUL}	101 ff.

GIS ³ ZAG.GAR.RA "Altar"	66 ff.
NA ⁴ ZI.KIN (eine Stele)	123 ff.
BIBRU "Rhyton"	87 ff.
TUDITTUM "Brustschmuck"	108
UNUT(U) MÊ "Bewaffnung, Kriegsausrüstung"	105 ff.

Verzeichnis der Abkürzungen

/a, b/ usw.	Nummern unveröffentlichter Boğazköy-Tafeln aus den Grabungen 1931 ff.
AAA	Annals of Archaeology and Antropology, Liverpool 1908 ff.
ABoT	Ankara Arkeoloji Müzesinde bulunan Boğazköy Tabletleri (Boğazköy-Tafeln im Archäologischen Museum zu Ankara), Istanbul 1948.
AfO	Archiv für Orientforschung, Berlin/Graz 1926 ff.
AH	H. A. Hoffner, Jr., Alimenta Hethaeorum. Food Production in Hittite Asia Minor, New Haven 1974.
AM	A. Götze, Die Annalen des Muršiliš, Leipzig 1933.
Anatolia	Revue annuelle de l'Institut d'Archéologie de l'Université d'Ankara, Ankara 1956 ff.
Anatolica	Annuaire international pour les civilisations d'Asie Antérieure, Leiden 1967 ff.
ANET	Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Ed. by James B. Pritchard, Princeton 1950 (Second Ed. 1955).
AnSt	Anatolian Studies. Journal of the British Institute of Archaeology at Ankara, London 1951 ff.

- AoF Altorientalische Forschungen, Berlin 1974 ff.
- ArchOr Archiv Orientalní, Prag 1929 ff.
- Belleten Belleten. Türk Tarih Kurumu (Revue publiée par la Société d'Histoire Turque), Ankara 1937 ff.
- Bildbeschreibungen C.-G. von Brandenstein, Hethitische Götter nach Bildbeschreibungen in Keilschrifttexten, Leipzig 1943.
- BiOr Bibliotheca Orientalis, Leiden 1943 ff.
- Bo Signatur von unveröffentlichten Tafeln aus Boğazköy.
- CAD The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago 1956 ff.
- Chrest. E. H. Sturtevant - G. Bechtel, A Hittite Chrestomathy. Second printing, corrected, Philadelphia 1952.
- CTH E. Laroche, Catalogue des Textes Hittites (= Études et Commentaires, 75) Paris 1971.
- DLL E. Laroche, Dictionnaire de la langue louvite, Paris 1959.
- Fs J. Friedrich Festschrift J. Friedrich zum 65. Geburtstag gewidmet, Heidelberg 1959.
- Fs H. G. Güterbock Anatolian Studies Presented to H. G. Güterbock on the Occasion of his 65th Birthday, Istanbul 1974.
- Fs H. Otten Festschrift Heinrich Otten. Hrsg von E. Neu und Ch. Rüster, Wiesbaden 1973.
- HAB F. Sommer - A. Falkenstein, Die hethitisch-akkadische Bilingue des Hattusili I. (Labarna II.). München 1938.

- HHB I 1 Die hattisch-hethitischen Bilinguen, I 1, Leiden 1974.
- HTR H. Otten, Hethitische Totenrituale, Berlin 1958.
- HT Hittite Texts in the Cuneiform Character from Tablets in the British Museum, London 1920.
- Hurritologische Studien I V. Haas - G. Wilhelm, Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna. Neukirchen-Vluyn 1974.
- HW J. Friedrich, Hethitisches Wörterbuch. Kurzgefasste kritische Sammlung der Deutungen hethitischer Wörter. Heidelberg 1952.
- HW Erg. 1-3 J. Friedrich, Ergänzungsheft 1-3 zu HW. Heidelberg 1957-1966.
- IBOT Istanbul Arkeoloji Müzelerinde bulunan Boğazköy Tabletleri (Boğazköy-Tafeln im Archäologischen Museum zu Istanbul): I 1944, II 1947, III 1954.
- IF Indogermanische Forschungen. Zeitschrift für Indogermanistik und allgemeine Sprachwissenschaft, Leipzig/Berlin 1892 ff.
- IM Istanbuler Mitteilungen. Deutsches Archäologisches Institut, Istanbul 1933 ff.
- JAOS Journal of the American Oriental Society. New Haven 1894 ff.
- JCS Journal of Cuneiform Studies, New Haven 1947 ff.
- JNES Journal of Near Eastern Studies, Chicago 1942 ff.

