

Der luwische Wettergott *piḥaššašši* und der griechische Pegasos Manfred Hutter, Graz

Das hethitische Pantheon mit seinen "tausend Göttern" kennt eine große Zahl von Wettergöttern, die aufgrund der politischen Expansion, aber auch aufgrund politischer Rason im Laufe der Zeit ins hethitische "Staatspantheon" integriert worden sind. Dabei ist als ein Charakteristikum der "hethitischen" Religion zu sehen, daß man einzelnen Göttertypen oft mehr Bedeutung beigemessen hat als einer individuellen Gottheit. Der Typ "Wettergott" steht in der Götterhierarchie sehr weit oben, so daß es nicht überrascht, daß dieser Typ auf vielfältige Weise durch Epitheta bzw. Hinzufügung einer Herkunftsbezeichnung spezifiziert werden kann. Dadurch kann der Religionshistoriker einerseits eine Zuordnung dieser Wettergötter zu einzelnen Kultschichten der "hethitischen" Religion vornehmen, andererseits wird es ihm dadurch auch möglich, die Genese einzelner Gestalten nachzuzeichnen. Einer dieser Götter, der Wettergott *piḥaššašši*, d.h. der "Wettergott des Blitzes"¹⁾, soll in diesem Beitrag untersucht werden. Neben seiner inneranatolischen Entwicklung stellt sich dabei auch die Frage nach seiner Beziehung zum griechischen Pegasos. Diese religions- und kulturgeschichtlichen Beziehungen zwischen Anatolien und der Agäis mögen das Interesse des Jubilars finden, der in seinen Forschungen in analoger Weise mehrfach vergleichbare Fragen berührt hat: Erinnert sei hier lediglich an seine Untersuchung über die Pelasger, an die Aufhellung von fremdsprachlichen Elementen in der griechischen Überlieferung oder an die Betonung der Verflochtenheit der Sprachwissenschaft mit der Geschichtsforschung. Besonders hervorheben möchte ich aber auch jenen kleinen Beitrag, in dem F. LOCHNER VON HÜTTENBACH einem mit dem Pegasos verbundenen Motiv seine Aufmerksamkeit geschenkt hat²⁾.

1. Analyse der wichtigsten Textzeugnisse zum luwischen Wettergott *piḥaššašši*

Da es sich bei der zu behandelnden Gestalt des "hethitischen" Pantheons um einen Wettergott handelt, überrascht es nicht, daß wir neben dem Wettergott *piḥaššašši* — bzw. *ḫi.ḫi(-ašši)*, wie Texte das Epitheton des Gottes in ideographischer Schreibung wiedergeben, — andere Wettergötter finden. KUB XVII 14 "Vs". 6-20 ist ein Text, der zum mehrtägigen Ersatzkönigsritual gehört; darin wendet sich der König um lange Jahre, Leben, Gesundheit und Lebenskraft zunächst an den Sonnengott des

¹ Zur Begründung dieser Übersetzung vgl. Abschnitt 2: Zum Namen des Gottes.

² LOCHNER-HÜTTENBACH 1960, bes. 93-97; 1979, bes. 67-70; 1985/86; 1972, bes. 26f.

Himmels und an folgende Wettergötter³): Wettergott des Himmels, Wettergott des Blitzes, Wettergott des "Hauptes", Wettergott des Gewitters, Sohn des Wettergottes, Enkel des Wettergottes, Nachkommenschaft des Wettergottes, sämtliche Wettergötter; anschließend wird noch eine repräsentative Anzahl weiterer Götter aufgezählt⁴). In KUB XXVII 1, einer Festbeschreibung für Šauška von Šamuḫa, werden eine Reihe von Wettergöttern mit praktisch identischen Opfern verehrt; in i 47-53 lesen wir⁵):

- 47 1 NINDA.SIG ^DU-ub GUB-aš pár-ši-ya KI.MIN na-at PA-NI DINGIR^{LM} da-a-i
 48 1 NINDA.SIG ^DU ŠA KARAŠ KI.MIN 1 NINDA.SIG ^DU AN' TUŠ-aš KI.MIN
 49 1 NINDA.SIG ^DU ̄I.̄I GUB-aš KI.MIN 1 NINDA.SIG ^DU ^{URU}Ĥa-at-ti pár-ši-ya KI.MIN
 50 1 NINDA.SIG ^DU KILAM TUŠ-aš pár-ši-ya KI.MIN 1 NINDA.SIG ^DU ^{URU}Zi-ip-pa-la-an-ta
 51 1 NINDA.SIG ^DU ^{URU}Ne-ri-ik TUŠ-aš KI.MIN 1 NINDA.SIG ^DU É⁷
 52 1 NINDA.SIG ^DU BAD KI.MIN 1 NINDA.SIG ^DU ^{URU}Ĥi-iš-ša-aš-pa KI.MIN
 53 1 NINDA.SIG ^DU ^{URU}Ku-li-ú-iš-na KI.MIN

"1 dünnes Brot für Teššup im Stehen bricht er dsgl. und legt es vor die Gottheit; 1 dünnes Brot für den Wettergott des Feldlagers dsgl., 1 dünnes Brot für den Wettergott des Himmels im Sitzen dsgl., 1 dünnes Brot für den Wettergott des Blitzes im Stehen dsgl., 1 dünnes Brot für den Wettergott von Ĥatti bricht er dsgl., 1 dünnes Brot für den Wettergott des Marktplatzes im Sitzen bricht er dsgl., 1 dünnes Brot für den Wettergott von Zippalanda, 1 dünnes Brot für den Wettergott von Nerik im Sitzen dsgl., 1 dünnes Brot für den Wettergott des Palastes, 1 dünnes Brot für den Wettergott, den Herrn, dsgl., 1 dünnes Brot für den Wettergott von Ĥiššašpa dsgl., 1 dünnes Brot für den Wettergott von Kuliwišna dsgl."

Eine besondere Stellung hat der Wettergott *piḫaššašši* als persönlicher Schutzgott Muwattallis, in dessen Texten er etwas profiliert hervortritt. Muwattalli hat einen Gott gewählt, der einer der großen Götter Südostanatoliens gewesen ist, d.h. jenes Gebietes, in das Muwattalli aufgrund der Bedrohung Zentralanatoliens durch die Kaškäer den politischen Schwerpunkt des Reiches verlagern mußte. Man darf durchaus sagen, daß diese religionspolitischen Gründe für die Verehrung des Wettergottes *piḫaššašši* mitgespielt haben. Daß dabei Muwattalli eine Symbiose zwischen dem hattischen Norden und dem luwischen Süden anstreben mußte, zeigen die beiden Hauptgötter, an die sein großes Gebet gerichtet ist, nämlich die Sonnengöttin von Arinna und eben der Wettergott *piḫaššašši*. Der Gebetstext KUB VI 45+ (mit den Duplikaten)⁶) bringt nach der Gebetseinleitung eine umfangreiche Liste der Götter Anatoliens, Kizzuwatnas und Nordsyriens, die einen Einblick gibt in das Reichspantheon zur Zeit Muwattallis. Den Abschnitt iii 17ff. kann man als persönliches

³ Vs. 8f.: [^D]U AN^E ^DU ̄I.̄I ^DU SAG.DU ^DU BÚN DUMU ^DU DUMU.DUMU-ŠU ^D[U DUMU-t]ar ^DU ^DU^{UL.A} ḫu-u-ma-an-te-eš.

⁴ Vgl. die Edition von KÜMMEL 1967:60f.

⁵ Vgl. auch die Edition bei LEBRUN 1976:76f. und die Übersetzung ebd. 87.

⁶ Edition und Übersetzung durch LEBRUN 1980:257-285, vgl. auch die Analyse ebd. 288-291.

Gebet Muwattallis an den Wettergott charakterisieren, das das Verhältnis des Königs zum Gott beschreibt. Einige Passagen des Gebets sind dabei selbstredend⁷⁾:

- 25 EGIR-ŠÚ-ma LUGAL-uš ki-iš-ša-an me-ma-i ^{DU} pí-ḫa-aš-ša-aš-ši-iš
 26 EN-YA DUMU.LÚ.U₁₉.LU-aš e-šu-un A-BU-YA-ma A-NA ^{DU}TU ^{URU}PÚ-na
 27 Ú A-NA DINGIR^{MES} ḫu-u-ma-an-da-aš ^{LÚ}SANGA e-eš-ta
 28 nu-mu-za A-BU-YA DÜ-at ^{DU} pí-ḫa-aš-ša-aš-ši-iš-ma-mu an-na-az
 29 da-a-aš nu-mu šal-la-nu-ut nu-mu A-NA ^{DU}TU ^{URU}PÚ-na
 30 Ú A-NA DINGIR^{MES} ḫu-u-ma-an-da-aš ^{LÚ}SANGA i-ya-at
 31 A-NA KUR ^{URU}Ḫa-at-ti-ma-mu LUGAL-iz-na-an-ni da-a-iš

"Danach aber spricht der König folgendermaßen: 'Wettergott *piḫaššašši*, mein Herr, ich war ein Mensch(enkind), aber mein Vater war Priester für die Sonnengöttin von Arinna und für alle Götter. Mein Vater zeugte mich, der Wettergott *piḫaššašši* aber nahm mich von der Mutter und zog mich groß. Und er machte mich für die Sonnengöttin von Arinna und für alle Götter zum Priester; für das Land Ḫatti aber setzte er mich als König ein.'"

