

ZEITSCHRIFT

FÜR

# ASSYRIOLOGIE

UND

## VORDERASIATISCHE ARCHÄOLOGIE

HERAUSGEGEBEN VON

W. VON SODEN

IN VERBINDUNG MIT

D. O. EDZARD · B. HROUDA · H. OTTEN

BAND 69, I. Halbband

4. RLA 6, 404-8: LABARNA. (< 12g.-zeit. TAPAR- 'anordnen' in  
ein altkurdisches Lehnwort (> hattis-Interpolationen!)



WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK

1979

120 n. 142(?)

CH 414

A Ku 29.1

B. Ku 29.3 (OS) = A 121

Ala 124225 A11

C. Bo 5621 (4) Ku 29.2 I = A I 13 ff

II = A II 9 ff

IV = A IV 8 ff

4 Aof 5268  
(Haa, 1955)

D. HT 38: II - A IV 7 ff

E. Bo 3612 = A IV 16 ff

(? F Ku 52.94 (Bo 1364) III = A III 49-IV 1-2.  
S3

A. Unal. B. Or 44, 3/4, 1987, 480. (< Ku 55) CH 414:

A. Ku 29.1

B. Ku 29.2

C. Ku 29.3

D. HT 38

E. Gießen (ZA 71: 723f)

F. Ku 52.94 (= A III 49 ff) (Bo 1364)

G. Ku 55.50 (= A III 10 ff) (Bo 2012a)

H. Bo 5621 (= A IV 8 ff)

I. Bo 3612



Archiv-Nummer 3109002984

ISSN 0084-5299

Printed in Germany

Alle Rechte des Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe der Übersetzung, der Herstellung von Photokopien und Mikrofilmen, auch auszugsweise, vorbehalten.

Herstellung: Druckerei J. J. Augustin, Glückstadt

ZA 69, 1, 1979

47

## Halmašuit im Anitta-Text und die hethitische Ideologie vom Königtum

Von Frank Starke — Frankfurt/M.

Inhalt: I. Der „idg. Gott“  $\text{D}\check{\text{S}}\text{i}\check{\text{u}}\check{\text{s}}\text{mi}\check{\text{s}}/\text{D}\check{\text{S}}\text{i}\check{\text{u}}\check{\text{s}}\text{ummi}\check{\text{s}}/\text{D}\check{\text{S}}\text{i}\check{\text{u}}-$ . — II.  $\text{D}\check{\text{S}}\text{i}\check{\text{u}}-$ : Appellativum für „Gott“. — III.  $\text{D}\check{\text{S}}\text{i}\check{\text{u}}\check{\text{s}}\text{mi}\check{\text{s}}/\check{\text{s}}\text{ummi}\check{\text{s}} = \text{D}\check{\text{H}}\text{alma}\check{\text{s}}\text{uitt-}$ . — IV. „Prothatt.“ Herkunft von Halmašuit und „Pantheon von Neša“. — V. Die politische Rolle von Halmašuit im Anitta-Text. — VI. Die politische Konzeption des Anitta-Textes. — VII. Äußere Gestalt und magischer Aspekt von Halmašuit. — VIII. É  $\text{D}\check{\text{H}}\text{alma}\check{\text{s}}\text{uittas}$ : der Palast des Anitta. — IX.  $\text{D}\check{\text{H}}\text{alma}\check{\text{s}}\text{uitt-}/\text{halma}\check{\text{s}}\text{uitt-}$ : ein alter heth. *tt*-Stamm. — X. Zusammenfassung und Ausblick.

Die vorliegende Untersuchung geht in ihrem Ansatz auf eine in StBoT 23, S. 96<sup>92</sup> angekündigte, kritische Auseinandersetzung mit der zuletzt von E. Neu StBoT 18, S. 116ff. aufgestellten Gleichung  $\text{D}\text{UTU} = \text{D}\check{\text{S}}\text{i}\check{\text{u}}-$  zurück. Erst bei der Ausarbeitung meiner Argumente gegen sie (vgl. Kap. II u. III) wurde ich auf die besondere Rolle von Halmašuit im Anitta-Text aufmerksam. Das führte zu einer hauptsächlich auf diesen Text und auf KUB XXIX 1 gestützten Funktionsbeschreibung dieser Gottheit. Die sich dabei abzeichnende heth. Auffassung vom Königtum ermöglicht zugleich eine neue Interpretation der beiden genannten Texte.

### I. Der „idg. Gott“ $\text{D}\check{\text{S}}\text{i}\check{\text{u}}\check{\text{s}}\text{mi}\check{\text{s}}/\text{D}\check{\text{S}}\text{i}\check{\text{u}}\check{\text{s}}\text{ummi}\check{\text{s}}/\text{D}\check{\text{S}}\text{i}\check{\text{u}}-$

Der Anitta-Text<sup>1</sup> gehört zu den ältesten Zeugnissen des heth. Schrifttums und hat deshalb immer wieder die besondere Aufmerksamkeit von Philologen und Historikern auf sich gezogen<sup>2</sup>. Da er einen Einblick in die früheste Phase des Hethitertums gibt, stand er seit seinem Bekanntwerden auch im Mittelpunkt der Diskussion um die Ausbreitung der Indogermanen in Anatolien<sup>3</sup>. Dabei drängte sich vor allem die Fragestellung auf, inwieweit er Anhaltspunkte bietet, die unmittelbar auf die idg. Vergangenheit der Hethiter hindeuten.

<sup>1</sup> KBo III 22 (ah.), bearbeitet von E. Neu, StBoT 18, Wiesbaden 1974. — Die im folgenden verwendeten Abkürzungen entsprechen denen in StBoT 23. AnT = Anitta-Text, prh. = protohattisch. Unveröffentlichte Belege stellte mir Herr Prof. H. Otten freundlicherweise aus dem Marburger Boğazköy-Archiv zur Verfügung.

<sup>2</sup> Die wichtigste Literatur zum AnT ist StBoT 18, S. 2 zusammengestellt.

<sup>3</sup> So schon B. Hrozný, ArOr 1, 1929, S. 273ff., und passim in der Anm. 2 erwähnten Literatur.

Eine wesentliche Rolle spielte dabei seit je eine nur im AnT belegte Gottheit namens  $\text{D}\check{\text{S}}\text{i}u\check{\text{s}}\text{mi}\check{\text{s}}$  bzw.  $\text{D}\check{\text{S}}\text{i}u\check{\text{s}}\text{ummi}\check{\text{s}}$ , weil man in ihr einen idg. Gott der Hethiter zu erkennen glaubte<sup>4</sup>. Diese Annahme stützte sich auf die Analyse des Wortes ( $\check{\text{s}}\text{i}u$ - „Gott“ und enklitisches Possessivpronomen  $\text{-mi}\check{\text{s}}$  bzw.  $\text{-summi}\check{\text{s}}$ ), wobei  $\check{\text{s}}\text{i}u$ - auf idg.  $\text{*d}\check{\text{i}}\text{eu-}$  zurückzuführen ist.

Auffällig bleibt allerdings, daß man von vornherein von einem Götternamen ausging, und die Möglichkeit eines Appellativums („mein bzw. unser Gott“) ausschloß. Bereits der Erstbearbeiter B. Hrozný übersetzte „le dieu Šijušmiš“ bzw. „le dieu Šiušummiš“<sup>5</sup>. Drei Gründe dürften hierfür maßgeblich gewesen sein: (1) An allen Stellen seines Vorkommens im AnT (einschließlich der jh. Duplikate) wird das Wort mit Determinativ für Götternamen geschrieben. (2) In Z. 56 und 57 wird  $\check{\text{s}}\text{i}u(\text{na})\check{\text{s}}\text{ummi}\check{\text{s}}$  zusammen mit dem Wettergott und Ḫalmašuit genannt. (3) In Z. 39 wird  $\text{D}\check{\text{S}}\text{i}u\check{\text{s}}\text{ummi}\check{\text{s}}$  erstmals erwähnt, ohne daß hier ein Göttername erscheint, zu dem es als Appellativum in Bezug gesetzt werden könnte. Diese Gründe dürften auch P. Kretschmers Stellungnahme bestimmt haben, wenn er ArOr 17/1, 1949, S. 414 sagt: „Der hier genannte Gott Siunasumis trägt einen hethitisch-indogermanischen Namen Euergott<sup>6</sup>, einen Eigennamen, da es sich nicht um ein Appellativum ‘euer Gott’ handeln kann.“ Überraschend ist freilich, daß er nur wenige Zeilen nach dem betonten Hinweis auf den Eigennamen ausdrücklich feststellt: „Der Name ist merkwürdig, ohne Analogie“. Auch H. Otten hebt in „Religionsgeschichte des Alten Orients“ (= HdO I, VIII, 1, 1) S. 97 hervor: „Auffällig ist dabei der Name des nur hier bezeugten Gottes; augenscheinlich Appellativum ‘Gott’ (dem indogermanischen Idiom angehörend) verbunden mit dem enklitischen Possessiv-Pronomen, also wohl ‘unser Gott’ als Nomen proprium.“

Inzwischen versuchte E. Neu in seiner Neubearbeitung des AnT, zu einer neuen Deutung von  $\text{D}\check{\text{S}}\text{i}u\check{\text{s}}\text{mi}\check{\text{s}}$  bzw.  $\text{D}\check{\text{S}}\text{i}u\check{\text{s}}\text{ummi}\check{\text{s}}$  zu kommen.

<sup>4</sup> P. Kretschmer, Zwei eigentümliche hethitische Götternamen, ArOr 17/1, 1949, S. 413–419; H. Otten in: H. Schmökel, Kulturgeschichte des Alten Orient, 1961, S. 336, und in: Religionsgeschichte des Alten Orients (= HdO I, VIII, 1, 1), 1964, S. 97f.; H. G. Güterbock in: G. Walser, Neuere Hethiterforschung (= Historia, Einzelschriften, Heft 7), 1964, S. 60; L. L. Orlin, Assyrian Colonies in Cappadocia, 1970, S. 244; S. R. Bin-Nun, The Tawananna in the Hittite Kingdom (= THeth 5), 1975, S. 150ff.; E. Neu, Der Anitta-Text (= StBoT 18), 1974, S. 116ff.

<sup>5</sup> ArOr 1, 1929, S. 279.

<sup>6</sup> In der älteren Literatur wird  $\text{-summi-}$  „unser“ noch als Possessivpronomen 2. Pers. Pl. gedeutet.

Ausgehend von der Gleichung  $\text{DUTU} = \text{D}\check{\text{S}}\text{i}u$ -, die zuerst S. R. Bin-Nun, THeth 5, S. 150f. aufgestellt hatte, sieht er in  $\text{D}\check{\text{S}}\text{i}u$ - die heth. Lesung für  $\text{DUTU}$  „Sonnengottheit“ und übersetzt entsprechend  $\text{D}\check{\text{S}}\text{i}u\check{\text{s}}\text{-mi}\check{\text{s}}/\text{-summi}\check{\text{s}}$  „mein bzw. unser Gott Šiu“. Er hält also am Eigennamen fest und erschließt aus der Etymologie von  $\check{\text{s}}\text{i}u$ - (StBoT 18, S. 127ff.), daß es sich hier um den alten idg. Licht-/Sonnengott handle.

Diese inzwischen von O. R. Gurney (Some Aspects of Hittite Religion. The Schweich Lectures 1976, 1977, S. 9f.) übernommene Deutung erscheint auf den ersten Blick schlagend. Leider halten aber die sachlichen und grammatischen Voraussetzungen, von denen sie ausgeht, einer Überprüfung nicht stand. So soll denn eine kritische Auseinandersetzung mit den Argumenten von S. R. Bin-Nun und E. Neu zunächst die Bedeutung von  $\text{D}\check{\text{S}}\text{i}u\check{\text{s}}\text{-mi}\check{\text{s}}/\text{-summi}\check{\text{s}}$  im AnT prüfen, um dann anhand eines neuen Bedeutungsansatzes und auf Grund einer ausführlichen, textbezogenen Analyse den unmittelbaren Zusammenhang zwischen  $\text{D}\check{\text{S}}\text{i}u\check{\text{s}}\text{-mi}\check{\text{s}}/\text{-summi}\check{\text{s}}$  und der Gottheit Ḫalmašuit aufzuzeigen, für den auch sachliche und vor allem grammatisch-syntaktische Gegebenheiten sprechen.

## II. $\text{D}\check{\text{S}}\text{i}u$ -: Appellativum für „Gott“

Für die Gleichung  $\text{D}\check{\text{S}}\text{i}u = \text{DUTU}$  verwertet S. R. Bin-Nun (a.a.O.) u.a. die Tatsache, daß beide Wörter zusammen mit dem enklitischen Possessivpronomen  $\text{-summi-}$  „unser“ belegt sind. Allerdings stammen (die Belege aus verschiedenen Texten, wobei noch zu beachten ist, daß  $\text{DUTU}\text{-summi-}$  gewöhnlich zusammen mit  $\text{SALTAYANNANNA-}$  oder neben  $\text{LABARNA-}$  vorkommt (vgl. die Belege StBoT 18, S. 128f.), sich also nicht auf die Sonnengottheit bezieht, sondern Titulatur des heth. Königs ist. Deshalb kann man S. R. Bin-Nun wohl zustimmen, daß  $\text{DUTU}\text{-summi-}$  der sonst üblichen Graphik  $\text{DUTU}\check{\text{S}}\text{i}$  entspricht; die Gleichsetzung mit  $\text{D}\check{\text{S}}\text{i}u\check{\text{s}}\text{-summi}\check{\text{s}}$  ist damit aber nicht bewiesen, denn zwei Wörter sind noch nicht gleich, wenn sie mit demselben Possessivpronomen vorkommen.

Einen Brückenschlag zwischen  $\text{DUTU}$  und  $\text{D}\check{\text{S}}\text{i}u$ - stellt nun sowohl für S. R. Bin-Nun (a.a.O. S. 148ff.) als auch für E. Neu (a.a.O. S. 125f.) eine Passage des jh. † Textes KUB XXIX 1 her (I 17–26), wo Sonnengöttin und Wettergott ( $\text{DUTU}\text{-u}\check{\text{s}}$   $\text{D}\check{\text{I}}\check{\text{S}}\text{KUR}\text{-a}\check{\text{s}}\text{-}\check{\text{s}}\text{a}$  I 17) sowie Ḫalmašuit ( $\text{G}\check{\text{I}}\check{\text{S}}\text{DAG}\text{-iz}$  I 23 =  $\text{D}\check{\text{H}}\text{al}\text{-ma}\text{-a}\check{\text{s}}\text{-}\check{\text{s}}\text{u}\text{-i}\text{-iz}$  im ah. Dupl. KUB XXIX 3 Vs. 4') genannt werden. Sowohl in KUB XXIX 1 als auch im AnT werden drei Gottheiten aufgeführt:  $\text{D}\check{\text{I}}\check{\text{S}}\text{KUR}$ ,  $\text{D}\check{\text{H}}\text{alma}\check{\text{s}}$

šutt- und DUTU = Dšiu-. Ein weiteres wichtiges Glied in der Beweiskette stellt der Beleg DUTU-az im AnT, Z. 11, dar, der S. R. Bin-Nun zu der Feststellung (a.a.O. S. 150) veranlaßt, „it seems to indicate that the Indo-Europeans believed in the sun-god.“ Auch E. Neu mißt diesem Beleg besondere Bedeutung bei und bemerkt dazu (a.a.O. S. 130): „DUTU-az haben wir daher phonetisch als Dšiu<sup>2</sup>az zu lesen. Es verdient festgehalten zu werden, daß damit Dšiu<sup>2</sup> gleich zu Beginn des Abschnittes über Anittas Eroberungspolitik (Z. 11 ff.) genannt wird.“ Merkwürdig bleibt freilich, daß ausgerechnet hier das enklitische Possessivpronomen fehlt. Darüber hinaus ist aber auch einer grammatischen Eigentümlichkeit des Altheth. Beachtung zu schenken, die S. R. Bin-Nun und E. Neu noch nicht bekannt war und die den Beleg DUTU-az für die Gleichung DUTU = Dšiu- unbrauchbar macht.

Wie ich in meiner Untersuchung zu den dimensional Kasus im Altheth. (StBoT 23, passim) gezeigt habe, unterscheidet das Altheth. Personen- und Sachklasse, und können Personen, wenn bei ihnen ein dimensionaler Kasus gefordert wird, nur im Dativ stehen. Sofern Agens oder Komitativ ausgedrückt werden, müssen diese mit Hilfe von *kiššari* + Genitiv der Person (vgl. a.a.O. S. 101 ff.) bzw. mit *katta<sub>2</sub>/katti* + Genitiv der Person/enklitischem Possessivpronomen (vgl. a.a.O. S. 104 f., 181 ff.) umschrieben werden. Ganz unabhängig von der Frage, wie DUTU heth. zu lesen ist, läßt sich daher sicher sagen, daß in DUTU-az nicht der Name der Sonnengottheit vorliegen kann, denn eine Gottheit, ein belebtes Wesen, kann im Altheth. nicht im Ablativ(us instrumenti) stehen. Demzufolge ist DUTU in Z. 11 als „Sonne“, d. h. als Gestirn, zu verstehen. Dem widerspricht übrigens nicht die Schreibung mit Determinativ für „Gott“, da Determinativ und Wortzeichen hier eine Einheit darstellen und die Lesung des Wortzeichens als UTU (nicht UD oder BABBAR) erst durch das Determinativ angezeigt wird. So wird z. B. der Name Šamsi-Adad („Meine Sonne (ist) Adad“) sumerographisch immer mit Determinativ: DUTU-DIŠKUR geschrieben, während in syllabischer Schreibweise das Determinativ wegfällt: *Sa-am-si-DIŠKUR* (für die Belege vgl. ARM 15, S. 156).

Abgesehen von diesem wichtigen Gesichtspunkt erweist sich auch die grammatische Analyse des Ablativs DUTU-az, von E. Neu, StBoT 18, S. 62 f., und die sich darauf gründende Übersetzung des Satzgefüges in Z. 10—12 (a.a.O. S. 11) als unhaltbar:

[nu mPi-i]t-ha-a-na-aš at-ta-aš-ma-aš a-ap-pa-an ša-ni-ja ú-it-ti [h]u-ul-la-an-za-an hu-ul-la-nu-un DUTU-az ut-ne-e [ku-it k]u-it-pát a-ra-iš nu-uš hu-u-ma-an-du-uš-p[át h]u-u[l-la-nu-u]n

„Nach meinem Vater Pithana schlug ich im gleichen Jahr einen Aufstand nieder. Welches Land auch immer sich erhob, sie alle schlug ich mit (Hilfe von) Šiu.“

E. Neu bemerkt zu dieser Stelle (a.a.O. S. 63): „Wichtig für das Verständnis von DUTU-az ist die richtige Gliederung des Satzgefüges. Unter Auslassung von DUTU-az haben wir eine ganz 'normale' Verbindung von voranstehendem Relativsatz mit nachfolgendem Hauptsatz vor uns. ... Daher möchte ich (mit H. Otten, MDOG 83, 1951, 40) DUTU-az als instrumentalen Ablativ deuten und vermuten, daß er gleichsam zur Hervorhebung proleptisch an den Anfang des Satzgefüges gestellt ist.“

Die Annahme einer proleptischen Voranstellung, bei der ein Satzteil wie der Ablativ DUTU-az, der nach E. Neu zum Hauptsatz gehören soll, von diesem durch einen Nebensatz getrennt wird, ist jedoch — bis auf einen ganz bestimmten Fall — unmöglich und im Heth. ohne Beispiel. Diesen Sonderfall stellt der Vokativ dar, der allerdings kein Kasus im eigentlichen Sinne, sondern gewissermaßen ein selbständiger Satz ist und somit keine Ausnahme bildet<sup>7</sup>. In allen anderen Fällen, in denen ein Satzteil hervorgehoben werden soll, steht dieser — das scheint E. Neu entgangen zu sein — immer hinter dem Prädikat des Satzes, zu dem er gehört<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Dazu einige Beispiele, wo der Vokativ durch Satzpartikeln als außerhalb des Satzes stehend gekennzeichnet ist:

*am-me-el* DINGIR-IA *ku-it-mu-za* AMA-IA *ha-a-aš-ta nu-mu am-me-el* DINGIR-IA *ša-al-la-nu-uš* „Mein Gott! Als mich meine Mutter geboren hat, hast du, mein Gott, mich großgezogen.“ — mh. KUB XXX 10 Vs. 6'. DUTU-i *iš-ha-a-mi ka-a-ša-az* mKán-iš DINGIR-IA *x-x-x-nu-uš-k[i-mi nu* DINGIR-]IA *iš-ta-ma-aš-du* „Sonnengott! Mein Herr! Siehe, ich, Kan-  
(tuzil)i, ... meinen Gott, [und] mein [Gott] soll (es) hören.“ — mh. KUB XXX 10 Rs. 10.

*a-i-iš* EME-aš *ga-ga-a-aš qa-a-ša-aš-ma-aš-kán pá-r-ku-in* ... UDU-un *ši-pa-an-tah-hu-un* „Mund! Zunge! Zahn! Siehe, euch habe ich ein reines ... Schaf geopfert.“ — mh. KBo XV 10 (= THeth 1) II 8—10.

DUTU URU.A-RI-IN-NA GAŠAN-IA *a-ra-aš-zé-na-aš-ya-mu-za* KUR.KUR LUKUR *ku-i-e-eš* DUMU-la-an *hal-zi-eš-šir* ... *nu-ya-mu-kán u-ni a-ra-aš-zé-na-aš* KUR.KUR LUKUR *pi-ra-an ku-en-ni* „Sonnengöttin von Arinna! Meine Herrin! Die umliegenden Feindesländer, die mich Kind nannten, ... jene umliegenden Feindesländer töte vor mir!“ — jh. KBo III 4 I 23—26 (= AM, S. 20 ff.)

Im übrigen erlaubt die heth. Satzstruktur mit den enklitischen Partikeln hinter dem ersten Wort des Satzes keine Prolepsis.

<sup>8</sup> Das ist übrigens schon von F. Sommer (vgl. AU S. 454 unten und HAB S. 263) erkannt worden. Hier nur einige ah. Beispiele:

*ku-in-ya ša-an-ji-iš-ki-u-e-ni* UM.MA-NI *ša-an ú-e-mi-ja-u-en* „Unsere Mutter, die wir andauernd suchen, die haben wir nun gefunden.“ — KBo XXII 2 (= StBoT 17) Vs. 14. (Objekt: UMMA-NI). [Entgegen H. Otten, StBoT 17, S. 33 ist *ueme-mi* „finden“ im Altheth. niemals zusammen mit der Partikel *šan* zu belegen. Vgl. dazu KBo VI 2 (HG I), wo *ueme-mi* sehr häufig, aber immer ohne *šan* vorkommt.]

Bei dem Satzgefüge mit <sup>D</sup>UTU-az ergeben sich für die Interpretation des Ablativs im Kontext zunächst zwei Möglichkeiten:

(1) <sup>D</sup>UTU-az ist Satzteil des Relativsatzes: <sup>D</sup>UTU-az *utne* [kuit k]uit-pat araiš.

(2) <sup>D</sup>UTU-az ist Satzteil des vorausgehenden Satzes und steht zur Hervorhebung hinter dem Prädikat: [nu mPi]thanaš attas-maš appan šaniia iitti [h]ullanzan hullanun <sup>D</sup>UTU-az.

Nimmt man <sup>D</sup>UTU-az zum Relativsatz, so kann es, da *arie-bbi* ein direktivisches Verb ist (vgl. die von E. Neu, StBoT 18, S. 63 angeführten Belege mit Abl. separationis), sowohl ein Abl. separationis als auch ein Abl. instrumenti sein, der auf Grund seiner Randposition wie der Lokativ und der Instrumentalis auch bei einem direktivischen Verb stehen kann (vgl. StBoT 23, S. 94ff.). Stellt man dagegen <sup>D</sup>UTU-az zum vorausgehenden Satz, so kommt wohl nur ein Abl. instr. in Frage, da *hulle-* niemals mit einem Zielkasus oder einem Abl. separ. belegt ist. Zieht man die Möglichkeit (1) mit Abl. separ. in Betracht, so ist festzustellen, daß die Angabe des Ausgangspunktes zwar grammatisch vertretbar ist, in diesem Zusammenhang aber „aus der Sonne“ bzw. „von der Sonne her“ keinen Sinn ergibt. Es bietet sich also unabhängig von der Frage, zu welchem Satz <sup>D</sup>UTU-az gehört, nur die Deutung als Abl. instr. an.

Nach StBoT 23, S. 95f. nimmt der Abl. instr. wie der Lokativ eine Randposition im syntaktischen Feld des Satzes ein und kann sich deshalb mit dem Lokativ in der dimensionalen Funktion überschneiden. <sup>D</sup>UTU-az ist also Ortsangabe und bedeutet entsprechend <sup>ID</sup>-az „flußseitig = auf der Seite des Flusses“ (vgl. dazu a.a.O.)  
 „sonnenseitig = auf der Seite der Sonne“.

Da mit dieser über die Grammatik ermittelten Bedeutung noch nicht allzu viel anzufangen ist, habe ich StBoT 23, S. 96f. den Vorschlag gemacht, in <sup>D</sup>UTU-az die Umschreibung einer Himmelsrichtung zu sehen, die dann mit „im Süden“ zu übersetzen ist. Jedoch sollte dieser Ausdruck nicht als gängige

2 <sup>D</sup>Ha-an-ta-se-pu-uš har-ya-ni GI[(Š-aš)] „Wir halten zwei Hantašepa-Gottheiten (und zwar) aus Holz.“ — StBoT 8 I 22'. (Genitivattribut: GIŠ-aš).  
 ta ka-lu-lu-pu-uš-mu-uš ga-a-pi-ni-it hu-la-a-li-e-mi ŠA QA-TI-ŠU-NU „Dann umwickle ich ihre (und zwar) ihrer Hände Finger mit dem Faden.“ — StBoT 8 IV 26—27. (Genitivattribut in Apposition: ŠA QATI-ŠUNU).  
 DUMU É[(GA)]L šu-up-pi ya-a-tar pa-ra-a e-ip-zi [(LUGAL-)]i SAL. LUGAL-ia „Der Hofjunker hält reines Wasser nach vorn (und zwar) zum König und zur Königin.“ — StBoT 8 I 14'—15'. (Dative: LUGAL-i SAL. LUGAL-i-a).  
 GIŠSUKUR ZABAR ya-al-ha-an-ni-an-zi 3-ŠU „Die Lanzen aus Bronze schlagen sie (und zwar) dreimal.“ — StBoT 8 II 50. (Zahladverb: 3-ŠU).

Bezeichnung für die Himmelsrichtungsangabe „im Süden“ gewertet werden (die heth. Bezeichnungen der Himmelsrichtungen sind bisher nicht belegt), sondern kann allenfalls als Topos gelten<sup>9</sup>. In Abwandlung dieser Interpretation möchte ich heute einer Anregung von C. Kühne folgend an eine Übersetzung „überall“ denken, wobei die Vorstellung „auf der Seite der Sonne = überall (wo die Sonne hinscheint)“ zugrunde läge. Diese Deutung läßt sich auch gut mit dem Satz *utne* [kuit k]uit araiš „welches Land auch immer sich erhob“ bzw. mit *uš* *humanduš* „sie alle“ in Einklang bringen.

Es bleibt die Frage, zu welchem Satz <sup>D</sup>UTU-az gehört. Sucht man nach Indizien für eine Entscheidung, so fällt auf, daß die Partikel *-pat* im zweiten Satz (beim verallgemeinernden Relativpronomen) und im dritten Satz vorkommt. Daraus darf man folgern, daß der Relativsatz sich inhaltlich und durch die Partikel *-pat* („wie besagt“, vgl. H. A. Hoffner Jr., Festschrift H. Otten, S. 107f.) unmittelbar an den vorausgehenden Satz anlehnt, zugleich aber syntaktisch (durch *uš* *humanduš*-*pat* wieder aufgenommen) zum folgenden Satz gehört. Es fällt ferner auf, daß der erste Satz drei wichtige Informationen enthält, nämlich Zeitpunkt (*attas-maš appan* und *šaniia iitti*), Situation (*hullanzan* „Aufstand“) und Reaktion (*hullanun* „ich schlug nieder“), während die beiden folgenden Sätze dem ersten gegenüber die Handlung nicht weiterführen, sondern nur einige Informationen ergänzen, und zwar Situation und Reaktion, denn es stehen sich gegenüber *hullanzan* — *araiš* („Aufstand“ — „erhob sich“) im ersten und zweiten Satz und *hullanun* („ich schlug nieder“) im ersten und dritten Satz, wobei dieser Sachverhalt durch *-pat* unterstrichen wird. Der erste Satz nimmt also inhaltlich eine übergeordnete Stellung ein, weil er einschließlich der Zeitangabe, die nicht wiederholt wird, alle wichtigen Informationen enthält — bis auf den Hinweis, wo sich das Geschehen abspielt. Dieser könnte nun mit <sup>D</sup>UTU-az gegeben sein, das dann entsprechend als Satzteil des ersten Satzes aufzufassen ist. Demnach ist zu übersetzen:

„Nach meinem Vater Piḫāna schlug ich im gleichen Jahr einen Aufstand nieder (und zwar) überall: Welches Land auch immer, wie besagt, sich erhob, sie alle, wie besagt, schlug ich nieder.“

Unsere Überlegungen über <sup>D</sup>UTU-az haben zu dem Ergebnis geführt, daß die Gleichung <sup>D</sup>UTU-az = \*<sup>D</sup>Šiunaz als hinfällig betrachtet

<sup>9</sup> Als Parallele ließe sich der ebenfalls nur im AnT bezeugte Ausdruck *hantaiši meḫuni* „in der Zeit der Hitze“ (Z. 17 u. 19) anführen, dessen konkrete Bedeutung „Mittag“ eigentlich nur durch das im gleichen Zusammenhang (Z. 18) stehende *išpandi* „in der Nacht“ nahegelegt wird, während die sonst übliche Bezeichnung für „Mittag“ UD-az *lakšan* zu sein scheint.

werden muß. Darüber hinaus ist die Ansetzung eines Götternamens \**Dšiu-* sowohl sprachlich als auch sachlich anfechtbar. Da *Dšiu-* im AnT sowohl im ah. Exemplar als auch in den jh. Abschriften immer zusammen mit den enklitischen Possessivpronomina *-mi-* „mein“ und *-šummi-* „unser“ belegt ist, dürfte es sich hier kaum um einen Namen handeln, da ein Name, weil an sich schon determiniert, nicht durch ein Possessivpronomen determiniert werden kann<sup>10</sup>. Bedenken gegen einen Eigennamen erheben sich aber auch, weil das Wort mit zwei verschiedenen Possessivpronomina vorkommt, was kaum auf eine starre Verbindung und damit auf einen Eigennamen hindeutet (vgl. z.B. „Madonna“ als Namen der Mutter Gottes). Es übersetzt E. Neu die entsprechenden Stellen auch nicht „mein Šiu“ bzw. „unser Šiu“ sondern „mein Gott Šiu“ bzw. „unser Gott Šiu“, womit eine Interpretation gegeben wird, die durch den heth. Text nicht abgedeckt ist. Es steht nämlich nicht \**Dšiuš šiuš=miš* bzw. \**Dšiuš šiuš=šummiš* da, wie E. Neu übersetzt<sup>11</sup>, sondern *Dšiuš=miš* bzw. *Dšiuš=šummiš*, so daß *Dšiu-* nur als Appellativum gedeutet werden kann (zum Determinativ für „Gott“ s. weiter unten).

Die der Übersetzung E. Neus nachgebildete Sternchenform läßt übrigens auch die Kuriosität eines Götternamens \**Dšiu-* erkennen: Wäre *Dšiu-* tatsächlich ein Name, so läge ein idg. beispielloser Fall für die Identität des Namens eines Gottes mit dem Appellativum für „Gott“ vor, so daß zumindest die Frage erlaubt ist, wie die Hethiter zwischen „Gott“ (Appellativum) und „Sonnengott“ (Name) unterschieden haben. Demgegenüber lehrt ein Beispiel

<sup>10</sup> Demgegenüber sind jh.† Belege wie *Di/in-na-ra-aš-mi-iš* (Bo 2372 III 26, v. 32), *DLAMA-aš-mi-iš* (KUB XX 24 IV 9), *šū-me-en-za-an DLAMA-KU-NU* (KBo III 23 Rs. 3'), *Dšū-ya-az-za-aš-ši-iš* (Bo 6044, 5') anders zu beurteilen, da es sich hier um deifizierte Begriffe handelt. So bedeutet z.B. \**innara-* eigentlich „Kraft, Stärke“ und *Dinnara-* sowie die sumerographische Wiedergabe *DLAMA-a-* „Schutzgottheit“, wobei möglicherweise auch eine volketymologische Verknüpfung mit der Göttin *DInara-* bestanden haben könnte (vgl. A. Kammenhuber, ZA 66, 1976, S. 83).

<sup>11</sup> Zwar hat es sich in der Hethitologie eingebürgert, Determinative mitzuübersetzen, doch sollten, wie gerade das Beispiel *Dšiu-* zeigt, derartige Interpretationshilfen in Anmerkungen untergebracht oder in Klammern gesetzt werden, damit sich auch der weniger kundige Leser ein möglichst objektives Bild von der Textaussage machen kann. Wie sehr diese gewiß gut gemeinte Praxis einer Überprüfung bedarf, zeigt sich z.B. bei der Übersetzung von Ortsnamen. So wird *URUX* gewöhnlich „die Stadt X“ übersetzt, d.h. genau so wie z.B. *URUZazlippaš URU-aš* „die Stadt Zazlippa“ (KUB XXIII 68+ Rs. 12; weitere Beispiele passim in diesem Text), wo das Appellativum „Stadt“ als Apposition folgt.

wie lateinisch *deus* — *Jupiter*, daß Name und Appellativum zwar auf dieselbe Wurzel zurückgehen können, phonetisch aber deutlich unterschieden werden<sup>12</sup>.