Kadmos	Kadmos. Zeitschrift für vor- und frühgeschichtliche Epigraphik, Berlin 1962 ff.
Kaškäer	E. von Schuler, Die Kaškäer. Ein Beitrag zur Ethnographie des alten Kleinasien. Berlin 1965.
KBo	Keilschrifttexte aus Boghazköi, Leipzig/Berlin 1916 ff.
Kleinasien ²	A. Götze, Kleinasien., 2., neubearbeitete Auflage, München 1957 (Handbuch der Altertumswissenschaft, III Abt. 1. Teil, 3. Bd.: Kulturgeschichte des Alten Orients; 3. Abschnitt, 1. Unterabschnitt).
KN	V. Haas, Der Kult von Nerik. Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte (= Studia Pohl 4), Rom 1970.
KUB	Keilschrifturkunden aus Boghazköi, Berlin 1921 ff.
Kumarbi	H. G. Güterbock, Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos aus den hethitischen Fragmenten zusammengestellt, übersetzt und erklärt, Zürich - New York 1946.
Lg	Language. Journal of the Linguistic Society of America, Baltimore 1925 ff.
MDOG	Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Berlin 1898 ff.
MGK	H. Otten, Mythen vom Gotte Kumarbi. Neue Fragmente. Berlin 1950.
MHT	A. Kammenhuber, Materialien zu einem hethitischen Thesaurus, Heidelberg 1973 ff.
MIO	Mitteilungen des Instituts für Orientforschung, Berlin 1953 ff.

OA	Oriens Antiquus. Rivista del Centro per le Antichità e la Storia dell'Arte del Vicino Oriente, Roma 1962 ff.
OILZ	Orientalistische Literaturzeitung, Leipzig 1898 ff.
Or	Orientalia. Nova Series. Roma 1931 ff.
RA	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale, Paris 1886 ff.
RAI	Rencontre Assyriologique Internationale.
RHA	Revue Hittite et Asiatique, Paris 1930 ff.
RIA	Reallexikon der Assyriologie, Berlin 1928 ff.
Samuha	R. Lebrun, Samuha, foyer religieux de l'empire hittite (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 11), Louvain-la-Neuve 1976.
Scongiori	L. Zuntz, Un testo ittita di scongiuri (Atti del R. Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti 96, 2), Venedig 1937.
SMEA	Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, Roma 1966 ff.
Die Sprache	Die Sprache. Zeitschrift für Sprachwissenschaft, Wien/Wiesbaden 1949 ff.
StBoT	Studien zu den Boğazköy-Texten, Wiesbaden 1965 ff.
UF	Ugarit-Forschungen. Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas, Neukirchen-Vluyn 1969 ff.
Umsiedelung	H. Kronasser, Die Umsiedelung der schwarzen Gottheit. Das hethitische Ritual KUB XXIX 4 (des Ulippi), Wien 1963.
VAT	Texte der Vorderasiatischen Abteilung der Staatlichen Museen zu Berlin. Nach Museumsnummern.

VBoT	Verstreute Boghazköi-Texte. Hrsg. von A. Götze, Marburg 1930.
WBMyth	Wörterbuch der Mythologie. Hrsg. von H. W. Haussig, Bd. I, Stuttgart 1965.
ZA	Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete - Vorderasiatische Archäologie, Leipzig/Berlin 1887 ff.
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig/Wiesbaden 1847 ff.
ZVS	Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indog. Sprachen, Berlin Göttingen 1852 ff.

Inhalt	
Vorwort	5
I. Aufzählungen von Kultstätten und -gegenstände	15
II. Systematische Übersicht	29
1. Tempel und andere Kulträume	30
2. Ständige Elemente der Einrichtung eines Kultraumes	39
3. Bewegliches Kultgerät	78
4. Götterattribute	98
5. Unpersönliche Götterdarstellungen	121
6. Varia	128
Schlussbemerkungen	135
Verzeichnis der besprochenen Termini	139
Verzeichnis der Abkürzungen	143