- 40 MUŠEN-iš ^{GIŠ} tap-tap-pa-an EGIR-pa e-ep-zi na-aš TI-iš-zi'
 41 ú-uk-ma-za-[(ká)]n ^{DU} pí-ḫa-aš-ša-aš-ši-in EN-YA EGIR-pa AS-BAT
 42 nu-[(mu TI)]-nu-ut nu-za A-NA DINGIR^{MES} ku-it ar-ku-wa-ar i-ya-mi
 43 nu-kán A-WA-TE^{MES} A-NA DINGIR^{MES} an-da šu-un-ni nu-[(mu i)]š-ta-ma-aš-ša-an-du
 44 nu a-pí-ya-ya ^{DU} pí-ḫa-aš-ša-aš-ši-in šar-li-iš-ki-mi

"Ein Vogel nimmt Zuflucht beim Nest, und er lebt. Ich aber habe beim Wettergott *piḫaššašši*, meinem Herrn, Zuflucht genommen, nun erhalte mich am Leben! Was ich den Göttern als Gebet darbringe, die Worte leg den Göttern (ins Ohr), und sie sollen mich erhören! Und dort will ich den Wettergott *piḫaššašši* beständig preisen."

- 45 nu am-me-el ku-wa-pí A-WA-TE^{MES} DINGIR^{MES} iš-ta-ma-aš-ša-an-zi
 46 nu-mu-kán ku-iš i-da-lu-uš me-mi-aš ZI-ni an-da
 47 na-an-mu DINGIR^{MES} EGIR-pa SIG₅-aḫ-ḫa-an-zi šar-la-an-zi
 48 nu-za ku-e-el wa-al-li-ya-tar Ú-UL-za ŠA ^{DU} pí-ḫa-aš-ša-aš-ši
 49 EN-YA wa-al-li-ya-tar nu ma-a-an DINGIR^{LAM} na-aš-ma DUMU.LÚ.U₁₉.LU^{TI}
 50 a-uš-zi nu ki-iš-ša-an me-ma-i ḫa-an-da-an-wa
 51 ^{DU} pí-ḫa-aš-ša-aš-ši-iš EN-YA ne-pí-ša-aš LUGAL-uš UN-an
 52 ka-ni-iš-ta nu-wa-ra-an ▶ku-la-a-ni-it-ta
 53 nu-wa-ra-an-kán aš-ša-nu-ut nu-wa-ra-an-kán me-e-ḫu-na-aš ar-nu-ut
 54 nu ú-wa-an-zi zi-la-ti-ya DUMU-YA DUMU.DUMU-YA LUGAL^{MES} MUNUS.LUGAL^{MES}
 55 ŠA ^{URU}Ḫa-at-ti DUMU^{MES}.LUGAL BE-LU^{MES}-ya A-NA ^{DU} pí-ḫa-aš-ša-aš-ši
 56 EN-YA na-aḫ-šar-ri-iš-ki-u-an ti-ya-an-zi

"Sobald die Götter meine Worte hören und eine böse Sache mir im Sinn ist, bringen die Götter diese in Ordnung (und) richten⁸⁾ (mich) auf. Wessen Ruhm ist es? Ist es nicht der Ruhm des Wettergottes *piḫaššašši*, meines Herrn? Sobald ein Gott oder Mensch (dies) sieht, spricht er folgendermaßen: 'Wirklich, du, Wettergott *piḫaššašši*, mein Herr, König des Himmels, du hast den Menschen ausgezeichnet und ihn erfolg-

⁷ Lese- bzw. Transliterationsfehler der Edition von LEBRUN 1980 (z.B. iii 28. 31. 41. 52. iv 41. 42; KUB VI 46 iv 32) sind im folgenden, ohne im einzelnen darauf hinzuweisen, richtiggestellt.

⁸ Zur Übersetzung von *šarlanzi* vgl. KUB XXIV 8+ i 3; vgl. SIEGELOVÁ 1971:18.

reich gemacht⁹). Du hast ihn versorgt und ihn durch die Zeiten gebracht. In Zukunft wird es geschehen, daß mein Sohn, mein Enkel, die Könige und Königinnen von Ḫatti, die Prinzen und Herren dem Wettergott *piḫaššašši*, meinem Herrn, immer wieder Respekt erweisen werden."¹⁰

Das Fragment KUB XXX 14 kann durch einen direkten Anschluß mit dem Haupttext KUB VI 45 verbunden werden, so daß der Text auch für den Rest der Kolumne iii ab Z. 60ff. weitgehend erhalten ist; darin heißt es:

- 60 *ú-ga-kán A-NA* ^mNIR.GÁL [A-NA ARAD]-KA ZI-an-za an-da
 61 *du-uš-ga-i nu* ^{DU} [pi-ḫa-aš-ša-aš]-ši-in EN-YA šar-la-a-mi
 62 ^ÉMEŠ.DINGIR^{MEŠ}-ya-at-ta ku-e [i-y]a-mi ša-ak-la-uš-ša-da
 63 *ku-i-e-eš [i-ya]-mi nu-za-kán* ^{DU} pi-ḫa-aš-ša-aš-ši-iš EN-YA
 64 *pa-[ra-a] du-uš-kat-ti nu* NINDA.GUR₄.RA iš-pa-an-du-uz-zi-ya
 65 [ku]-in A-NA ^{DU} pi-ḫa-aš-ša-aš-ši EN-YA pé-eš-ki-mi
 66 *na-an-ta du-uš-ga-ra-u-wa-an-za pi-iš-ke-el-lu*
 67 *pid-du-li-ya-u-wa-an-za ku-it*¹⁰ le-e pé-eš-ki-mi
 68 *nu-mu* ^{DU} pi-ḫa-aš-ša-aš-ši-iš EN-YA ar-mu-wa-la-aš-ḫa-aš
 69 *i-wa-ar še-er ar-mu-u-wa-la-i ne-pi-ša-aš-ma-mu*
 70 ^{DU}UTU-aš i-wa-ar še-er wa-an-ta-a-i

"Ich, Muwattalli, dein Diener, freue mich im Innern, und den Wettergott *piḫaššašši*, meinen Herrn, preise ich. Die Tempel, die ich dir baue, und die Riten, die ich für dich ausführe, daran wirst du dich, Wettergott *piḫaššašši*, mein Herr, erfreuen. Das dicke Brot und Trankopfer, welches ich dem Wettergott *piḫaššašši*, meinem Herrn, immer gebe, will ich dir immer fröhlich geben, weil ich es bekümmert nicht gebe. Nun, Wettergott *piḫaššašši*, mein Herr, 'mondscheine' über mir wie der Mondschein. Glühe über mir aber wie der Sonnengott des Himmels."

In Kolumne iv geht das Gebet schließlich in die Beschreibung der Opfer für die Götter des Hethiterreiches über, beginnend mit der Sonnengöttin von Arinna (iv 4-7) und dem Wettergott *piḫaššašši*:

- 8 EGIR-ŠU-ma [(^{DU} pi-ḫa-a)]š-ša-aš-ši 3 NINDA.GUR₄.RA BABBAR ŠÀ.BA 1 SA₅,
 9 [p]ár-ši-ya na-aš-kán Š[(À^{BI} UZ)]^U.DÜG.GA šu-un-ni-ya-zi
 10 na-aš-kán ^{GIŠ}BANŠUR-i ŠA ^{DU} pi-ḫa-aš-ša-aš-ši da-a-i
 11 EGIR-ŠU-ma-kán me-ma-al NINDA.Ì.E.DÉ.A A-NA NINDA.GUR₄.RA^{HLA} še-er
 12 šu-uḫ-ḫa-i 1 ^{DUG}KU-KU-UB GEŠTIN pi-ra-an ši-ip-pa-an-ti

"Danach aber bricht er für den Wettergott *piḫaššašši* 3 dicke Brote — weiße, eines davon rot —, und er füllt Feinöl hinein. Er legt sie auf den Tisch des Wettergottes *piḫaššašši*; danach aber schüttet er Grütze und fetthaltigen Kuchen über die dicken Brote. 1 Kanne Wein libiert er davor."

Nach den Opfern für Ḫepat (iv 13-17) und einzelne Wettergötter (iv 18-32) werden die weiteren Opfer für die Götter von Ḫatti, Ḫurri und Šeri bzw. für die Berge und Flüsse auf dem Opfertisch vor dem Wettergott *piḫaššašši* niedergelegt:

⁹ Zur Bedeutung von *kulanyi*- siehe STARKE 1990:237.

¹⁰ Der Paralleltext KUB VI 46 iv 35 weicht hier mit *šar-li-ya-an-za ku-it* vollkommen ab.

33 [EGIR-ŠU-ma 3 NINDA.GUR₄]RA BABBAR ŠÀ.BA 1 SA₅ DINGIR.LÚ^{MEŠ} *ḫu-u-ma-an-da-aš*

34 [ŠA^{URU} GIDRU]-ti *pár-ši-ya* KI.MIN *na-aš-kán* ^{GIŠ}BANŠUR

35 [ŠA^{DU}] *pí-ḫa-aš-ša-aš-ši da-a-i*

36 [EGIR-ŠU-ma] 3 NINDA.GUR₄.RA BABBAR ŠÀ.BA 1 SA₅ A-NA ^{DŠe-er} ^DḪur-ri

37 *p[ár-ši-ya]* KI.MIN *na-aš-kán* ^{GIŠ}BANŠUR-i ŠA [DU] *pí-ḫa-aš-ša-aš-ši da-a-i*

"Danach aber bricht er 3 dicke Brote — weiße, eines davon rot — für alle männlichen Götter von Ḫattuša dsgl. Er legt sie auf den Tisch des Wettergottes *piḫaššašši*. Danach aber bricht er 3 dicke Brote — weiße, eines davon rot — für Ḫurri und Šeri dsgl. Er legt sie auf den Tisch des Wettergottes *piḫaššašši*."