Bei der Behandlung des Appellativums für „Gott“ (StBoT 18, S. 122) übergeht E. Neu die Belege, die das Appellativum *šiu-* mit dem Determinativ für 'Gott', also *Dšiu-* schreiben. Es sind dies:<sup>13</sup>

- (1) *Dšū-ū-na-aš* — mh. KBo XXI 90, 12' (jh.† Dupl. KBo XXI 103+ Rs. 20: *DINGIR<sup>LIM</sup>-aš*);
- (2) *Dšū-i-ū-ni* — mh. KBo XXI 90, 47' (jh.† Dupl. KBo XXI 103+ Rs. 22: *DINGIR<sup>LIM</sup>-ni*), vgl. noch *Dšū-ū-ni* ibid. 30';
- (3) *Dšū-ū-x[-]* — mh. KBo XVII 32 Vs. 14' (nach E. Neu, a.a.O. S. 122<sup>291</sup>: *DINGIR<sup>LIM</sup>-ū-x[-]*);
- (4) *Dšū-ū-na-aš* — mh. KBo XVII 30 II 7, vgl. III 12 (nach E. Neu, a.a.O.: *DINGIR<sup>LIM</sup>-ū-na-aš*);
- (5) *Dšū-ū-na-an*, neben (!) *PUTU-aš* — jh.† KUB XLI 23 II 20', vgl. ibid. II 18': *šū-ū-na-an*;
- (6) *Dšū-ū-na-aš* — jh.† KBo XX 84, 3'.

Alle Belege stammen aus Texten, die entweder der älteren Sprache angehören oder Abschriften von sprachlich älteren Vorlagen darstellen. Wenn sich E. Neu dagegen auf Grund eines jh. Belegs (KBo VI 28 Vs. 5: *Dšū-ū-ni-il*, vgl. StBoT 18, S. 122<sup>291</sup>) veranlaßt sieht, *DINGIR<sup>LIM</sup>-ū-ni-il* zu lesen und das als spielerische Schreibung der späten Zeit zu deuten, so erweckt das Bedenken, denn dieser Beleg steht in einem ganz bestimmten Zusammenhang, nämlich im Einleitungsformular eines Dekrets Hattušilis III., wo von Hattušili I. die Rede ist (KBo VI 28 Vs. 4—5): *DUM]U.DUMU-ŠU ŠA mHA-AT-*

<sup>12</sup> Wie mir N. Oettinger freundlicherweise mitteilt, bezeichnet im Idg. das bloße Wurzelnomen \**d̥iēu-* die Begriffe „Gott“ und „Gott des lichten Taghimmels“. Doch ist diese Begriffskombination nur eine Konstruktion, denn einzelsprachlich ist jeweils nur einer der beiden Begriffe mit diesem Wurzelnomen verbunden, also entweder „Gott“ (z.B. lat. *deus*, heth. *šiu-*) oder „Gott des lichten Taghimmels“ (z.B. griech. Ζεύς, Διός). Darüber hinaus wird die Bezeichnung „Tag, Tagmacher, Sonnengott“ mittels Suffixen von dieser Wurzel abgeleitet. Im Anatolischen lautet dieses Suffix \*-ot (\**diyot-* in heth. *šiyat-* „Tag“, keilschr.-luw. *DTiyat-* „Sonnengott“ — für das Hier.-Luw. vgl. P. Meriggi, Hieroglyphisch-hethitisches Glossar, S. 179 — und pal. *DTiyat-* „Sonnengott“). Für *Dšiu-* legt also auch die Sprachvergleichung nicht die Bedeutung „Lichtgott“ und schon gar nicht „Sonnengott“ (PUTU) nahe.

<sup>13</sup> Eine erste Zusammenstellung von Belegen für *Dšiu-* bietet bereits E. Laroche, JCS 21, 1967, S. 175.

Dativ immer dem Subjekt folgt, sofern beide durch ein Substantiv vertreten sind<sup>15a</sup>.

Diese Regel kann anscheinend nur in ganz bestimmten Fällen auf Grund anderer syntaktischer Bedingungen durchbrochen werden, wie etwa im folgenden Beispiel:

LUGAL-u-e-mu ma-ni-ja-ah-ha-en <sup>Gi</sup>šhu-lu-ga-an-ni-en <sup>Gi</sup>šDAG-iz a-ru-na-za ú-da-as

„Du, Halmašuit, brachtest<sup>16</sup> mir als (designiertem) König Regierung (und königliche) Kutsche vom Meer her.“ — jh.† KUB XXIX 1 I 23—21 (Die Stellung der Satzteile sowie die Dative als LUGAL-i-mu sind durch das fragmentarische ah. Dupl. KUB XXIX 3 Vs. 3'—4' gesichert).

Der prädikative Gebrauch von LUGAL-ue erfordert die Stellung vor dem enklitischen Dativpronomen -mu, so daß das Substantiv im Dativ hier nur an der Spitze des Satzes stehen kann, denn \*mu LUGAL-ue wäre Apposition: „mir, dem König“. Eine Umstellung bei Prädikativum und Prädikatsnomen ist anscheinend dann notwendig, wenn ein Bedeutungszusammenfall mit der im Altheth. immer nachgestellten Apposition (vgl. dazu StBoT 23, S. 156f.) eintreten kann<sup>17</sup>:

nu a-ap-pa at-la-ma-an <sup>Di</sup>šKUR-a[(n) ya-al-lu-uš-ki-mi]

„Hinfort werde ich den Wettergott als meinen Vater preisen.“ — KUB XXIX 3 Vs. 6' (Ergänzung nach jh.† Dupl. KUB XXIX 1 I 26).

nu-mu-uz LUGAL-un-na l[(a)ba-ar-na-an ha-l-zi-i-e-ir]

„Und man nannte auch mich, den König, labarna.“ — KUB XXIX 3 Vs. 5' (Ergänzung nach KUB XXIX 1 I 24—25).

Im ersten Beispiel ist das Prädikativum vorangestellt, im zweiten wird labarnan als Prädikatsnomen (wohl bedingt durch das Initialkonnektiv nu) hinter die Apposition mu LUGAL-un gesetzt. Gerade hier ist der Bedeutungsunterschied von prädikativem und attributivem Gebrauch erheblich, denn eine appositionelle Stellung von labarnan (\*mu labarnan LUGAL-un) würde dem

<sup>15a</sup> Anstelle einer Aufzählung der Belege verweise ich auf die B(eleg)-Nummern in StBoT 23: Für Subjekt — term. Dativ: B 113, 119, 120, 123, 124, 175; für Subjekt — lok. Dativ: B 114, 122, 165. Besonders instruktiv ist folgendes Beispiel (vgl. B 307), das durch Kombination von lok. Dativ und term. Adverb eine formale Parallele zur Anitta-Stelle bietet: [UGULA <sup>Lu</sup>] <sup>Me</sup>šMUHALDIM mar-nu-an-da-aš iš-pa-an-tu-uz-zi-aš-sar LUGAL-i pa-ra-a e-ip-z[i] „[Der Anführer] der Köche hält für den König einen Krug marnuan nach vorn.“ (KUB XLIII 30 II 8'). — <sup>645</sup> (h. k. u. d.)

<sup>16</sup> Da dieses Zitat aus der Rede des Königs an Halmašuit (dazu später noch ausführlich) stammt, Halmašuit also angeredet ist, kann u-daš hier nur 2. Pers. Sg. sein. Zur Form vgl. N. Oettinger, Stammbildung des heth. Verbuns, Diss. Erlangen 1976, § 26 mit Anm. 40 mit weiteren Beispielen.

<sup>17</sup> Im ah. Text wäre \*udatta zu erwarten.

<sup>17</sup> Vgl. dagegen z. B. ú-uk-ya LUGAL-uš-mi-iš ki-iš-ha „Ich werde euer König“ (KBo XXII 2 Rs. 15'), wo uk LUGAL-uš-mi-iš nicht als Apposition („ich, euer König“) mißverstanden werden kann.

Satz einen ganz anderen Sinn geben: „Und auch mich, den labarna, den König, rief man.“<sup>18</sup>

Da man für die Beurteilung eines Dativs <sup>D</sup>Halmaš[uitti] diesen syntaktischen Bedingungen Rechnung zu tragen hat, muß man sagen, daß der ergänzte Dativ durch keine vergleichbare syntaktische Erscheinung im Altheth. begründet werden kann<sup>19</sup>. Die Ergänzung <sup>D</sup>Halmaš[uitti] kann also unabhängig von den oben ausgesprochenen, inhaltlichen Bedenken nicht richtig sein.

Für eine andere Ergänzung von <sup>D</sup>Halmašuit- besteht kein großer Spielraum. Da dieser Satz ein Akk.-Objekt hat (=an „sie“, mit Bezug auf die Stadt Hattuša), der Genitiv keinen Sinn ergibt und für ein Nomen der Personenklasse Abl. und Instr. nicht in Frage kommen, bleibt als einzige Möglichkeit nur der Nominativ, also: <sup>D</sup>Hal-ma-š[u-i-iz] (vgl. zu dieser Graphik ah. KUB XXIX 3 Vs. 4'). Weil das Prädikat paš im Singular steht, kann der Nominativ <sup>D</sup>šiuš-miš nur als (korrekt nachgestellte) Apposition aufgefaßt werden. Dann aber sind <sup>D</sup>Halmašuit- und <sup>D</sup>šiuš-miš identisch! Entsprechend ist AnT 45—48 zu übersetzen:

„Und als sie (die Stadt) hinterher Hunger litt, lieferte sie Halmašuit, meine Gottheit<sup>20</sup>, aus, und in der Nacht nahm ich sie mit Gewalt ein.“

<sup>18</sup> Aus Gründen einer mißzuverstehenden Bedeutungsverschiebung kann auch das nominale Prädikat umgestellt werden, so daß sich eine auffällige Endstellung des (vor allem pronominalen) Subjekts ergibt, z. B.: da-an-du-ki-iš-ni <sup>Di</sup>šKUR-na-aš <sup>Lu</sup>SUKKAL-ŠU zi-ik „Du (bist) sein, des Wettergottes, Wezir bei der Menschheit“ (KUB VIII 41 II 11'), d. h. „bei der Menschheit giltst du als sein, ... Wezir“ gegenüber \*zik <sup>Di</sup>šKUR-naš <sup>Lu</sup>SUKKAL-ŠU dandukišni, wo infolge appositioneller Stellung der Lokativ dandukišni als Prädikat aufgefaßt werden kann oder sogar muß: „Du, sein, des Wettergottes Wezir (bist) bei der Menschheit“, was einen anderen Sinn ergibt. Diese Umstellung unterbleibt, wo ein Mißverständnis ausgeschlossen ist, wie z. B. zi-ik-ka-ya <sup>Gi</sup>šTUKUL a-pa-aš-ša <sup>Gi</sup>šTUKUL „Sowohl du (bist) eine 'Waffe' als auch er (ist) eine 'Waffe'“ (KBo XXII 1, 21').

<sup>19</sup> Selbst eine betonte Anfangstellung, die im Ausgangsbeispiel eine Rolle gespielt haben dürfte (LUGAL-ue-mu statt \*LUGAL-ue ammu im Satzinnern), trifft für <sup>D</sup>Halmaš[uitti] nicht zu, da der ergänzte Dativ nach =an die Zweitstelle im Satz einnimmt.

<sup>20</sup> Das Heth. unterscheidet nicht zwischen „Gott“ und „Göttin“. Wo eine Differenzierung des Geschlechts notwendig ist, spricht der Hethiter von „männlichen Göttern“ (DINGIR.LÚMEŠ — <sup>šiu</sup>neš <sup>pi</sup>šeneš; vgl. E. Neu — H. Otten, IF 77, 1972, S. 185) und „weiblichen Göttern“ (DINGIR.SALMEŠ). Entsprechend ist šiu- im Normalfall mit „Gottheit“ zu übersetzen. Ob die bisher hier übliche, interpretierende Übersetzung „Göttin“ richtig ist, wird in Kap. IX noch zu klären sein.

*25. 11. 77*  
*Frank Starke*  
 TU-ŠI-LI LUGAL.GAL ŠA LUGAL URUKU-UŠ-ŠAR <sup>D</sup>ši-ū-ni-it  
 k[a-ni-eš-ša-a]n-da-aš NUMUN-aš „Urenkel des Hattušili, des Groß-  
 königs, des von der Gottheit erwählten Samens des Königs von  
 Kuššar“. Die Schreibung mit Determinativ für „Gott“, die mit diesem  
 einen Beleg in genuin jh. Texten völlig singulär dasteht, geht also  
 wohl kaum auf das Konto des jh. Schreibers, so daß von einer  
 „spielerischen Schreibung der späten Zeit“ nicht gesprochen werden  
 kann.

Im übrigen folgt E. Neu mit dieser Annahme einer Auffassung, die seit  
 H. Ehelolf (ZA 43, 1936, S. 178f.) zwar als gesichert angesehen wird, heute  
 allerdings als überholt gelten muß, weil eine Schreibung wie <sup>D</sup>šiu- mit Begriffs-  
 identität von Determinativ und Appellativum offensichtlich ein Charakteristi-  
 kum der älteren Sprache ist. Als weiteres Beispiel ist hier zu nennen <sup>GI</sup>ša-a-ru  
 „Baum“ (ah. KBo XVII 3 IV 12) gegenüber <sup>GI</sup>š-ru (im ah. Dupl. KBo XVII 1  
 IV 16)<sup>14</sup>. Schließlich sei darauf hingewiesen, daß die Pleneschreibung des -i-  
 entgegen den Ausführungen E. Neus (a.a.O. S. 122<sup>201</sup>) für die Ansetzung eines  
 Götternamens \*<sup>D</sup>šiu- ebenfalls kein Argument ist, wie Beleg (2) mit Duplikat  
 zeigt, und daß es im Altheth keinen Beleg gibt für die Schreibung DINGIR<sup>LUM</sup>  
 (wie übrigens auch nicht für DINGIR<sup>LUM</sup> und DINGIR<sup>LAM</sup>) mit heth. Kom-  
 plementierung (vgl. dagegen z. B. DINGIR-uš ah. KBo XXV 112 II 13' u. 20').

Alle sachlichen und sprachlichen Kriterien sprechen also für ein  
 Appellativum <sup>D</sup>šiu- „Gott“ auch im AnT und damit gegen einen  
 Götternamen \*<sup>D</sup>šiu-.

### III. <sup>D</sup>šiuš-miš/šummiš = <sup>D</sup>Halmašuit-

So stellt sich nunmehr die Frage, auf welche Gottheit sich das  
 Appellativum <sup>D</sup>šiu- im AnT beziehen könnte. Für eine Klärung muß  
 man zunächst AnT Z. 45—48 heranziehen, weil E. Neu deren sach-  
 liche und grammatische Problematik nicht ausreichend gewürdigt hat:  
 ma-a-na-aš ap-pi-iz-zi-ia-na ki-iš-ta-an-zi-at-ta-at ša-an <sup>D</sup>Hal-ma-š[u-  
 ...] <sup>D</sup>ši-i-uš-mi-iš pa-ra-a pa-iš ša-an iš-pa-an-di na-ak-ki-it da-a-ah-  
 hu-un

Diese Sätze, die sich auf die Eroberung von Hattuša beziehen,  
 übersetzt E. Neu (StBoT 18, S. 13): „Als sie (die Stadt) hinterher aber  
 Hunger litt, lieferte sie mein Gott Šiu der Throngöttin Halmašuit  
 aus, und in der Nacht nahm ich sie mit Gewalt.“ — Die Übersetzung  
 „der Throngöttin Halmašuit“ basiert auf der Ergänzung <sup>D</sup>Hal-ma-  
 š[u-it-ti], die zwar denkbar erscheint, jedoch keineswegs gesichert ist.

<sup>14</sup> Für weitere Beispiele vgl. jetzt noch I. Singer, The Hittite KILAM Festival,  
 Ms. Diss. Tel Aviv 1978, S. 217 (mit Lit.).

Geht man trotzdem von ihr aus, so kommt die Übersetzung von  
 E. Neu, die <sup>D</sup>Halmaš[uitti] als term. Dativ versteht, allerdings nicht  
 in Frage, denn <sup>D</sup>Halmaš[uitti] ist durch die Stellung vor dem term.  
 Adverb *parā* eindeutig als lok. Dativ markiert und müßte dement-  
 sprechend „bei bzw. für Halmašuit“ übersetzt werden (vgl. dazu  
 StBoT 23, S. 179). Aber im Grunde befriedigt diese Übersetzung  
 genauso wenig, denn es bleibt merkwürdig, daß der persönliche Gott  
 des Anitta („mein Gott“) die Stadt herausgibt (= ausliefert) für  
 Halmašuit, d.h. im Interesse einer Gottheit, die augenscheinlich in  
 keiner besonders engen Beziehung zu Anitta steht. Genau genommen  
 bedeutet dies doch, daß der Gott, dem sich Anitta besonders ver-  
 bunden fühlt, die Eroberung begünstigt, während die dem Anitta  
 weniger nahe stehende Gottheit Halmašuit die Früchte der Eroberung  
 genießt, weil diese in ihrem Interesse geschah!

Darüber hinaus ist das Bild von der Auslieferung einer Stadt durch die  
 persönliche Gottheit des Königs an eine andere im heth. Schrifttum ohne  
 Parallele. Von Hattušili I., Muršili II., Hattušili III. etc. wissen wir vielmehr,  
 daß die persönliche Gottheit dem König zu militärischen und politischen  
 Erfolgen verhilft und der König sich dafür der Gottheit gegenüber erkenntlich  
 zeigt, indem er ihr die Kriegsbeute zukommen läßt. Somit sind die Erfolge  
 des Königs zugleich die Erfolge seiner persönlichen Gottheit, weil er in ihrem  
 Interesse handelt. Es ist also unwahrscheinlich, daß Anitta zwar die Hilfe  
 seines Gottes in Anspruch nimmt, diese aber im Interesse einer anderen Gott-  
 heit nutzt<sup>15</sup>. Zu einem weiteren Widerspruch vgl. S. 69 mit Anm. 48.

Man könnte einwenden, daß ein solches Argument keine Gültigkeit  
 haben muß für die Zeit des Anitta. Wir hätten dann einen nur im  
 AnT belegten Topos, indem der Gott des Anitta der Gottheit Halma-  
 šuit aus nicht näher bekannten Gründen durch Übergabe einer Stadt  
 seine Reverenz erweist. — Doch davon abgesehen bleibt noch ein  
 schwerwiegendes grammatisches Problem, das bei der Interpretation  
 nicht übergangen werden darf. Es handelt sich hier um die ungewöhn-  
 liche Stellung des (ergänzten!) Dativs vor dem substantivischen Sub-  
 jekt <sup>D</sup>šiuš-miš. Nun ist zwar im Altheth. die Stellung der Satzteile  
 im Satz relativ frei, aber dennoch an gewisse Regeln gebunden, wie  
 ich StBoT 23, S. 150ff., 167ff. und vor allem 177ff. für die Stellung  
 der dimensional Kasus und Adverbien aufzuzeigen versucht habe.  
 Für den vorliegenden Fall läßt sich feststellen, daß im Altheth. der

<sup>15</sup> Aus demselben Grund versuchte wohl bereits L. L. Orlin, Assyrian Colonies  
 in Cappadocia, S. 244 in Halmašuit den persönlichen Gott des Anitta zu  
 sehen: „It is the Nesian god, Siusummi, who delivered it over to Anitta's  
 god, Halmašuitta.“



Ehe wir die Konsequenzen dieses Resultats und die inhaltliche Aussage der Apposition „meine Gottheit“ im einzelnen besprechen, empfiehlt es sich, noch eine andere Anitta-Stelle heranzuziehen, die auf den ersten Blick zwar im Widerspruch zur Identifikation von  $\text{D}\dot{\text{s}}\text{i}\dot{\text{u}}\text{s}=\text{mi}\dot{\text{s}}/\text{summi}\dot{\text{s}}$  mit  $\text{D}\dot{\text{H}}\text{alma}\dot{\text{s}}\text{uitt-}$  steht, bei genauer Prüfung aber diese bestätigt. In Z. 57 heißt es unter Einbeziehung des jh.† Dupl. KUB XXVI 71 I 6':

É  $\text{D}\dot{\text{H}}\text{al-ma-}\dot{\text{s}}\text{u-it-ta-aš}$  É  $\text{D}\dot{\text{I}}\dot{\text{S}}\text{KUR-na-aš}$  [(BE-LI-IA Û É  $\text{D}\dot{\text{s}}\text{i-}\dot{\text{u}}\text{-na-}\dot{\text{s}}\text{um-mi-iš}$  AB-NI)]

„Einen Tempel für Halmasuit, einen Tempel für den Wettergott, meinen Herrn, und einen Tempel für unsere Gottheit baute ich.“

Es ist also vom Tempelbau für drei Götter die Rede, so daß nach Ausweis dieser Stelle Halmasuit und  $\text{D}\dot{\text{s}}\text{i}\dot{\text{u}}\text{s}=\text{mi}\dot{\text{s}}/\text{summi}\dot{\text{s}}$  nicht identisch sein könnten. Allerdings steht „unsere Gottheit“ in der jh. Abschrift und ist für den ah. Text keineswegs gesichert. Daß die Angabe der jh. Abschrift wenig vertrauenerweckend ist, geht m.E. daraus hervor, daß an dieser Stelle bereits zum zweiten Male vom Tempelbau gesprochen wird, obwohl dieser unmittelbar vorher in einem eigenen Abschnitt (!), Z. 55—56, abgehandelt wurde. In dem Abschnitt, der mit dem hier besprochenen Satz beginnt, paßt der erneute Tempelbaubericht außerdem nicht zum übrigen Inhalt, denn es ist von Beutegut aus Feldzügen die Rede, mit dem die Tempel anscheinend ausgestattet werden.

Die Angabe der jh. Abschrift ist also offensichtlich korrupt. Ein Grund dafür mag sein, daß sich der Kopist durch die Graphik täuschen ließ, denn er hat die Bildung  $\text{D}\dot{\text{s}}\text{i}\dot{\text{u}}\text{s}=\text{mi}\dot{\text{s}}/\text{summi}\dot{\text{s}}$ , wie der falsche Gebrauch des enklitischen Possessivpronomens deutlich zeigt, nicht mehr verstanden und vor allem wegen des Determinativs für einen Götternamen gehalten. Der Abschnitt über den Tempelbau (Z. 55—56) nennt nämlich nach Ausweis des ah. Textes nur zwei Gottheiten, den Wettergott und „unsere Gottheit“. Der Beginn des folgenden Abschnitts (Z. 57) nimmt dann auf die Tempel dieser beiden Götter Bezug, indem das Appellativum „unsere Gottheit“ nun durch den Namen dieser Gottheit, nämlich Halmasuit, ersetzt wird. Es ging ursprünglich also nur um die Tempel von zwei Gottheiten!

Das ist aus folgenden Tatsachen abzuleiten:

- (1) Die akkadographische Konjunktion Û „und“ in Z. 56 deutet darauf hin, daß hier nur von den Tempeln von zwei Göttern die Rede sein kann.
- (2) Will man das wegen der Lücke im ah. Exemplar nicht akzeptieren, so wäre als kürzeste Ergänzung ein \*Û É  $\text{D}\dot{\text{H}}\text{al-ma-}\dot{\text{s}}\text{u-it-ta-aš}$  erforderlich. Dann würden in dieser Zeile 30 Zeichen stehen, während die längsten Zeilen im AnT

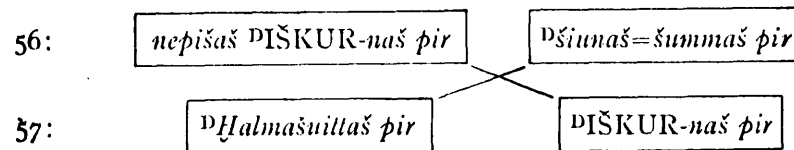
im Durchschnitt 21—24 Zeichen haben. Da außerdem zu erwarten ist, daß im ah. Text nicht AB-NI sondern  $\dot{\text{u}}\text{-e-te-nu-un}$  stand<sup>21</sup>, würden in dieser Zeile sogar 33 Zeichen stehen. Dieser Befund für Z. 56 sowie die Feststellung, daß Z. 57 durch die Ergänzung nach dem jh.† Duplikat mit insgesamt 27 Zeichen ebenfalls zu lang geraten ist, machen die Nennung einer dritten Gottheit also ganz unwahrscheinlich.

Eine Gegenüberstellung der Zeilen 56 und 57 ergibt folgendes Bild:

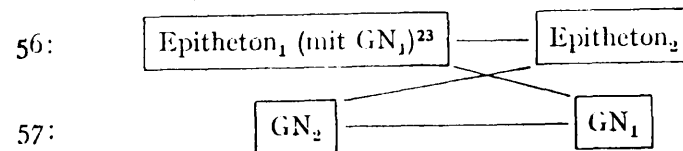
56:  $\text{nepi}\dot{\text{s}}\dot{\text{a}}\text{s}$   $\text{D}\dot{\text{I}}\dot{\text{S}}\text{KUR-naš}$  É-ir Û É  $\text{D}\dot{\text{s}}\text{i}\dot{\text{u}}[\text{naš}=\text{summaš}]$

57: É  $\text{D}\dot{\text{H}}\text{alma}\dot{\text{s}}\text{uittaš}$  É  $\text{D}\dot{\text{I}}\dot{\text{S}}\text{KUR-naš}$

Da  $\text{D}\dot{\text{I}}\dot{\text{S}}\text{KUR}$  in beiden Fällen sicher derselbe Gott ist, läßt sich eine chiasmatische Stellung beobachten, die bei Zugrundelegung der sprachwirklichen Formen so aussieht:



Nur durch den Chiasmus wird die Nennung des Wettergottes einmal an erster und einmal an zweiter Stelle einigermaßen verständlich. Die Umstellung könnte dann in der Absicht des Schreibers gelegen haben, während sie bei der Annahme von drei Göttern nicht erklärbar wäre<sup>22</sup>. Ferner ist zu beachten, daß der Wettergott in Z. 56 das Epitheton  $\text{nepi}\dot{\text{s}}\dot{\text{a}}\text{s}$  bei sich stehen hat, das in Z. 57 fehlt und in der Lücke aus grammatischen Gründen (Stellung des Genitivs) nicht ergänzt werden kann. Da andererseits  $\text{D}\dot{\text{s}}\text{i}\dot{\text{u}}$ -Appellativum ist und somit „unsere Gottheit“ ebenfalls als Epitheton für eine Gottheit aufgefaßt werden kann, ergibt sich folgende parallele Verteilung von Epitheta und Götternamen (GN):



<sup>21</sup> Soweit ich sehe, ist die akkadographische Schreibung für  $\dot{\text{u}}\text{elē-}$  „bauen“ altheth. nicht bezeugt. Vgl. dagegen  $\dot{\text{u}}\text{etenun}$  Z. 55 und  $\dot{\text{u}}\text{etet}$  KBo XXII 2 Rs. 10'.

<sup>22</sup> Im übrigen ist zu beachten, daß  $\text{D}\dot{\text{s}}\text{i}\dot{\text{u}}\text{s}=\text{summi}\dot{\text{s}}$ , hinter dem sich nach herkömmlicher Auffassung der höchste Gott der Bevölkerung von Neša verbergen soll, in keinem Fall an erster Stelle steht.

<sup>23</sup> Der Name des Wettergottes muß genannt werden, da der Genitiv  $\text{nepi}\dot{\text{s}}\dot{\text{a}}\text{s}$  nicht ohne Beziehungswort stehen kann.

Weil nun die Nennung einer dritten Gottheit wegen der Zeilenlängen in Z. 56 und 57 auszuschließen ist und die chiasmatische Stellung sowie die Parallelität in der Verteilung von Epitheta und Götternamen ebenfalls auf nur zwei Gottheiten hindeuten, wobei im Fall des Wettergottes Epitheton und Göttername sicher zu identifizieren sind, kann  $\text{D}\text{šiu-naš-šummaš}$  in Z. 56 nur als Epitheton zu  $\text{D}\text{Halmašuitaš}$  in Z. 57 aufgefaßt werden, „unsere Gottheit“ ist also Halmašuit<sup>24</sup>.

Der jh. Kopist, der das Appellativum  $\text{D}\text{šiuš-miš-šummiš}$  für einen Götternamen hielt, weil ihm die Schreibung mit Determinativ für „Gott“ ungewohnt war, meinte dagegen, dieser angebliche Göttername sei vergessen worden, und setzte ihn dann verbessernd hinzu<sup>25</sup>. Schließlich dürfte auch das Prädikat dieses Satzes (*ABNI* „ich baute“, jh. † KUB XXVI 71 I 6') auf das Konto des Kopisten gehen, weil in der ah. Vorlage kaum zweimal hintereinander dasselbe stand. Möglicherweise war sie an dieser Stelle beschädigt, und der Kopist ergänzte dann sinngemäß nach der Aussage des vorausgegangenen Abschnittes<sup>26</sup>.

Nachdem ich die Identifikation von  $\text{D}\text{šiuš-miš-šummiš}$  mit Halmašuit an den beiden entscheidenden Stellen des AnT zweimal auf ganz verschiedenen Wegen und unabhängig voneinander aufgezeigt habe<sup>27</sup>, bedarf die Bezeichnung „meine bzw. unsere Gottheit“ als Epitheton noch einer Erörterung. Vor allem die appositionelle Verbindung  $\text{D}\text{Halmaš[uiš]} \text{D}\text{šiuš-miš}$  „Halmašuit, meine Gottheit“ muß besprochen werden, weil die Apposition „meine Gottheit“ bei einem Götternamen in den heth. Texten nicht üblich ist. In einer großen Zahl von sprachlich jungen Texten ist eigentlich nur die Bezeichnung

<sup>24</sup> Eine Überprüfung am Foto hat übrigens gezeigt, daß (Z. 57) statt  $\text{D}\text{ISKUR-na-aš}$  auch  $\text{D}\text{ISKUR-na-ša}$  gelesen werden kann. Mit der Lesung  $\text{D}\text{ISKUR-na-ša}$  =  $\text{D}\text{ISKUR-naš}$  +  $\text{ša}$  „und“ wäre aber eine weitere Parallele zu Z. 56 (mit Akkadogramm  $\text{U}$  „und“) hergestellt, denn die sprachwirkliche Konjunktion  $\text{ša}$  kann in Z. 57 nur nach  $\text{D}\text{ISKUR-naš}$  stehen (vgl. StBoT 23, S. 71).

<sup>25</sup> Was für tiefgreifende Änderungen ein jh. Kopist vornehmen kann, ist durch StBoT 17 deutlich geworden. Vgl. besonders H. Ottens Bemerkung zu  $\text{m}\text{Tabarnaš}/\text{labarnaš}$  a. a. O. S. 50 und zu LUGAL ŠU.GI/LÚMEŠ GAL a. a. O. S. 55.

<sup>26</sup> Für *BE-LI-IA* „mein Herr“ erwägt bereits E. Neu (StBoT 18, S. 30), daß es sich um eine Ergänzung des Kopisten handelt. Für einen weiteren Grund vgl. S. 64 mit Anm. 33.

<sup>27</sup> Der Ansatz von  $\text{D}\text{šiu}$  als Appellativum ist für die Identifikation in Z. 46–47 keine maßgebliche Voraussetzung, weil er sich auch ohne den oben geführten Nachweis allein durch den grammatischen Befund als zutreffend erweist.

„mein Herr“ bzw. „meine Herrin“ als Apposition nach einem Götternamen geläufig. Nun ist zwar andererseits in ah. Texten auch die Verbindung „GN, mein Herr“ bzw. „GN, meine Herrin“ nicht belegt; das allein rechtfertigt es aber nicht, die Verbindung „GN, meine Gottheit“ als Eigentümlichkeit der ah. Zeit zu verstehen.

Da die Bezeichnung „meine Gottheit“ sehr persönlicher Art ist, empfiehlt es sich, hier die heth. Gebete heranzuziehen. Zwar ist bisher kein Text dieser Gattung in ah. Sprache bekannt, doch sind einige der erhaltenen Gebete in Mittelheth. abgefaßt<sup>28</sup>. Von besonderem Interesse ist hier das Gebet des Kantuzili (KUB XXX 10), das wegen seiner altertümlichen Sprache durchaus als Abschrift eines ah. Gebetes gewertet werden kann<sup>29</sup>, zumindest aber von einer ah. Vorlage sprachlich stark beeinflusst sein dürfte. In diesem Gebet wird die Sonnengottheit fast in jedem Satz als „meine Gottheit“ — vgl. (*ammel*)  $\text{DINGIR-IA}$  passim bzw.  $\text{šuni-mi}$  Vs. 13, Rs. 11', 17', 22' — bezeichnet. Neben einmal belegtem  $\text{DUTU-i išha-mi}$  „Sonnengott, mein Herr!“ (Rs. 10') verdient vor allem die Anrede  $\text{zik DINGIR-IA}$  „du, meine Gottheit“ (Vs. 7, 8, Rs. 25') und  $\text{šuni-mi tuk}$  „dir, meiner Gottheit“<sup>30</sup> (Rs. 17') Beachtung, denn einerseits bietet die Verbindung „Personalpronomen, meine Gottheit“ eine sehr enge Parallele zu „GN, meine Gottheit“, andererseits aber ist „meine Gottheit“ als Apposition zum Personalpronomen, soweit ich sehe, außer in diesem Text nur noch zweimal belegt<sup>31</sup>.

Ferner ist auf einen interessanten Beleg aus einem Gebet an Telipinu (KUB XXIV 2) hinzuweisen. Es wurde unter Muršili II. abgefaßt, steht aber, wie H. G. Güterbock, JAOS 78, 1958, S. 243 ff. gezeigt hat, hinsichtlich seiner Komposition ganz in der Tradition älterer Gebete an die Sonnengottheit. Gleich zu Beginn dieses Gebets heißt es (Vs. 3–6):  
 $\text{D}\text{Te-li-pi-nu-uš šar-ku-iš na-ak-ki-iš DINGIR-uš zi-ik}$  (4)  $\text{u-i-ia-at-mu m}\text{MUR-ŠI-I-LI LUGAL-uš tu-e-el İR-KA SALLUGAL-aš-ša}$  (5)  $\text{tu-e-el GEMÉ-KA u-i-e-ir i-it-ya D}\text{Te-li-pi-nu-un}$  (6)  $\text{an-zi-el EN-NI DINGIR-LAM ŠA SAG.DU-NI mu-ga-a-i}$

<sup>28</sup> So z. B. CTH 371, 372 A., 373, 374.