41 EGIR-ŠU-ma 3 NINDA.GUR₄.RA BABBAR ŠÀ.BA 1 SA₅ A-NA ḪUR.SAG^{MEŠ}

42 *pár-ši-ya* KI.MIN *na-aš-kán* ^{GIŠ}BANŠUR-i ŠA^{DU} ^{URU}*pí-ḫa-aš-ša-aš-ši da-a-i*

43 EGIR-ŠU-ma 3 NINDA.GUR₄.RA BABBAR ŠÀ.BA 1 SA₅ A-NA ^{ID}^{MEŠ} *pár-ši-ya*

44 KI.MIN *na-aš-kán* A-NA ^{GIŠ}BANŠUR ŠA^{DU} *pí-ḫa-aš-ša-aš-ši da-a-i*

"Danach aber bricht er 3 dicke Brote — weiße, eines davon rot — für die Berge dsgl. Er legt sie auf den Tisch des Wettergottes *piḫaššašši*. Danach aber bricht er 3 dicke Brote — weiße, eines davon rot — für die Flüsse dsgl. Er legt sie auf den Tisch des Wettergottes *piḫaššašši*."

Rekapituliert man die Aussagen des Gebets, so ist klar, daß Muwattalli dem Gott eine besondere Förderung zukommen hat lassen. Der König forciert die Kulte und Riten für ihn, wobei der Wettergott *piḫaššašši* die einmal gewonnene Bedeutung innerhalb des hethitischen Pantheons unter Muwattallis Sohn Urḫi-Teššup, aber auch unter Tudḫaliya IV. beibehalten hat. Die enge Beziehung, die Muwattalli zu seinem Gott hat, spiegelt dabei auch der Alakšandu-Vertrag wider (KUB XXI 1+ mit Duplikaten¹¹); gleich zu Beginn des Vertrages stellt sich der König als Liebling des Gottes vor¹², genauso bezeichnet er ihn als seinen persönlichen Gott¹³. In der Liste der Götter, die als Zeugen angerufen werden, erscheint er nach dem Sonnengott des Himmels und der Sonnengöttin von Arinna (KUB XXI 1+ iv 1f.), am Ende des Vertrags ist er derjenige, der mit den Göttern von Ḫatti und den Göttern von Wiluša Alakšandu und seine Familie bewahren soll, wenn der Vertrag gehalten wird (KUB XXI 1+ iv 40f.). Die Position, an welcher der Gott jeweils genannt wird, verdeutlicht nochmals seine bedeutende Stellung unter Muwattalli.

Was ergibt sich daraus für die Stellung des Gottes im Kult? In einem nicht näher datierbaren Gelübdetext wird dem Wettergott *piḫaššašši* ein goldener Kopf versprochen¹⁴, vergleichbar ist auch KUB LIV 70, ein Text Urḫi-Teššups, in dem u.a. von einem Schaf als Substitut für den Gott die Rede ist. Genauso ist die Nennung des

¹¹ Ediert von FRIEDRICH 1930:50ff.

¹² KUB XXI 5 i 1: *UM-MA* ^{DU}UTU^{ŠI} ^mNIR.GÁL LUGAL GA[L LUGAL KU]R ^{URU}Ḫa-a[ri-ti] *NA-RA-[AM]* ^{DU}*pí-ḫa-aš-ša-aš-ši*; vgl. KUB XXI 1+ iii 81, iv 29f.

¹³ Zur Formel ŠA SAG.DU ^{DU}UTU^{ŠI} vgl. KÜMMEL 1967:84,88; die Übersetzung mit "persönlicher" Gott ist dem "Schutzgott" bei FRIEDRICH 1930:79,83 vorzuziehen.

¹⁴ KBo XXXIV 145, Z. 4f.:]x-in A-NA ^{DU}ḪI.ḪI-aš-š[i ... S]AG.DU GUŠKIN *ma-al-ta-aš*.

Gottes im Ritual KUB LI 88, Vs. 3f. oder dessen Anrufung unter anderen Wettergöttern in KUB XVII 14 i 8 erwähnenswert. Unter den Festbeschreibungen ist nochmals auf die Opferliste in KUB XXVII 1 i 47ff. hinzuweisen. Im Jahresfest für den Wettergott von *Ḫiššašhapa* wird der Gott neben anderen Göttern erwähnt (KBo XVII 79, Z. 4.12). Eine nicht näher identifizierbare Festbeschreibung spricht davon, daß man den Gott trinkt (KUB LVII 92 ii 7: ^DJU *pi-ḫa-aš-ša-aš-ši-in e-ku-zi*). Etwas ausführlicher sind die Texte zum AN.TAḪ.ŠUM-Fest, einem hethitischen Frühlingsfest, das in seiner elaborierten Form aus der hethitischen Großreichszeit 32 Tage dauerte; der 18. und 19. Tag waren dabei in besonderer Weise dem Wettergott *piḫaššašši* geweiht, wie wir im Festüberblick lesen¹⁵:

"Am nächsten [18.] Tag feiert der König den Wettergott *piḫaššašši* im 'reinen Tempel', die Königin feiert aber die Sonnengöttin von Arinna im *ḫalentu*-Haus. Der nächste [19.] Tag ist der Tag der Fleischopfer. Der König geht in den Buchsbaumwald und setzt die Rennpferde auf ihren Weg. Danach aber, ist es nun der Anführer der Leibgardisten oder ist es der Anführer der Hofjunker, stellt man die Becher vor dem Wettergott *piḫaššašši* und der Sonnengöttin von Arinna auf."

Neben dieser Überblickstafel sind zwei Texte mit Ritualbeschreibungen erhalten: Durch den Kolophon in KUB XI 13 vi 8-12 kann diese Tafel dem 18. Tag zugeordnet werden.

- 8 [DUB x]^{KAM} *Ú-UL QA-TI*
 9 [*ma*]-*a-an-za* LUGAL-*uš* ^DU *pi-ḫa-aš-ša-ši-in*
 10 ^DUTU ^{URU}*A-ri-in-na-ya*
 11 *ḫa-me-iš-ḫi I-NA É pá-ku-wa-ya*
 12 *še-er i-ya-zi*

"Tafel x, unvollständig. Wenn der König den Wettergott *piḫaššašši* und die Sonnengöttin von Arinna im Frühling im reinen Tempel feiert."

Die erhaltenen Ritualbeschreibungen beziehen sich hauptsächlich auf die Darbringung von Opfern und auf das Trinken der Götter, währenddessen musiziert und rezitiert wird. Neben dem Wettergott (iii 7; iv 10) sind in den erhaltenen Abschnitten ein nicht mehr identifizierbarer Gott (iii 2), *Ḫepat* (iv 20) und der Wettergott von Nerik (v 18) genannt. Auch KBo XIII 245 gehört zum AN.TAḪ.ŠUM-Fest, in i 3 wird ebenfalls ^DU *pi-ḫa-aš-ša-aš-ši-i[n]* genannt, ohne daß allerdings gesagt werden kann, ob sich die Ritualbeschreibung auf den 18. oder 19. Tag des Festes bezieht. Da der "Wettergott des Blitzes" an diesen Tagen im Mittelpunkt des Festes steht, nimmt V. HAAS¹⁶ an, daß die dabei vollzogenen Rituale dem Einsetzen des Frühlingsregens dienen sollen. Ferner bezieht V. HAAS — aufgrund des sonst selten belegten Terminus *É parkuwaš* ("Tempel der Reinheit") — den Text KUB X 11 auf den Festver-

¹⁵ KBo X 20 iii 4-18; zit. nach der Übersetzung von ZINKO 1987:21; vgl. auch die Edition bei ALP 1983:142f. KBo X 20 ist die besterhaltene Version des Festüberblicks, wobei es sich um eine Niederschrift wohl aus der Zeit Tudḫaliyas IV. handelt, vgl. HOUWINK TEN CATE 1986:108.

¹⁶ Vgl. HAAS 1994:803-808; die Verteilung der Ritualbeschreibungen auf den 18. bzw. 19. Tag ist dabei nicht ganz eindeutig.

lauf, wobei u.a. Opfer für die verstorbenen Könige dargebracht werden. — Wann dieses Fest für den Wettergott *piḥaššašši* erstmals gefeiert wurde, ist schwer zu bestimmen, doch darf man an die Zeit Šuppiluliumas I. oder seines Vaters denken¹⁷); daß der Gott in dieser Zeit bereits in der Königsfamilie verehrt wurde, kann man aus dem Gebet Muwattallis sehen, wo er innerhalb der Reihe der Götter des "Palastes des Großvaters" genannt wird¹⁸).

Obwohl die Quellen aus den hethitischen Archiven in Ḫattuša (Boğazkale) stammen, handelt es sich beim Wettergott *piḥaššašši* um keinen genuin hethitischen, sondern um einen luwischen Gott. Dies wird auch daran deutlich, daß er mehrfach gemeinsam mit Göttern auftritt, die der luwisch-hurritischen Kultschicht zuzuordnen sind, was schon für den vorhin zitierten Text KUB XXVII 1 gilt. Der fragmentarische Kultinventartext KUB XXXIV 87 stellt ihn mit folgenden Göttern in eine Reihe, Vs. 2-7:

- 2 A-NA ^DU ḪI.ḪI-aš-ši x[
 3 [B]I-IB-RU UR.MAḪ x[
 4 [A]-NA ^DKu-mar-pi x[
 5 ZA.ḪUM GUŠKIN 2 MA.NA a-x[
 6 BI-IB-RU UR.MAḪ GUŠ[KIN
 7 2 MA.NA A-NA ^DIŠTAR LÍL [

"Für den Wettergott *piḥaššašši* ... ein Rhyton in Löwen(form), ... für Kumarpi ... eine goldene Kanne von 2 Minen, ... ein goldener Rhyton in Löwen(form) ... von 2 Minen, für Ištar (Šauška) des Feldes ..."

Ferner werden noch der babylonische Gott Ea (Vs. 9) und die hurritische Gottheit Pišašaphi (Vs. 10) genannt. — In einem Fragment Urḫi-Teššups heißt es, KUB LIV 70 Vs. 6-10¹⁹):

- 6 [MA]-ME-TUM ^mUr-ḫi-^DU ^{URU}Ga-aš-ta-ma ŠA ^DU ^{URU}x[
 7 []-pu-na-ya ^DUTU ^{URU}PÚ-na ^DIŠTAR ^{URU}Ša-mu-ḫa [
 8 []x ^DU pi-ḫa-aš-ša-aš-ši A-NA DINGIR^{MES}-ya [
 9 [na-ak-ku-uš-š]i-uš tar-na-an-zi 1 UDU na-ak-k[u-uš-ši-in
 10]x A-NA DINGIR^{MES} [

"Eid des Urḫi-Teššup (betreffs) Gaštama: Für den Wettergott von ..., für die Sonnengöttin von Arinna, für Šauška von Šamuḫa, ..., für den Wettergott *piḥaššašši* und für die Götter ... überläßt man Substitute: Ein Schaf als Substitut ... für die Götter ..."

Neben der hurritischen Šauška von Šamuḫa sind für die Zuordnung des Textes zur luwischen Kultschicht die Erwähnung der Substitute wie auch die Stadt Gaštama bedeutsam. Aber auch andere Orte, in denen der Gott einen Kult hat, weisen in den geographischen Bereich Luwiens: Im großen Gebet Muwattallis wird der Wettergott

¹⁷ Vgl. HOUWINK TEN CATE 1986:109 Anm. 37; DEL MONTE – TISCHLER 1978:341 rechnen mit der Möglichkeit, daß man beim "Palast des Großvaters" an die alte königliche Residenz des Vaters von Šuppiluliuma I. denken kann. Zu dieser Datierung siehe auch HAAS 1994:772f.

¹⁸ KUB VI 45+ i 41f.: ^DU pi-ḫa-aš-ša-aš-ši-iš ^DUTU ^{URU}PÚ-na ^DḪé-pát MUNUS.LUGAL ŠA-ME-E ^DU.GUR DINGIR^{MES} ŠA É.GAL ḫu-uḫ-ḫa-aš.

¹⁹ Vgl. auch die Edition durch LEBRUN 1976:211 unter der Nummer Bo 1623, Z. 5-9.

piḥaššašši neben Hepat, den männlichen und weiblichen Göttern sowie den Bergen und Flüssen von Šamuḥa genannt (KUB VI 45 i 40), nach einem Kultinventartext für ^DLAMMA von Karahna wird der Wettergott *piḥaššašši* auch in dieser Stadt verehrt (KUB XXXVIII 12 iii 19), genauso ist nochmals auf seine Anwesenheit beim Jahresfest des Wettergottes von Hiššašḥapa hinzuweisen (KBo XVII 79, Z. 4.12). Daß in Dunna für den Gott ein *kuwappal*-²⁰ gegeben worden ist, erfährt man in fast identischer Weise aus dem Vertrag zwischen Tudḥaliya IV. und Kurunta von Tarḥuntašša und aus dem Ulmi-Teššup-Vertrag²¹. Der Kurunta-Vertrag zeigt ferner, daß der Wettergott *piḥaššašši* auch eng mit Tarḥuntašša verbunden war, wo er den Göttern von Tarḥuntašša und auch Tudḥaliyas persönlichem Gott Šarruma gleichgestellt ist (Bo 86/299 iii 67f.; vgl. auch iii 47-53.56); genauso sei erwähnt, daß eine der sieben Versionen des Kurunta-Vertrags vor dem Wettergott *piḥaššašši* niedergelegt wurde.

2. Zum Namen des Gottes

Die besprochenen Textzeugnisse zeigen, daß der Gott zur luwischen Kultschicht gehört. Sprachlich wird diese Zuordnung des Gottes durch das Epitheton *piḥaššašši* gestützt, das ein Luwismus in den hethitischen Texten ist, auch wenn lange Zeit die Deutung des Wortes nicht möglich war. Die von E. LAROCHE²² zunächst vorgeschlagene Rückführung auf einen Ortsnamen **Piḥašša-* scheidet daran, daß ein solcher Ortsname nicht belegt ist. Erst unlängst konnte F. STARKE die Bedeutung des Wortes mit großer Sicherheit festlegen. Da das Wort eine Adjektiv-Bildung auf *-ašša/i-* ist, erschließt STARKE als Grundwort ein Nomen **piḥaš-* (neutr. *s*-Stamm), das er mit ai. *bhās-* verknüpft; als zugrundeliegende idg. Wurzel kann dabei **b^héh₂-os/*b^héh₂-es-* gelten²³. Dem Ansatz eines *s*-Stammes hat jedoch C. MELCHERT widersprochen, da das erste *-šš-* in diesem Beiwort des Gottesnamens konsequent verdoppelt geschrieben wird, was formal einem *s*-Stamm zuwiderläuft. Deshalb setzt MELCHERT als Grundwort ein Adjektiv **piḥašša/i-* an, das vom Nomen **piḥa/i-* herzuleiten ist; vom substantivierten Adjektiv **piḥašša/i-* ist schließlich das Zugehörigkeitsadjektiv *piḥaššašša/i-* gebildet worden²⁴. Von den beiden konträren Stammansätzen scheint mir zweiterer wahrscheinlicher zu sein; einerseits wegen der Graphie mit *-šš-*,

²⁰ Zu luw. *kuwappal-* vgl. STARKE 1990:316f.; es handelt sich dabei um ein Kultgerät für den Wettergott, eventuell kann man — sehr vage — an eine Verbindung zu *kuppiš-* "Schemel, Hocker" denken.

²¹ Bo 86/299 ii 15-17 bei OTTEN 1988:16f. und KBo IV 10 Vs. 36. — Auch die Liste der Zeugengötter in Bo 86/299 iii 78 – iv 4 stimmt mit KBo IV 10 Vs. 50 – Rs. 4 weitgehend überein.

²² Vgl. LAROCHE 1959:81 und LEBRUN 1980:286. Ablehnend jetzt STARKE 1990:105 Anm. 280.

²³ STARKE 1990:104-106.

²⁴ MELCHERT 1993:176.

andererseits auch deswegen, weil dadurch alle in Frage kommenden luwischen Lexeme²⁵⁾ auf einen Stamm **piḫa-* zurückführbar werden. Als Grundbedeutung für dieses Wort kann man "Glanz" angeben, eine Bedeutungserweiterung führt dabei zu "Macht, Herrlichkeit", hinsichtlich des Epithetons des Wettergottes ist die Grundbedeutung als "Blitz" zu spezifizieren²⁶⁾.

Aufgrund dieser sprachlichen Analyse kann man daher den Wettergott *piḫaššašši* als "den zum Blitz gehörigen Wettergott" bzw. als "Wettergott des Blitzes" deuten. Diese Interpretation findet eine zusätzliche Stütze dadurch, daß mehrfach die ideographische Schreibung ^DU 𐎶.𐎶 belegt ist. Daß die beiden Schreibweisen ein und denselben Gott meinen, wurde erstmals von J. FRIEDRICH²⁷⁾ fragend erwogen, allerdings hat erst der 1986 gefundene Kurunta-Vertrag im Vergleich mit dem Ulmi-Teššup-Vertrag die Bestätigung der Gleichsetzung der beiden Schreibungen gebracht: Denn im Kurunta-Vertrag entspricht in Bo 86/299 ii 16 A-NA ^DU *pi-ḫa-aš-ša-aš-ši* der Schreibung A-NA ^DU 𐎶.𐎶-*aš-ši* aus dem Ulmi-Teššup-Vertrag KBo IV 10 Vs. 36²⁸⁾. Durch dieses Epitheton erhält der "Wettergott des Blitzes" unter den zahlreichen Wettergöttern des "hethitischen" Pantheons seine ihm eigene Spezifizierung.

3. Versuch einer phänomenologischen Charakterisierung und chronologischen Einordnung des Wettergottes *piḫaššašši* in die "hethitische" Religionsgeschichte

Der "Wettergott des Blitzes" gehört zum Typ der Wettergötter, wobei unter den zahlreichen Göttern dieses Typs in Anatolien²⁹⁾ der Wettergott *piḫa(i)mma/i-* mit ihm am besten vergleichbar ist. Da dieses Epitheton ebenfalls eine Adjektivbildung zu **piḫa-* "Glanz" ist, kann man auch ihn als "leuchtenden / blitzenden" Wettergott bezeichnen. Daß er jedoch vom Wettergott *piḫaššašši* unterschieden wurde, zeigt nicht nur das andere Epitheton, sondern auch die Tatsache, daß die beiden Götter gelegentlich nebeneinander in einem Text vorkommen. Im großen Gebet Muwattallis an den Wettergott *piḫaššašši* werden für die Stadt Šanaḫuitta der Wettergott *piḫammi*,

²⁵⁾ D.h. die PN auf *Piḫa-*, das Adjektiv *piḫa(i)mma/i-* und *piḫaššašša/i-*. Mit MELCHERT 1993:176 kann dadurch auch auf den zusätzlichen Ansatz zweier (nicht bezeugter) Verben **piḫayi-* bzw. **piḫa-* (so STARKE 1990:314f.) verzichtet werden.