<sup>29</sup> Eine Identifizierung dieses Kantuzili mit dem gleichnamigen Prinzen in den „Taten des Šuppiluliuma“ (vgl. dazu A. Goetze, ANET<sup>2</sup>, 1955, S. 400<sup>1</sup>) ist nicht zwingend. Fragend auch E. Laroche, Les noms des hittites, Nr. 503, der beide Personen getrennt unter 1. und 2. (b) aufführt.

<sup>30</sup> Oder auch „dir als meiner Gottheit“, sofern man hier die ah. Grammatik zugrundelegen will. Das Verhältnis von Apposition und Prädikativum im Mittelheth. ist noch im einzelnen zu prüfen.

<sup>31</sup> Mh. KUB XXXVI 75 II 13':  $\text{DINGIR-IA tuk}$  und KUB XXX 11 Rs. 24':  $\text{zik DINGIR-IA}$ . Beide Texte werden von E. Laroche CTH 374 zusammen angeführt.

„Telipinu, du (bist) eine mächtige, bedeutende Gottheit. Mich schickte, (und zwar) Muršili, der König, dein Diener, und die Königin, deine Dienerin, schickten (mich mit den Worten): 'Geh, flehe Telipinu, unseren Herrn, unsere persönliche Gottheit an!'“

Der ganz singuläre Ausdruck *<sup>D</sup>Telipinun anzel EN=NI DINGIRLAM ŠA SAG.DU=NI* verbindet die Appositionen „unser Herr“ und „unsere persönliche Gottheit“, wobei diese auffällige Kombination überlieferungsgeschichtlich bedingt erscheint<sup>32</sup>.

Der appositionelle Gebrauch von „meine bzw. unsere Gottheit“ darf also als Eigentümlichkeit der älteren Zeit angesehen werden, wobei die ursprünglich persönlicher aufgefaßte Gott-Mensch-Beziehung nach und nach durch ein distanzierteres, unterwürfigeres Verhältnis des Menschen zur Gottheit (Anrede nur noch „mein Herr“ bzw. „meine Herrin“) abgelöst worden wäre<sup>33</sup>. Zugleich dürfte damit der auffällige Ausdruck „Halmašuit, meine Gottheit“ aus seiner scheinbaren Isolierung herausgeführt sein.

Einleitend habe ich als einen der möglichen Gründe für die Annahme einer Gottheit \**<sup>D</sup>Šiušummi-* im AnT angeführt, daß dieses Wort erstmals in Z. 39 genannt wird, ohne daß in diesem Zusammenhang ein Göttername erscheint, zu dem es als Appellativum in Bezug gesetzt werden könnte. Dazu wäre zunächst festzustellen, daß AnT Z. 1–38 nicht lückenlos erhalten ist. Vier Abschnitte (Z. 13–16, 17–19, 27–29, 30–32) bleiben uns wegen ihres fragmentarischen Zustands auch inhaltlich teilweise oder ganz verschlossen. Wir müssen deswegen aber nicht unbedingt annehmen, daß die Gottheit Halmašuit

<sup>32</sup> Ansonsten ist die Bezeichnung „persönliche Gottheit“ selten und immer ohne Nennung des Götternamens zu belegen: *DINGIRLUM ŠA SAG.DU=ŠU* (KUB VII 8 III 12), *DINGIRLUM ŠA SAG.DU=IA* (KUB XXXI 38 Vs. 57), *ammel ŠA SAG.DU=IA DINGIRLUM* (ibid. Vs. 62), *DINGIRMEJŠ ŠA SAG.DU=IA* (Bo 6082, 6'; in ähnlichem Kontext auch KUB XVII 14 I 15').

<sup>33</sup> Hattušili III. z. B. spricht von seiner persönlichen Gottheit, der Ištar von Samuḫa, nur als *<sup>D</sup>IŠTAR GAŠAN=IA* „Ištar, meine Herrin“ (A. Goetze, Hattušiliš, passim), *DINGIRLUM GAŠAN=IA* „die Gottheit, meine Herrin“ (ibid. z. B. I 39, 46, 50, 51) oder *DINGIRLUM/LIM* „die Gottheit“ (ibid. z. B. I 18, 39, 45). Ganz charakteristisch auch die unpersönlich auf sich selbst bezogenen Worte der Ištar im Traum: *DINGIRLUM-ni-ya-at-ta am-mu-uk tar-na-aḫ-ḫi* „Der Gottheit werde ich dich anvertrauen.“ (ibid. I 37f.). — Ob und inwieweit dieser Wandel in der Beziehung zwischen Gottheit und Mensch in einem größeren, historisch-politischen, vor allem aber soziologischen Zusammenhang zu sehen ist, muß noch geprüft werden. H. Vorländer (Mein Gott — Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient — AOAT 23, 1975, 2. Kap.: Kleinasien, S. 121–137) hat diese Fragestellung nicht berührt.

in einer dieser Lücken gestanden hat. Für den Fall, daß Halmašuit vorher nicht ausdrücklich genannt wurde, ist zu berücksichtigen, daß sich dieser Text an ein zeitgenössisches Publikum wendet, das mit den erwähnten Ereignissen vertraut ist und sie u. U. sogar persönlich miterlebt hat. Im übrigen scheint es bezeichnend, daß nur einmal von „meiner Gottheit“ und sonst, vor allem bei der erstmaligen Erwähnung (Z. 39), von „unserer Gottheit“ die Rede ist. Es handelt sich also nicht um eine nur persönliche Gottheit des Anitta, die als solche einem größeren Kreis vorgestellt werden müßte.

Darüber hinaus sei darauf hingewiesen, daß es die Einführung von Personen ohne ausdrückliche Nennung ihres Namens im AnT auch sonst gibt. So wird Z. 4 der König von Neša ohne Namensnennung eingeführt. Auch der König von Hattuša wird Z. 14 mit großer Wahrscheinlichkeit ohne Namen genannt. Erst in Z. 36 erfährt man, daß es sich um Pijušti, den König von Hattuša, handelt, wobei ein Rückschluß auf die erstmalige Nennung dieses Königs in Z. 14 nur durch das Zahladverb *tān* „zum zweiten Mal“ ermöglicht wird. Namenlos bleiben schließlich auch die Stadtfürsten von Šalatiwara (Z. 65) und Puruḫanda (Z. 74), auffällig vor allem bei letzterem, da er für seine kampflose Kapitulation von Anitta besonders ausgezeichnet wird (Z. 78f.).

#### IV. „Protohatt.“ Herkunft von Halmašuit und „Pantheon von Neša“

Die hier festgestellte Identität von *<sup>D</sup>Šiuš-miš/Šummiš* und Halmašuit mag zunächst unannehmbar erscheinen, weil es nach bisheriger Ansicht als unmöglich gelten muß, daß eine protohattische Gottheit Halmašuit im südlich des Halys, also außerhalb der protohatt. politischen und kulturellen Einflußsphäre gelegenen, idg.-hethitisch geprägten Neša eine so prominente Stellung einnehmen konnte, wie sie der angeblichen Gottheit \**<sup>D</sup>Šiu-* unterstellt wurde<sup>34</sup>.

Eine wesentliche Stütze für die Annahme einer idg. Bevölkerungsschicht in Neša, und zwar bereits in der Kültepe-Zeit, bilden die in den altassyrischen Urkunden belegten Eigennamen und Appellativa heth. und luw. Herkunft<sup>35</sup>. Daher war es ein folgerichtiger Schluß, für diese Bevölkerungsschicht auch ein heth.-idg. Götterpantheon

<sup>34</sup> Die herausragende Stellung der Gottheit \**<sup>D</sup>Šiu-* bzw. \**<sup>D</sup>Šiuš-miš/Šummiš* wird von E. Neu (StBoT 18, S. 130f.) und in der Anm. 4 genannten Literatur einmütig hervorgehoben. Es ist allerdings zu fragen, ob die Bedeutung einer persönlichen Gottheit des Anitta sowie ihre idg. Herkunft nicht etwas zu sehr in den Vordergrund gerückt wurden.

<sup>35</sup> Vgl. dazu H. Otten in: H. Schmökel, *Kulturgeschichte des Alten Orient*, S. 331, 332 und in: Fischer *Weltgeschichte*, Bd. 3, S. 106.

anzunehmen, was zunächst durch die theophoren Elemente einiger Eigennamen nahegelegt wurde, und dann vor allem durch einen Aufsatz von A. Goetze<sup>36</sup> bestätigt wurde. A. Goetze bediente sich dabei einer Methode, die seinerzeit als legitim anzusehen war, heute aber einer entscheidenden Korrektur bedarf, womit zugleich die Frage nach dem Pantheon von Neša neu zu stellen ist.

Diese Methode, die zuerst E. Forrer (ZDMG 76, 1922, S. 192 ff.) anwandte, geht davon aus, daß die in den verschiedenen Festbeschreibungen genannten Götter dem Pantheon derjenigen Volks- oder Kulturschicht zuzuordnen sind, auf die die im gleichen Zusammenhang gemachte Regieanweisung, daß auf hattisch (*hattili*), hurritisch (*hurriti*), nesisch (*nasili/nesili/ha/nesumnili*) etc. rezitiert oder gesungen wird, hinweist<sup>37</sup>. Hattisch gesprochen wurde also für (proto)hatt. Götter; wo nesisch gesprochen wird oder es heißt, „die Sänger von Kaniš singen“ (LÜ.MEŠNAR URUKANIS ŠIR<sup>RU</sup>) bzw. „die Nesier singen“ (LÜ.MEŠNešumeneš ŠIR<sup>RU</sup>), gilt der Anruf Göttern des Pantheons von Kaniš-Neša. Nun erscheint in dem so ermittelten Pantheon von Neša tatsächlich eine Reihe von Gottheiten, deren Namen (*Ḫaškašepa-*, *Ḫiḫatt-*, *Ḫiḫant-*, *Ḫiḫalki-* etc.) nicht nur gut heth. sind, sondern für die z.T. auch noch eine idg. Etymologie in Anspruch genommen wurde. Da diese Göttergruppe in verschiedenen Texten zu belegen ist, konnte H. Otten noch 1970 (StBoT 13, S. 32.) mit gutem Grund sagen, daß es sich hier anscheinend um einen „festen Kanon“ handelt.

Diese Aussage ist heute freilich zu relativieren, denn das sogenannte ✓ Pantheon von Neša basiert ausschließlich auf jh. Textzeugnissen. Zweifellos ist hier ein fester Kanon festzustellen, aber es ist der Kanon des 13. Jahrhunderts, der auf die ältere Zeit nicht ohne weiteres zurückgeführt werden kann<sup>38</sup>. Eine Bestätigung liefert ah. KBo XX 10 II 11—14:

DUTU<sup>39</sup> DME-IZ-ZU-UL-LA GIŠ PINANNA TUR DU DU URUZI-

<sup>36</sup> The Theophorous Elements of the Anatolian Proper Names from Cappadocia, Language 29, 1953, S. 263—277.

<sup>37</sup> Vgl. H. M. Kümmel in: U. Mann, Theologie und Religionswissenschaft, 1973, S. 68.

h <sup>38</sup> Von „religionsgeschichtlich wertlosen Götterlisten“ (A. Kammenhuber, ZA 66, 1976, S. 178) wird man allerdings nicht sprechen dürfen, da dieser Kanon und die Umstände seiner Entstehung für die religiöse Vorstellungswelt der Hethiter im 13. Jahrhundert sicher einige interessante Aufschlüsse geben könnten.

<sup>39</sup> Mit DUTU kann auf Grund des nachfolgenden Götternamens Mezulla nur die Sonnengöttin von Arinna gemeint sein. Die alte und oft wiederholte Behauptung, daß sie in ah. Texten nicht vorkomme (vgl. z.B. A. Kammenhuber, ZA 57, 1965, S. 196 und ZA 66, 1976, S. 82<sup>15</sup>; S. R. Bin-Nun, THeth 5, S. 148<sup>165</sup>; E. Neu, StBoT 18, S. 127), bedarf also einer Korrektur insofern, als mit der Sonnengöttin (DUTU ist im Altheth. immer weiblich!) ✓ in den ah. Texten wohl immer die Sonnengöttin von Arinna gemeint ist.

IP-LA-AN-DA GIŠ PINANNA TUR IGI.DU<sub>8</sub>.A DZA-LI-Ū-UN<sup>40</sup>  
DZU-ŪA-ŠI-IN<sup>41</sup> GIŠ PINANNA TUR DI-NA-AR LÜ.MEŠNe-šu-me-  
ni-eš ŠIR<sup>RU</sup><sup>42</sup>

Die Götter, die hier im Zusammenhang mit den LÜ.MEŠNešumeneš genannt werden, sind nicht nur andere als in den bisher herangezogenen Texten, sie sind auch ausnahmslos „protohattisch“<sup>43</sup>!

Da der Aussage des ah. Textes größere Authentizität zukommt, ✓ war das Pantheon von Neša offensichtlich protohattisch. Doch wäre mit einer solchen Feststellung das Problem nur scheinbar gelöst, denn die Frage nach einem heth.-idg. oder protohatt. Pantheon ist ~ in dieser Form falsch gestellt. Genaugenommen liegt der Fehler in der oben beschriebenen Methode für die Zuordnung von Göttern zum Pantheon einer bestimmten Volks- oder Kulturschicht.

Die Zusammenstellung des protohatt. Pantheons und des Pantheons von Neša ist nämlich rein subjektiv erfolgt, indem zwar dem Namen nach protohatt. und heth. Götter festgestellt wurden, objektiv betrachtet diese Götter aber deshalb noch nicht protohatt. bzw. heth.-idg. sein müssen. Mit anderen Worten: Was hier zusammengestellt wurde, ist lediglich ein Pantheon von Götternamen! Selbst wenn die Götternamen protohatt. oder heth.-idg. sind, kann es nicht als erwiesen gelten, daß die Götter, die diese Namen tragen, deswegen auch wirklich protohatt. oder heth.-idg. Herkunft sind. Wichtiger für die Bestimmung der Herkunft einer Gottheit bzw. für ihre Zuordnung zum Pantheon einer bestimmten Volks- oder Kulturschicht sind daher ihr Wesen und ihre Funktion(en). So dürfte es z.B. für Wesen

Die Nennung ihrer besonderen Kultstadt Arinna kommt erst später auf, um sie vom Sonnengott, der erst in mh. Texten erscheint, zu unterscheiden. Die Einführung des Sonnengottes dürfte auf babylonischen Einfluß zurück- ? gehen. Vgl. jetzt auch O. R. Gurney, Some Aspects of Hittite Religion, S. 6 und S. 11 f.

f. J. <sup>40</sup> Der Name ist akkadographisch geschrieben, wie Bo 4550, 5' A/I-NA É DZA-LI-Ū-UN zeigt. An weiteren Belegen für diese Gottheit (vgl. noch Bo 6772, 3' und mh. KBo XX 35, 4').

<sup>41</sup> Der Name ist ebenfalls akkadographisch geschrieben, wie ah. KBo XVII 28, 4' LUSANGA DZU-ŪA-ŠI-IN zeigt. In sprachlich jungen Texten erscheint diese Gottheit unter dem Namen <sup>D</sup>T/Da(z)zuḫaši(ja)- (vgl. IBoT III 27, 3': DZA-LI-IA-NU <sup>D</sup>TA-ZU-ŪA[-ŠI]).

<sup>42</sup> Dieselben Götter werden auch ibid. I 14—17 angeführt.

<sup>43</sup> Dies ist zumindest die bisherige Auffassung. Zu DUTU (URU.ARINNA), <sup>D</sup>Mezulla- und DU URUZIPLANDA vgl. H. Otten, StBoT 13, S. 30 mit Verweis auf E. Laroche, RHA 46, 1946/47, Divinités d'origine „Proto-Hittite“. Zu <sup>D</sup>Inara- vgl. jetzt A. Kammenhuber, ZA 66, 1976, S. 68 ff.

und Funktion(en) des Wettergottes zunächst irrelevant sein, ob er den protohatt. Namen Taru, den heth. Namen Tarhunna, den hurrit. Namen Tešub oder sonst irgendeinen Namen trägt<sup>44</sup>. Nur eine Typologie des Wettergottes vermag darüber Auskunft zu geben, ob er im Einzelfall seinem Wesen nach ein heth.-idg.<sup>45</sup> Gott ist oder nicht.

Die bisherige Zuordnung von Göttern zum Pantheon einer bestimmten Volks- oder Kulturschicht erfolgte also sehr schematisch und verbaute damit u.U. den eigentlichen Weg zu den „heth.-idg. Göttern“ der Hethiter. Sofern diese Götter festzustellen sind, kann dies kaum über ihre Namen, sondern nur über ihre Funktion(en) geschehen. Was nun, um zum Ausgangspunkt zurückzukehren, die Gottheit Ḫalmašuit betrifft, so ist ebenfalls festzustellen, daß ihre Herkunft wegen der bisher fehlenden Beschreibung ihres Wesens und ihrer Funktion(en) vorerst noch als offen betrachtet werden muß.

Darüber hinaus dürfte auch die Frage nach der Herkunft dieser Gottheit für ihre Nennung im AnT zunächst nicht so relevant sein, denn mit dem wiederholt unternommenen und sicher nicht ganz emotionsfreien Versuch, im AnT unbedingt den alten, höchsten Gott der eingewanderten Hethiter mit idg. Namen festzustellen, der in dem Ansatz des Himmelsgottes \*D̥siu- gipfelt, sind dem AnT Aussagen unterstellt worden, die sich weder von außen noch durch den Text selbst rechtfertigen lassen. So lehrt ein Blick in die vergleichende idg. Religionsgeschichte, daß der höchste Gott keineswegs den Namen tragen muß, der sich von der Wurzel \*d̥iēu- ableitet<sup>46</sup>. Im übrigen wäre der Nachweis, daß es sich um die höchste Gottheit des Anitta handelt, noch zu erbringen.

<sup>44</sup> Vgl. auch E. Laroche, RHA 16, 1958, S. 96 (Ende Abschnitt 3).

<sup>45</sup> Im übrigen möchte ich darauf hinweisen, daß die Bezeichnung „indogermanisch“ unscharf ist, weil man sagen muß, ob man an eine gemeindg. oder an eine protoidg. Herkunft denkt. So ist nach den kritischen Ausführungen B. Schleraths (Die Indogermanen, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Vorträge 8, 1973, S. 34) die Zahl der rekonstruierbaren protoidg. Götter sehr gering. Für die gemeindg. Götter muß man dagegen in Rechnung stellen, „daß die meisten Götter der einzelnen idg. Völker einen nichtidg. Ursprung haben oder daß sie ihr Wesen einer komplizierten Mischung von einheimischen und idg. Vorstellungen verdanken, d.h. daß ihr eigentlicher Ursprung in der gemeindg. Mischkultur liegt“ (a.a.O. S. 28). Wenn ich hier von heth.-idg. Herkunft spreche, möchte ich daher die Betonung nicht auf „idg.“ sondern auf „heth.“ legen; „heth.-idg.“ soll lediglich besagen: heth. ohne protohatt. Beeinflussung.

<sup>46</sup> In der germanischen Götterhierarchie z.B. nimmt Óðinn/Wuotan aufgrund seiner Funktionen die höchste Stellung ein. Er trägt aber nicht den Namen des alten idg. Himmelsgottes (Die Bedeutung des Grundwortes von Óðinn/Wuotan ist umstritten; vgl. J. de Vries, Altnordisches, etymologisches Wörterbuch, 1961, S. 416). Diesen Namen trägt vielmehr Týrr/Ziu, der auf Grund seiner Funktion (Kriegsgott) ein Gott geringerer Bedeutung ist.

Anhand der Possessivpronomina *miš/šummiš* läßt sich nur die besondere Bindung an eine Gottheit feststellen, die im einzelnen noch näher zu untersuchen ist (vgl. Kap. VI); alles weitere ist, sofern es sich nicht auf eine textliche Grundlage stützen kann, lediglich Spekulation.

Die zentrale Frage ist also nicht, warum Ḫalmašuit bei Anitta und der Bevölkerung von Neša eine so wichtige oder gar die höchste Stellung einnehmen konnte. Vielmehr ist zu fragen, welche Rolle Ḫalmašuit in der Gesamtkonzeption des AnT spielt.

## V. Die politische Rolle von Ḫalmašuit im Anitta-Text

Hier sind zunächst zwei Gesichtspunkte zu beachten, die bisher nicht erkannt bzw. nicht deutlich genug herausgestellt worden sind.

Der erste Gesichtspunkt betrifft die Stellung des Wettergottes im AnT, der bei der Diskussion um die Gottheit des Anitta wohl zu unrecht allzu sehr in den Hintergrund geraten ist. Denn der Wettergott des Himmels ist gerade die Gottheit, der gegenüber Anitta in einer Verpflichtung steht, die für die heth. Ideologie vom Königtum charakteristisch ist: Der Wettergott ist der Herr der Länder, und alle Eroberungen, die der König als sein irdischer Repräsentant (vgl. dazu Kap. VI) macht, gehen folgerichtig in den Besitz des Wettergottes über. Ganz dieser Auffassung entsprechend handelt Anitta, wenn er die eroberten Städte dem Wettergott (und nicht etwa „seinem Gott“) überantwortet<sup>47</sup> bzw. mit einem Fluch belegt. Denn kein (fremder) König kann auf die Städte Anspruch erheben, die dem Wettergott ohnehin gehören. Dreimal wird der Wettergott in diesem Zusammenhang genannt, nämlich in den Abschnitten Z. 20–26, 27–29 und 49–51 nach der Eroberung von Ḫattuša. Wenn also überhaupt von einer höchsten Gottheit des Anitta im Text die Rede ist, dann kann diese eigentlich nur der Wettergott sein, und zwar nicht auf Grund seines Namens, sondern auf Grund seiner Funktion<sup>48</sup>!

<sup>47</sup> Zur Semantik des denominalen Verbs *ḫappari-e-mi* vgl. N. Oettinger, Stammbildung des heth. Verbums, § 243. *Neu, W. 10*

<sup>48</sup> Diese ist übrigens von E. Neu (StBoT 18, S. 117) genau so skizziert worden. Allerdings fiel ihm im Zusammenhang mit der Eroberung von Ḫattuša der Widerspruch nicht auf, daß (nach seiner Übersetzung) die Stadt einerseits an die Gottheit Ḫalmašuit ausgeliefert und andererseits zum Gebiet und damit doch wohl zum Besitz des Wettergottes erklärt wird (a.a.O.): „Wenn es Z. 48 von der Stadt Ḫattuša heißt ‘an ihrer Stelle aber säte ich Unkraut (Kresse; ZÄ.A.H.LI)’, wird man auch diese Handlung mit dem Wettergott in Verbindung bringen wollen; denn dadurch, daß Städte dem Erdboden gleichgemacht werden, entsteht Brache und Weideland, und darauf können dann die göttlichen Stiere des Wettergottes weiden.“

Demgegenüber kommt der Gottheit Ḫalmašuit im AnT ein ganz anderer Stellenwert zu, der sich unter Berücksichtigung des zweiten Gesichtspunktes erschließt. Von Ḫalmašuit bzw. *Dšiuš-miš-šummiš* wird nämlich abgesehen von den beiden Abschnitten über Tempelbau und Ausstattung der Tempel (die ja auch den Wettergott nennen) anders als vom Wettergott nur in einem einzigen Abschnitt (Z. 38—48) gesprochen, der nicht nur formal eine Sonderstellung innerhalb des AnT einnimmt<sup>49</sup>, sondern auch das zentrale Ereignis des historischen Berichts behandeln dürfte. Dieses ist freilich nicht die Rückführung der geraubten Statue an sich, wie vor allem mit dem Hinweis auf die angeblich höchste und idg. Gottheit des Anitta oft behauptet wurde, sondern die Beanspruchung des Titels Großkönig (Z. 41—42):

[*ap-pi*]-*iz-zi-ia-na* *ma-ni-it-ta-aš* LUGAL.GAL *Dšiuš-miš-šummiš*  
 [(U)RUZ]*a-a-al-pu-ua-az a-ap-pa URUNe-e-ša pi-e[-tah-hu-un]*  
 „Hinterher aber führte ich, Anitta, der Großkönig, unsere Gottheit von Zalpuwa zurück nach Neša.“

Man liest vielleicht schnell über die appositionelle Verbindung „Anitta, der Großkönig“ hinweg, doch ist gerade sie äußerst bemerkenswert. So ist Anitta abgesehen von der Einleitungszeile (Z. 1), in der er vorgestellt wird, nur hier mit seinem Namen genannt. Viel wichtiger aber ist, daß hier die einzige Stelle im AnT vorliegt, an der er den Titel eines Königs trägt<sup>50</sup>; denn das Ungewöhnlichste am AnT ist doch die bisher unbeachtet gebliebene Tatsache, daß Anitta sogar in der Einleitungszeile nur mit Namen und Filiationsangabe, aber ohne jeden Titel genannt ist (Z. 1):

*ma-ni-it-ta* DUMU *ma-pi-it-ḫa-a-na* LUGAL URUKU-UŠ-ŠA-RA

„Anitta, Sohn des Piḫāna, des Königs von Kuššara“

Auffällig ist insbesondere, daß sich Anitta hier nicht Großkönig (LUGAL.GAL) nennt, obwohl der Text nur nach seinem Aufstieg zum Großkönig abge-

<sup>49</sup> Mit insgesamt 11 Zeilen ist er gegenüber sonst 2 bis 7 Zeilen mit Abstand der längste Abschnitt des Textes, in dem kurze Abschnitte zu 2 oder 3 Zeilen deutlich überwiegen. Außerdem steht er bei 37 vorausgehenden und 31 folgenden Zeilen etwa in der Mitte des Textes.

<sup>50</sup> Der Satz *kuiš ammel appan LUGAL-uš kišari* „wer nach mir König wird“ (Z. 22 u. 49) könnte zwar als indirekter Hinweis auf den Königstitel gewertet werden, doch scheint der Gebrauch von LUGAL-uš hier eher kontextbedingt zu sein.

faßt worden sein kann. Man kann aber auch den Titel LUGAL URUKUŠŠARA „König von Kuššara“ nicht als Apposition zu *ma-ni-it-ta* verstehen, da er in einem solchen Fall vor der Filiationsangabe DUMU *ma-pi-ḫa-na* stehen müßte. Der Titel „König von Kuššara“ kommt also zweifelsfrei dem Vater Piḫāna zu<sup>51</sup>.

Hier dürfte die Feststellung, welche Personen im AnT den Königstitel tragen, von Interesse sein: Es sind dies außer Anittas Vater, dem König von Kuššara (Z. 1, 4, 5), der König von Neša (Z. 4, 7), Piḫuṣti, der König von Ḫattuša (LUGAL URUḪATTI, Z. 14, 36), und Ḫuzziya, der König von Zalpuwa (Z. 43) bzw. der irgendwann (*karu*) vor ihm regierende König Uḫna (Z. 39). Daneben erscheinen ohne Königstitel die Fürsten von Šalatiwara (Z. 65) und Puruṣḫanda (Z. 74, 77). Von den Königen wird als erster der König von Neša, und zwar bereits durch den Vater des Anitta, ausgeschaltet. Nach dem Tode des Vaters geht der Titel des Königs von Kuššara offensichtlich nicht auf Anitta über (vgl. Z. 10—12); jedenfalls erhebt Anitta expressis verbis keinen Anspruch darauf. Im Anschluß an den Feldzug gegen Zalpuwa wird dessen König Ḫuzziya als Gefangener nach Neša gebracht (Z. 43f.), woraus man schließen darf, daß es zu diesem Zeitpunkt in Zalpuwa ebenfalls keinen König mehr gibt. Als sich Anitta bei der Rückkehr von Zalpuwa nach Neša Großkönig nennt und damit erstmals überhaupt einen Königstitel trägt, steht ihm somit als einziger König nur noch Piḫuṣti von Ḫattuša gegenüber, der allerdings durch die nunmehr erfolgende Eroberung von Ḫattuša (Z. 45—48) ebenfalls den Anspruch auf das Königtum verloren haben dürfte. Somit ist Anitta nach der Ausschaltung aller potenten Gegenspieler der einzige Inhaber der Königswürde (für den Fürsten von Puruṣḫanda vgl. Kap. VI). Das allein dürfte sein Ziel gewesen sein, denn unmittelbar vor Erreichen dieses Zieles bezeichnet er sich bereits als Großkönig, versteht sich also nicht als Lokalkönig, wie es sein Vater Piḫāna noch gewesen ist, und führt dementsprechend auch nirgendwo den Titel eines „Königs von Neša“, obwohl er Neša zu seiner Residenz macht.

Es könnte befremden, daß sich Anitta schon vor der Verwirklichung aller Pläne Großkönig nennt, denn der hartnäckigste Gegner, Piḫuṣti von Ḫattuša, ist zu diesem Zeitpunkt noch nicht geschlagen,

<sup>51</sup> Das ist in den bisherigen Übersetzungen nicht deutlich gemacht (vgl. E. Neu, StBoT 18, S. 11 und z. B. noch H. Otten, MDOG 83, 1951, S. 40, die beide „Anitta, Sohn des Piḫāna, König von Kuššara“ übersetzen) bzw. gar nicht erkannt worden, denn H. Otten sagt a. a. O. S. 42 „Anitta nennt sich in der Einleitung ‘König von Kuššara’.“

und der schwierigste Abschnitt auf dem Wege zur alleinigen Königsherrschaft, die Eroberung von Hattuša, steht noch bevor. Die scheinbar überhebliche Haltung des Anitta wird aber dadurch in ein anderes Licht gerückt, daß in dieser entscheidenden Phase die Gottheit Halmašuit ins Spiel gebracht wird: Nachdem ein weiterer Angriff des Pišuti vorerst abgeschlagen wurde (Z. 36—37), wendet sich Anitta zunächst nach Zalpuwa, vor allem wohl in der Absicht, die Gottheit Halmašuit in seine Hand zu bekommen; denn sie ist offenbar für ihn zumindest die symbolische Garantie für die Erlangung des Großkönigtums, in Wirklichkeit sogar die unbedingte Voraussetzung dafür (vgl. Kap. VI und besonders Kap. VII!), was sich dann auch darin bestätigt, daß Halmašuit an der Eroberung von Hattuša ein beachtlicher Anteil zugeschrieben wird.

Halmašuit ist somit die Gottheit, die in dem entscheidenden Moment des Machtaufstiegs Anittas und damit der Bevölkerung von Neša eine Rolle übernimmt, welche nach heth. Auffassung (vgl. Kap. VI und VII) als die ihr eigentümliche Funktion angesehen wird: die Funktion des Überbringers des heth. (Groß-)Königtums. Halmašuit erscheint also keineswegs als herausragende, erste, höchste Gottheit — als persönliches Wesen wie etwa der Wettergott oder die Sonnengöttin ist sie ja so gut wie überhaupt nicht greifbar (vgl. dazu noch im folgenden) —, sondern eher als die personifizierte Motivation des heth. Vormachtanspruchs, und nur in diesem Zusammenhang kommt ihr Bedeutung zu. In dem Augenblick, wo der Anspruch auf die Vormachtstellung, die mit der Erlangung des Großkönigtums verbunden ist, erfüllt wird, tritt auch Halmašuit nicht mehr als handelnde Gottheit auf. Das gilt sowohl für den AnT als auch für die gesamte heth. historiographische und religiöse Literatur.

Bereits vor einer detaillierten Funktionsbestimmung dieser Gottheit läßt sich generell feststellen, daß Halmašuit eine einmalige Sonderstellung in der Götterwelt der Hethiter einnimmt. Auf der einen Seite scheint sie als persönliches Wesen zu agieren (AnT, KUB XXIX 1), auf der anderen Seite aber ist sie gegenüber allen übrigen Göttern eher ein unpersönlicher, deifizierter Begriff. Im Kult wird ihr zwar in Form der Libation Verehrung zuteil<sup>52</sup>, aber sie ist keine

<sup>52</sup> In ah. Texten bisher immer *halmašuit-* (ohne Determinativ für „Gott“), in jh.† Texten auch *ḫalmašuit-* (z.B. KBo XXI 49 II 3', III 13'; 72 II 10', 14'; KBo IV 9 II 43: *ḫalmašuit-*). Für das Schwanken von *halmašuit-* zwischen Personen- und Sachklasse im Altheth. vgl. StBoT 23, S. 77, 84 f., 116 f.

Gottheit, zu der man betet oder sie in einer Notlage um Hilfe anruft. Ebenso wenig tritt sie als Lokalgottheit auf, denn es gibt keinen Beleg, der sie als Gottheit irgendeiner Stadt ausweist<sup>53</sup>. Halmašuit ist, wie ich im folgenden zeigen möchte, ursprünglich wohl nur die imaginäre Verkörperung und Symbol einer politischen Idee.

## VI. Die politische Konzeption des Anitta-Textes

Diese Idee liegt als programmatisches Konzept der Darstellung des AnT zugrunde, denn die einzelnen geschilderten Ereignisse werden als konstruktive Elemente in ihrem Sinne verstanden und unter dem Thema „Aufstieg Nešas zur Vormachtstellung unter der Führung Anittas“ zusammengefaßt. Der AnT ist also nicht nur historischer Bericht; vielmehr versucht er mit seiner Darstellung bestimmter historischer Ereignisse die Verwirklichung dieser politischen Idee, nämlich den Willen zu Vorherrschaft und Königtum, deutlich zu machen<sup>54</sup>. Was man aber im AnT nur zwischen den Zeilen zu lesen vermag, ist an anderer Stelle „theoretisierend“ in einen größeren Zusammenhang gestellt und zugleich auf die mythologische Ebene projiziert. Es handelt sich um den Text jh.† KUB XXIX 1, dessen (leider nur als kleines Fragment erhaltene) Dupl. KUB XXIX 3 altheth. ist. Da der jh.† Text — eine sehr fehlerhafte Abschrift aus dem 13. Jahrhundert — zu den philologisch schwierigsten heth.