²⁶⁾ Zum Bedeutungsansatz vgl. STARKE 1990:104, zustimmend MELCHERT 1993:176.

²⁷⁾ FRIEDRICH 1930:84f., 101f.; vgl. BOSSERT 1952-53:332f. und KÜMMEL 1967:84.

²⁸⁾ Vgl. OTTEN 1988:47; ferner STARKE 1990:103f., der auch das problematische Nebeneinander beider Schreibweisen in KUB XXXVIII 12 iii 18f. (DARGA 1973:11) befriedigend interpretiert.

²⁹⁾ Eine analoge, aber meiner Ansicht nach nicht so ausgeprägte Vorstellung, ist auch in Obermesopotamien und Nordsyrien greifbar, wie der Gottesname ^DIM ^Dbirqu (FRANKENA 1953:7 vii 8) oder die Gleichsetzung ^DU = ^DIM *šá birqi* in der Götterliste CT XXIV 40,44 zeigt. Unsicher ist jedoch die Lesung ^D𐎶.𐎶 in CT XXIV 42 xi 93 (KUPPER 1961:68), da EDZARD 1987-90:434 den Namen, der parallel zu Martu steht und mit "Sumuqan der Sutäer" geglichen ist, jetzt als ^DŠÁR.ŠÁR liest.

seine Gattin, die männlichen und weiblichen Götter sowie die Flüsse der Stadt genannt³⁰). Direkt nebeneinander sind die beiden Wettergötter im Kultinventartext für ^DLAMMA von Karahna in KUB XXXVIII 12 iii 18f. angeführt; sie gehören zu jenen Göttern, die in Karahna durch eine Stele (^{NA4}ZI.KIN = ^{NA4}huwaši-) repräsentiert sind³¹). Interessant ist auch der Ulmi-Teššup-Vertrag, wo unter den Göttern, die als Zeugen angerufen werden, in KBo IV 10 Vs. 53 ^{DU} pi-ḫa-im-mi-is ^{DU} HI.HI-aš-ši-is nebeneinander stehen, während die parallele Version im Kurunta-Vertrag nur den "Wettergott des Blitzes" nennt (Bo 86/299 iii 86). Hinsichtlich der Verehrung des "leuchtenden / blitzenden" Wettergottes zeigt die "Stelenliste" KUB XII 2 iii 1f. (vgl. auch i 18f.), daß er anlässlich eines lokalen Frühjahrsfestes verehrt wurde:

- 1 ^{DU} pi-ḫa-i-mi-i-iš ^{NA4}ZI.KIN 1 UDU 6 [NINDA.GUR₄.RA^{MES5}]
- 2 2 DUG KAŠ A-NA EZEN₄ DI₁₂-ŠI

"Blitzender Wettergott: 1 Stele, 1 Schaf, 6 dünne Brote, 2 Krüge Bier für das Frühjahrsfest."

Im Kult von Kanzana wird ^Dpi-ḫa-mi-iš von Lawata nach KUB XXXVIII 6 i 27-32 u.a. gemeinsam mit dem Wettergott von Gaštama, dem Wettergott von Ḫarran und dem Wettergott von Aššur in Form einer Stele verehrt, wobei in diesem Kult jeweils ein Herbst- und ein Frühjahrsfest ausgerichtet werden³²); ähnliche Aussagen finden sich auch in KUB XXXVIII 10 hinsichtlich von ^Dpiḫa(i)mmi- (iii 7. iv 14)³³), allerdings sind aufgrund des fragmentarischen Zustandes dieses Textes die Orte, auf die sich die Kulte beziehen, nicht mehr identifizierbar. Die Tatsache, daß (^DU) (^D)piḫa(i)mmi- lediglich durch eine Stele verehrt wird, läßt jedoch darauf schließen, daß er — zumindest in diesen Orten — als eher "kleine" Gottheit gegolten hat. Die Götter, mit denen er in diesen Texten jedoch genannt wird, weisen in den nord-syrisch-obermesopotamischen Raum. Ein weiterer Kultinventartext nennt den Wettergott piḫammi u.a. neben folgenden Göttern, KBo II 16, Vs. 4-7:

- 4 ^{ID}Ma-li-ya-aš 1 ^{GIS}ḪÚB.BU ^DLAMMA.GAL 1 ^{GIS}ḪÚ[B.BU
- 5 1 ^{GIS}ḪÚB.BU ^DTa-pár-ri-ya-aš-ši-iš 1 ^{GIS}ḪÚB.BU ^DDA[M-KI-NA]
- 6 1 ^{GIS}ḪÚB.BU ^DZA-BA₄-BA₄ 1 ^{GIS}ḪÚB.BU ^DPi-ḫa-am-mi
- 7 1 ^{GIS}ḪÚB.BU ^{HUR.SAG}Šu-wa-ra-aš 1 ^{GIS}ḪÚB.BU

"Fluß Maliya, 1 Ohrring; großer Schutzgott, 1 Ohrring, [...] 1 Ohrring; Taparriyašši, 1 Ohrring; Damkina, 1 Ohrring; Zababa, 1 Ohrring; Piḫami, 1 Ohrring; Berg Šuwara, 1 Ohrring."

³⁰ KUB VI 45 i 66f.: [(^{DU} pi-ḫa-mi)-i]š DINGIR.MUNUS^{TUM} ŠA ^{DU} pi-ḫa-mi ŠA ^{URU}Ša-na-ḫu-it-ta [(DINGIR.LÚ^{MES5} DINGIR.MUNUS^{MES5})] ḪUR.SAG^{MES5} ÍD^{MES5} ŠA ^{URU}Ša-na-ḫu-it-ta.

³¹ Zur Darstellung von Göttern durch Stelen vgl. HUTTER 1993:93-95.

³² Edition bei ROST 1961:186f. mit der Inventarnummer Bo 434. Für die richtige Lesung ^{URU}kán-za-[a-n]a-aš in KUB XXXVIII 6 + LVII 58 i 27 siehe jetzt DEL MONTE 1992:77; die Einordnung des Beleges in DEL MONTE – TISCHLER 1978:172 s.v. Kanzapita, wo eine Übersetzung geboten wird, ist dementsprechend zu modifizieren.

³³ Vgl. ROST 1961:195f.

Neben dem Gott Taparriyašši, der aufgrund des Wortbildungselementes *-ašša/i-* dem luwischen Bereich zuzuordnen ist, verweisen auch der (göttliche) Fluß bzw. Berg in diesen Bereich³⁴). Zu diesen Texten, die den Wettergott *piḫa(i)mmi-* im Südosten des Hethiterreiches lokalisieren, kommen nun auch die Texte zum sogenannten "anatolischen" Kult in Emar (Mittelsyrien) außerhalb der eigentlichen Grenzen des Hethiterreiches dazu. Diese Texte dürften am Ende des 14. oder zu Beginn des 13. Jh.s aus dem Hethitischen (oder Luwischen) von einem Syrer ins Akkadische übersetzt worden sein, wahrscheinlich im Zusammenhang mit der zeitweiligen hethitischen Expansion bis in diesen Raum. Die Übersetzung des akkadischen Textes Msk 74176, Z. 23-25 lautet³⁵):

"An jenem Tag verbrennt man 1 Ziegenbock, 14 *turubu*-Brote aus zweitklassigem Mehl und 4 *turubu*-Brote aus Auszugmehl für den Wettergott *piḫaimmi-* und die Plejaden vor dem Abend. [x] Krüge KAŠ.GEŠTIN-Bier und 3 Krüge Bier stellt man vor den Göttern nieder."

Auch am nächsten Tag werden nach diesem Ritualtext für den Wettergott *piḫa(i)mmi-* 1 Rind, 1 Schaf, verschiedene Brote und Biere bereitgestellt (Msk 74176, Z. 47f.). — Zusammenfassend läßt sich nun sagen, daß phänomenologisch zwischen dem "Wettergott des Blitzes" und dem "blitzenden Wettergott" kein allzu großer Unterschied auszumachen ist. Daß sie als zwei verschiedene Götter aufgefaßt wurden, ist gewiß, ferner darf man wohl annehmen, daß der Wettergott des Blitzes der Bedeutendere von beiden im "hethitischen" Pantheon war, was m.E. aus seiner Rolle im AN.TAḪ.ŠUM-Fest, im großen Gebet Muwattallis und seiner Stellung in den Vertragstexten hervorgeht.

Versucht man, das über den Wettergott *piḫaššašši* Gesicherte chronologisch zusammenzustellen, so läßt sich folgende religionshistorische Entwicklung des Gottes skizzieren: Ab der Regierung Muwattallis wird uns der Aufstieg des Gottes im größeren Ausmaß faßbar, was mit der persönlichen Verehrung des Königs zusammenhängt, der dabei auf einen Gott zurückgreift, der wenigstens seit zwei Generationen in der Königsfamilie verehrt worden war (vgl. KUB VI 45+ i 41f.). Gleichzeitig zeigt sich darin aber auch ein verstärktes religionspolitisches Kalkül, da dadurch die luwische Komponente im Hethiterreich mit den hattischen Elementen in Harmonie gebracht werden konnte; dies war aufgrund des kaškäischen Drucks auf das zentral-anatolische Kernland des Hethiterreiches notwendig. Im Zusammenhang mit der Verlegung der Hauptstadt nach Tarḫuntašša darf man vermuten, daß der Wettergott *piḫaššašši* schon in jener Zeit in Tarḫuntašša einen besonderen Kult gehabt hat, wie es später durch den Kurunta- bzw. Ulmi-Teššup-Vertrag bestätigt wird. Die Position, die der Wettergott seit Muwattalli gewonnen hat, hält dabei auch unter dessen Sohn

³⁴ Vgl. DEL MONTE – TISCHLER 1978:538.