<sup>53</sup> Der Hinweis von O. R. Gurney (Some Aspects of Hittite Religion, S. 6), daß Halmašuit nach dem Muwatalli-Gebet (KUB VI 45 I 52 / 46 II 17) zum Pantheon von Hattuša gehöre, ist in zweifacher Hinsicht bedenklich: (1) Angesichts der heterogenen Göttergruppe von KUB VI 45 I 50—53 / 46 II 15—18 (es werden hier u.a. Wettergott und Hepat von Halap sowie die Ištar von Ninuqa genannt) ist es keineswegs sicher, daß es sich um das Pantheon der Stadt Hattuša handelt. (2) Sollte es aber tatsächlich so sein (was erst einmal zu beweisen wäre!), besteht dennoch kein Anlaß, aus dieser jh. Götterliste (in einem mit Fehlern gespickten Text!) Rückschlüsse auf die Verhältnisse in früherer Zeit zu ziehen (vgl. die Erörterung des sogenannten Pantheons von Neša, Kap. IV).

<sup>54</sup> Daß den historischen Texten der Hethiter eine klare politische Konzeption zugrunde liegt, hat H. Cancik (Grundzüge der hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung, 1976) am Beispiel der „Annalen“ des Muršili gezeigt. Eine solche Konzeption möchte ich, um bei den ah. Texten zu bleiben, auch für die „Geschichte vom Untergang der Stadt Zalpa“ (vgl. StBoT 17) annehmen, wo die endgültige Vernichtung dieser Stadt durch die sagenhafte Erzählung in der Einleitung (ah. KBo XXII 2 Vs. 1 bis jh.† KBo II 38 Vs. 6') zwar nicht vorweggenommen, aber doch politisch-moralisch motiviert wird (vgl. auch Anm. 107).



Texten gehört, möchte ich mich hier mit dem Aufzeigen der wichtigsten Parallelen zum AnT begnügen.

Gegenstand dieses Textes ist (zumindest in seinem Hauptteil, I 10—III 12) ein fiktives Gespräch zwischen König und Ḫalmašuit, in dessen Verlauf die Umstände bei der Erlangung des Königtums erörtert und die damit verbundenen Bedingungen ausgehandelt bzw. geregelt werden. König und Ḫalmašuit treten dabei allerdings als recht ungleiche Gesprächspartner auf. So ist die selbstbewußte, ja fast autoritäre Haltung des Königs gegenüber Ḫalmašuit nicht zu übersehen, denn der Tenor seiner Rede wird zunächst bestimmt durch eine ununterbrochene Folge von Imperativen, Prohibitiven und Kohortativen: *ēhu paiyāni* „auf, wir wollen gehen!“ (I 10), *tiša* „tritt hin!“ (I 11), *le kišta* „werde nicht!“ (I 12), *ēš* „sei!“ (I 13), *ēhu ... paiyāni* „auf, wir wollen ... gehen!“ (I 14), *eduyāni* „wir wollen essen!“ (I 15), *zik ... pahḫaššanut* „du schütze ...!“ (I 16) etc. Ebenso ist es der König, der bestimmt, in welchem Verhältnis beide zueinander stehen (I 11—13):

LÜ<MEŠ>-aš-mi-iš [li-]e ki-iš-ta ga-a-i-na-aš-mi-iš li-e ki-iš-ta [a-r]-a-aš-mi-iš a-ra-a-aš-mi<-iš> e-eš

„Werde nicht mein Mann! Werde nicht mein Schwager! Sei mein Gefährte, mein Gefährte!“

Die Beziehung, die sich hier zwischen König und Ḫalmašuit offenbart, ist nicht nur einzigartig und beispiellos, sie ist vor allem vor dem Hintergrund der sonst bekannten religiösen Einstellung der Hethiter geradezu ungeheuerlich. Eine Gottheit fleht man an, man trägt ihr einen Wunsch vor, man rechtfertigt sich vor ihr; doch einer Gottheit befiehlt man nicht, man erlegt ihr keine Verbote auf, man weist ihr — zumindest nicht in dieser Form — eine bestimmte Stellung zu. Das gilt für den gemeinen Menschen wie für den König. Hier aber ist das Verhältnis zwischen Gottheit und König geradezu auf den Kopf gestellt! Dieses Verhältnis ist so anormal, daß es weder in der realen noch in der mythologischen Welt vorstellbar ist. Die Anormalität wird allerdings aufgehoben, wenn man die Besonderheit in Betracht zieht, die das Wesen Ḫalmašuits auszumachen scheint: Ḫalmašuit ist keine Gottheit im üblichen Sinne, sondern, und das dürfte im folgenden noch deutlicher werden, ein deifizierter und persönlich gedachter Begriff, eine Idee, die zum autoritären Machtanspruch des Königs (und der von ihm vertretenen Bevölkerungsgruppe, s. S. 81 ff.) in Beziehung gesetzt wird. So wird sich noch zeigen, daß die ausdrückliche Bezeichnung Ḫalmašuits als *ara-* „Gefährte“ von großer Bedeutung

ist für die richtige Einschätzung dieser Gottheit und daß Ḫalmašuit auf die soeben beschriebene Formel reduziert im AnT unter der Bezeichnung „meine bzw. unsere Gottheit“ erscheinen dürfte, die somit weniger eine religiöse als eine politische Bindung beinhaltet.

Nachdem die Positionen von König und Ḫalmašuit (im Sinne des Königs) abgesteckt sind (I 10—16), formuliert er sein eigentliches Anliegen (I 17—19):

LUGAL-i-ma-mu DINGIR<sup>MEŠ</sup> DUTU-uš DIŠKUR-aš-ša ut-ne-e É-ir-mi-it-ta ma-ni-ia-aḫ-ḫi-ir nu-za LUGAL-uš-ša ut-ne-me-it É-ir-mi-it-ta pa-aḫ-ḫa-aš-mi

„Mir als (designiertem) König übergaben die Götter, Sonnengöttin und Wettergott, das Land und mein Haus, und so werde ich auch als König mein Land und mein Haus schützen.“

Die Götter verleihen also dem König die Herrschaft. Wichtig ist dabei, daß diese Verleihung vom König nicht gefordert, sondern bereits als gegebene Tatsache hingestellt wird. Er muß auf sie keinen Anspruch erheben, weil er als Günstling der Götter a priori Anspruch darauf hat.

Dieser Grundgedanke der heth. Ideologie vom Königtum dürfte auch hinter den einleitenden Sätzen des AnT stehen (Z. 2—4):

ne-pi-iš-za-aš-ta DIŠKUR-un-ni a-aš-šu-uš e-eš-ta na-aš-ta DIŠKUR-un-ni-ma ma-a-an a-aš-šu-uš e-eš-ta URU<sup>Ne</sup>-e-ša-aš LUGAL-uš<sup>!</sup> URUKu-uš-ša-ra-aš LUGAL-i x x x [

„Dem Wettergott des Himmels war er lieb, und da er dem Wettergott lieb war, [ ... ] der König von Neša dem König von Kuššara.“ (Es folgt Z. 5 ff. die Eroberung von Neša).

Denn derjenige, der dem Wettergott lieb ist, kann wohl kaum Pithāna sein, wie bisher angenommen wurde, sondern nur Anitta. Den Schlüssel zu dieser Interpretation bietet Z. 1, und zwar unter Berücksichtigung von *QIBI=MA* und der Tatsache, daß Anitta hier ohne Titel genannt ist (vgl. S. 70 f.). Da die Einleitungszeile ganz akkadographisch geschrieben ist, setzt dies voraus, daß hier die syntaktischen Verhältnisse nicht nur klar, sondern eindeutig sein müssen<sup>55</sup>. Nun ist wiederholt hervorgehoben worden, daß *QIBI=MA* dem Briefformular angehört (vgl. zuletzt StBoT 18, S. 16). Es liegt daher nichts näher, als eine dem Briefformular angemessene Übersetzung

<sup>55</sup> Man muß sich vor Augen halten, daß die Akkadographik beim Lesen spontan in die sprachwirkliche Form umgesetzt wird, die syntaktischen Verhältnisse also auf den ersten Blick erkannt werden müssen.



zu versuchen: „Zu Anitta, dem Sohn des Piṭḫāna, des Königs von Kuššara, sprich:“.

Durch den Imperativ *QIBI* ist *ANITTA* in seiner syntaktischen Funktion eindeutig, nämlich Dativ. Das Fehlen des Akkadogramms *ANA* widerspricht dem nicht, denn in heth. Texten braucht *ANA* bei eindeutigem Zusammenhang nicht gesetzt zu werden. Der AnT selbst liefert dafür (Z. 7) ein weiteres Beispiel: *DUMUMES URUNE-E-Š[A]* „den Bewohnern von Neša“ (vgl. dazu StBoT 23, S. 80f.).

Anitta ist also die angeredete Person, und ganz entsprechend erscheint in Z. 2, wo der Machtaufstieg des Anitta motiviert wird, das Subjekt (Anitta) in der 3. Person, womit zugleich ein klarer Bezug zu Z. 1 gegeben ist, was bei Piṭḫāna, der nur im Zusammenhang einer Hintergrundinformation (Filiationsangabe) genannt ist, nicht der Fall wäre. Anitta spricht also nicht selbst. Deshalb entfällt aus gutem Grund auch der Titel: Nicht er formuliert die Motivation; sie wird ihm vielmehr in den Mund gelegt! Mit Z. 5 beginnt der historische Teil des Textes. In Z. 10ff., wo Anitta erstmals als handelnde Person in Erscheinung tritt, spricht er selbst in der 1. Person.

Somit bezieht sich „dem Wettergott lieb“ nicht etwa auf eine konkrete Situation, nämlich die im folgenden geschilderte Eroberung von Neša, wie man bisher (mit falschem Bezug auf Piṭḫāna) vermutete, sondern diese Feststellung gilt als natürliche Voraussetzung für den (designierten) König als irdischen Repräsentanten des Wettergottes<sup>56</sup>. Im gleichen Kausalzusammenhang (Z. 3) wird dann ein Ereignis aus der Regierungszeit des Piṭḫāna gesehen: die Eroberung von Neša, bei der es im Grunde nur um die Absetzung des Königs von Neša ging und nicht um eine Eroberung im eigentlichen Sinne<sup>57</sup>. Mit diesem

<sup>56</sup> Vgl. jh.† IBoT 1 30 Vs. 2, wo dies in allgemeinerer Form formuliert ist: *la-ba-ar-na-aš-kān LUGAL-uš DINGIRMES aš a-aš-su-uš e-eš-du* „Der *labarna* König soll den Göttern lieb sein.“ Vs. 2 ff. wird dann die Beziehung zwischen König und Wettergott genauer definiert. — A. Kammenhuber hat bereits ZA 57, 1965, S. 198 auf die inhaltliche Parallele beider Stellen hingewiesen.

<sup>57</sup> Die sonst typischen Begleiterscheinungen einer Eroberung, Zerstörung und Plünderung der Stadt, haben nach Aussage des AnT nicht stattgefunden. Da man jetzt Anitta der Siedlungsschicht *kārum Kaniš Ib* zuordnet (vgl. E. Neu, StBoT 18, S. 1; K. Bittel, Die Hethiter, 1976, Zeittafel S. 306), wäre auch archäologisch insofern ein Anhaltspunkt gegeben, als die Palastanlage von Kaniš II zerstört wurde (K. Bittel a. a. O. S. 61), die Häuser von Kaniš II dagegen nicht einmal geplündert wurden (P. Garelli, Les Assyriens en Cappadoce, S. 74). — Es ist nicht beweisbar, aber auch nicht auszuschließen, daß der König von Neša, der als einziger unter den im AnT genannten Königen (LUGAL) namenlos bleibt, nicht der heth. Bevölkerungsschicht angehörte.

Arxi p. 17: „Mir, dem König, hat der Drangöfha von Meer her die Regierung (7 in königliche) Kutsche gebracht. So öffneten das Land meiner Mutter 7 an den Göttern. 26. König, *labarna* 7 hiermit preise ich meinen Vater, den Wettergott.“  
Halmašuit im Anitta-Text und die hethitische Ideologie vom Königtum 77

Ereignis ist nach dem AnT der Weg freigemacht für den Aufstieg Anittas und der Bevölkerung von Neša zur alleinigen Vorherrschaft.

Wir erfahren weiter in der Rede des Königs, daß ihm nach der Erlangung des Herrschaftsmandats zunächst noch die Möglichkeit fehlt, dieses wahrzunehmen, sowie der anerkannte Königstitel. Seinen Anspruch auf diesen formuliert er gegenüber Halmašuit nicht imperativisch<sup>58</sup>, sondern stellt ihn ebenfalls als gegebene Tatsache hin (I 23—25):

LUGAL-u-e-mu ma-ni-ia-ah-ha-en *GIŠhu-lu-ga-an-ni-en* *GIŠDAG-iz a-ru-na-za ú-da-aš* DINGIR/an-na-aš-ma-aš KUR-e hi-e-še-ir nu-mu-za<sup>1</sup>  
LUGAL-un la-ba-ar-na-an ha-l-zi-i-e-ir

„Du, Halmašuit, brachtest mir als dem (designierten) König Regierung (und königliche) Kutsche vom Meer her. Die öffneten das Land meiner Götter/Mutter<sup>59</sup>, so daß man mich, den König, *labarna* nennen konnte.“

Der König geht hier selbstbewußt davon aus, daß er durch die Hilfe von Halmašuit die Vorherrschaft bereits erlangt hat und demzufolge auch den Titel eines *labarna* König führt (ah. Dupl. XXIX 3 Vs. 5': *nu-mu-uz LUGAL-un-na l[(a-ba-ar-na-an ha-l-zi-i-e-ir)]* „so daß man auch mich, den König, *labarna* nennen konnte“), obwohl er beides — Vorherrschaft und Königtum — durch die Unterstützung Halmašuits erst noch zu erlangen sucht.

Was den Königstitel betrifft, so dürfte das Schwergewicht auf der Bezeichnung *labarna* liegen. Zu beachten ist aber, daß der Verfasser gerade hier vom Prädikativum LUGAL-ue-mu „mir als dem König“ zur Apposition *mu* LUGAL-un „mich, den König“ übergeht. Da zwischen prädikativem und attributivem Gebrauch ein Bedeutungsunterschied besteht (vgl. S. 58 f. m. Anm. 18), darf man vermuten, daß die Person, die in XXIX 1 als König auftritt, nicht einmal den Titel „König“ (LUGAL) führt. „König“ dient entweder als bloßes Etikett zur Bezeichnung dieser Person — so in den Redeeinleitungen „Der König sagt zu Halmašuit:“ (I 10) bzw. „Halmašuit sagt (zurück) zum König:“ (I 36, II 11) — oder weist auf den noch zu erlangenden Titel hin, so an den Stellen mit prädikativem Gebrauch des Wortes „König“ (I 17, 18, 21 23), was in der Übersetzung durch den erläuternden Zusatz „designiert“ zum

<sup>58</sup> Eine imperativische Formulierung kann man mit Sicherheit ausschließen, da das Präteritum *hešir* des jh.† Textes durch ah. XXIX 3 Vs. 5' *gesichert* ist. Auf Grund dieses Präteritums kann nämlich eine Emendation in *ú-da* «-aš» nicht in Erwägung gezogen werden (zu *udaš* als 2. Pers. Prät. vgl. Anm. 16).

<sup>59</sup> E. Neu hat sich StBoT 18, S. 126 für die Lesung *annaš-maš* „meiner Mutter“ ausgesprochen. Dennoch ist nicht auszuschließen, daß hier ein ah. Gen. Pl. *\*šuman-man* „meiner Götter“ modernisiert oder vielleicht sogar als Akk. Sg. *mißverstanden* und dann „verbessernd“ in DINGIR-naš-maš umgesetzt wurde. Eine Entscheidung ist hier ohne ah. Dupl. nicht möglich.

+ Arxi, FS 2-Off, 13-4: „Land meines Mutter“ ah. = 2r *sonnergötter*.

Ausdruck gebracht wurde. Da „König“ in appositionellem Gebrauch nur I 24 vorkommt, ist die Anmaßung des Titels wohl nicht nur auf die Nennung von *lubarna* zu beziehen, sondern auch auf die Bezeichnung „König“.

Die Anmaßung des Königstitels findet nun im AnT eine direkte Parallele, denn in Z. 41 nennt sich Anitta Großkönig (LUGAL.GAL), obwohl er es de facto noch nicht ist, da er seinen hartnäckigsten Gegenspieler, Piḫusti von Ḫattuša, noch nicht besiegt hat. Trotzdem ist Anitta auch hier seines von Ḫalmašuit erwarteten (Groß-)Königstitels bereits absolut sicher.

Auch die Nennung des Meeres in XXIX 1 I 24 könnte als Parallele zum AnT gelten, nämlich zu Z. 38 und wohl vor allem zu dem leider nur fragmentarisch erhaltenen Abschnitt Z. 30–32, wo möglicherweise das politische Programm Anittas formuliert ist; denn im folgenden Abschnitt heißt es, daß „diese Worte“ (Z. 33) auf einer Tafel öffentlich bekannt gegeben wurden.

In I 26 begründet der König seine Anmaßung des Königstitels nach dem ah. Dupl. XXIX 3 Vs. 6' so:

*nu a-ap-pa at-ta-ma-an DIŠKUR-a[(n) u-a-al-lu-uš-ki-mi]*

„Hinfort werde ich den Wettergott als meinen Vater preisen.“

Und dann zeichnet er — das darf man trotz aller durch die Fehler des jh. Kopisten bedingten Detailprobleme in I 28–34 gewiß vermuten — das Bild einer Pax hethitica, in der alle in Frieden und Eintracht zusammenleben, was am Beispiel der Tierwelt erläutert wird: Rinder und Schafe weiden an der Seite von Raubtieren<sup>60</sup>. Das gibt dem Anspruch auf Herrschaft und Königstitel seine ethische Grundlage, weil das von den Göttern verliehene Herrschaftsmandat dem König moralische Verantwortung überträgt und ihn gegenüber dem Wettergott in Pflicht nimmt.

Was hier aus rhetorischen Gründen vorweggenommen ist, erscheint im AnT, der die historische Realität in den Vordergrund stellt, natürlich erst nach der endgültigen Erlangung des Großkönigtums. Nach der entscheidenden Phase des Aufstiegs zur Vorherrschaft, die mit der Eroberung von Ḫattuša abgeschlossen wird, erfolgt der Bau der Tempel in Neša und ihre Ausstattung. Der darauffolgende Ab-

<sup>60</sup> B. Schwartz hat in seinem Kommentar zu dieser Stelle (Or NS 16, 1947, S. 41) auf die biblische Parallele Is 11, 6–9 aufmerksam gemacht. Die Parallelität besteht übrigens nicht nur in dem Bild an sich, wo alle Tiere im tiefsten Naturfrieden zusammenleben, sondern auch in der inhaltlichen Aussage, denn Is 11 wird die Friedenherrschaft des Messias geschildert (vgl. noch Is 65, 25; Ez. 34, 25).

schnitt beginnt mit der Feststellung (Z. 59), daß Anitta ein Gelöbnis abgelegt hatte (*maltaḫḫun*)<sup>61</sup>. Anschließend heißt es, daß Wildtiere (Löwen, Leoparden, Wildschweine, Hirsche und Steinböcke) in den Tempelbezirk gebracht werden<sup>62</sup>. Hier wird man freilich weder an die Errichtung eines zoologischen Gartens noch an eine Lieferung an den Viehhof<sup>63</sup> der Tempelverwaltung zu denken haben. Vielmehr dürfte hiermit die Pax hethitica, wie sie in XXIX 1 beschrieben wird, symbolisch zum Ausdruck gebracht worden sein, da das Gelöbnis und die Wildtiere im selben Abschnitt (Z. 59–63) erwähnt werden: die beiden so grundverschiedenen Handlungen lassen sich wohl nur bei dieser Annahme zusammenfassen. Was die einzelnen Tiere betrifft, so bietet der AnT mit Nennung von ausschließlich wild lebenden Tieren wohl die bessere Zusammenstellung, während die Rinder und Schafe in I 32 möglicherweise auf das Konto des jh. Kopisten gehen.

Hier sei noch darauf hingewiesen, daß die durch die Tierwelt sinnbildlich veranschaulichte Pax hethitica vielleicht auch in den Staatskult Eingang gefunden hat. So werden im KI.LAM-Fest Prozessionen mit Modellen von Wildtieren durchgeführt (z. B. jh. † KBo X 25 VI 4'–8'):

*nu DINGIR<sup>MEŠ</sup>-na-aš [ḫu-u-]i-tar UG.TUR KÜ.BABBAR UR.MAḫ GUŠKIN [ŠA]ḫ.GIŠ.GI KÜ.BABBAR ŠAḫ.GIŠ.GI NA<sub>4</sub>ZA.GIN AZ KÜ.BABBAR u-ḫa-an-zi nu-za IT-TI DARA<sub>3</sub>HI.A A-ŠAR-ŠU-NU ap-pa-an-zi*

„Es kommen die Tiere der Götter, der Leopard aus Silber, der Löwe aus Gold,

<sup>61</sup> Was für einen Inhalt dieses Gelöbnis gehabt haben könnte, zeigt vielleicht der kurze Text jh. † IBoT I 30 (zu Transkription und Übersetzung vgl. zuletzt A. Kammenhuber, ZA 57, 1965, S. 195), wo der IM.ME-Priester das Gelöbnis für den König spricht (*malḫi*).

<sup>62</sup> Der Ort, wohin diese Tiere gebracht werden, ist durch den ah. Text (Z. 63) nicht gesichert. Die beiden jh. † Exemplare weichen in der Ortsangabe voneinander ab. Exemplar B sagt: *ANA URU=IA* „in meine Stadt“, Exemplar C: *ANA DINGIR<sup>DIDLI</sup>IA* „zu meinen Göttern“. Die Angabe von Exemplar C ist zweifellos als die zuverlässigere anzusehen, nicht wegen der lectio difficilior (so E. Neu, StBoT 18, S. 33), sondern vor allem wegen der Verwendung des Determinativs DIDLI. Da DIDLI nur in ah. Texten (bzw. jh. Abschriften) vorkommt, darf es als unwahrscheinlich gelten, daß der jh. Kopist im Falle einer neuen Interpretation dieser Stelle das Determinativ DIDLI gesetzt hätte. Die Tiere werden also zu den Göttern, d. h. in den Tempelbezirk gebracht.

<sup>63</sup> So E. Neu, StBoT 18, S. 33. Es ist aber ziemlich unwahrscheinlich, daß man Raubtierfleisch gegessen hat. Darüber hinaus gibt es auch keinen Beleg für die Opferung von Wildtieren im Kult. Als Opfertiere dienen nur Haustiere, also Rinder, Schafe, Ziegen und Schweine. [Inzwischen wurden von J. Boessneck und A. von Driesch Knochenfunde *katzenartiger Tiere* bei der Grabung Boğazköy-Unterstadt festgestellt (mündl. Mitteilung von H. Otten).]

das Röhrschwein aus Silber, das Röhrschwein aus Lapislazuli, der Bär aus Silber, um mit den Steinböcken ihren Platz einzunehmen.“<sup>64</sup>

Mit der Schilderung der Pax hethitica geht die Rede des Königs ihrem Ende zu. Erst jetzt stellt er nach einer geschickten rhetorischen Frage seine Forderung an Ḫalmašuit (I 34—36):

nu GIŠDAG-an a-ra-am-ma-an ḫal-zi-aḫ-hu[-un] / Ū-UL-ya LUGAL-ya-aš a-ra-aš-mi-iš zi-ik nu-ya-mu i-ni GIŠ-ru ma-ni-ia-aḫ na-at-kán kar-aš-mi

„Ich rief Ḫalmašuit, meinen Gefährten<sup>65</sup>. / (Oder bist) du (etwa) nicht mein, des Königs Gefährte?! Übergib mir jenen Baum, damit ich ihn fällen kann!“

Und nun gibt Ḫalmašuit zum ersten Mal eine Antwort — eine positive Antwort, die durch die rhetorische Frage des Königs geradezu suggeriert wurde (I 37—40):

kar-aš-ša-at-kán kar-aš DUṬU-uš-ša-at-ta DIŠKUR-ta-aš-ša ma-ni-ia-aḫ-hi-ir / ki-nu-na-kán ki-e-iz KUR-e-az ša-ra-a i-it<sup>1</sup>-ten DU-aš-ma-aš LUGAL-i ma-ni-aḫ-ta

„Fälle ihn! Fälle! Sonnengöttin und Wettergott übergaben ihn dir. / Und jetzt geht aus diesem Land nach oben! Der Wettergott unterstellte euch der Führung des Königs.“<sup>66</sup>

Dem König ist es also gelungen, Ḫalmašuit für seine Sache zu gewinnen. Ḫalmašuit stimmt ihm (mit zwei Imperativen) emphatisch zu, den Baum — und damit kann doch wohl nur der Gegenspieler

<sup>64</sup> Einen Zusammenhang zwischen diesen Tierprozessionen und der Anitta-Stelle hat bereits A. Goetze (JCS 16, 1962, S. 29) vermutet. Zur Bedeutung der Tierprozessionen im KILAM-Fest vgl. I. Singer, The Hittite KILAM Festival, Ms. S. 82 ff.

<sup>65</sup> Der Abschnittsstrich dürfte vom jh. Kopisten falsch gesetzt sein, ebenso die Partikel der zitierten Rede (=ya) im folgenden. Der Kopist ging davon aus, daß erst nach ḫalziyahhun wieder die wörtliche Rede anfängt. Entsprechend ist auch der Satz mit ḫalziyahhun umgebaut worden. Offensichtlich beruft sich der König hier auf seine eingangs gemachte Forderung „Sei mein Gefährte, mein Gefährte!“ (I 13), so daß für die ah. Vorlage eher der Satz „Ich nannte (dich,) Ḫalmašuit(,) meinen Gefährten.“ (\*z aran=man Ḫalmašuitan ḫalziyahhun) zu erwarten ist.

<sup>66</sup> Wörtlich: „Der Wettergott übergab euch dem König.“ Die Übersetzung „er übergab“ dürfte aber die Bedeutung von maniahta nur unscharf wiedergeben (zur Bedeutungsbreite von maniahta vgl. J. Friedrich, HW<sup>1</sup>, S. 135 und A. Kammenhuber, ZA 57, 1965, S. 197<sup>74</sup>). — Die Antwort Ḫalmašuits mit Anrede in der 2. Pers. Pl. geht bis I 49. Der gerade hier sehr fehlerhafte Text ist allerdings so schwierig, daß ich auf eine Erörterung dieses Teils der Rede verzichten möchte.

des Königs, der bisherige Inhaber des Königstitels, gemeint sein — zu fällen, und bestätigt, daß die Götter den Baum dem König bereits übergeben und damit sein Tun sanktioniert haben.

Dann aber geschieht etwas ganz merkwürdiges: Ḫalmašuit wechselt plötzlich in der Anrede von der 2. Pers. Sg. zur 2. Pers. Pl. über, und damit wird deutlich, daß der König nicht nur für sich, sondern auch für die hinter ihm stehende Bevölkerung — gemeint ist natürlich die Oberschicht, der Adel — gesprochen hat. Als maniaḫhatalla- (ein Hinweis auf diesen Terminus scheint durch maniahta, vgl. oben mit Anm. 66, gegeben) ist er offensichtlich nicht nur Repräsentant des Wettergottes<sup>67</sup>, sondern zugleich Anführer seiner Leute, mit denen er gemeinsam die Interessen des Wettergottes auf Erden durchzusetzen versucht. Die Idee von Vorherrschaft und Königtum beruht also nicht nur auf dem persönlichen Machtstreben eines einzelnen; vielmehr wird sie von der hinter dem König stehenden Gefolgschaft mitgetragen. Das zeigt auch ein anderer Text, in dem der Auftrag, die Vorherrschaft zu erringen, offenbar von einem Gott — doch wohl vom Wettergott? — direkt an die Gefolgschaft (=šmaš) ausgegeben wird (jh.† Bo 2489 + Bo 4008 II 4—15; Ergänzungen nach jh.†

Bo 92 II 7' f.):

nu-uš-ma-aš pa-ra-a ne-ia-an-ta-an tar-hu-u-i-li-in GIŠŠUKUR pa-iš a-ra-aḫ-zé-na-an-ya ŠA LUKUR KUR.KURTIM la-ba-ar-na-aš ki-iš-šar-az ḫar-ki-ia-it-ta-ru a-aš-šu-ma KÜ.BABBAR GUŠKIN an-da URUḪa-at-tu-ši URUA-ri-in-na ši-i-na-an URU-aš pid-da-a-an-du / KUR URUḪA-AT-TI-i[(a-ká)]n la-ba-ar-na-aš SALta-ya-an-na[(-an-n)]a-aš ki-iš-ša-ri-i tar-ru-u ú[(-e-ši-)]it-ta-ru na-at pal[(-hi-i)]š-ki-it-ta-ru „Er gab ihnen (oder: euch?) den nach vorn gerichteten, starken Speer (mit den Worten): ‘Das umliegende, feindliche Land soll durch den labarna umkommen, während man Hab und Gut an Silber (und)

† A 7 ch. Es. 2, 14 ff., 5-55

<sup>67</sup> So ist es im Gelöbnis des Königs formuliert (jh.† IBoT I 30 Vs. 2—6): KUR-e DU-aš-pát ne-pi-iš te-kán-na ERÍNMEŠ-az DU-aš-pát nu-za LÜla-ba-ar-na-an LUGAL-un LÜma-ni-ia-aḫ-ha-t[a]l-la-an i-ia-at nu-uš-ši URUKÜ. BABBAR-aš KUR-e ḫu-u-ma-an pa-iš [nu-u]š-ša-an KUR-e ḫu-u-ma-an la-ba-ar-na-aš ŠU-az ma-ni-ia-aḫ-hi-iš-ki-id-du „Das Land gehört allein dem Wettergott. Die Gefolgschaft von Himmel und Erde (partit. Apposition) gehört allein dem Wettergott. Doch er machte den labarna König zum maniaḫhatalla und gab ihm das ganze Land von(!) Ḫattuša. Und das ganze Land soll er durch (zu ŠU-az vgl. StBoT 23, S. 103) den labarna regieren (maniaḫhiške).“ Vgl. noch jh. KUB XXXVI 89 Rs. 49': x-u-ni-ia-aš-ma-za KUR-e-aš mla-bar-na-an LUGAL-un pi-ra-an LÜma-ni-ia-ha-tal-la-an DÜ-at „Vor dem Land des ... machte er den labarna König zum maniaḫhatalla.“

Gold hinein nach Hattuša (und) Arinna, den Städten der Götter, entrichten soll. / Und das Land Hattuša soll durch den *labarna* (und) die *taḫannanna* ausgiebig<sup>68</sup> weiden und es soll breit werden.“

In den gleichen Zusammenhang ist auch ah. KUB XXXVI 110 Rs. 4'—12' zu stellen:

a-pa-a-aš-pāt la-ba-a[r-na-aš] [la-ba-a]r-na-aš LUGAL-aš NINDA-ša-an a-du-e[-ni] [ya-a-ta]r-še-ta a-ku-e-ni na-aš-ta GAL GUŠKIN-a[š] [GEŠ]TIN-na-an pā-r-ku-in ak-ku-uš-ki-e-ya-ni / (8') la-ba-ar-na-aš LUGAL URUḪA-AT-TI ša-ḫé-eš-šar-šum-me-i[t] e-eš-tu nu-za-pa ut-ni-ia-an-za ḫu-u-ma-an-za iš-ki-iš-me-it an-da URUḪa-at-tu-ša la-ga-an ḫar-d[u] / (11') la-ba-ar-na-aš LUGAL-uš i-na-ra-u-an-za nu-uš-še-pa ut-ni-ia-an-za ḫu-u-ma-an-za an-da i-na-ra-aḫ-hi

„Nur er (ist) *labarna*. Sein, des *labarna* Königs Brot essen wir und sein [Wass]er trinken wir. Reinen Wein aus goldenem Becher pflegen wir zu trinken. / Der *labarna*, König von Hattuša, soll unser *šaḫeššar* sein und das ganze Land soll seinen Rücken hinein nach Hattuša gebeugt halten. / Der *labarna* König (ist) mächtig und das ganze Land verleiht ihm zusätzlich Macht.“

Zwar sind der Interpretation insofern Grenzen gesetzt, als der Begriff *šaḫeššar*, der hier eine gewisse Schlüsselstellung hat, unklar ist<sup>69</sup>, doch läßt bereits die auffällige Diktion (Abfassung z.T. in der 1. Pers. Pl., Possessivpronomen „unser“) mit teilweise fast programmatischem Charakter (besonders Rs. 8'—10', mit den Imperativen *ēštu* und *ḫardu*) erkennen, daß hier von den besonderen Beziehungen zwischen dem König und seiner Gefolgschaft die Rede ist, und zwar bemerkenswerterweise aus der Sicht dieser Gefolgschaft. Es wird hier immerhin deutlich, daß die Stärkung der Position des Königs auch ein handfestes Interesse seiner Gefolgschaft darstellt.