³⁵ Edition durch ARNAUD 1986:458. Das Ritualfragment Msk 74298d, Z. 11-13 nennt ebenfalls diesen Gott (Edition ebd. 470). Zum "anatolischen" Kult in Emar vgl. LAROCHE 1988, v.a. 114-117 und LEBRUN 1988, v.a. 148-150.

und kurzzeitigem Nachfolger Urḫi-Teššup (Muršili III.) an, während wir aus der Zeit Ḫattušilis III. nichts über die weitere Verehrung des Gottes erfahren. Eine neue Blüte erfährt der Gott durch Tudḫaliya IV.; dies fügt sich allgemein in die kultischen Reformen und Restaurationen des Herrschers ein³⁶, scheint m.E. aber auch besonders mit dem Ansinnen Tudḫaliyas zusammenzuhängen, sich wegen der Usurpation seines Vaters Ḫattušili besonders zu legitimieren. Aus diesem Grund fördert Tudḫaliya eben jenen Gott, der in der entmachteten Dynastie Muwattallis und Urḫi-Teššups besonders verehrt worden war. Es ist daher verständlich, daß ein Großteil der Texte über den Wettergott *piḫaššašši*, die nicht ausdrücklich auf Muwattalli und seinen Sohn zurückgehen, entweder von Tudḫaliya stammen oder als Abschriften in seine Zeit zu datieren sind³⁷. Damit hat am Ende der hethitischen Großreichszeit der luwische Gott erneut Wertschätzung gefunden, die dazu beigetragen hat, daß er über den Untergang des Hethiterreiches hinaus im luwischen Raum weiter verehrt worden ist.

4. Pegasos in Hesiods Theogonie

Die ältere griechische Mythologie verbindet Pegasos³⁸ noch nicht mit dem Helden Bellerophon, über den bei Homer (Il. 6,152-210) folgendes erzählt wird: Bellerophon kommt an den Hof des Proitos. Nachdem dessen Gattin Anteia ihn vergeblich zu verführen versucht hat, verleumdet sie ihn bei Proitos. Dieser schickt Bellerophon mit "verderblichen Zeichen" (Il. 6,168f.) zu seinem Schwiegervater nach Lykien, wo Bellerophon zunächst gastfreundlich aufgenommen wird. Als nach neun Tagen der Schwiegervater des Proitos die Zeichen sieht, beschließt er, Bellerophon zu beseitigen, indem er ihm drei Aufgaben stellt: die Tötung der Chimaira (Il. 6,179-183), die Besiegung der Solymen und die Überwindung der Amazonen. Bellerophon beendet jede Aufgabe erfolgreich und entgeht bei seiner Rückkehr an den lykischen Hof auch einem Hinterhalt; dadurch erkennt der lykische König seine göttliche Abstammung, gibt ihm seine Tochter zur Frau und setzt ihn als Mitregenten ein. Nachdem Bellerophon sein Nachfolger geworden ist, zieht er sich den Zorn der Götter zu und stirbt. — Diese Überlieferung bei Homer beruht dabei schon auf einem älteren Epos, das in das späte 8. oder frühe 7. Jh. zu datieren ist. Diese rekonstruierte Fassung hat P. FREI unlängst als "Lykierpos" bezeichnet³⁹, als dessen Hauptthema man die Auseinandersetzung zwischen Rhodiern und Lykern um

³⁶ Vgl. dazu allgemein LAROCHE 1975; BITTEL 1984:11.

³⁷ Vgl. zur allgemeinen Datierung STARKE 1990:103; ROST 1961:167.

³⁸ Allgemein zu dieser Mythologie vgl. SCHACHERMEYR 1950:174-188; YALOURIS 1987:12-16.

³⁹ FREI 1993:42.

die südwestkleinasiatische Küste ansehen kann⁴⁰). Als wahrscheinlicher Verfasser dieses postulierten Epos kann dabei ein Grieche, der als Sänger an einem lykischen Hof tätig war, angenommen werden.

Geht man chronologisch weiter, so ist als älteste Quelle, die Pegasos nennt, Hesiods Theogonie anzuführen. In den Vs. 280-286 erfährt man folgendes über seinen Ursprung⁴¹):

"Da entsprang ihr [Medusa] in voller Größe Chrysaor, das Pferd auch: Pegasos — so genannt nach dem Pegel des Ozeanstromes, aber Chrysaor, weil golden ihm blitzte das Schwert in den Händen. Als bald entflog das Pferd der Erde, der Mutter der Herden, in den Kreis der unsterblichen Götter. Zeus selbst gab ihm Wohnung, daß es Donner und Blitz für den sinnenden Herrscher trage."

Im weiteren Kontext der Theogonie erzählt Hesiod ferner, daß Pegasos Bellerophon in dessen Kampf gegen die Chimaira unterstützt hat, Vs. 319-325⁴²):

"Viertens gebar sie [Echidna] Chimaira, das feuerschnaubende Scheusal, furchterregend an Größe und schnellen Füßen und Stärke. Köpfe hatte sie drei, vom augenfunkelnden Löwen einen, dann von der Ziege den zweiten, den dritten vom Drachen, vorne ein Löwe, hinten ein Drache, Ziege inmitten, schnaubte sie schreckliche Glut eines mächtig lodernden Feuers. Pegasos aber bezwang sie mit Bellerophon, dem Helden."

In den beiden zitierten Stellen der Theogonie ist bereits jenes Pegasos-Bild greifbar, das auch für die weitere Überlieferung grundlegend bleibt. Drei Punkte sind hervorzuheben: Pegasos ist genealogisch mit Poseidon und der Medusa verbunden. Die genealogische Herkunft mütterlicherseits macht deutlich, daß Pegasos als nichtgriechischer Gott anzusehen ist, während er — wohl wegen seines Vaters — an den Quellen des Urozeans lokalisiert wird; ferner dürfte die Pferdegestalt von Poseidon⁴³) mitbedingt sein. — Für den Charakter und die Funktion des Pegasos ist der Hinweis wichtig, daß er sich empor zu Zeus erhebt, damit er Blitz und Donner für Zeus trägt (Vs. 286), eine Aussage, die auch noch bei Euripides in den Fragmenten seines "Bellerophon" zu finden ist: "An den Wagen des Zeus gespannt trägt er den Blitz."⁴⁴) Die enge Verbindung des Pegasos mit dem Blitz ist dabei indirekt auch schon in seiner Genealogie angedeutet. Denn nicht nur sein Bruder Chrysaor darf als Blitzgott betrachtet werden, sondern auch für Poseidon ist der griechischen Mytho-

⁴⁰ Zentral ist dieses Thema in der zweiten Aufgabe, der Besiegung der Solymer durch Bellerophon, ausgedrückt. — Daß der Themenkreis "Bellerophon" geeignet ist, politische Verhältnisse und Auseinandersetzungen widerzuspiegeln, zeigt auch noch der Bellerophon des Euripides, der 425 v. Chr. in Athen aufgeführt wurde und das Verhältnis Athens zu seinem Vasallenstaat Lykien mythologisch darstellt.

⁴¹ Modifiziert zit. nach der Übersetzung durch von SCHIRNDING 1991:27. Aus inhaltlichen Gründen ist das "Tragen" und nicht das "Herbeischaffen" von Donner und Blitz für Zeus zu betonen.

⁴² Zit. nach der Übersetzung durch von SCHIRNDING 1991:29,31.

⁴³ Vgl. auch LOCHNER-HÜTTENBACH 1972:27.

⁴⁴ Zit. nach der Übersetzung von SEECK 1981:129, Nr. 312. Aufgrund dieser Stelle (vgl. auch Pindar, Ol. 13,92) ziehe ich die Deutung als "Tragen" des Blitzes gegenüber jenen Deutungen vor, die an das Herbeiholen des Blitzes (etwa aus der Waffenkammer) denken, vgl. dazu auch MARG 1984:157.

logie die Verbindung mit dem Blitz nicht fremd, obwohl sie im Laufe der Zeit immer mehr in den Hintergrund gedrängt wurde⁴⁵. — Neu und in der Folge als fester Bestandteil der griechischen Mythologie wichtig ist die Verbindung des Pegasos mit Bellerophon⁴⁶, um die Hesiod die mythologische Überlieferung über Bellerophon⁴⁶ erweitert hat. Denn in der älteren Darstellung der Ilias ist im Zusammenhang mit der Überwindung der Chimaira von Pegasos noch keine Rede, sondern Bellerophon bewältigt diese Aufgabe durch sein Vertrauen auf die göttlichen Wunderzeichen und den Beistand der Götter (Il. 6,183: θεῶν τεράεσσι πθήσας). Wahrscheinlich wird uns diese Neuerung deshalb erstmals bei Hesiod greifbar, weil Homer allzu phantastische Züge in seiner Darstellung vermeidet⁴⁷.