Weil dem König die Aufgabe zufällt, der Idee vom Königtum durch sein Handeln einen konkreten Inhalt zu geben, steht er stets im Vordergrund, und da er als Repräsentant des Wettergottes sein Handeln

<sup>68</sup> Das Hapax *šaḫeššar* ist seit E. Forrer (MAOG 4, 1928/29, S. 31 m. Anm. 1) mit BÄD-eššar „Mauer, Befestigung, Burg“ geglichen worden (vgl. J. Friedrich, HW<sup>1</sup>, S. 175 und 2. Erg. H., S. 21). Die Gleichung ist freilich durch nichts gesichert, und E. Forrers Hinweis auf das Kirchenlied „Ein feste Burg ist unser Gott“, das seine Deutung sicher beeinflußt hat, vermag die Bedenken nur noch zu verstärken. Denn eine schutzbietende Funktion, wie sie im Kirchenlied angesprochen wird, muß in *šaḫeššar* nicht unbedingt zum Ausdruck kommen, zumal es in KUB XXXVI 110 keinen Anhaltspunkt für den König in der Eigenschaft eines Schützers von Land und Bevölkerung gibt.

zugleich aus göttlichem Auftrag ableitet, vereinigen sich in seiner Person der reale Machtanspruch der ihn unterstützenden Gefolgschaft und die göttliche Legitimation zu dessen Durchsetzung.

Die gleiche Vorstellung liegt nun anscheinend auch dem AnT zugrunde, denn sie ist gerade an den Stellen greifbar, wo Halmašuit als „unsere Gottheit“ (Z. 39, 41, 56) bezeichnet wird: Die Verwirklichung von Vorherrschaft und Königtum ist allein Aufgabe des Anitta. Doch da, wo von Halmašuit die Rede ist und damit von der Idee von Vorherrschaft und Königtum, die auf das engste mit dieser Gottheit verknüpft ist, bezieht Anitta durch das Possessivpronomen „unser“ auch die Bevölkerung von Neša mit ein. Seine Sache ist also auch die Sache der Bevölkerung von Neša, und seine Ziele werden von ihr mitgetragen (vgl. noch Anm. 169)<sup>69</sup>.

Es bleibt die Frage, warum Halmašuit der Forderung des Königs so uneingeschränkt nachkommt — nachkommen muß! Der Schlüssel zum richtigen Verständnis dieses Vorgangs kann eigentlich nur in dem Begriff *ara-* liegen, denn (*LÜ*)*ara-* „Gefährte“ ist, wie E. Laroche hervorgehoben hat<sup>70</sup>, ein sozialer Status.

Die Stellung eines *ara-* zu haben, bedeutet zweifellos ein Privileg. Das zeigt ah. KBo VI 2 + III 16—20 (= HG I § 55), wo der 'Vater des Königs' Einwohner von Hattuša, und zwar unterprivilegierte Lehensleute, zu *areš* ernannt mit den Worten (ibid. 19—20): *i-it-te-en ma-a-aḫ-ḫa-an-da a-r[(i-eš-me-eš)] šu-me-eš-ša a-pi-ni-iš-ša-an i-iš-te-e[(u)]* „Geht und entsprechend wie meine<sup>70a</sup> Gefährten, ebenso sollt ihr handeln!“<sup>71</sup> Nach diesem Satz dürfte die Zugehörigkeit zur Gruppe der *areš* auch eine bestimmte, ihr eigentümliche Geisteshaltung und die sich daraus ableitenden ethischen, moralischen und politischen Anschauungen und Ziele verpflichtend machen. Der Terminus, der diese Geisteshaltung kennzeichnet, ist *āra* (vgl. E. Laroche a.a.O., S. 127f.). Gewöhnlich

<sup>69</sup> Die Bezeichnung von Halmašuit als „meine Gottheit“ (Z. 47) ist dagegen in einem anderen Zusammenhang zu sehen, der bei der Erörterung des magischen Aspekts von Halmašuit (Kap. VII) zur Sprache kommen soll.

<sup>70</sup> Hommages à G. Dumézil (= Collection Latomus, Bd. 45), 1960, S. 126: „Ce mot bien connu et clairement établi signifie exactement 'camarade', mais au sens social, non pas sentimental de 'ami'.“

<sup>70a</sup> Statt *areš-meš* „meine Gefährten“ kann auch *areš-šmeš* „eure Gefährten“ gelesen werden. Die erste Lesart halte ich in Anbetracht des hier dargestellten Zusammenhangs für wahrscheinlicher.

<sup>71</sup> Die §§ 50—51 und 54—56 der Gesetze, denen formal gemeinsam ist, daß sie nicht mit einem Konditionalsatz eingeleitet werden, sind für die Beurteilung der gesellschaftlichen Verhältnisse in der Zeit vor Hattušili I. von größter Bedeutung. Dazu gehören auch ah. KBo XXII 1 und die sogenannte Palastchronik (CTH 8 und 9), die sicher keine erbaulichen Anekdoten zum Inhalt hat, sondern eine alte *Kasussammlung* darstellen dürfte.

mit „Recht“ bzw. „recht/richtig (sein)“ übersetzt, dürfte er gerade in ah. Zeit, einen viel größeren, alle relevanten Lebensbereiche umspannenden Bedeutungsumfang haben, nämlich „toute action, tout geste normal, régulier, autorisé par la tradition, le rituel et la religion“ (E. Laroche a.a.O.), wobei alles, was als „normal“ und „régulier“ zu gelten hat, aus dem Selbstverständnis der Gruppe der *areš* und den von ihr gesetzten Wertmaßstäben herzuleiten ist<sup>72</sup>.

Wenn der König also Halmašuit als *ara*- einstuft (XXIX 1 I 13)<sup>73</sup>, dann ist das wohl vor diesem Hintergrund zu sehen, und die Absicht, die dahinter steckt, tritt in der Frage „(Oder bist) du (etwa) nicht mein, des Königs Gefährte?!“ deutlich zutage: Die Einstufung als *ara*- fordert als Konsequenz, daß Halmašuit auch wie ein *ara*- handelt! Halmašuit kann sich also der Forderung des Königs nicht entziehen, ohne gegen den mit *āra* umschriebenen Kodex der *areš* zu verstoßen und sich damit außerhalb dieser Gruppe zu stellen, denn das wäre *natta āra*, also gegen die Geisteshaltung eines *ara*-, ein Kapitaldelikt und todeswürdiges Vergehen (vgl. Anm. 72). Dies erklärt denn auch die selbstsichere Haltung des Königs in seiner Rede an Halmašuit. Er kann von Anfang an mit der Zustimmung seines *ara*- Halmašuit rechnen!

Damit wird zweierlei deutlich:

Das fiktive Gespräch zwischen König und Halmašuit ist politische Reflexion über die Idee von Vorherrschaft und Königtum, und Halmašuit, der scheinbar für diese Idee erst gewonnen werden muß, sie in Wirklichkeit aber bereits teilt, ist offensichtlich die vergöttlichte Erscheinungsform dieser Idee; sie erhält in Halmašuit und durch Halmašuit ihre konkrete, persönliche Gestalt. Das Gespräch mit Halmašuit ist nämlich zugleich ein Gespräch über Halmašuit (vgl. besonders I 23—25) und damit eine geistige Auseinandersetzung mit dieser Idee. Hieraus dürfte nun auch deutlich werden, warum Halmašuit keine Gottheit im üblichen Sinne ist. Als vergöttlichter Erscheinungsform einer politischen Idee fehlt ihr die religiöse Dimension, die das Wesen der Götter sowie ihr Verhältnis zum Menschen im allgemeinen kennzeichnet; denn in der Gottheit Halmašuit spiegelt sich nicht eine

<sup>72</sup> Wie hoch der Wertbegriff *āra* einzuschätzen ist, ergibt sich daraus, daß er zu den höchsten Göttern in Beziehung gesetzt wird (XXIX 1 I 4): [DUTU-un D]IŠKUR-an-na a-a-ra i-e-ir „Sie taten *āra* in Bezug auf [Sonnengöttin] und Wettergott.“ Von daher wird auch verständlich, daß ein Verstoß gegen *āra* — gewöhnlich mit *natta āra* umschrieben — als ein todeswürdiges Vergehen galt (so z.B. im Hukkana-Vertrag, KBo V 3 II 30—31).

<sup>73</sup> Das Recht, jemanden zum *ara*- zu ernennen, dürfte wohl nur dem König zugestanden haben; vgl. HG I § 55.

religiöse Anschauung, sondern das eigenartige Spannungsfeld realer, machtpolitischer Vorstellungen und göttlichen Sendungsbewußtseins einer expansionsorientierten Bevölkerungsschicht.

Daraus ergibt sich aber auch ein klarer Hinweis auf die Herkunft Halmašuits. Da diese Gottheit die Idee von Vorherrschaft und Königtum verkörpert und damit nicht nur vollkommen integrierter Bestandteil der heth. Ideologie vom Königtum, sondern deren Kernstück selbst ist, dürfte sie mit großer Wahrscheinlichkeit heth. sein (Die davon unabhängige Frage nach der Herkunft des Namens wird Kap. IX erörtert). Das wird nicht zuletzt dadurch unterstrichen, daß man Halmašuit als vorgestelltes Wesen zu der Gruppe der *areš* rechnet, jener sozialen Schicht also, die am ehesten heth. Auffassung und Vorstellungen vertreten haben dürfte.

Am Ende dieser Skizze der hinter dem AnT stehenden, politischen Konzeption (soweit sie durch den schwierigen Text XXIX 1 vorerst greifbar wird) ist noch eine Bemerkung zu der Episode über den Fürst von Purušanda im AnT, Z. 73—79, notwendig. Nach dem Bericht des Anitta ist er der einzige, der kampflös die Waffen streckt und mit ihm Geschenke austauscht<sup>74</sup>. Es wird vor allem erwähnt (Z. 75), daß er Anitta einen eisernen Thron und ein eisernes Szepter überbringt. Dieses Ereignis ist bisher dahingehend gedeutet worden<sup>75</sup>, daß Anitta mit der Übergabe von Thron und Szepter in seiner Stellung als Großkönig offiziell bestätigt bzw. sein Großkönigstitel legalisiert wird, denn der LÚ URUPURUŠHANDA trägt nach Ausweis der Kültepe-Urkunden den Titel eines Großfürsten (*rubāum rabium*). Diese zweifellos richtige Interpretation bedarf aus der Sicht des AnT (im Zusammenhang mit der Ideologie vom Königtum nach XXIX 1) einer Korrektur; denn gerade weil Purušanda Sitz eines Großfürsten ist, kann nicht übersehen werden, daß der alte Inhaber dieses Titels hier ohne jeden Titel erscheint<sup>76</sup>.

Die Nennung des Großfürsten ohne seinen Titel ist umso merkwürdiger, als Anitta gerade diesen in besonderer Weise auszeichnet, indem er ihm bei der Rückkehr nach Neša im Thronsaal den Platz

<sup>74</sup> So wird man entgegen E. Neu (StBoT 18, S. 15, Z. 74) übersetzen bzw. interpretieren müssen, wenn man das *katti=mi* „mit mir“ (!) des jh.† Dupl. für richtig hält.

<sup>75</sup> So H. Otten, MDOG 83, 1951, S. 43; ferner in: H. Schmökel, Kulturgeschichte des Alten Orient, S. 337, und in: Fischer Weltgeschichte, Bd. 3, S. 111.

<sup>76</sup> Dies ist bereits R. S. Hardy (The Old Hittite Kingdom — A Political History, AJSL 58, 1941, S. 184) aufgefallen.

zu seiner Rechten anbietet. Wahrscheinlich steckt dahinter aber ebenfalls eine politische Absicht: Mag die Übergabe von Thron und Szepter de facto eine Legalisierung des heth. Großkönigtums bedeuten, de jure konnte sie es nach heth. Auffassung niemals sein; denn für die Hethiter ist der Anspruch auf das Großkönigtum bereits dadurch legalisiert, ja legitim, daß der König sein Herrschaftsmandat von den Göttern erhält. Eine irdische Legalisierung kann daher von heth. Seite kaum akzeptiert werden; denn sie würde den legitimen Anspruch auf das Großkönigtum in Frage stellen. Da sich Anitta bereits als Großkönig versteht, setzt dies aus heth. Sicht voraus, daß der Großfürst von Puruṣhanda seinen Titel nicht mehr trägt, auch wenn er ihn offiziell noch nicht abgetreten hat. Demzufolge erscheint er im AnT ohne jeden Titel<sup>77</sup>.

Bemerkenswert ist daher nicht so sehr die Episode an sich, sondern die Art, wie hier historische Realität mit der Ideologie vom Königtum in Einklang gebracht wird: Die Übergabe von Thron und Szepter wird als historisches Faktum anerkannt und wahrheitsgetreu berichtet, die politische Dimension dieses Aktes ist dagegen durch die Weglassung des Titels des Großfürsten erheblich gemindert, wenn nicht sogar ganz aufgehoben.

## VII. Äußere Gestalt und magischer Aspekt von Ḫalmašuit

Der bisher beschriebene politische Aspekt macht nur eine Seite des Wesens von Ḫalmašuit aus. So stellt sich für den AnT die Frage, wie man sich Ḫalmašuit konkret vorzustellen hat. Wenn hier vom Raub dieser Gottheit durch Uḫna, den König von Zalpa, und deren Rückführung nach Neša durch Anitta berichtet wird, so muß es sich um einen Gegenstand gehandelt haben, welcher der Idee von Vorrherrschaft und Königtum symbolisch Ausdruck verlieh.

Nach herkömmlicher Auffassung ist Ḫalmašuit die Throngottheit<sup>78</sup>; denn im Kult kommt (neben anderen Gegenständen bzw. Örtlichkeiten wie Herd, Fenster, Riegelholz) ein Gegenstand *ḫalmašuit*-

<sup>77</sup> In der besonderen Auszeichnung des Großfürsten durch Anitta mag man eine Ehrung sehen, wie sie z.B. Šuppiluliuma I. in ähnlicher Weise dem König Šunaššura von Kizzuḫatna (staatsvertraglich) zuteil werden läßt (KBo I 5 I 41—43): *ki-me-e a-na ma-ḫar DUTU<sup>u</sup> il-la-ak LÚMEŠ GAL. GAL ša DUTU<sup>u</sup> iš-tu GIŠŠU.A-šu UGU-šu ma-am-ma ú-ul uš-ša-ab* „Sobald er (Šunaššura) vor der Majestät erscheint, <werden sich> die Großen der Majestät von ihrem (!) Sitz <erheben>. Niemand wird sich (rangmäßig) über ihn setzen.“

<sup>78</sup> E. von Weiher, RIA 4, 1972, S. 62 (mit Literaturangaben).

vor<sup>79</sup>, der mit „Thron(sessel)“ übersetzt wird. Diese Deutung stützt sich vor allem auf die Tatsache, daß in Texten des 13. Jahrhunderts sowohl der Gegenstand *ḫalmašuit*- als auch die Gottheit *DḪalmašuit*- durch das Sumerogramm *GIŠ/DDAG* wiedergegeben werden, wie ja auch XXIX 1 für *DḪalmašuit*- ausschließlich *GIŠ/DDAG* schreibt. Nun ist aber *GIŠDAG* keine Bezeichnung für eine Sitzgelegenheit oder gar einen Thron<sup>80</sup>, zumal in heth. Texten für den Sitz des Königs nur die Sumerogramme *GIŠŠU.A* (schon ah., z.B. KBo III 22, 75; KBo XX 10 I 7, II 4) und *GIŠGU.ZA* (erst in sprachlich jungen Texten) verwendet werden. Zwar gibt es einige jh. Belege, die darauf hindeuten könnten, daß man sich auf ein *GIŠDAG* setzt<sup>81</sup>, doch einer anderen Textstelle zufolge<sup>82</sup> stellt man einen Sitz (*GIŠŠU.A*) vor *GIŠDAG*, um es dann anscheinend daraufzusetzen (II 25'). Das Sumerogramm gibt somit nur unzureichende Auskunft darüber, wie man sich Ḫalmašuit bildhaft vorzustellen hat<sup>83</sup>. Auch sonst zwingt nichts zu der Annahme eines Thrones, zumal Anitta vom Groß-

<sup>79</sup> Die bisher ausführlichste Untersuchung dazu hat A. Archi, SMEA 1, 1966, S. 83 ff. vorgelegt.

<sup>80</sup> Zwar führt die Vokabulareintragung *GÚ = ŠU-UB-TÜ = GIŠDAG-za?* (KBo I 42 II 14; vgl. auch KBo I 53, 3') über *ŠUBTU* zu der akkad. Verbalwurzel *wašābum* „sich setzen, sitzen“, doch bezeichnet *šubtum* keine Sitzgelegenheit sondern „Wohnsitz, Wohnung, Aufenthalt, Quartier“ (W. von Soden, AHW S. 1257 f.). Bemerkenswert ist, daß *šubtum* seit der Kassitenzeit auch die Bedeutung „Symbolsockel“ hat (a.a.O. S. 1258 sub *šubtum* B.1). Da der Bedeutungsansatz „(Thron)Sessel“ vom Akkadischen her nicht zu rechtfertigen ist (vom Heth. her übrigens wohl auch nicht; vgl. im folgenden), und die Bedeutung „Wohnsitz“ etc. für *GIŠDAG* in heth. Texten nicht bezeugt ist, bietet sich für dieses Sumerogramm gerade die Bedeutung „Symbolsockel“ an, zumal es erst in Texten des 13. Jahrhunderts erscheint. Demnach bezieht sich *GIŠDAG* nur ganz allgemein auf die kultische Funktion des Gegenstandes, stellt also keine Übersetzung von *ḫalmašuit*- (zur Herkunft dieses Wortes und zu prh. *ḫanyaašuit* vgl. Kap. IX) dar und sagt auch nichts über das Aussehen dieses Gegenstandes.

<sup>81</sup> So z.B. KUB X 21 I 16: *LUGAL SALLUGAL GIŠDAG-ti e-ša-an-da* „König (und) Königin setzen sich auf das *GIŠDAG*.“ (vgl. SMEA 1, 1966, S. 103). Allerdings läßt sich mit gleichem Recht auch übersetzen: „König (und) Königin setzen sich beim *GIŠDAG* hin.“ Das Verb *ēš-a* hilft also für die Bedeutungsbestimmung von *GIŠDAG* nicht unbedingt weiter!

<sup>82</sup> Bo 2843 III 20' *nu GIŠŠU.A PA-NI DINGIRLIM GIŠDAG-ti ti-an-zi*

24' [ *GIŠŠU.A-ma-as-ša-an* 1 *GIŠpa-ti-ja-al-li-en*  
25' [ *GIŠDAG se-ir ti-an-zi*

<sup>83</sup> Vgl. bereits Anm. 80. Das prh. Wort *ḫanyaašuit*, hilft hier auch nicht weiter, da sein Bedeutungsansatz wie der von *ḫalmašuit*- durch die bisherige Deutung von *GIŠDAG* bestimmt ist (vgl. J. Friedrich, ZA 37, 1927, S. 181<sup>b</sup>).

fürsten von Puruṣhanda einen eisernen Thron (GIŠŠÚ.A AN.BAR) erhält, und im übrigen der Thron angesichts der ausgefeilten politischen Idee, die sich mit Halmašuit verbindet, ein viel zu allgemeines Symbol ist. Sollte es sich dagegen beim Raub und bei der Rückführung von „unserer Gottheit“ um eine Statue handeln, wie man bisher (allerdings nicht für Halmašuit) annahm, ist zu erwarten, daß sie über diejenigen Attribute verfügt, die für die Erlangung von Vorherrschaft und Königtum als charakteristisch gelten können. Erfreulicherweise sind wir hier nicht auf kühne Spekulationen angewiesen, denn XXIX 1 gibt auch in diesem Zusammenhang einen wichtigen Hinweis, der zugleich einen magischen Aspekt von Halmašuit und dessen Bedeutung für die Erlangung von Vorherrschaft und Königtum durch den König erkennen läßt.

Gegenstand des zweiten Teils der Rede von Halmašuit (II 11 bis III 12), der ein kurzer Dialog mit dem Adler (I 50—II 10) vorausgeht, ist die magisch-rituelle Vorbereitung des Königs für die Erlangung von Vorherrschaft und Königtum. Dazu gehören die Zusage langer Lebensjahre<sup>84</sup> sowie vor allem die Ausstattung mit magischer Kraft. Das verdeutlichen bereits die beiden rituellen Sprüche (II 18—22 u. II 33—38), die den König von negativen, vorwiegend psychisch belastenden Einflüssen<sup>85</sup> befreien und ihm dafür zwei positive Eigenschaften, *majandatar* „Mannesreife“ und *hullatar* „Kampfkraft, Kampfbereitschaft“<sup>86</sup> verleihen sollen. Höhepunkt des magischen Rituals ist eine merkwürdige Manipulation, die als solche nicht real geschildert wird, sondern sich aus den Ausführungsanweisungen Halmašuits an den Adler ergibt (II 39—46):

*e-ḫu zi-ik ÁMUŠEN i-it! I-EN-mu-kán ut-tar ar-ḫa me-ir-ta uk-tu-u-ri-ia-aš i-it nu ki-nu-u-pi ú-da | ki-nu-pi-ma-aš-ša-an an-da ŠA UR.*

<sup>84</sup> Dies geschieht, indem Halmašuit den Adler ausschickt, um nachzuschauen, ob die Göttinnen Ištuṣṭaja und Papaja den Faden der Lebensjahre des Königs spinnen (I 51—II 10). Interessanterweise ist das notwendig, obwohl sich der König auf Grund seines göttlichen Auftrags bereits langer Lebensjahre sicher glaubt (vgl. I 21—22).

<sup>85</sup> II 18—22: *irman* „Krankheit“; *ye(r)ileman* „Angst, Schreck“; *ḫarnapišta(n)* „?“ (Hapax); *ḫaršanaš GIG-an* „Krankheit des Kopfes“; *antuḫšaš idalu INIMES-ar* „böse Rede des Menschen“; *kattayatar* „Rache, Vergeltung“; *ginuuaš GIG-an* „Krankheit der Knie“; *ŠA-aš GIG-an* „Krankheit des Herzens“. II 33—36: [*šauu*]ar „Groll, Zorn“; *kattayatar*; [*naḫša*]rattan „Furcht“; *yeritiman*; *kardišaš GIG-an*; *ginuuaš*? GIG-an; *miḫuntatar* „Greisalter“.

<sup>86</sup> *hullatar* ist nur noch *mh.* KBo XXI 8.III 15' (vgl. THeth 2, S. 47<sup>40</sup>) belegt, wobei durch die Nennung zusammen mit *alyanzatar* ein Bezug zum magischen Bereich gegeben ist. — Für *majandatar* vgl. Anm. 94.

MAḪ šī-e-ša-i p̄ar-ša-na-aš UZU šī-ša-i šu-mu-ma-aḫ na-at ḫar-ak | na-at ta-ru-up na-at I-EN i-ia na-at LÚ-aš ŠA-ši pi-e-da nu LUGAL-ya-aš ZI-aš kar-di-iš-ši-ia ta-ru-up-ta-ru

„Auf! Du, Adler, geh! Eine Sache ging mir verloren. Geh zu den Verbrennungsplätzen und bringe das *kinupi*<sup>87</sup> her! Im in das *kinupi* ... (Imp. 2. Sg.)<sup>88</sup> das *šešai*<sup>89</sup> des Löwen (und) das *šišai* des Leoparden und halte es! / Vereinige es und mache es zu Einem und bringe es zum Leib des Mannes hin! Des Königs Seele soll auch in seinem Herzen vereinigt werden.“<sup>90</sup>

<sup>87</sup> Obwohl mehrfach belegt (KUB XVII 8 IV 16, 21; XXIX 1 II 15; XLIII 37 III 19'; KBo XXI 22, 10' 49'; XXIV 115 Vs. I' 5'; 971/z. 5'), ist wegen des meist bruchstückhaften oder schwer verständlichen Kontextes eine genaue Bedeutungsbestimmung (vgl. J. Friedrich, HW<sup>1</sup>, S. 107: „(einfaches irdenes(?)) Eßgeschirr(?)“) immer noch nicht möglich. Anscheinend handelt es sich um ein Gefäß, das man öffnen (KBo XXI 22, 49': *ki-nu-pi-iš-si-it gi-nu-ul*) und mit dem man etwas tragen kann (KBo XXIV 115 Vs. I' 5': *x gi-nu-pi-it kar-pa-an ḫar-zi*). Eine gewisse Parallele zur Ausgangsstelle bietet KUB XVII 8 IV 14, 21 (vgl. RHA 23, 1965, S. 167), da auch hier in magisch-rituellem Zusammenhang ein „*ginupi* der Glut“ (IV 14 lies: *la-ap- pi-ia-aš <gi-nu-pi> me-ir-ta*) abhanden gekommen ist.

<sup>88</sup> *šumumahh-bb* ist Hapax legomenon.

<sup>89</sup> In (UZU) *šešai*- könnte man einen charakteristischen Körperteil von Löwe und Leopard, ja eventuell von Raubtieren überhaupt sehen, denn nach KUB IX 31 I 8 hat ihn auch der Bär (Trotz E. Neu, StBoT 18, S. 32 und S. 103<sup>226</sup> möchte ich bei *ḫartagga*- an der Bedeutung „Bär“ festhalten, weil die Gleichung *ḫartagga* = UR.BAR.RA „Wolf“ wegen ah. KBo VI 2 IV 14 UR.BAR.RA-ni — heth. Lesung danach wohl *ulip(pa)ni*; zu *ulip(pa)na* „Wolf“ vgl. J. Friedrich, HW<sup>1</sup>, 3. Erg. H., S. 34 — nicht aufrecht zu halten ist). Da die Zähne (HW<sup>1</sup>, S. 194) nicht mehr in Frage kommen (zu *gaga*- „Zahn“ vgl. E. Laroche, RHA 31, 1973, S. 90f.) und der Schwanz (A. Goetze, ANET<sup>3</sup>, 1955, S. 358) kaum als charakteristischer Körperteil dieser Tiere gelten kann, wäre vor allem in Anlehnung an KUB IX 31 I 8, wo vom „starken *šišai* des Bären“ (*da-aš-su ḫar-tág-ga-aš šī-ša-i*) die Rede ist, die Bedeutung „Pranke, Tatze“ erwägenswert, zumal dieser Körperteil mehr noch als die Zähne eine gefährliche Angriffs- und Verteidigungswaffe von Raubtieren ist. (Vgl. auch die bei K. Bittel, Die Hethiter, S. 85 u. 86 abgebildeten Löwenrhyta, wo neben dem Rachen des Löwen gerade die Pranken auffällig gestaltet sind). Für den Deutungsvorschlag „Pranke, Tatze“ ist noch auf die Bilingue Hattušilis I. hinzuweisen, wo der König von sich sagt (jh.† KBo X 2 II 18—19): *nu KUR URUḪA-AŠ-ŠU-ḪA UR.MAḪ GIM-an GIRUḪA-i[t a]r-ja ša-ak-ku-ri-ia-nu-un* „Das Land Haššura überwältigte ich wie ein Löwe mit der Pranke.“ Einen solchen Vergleich mit dem Löwen verwendet auch Anitta (Z. 26): *nu UR.MAḪ-iš ma-a-an ut-n[e-e]*.

<sup>90</sup> Dieser Satz dürfte so, wie er vom jh. Kopisten überliefert ist, nicht richtig sein, da in ihm nicht zum Ausdruck kommt, womit die Seele des Königs vereinigt werden soll. Vgl. dazu jh.† KUB XLI 23 II 18'—21', wo von dem

Arxi F3.04.15.38. Vereinfacht es (2. Pranke) des Löwen 7 des Leoparden, mache es zu einem Leib des Mannes hin! Des Königs Seele soll auch in seinem Herzen vereinigt werden.

Arxi 1483, 1538. zu lcc. (StBos). Er. Stelle lcc. 21.22.14'-17' - vereinfacht er. Ausdruck. Er. 29.1. nach vgl. 7 zeigt daß damit nicht anders als die Vereinfachung zu lcc. dem Willen des Königs 7 lcc. der Götter ausgedrückt werden soll.



Auch wenn manche Einzelheiten dieses Vorgangs wegen der lexikalischen Schwierigkeiten undurchsichtig bleiben, so dürften doch Sinn und Zweck der Manipulation im wesentlichen klar sein: Durch die Manipulation des *šešai* von Löwe und Leopard soll eine bestimmte Eigenschaft dieser Tiere, nämlich ihr ehrfurchtgebietendes bzw. furchteinflößendes Wesen, auf den König übertragen werden, was auch in einem Paralleltext zum Ausdruck kommt (mh. KBo XXI 22, 13' bis 17')<sup>91</sup>:

Einswerden der Seele und des Leibes von *labarna* und Sonnengöttin die Rede ist: *mar-nu-ya-an ma-a-an ši-e-eš-sar-ra an-ku la-am-ta-ti iš-ta-za-na-aš-mi-iš ka-ra-az-mi-iš-ša* 1-iš ki-ša-at ka-a-na-at *ḫi-ū-na-an* DUTU-aš *la-ba-ar*[-na-aš-ša] *iš-ta-za-na-aš-mi-it ka-ra-az-za-mi-iš-ša* 1-iš ki-ša-ru „Wie *marnuyan* und Bier sich völlig vermengte, ihre Seele und ihr Leib (= ihre geistige und materielle Substanz; zu *karat* „Leib“ vgl. unten) eins wurden, soll hier Seele und Leib der Sonnengöttin der Götter und des *labarna* eins werden.“ (vgl. auch Bo 5757, 4ff., zitiert StBoT 17, S. 28<sup>92</sup>, mit *nepišaš* DIŠKUR statt DUTU). Ebenso bedenklich ist der Lokativ *kardi-šši*, ja überhaupt die Verwendung des Wortes *ker/kard* „Herz“ an dieser Stelle. A. Kammenhuber hat ZA 56, 1964, S. 168 darauf hingewiesen, daß das Begriffspaar Seele und Herz im Heth. anscheinend nicht vorkommt. In Anlehnung an KUB XLI 23 wird man daher eine Verwechslung von *karat* „Leib“ und *ker/kard* „Herz“ aufgrund einer falschen Interpretation des Sumerogramms ŠA in der ah. Vorlage (beide Wörter werden sumerographisch mit ŠA umschrieben; vgl. auch ŠA II 44), in Betracht ziehen müssen. Beim Lokativ (*kardi-šši*) handelt es sich wohl um einen Abschreibefehler, beeinflußt durch das unmittelbar (II 44) darüberstehende ŠA-*ši*. Demnach bietet sich folgende denkbare Rekonstruktion für die ah. Vorlage an: „Des Königs (<und des ...>) Seele und Leib soll vereinigt werden.“ — *karat* wird bisher nicht „Leib“ sondern „Leibinneres“ übersetzt, doch dürfte diese Deutung allein auf dem Sumerogramm ŠA beruhen. Die Übersetzung „Leibesinneres“ wird aber den meisten Stellen kaum gerecht und durch ah. KBo XXII 2 (= StBoT 17) Vs. 16ff. geradezu widerlegt, wo die Götter den *karat*-der 30 Söhne verändern und ihre Mutter sie daraufhin nicht mehr wiedererkennt (vgl. StBoT 17, S. 33, wo H. Otten die Bedeutung „Äußeres“ für diese Stelle erwägt). Wie wenig „Leibesinneres“ auch für die Ausgangsstelle zutrifft, zeigt der Fortgang der Rede Halmašuits, die deutlich macht, daß der König auf Grund der beschriebenen Manipulation symbolisch eine neue äußere Gestalt erhält. Man wird daher bei *karat* eher an „Leib, körperliche Hülle“ denken (wie etwa bei dem deutschen Wort „Leiche/Leichnam“ im ursprünglichen Sinne; vgl. Trübners deutsches Wörterbuch 4, 1943, S. 426ff.) und für „Leibesinneres“ auf *šarhuyant* verweisen, das im Altheth. bezeichnenderweise mit ŠA ŠA<sup>91</sup> umschrieben wird (N. Oettinger, StBoT 22, S. 43, m. Anm. 92).

<sup>91</sup> Auch hier ergeht (von Halmašuit; genannt Z. 49' in Zusammenhang mit dem *kinupi*) offenbar die Anweisung an den Adler, der zuvor ausgeschickt wird, um das *kinupi* zu holen (ibid. 9'—11'). — Obwohl sprachlich älter als

nu ŠA UR.MAḪ da-a nu UG.TUR-aš da-a [.....]x ar-nu-ut nu-za ku-it la-ba-ar-na-aš LUGAL-uš iš-ta-an-za-na-aš-ša-aš [ka-ra-ta-š]a-aš i-la-a-li-iš-ki-iz-zi na-at-ši an-da a-ra-a-an e-eš-tu [nu-za ku-i]t SAL-ta-ya[-n]a-an-na-aš SAL.LUGAL ŠA ZI-ŠU ŠA x<sup>93</sup>.ŠU i-la-li-iš-ki-zi [na-a]t-ši an-da a-ra-an e-eš-tu

„Nimm das des Löwen und nimm das des Leoparden! [.....] bringe! Was der *labarna* König von seiner Seele (und) seinem [Leib] begehrt, das soll in ihm hineingelangt<sup>92</sup> sein. Was die *tauananna* Königin von seiner Seele (und) seinem Leib<sup>93</sup> begehrt, das soll in ihr hineingelangt sein.“

Das Ergebnis dieses magisch-rituellen Vorgangs wird dann von Halmašuit folgendermaßen formuliert (XXIX 1 II 47—54):

nu DUTU-uš DIŠKUR-aš-ša LUGAL-ya-aš *ták-šu-li-ši-it da-an-du nu ut-tar-ša-me-it* 1-EN ki-ša-ru nu DUTU-uš DU-aš-ša *ut-ne-e EGIR-pa LUGAL-i ma-ni-ah-ḫi*<-ir> MUḪA.A-aš-ši EGIR *ne-ya-ah-ḫi-ir na-ah-ša-ra-at-ta-an ne-ya-ah-ḫi-ir* / ALAM-iš-ši NAGGA-aš *i-e-ir SAG.DU-SÚ AN.BAR-aš i-e-ir ša-a-ku-ya-aš-ši ÁMUŠEN-aš i-e-ir KAXUDḪA.A. ma-aš-ši UR.MAḪ-aš i-e-ir*

„Sonnengöttin und Wettergott sollen seine, des Königs Zusammenfügung<sup>94</sup> annehmen und ihre Sache soll eins werden. Sonnengöttin

XXIX 1 (das allerdings auf eine ah. Vorlage zurückgeht), bietet KBo XXI 22 wohl insofern eine „modernere“ Fassung, als hier die *tauananna* in das magische Ritual mit einbezogen ist.

<sup>92</sup> Trotz der Pleneschreibung des *a* ist *a-ra-a-an* wohl nicht Partizip N.-A.n. von *arae* „sich erheben“ sondern von *ār-bbi* „gelangen“. Vgl. *a-ra-an* im Parallelsatz (Z. 17').

<sup>93</sup> Zu erwarten wäre das Zeichen ŠA, das aber eindeutig nicht dasteht. Stattdessen erscheint hier ein Zeichen, das dem ZI (vgl. das vorausgehende ZI-ŠU) ähnlich, aber nicht mit ihm gleich ist. Es liegt also ein Schreibfehler vor, zumal sich falscher Zeichengebrauch und Auslassen von Zeichen mehrfach feststellen lassen: Z. 3' *-ḫu-* statt *-ri-*; Z. 27' *ḫa-a-ra-na*<-aš>; Z. 28' *ša*<-ku>-i[š-ki-iz-zi]; Z. 33' *-da*!- (ein senkrechter Keil zuviel); Z. 40' DUTU-*ya*<-aš>. Das häufig paarweise Vorkommen von *istanzana*-ZI und *karat*-ya<-aš>. Das häufig paarweise Vorkommen von *istanzana*-ZI und *karat*-ya<-aš>. ŠA läßt eine Emendation in ŠA zu, wie auch das (wegen *istanzana*-šas) Anfang Z. 15' zu erwartende heth. *karataš-sas* die Lücke genau ausfüllt.

<sup>94</sup> Die übliche Bedeutung von *takšul*, „Pakt, Friede“, kann man in diesem Zusammenhang kaum in Betracht ziehen, da eine Wendung *takšul* dā „Pakt/Frieden annehmen“ aus den Staatsverträgen nicht bekannt ist (vgl. G. Kestemont, *Diplomatique et droit international en Asie occidentale*, 1974, S. 620), und die Wendung *sz NP takšuli dā* „prendre NP en concorde relativement à soi“ (G. Kestemont a.a.O.) wegen des Fehlens der Partikel *sz* und der Person im Akkusativ (entgegen J. Friedrich, HW<sup>1</sup>, S. 205) ebenfalls nicht vorliegen kann. Es empfiehlt sich daher, von der Grundbedeutung des Wortes *takšul* (-ul-Ableitung von *takš-mi* „zusammenfügen“; V

Arxi 16  
[ŠA-as]es

4. 1941  
copies -  
ful of  
mistakes!  
NH



und Wettergott übergaben das Land zurück an den König. Die (Lebens-)Jahre erneuerten sie für ihn. Furchtbarkeit erneuerten sie. / Sie machten ihm eine Gestalt aus Zinn. Sein Haupt machten sie aus Eisen. Die Augen machten sie ihm aus denen eines Adlers, während sie ihm die Zähne aus denen eines Löwen machten.“

Die Sätze enthalten zugleich eine Zusammenfassung der bisherigen Rede von Halmašuit (ab I 37), indem die drei entscheidenden Voraussetzungen für die Erlangung von Vorherrschaft und Königtum herausgestellt werden:

- (1) Übergabe des Landes durch die Götter (I 37 ff.),
- (2) Erneuerung der Lebensjahre (I 51 ff.),
- (3) Erneuerung des Furchtbarkeit ausstrahlenden Wesens (*naḥša-ratt*)<sup>95</sup>

Die Ausstattung mit *naḥšaratt*- verleiht dem König zwar keine göttliche Natur, aber er wird doch zu einer Art Übermensch, versehen mit numinoser Macht, die in der (symbolisch angedeuteten) physischen Erneuerung ihren sichtbaren Ausdruck findet. Deutlicher wird dies noch im Paralleltext Z. 25'—28':

*e-eš-ri-še-it-ya* GIBIL-an GAB-ŠU GIBIL [SAG-]ŠU-ya GIBIL-an  
LÚ-tar-še-it-ya *ne-e-ya-an* / [KAXU]D<sup>HI.A</sup>ŠU-ya ŠA UR.MAH  
I[GI<sup>HI.A</sup>ŠU-ya *h*]a-a-ra-na<-aš> [nu-ya *h*]a-a-ra-ni-li ša<-ku>-i[š-ki-iz-z]i

„Seine Gestalt (ist) neu. Seine Brust (ist) neu. Sein [Haupt] (ist) neu. Seine Männlichkeit (ist) neu. / Seine Zähne (sind) die eines Löwen.

vgl. *išhje-mi* „binden“ und *išhiul* „Bindung, Vertrag“ auszugehen und *takšuli* (zur Endung vgl. *išhiuli*<sup>HI.A</sup>) auf die zuvor beschriebene Manipulation zu beziehen. — Die hier vorgeschlagene Deutung wird durch den magisch-rituellen Text jh.† KUB XLIII 63 gestützt, wo es Vs. 17' ff. (Ergänzungen nach Dupl. jh.† KUB XLIII 61 Vs. I 4'—6') heißt: [(ka-a UD-at la-ba-ar-n)]a-aš *tāk-šu-ūl-še-it da-a*] (18') [ša-a-ku-ya-t(e-i)]t la-a-ak nu la-ba-ar-na-an[] (19') [(a-aš-šu) e-eš-r]i-še-it ne-ya-a-a<sub>h</sub>[(na-an EGIR-pa ma-ja-an-ta-a<sub>h</sub>)] „Heute nimm seine, des *labarna* Zusammenfügung an! Neige deine [Augen] und erneuere seine, des *labarna* gute Gestalt und statte ihn forthin mit Mannesreife aus!“

<sup>95</sup> *naḥšaratt*-, gewöhnlich mit „Furcht, Ehrfurcht“ übersetzt (vgl. J. Friedrich, HW<sup>1</sup>, S. 146; E. Laroche, BSL 52, 1957, S. 74 und *Mélanges linguistiques offerts à E. Benveniste*, Paris 1975, S. 341), erinnert in diesem Zusammenhang an den akkadischen Ausdruck *melemmu* „Schreckensglanz(maske)“, Attribut von Göttern, Dämonen und Königen (W. v. Soden, AHW S. 643).

— Daß *naḥšaratt*-, wie bereits gesagt, als besondere Eigenschaft auch Löwen und Leoparden zukommt, verdeutlicht (zumindest für den Löwen) jh. KBo 780 XII 85 III 6' f.: ŠA UR.MAH na-a<sub>h</sub>-š[a-ra-at-ta-an] ŠA MUŠ-ja ū-e-ri-te-ma-an „Furcht vor dem Löwen und Angst vor der Schlange“.

[Seine] Au[gen] (sind) die eines Adlers, so daß er adlergleich zu blicken vermag.“<sup>96</sup>

Während XXIX 1 eher den Eindruck erweckt, daß dem König eine imaginäre Gestalt zum idealisierten Vorbild gemacht wird, zeigt der Vergleich mit KBo XXI 22 klar, daß sich der König mit dieser Gestalt identifiziert, die beschriebene Gestalt also er selbst ist<sup>97</sup>. Entsprechend geht es in XXIX 1 auch nicht um eine vordergründige Bildbeschreibung, sondern um die Sichtbarmachung bestimmter, außergewöhnlicher Wesensmerkmale, die dem König nunmehr eigen sind. Ebenso wie Löwenzähne und Adleraugen charakteristische Eigenschaften dieser Tiere bezeichnen, die auf den König übertragen wurden, wird man auch in der Nennung der Metalle weniger Materialangaben einer realen Statue<sup>98</sup> als vielmehr symbolhafte Andeutungen sehen<sup>99</sup>, deren tiefere Bedeutung sich vorerst nicht näher präzisieren läßt<sup>100</sup>.

Darf es somit als sicher gelten, daß mit der in XXIX 1 beschriebenen, furchterregenden Gestalt der König selbst gemeint ist, so bleibt die Frage, warum der König gerade diese Gestalt annimmt und ob sie ein Vorbild hat. Zwar macht der Text darüber keine direkten Angaben, doch wenn man sich noch einmal die Rede des

<sup>96</sup> Vgl. E. Neu — H. Otten, IF 77, 1972, S. 182.

<sup>97</sup> *ešri*-/ALAM bedeutet sowohl „Gestalt, Körperbau“ als auch „Bild, Statue“.

<sup>98</sup> Das schließt freilich nicht aus, daß eine Statue in der hier beschriebenen Gestalt unter Verwendung der genannten Metalle angefertigt worden ist; vgl. dazu noch im folgenden.

<sup>99</sup> So auch H. G. Güterbock, RHA 6, 1942/43, S. 108: „notre passage signifie que le roi a les yeux comme ceux de l'aigle, les dents comme celles du lion; alors les métaux mentionnés s'entendent aussi comme termes de comparaison.“

<sup>100</sup> Zum Symbolcharakter des Zinns läßt sich vorläufig nichts sagen. Für das Eisen wird man vor allem an die bekannte Formel aus den Landschenkungs-urkunden denken, wo es heißt: Die Worte des *tabarna* Großkönigs (sind) von Eisen“ (*ayāt tabarna LUGAL.GAL ša AN.BAR*). Von besonderem Interesse ist hier noch KBo XXI 22, 36'—40' (Beschreibung der Quelle der Sonnengöttin, PUTU-yaš *yattaru*). Z. 38 ff. heißt es: *na-at pār-sa-ni-eš pa-a-a<sub>h</sub>-ša-an-ta ya-a-tar-še-du-kán x[...]* [*u-ú-li-az ar-aš-zi na-an pa-a<sub>h</sub>-ša-aš-nu-an-du la-b[a-ar-n]a-an* [LUG]AL-un *pa-aš-ši-li-eš na-aš* PUTU-ya<-aš> AN.BAR *ki-sa-r[u]* „Leoparden schützen sie (die Quelle). Ihr Wasser aber fließt aus einem Bassin [aus ... (Materialangabe)]. Ihn, den *labarna* König, sollen die *paššila*-Steine beschützen, und er soll zum Eisen der Sonnengöttin werden.“ — Vgl. auch den unvollständig überlieferten und daher nicht ganz verständlichen Satz XXIX 1 I 48—49: *nu-uš-ma-aš-kán ū-iz-zi LUGAL-uš la-ba-ar-na-aš kar-di-iš-mi NAGGA AN.BAR-ja x x*.

Königs an Ḫalmašuit vergegenwärtigt, nach der der König bei der Erlangung von Vorherrschaft und Königtum trotz göttlichen Auftrages die Unterstützung von Ḫalmašuit braucht — dieser Umstand wird ja auch im AnT greifbar —, dann liegt die Schlußfolgerung nahe, daß niemand anderes als Ḫalmašuit selbst das Vorbild für die neue Gestalt des Königs abgegeben hat; denn nur unter der Voraussetzung der magisch-rituell herbeigeführten Identität des mit *naḫsaratt*-ausgestatteten und damit auch symbolhaft physisch erneuerten Königs mit Ḫalmašuit wird verständlich, warum der König so sehr auf Ḫalmašuit angewiesen ist.

Der Satz *naḫsarattan neyahhir* „sie (= Sonnengöttin und Wettergott) erneuerten die Furchtbarkeit“ (II 50f.), der nach Form und Aussage bemerkenswert ist, liefert dazu einen wichtigen Hinweis. Es fällt nämlich auf, daß hier gegenüber den beiden vorhergehenden Sätzen Dativ und dimensionales Adverb EGIR(-pa) fehlen. Daß wir darin nicht eine stilistische Laune des jh. Kopisten oder bereits des ah. Verfassers sehen dürfen, ergibt sich aus folgender Überlegung: Wenn es heißt, daß die Götter für den König die (Lebens)Jahre „forthin erneuerten“, so ist diese Formulierung insofern angemessen, als der König ja bereits über Lebensjahre verfügt. Für *naḫsaratt*- würde dies jedoch nicht zutreffen, denn der König besitzt nicht von vornherein *naḫsaratt*-, sondern wird damit erst durch ein magisches Ritual ausgestattet. Andererseits setzt der Hinweis „sie erneuerten“ voraus, daß *naḫsaratt*- bereits vorhanden war<sup>101</sup>. Als Träger von *naḫsaratt*- kommt aber nur Ḫalmašuit in Frage; denn aus dem Gespräch zwischen König und Ḫalmašuit geht deutlich hervor, daß der König etwas von Ḫalmašuit will und deshalb Ḫalmašuit seiner Sache verpflichtet. Dem widerspricht nicht, daß es Sonnengöttin und Wettergott sind, die den Vorgang der Erneuerung mit *naḫsaratt*- letztlich vollziehen. Es ist ja überhaupt ein auffälliges Merkmal des magischen Rituals, daß Ḫalmašuit selbst niemals handelnd in Erscheinung tritt, sondern lediglich andere, vornehmlich dem Adler, Anweisungen zu seiner Ausführung gibt. So ist es auch Ḫalmašuit, der von den Göttern sagt, daß sie *naḫsaratt*-erneuern. Was die Gottheit Ḫalmašuit für den König tut, besteht also lediglich darin, daß sie ihm ihre psychische Erscheinung und die physischen Merkmale, in denen sich diese manifestiert, zur Verfügung stellt, damit er, ausgestattet mit diesen Wesensmerkmalen, über eine jedem irdischen Gegner überlegene magische Kraft verfügt.

Es zeichnet sich hier erneut ab (vgl. S. 84), daß das, was sich vordergründig als Rede von Ḫalmašuit darstellt, in Wirklichkeit Rede über Ḫalmašuit ist. Indem der fiktive Gesprächspartner Ḫalmašuit selbst Gegenstand des Gesprächs bzw. in diesem Fall sogar seiner eigenen Rede ist, entsteht in XXIX 1 auch immer wieder der verwirrende Eindruck, daß Gesprächssituation und Thema des Gesprächs nicht deutlich genug auseinandergehalten werden, ein Umstand, der schon dem jh. Kopisten Schwierigkeiten bereitet hat (vgl. Anm. 65).

<sup>101</sup> Wäre das nicht so, würde *neyahhir*-bbi hier fehl am Platz sein und eine Formulierung wie „sie gaben ihm *naḫsaratt*-“ viel sinnvoller erscheinen.

Die in XXIX 1 beschriebene magische Identifikation des Königs mit Ḫalmašuit gibt uns also auch ein konkretes Bild dieser Gottheit. Mag Ḫalmašuit auch etwas exotisch erscheinen, so passen die genannten Attribute doch recht gut zu einer Gestalt, die als vergöttlichte Erscheinungsform der Idee von Vorherrschaft und Königtum anzusehen ist; denn ihr politischer und ihr magischer Aspekt verhalten sich komplementär. Ihr furchterregendes Aussehen vermittelt fast den Eindruck einer kriegerischen Gottheit; es überrascht daher nicht, daß Ḫalmašuit in den Festritualen mehrfach unmittelbar neben dem Kriegsgott *ḪA.BA<sub>1</sub>.BA<sub>1</sub>* genannt wird<sup>102</sup>, was freilich nicht dazu berechtigt, in Ḫalmašuit eine Kriegsgottheit zu sehen. Denn die kriegerische Funktion<sup>103</sup> dürfte in Anbetracht des politischen Aspekts dieser Gottheit nur insofern Bestandteil ihres Wesens sein, als der König mit Hilfe der von Ḫalmašuit übertragenen, magischen Kraft befähigt ist, durch erfolgreiche kriegerische Unternehmungen Vorherrschaft und Königtum zu gewinnen. Darüber hinaus ist Ḫalmašuit aber vor allem deren Motivation und Garantie<sup>104</sup>.

Schließlich — und damit kehren wir zur Ausgangsfrage (S. 86) zurück — ist es nun auch wahrscheinlich, daß man eine Statue von Ḫalmašuit in der beschriebenen Gestalt angefertigt hat. Dabei war es offenbar besonders wichtig, daß sie sich als symbolischer Garant der Idee von Vorherrschaft und Königtum und nicht zuletzt wegen ihrer magischen Funktion<sup>105</sup> im Besitz derjenigen Gruppe befand, die sich die Verwirklichung von Vorherrschaft und Königtum zum Ziel gesetzt hatte. Der AnT selbst mag dafür einen Hinweis enthalten, denn es ist sicher kein Zufall, daß sich die Statue von Ḫalmašuit ursprünglich in Neša befand, dann von Zalpa geraubt wurde, schließlich aber

<sup>102</sup> RIA 4, 1972, S. 62. An Belegen (alle aus sprachlich jungen Texten) seien genannt für die Folge *Ḫalmašuit*-*ḪDAG* — *ḪA.BA<sub>1</sub>.BA<sub>1</sub>*: KBo IV 9 II 45f., III 17; KUB XLI 50 III 9'; 41/w Vs. 1; Bo 2309 III 9f.; für die Folge *ḪA.BA<sub>1</sub>.BA<sub>1</sub>* — *GIŠ*/*ḪDAG*: KBo XIX 128 II 2, 27; KUB VI 45 I 52 / 46 II 17. Vgl. noch IBoT I 29 Vs. 20: ... *LUSANGA ḪA.BA<sub>1</sub>.BA<sub>1</sub> LUSANGA ḪTA-x[ ]* (21) *LUSANGA ḪHAL-MA-AŠ-ŠU-I-IT-TI*.

<sup>103</sup> Ein Beispiel dafür wäre die Ḫalmašuit zugeschriebene Beteiligung an der Eroberung von Hattuša im AnT.

<sup>104</sup> Die Funktion eines Garanten von Vorherrschaft und Königtum mag in den (jh.) Textstellen zum Ausdruck kommen, wo Ḫalmašuit unmittelbar neben *ḪLAMA LUGAL* „Schutzgott des Königs“ genannt wird (vgl. dazu H. Otten, StBoT 13, S. 31).

<sup>105</sup> Nämlich wenn man davon ausgeht, daß die Übertragung der magischen Kraft von Ḫalmašuit auf den König nur dann möglich war, wenn man die Statue von Ḫalmašuit in das dazu notwendige Ritual unmittelbar einbezog.

wieder von Anitta nach Neša zurückgebracht wurde. Kein Zufall vor allem deshalb, weil es gerade Zalpa ist, das neben Neša offensichtlich Anspruch auf Halmašuit und damit auf Vorherrschaft und Königtum erhob; denn obwohl die Rolle, die Zalpa in ah. Zeit gespielt hat, noch reichlich undurchsichtig bleibt, ist durch StBoT 17<sup>106</sup> inzwischen zweierlei deutlich geworden: (1) die enge Beziehung zwischen Neša und Zalpa und (2) das Vorhandensein einer Konkurrenzkampf-Situation zwischen Zalpa und der heth. Zentralmacht, die ja von Neša ihren Ausgang genommen hat, bis in die Zeit Hattušilis I., wo Zalpa zerstört wird und damit endgültig von der Bildfläche verschwindet<sup>107</sup>. Zalpa und Neša, das zeigt sich nunmehr, sind wahrscheinlich die beiden Hauptexponenten der nach Vormachtstellung strebenden Hethiter in Anatolien<sup>108</sup>. Wenn sich gerade diese beiden Städte den Besitz von Halmašuit streitig machen, so dürfte das ebenfalls ein Indiz dafür sein, daß Halmašuit und die sich mit dieser Gottheit verbindende politische Idee eine heth. Angelegenheit ist, konzipiert von Hethitern für Hethiter und schließlich auch ausgefochten unter Hethitern.

<sup>106</sup> H. Otten, Eine althethitische Erzählung um die Stadt Zalpa, Wiesbaden 1973.

<sup>107</sup> Bei einer heth. Einwanderung nach Anatolien von Norden bzw. von Nordosten ist anzunehmen, daß Zalpa als möglicherweise älterem Wohnsitz der sich ausbreitenden Hethiter gegenüber Neša eine gewisse Priorität zukam, von der auch ältere Vorrechte auf die Vormachtstellung abgeleitet werden konnten. Dies scheint die sagenhafte Einleitungsgeschichte von StBoT 17 (KBo XXII 2 Vs. 1 — KBo III 38 Vs. 6') zu bestätigen, denn sie versucht (offenbar gerade deshalb!) eine Abhängigkeit Zalpas von Neša aitiologisch zu konstruieren, um eine moralische Rechtfertigung des Vormachtanspruchs von Neša und später von Hattuša sowie schließlich der Zerstörung von Zalpa zu gewinnen. Diese Interpretation (anders H. Otten a.a.O. S. 64, der hier eine Einwanderungssage sehen möchte, die allerdings beziehungslos neben den später berichteten, historischen Ereignissen stehen würde) läßt zugleich die Gesamtkonzeption des Textes greifbar werden (vgl. bereits Anm. 54) und erlaubt einen interessanten Einblick in das besondere Spannungsverhältnis zwischen Neša (bzw. später Hattuša) und Zalpa aus heth. Sicht. — Im übrigen ist zu erwägen — der bruchstückhafte Anfang von KBo III 38 Vs. läßt diese Interpretationsmöglichkeit durchaus zu, zumal der erhaltene Rest von Vs. 6' nicht zwingend zu einem Satz zusammenzuziehen ist (vgl. StBoT 17, S. 37) —, daß die mit Frevel beladenen Söhne nach Zalpa zurückkehren, während ihr jüngster Bruder, der an dem Frevel nicht beteiligt war, in Neša zurückbleibt, und daß sich dann die Worte *paiddu mijaru* „es soll dazu kommen, daß sie gedeiht“ (Vs. 6') auf (das im Text nicht erhaltene) Neša beziehen, wohingegen für (das Vs. 6' noch erhaltene) Zalpa der Untergang vorausgesagt wird.

<sup>108</sup> Vgl. K. Bittel, Die Hethiter, S. 54.

# VIII. É DHalmašuittaš: der Palast des Anitta

Im folgenden soll das im AnT, Z. 57 bzw. 58, genannte É DHalmašuittaš bzw. É Dšiu[naš-šummaš] näher beleuchtet werden, von dem S. 60f. in anderem Zusammenhang gesprochen wurde; wegen des ebenfalls genannten É DİŠKUR-naš/ DİŠKUR-naš É-ir wurde dort schematisch mit „Tempel Halmašuits“ bzw. „Tempel unserer Gottheit“ übersetzt. Die Nennung eines Tempels für Halmašuit wäre nichts Außergewöhnliches, solange man davon ausgehen kann, daß Halmašuit eine Gottheit wie der im gleichen Zusammenhang genannte Wettergott ist. Die Sache sieht freilich anders aus, wenn man sich vergegenwärtigt, daß Halmašuit keine Gottheit im üblichen Sinne darstellt. Zwar ist gegen die Deutung von É DHalmašuittaš (wörtlich: „Haus Halmašuitas“) als „Tempel Halmašuitas“ philologisch nichts einzuwenden<sup>109</sup>, doch bleibt zu bedenken, daß É DHalmašuittaš im AnT der einzige Beleg für einen Tempel Halmašuits im Heth. ist.

Selbst wenn man voraussetzen will, daß ein Tempel für Halmašuit nur ein einziges Mal unter der Regierung Anittas gebaut wurde, bleibt die Schwierigkeit, daß Halmašuit gerade z. Zt. Anittas keine Gottheit war, der man eine den anderen Göttern vergleichbare Verehrung zukommen ließ, wie XXIX 1 deutlich macht, dessen Gedankengut sicher noch älter als die Zeit Anittas ist. Darüber hinaus scheint auch die wichtige Funktion, die der Gegenstand *halmašuit* bereits in ah. Ritualen (z. B. StBoT 8) besitzt, zu zeigen, daß Halmašuit zwar auf besondere Weise in die verschiedensten kultischen Einrichtungen für die großen Götter mit einbezogen ist<sup>110</sup>, von einem speziellen, nur auf die Gottheit Halmašuit ausgerichteten Kult aber nirgendwo die Rede ist<sup>111</sup>. Spricht

<sup>109</sup> Das Heth. hat, sofern man das erst in jüngeren Texten auftauchende *škarimmi*-beiseite läßt, kein spezielles Wort für „Tempel“. Die übliche Bezeichnung dafür ist vielmehr *šiu-naš per-//parna* „Haus der Gottheit“ (vgl. ah. KBo XVII 15 Rs. 3', 13'; jh. † KBo X 25 II 31'; XXV 176 Vs. 5; Bo 2599 VI 17'), in sprachlich jungen Texten meist umschrieben durch das Sumerogramm É DINGIRLIM (z. B. jh. KUB XXIX 4 I 34, II 22 u. passim). „Tempel“ einer bestimmten Gottheit ist entsprechend „Haus von GN“, z. B.: É DİNAR, É DİŠKUR (ah. KUB XLIII 28 II' 5', 6'), DUTU-aš parna (jh. † KBo X 26 I 10). Vgl. noch H. G. Güterbock, The Hittite Temple According to Written Sources, *Compte rendu de la 20<sup>e</sup> Rencontre assyriologique internationale* Leiden 1972, 1975, S. 125 ff.

<sup>110</sup> Für die Erwähnung eines Priesters der Gottheit Halmašuit vgl. bereits Anm. 102 und jh. † Bo 2923 IV' 1': DHal-ma-šu-it-ta-aš LUSANGA-aš.

<sup>111</sup> Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang auch StBoT 8 II 27—28 (vgl. dazu StBoT 23, S. 116f.), wo *halmašuit*- (zusammen mit *hašša* „Herd“) als Nomen der Personenklasse wie König und Königin als Teilnehmer am Ritualgeschehen verstanden wird, also mit dem Königspaar gewissermaßen auf einer Stufe steht; ein Vorgang, der sich bei anderen Göttern nicht beobachten läßt.

also die Wahrscheinlichkeit eher gegen als für einen Tempel, so erscheint es angemessen zu prüfen, was es mit dem É<sup>D</sup>Halmašuitaš im AnT auf sich hat.

Für die Beurteilung dieses Problems kommt XXIX 1 wieder besondere Bedeutung zu; nicht nur, weil dieser Text wegen seiner Rahmenthematik (nach herkömmlicher Auffassung, s. dazu im folgenden) ein Bauritual ist, sondern vor allem, weil das hier behandelte Gespräch zwischen König und Halmašuit, dessen Inhalt oben wiederholt zum AnT in Beziehung gesetzt wurde, das inhaltliche Kernstück dieses sogenannten Baurituals darstellt. Ein Bezug zu É<sup>D</sup>Halmašuitaš ist also sowohl durch den Textrahmen (Bauritualhandlung) als auch durch die besondere Thematik des Hauptteils gegeben.

Gegenstand des Textrahmens ist der Bau eines Palastes (É.GAL<sup>112</sup>, vgl. III 13ff.)<sup>113</sup>. Von den verschiedenen Bauabschnitten werden die Beschaffung des Bauholzes (III 14—20), das Legen der Fundamente (III 21—26), das Einziehen der Balkenlagen (III 27—28) und der Verputz des Gebäudes (III 29—36) — jeweils begleitet von Ritualhandlungen — genannt<sup>114</sup>. Bei der Aufzählung der einzelnen Bauab-

*et helleatutur = kur. hikallu < É.GAL 'Palast'!*

<sup>112</sup> Das Wort É.GAL ist von H. G. Güterbock (The Hittite Palace, in: P. Garelli, Le palais et la royauté, 1974, S. 305ff.) ausführlich behandelt worden. Das Problem der dort von ihm versuchten semantischen Trennung von É.GAL und É.LUGAL läßt sich insofern lösen, als sich aus ah. KBo VI 2 I 58''f. = HG I § 25 (Die Stelle hat H. G. Güterbock nicht in die Diskussion mit einbezogen; vgl. aber a.a.O. S. 307<sup>a</sup>.) eindeutig ergibt, daß (1) [LUGAL-*u*]a-an-na *pár-na* „zum Haus der Könige aber“ (zur sicheren Ergänzung vgl. StBoT 23, S. 37) die *heth. Lesung des Sumerogramms É.GAL* (in derselben Zeile) darstellt und (2) wegen der dort festzustellenden übereinstimmenden Funktion von LUGAL-*uan per-//párna-* und É.GAL eine semantische Trennung von É.GAL und É.LUGAL als „palace as fiscus“ and the „house of the king“ as his „private estate“ (a.a.O. S. 306) wohl nicht in Frage kommt; denn das erst in jungen Texten auftretende É.LUGAL ist das dem sprachwirklichen Begriff (*haššuyan per-//párna-*) sekundär nachgebildete Sumerogramm. Im Akkadischen scheint É.LUGAL = *bū šarri* erst neuassyrisch und spätbabylonisch in Gebrauch zu kommen, im letzteren Fall übrigens auch in der Bedeutung „Palastfiskus“ (vgl. W. von Soden, AHW S. 134, Nr. 32).

<sup>113</sup> Das ergibt sich nicht nur aus dem Sumerogramm É.GAL, sondern auch aus dem Hinweis, daß die königliche Familie Besitzer des zu errichtenden Gebäudes ist (III 41: É-aš BE-LUMES-TIM). Vgl. noch H. G. Güterbock a.a.O. S. 307 oben. — Entsprechend ist der Vermerk CTH 414 „Rituel de fondation d'un temple“ zu korrigieren.

<sup>114</sup> Damit sind entgegen H.-S. Schuster, Die hattisch-hethitischen Bilinguen I. 1., 1974, S. 61, 1.00.4, der nur auf das Einziehen der Balkenlagen und den Verputz des Gebäudes hinweist, alle wichtigen Bauabschnitte erwähnt. Das ist schon deshalb wichtig, weil sich alle übrigen Baurituale ausdrücklich nur auf einzelne Bauabschnitte beziehen, XXIX 1 also eine Sonderstellung einnimmt (vgl. dazu noch im folgenden).

schnitte ist nicht zu übersehen, daß dem letzten Bauabschnitt, dem Verputz des Gebäudes, besondere Bedeutung beigemessen wird. Darauf deutet die ausführlichere Darstellung und der bereits in der Einleitung (I 5—9) gegebene Hinweis auf den Verputz. Die Textstelle läßt den Grund sofort erkennen (III 29—34):

ma-a-an-za LÜ.MEŠKISAL.LUḪ ÉMEŠ GIBIL ḫa-ni-eš-šu-u-ya-an-zi  
ap-pa-an-zi nu ki-i ud-da-a-ar me-mi-ia-an-zi GİSDAG-iz-ya tar-aš-ki-  
iz-zi ma-a-an-ya-za É-ir an-dur-za ḫa-ni-eš-te-ni [n]u-ya MUKAM ḪI.A  
GÍD.DA ḫa-ni-eš-te-ni a-aš-šu ḫa-ni-iš-te-ni | ma-a-an-na-at a-ra-aḫ-za-  
ma ḫa-ni-eš-te-ni nu na-aḫ-ša-ra-ad-da-an ḫa-ni-eš-te-en nu iš-ḫa-aš-  
šar-ya-a-tar ḫa-ni-eš-te-en

„Wenn die KISAL.LUḪ-Leute<sup>115</sup> mit dem Verputzen der neuen Häuser<sup>116</sup> beginnen, sprechen sie diese Worte: 'Halmašuit pflegt zu sagen: Wenn ihr das Haus von innen verputzt, werdet ihr lange (Lebens) Jahre verputzen<sup>117</sup>, werdet ihr Gutes verputzen<sup>117</sup>. / Wenn ihr es aber von außen verputzt, verputzt Furchtbarkeit und verputzt Herrlichkeit!‘“

Es kann kein Zufall sein, daß gerade hier wieder diejenigen Begriffe auftauchen, die in dem oben (S. 88ff.) besprochenen magischen Ritual von entscheidender Bedeutung waren: MUKAM ḪI.A GÍD.DA „die langen (Lebens-)Jahre“ und vor allem *naḫšaratt-* „Furchtbarkeit“, jene hervorstechende Eigenschaft von Halmašuit, die auf den König übertragen dessen magische Identität mit dieser Gottheit herstellt. Nunmehr im Verlauf des letzten Bauabschnitts, dem Gebäudeverputz, magisch-symbolisch auch auf den Palast, den Wohnsitz des Königs, übertragen, dürfte gewiß sein, daß zwischen Palast und Halmašuit eine direkte Beziehung besteht. Die zahlreichen, im Verlauf dieser Untersuchung aufgezeigten Parallelen zwischen XXIX 1 und AnT stützen dann die Annahme, daß mit É<sup>D</sup>Halmašuitaš nur der Palast

<sup>115</sup> Die LÜ.MEŠKISAL.LUḪ üben hier offensichtlich eine magische Funktion aus, weshalb ich auf die übliche Übersetzung „Vorhofreiniger“ (W. von Soden, AHW S. 485 sub *kisalluhhu(m)*; I. J. Gelb, Language 33, 1957, S. 202; zur Amtsbezeichnung *kisalluhhum* vgl. A. Goetze, JCS 18, 1964, S. 102ff., 108), die im Heth. noch überprüft werden müßte, verzichte. Für LÜKISAL.LUḪ im Altheth. vgl. KBo XVII 25 Vs. 4<sup>a</sup>.

<sup>116</sup> So der jh. Kopist (vgl. auch III 37)! Für die ah. Vorlage darf man dagegen erwarten, daß auch hier É.GAL gestanden hat.

<sup>117</sup> In der ah. Vorlage dürften hier wie in den Parallelsätzen (III 33f.) wohl Imperative gestanden haben entsprechend I 6f., wo zu lesen bzw. zu ergänzen ist: nu MUKAM ḪI.A GÍD.DA (7) [ḫa-a-ni-iš a-aš-šu ḫa-a-ni-iš].

des Anitta gemeint sein kann<sup>118</sup>. Demnach ist im Bericht über Anittas Bautätigkeit in Neša (AnT Z. 55ff.) von der Errichtung des Tempels für den Wettergott und von der Errichtung des Palastes sowie der Ausstattung dieser Gebäude die Rede, was übrigens auch dem bisher bekannt gewordenen archäologischen Befund in Kaniš Ib entsprechen bzw. zumindest nicht entgegenstehen dürfte.