Zieht man ein Resumee, so muß man Hesiods Pegasos als ein göttliches Wesen betrachten, in dem unterschiedliche Aspekte bereits vereinigt worden sind. Gleichzeitig ist der hesiodische Pegasos für weitere Ausgestaltungen offen. Die Notiz, daß das Pferd zu den unsterblichen Götter emporgeflogen ist, führt zur Konkretisierung als geflügeltes Pferd, was für den Pegasos bei Hesiod in dieser Form noch nicht gilt⁴⁸. Überhaupt erst der Neuzeit gehört schließlich jene Tradition an, die den Pegasos als "Dichterroß" ansieht, auf dem sich der Dichter zum literarischen Höhenflug emporschwingt⁴⁹.

5. Die Verbindungen zwischen dem Wettergott *piḥaššašši* und Hesiods Pegasos

Daß die Bellerophon- und Pegasos-Tradition zahlreiche vorderasiatische Elemente aufweist, ist schon lange bekannt; es seien hier lediglich die beiden — zeitbedingt überholten — Untersuchungen von L. MALTEN und F. SCHACHERMEYR bzw. die unlängst erschienene Untersuchung von P. FREI genannt⁵⁰. Die vorhin gemachten

⁴⁵ Vgl. etwa SCHACHERMEYR 1950:164-166; der Zusammenhang zwischen Chrysaor und dem karischen Zeus Chrysaorios ist hier ebenfalls erwähnenswert.

⁴⁶ LOCHNER-HÜTTENBACH 1972:26f. skizziert einen weiteren Aspekt der Verbindung zwischen Bellerophon und Pegasos: Nach Strabo 8,6,21, der sich auf seinen Gewährsmann Hieronymos (von Kardia bzw. Rhodos) beruft, hat Bellerophon den trinkenden Pegasos an einer Quelle gefunden und sich dienstbar gemacht. LOCHNER-HÜTTENBACH zeigt, daß hier das weit verbreitete Motiv vom verderbenbringenden Trinken und der Überlistung eines jenseitigen Wesens verarbeitet worden ist.

⁴⁷ Vgl. FREI 1993:41; ferner WILAMOWITZ 1984:276 Anm. 2. — MALTEN 1944:3f. hingegen betont, daß es bei Homer mehr um die Betonung des Vertrauens auf den göttlichen Beistand und nicht primär um die allgemeine Vermeidung von Wunder(wese)n geht, wie etwa die Gestalt der Chimaira zeigt.

⁴⁸ Vgl. auch MARG 1984:156f.; LERMANN 1902-09:1728,1732; ferner ASTOUR 1967:262 Anm. 2. — In den Bellerophon-Fragmenten Euripides' sind die Flügel des Pegasos allerdings schon ein festes Element, vgl. die Übersetzung bei SEECK 1981:127, Nr. 306f.

⁴⁹ SCHACHERMEYR 1950:187.

⁵⁰ MALTEN 1925; SCHACHERMEYR 1950:174-188; FREI 1993, bes. 47-49, 58-60.

Ausführungen erlauben nun aufgrund der Analyse des hethitischen Materials, einige Aspekte vergleichend zu präzisieren.

Den unbestreitbaren Zusammenhang zwischen Pegasos und dem Wettergott *piḥaššašši* zeigt der Name des Gottes. Fragt man nach der etymologischen Bedeutung des Namens, so bietet sich aufgrund des griechischen Materials keine Lösung an. Wenn Hesiod (Theog. 282) das Wort mit πηγῆ "Quelle" verknüpft, so ist dies nicht mehr als eine spontane (Volks)-Etymologie; genausowenig hat die mehrfach vorgeschlagene Verknüpfung mit πηγός "weiß"⁵¹⁾ allgemeine Akzeptanz erfahren. Denn bereits L. MALTEN hat gesehen, daß das Element -ασοϛ im Namen des Gottes dem Element -aza- bzw. -as(s)a- in kleinasiatischen Namen vergleichbar ist⁵²⁾. Die weitere Abhängigkeit des griechischen Namens vom Luwischen hat im Jahr 1953 H. BOSSERT erkannt, indem er den in den luwischen Sprachen bezeugten Stamm **piḥa-*^o mit dem Element πηγ- in Pegasos verknüpft hat, ohne daß er dieses Namenselement damals hätte deuten können⁵³⁾. Die Verbindung zwischen Pegasos und dem luwischen Wettergott *piḥaššašši* ist dabei lautlich exakt möglich: /γ/ als Wiedergabe des frikativen /h/ ist gut bezeugt, wie auch durch das Weiterleben des luwischen Wortstammes im 1. Jahrtausend deutlich wird. Die lykischen Personennamen⁵⁴⁾ Πιγομαϛ (vgl. auch epigraphisch *pixṛma-*, TL 116,1), Πιγασαρμαϛ oder Πειγασϛ zeigen dies, genauso spiegelt das Nebeneinander der beiden Namen *pigesere* (N 320, 1-2) bzw. *pixesere* (TL 45,1) in lykischen Inschriften die Entsprechung von /γ/ und /h/ wider. Die unterschiedliche Vokalfärbung /e/ zu /i/ ist kaum von Bedeutung, zumal die luwischen Sprachen kein /e/ besitzen. Im Rahmen der Entlehnung dürfte mit der Endung -os in Pegasos dabei das Suffix -*ašša/i-* des luwischen Wortes einem bekannten Paradigma der griechischen Flexion angepaßt worden sein. Die völlige Identität beider Wörter kann m.E. somit als gesichert gelten, wodurch der griechische Pegasos etymologisch gleich wie der luwische Wettergott *piḥaššašši* als "Blitzgott" gedeutet werden muß. Für Ort und Zeit der Entlehnung darf man annehmen, daß diese im großluwischen Raum geschehen ist. Daß in diesem Raum Traditionen des 2. Jahrtausends weit ins 1. Jahrtausend weitergelebt haben, zeigt das eben erwähnte lykische Namensmaterial; auch weist der griechische Bellerophonmythos nach Lykien.

Die Verbindung von Hesiods Pegasos mit dem Blitz rückt dadurch in ein neues Licht. Im Pegasos als Blitzträger des Zeus ist in Hesiods Theogonie nicht bloß ein allgemeiner Reflex der zahlreichen Wettergötter aus dem Vorderen Orient in der

⁵¹ MALTEN 1944:12; WILAMOWITZ 1984:270; SCHACHERMEYR 1950:179. Auch die von ASTOUR 1967:265 angedeutete Verknüpfung mit ugaritischem Material (*phlt* "mare") ist abzulehnen.

⁵² MALTEN 1925:150f.; vgl. auch LOCHNER-HÜTTENBACH 1960:93f. und 1985/86:4 zu den -ss- Suffixen.

⁵³ BOSSERT 1952-53:333f.

⁵⁴ Vgl. ZGUSTA 1964:27-29, der betont, daß diese zur luwischen Sippe *piḥa-* gehörenden Namen ausschließlich auf Lykien und die unmittelbare Nachbarschaft beschränkt sind; siehe ferner HOUWINK TEN CATE 1961:156.

griechischen Überlieferung greifbar, die den Blitz als Attribut haben⁵⁵), sondern es handelt sich ganz konkret um einen luwischen Gott, der uns auch in der griechischen Überlieferung bewahrt geblieben ist. Das Miteinander des blitzeschleudernden Zeus und des "Blitzgottes" Pegasos entspricht dabei durchaus der anatolischen Gottesvorstellung, die mehrere Götter vom Typ Wettergott nebeneinander kennt, unter denen der Wettergott *piḥaššašši* einer ist. Diese Vorstellung von "Göttertypen" wird dabei von Hesiod insofern integriert, als er den Pegasos zwar in eine "Dienstfunktion" zu Zeus stellt, dabei aber seine Eigenständigkeit bewahren kann, ohne daß dadurch die beiden "Blitzgötter" Zeus und Pegasos in Konkurrenz treten. Diese *interpretatio graeca*, die Hesiod der luwischen Tradition zukommen läßt, ist aufgrund der Tatsache, daß sie nicht durch eine Gleichsetzung des fremden mit einem griechischen Gott geschieht, der luwischen Vorstellung von mehreren Wettergöttern durchaus angemessen. Wie gesagt, Pegasos ist in der Bellerophontesüberlieferung eine Neuerung, die erst seit Hesiod bezeugt ist. Allerdings fügt sie sich kulturell in idealer Weise in den lykischen Schauplatz des Bellerophontes-Epos als "Lykierepos" ein, wenn ein luwischer Gott als Helfer des Helden auftritt. Es ist vielleicht nicht allzu kühn, wenn man daher aufgrund von Hesiods Theogonie postuliert, daß der luwische Wettergott *piḥaššašši*, für den unsere anatolischen Quellen bislang nur aus dem 2. Jahrtausend stammen, noch im 1. Jahrtausend in Lykien verehrt worden ist, auch wenn die Personennamen bisher lediglich die Existenz des lykischen Wortstammes, nicht aber eines lykischen Götternamens bezeugen, der dem älteren Wettergott entspricht.