So verdient Beachtung, daß in Kaniš Ib (für die vorauszusetzende Syn-  
chronisierung mit Anitta vgl. Anm. 57) das Vorhandensein von zwei Tempel-  
anlagen bisher nicht festgestellt werden konnte, was ebenfalls dafür spricht,  
daß É D<sup>Halmašuitas</sup> kaum als Tempel in Frage kommt. Festzustellen ist  
indessen, daß die zerstörte Palastanlage von Kaniš II durch eine neue und  
größere der Besiedlungsschicht Ib ersetzt wurde (K. Bittel, Die Hethiter,  
S. 61) und daß für ein Gebäude der Schicht Ib (es kommt nach dem bisherigen  
Stand der Kenntnisse anscheinend überhaupt nur ein einziges Gebäude in  
Frage) die Vermutung geäußert wurde<sup>119</sup>, es könnte sich um einen Tempel  
handeln.

Dieses Ergebnis führt zu der Frage, ob zwischen der Errichtung des  
Palastes durch Anitta und der ah. Urfassung von XXIX 1<sup>120</sup> ein  
direkter Zusammenhang anzunehmen ist, indem die Urfassung anläß-  
lich dieses Palastbaus geschrieben wurde. Ein zwingender Beweis läßt  
sich hier nicht erbringen, da wir für die Beurteilung dieser Frage  
ganz auf die jh. Abschrift XXIX 1 angewiesen sind, die nicht frei von  
Fehlern ist und sowohl spätere Zutaten als auch Weglassungen ent-  
halten kann. Doch gibt es immerhin einige Tatsachen, die einen direkten  
Zusammenhang zumindest wahrscheinlich machen: Neben den zahl-  
reichen inhaltlichen Parallelen, die mit dem AnT festgestellt werden  
konnten, zeigt XXIX 1 auch sonst einige Besonderheiten, die diesem  
Text den normalen Bauritualen gegenüber eine Sonderstellung ein-  
räumen. Das wird z.B. deutlich bei einer Gegenüberstellung mit dem

<sup>118</sup> Die Bezeichnung des Palastes als É D<sup>Halmašuitas</sup> bzw. É D<sup>šiu</sup>[naš-šummaš] mag zwar auf den ersten Blick recht ungewöhnlich erscheinen, doch ist wohl kein Gebäude für das „Haus Halmašuits“ besser geeignet als gerade der Wohnsitz des Königs; denn ein Tempel dürfte, auch abgesehen von den oben angesprochenen Schwierigkeiten, die politische Idee von Vorherrschaft und Königtum, aber auch die magische Personalunion von König und Halmašuit, kaum so eindeutig zum Ausdruck bringen.

<sup>119</sup> K. Bittel a.a.O. S. 63 und schon B. Hrouda, Vorderasien I, 1971, S. 72 m. Anm. 4.

<sup>120</sup> In dem fragmentarischen ah. Dupl. KUB XXIX 3 dürfte demgegenüber nur eine Abschrift des 16. Jahrhunderts zu sehen sein ebenso wie in der ah. Fassung des AnT (vgl. dazu StBoT 18, S. 3).

jh. † Bauritual KUB II 2 (II 37—IV 23)<sup>121</sup>, das für einen Vergleich besonders geeignet erscheint, weil es ebenfalls vom Palastbau handelt. Folgende formale und inhaltliche Unterschiede lassen sich feststellen:

(1) Während sich II 2 II 37ff. auf einen ganz bestimmten Bauabschnitt, nämlich das Einsetzen des Riegelholzes bezieht, nimmt XXIX 1 III 13ff. auf den Palastbau insgesamt Bezug (vgl. Anm. 114), wobei lediglich dem letzten Bauabschnitt, dem Verputz des Gebäudes (aus den oben dargelegten Gründen) besondere Bedeutung zukommt.

(2) Ein deutlicher formaler Unterschied zwischen beiden Texten besteht auch darin, daß II 2 sowohl in der Einleitung (II 37—39) als auch im Kolophon (IV 12—15) Auskunft darüber erteilt, wann bzw. in welchem Zusammenhang (beim Einsetzen des Riegelholzes) von wem (dem L<sup>U</sup>zili<sup>U</sup>puri<sup>U</sup>atalla-) wie (durch Sprechen des betreffenden Textes) das Ritual durchzuführen ist, also einen klaren, realen Bezug zur Anwendung des Baurituals enthält, der für XXIX 1 nicht gegeben ist. Denn XXIX 1 hat weder einen Kolophon mit einem Hinweis auf den Inhalt des Textes noch eine Einleitung, die — das läßt sich trotz des bruchstückhaften Textanfanges mit großer Wahrscheinlichkeit sagen<sup>122</sup> — Angaben macht über die beliebig wiederholbare Anwendung bei einem Palastbau.

(3) Die Komposition von II 2 und XXIX 1 ist grundverschieden: Während in II 2 die mythologischen Passagen als im Verlauf der Ritualhandlung zu sprechende „Strophen“ in den Ritualtext eingebaut sind, Rezitation und Ritualvorgangsbeschreibung<sup>123</sup> also als selbständige, nur durch dieselbe Bestimmung (Bauritual) verbundene Bestandteile zu verstehen sind, und somit den mythol. Passagen eine für den ritualbeschreibenden Textablauf untergeordnete Bedeutung zukommt, stellt XXIX 1 einen in sich vollkommen durchkomponierten Text dar. Die mythol. Handlung ist hier das tragende Element. Dagegen ist die Bauritualhandlung (III 13ff. bzw. I 1—9 mit

<sup>121</sup> Vgl. die inzwischen vorliegende Bearbeitung von H.-S. Schuster, Die hethitisch-hethitischen Bilinguen I. 1., 1974.

<sup>122</sup> Da I 3 mit EGIR-*pa ú-e-da-a-si* bereits wörtliche Rede vorliegt und davon auszugehen ist, daß zuvor der Sprecher (Halmašuit) und der Angesprochene (König) einleitend genannt wurden, würde für eine allgemeine, dem Bauritual II 2 II 37ff. vergleichbare Einleitung, die sich auf einen beliebig wiederholbaren Bau bezieht sowie den nachfolgenden Text dazu in Bezug setzt, lediglich die erste Zeile zur Verfügung stehen, die mit ca. 18—20 Zeichen kaum Raum für die Aufnahme dieser Information bietet.

<sup>123</sup> II 38f.: *U L<sup>U</sup>zili<sup>U</sup>puri<sup>U</sup>atallaš apijakku anijazi* „der z.-Priester führt ebendort (das Ritual) aus“ sowie IV 1ff.

vorwegnehmender Nennung des für den Palastbau entscheidenden Gesichtspunktes) dieser mythol. Handlung lediglich angepaßt, was auch daraus hervorgeht, daß sie selbst zwischen realer und mythol. Welt schwankt<sup>124</sup>. Mit anderen Worten: II 2 ist ein Bauritual und die mythol. Passagen sind Bestandteil davon; XXIX 1 ist dagegen kein Bauritual, denn die mythol. Handlung ist Kernstück des Textes und nur eingerahmt von einer Bauritualhandlung, welche den Palastbau zu der mythol. Handlung in Bezug setzen soll.

(4) Dieser kleine, aber entscheidende Unterschied wird noch greifbarer, wenn man die mythol. Passagen von II 2 und die mythol. Handlung von XXIX 1 einander gegenüberstellt; denn — die Bezeichnungen „Passagen“ und „Handlung“ mögen das verdeutlichen — ihre inhaltliche Aussage und stilistische Gestaltung sind von recht unterschiedlicher Qualität. Während sich die mythol. Passagen inhaltlich auf den Ritualvorgang (Einsetzen des Riegelholzes) beziehen, um diesem einen magisch-religiösen Hintergrund zu geben, weshalb sie ja auch in diesem Zusammenhang rezitiert werden, hat der Inhalt der mythol. Handlung, der nicht zu rezitieren ist<sup>125</sup>, zunächst überhaupt keine Beziehung zum Palastbau<sup>126</sup>. Diese wird vielmehr mittelbar erst dadurch hergestellt, daß die Eigenschaften „lange (Lebens-)Jahre“ und „Furchtbarkeit“ die in der mythol. Handlung eine bedeutende Rolle spielen, magisch-rituell auch auf den neu zu errichtenden Palast übertragen werden. Gravierende Stilunterschiede zeigen sich schließlich darin, daß die mythol. Passagen aphorismenhaft aneinandergereiht Sachverhalte schildern, die ohne klar erkennbaren inneren Bezug lediglich durch das Thema „Einsetzung des Riegelholzes“ zusammengehalten werden, während hinter der mythol. Handlung deutlich eine gestaltende Kraft zu erkennen ist, die politische Reflexion und magische Vorstellungen nach einem festen, in sich geschlossenen Konzept unter dem Thema „Ideologie von Vorherrschaft und Königtum“ darzustellen vermag. So zeigt die Form der Darstellung als zwei große Reden des Königs und von Halmašuit, in denen politische Vorstellungen logisch entwickelt, Handlungsvorgänge beschrieben und handlungsbeschreibende Dialoge mit einem dritten Gesprächspartner

<sup>124</sup> Das zeigt klar der hier mehrmals (III 47f., 51, IV 3) als sprechendes Wesen in Erscheinung tretende Herd.

<sup>125</sup> Woraus H.-S. Schuster (a.a.O. S. 61, 1.00.4) schließt, daß es sich um eine Rezitation handelt, ist mir nicht ersichtlich, zumal XXIX 1 keinen Hinweis enthält, der diese Behauptung stützen könnte.

<sup>126</sup> Das dürfte die Erörterung wesentlicher Teile dieser mythol. Handlung in Kap. VI und VII deutlich gemacht haben.

(dem Adler) eingebaut werden, eine literarische Qualität, von der die mythol. Passagen in II 2 nicht die geringste Spur erkennen lassen<sup>127</sup>.

(5) So erklärt sich auch ein letzter, grundlegender Unterschied zwischen beiden Texten: Die mythol. Passagen von II 2 sind protohatt. (mit beigegebener heth. Übersetzung) abgefaßt, XXIX 1 ist dagegen von Anfang bis Ende in Heth. geschrieben. H.-S. Schuster erwägt zwar, daß es sich um eine Übersetzung aus dem Prh. handelt, kann allerdings diese Hypothese nicht begründen<sup>128</sup>. Sie ist auch kaum zu begründen, denn abgesehen von der Thematik und dem Stil dieses Textes geben auch sprachliche Formung und Wortschatz nicht den geringsten Anhaltspunkt für eine Übersetzung. Daran ändern auch nichts die zahlreichen Fehler und Mißverständnisse des jh. Kopisten.

XXIX 1 ist also weder inhaltlich noch formal mit dem Bauritual II 2 vergleichbar und kann daher nicht als Bauritual bezeichnet werden. Sprache und Stilistik deuten darauf hin, daß die Urfassung heth. konzipiert wurde. Darüber hinaus spricht auch die Darstellungsweise des behandelten Stoffes, d.h. die Gliederung der einzelnen Gedanken nach einem einheitlichen Gesichtspunkt, für eine Konzeption heth. Ursprungs, was nicht grundsätzlich ausschließt, daß einzelne, in diesem Text verwendete Topoi protohatt. Herkunft sein könnten<sup>129</sup>. Folgt man diesen Überlegungen und zieht man ferner die

<sup>127</sup> H.-S. Schusters Charakterisierung (a.a.O.) des Stils von XXIX 1 als „gelegentlich fast abrupt hin- und herspringend“ erscheint daher nicht angebracht. Sie ist allerdings insoweit verständlich, als er der herkömmlichen Auffassung von XXIX 1 folgt, nach der sich die mythol. Handlung dieses Textes direkt auf den Palastbau bezieht. Anlaß zu dieser Auffassung gab u.a. die Nennung der Bäume (I 26) bzw. die Forderung des Königs und die Zustimmung Halmašuits, den Baum zu fällen (I 35ff.), was mit dem für die Errichtung eines Gebäudes notwendigen Bauholz in Zusammenhang gebracht wurde. Ein solcher Zusammenhang ist aber nicht gegeben, denn was hat Bauholz (von dessen Beschaffung übrigens in der Rahmenhandlung III 14f. und 18f. die Rede ist) mit den Vorstellungen über Vorherrschaft und Königtum zu tun?!

<sup>128</sup> A.a.O.: „Die Art der Stilisierung . . . läßt die Meinung aufkommen, daß hier eine (in Einzelheiten noch ausgestaltete) Übersetzung aus dem H. vorliege; doch dürfte nur der Inhalt vorheth., die Wortwahl im einzelnen aber heth. sein.“

<sup>129</sup> Die Feststellung solcher Topoi muß freilich vorerst als illusorisch bezeichnet werden, zumal es bisher keine genuin prh. Texte gibt, und daher alles, was prh. sein könnte, bestenfalls durch die heth. gefärbte Brille zu sehen ist. Als Beispiel mag die Episode mit den „alten Unterweltsgöttinnen“ Išdušaja und Papaja dienen, die den Lebensfaden des Königs spinnen (XXIX 1 II 2—8): Selbst wenn es sich hier um prh. Göttinnen handeln sollte (vgl.

ideologischen Parallelen zwischen XXIX 1 und AnT in Betracht, dann ist der Gedanke nicht abwegig, daß die Urfassungen beider Texte, die offensichtlich denselben geistigen Hintergrund widerspiegeln, zur gleichen Zeit entstanden sind und daß durch die Erwähnung des Palastbaus zwischen ihnen eine direkte Beziehung besteht.

#### IX. <sup>D</sup>Halmašuit-/halmašuit-: ein alter heth. *tt*-Stamm

Den Abschluß dieser Untersuchung soll die Erörterung des Namens <sup>D</sup>Halmašuit- bilden. Sie versucht die bisherige Auffassung über Halmašuit zu korrigieren, soweit sie sich allein auf die Interpretation des Namens stützt. Es geht hier vor allem um zwei Dinge, die stets mit dem Namen <sup>D</sup>Halmašuit- in Zusammenhang gebracht wurden: die Herkunft dieser Gottheit und ihr Geschlecht.

Beginnen wir mit dem Geschlecht von Halmašuit, weil hier schnell und leicht eine eindeutige Antwort gefunden werden kann, die zugleich den schwachen Punkt der bisherigen Namensanalyse deutlich werden läßt. Nach herkömmlicher Auffassung ist diese Gottheit nämlich weiblich<sup>130</sup>, da man in dem Namen <sup>D</sup>Halmašuit- — seine prh. Herkunft voraussetzend — das weibliche Zugehörigkeitssuffix *-it* zu erkennen glaubte<sup>131</sup>, das bei anderen prh. Götternamen, hinter denen sich einwandfrei Göttinnen verbergen (z.B. <sup>D</sup>Tahatenuit, <sup>D</sup>TUTU URU <sup>Kakšazet</sup>), festgestellt werden konnte<sup>132</sup>. Dem ist nun entgegenzuhalten, daß nach dem über die Gottheit Halmašuit bisher Gesagten nicht der geringste Hinweis zu erkennen ist, der für ihr weibliches Geschlecht spricht. Vielmehr deuten einige Umstände klar darauf hin, daß Halmašuit männlich ist. Da ist zuerst und vor allem auf XXIX 1 I 11–13 (vgl. S. 74) hinzuweisen, wo die Bezeichnungen LÚ „Mann“, *gaina-* „Schwager“ und *ara-* „Gefährte“ auf Halmašuit angewendet werden. Selbst wenn man argumentieren will, daß das LÚMES-aš-mi-iš (I 11) eine fehlerhafte Schreibung ist und der Begriff *ara-* sich

dazu zuletzt E. Laroche in: *Anatolian Studies Presented to H. G. Güterbock*, 1974, S. 176f.), so ist damit noch nicht erwiesen, daß das ihnen zugeschriebene Spinnen des Lebensfadens auch ihre ursprüngliche Funktion war; denn das Bild von spinnenden Schicksalsgöttinnen ist bekanntlich viel zu sehr verbreitet, als daß es auf eine prh. Herkunft schließen läßt.

<sup>130</sup> So z.B. A. Kammenhuber, ZA 57, 1965, S. 196 und E. Neu, StBoT 18, S. 116 (u. passim), die von der „Throngöttin Halmašuit“ sprechen.

<sup>131</sup> E. Laroche, RHA 7, 1946/47, S. 22; E. von Weiher, RIA 4, 1972, S. 62; vgl. auch A. Kammenhuber, HdO, S. 432.

<sup>132</sup> E. Laroche, JCS 1, 1947, S. 208f.; vgl. auch A. Kammenhuber, HdO, S. 461f.

auch auf eine Frau beziehen kann<sup>133</sup>, so bleibt die Bezeichnung „Schwager“, die allein schon unmißverständlich auf männliches Geschlecht weist, bestehen. Für das männliche Geschlecht von Halmašuit spricht ferner seine häufige Nennung in unmittelbarer Nähe des Kriegsgottes <sup>D</sup>ZA.BA<sub>4</sub>.BA<sub>4</sub> sowie schließlich die magische Identifizierung des Königs mit Halmašuit, denn eine Personalunion des Königs mit einer Göttin? wäre mehr als unwahrscheinlich. Wenn Halmašuit aber erwiesenermaßen als ein Gott aufgefaßt wurde, dann muß auch die Annahme eines weiblichen Zugehörigkeitssuffixes *-it* beim Namen <sup>D</sup>Halmašuit- als unbegründet fallen gelassen werden.

Wie steht es nun aber überhaupt mit der prh. Herkunft? Maßgeblich für die Herleitung des Namens aus dem Protohatt. war vor allem daß in dem bereits erwähnten KUB II 2 II 37ff. dem prh. Wort *kaḥanua<sub>a</sub>šuidun* (III 16, 20, 24) in der heth. Übersetzung <sup>GIŠ</sup>halmašuittan (III 18) bzw. <sup>GIŠ</sup>DAG-ti (III 22, 25) entspricht; denn trennt man beim prh. Wort das Lokalpräfix *ka-* und die Kasusendung *-un* ab, so ist bei einer Gegenüberstellung von *ḥanua<sub>a</sub>šuit* und *halmašuit-* die frappierende lautliche Ähnlichkeit beider Wörter nicht zu übersehen<sup>134</sup>. Diese Ähnlichkeit sowie der Umstand, daß sich beide Wörter in II 2 entsprechen, führten zu der Auffassung, daß das Appellativum *halmašuit-* und damit selbstverständlich auch der Name <sup>D</sup>Halmašuit- aus dem Prh. entlehnt sein müßten. Dabei wurde vorausgesetzt, daß *halmašuit-/DHalmašuit-* kein heth. Wort sein könne, eine Entlehnung ins Prh. also grundsätzlich auszuschließen sei. Denn für *halmašuit-/DHalmašuit-* gab es keine erkennbare heth.-idg. Etymologie; das protohatt. Wort *ḥanua<sub>a</sub>šuit* ließ sich dagegen analysieren als *ḥa-* „darauf“ + *n(i)ua<sub>a</sub>š* „sitzen“ + *-u-* (Obliquus) + *-it* (weibliches Zugehörigkeitssuffix)<sup>135</sup> bzw., wie erst kürzlich vorgeschlagen worden ist<sup>136</sup>, als *ḥa-* + *n(i)v* „sitzen“ + *-a-š-* + *-u-* + *-it*. Auch die lautlichen Unstimmigkeiten zwischen beiden Wörtern konnte E. Laroche souverän erklären: „Le passage de *Ḥanwašuit* à *Halmašuitti/a* s'explique par les flottements *l/n* et *m/w* caractéristiques de la phonétique

<sup>133</sup> So z.B. KUB XXX 15+ (= H. Otten, *Hethitische Totenrituale*, S. 66ff.) Vs. 29, 31. Es bleibt freilich die Frage, ob eine <sup>SAL</sup>ara- bereits für die ah. Zeit vorausgesetzt werden darf. Für eine Abschwächung des Bedeutungsinhalts von *ara-* im Laufe der Zeit vgl. E. Laroche, *Hommage à G. Dumézil*, S. 126.

<sup>134</sup> E. Laroche, RA 41, 1947, S. 89.

<sup>135</sup> A. Kammenhuber, HdO, S. 432.

<sup>136</sup> H.-S. Schuster a.a.O. S. 89, 1.1.93 und 1.1.94f.



asianique.<sup>137</sup> Trotzdem lassen sich Gründe anführen, die eine Entlehnung von *ḫalmašuit*-/ḫ<sup>D</sup>*Halmašuit*- aus dem Protohatt. nicht nur in Frage stellen, sondern sogar ausschließen.

Anfechtbar ist hier gerade die Erklärung der lautlichen Unstimmigkeiten nach E. Laroche. Was als lautgesetzlicher Wechsel aufgefaßt wird, kann nämlich als solcher nicht anerkannt werden, weil er nur auf diesen einen Fall beschränkt ist. Da es außer *ḫalmašuit*-/ḫ<sup>D</sup>*anyašuit* kein weiteres Beispiel gibt (vgl. E. Laroche, RHA 7, 1946/47, S. 42), ist also eine Entlehnung aus dem Prh. sehr fraglich.

Während es zum Wechsel *l/n* vorerst wohl gar nichts zu sagen gibt<sup>138</sup>, stehen dem vermuteten Wechsel *m/w* starke Bedenken entgegen, da hier von einer innerheth. Lautentwicklung auf einen angeblichen Konsonantenwechsel geschlossen wird, der keineswegs die qualitativen Voraussetzungen mitbringt. Es ist zwar richtig, daß heth. [y] in unmittelbarer Umgebung eines *u*-Vokals zu [m] wird (vgl. J. Friedrich, HE I<sup>2</sup>, § 29), doch liegt dieses [y], das sowohl in heth. als auch in prh. Texten<sup>139</sup> graphisch in dem Silbenzeichen *ya* bzw. in der Zeichenfolge *u-e/ú-e* und *u-i/ú-i* dargestellt ist, in *ḫa-an-ya-šu-it* nicht vor. Denn das Silbenzeichen *ya* (PI + eingeschriebenem *a* zur Vokalandeutung) repräsentiert einen von [y] deutlich unterschiedenen Konsonanten, der graphisch auch durch das Zeichen *pa* dargestellt werden kann (entsprechend *ye*, *yi*, *yu*, *yú* = PI + eingeschriebenem *e*, *i*, *u*, *ú* im Wechsel mit *pé* = *pl*, *pu*) und möglicherweise eine stimmlose labiale Spirans [\*f] ist<sup>140</sup>. Es liegt also (1) gar kein Wechsel *m/w*=[y] vor (übrigens fehlt ja auch der für eine innerheth. Erklärung notwendige *u*-Vokal!), und (2) ist der stattdessen anzunehmende Wechsel *m*/\*[f] für den Nachweis einer Entlehnung wenig brauchbar, da [\*f] lediglich eine mögliche Lautrekonstruktion darstellt, *m* also auf einen in seiner Qualität mehr oder weniger unbekannten Konsonanten zurückgeführt werden muß, ohne daß dafür ein weiteres Beispiel angeführt werden könnte.

H.-S. Schuster<sup>141</sup> hat nun mit dem Hinweis auf das Fehlen des Silbenzeichens *ya* im Heth. den Vorschlag gemacht, in der Schreibung *ma* lediglich einen Versuch zu sehen, das nicht gebräuchliche Zeichen *ya* graphisch adäquat darzustellen. Dagegen spricht einmal, daß es auch dafür kein weiteres Beispiel zu geben scheint. Außerdem aber sind die aus dem Prh. entlehnten Wörter — Appellativa und Namen — gerade daran zu erkennen, daß sie die für das Prh. eigentümliche Schreibung beibehalten<sup>142</sup>. Der vermutete Zeichenwechsel spricht also nicht für eine Entlehnung aus dem Prh.

<sup>137</sup> RA 41, 1947, S. 89; vgl. auch RHA 7, 1946/47, S. 22 und S. 41.

<sup>138</sup> H.-S. Schuster (a. a. O. S. 117, 1.7.71) hat allerdings einen Lösungsvorschlag „zu scheinbarem *n/l*“ angekündigt.

<sup>139</sup> A. Kammenhuber, HdO, S. 442.

<sup>140</sup> A. Kammenhuber a. a. O.: „Da nun gerade bei hatt. (und hurr.) Wörtern mit *ya* usw. häufig Varianten mit *pa*, *pl*, *pu* auftreten, ergibt sich mit ziemlicher Sicherheit, daß die Graphik *ya/pa* usw. ein anderes Phonem, sc. *f*, bezeichnete als die Graphik *ya*, *u-i* usw. [= *y*].“

<sup>141</sup> A. a. O. S. 117, 1.7.71.

<sup>142</sup> So z. B. (U<sup>2</sup>U) *kattapala*- (HW<sup>1</sup>, S. 106): *ka-at-ta-ya-la-aš* (ah. KBo XX 16 IV<sup>1</sup> 13').

Das eigentlich schlagende Argument gegen die protohatt. Herkunft von *ḫalmašuit*-/ḫ<sup>D</sup>*Halmašuit*- liefert aber die Stammbildung dieses Wortes, die überraschenderweise bisher nicht gebührend geprüft wurde. Ein Grund dafür mag sein, daß der Name (seltsamerweise vor allem der Name, weniger das Appellativum!) als thematisierter Stamm ḫ<sup>D</sup>*Halmašuit*/i- angesetzt wird<sup>143</sup>. Der *i*-Stamm ist nun in der Tat belegt als ḫ<sup>D</sup>DAG-iš/ḫ<sup>D</sup>DAG-ti-iš im Gebet des Muḫatalli (KUB VI 45 I 52 / VI 46 II 17), stellt allerdings eine späte, anscheinend luwi-<sup>144</sup> sierende Bildung dar<sup>144</sup>, die für die Beurteilung des ursprünglichen Stammansatzes nicht von Bedeutung sein kann. Dagegen handelt es sich bei dem *a*-Stamm ḫ<sup>D</sup>*Halmašuit*-, der fast überall dort in der Literatur auftaucht, wo von dieser Gottheit (gewöhnlich als Ḫalmašuita) die Rede ist<sup>145</sup>, um ein Phantasieprodukt; denn der für den Stammansatz \*ḫ<sup>D</sup>*Halmašuita*- unbedingt vorauszusetzende Nominativ \*ḫ<sup>D</sup>*Halmašuitaš* ist nirgendwo belegt. Der *tt*-Stamm ḫ<sup>D</sup>*Halmašuit*- ist dagegen einwandfrei erwiesen durch die folgenden Belege für den Nominativ<sup>146</sup>:

ḫ<sup>D</sup>*Hal-ma-aš-šu-i-iz* (ah. KUB XXIX 3 Vs. 4');  
 ḫ<sup>D</sup>*Hal-ma-aš-šu-iz* (mh. KBo XXI 22, 49'; jh. KUB XXX 29 Vs. 10);  
 ḫ<sup>D</sup>GISDAG-iz (jh. †: KUB XXIX 1 I 23, 36, 50, II 11, III 30; Bo 562 I 15');  
 GISDAG-za (jh. KBo I 42 II 14; KBo I 53, 3').

ḫ<sup>D</sup>*Halmašuit*- ist also ein athematischer *tt*-Stamm, und das rückt die Frage nach der Herkunft des Namens in ein ganz anderes Licht!

Wenn E. Laroche (RHA 7, 1946/47, S. 22) sagt: „Le passage du hatt. *ḫanwašuit* au hittite *ḫalmašuita/i* illustre trois faits: alternance *l/n*, alternance *w/m*, thématization du suffixe *-it* en *-itta/i*“, dann ist

<sup>143</sup> E. Laroche, RHA 7, 1946/47, S. 22 und dann — anscheinend auf Grund dieses Ansatzes — passim in die Literatur (s. Anm. 145) eingedrungen.

<sup>144</sup> Vgl. luw. *ḫalmašuit*- (E. Laroche, DLL, S. 39). In LÜSANGA ḫ<sup>D</sup>HAL-MA-AŠ-ŠU-I-IT-TI (IBOT I 29 Vs. 21') wird man dagegen nicht die als Akkadogramm verwendete Stammform sondern eher einen akkadographischen Genitiv zu z. B. ḫ<sup>D</sup>HAL-MA-AŠ-ŠU-UT-TU<sub>4</sub> (KBo IV 9 III 17) vermuten.

<sup>145</sup> Hier nur einige Beispiele aus der neueren Literatur: H. Otten in: H. Schmölkel, Kulturgeschichte des Alten Orient, 1961, S. 335, 337, 431; in: Religionsgeschichte des Alten Orients, 1964, S. 98; in: Fischer Weltgeschichte, Bd. 3, 1966, S. 110f.; L. L. Orlin, Assyrian Colonies in Cappadocia, 1970, S. 244; V. Haas, Der Kult von Nerik, 1970, S. 913; F. Cornelius, Geschichte der Hethiter, 1976, S. 37; etc.

<sup>146</sup> Das ist umso überraschender, als einige dieser Belege längst bekannt sind und auch von E. Laroche selbst (RHA 7, 1946/47, S. 22) mit dem Hinweis auf die athematische Bildungsweise angeführt werden.



der Hinweis auf die angebliche Thematisierung wohl das stärkste Argument, das für eine Entlehnung aus dem Protohatt. beigebracht werden könnte; denn sämtliche Fremdwörter, Appellativa und Namen, sind im Heth. in die *a*-Deklination überführt worden, sofern sie nicht bereits einen vokalischen Auslaut aufwiesen. Das zeigt sich gerade bei den Ortsnamen, für die viel häufiger als bei Götter- und Personen-namen nichtheth. Ursprung vorausgesetzt werden darf. Hier wird nämlich sogar der von *a* verschiedene vokalische Auslaut um den Themavokal *a* erweitert bzw. ausgestoßen und durch *a* ersetzt<sup>147</sup>. Gäbe es also tatsächlich neben dem prh. Wort *ḫanya<sub>a</sub>šuit* einen heth. *a*-Stamm \**ḫalmašuitta-*, dann wäre trotz der lautlichen Unstimmigkeiten vielleicht immer noch eine Entlehnung aus dem Prh. erwägenswert. Es besteht aber kein Zweifel, daß es diesen *a*-Stamm nicht gibt; denn es finden sich zwar Fälle, daß ursprünglich athematische Stämme im Jungheth. (vor allem des 13. Jahrhunderts) thematisiert werden (z.B. *keššar/kešr-* „Hand“ — jh. *keššara-*), und die oben genannte Form *ḫalmašuitta-* mag diese späte Entwicklung noch in besonderer Weise unterstreichen, doch kommt der umgekehrte Weg nicht vor. Darüber hinaus ist der Nominativ *ḫalmašui<sub>a</sub>* schon ah. so eindeutig bezeugt, daß sich jeder weitere Kommentar erübrigt. *ḫalmašui<sub>a</sub>* ist also ein alter Dentalstamm, dessen athematische Flexion eine Entlehnung aus dem Prh. ausschließt.

So bleibt am Ende von der „prh. Throngöttin *ḫalmašuitta-*“ nichts mehr übrig: Es handelt sich weder um einen (deifizierten) Thron (vgl. S. 87 m. Anm. 80) noch um eine Göttin, noch lautet ihr Name *ḫalmašuitta-*, noch ist er prh. Herkunft; das angebliche, weibliche Zugehörigkeitssuffix *-it* entfällt, der angenommene Lautwechsel *l/n* und *m/[\*f]* ist mehr als fragwürdig, und der angebliche Themavokal *a* existiert nicht. Der Name *ḫalmašui<sub>a</sub>* dürfte somit heth. Ursprungs sein. — *ḫalmašui<sub>a</sub>*.

Wie verhält sich aber nun heth. *ḫalmašui<sub>a</sub>* — *ḫalmašui<sub>a</sub>* zu prh. *ḫanya<sub>a</sub>šuit*? — Nach Ausweis von II 2 kann kein Zweifel bestehen, daß sich *ḫalmašui<sub>a</sub>* und *ḫanya<sub>a</sub>šuit* direkt entsprechen und demzufolge

<sup>147</sup> Als Beispiel möge *URUZalpu<sub>a</sub>/URUZalpa-* dienen. Daß das *u* vorheth. ist, das *a* dagegen erst heth. sein kann, legt die prh. Form *URUZa-al-pu-ú-i-il* der von *Zalpu*“ (VBoT 68 III 4; vgl. demgegenüber die ibid. II u. III genannten Ortsnamen auf *-el* mit bereits vorheth. *a*-Auslaut) nahe. So erklärt gerade die Möglichkeit der unterschiedlichen Thematisierung, die ja nur bei vokalischem (offenbar vor allem auf *u*) auslautenden Namen gegeben ist, erst das Nebeneinander von *URUZalpu<sub>a</sub>-* und *URUZalpa-*. Für weitere Beispiele vgl. E. Laroche, Syria 35, 1958, S. 267.

(jedenfalls nach der Auffassung des Schreibers) auch dasselbe meinen. Die Beantwortung der Frage, welches Gewicht dieser Entsprechung für einen denkbaren ursprünglichen Zusammenhang beider Wörter zukommt, hängt deshalb wesentlich von der Beurteilung des Aussage-wertes von II 2 sowie des Wortes *ḫanya<sub>a</sub>šuit* selbst ab.

Was die Bewertung von II 2 betrifft, so steht nach der bisher ausführlichsten Untersuchung von H.-S. Schuster kaum in Frage, daß es sich um einen Text von denkbar schlechter Qualität handelt. Die fehlerhafte und holprige Übersetzung zeigt, daß der Schreiber den protohatt. Text nur unzureichend verstanden hat. In den prh. Text selbst haben sich im Laufe der Überlieferung gewiß Fehler eingeschlichen, die in Einzelfällen bereits erkennbar sind (vgl. z.B. Schuster a.a.O. 1.4.11 mit Anm. 218 zu II 59, 1.6.61 zu III 16, 1.7.71 zu III 20 u. 24 etc. sowie generell a.a.O. S. 45 ff.), in ihrem wirklichen Umfang aber wegen der immer noch geringen Kenntnisse des Prh. gar nicht abzuschätzen sind. Man muß sich also bei der Beurteilung der Gleichung *ḫanya<sub>a</sub>šuit* — *ḫalmašui<sub>a</sub>* vor Augen halten, daß sie aus einer jh. † Bilingue des 13. Jahrhunderts<sup>148</sup> stammt, deren prh. Text fehlerhaft ist und deren heth. Übersetzung daher nur eine geringe Aussagequalität hat. Das gilt gerade für die Abschnitte III 14—16/17—18, 19—20/21—22 und 23—24/25 (vgl. Schuster a.a.O. S. 70f. sowie den Kommentar S. 108—117), wo von *ḫanya<sub>a</sub>šuit* bzw. *ḫalmašui<sub>a</sub>* die Rede ist.