Welche Schlußfolgerungen ergeben sich aus diesem Vergleich? Aufgrund der philologischen Analyse der relevanten hethitischen Texte zum Wettergott *piḥaššašši* war es möglich, den Gott in seinem luwisch-hethitischen Kontext zu skizzieren und mit einigen Aspekten der Pegasos-Figur in Hesiods Theogonie in Beziehung zu setzen. Dabei wurde deutlich, daß Hesiods Pegasos nicht die Erinnerung an irgendeinen Wettergott bewahrt hat, sondern die konkrete Adaptierung des luwischen "Wettergottes des Blitzes" ist, der gezielt in den lykischen Kontext der Bellerophontes-Tradition eingebaut wurde. Gleichzeitig hat diese kleine Untersuchung methodisch zu zeigen versucht, daß die griechische Überlieferung zu kompakt ist, als daß man pauschal von "orientalischen" Einflüssen sprechen darf. Denn im Gesamtkontext der Theogonie sind mit Pegasos noch einige weitere nichtgriechische Elemente verbunden, die unterschiedlichen Bereichen des Vorderen Orients entstammen: Bei Gorgo-Medusa kann man Züge erkennen, die sich auf die babylonische Dämonin Lamaštu zurückführen lassen⁵⁶). Das geflügelte Pferd, das nach Hesiod eng mit Pegasos verbunden wird, hat ikonographische Vorbilder in der assyrischen Glyptik, man darf aber auch an die Pferdegottheiten erinnern, die im wesentlichen auf den südanatolisch-luwischen Raum beschränkt sind; genauso erwähnenswert ist der —

⁵⁵ So etwa MALTEN 1925:138-140.

⁵⁶ Vgl. aus jüngerer Zeit etwa BURKERT 1984:82f.

m.W. bislang singuläre — Beleg aus dem Ritual des Uḫamuwa aus Arzawa gegen die Pest, worin von den Pferden die Rede ist, die an den Wagen des Wettergottes gespannt sind (KUB IX 31 ii 61 - ii 7; HT 1 ii 34-41)⁵⁷). Für die Chimaira als mischgestaltiges Fabelwesen bieten nordsyrische und syrohetitische Reliefs ikonographisches Vergleichsmaterial⁵⁸). Methodisch zeigt dieses Beispiel zugleich, daß die vergleichende Religionswissenschaft in ihren Grundvoraussetzungen eng auf philologischen und sprachwissenschaftlichen Forschungen beruht. Daher möchte ich mit dem kleinen Beitrag den bescheidenen Dank aus der Sicht einer Nachbardisziplin dem Jubilar und seiner sprachwissenschaftlichen Forschung und Lehre abstatten.

Literaturverzeichnis

ALP, Sedat:

1983 Beiträge zur Erforschung des hethitischen Tempels. Kultanlagen im Lichte der Keilschrifttexte. Neue Deutungen. Ankara. (= TTKY VI/23).

ARNAUD, Daniel:

1986 Recherches au pays d'Aštata. Textes sumériens et accadiens. Paris. (= EMAR VI/3).

ASTOUR, Michael C.:

1967 Hellenosemitica. An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece. Leiden.

BITTEL, Kurt:

1984 Denkmäler eines hethitischen Großkönigs des 13. Jahrhunderts vor Christus. Opladen.

BOSSERT, Helmuth Th.:

1952-53 Die phönizisch-hethitischen Bilinguen vom Karatepe. 5. Fortsetzung. In: JKf 2, S. 293-339.

BURKERT, Walter:

1984 Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur. Heidelberg.

DARGA, Muhibbe:

1973 Karahna Şehri Kült-Envanteri (Keilschrifturkunden aus Boghazköi XXXVIII 12). İstanbul.

DEL MONTE, Giuseppe F.:

1992 Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte. Supplement. Wiesbaden. (= RGTC 6/2).

DEL MONTE, Giuseppe F. – TISCHLER, Johann:

1978 Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte. Wiesbaden. (= RGTC 6).

EDZARD, Dietz O.:

1987-90 Martu (Mardu). A. Gott. In: RIA 7, S. 433-438.

FRANKENA, Rintje:

1953 Tākultu. De sacrale maaltijd in het assyrische ritueel. Met een overzicht over de in Assur vereerde goden. Leiden.

⁵⁷ Zum Flügelpferd vgl. FREI 1993:47; YALOURIS 1987:11 und HAAS 1994:326 mit Abb. 53a-b. Zum Pferdekult nach hethitischen Texten vgl. HAAS 1994:412-418; ebd. 329 ist fälschlicherweise vom Ritual des Zarpia (CTH 757) anstelle des Rituals des Uḫamuwa (CTH 410) die Rede.

⁵⁸Vgl. FREI 1993:48.

FREI, Peter:

- 1993 Die Bellerophonmessage und das Alte Testament. In: Bernd Janowski – Klaus Koch – Gernot Wilhelm (Hrsg.): Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament. Göttingen. (= OBO 129), S. 39-65.

FRIEDRICH, Johannes:

- 1930 Staatsverträge des Ḫatti-Reiches in hethitischer Sprache. II. Teil. Leipzig. (= MVÄG 34/1).

HAAS, Volkert:

- 1994 Geschichte der hethitischen Religion. Leiden. (= HdO, Abt.1, Bd. 15).

HOUWINK TEN CATE, Philo H.J.:

- 1961 The Luwian Population Groups of Lycia and Cilicia aspera during the Hellenistic Period. Leiden.

- 1986 Brief Comments on the Hittite Cult Calendar: The Outline of the AN.TAḪ.ŠUM Festival. In: Harry A. Hoffner – Gary M. Beckman (Eds.): Kaniššuwat. A Tribute to Hans G. Güterbock on his Seventy-Fifth Birthday May 27, 1983. Chicago. (= AS 23), S. 95-110.

HUTTER, Manfred:

- 1993 Kultstelen und Baityloi. Die Ausstrahlung eines syrischen religiösen Phänomens nach Kleinasien und Israel. In: Bernd Janowski – Klaus Koch – Gernot Wilhelm (Hrsg.): Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament. Göttingen. (= OBO 129), S. 87-108.

KÜMMEL, Hans-Martin:

- 1967 Ersatzrituale für den hethitischen König. Wiesbaden. (= StBoT 3).

KUPPER, Jean-R.:

- 1961 L'iconographie du dieu Amurru dans la glyptique de la 1^{re} dynastie babylonienne. Bruxelles.

LAROCHE, Emmanuel:

- 1959 Dictionnaire de la langue louvite. Paris.

- 1975 La réforme religieuse du roi Tudhaliya IV et sa signification politique. In: Françoise Dunand – Pierre Lévêque (Eds.): Les syncrétismes dans les religions de l'antique. Leiden, S. 87-95.

- 1988 Observation sur le rituel anatolien provenant de Meskene-Emar. In: Fiorella Imparati (Ed.): Studi di storia e di filologia anatolica dedicati a Giovanni Pugliese Carratelli. Firenze, S. 111-117.

LEBRUN, René:

- 1976 Samuha foyer religieux de l'Empire hittite. Louvain-la-Neuve.

- 1980 Hymnes et prières hittites. Louvain-la-Neuve. (= HR 4).

- 1988 Divinités louvites et hourrites des rituels anatoliens en langue akkadienne provenant de Meskene. In: Hethitica 9, S. 147-155.

LERMANN, Wilhelm:

- 1902-09 Pegasos. In: Wilhelm H. Roscher (Hrsg.): Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Bd. III/2. Leipzig, S. 1727-1748.

LOCHNER-HÜTTENBACH, Fritz:

- 1960 Die Pelasger. Wien. (= Arbeiten aus dem Institut für vergleichende Sprachwissenschaft, Bd. 6).

- 1972 Zum Motiv der "Überlistung eines Jenseitigen". In: RhM 115, S. 24-27.

- 1979 Sprachliche Heterogenität im Altertum. In: GLS 9, S. 65-78.

- 1985/86 Hellenen und Athener – Überlegungen zu Sprachwissenschaft und Frühgeschichte. In: GB 12/13, S. 1-20.

MALTEN, Ludolf:

- 1925 Bellerophontes. In: Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts 40, S. 121-160.

- 1944 Homer und die lykischen Fürsten. In: *Hermes* 79, S. 1-12.
- MARG, Walter:
1984 Hesiod. Sämtliche Gedichte. Theogonie, Erga, Frauenkataloge. Darmstadt.
- MELCHERT, H. Craig:
1993 Cuneiform Luvian Lexicon. Chapel Hill.
- OTTEN, Heinrich:
1988 Die Bronzetafel aus Boğazköy. Ein Staatsvertrag Tuḫalijas IV. Wiesbaden. (= StBoT-B 1).
- ROST, Liane:
1961 Zu den hethitischen Bildbeschreibungen (I. Teil). In: *MIO* 8, S. 161-217.
- SCHACHERMEYR, Fritz:
1950 Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens. Salzburg.
- SCHIRNDING, Albert von:
1991 Hesiod. Theogonie, Werke und Tage. München. (= Sammlung Tusculum).
- SEECK, Gustav Adolf (Hrsg.):
1981 Euripides. Fragmente, Der Kyklop, Rhesos. München. (= Sammlung Tusculum).
- SIEGELOVÁ, Jana:
1971 Appu-Märchen und Hedammu-Mythus. Wiesbaden. (= StBoT 14).
- STARKE, Frank:
1990 Untersuchung zur Stammbildung des keilschrift-luwischen Nomens. Wiesbaden. (= StBoT 31).
- WILAMOWITZ-MOELLENDORF, Ulrich von:
1984 Der Glaube der Hellenen. 1. Bd. Darmstadt.
- YALOURIS, Nikolas:
1987 Pegasus. Ein Mythos in der Kunst. Mainz.
- ZGUSTA, Ladislav:
1964 Anatolische Personennamensippen. Teil I: Text. Prag.
- ZINKO, Christian:
1987 Betrachtungen zum AN.TAḪ.ŠUM-Fest (Aspekte eines hethitischen Festrituals). Innsbruck. (= Scientia 8).