Bereits die beiden ersten Abschnitte (III 14—16/17—18) lassen erkennen, wie fragwürdig die Gleichung *ḫanya<sub>a</sub>šuit* — *ḫalmašui<sub>a</sub>* in Wirklichkeit ist. Die Prh. und heth. Version stimmen nämlich inhaltlich so wenig überein, daß schon H.-S. Schuster (a.a.O. S. 111, 1.6.72) feststellen mußte: „Der heth. Übersetzer hat also den h. Text gar nicht mehr verstanden, sondern nur noch einzelne Worte wie den Gott Ziliburi und die Äquivalente für 'Thron', 'Tor' und 'machen' gekannt und sich daraus einen neuen Gedankengang aufgebaut, der sich nur grob an die Situation des Textes hält und sich durch die Endstellung des Verbs als (echt-)heth. zu erkennen gibt.“ Während H.-S. Schuster aber noch davon ausgeht, daß die Entlehnung von *ḫalmašui<sub>a</sub>* aus prh. *ḫanya<sub>a</sub>šuit* als gesichert gelten könne (a.a.O. S. 117, 1.7.71), und er daher das Äquivalent für „Thron“ hier als zuverlässig ansieht<sup>149</sup>, muß nunmehr geprüft werden, ob das angebliche Äquivalent für „Thron“ oder besser gesagt *ḫalmašui<sub>a</sub>* in der heth. Version vielleicht ebenfalls zu dem „neuen Gedankengang“ des Übersetzers gehört, indem er das Wort *ḫanya<sub>a</sub>šuit* nicht mehr verstand und deshalb lediglich durch das ähnlich klingende Wort *ḫalmašui<sub>a</sub>* wiedergab, wobei ihm der Gedanke gekommen sein mag, daß beide Wörter etymologisch zusammenhängen<sup>150</sup>.

<sup>148</sup> Das Exemplar C = Bo 4236 ist entgegen H.-S. Schuster (a.a.O. S. 63) u.a. schon wegen der Verwendung des Sumerogramms *GIŠDAG* wohl ebenfalls kaum älter, geschweige denn altheth. Auch das von ihm zum Vergleich herangezogene Exemplar C = KUB XXXVI 98 des AnT wurde inzwischen als ganz junge Abschrift erkannt (E. Neu, StBoT 18, S. 3, 6).

<sup>149</sup> Das scheint ein Zirkelschluß zu sein, denn beide Erkenntnisse beruhen auf derselben Textstelle.

<sup>150</sup> Unter Umständen ist die Sachlage aber noch komplizierter. So wird im folgenden aufzuzeigen sein, daß *ḫanya<sub>a</sub>šuit* — zumindest in dieser Form — möglicherweise gar keine echte prh. Bildung ist.

Darüber hinaus ließe sich noch darauf hinweisen, daß *halmašuit*- hier wie in den folgenden Abschnitten (III 21—22 u. 25) in einem Zusammenhang steht, der für die Nennung von *halmašuit*- gerade nicht als geläufig gelten kann; denn (1) ist außer in III 18 nirgendwo in mythologischem Kontext von der Herstellung von *halmašuit*- die Rede<sup>151</sup> (in der prh. Version scheint *hanṣašuit* ohnehin in einem ganz anderen Zusammenhang zu stehen!), und (2) werden auch die Gegenstände (Kleidung, Schuhe, Käse, „Saures“), die der Gott Zilipuri bei *hanṣašuit* bzw. *halmašuit*- hinlegt, an keiner anderen Stelle mit *halmašuit*- in Verbindung gebracht.

Die Umstände, unter denen die Entsprechung von *halmašuit*- und *hanṣašuit* zustandegekommen ist, waren also so undurchsichtig und fragwürdig, daß der Text für die Annahme eines vermeintlichen ursprünglichen Zusammenhangs zwischen beiden Wörtern kein Gewicht hat.

Wie steht es aber mit dem Wort *hanṣašuit* selbst? Wo immer auf die angeblich prh. Herkunft von *halmašuit*-/*Ḫalmašuit*- hingewiesen wurde, konnte der Eindruck entstehen, daß für das Prh. hier alles geklärt wäre. Das trifft freilich keineswegs zu, denn *hanṣašuit* bietet bei genauer Betrachtung hinsichtlich Bildung, Bedeutung, Beleglage und Alter weit mehr Probleme als das heth. *halmašuit*-/*Ḫalmašuit*-.

Die oben erwähnte Analyse von *hanṣašuit* kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß seine Bildung noch recht undurchsichtig ist, wie das auch deren letzte Untersuchung von H.-S. Schuster (a.a.O. S. 89, 1.1.941) deutlich zum Ausdruck bringt. So weist H.-S. Schuster zunächst darauf hin, daß *hanṣašuit* eine Ableitung von der auch sonst belegten Form *hanṣaš* mittels eines Suffixes *-it* und eines weiteren, dazwischengeschalteten Suffixes *-u-* darstelle, muß allerdings sogleich einräumen: „es ist das einzige bisher erkennbare Nomen dieser Bildungsweise.“ Nicht besser steht es mit dem Ausgangswort *hanṣaš*. Hier möchte H.-S. Schuster wegen des Suffixes *-u-*, das in der Regel den Obliquus bezeichnet, eine nominale Form feststellen, gibt aber gleich darauf zu bedenken, daß dieses *-u-* in seiner Funktion keineswegs eindeutig ist; dadurch bleibt es ganz offen, ob *hanṣaš* nominal oder verbal verwendet wird.

<sup>151</sup> Darüber hinaus habe ich nur einen Ritualtext ausfindig machen können, der (IV 6'f. u. 9') von der Anfertigung von *halmašuit*- spricht (jh. Bo 2438 IV 6'ff.): LU.MEŠša-la-aš-ḫu-uš-ma-za GIŠDAG-ti-in (7') IŠ-TU É-ŠU-NU i-ja-an-zi UD 16 KAM / (8') lu-uk-kat-ti-ma I-NA É DU URUHA-LA-AP LU.MEŠkat-la-ru-ul-ti-ša-za (9') DİAG-ti-in i-ja-an-zi (Dupl. IBoT II 8 IV 7': DÜ-an-zi) ḫal-ku-eš-šar I GUD ŠA É-ŠU-NU (10') UDUU.A.ma KA.GAL ap-pa-an-zi UD 17 KAM /.

Unklar ist auch die Bedeutung von *hanṣašuit*. Eine von *halmašuit*- bzw. dessen sumerographischer Umschreibung GIŠDAG unabhängige Bedeutungsbestimmung wurde (wegen der Entsprechung in II 2 verständlicherweise) niemals versucht. Der Bedeutungsansatz „Sitz, Thron“, der für *halmašuit*- sicher auszuschließen ist (vgl. S. 87 m. Anm. 80), entbehrt also jeder soliden Grundlage, zumal aus der mir sehr unsicher erscheinenden Bedeutung „sitzen, sich setzen“ für das in *hanṣašuit* enthaltene Verb *niṣaš* bzw. (nach H.-S. Schuster) *niv* (A. Kammerhuber, HdO, S. 510, 527) angesichts der undurchsichtigen Bildung von *hanṣašuit* kaum auf „Sitz, Thron“ geschlossen werden kann.

Bemerkenswert ist schließlich, daß *hanṣašuit* in dieser Form außer in II 2 offenbar nur noch in dem sprachlich ebenfalls jungen Text KUB I 17 VI 32 als *Ḫa-an-ṣa-šu-i-it* vorkommt. Daneben benennt H.-S. Schuster (a.a.O. S. 116<sup>260</sup>) noch einige Formen (*ḫa-an-ṣa-a-šu-i-ši-i-in*, *ḫa-an-ṣa-a-šu-i-ši-i-ṣi-i-nu*, *Ḫa-an-ṣa-šu-ši(-)*) als zu *hanṣašuit* gehörig, die einen ganz anderen Wortausgang zeigen, vor allem aber nicht das angebliche Zugehörigkeitssuffix *-it* enthalten und daher für die Frage nach der Bildung des protohatt. Wortes m. E. unergiebig sind<sup>152</sup>. So führen gerade die Formen ohne *-it* zu der Vermutung, daß (*Ḫ*)*hanṣašuit* ein verballhorntes prh. Wort darstellt, das später nicht mehr verstanden und dann in Unkenntnis seiner ursprünglichen Bildung und Bedeutung sekundär mit dem heth. *Ḫalmašuit*-/*halmašuit*- in Zusammenhang gebracht wurde; dabei könnte es von daher auch den Dental bezogen haben.

Auf eine andere, wahrscheinlichere Möglichkeit für das Entstehen der Form (*Ḫ*)*hanṣašuit* scheint folgendes hinzudeuten: Die Gottheit Halmašuit taucht nämlich in einer jh. Liste prh. Götternamen auf (E. Laroche, RHA 31, 1973, S. 84, Nr. 20), und zwar nicht etwa in der zunächst zu erwartenden Form *Ḫanṣašuit*, sondern als *Ḫal-ma-aš-šu-ṣi-id-du-ṣi-un* (KBo XXI 85 I 21') bzw. *Ḫal-ma-aš-šu-id-du-un* (Dupl. KBo XXI 88 II 2), also in der heth. Gestalt, aber mit prh. Endung *-un*. E. Laroche spricht (a.a.O. S. 88) von einem „accusatif pseudo-hatti en *-un*“, doch dürfte weniger die Endung *-un* als vielmehr das Wort insgesamt als „pseudo-hattisch“ anzusprechen sein, denn der Name *Ḫalmašuit*- wurde hier in unmittelbarer Umgebung von anderen prh. Götternamen offensichtlich als protohatt. aufgefaßt. Somit scheint sich auf Grund dieses Beleges abzuzeichnen,

<sup>152</sup> Daran ändert wohl auch nichts, daß H.-S. Schuster (a.a.O.) hier an einen Wechsel *š/t* zu denken scheint.



ren Beurteilung der Stammbildung<sup>157</sup> und der Etymologie dieses Wortes abhängen.

Die Frage nach Halmašuit eröffnete zugleich den Weg für eine neue Interpretation von AnT und XXIX 1. So wurde mit der Beschreibung von Halmašuit ein Einblick in die früheste, greifbare Phase des Hethitertums ermöglicht, der die politischen Vorstellungen der eingewanderten und nach Vormacht strebenden Hethiter in einem bisher nicht erkannten Ausmaß beleuchtet.

Von den insgesamt 19 Abschnitten des AnT wurden fünf (Z. 1—4, 38—48, 55—56, 57—58, 59—63), darunter die wichtigsten Abschnitte dieses Textes, neu interpretiert. Dies führte u. a. zu einer Neuformulierung des Themas, indem auf Grund grammatischer und sachlicher Analysen dargelegt werden konnte, daß es sich nicht um einen Bericht über den historischen Werdegang des Fürstengeschlechts von Kuššara, sondern um eine Darstellung des Aufstiegs Nešas zur Vormachtstellung unter der Führung Anittas handelt. Damit rückt viel mehr, als bisher vermutet wurde, Neša in den Mittelpunkt des Geschehens, jene Stadt also, die seit jeher als Zentrum der eingewanderten idg. Hethiter galt, zumal sie ihre Sprache nach dieser Stadt „nesisch“ nannten. Ferner wurde gezeigt, daß hinter dem AnT eine klare politische Konzeption steht, die von den Vorstellungen späterer Zeit keineswegs grundsätzlich verschieden war; denn die Heranziehung chronologisch jüngerer Texte wie ah. KUB XXXVI 110, mh. KBo XXI 22, jh.† IBoT I 30 und Bo 2489+ (s. dazu noch im folgenden) ließ erkennen, daß die Ideologie vom Königtum, welche z. Zt. des Anitta offensichtlich bereits voll ausgebildet war, im weiteren Verlauf der heth. Geschichte keine substantiellen Veränderungen erfahren hat. Darauf deutet, um nur ein wichtiges Beispiel herauszugreifen, die Stellung des Wettergottes hin, der von Anitta wie zu allen Zeiten heth. Geschichte als die oberste Gottheit angesehen wurde.

Die „hethitische Geisteshaltung“ des AnT, auf die zuerst H. Otten (MDOG 83, 1951, S. 44) hingewiesen hat, dürfte sich im Verlauf dieser Untersuchung erneut bestätigt haben (vgl. besonders Kap. V und VI), doch wurden hier die Akzente z. T. anders, vor allem aber deutlicher gesetzt, wie sich aus einem Vergleich mit der zusammenfassenden Charakterisierung des AnT von E. Neu (StBoT 18, S. 133) ergibt. Dadurch wird jetzt deutlich, daß der AnT ein geschlossenes,

<sup>157</sup> Direkt vergleichbar mit *halmašuit*-/ḫ<sup>h</sup>*Halmašuit*- (Nominativ ah. KUB XXIX 3 Vs. 4': ḫ<sup>h</sup>*Hal-ma-aš-šu-i-iz*) ist *karait*- „Flut“ mit Nominativ *ka-ra-i-iz* und Lokativ *ka-ra-il-ti* (ah. KUB XXXVI 110 Rs. 19' u. 18').

durchkomponiertes Werk darstellt, in dem chronologische Ordnung der historischen Ereignisse und logische, sich an der Idee von Vorherrschaft und Königtum orientierende Gedankenführung in geschickter Weise so aufeinander abgestimmt sind, daß die Ideologie vom Königtum in der historischen Realität ihre Bestätigung zu finden scheint. Der AnT ist somit im besonderen Maße politisch motivierte Historiographie, welche die mit dem Aufstieg Nešas unter der Führung Anittas verbundenen, geschichtlichen Vorgänge aus einer bestimmten Geisteshaltung heraus (vgl. Kap. VI) und unter Zugrundelegung eines klar umrissenen, politischen Konzepts zu deuten versucht. Bei einer (noch durchzuführenden) literarischen Bewertung und Einordnung des AnT wird man daher gerade diesen Gesichtspunkten besondere Beachtung schenken müssen. Anhand einer eingehenden Analyse seiner Erzählform, seines Themas und seiner kompositorischen Gliederung läßt sich dabei sicher noch präzisieren, inwieweit der AnT einen „sehr frühen Vorläufer zu den Annalen der Großreichszeit“<sup>158</sup> darstellt.

Die Frage nach Halmašuit und seiner Rolle in der heth. Ideologie vom Königtum lenkte die Aufmerksamkeit auf XXIX 1, dessen wesentliche Teile im Rahmen dieser Untersuchung erörtert wurden. Die damit verbundene Neuinterpretation seines Inhalts weicht von früheren Interpretationsversuchen (vgl. Anm. 127) grundlegend ab. Sie kann und soll selbstverständlich keine umfassende Bearbeitung dieses schwierigen Textes ersetzen<sup>159</sup>, doch läßt sie schon jetzt seinen Inhalt in den Hauptzügen und als ein einheitliches Ganzes greifbar werden und erweist ihn somit als ein einmaliges Dokument über die heth. Ideologie vom Königtum.

Einmalig ist zunächst die Erzählform: Die Vorstellungen über die Erlangung von Vorherrschaft und Königtum und die dazu notwendigen magisch-rituellen Voraussetzungen sind in Form von zwei Reden dargestellt, die nicht etwa gegensätzliche Standpunkte gegeneinander abwägen, sondern vielmehr ein von Anfang an feststehendes, über jede Diskussion erhabenes Konzept entwickeln; denn die zweite Rede (Rede Halmašuits) setzt den Gedankengang der ersten (Rede des Königs) unmittelbar und ohne jeden Bruch fort, konkretisiert

<sup>158</sup> A. Kammenhuber, Saeculum 9, 1958, S. 148; ähnlich E. Neu, StBoT 18, S. 132.

<sup>159</sup> Eine Textbearbeitung empfiehlt sich allerdings wegen der philologischen Schwierigkeiten noch nicht und dürfte erst dann Erfolg versprechen, wenn ein größeres ah. Duplikat zur Verfügung steht. *sic!*

ihn dabei und führt ihn zu Ende. Beide Reden sind sehr unterschiedlich gestaltet. Die Rede des Königs zeichnet sich besonders durch ihre teilweise recht aggressive Rhetorik aus und erzeugt dadurch — wenn auch nur scheinbar — eine Dialogsituation. Weniger lebendig wirkt demgegenüber die viel längere Rede Halmašuits, die nur einmal durch die eingeschobene Dialogpartie mit dem Adler aufgelockert wird und im übrigen dadurch gekennzeichnet ist, daß sie magisch-rituelle Vorgänge in Form einer Anweisung zu ihrer Ausführung beschreibt.

Als einmalig muß aber auch die in XXIX 1 behandelte Thematik bezeichnet werden, denn es gibt vorerst keinen vergleichbaren Text, der die heth. Ideologie vom Königtum so umfassend und abstrakt, d.h. ohne irgendeinen Hinweis auf eine bestimmte historische Situation, behandelt. Das wird gerade anhand der Texte deutlich, die nur einzelne Gedanken dieser Ideologie aufgreifen, diese allerdings kommentierend erweitern, z.T. in einen anderen Zusammenhang stellen und vor allem aktualisieren, woraus sich zugleich ergibt, daß ihre ursprüngliche Abfassung zu einem späteren Zeitpunkt als die von XXIX 1 erfolgt sein muß. Es handelt sich dabei besonders um die CTH (einschließlich RHA 30, 1972, S. 127) 820 und 821 angeführten Texte, von denen KUB XXXVI 110, KBo XXI 22 und IBoT I 30 ausschnittsweise in die vorliegende Untersuchung (vgl. Kap. VI und VII) mit einbezogen wurden.

Ein instruktives Beispiel bietet mh. KBo XXI 22, von dem nur die Abschnitte 7'—11', 12'—17', 25'—26' und 27'—28' eine direkte Parallele zu der in XXIX 1 II 39—54 beschriebenen Manipulation enthalten (vgl. S. 91f.), der Abschnitt 18'—21', der vom Abwägen der Lebensjahre des Königs und der Königin handelt, dagegen nur noch als eine indirekte Anspielung auf die Zusicherung der Lebensjahre des Königs in XXIX 1 I 51—II 10 gedeutet werden kann; die übrigen Abschnitte lassen gar keinen Bezug zu XXIX 1 erkennen. Hier werden die in XXIX 1 entwickelten Vorstellungen nicht nur mit anderen Worten wiedergegeben oder z.T. ganz neu formuliert, sondern auch in einen Zusammenhang gestellt (vgl. besonders Z. 22'—28'), der in XXIX 1 zumindest nicht vorgegeben ist. Gegenüber XXIX 1 handelt es sich hier auch nicht um eine theoretische Erörterung der magisch-rituellen Voraussetzungen für die Erlangung von Vorherrschaft und Königtum; vielmehr ist das in KBo XXI 22 verwendete Gedankengut der Ideologie vom Königtum speziell für die Rezitation im Ritual aufbereitet, was sich zumindest für einen Abschnitt einwandfrei nachweisen läßt<sup>160</sup>. Schließlich dürfte in KBo XXI 22 die Ideologie

<sup>160</sup> Der jh. † Text KUB XX 54 + KBo XIII 122 Rs. 1—10 (dazu Dupl. jh. † K 55.2 = Bo 2226 Vs. 5'—7', Rs. 1—5) ist parallel zu KBo XXI 22, 22'—28' und läßt den ibid. aufgezeichneten, aus kurzen Fragen und Antworten bestehenden Dialog vom DUMU É.GAL und von der ŠALŠU.GI sprechen:

zu K 55.2 Rs 7 ff (Gottesbot) cf. K 28.74 Vs. α  
(zit. Otten RIA IV 50), VAT 7685, 1

vom Königtum insoweit aktualisiert worden sein, als nunmehr auch die Königin (*ayananna*) bei der magisch-rituellen Manipulation mit einbezogen wird<sup>161</sup>. Einen aktuellen Bezug enthalten aber auch die übrigen Texte (KUB XXXVI 110, IBoT I 30; ferner Bo 2489 + II 4ff.; vgl. Kap. VI), indem sie durch die Nennung von Hattuša bzw. des Landes Hattuša und des Königs von Hattuša bestimmte Vorstellungen der Ideologie vom Königtum auf eine konkrete historische Situation beziehen, die eine heth. Reichsbildung mit Regierungszentrale in Hattuša voraussetzt. Daß diese Aktualisierung schon recht früh vorgenommen wurde, beweist KUB XXXVI 110, das wegen seines typisch alten Duktus in das 16. Jahrhundert zu datieren ist, dessen Erfassung allerdings wegen der Erwähnung des LUGAL URU<sup>162</sup>HATTI (Rs. 8') und der Stadt Hattuša als Regierungszentrale (Rs. 9'—10': „Das ganze Land soll seinen Rücken hinein nach Hattuša gebeugt halten.“) nicht vor Hattušili I. entstanden sein kann. — Die Heranziehung dieser Texte unterstreicht somit, was sich schon bei der bloßen Lektüre von XXIX 1 feststellen läßt: das Fehlen jeglichen Hinweises auf eine bestimmte historische Situation, und sei es auch nur in Form der Nennung eines LUGAL URUX („König von ...“) oder irgendeines Stadtnamens<sup>163</sup>. Die Vorstellungen über die Erlangung von Vorherrschaft und Königtum werden hier rein theoretisch und ohne unmittelbar erkennbaren, realen Bezug erörtert<sup>163</sup>, weshalb sich die zum AnT aufgezeigten, inhaltlichen Parallelen auf ideologisches Gedankengut beschränken.

Rs. 1 [DUMU] É.GAL *te-iz-z[i] (i) ḫe-ḫe-ḫe ŠALŠU.GI*) *te-iz-z[i] KUR 12* I  
2 *ú-ua-at-te-ni UM[(-MA DUMU É.GAL š)]u-up-pa-ia-za-ya*  
UM[-MA ŠALŠU.GI]  
3 *nu-ya ku-e-iz-za šu-up-pa-i[a-z]a UM-MA DUMU É.GAL za-ḫa-*  
n[e-it-ti-en-na-za]  
4 *nu-ya ku-e-iz-za za-ḫa-ne-it-ti-en-na-za UM-MA [(DUMU É.GAL x)]*  
5 *PUTU-ya-aš-ya an-na-az UM-MA ŠALŠU.GI nu-ya-ra-aš GI[(M-an*  
PUTU-uš)]

6 *e-eš-ri-iš-še-it-ya ne-e-u-ya-an* ....

etc. Vgl. KBo XXI 22, 25'ff. (zitiert S. 92).

<sup>161</sup> Vgl. bereits Anm. 91 und S. R. Bin-Nun, THeth 5, S. 152 u. 155.

<sup>162</sup> Auch das deutet im Anschluß an die S. 100f. vorgetragenen Überlegungen auf eine recht frühe Konzipierung der Erfassung von XXIX 1 hin.

<sup>163</sup> Wenn S. R. Bin-Nun (THeth 5, S. 149 m. Anm. 189) demgegenüber annimmt, daß einzelne Abschnitte aus der Rede des Königs (XXIX 1 I 10—20) auf das Verhältnis zwischen Hattiern und einwandernden Hethitern Bezug nehmen, wobei Halmašuit der Repräsentant des hattischen Herrschers ist und die Hattier (nach I 11!) hinter den Bergen wohnen, dürfte das reine Spekulation sein. Im übrigen ist die Annahme eines „representative of the Hattian ruler“ (Anm. 189) auch deshalb verfehlt, weil es den hattischen Herrscher mit Sicherheit niemals gegeben hat, denn die Hethiter standen mehreren einheimischen Fürstentümern gegenüber, die sich gegenseitig bekämpften und ihre Hausmacht zu erweitern suchten, einen ideologisch fundierten Anspruch auf Hegemonie aber m. W. nicht erhoben haben. Entsprechend kann I 11 ([zi-i]k HUR.SAGMEŠ-aš EGIR-an ti-i-ja „Du tritt hinter dem Berg [Gen. Sg. trotz des Pluraldeterminativs, das in der Form

Die überragende Bedeutung von XXIX 1 als Quelle für unsere Kenntnisse über die ideologischen Grundlagen des heth. Königtums läßt sich nicht zuletzt auch daran ermessen, daß wir bisher auf indirekte Informationen angewiesen waren, die in der Hauptsache dem politischen Testament Hattušilis I. (CTH 6) und dem Telipinu-Erlaß (CTH 19) entnommen wurden, zwei chronologisch wesentlich jüngeren Texten, die eher die Endphase eines politischen Systems beschreiben, das in seinen Anfängen mit dem Machtaufstieg Anittas und Nešas historisch greifbar wird und mit dem Ende der Regierungszeit Hattušilis I. seinen Höhepunkt überschritten haben dürfte. Dieses politische System, das das Wesen des ah. Königtums ausmacht, ist oft dargestellt worden<sup>164</sup>. Es ist dadurch gekennzeichnet, daß der König einer einflußreichen und sich anscheinend auf alte Rechte berufenden Adelsschicht gegenübersteht, der die königlichen Entscheidungen zur Billigung vorgelegt werden und die den König im Falle eines Vergehens sogar zur Verantwortung ziehen kann, so daß der König „nur der vom Adel mit der Ausübung der Gewalt Betraute, der *primus inter pares*“<sup>165</sup> ist. Die Verwirklichung des Königtums bedarf der Loyalität des Adels und setzt voraus, daß der König die besondere Stellung dieser Schicht respektiert<sup>166</sup>. Dieses besondere Verhältnis zwischen König und Adel ist sicher als das ursprüngliche anzusehen (vgl. S. 81f.). Die Feststellung, daß der Anspruch des Königs auf Vorherrschaft und Königtum von seiner Gefolgschaft mitgetragen wird, führte zu der wichtigen Erkenntnis, daß die Ideologie vom Königtum nicht auf das persönliche Machtstreben eines einzelnen zurückgeht, sondern dem Interesse des Adels entspricht, der die göttlich legitimierte Verwirklichung von Vorherrschaft und Königtum einem einzelnen überläßt. Daß sich der Adel dadurch nicht wesentlich in seiner eigenen Handlungsfreiheit beschnitten hat, legen die

✓ MEŠ statt HIA ohnehin auf das Konto des Kopisten geht; vgl. auch HUR.SAG-ri I 14] hin!“ nicht davon die Rede sein, daß „the Hattians were living ‘behind the mountains’“. Überhaupt scheint die Nennung des Berges in einem anderen (wenn auch noch unklaren) Zusammenhang zu stehen, wie der folgende Abschnitt (I 14—16) zeigt. Eine Anspielung auf II 13ff. und besonders II 30, wo der König nach den Worten Halmašuits auf den Berg geht und die „große Sonne“ (symbolisch) emporhebt, wäre vielleicht denkbar; läßt sich allerdings vorerst nicht plausibel begründen.

<sup>164</sup> Vgl. zuletzt A. Goetze in: G. Walser, Neuere Hethiterforschung, S. 22ff., besonders S. 25—29 (mit weiterer Literatur in Anm. 1).

<sup>165</sup> A. Goetze, Kleinasien, 1957, S. 87f.

<sup>166</sup> Vgl. H. Otten in: H. Schmökel, Kulturgeschichte des Alten Orient, S. 365.

rein „außenpolitischen“ Ziele dieser Ideologie nahe<sup>167</sup>. Zugleich dürfte damit der scheinbare Widerspruch aufgehoben sein, daß — nach dieser Ideologie — der Adel die Bildung eines Königtums nicht nur begünstigt, sondern möglicherweise sogar gewollt hat, indem er die Einrichtung des Königtums als eine notwendige Konsequenz seines expansionsorientierten Machtstrebens empfand.

Die kritischen Einwände F. Sommers (OLZ 1935, S. 279; HAB S. 209f.) gegen die (bis heute umstritten gebliebene) Annahme eines Wahlkönigtums scheinen sich somit im Lichte von XXIX 1 (einschließlich der für diese Frage wichtigen Texte KUB XXXVI 110 und Bo 2489+) nicht zu bestätigen; denn obgleich sich aus den einschlägigen Stellen der Ideologie vom Königtum keine verfassungsrechtliche Struktur eines Wahlkönigtums unmittelbar ableiten läßt, darf die Tatsache, daß diese Ideologie vom Adel getragen wird, dennoch als ein Indiz gewertet werden, das eher für als gegen die Einrichtung eines Wahlkönigtums spricht. Als weiteres Indiz wäre noch der AnT zu nennen, der als das Beispiel für die Verwirklichung der heth. Ideologie vom Königtum gelten kann. Auch der AnT scheint zunächst keinen direkten Hinweis für die Annahme eines Wahlkönigtums zu enthalten. Es kann aber nicht übersehen werden, daß sich Anitta — wenn wir der neuen Interpretation in Kap. V und VI folgen — offensichtlich nicht als dynastischer Nachfolger seines Vaters Piṭḫāna versteht; denn (1) verweist er auf den Vater nur zur Angabe seiner Herkunft, (2) versteht er die Eroberung von Neša durch seinen Vater lediglich als eine nicht nur seinen eigenen, sondern im besonderen auch Nešas Aufstieg anbahnende, historische Voraussetzung, (3) verzichtet er nach dem Tode seines Vaters von Anfang an auf dessen Titel „König von Kuššara“, (4) nennt er sich ebenso wenig „König von Neša“ — und beides ist überaus auffällig, wenn man bedenkt, daß spätere heth. Könige neben ihrem Großkönigstitel stets den Titel „König von Hattuša“ (LUGAL URU<sup>168</sup>HA-TT) angeben und damit auf das Stammland ihrer Dynastie verweisen<sup>169</sup> — und (5) erlangt er allein auf die Bevölkerung von Neša (d.h. auf den Adel) gestützt das Großkönigtum. Die Punkte (1) bis (4) und (5) ergänzen sich gegenseitig in ihrer Aussage: Anittas Aufstieg zum Großkönigtum stellt keine lineare Fortsetzung des Königtums von Kuššara dar, sondern gründet sich allein auf die in Neša (und nicht etwa in Kuššara!) beheimatete Ideologie vom (Groß-)Königtum<sup>169</sup>. Demzufolge ist die

<sup>167</sup> Vgl. dazu besonders das S. 81 gegebene Zitat aus Bo 2489+ sowie die Verwirklichung dieser Ziele durch Anitta.

<sup>168</sup> Den ältesten Beleg dafür bietet der Vertrag des Zidanza, ah. KUB XXXVI 108 Vs. 1. In der Einleitung der heth. Version der chronologisch älteren, aber nur als jh. Abschrift erhaltenen Bilingue Hattušilis I. (KBo X 2 I 1—3) ist dagegen mit Interpolationen zu rechnen (vgl. H. Otten, MDOG 91, 1958, S. 78<sup>12</sup>), so daß der Titel [LUGAL URU<sup>168</sup>HA-AT-]TI (ibid. I 2) nicht unbedingt für die ah. Vorlage vorausgesetzt werden kann.

<sup>169</sup> Das ergibt sich klar daraus, daß sich nach AnT Z. 39f. die Statue Halmašuits ursprünglich in Neša befand und daß die Bevölkerung bzw. der Adel von Neša auffällig stark am Machtaufstieg Anittas beteiligt ist, wie anhand der Bezeichnung Halmašuits als „unsere Gottheit“ gezeigt wurde und

wofür auch noch auf Z. 21 („URU-<sup>169</sup>unija appa ha-x[(<sup>169</sup>Kuēn)] verwiesen werden kann, da die Verbeizung der 1. Pers. Pl. „ne“ (wohl nach dem jh. Duplikat)

Die Annahme, daß Anitta von Adel in Nesa mit der Errichtung von Vorherrschaft 7 (Groß-)Königtum beauftragt wurde, nicht allzu abwegig, zumal sein Vater Nesa weniger „eroberte“ als vielmehr „befreite“, wie aus Z. 7-9 hervorgeht, 170) 7 somit ein politisches Klima bestand, das die enge Kooperation zwischen dem hed. Adel in Nesa 7 dem aus Kussara stammenden Anitta erst verständlich werden läßt.

Es ist anzunehmen, daß die Ideologie von Königtum die politischen Vorstellungen der Hediter auch über die Zeit des ah. Reiches vorzunehmen sind, kann darauf hingewiesen werden, daß sich auf dieser Ideologie fußende Grundansammlungen im Verlauf der hed. Geschichte immer wieder feststellen lassen, so z.B. in den Staatsverträgen, deren Ziel alle mit den Heditem in Beziehung kommenden, politischen Kräfte vertraglich zu binden, auf die ursprüngliche Idee der Verwirklichung von Vorherrschaft 7 Pax heditica zurückgehen dürfte. Wie sehr man sich noch im 13. Jhdt. mit der alten Ideologie von Königtum befaßte, bezeugt nicht zuletzt die Tatsache, daß Ku 29.1 nur eine von insgesamt 4 bisher bekannt gewordenen, in den anderen 3 Fällen 171) allerdings nur bruchstückhaft erhaltenen Abdrücke aus dieser Zeit darstellt.

(169) ergänzt) gewiß für die ah. Vorlage in Anspruch genommen werden darf, die aktive Beteiligung der Oberflucht dieser Stadt unterstreicht.

170) [von Nisesas LG-un ISBAT ū du ut un NEEŠA] (idpa alu natta kuedanika tannista [- -] x annus attus iet „Den Kög von Nesa ergriff er. Von den Einwohnern Nesas aber figte er niemandem des Böses zu, [sondern] machte [sie] zu Müttern 7 Vätern“. Vgl. auch Anst. 57 zu der Möglichkeit, daß der abgesetzte Kög von Nesa nicht der hed. Bevölkerungsficht angehörte.

171) Es sind - 3.T. in Ergänzung zu CH 414 - die jh. Exemplare:

C Bo 5621 (+) Ku 292 (I = A I 13 ff.; II = A II 9 ff.; IV = A IV 8 ff.)

D. HT 38 II (= A IV 7 ff.)

E. Bo 3612 (= A IV 16 ff.)