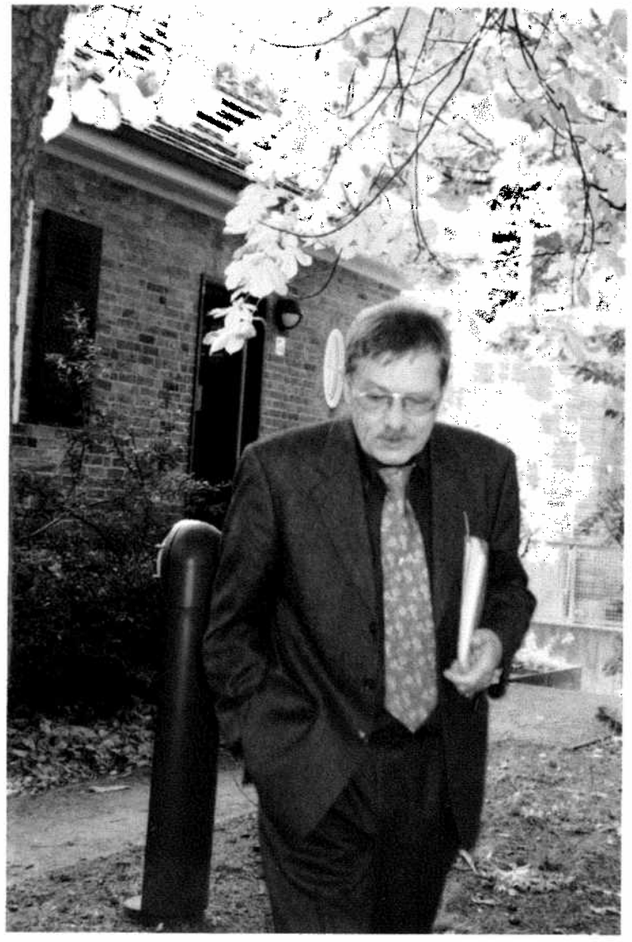
Volkert Haas
(1999)

Kulturgeschichten

Altorientalistische Studien für Volkert Haas
zum 65. Geburtstag

Herausgegeben von
Thomas Richter · Doris Prechel
Jörg Klinger

SDV Saarbrücker Druckerei und Verlag



Volkert Haas
(1999)

Kulturgeschichten

Altorientalistische Studien für Volkert Haas
zum 65. Geburtstag

Herausgegeben von
Thomas Richter · Doris Prechel
Jörg Klinger

SDV Saarbrücker Druckerei und Verlag

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Kulturgeschichten: Altorientalistische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag / hrsg. von Thomas Richter ... . – Saarbrücken: SDV, Saarbrücker Dr. und Verl., 2001
ISBN 3-930843-74-9

© 2001 by Saarbrücker Druckerei und Verlag · Saarbrücken

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung, vorbehalten.
Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form durch Fotokopie, Mikrofilm usw.
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Printed in Germany

ISBN 3-930843-74-9

Vorwort

In dem hier vorliegenden Festschriftband sind 37 Beiträge von 42 Autoren zu Ehren von Volkert Haas zusammengetragen worden, die sich mit verschiedensten Aspekten altorientalischer Kulturen befassen. Angesichts der vielfältigen Interessen des Jubilars, der stets bemüht ist, über die Grenzen einzelner Fächer und Diszplinen hinaus den alten Vorderen Orient als ein Ganzes zu begreifen, verzichteten die Herausgeber auf eine thematische Eingrenzung.

In diesem Sinne mögen auch die „Kulturgeschichten" verstanden werden, als eine Sammlung von Arbeiten, die sich – trotz thematischer Eingrenzung – alle dem von Volkert Haas seit vielen Jahren und in vielerlei Art beschrittenen Weg verpflichtet sehen, die Interdependenz der Kulturen des alten Vorderen Orients zu erkennen, um sie insgesamt verstehen zu können. Nicht wenige dieser Arbeiten bauen – direkt oder indirekt – auf den Forschungsergebnissen des Jubilars auf und spiegeln somit sein überaus breites Interesse wider. Die „Kulturgeschichten" mögen ihm Zeichen unseres Dankes und freundschaftlicher Verbundenheit sein.

Über die hier Beitragenden hinaus hatten auch Fiorella Imparati, Cord Kühne und Erich Neu ihre Zusage gegeben, an dieser Festschrift mitzuwirken. Ihr früher Tod verhinderte jedoch eine tatsächliche Beteiligung.

Wir danken Frau Dr. Ilse Wegner (Berlin) für gelegentliche Ratschläge und Hinweise. Ein besonderer Dank gilt Frau Ildikó Bösze (Frankfurt am Main) für Ihre Hilfe bei der Bearbeitung der Abbildungen.

Thomas Richter/Doris Prechel/Jörg Klinger

Einleitung

Volkert Haas wurde am 1.11.1936 in Rosenheim (Oberbayern) geboren. Das Studium der Altorientalischen Philologie und Vorderasiatischen Archäologie in Berlin und Marburg schloß er im Dezember des Jahres 1968 mit der Promotion ab, wobei im Fach Altorientalistik E. von Schuler und F. Köcher (Berlin) sowie H. Otten (Marburg) seine Lehrer waren. Die Dissertation erschien unter dem Titel „Der Kult von Nerik. Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte" im Jahre 1970.

Als Assistent am Institut für Geschichte der Medizin von 1969-70 befaßte er sich vor allem mit Texten zur babylonisch-assyrischen Medizin. In den darauffolgenden Jahren widmete er sich nachhaltig dem Aufbau des Forschungsprojektes „Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler" am Altorientalischen Seminar der FU, wo er in den Jahren 1973-77 die Assistentenstelle innehatte, und, nach der Habilitation mit der Venia legendi „Altorientalische Philologie", seine Tätigkeit als Assistenzprofessor fortsetzte, bis er 1981 einem Ruf auf die Professur für Geschichte und Kultur des Alten Orients an die Universität Konstanz folgte. Im Jahre 1989 kehrte er schließlich an die FU Berlin zurück, wo er bis heute tätig ist.

Bereits die Themenstellung der verschiedenen Monographien seit der Dissertation machen die inhaltlichen und geographischen Schwerpunkte der Forschungsarbeit von Volkert Haas deutlich: einerseits die Religionsgeschichte, andererseits Anatolien und die benachbarten Kulturräume, wobei er sich keineswegs auf die keilschriftliche Überlieferung beschränkt, sondern insbesondere auch immer den Blick nach Westen auf die Ursprünge und Traditionen der griechischen Religion und Kultur miteinbezog, eindrucksvoll belegt in seiner monumentalen *Geschichte der hethititschen Religion*, die weit mehr ist, als der Titel zunächst glauben läßt.

Im Bereich der Hurritologie hat Volkert Haas einen ganz wesentlichen Teil am wissenschaftlichen Ertrag des *Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler*, das er gemeinsam mit M. Salvini, I. Wegner und G. Wilhelm als ein Projekt angelegt hat, das durch seine Publikationen die Grundlage für die Erforschung der hurritischen Sprache schaffen soll.

Diese thematische Breite zeichnet nicht nur seine Forschungsarbeiten aus, sondern prägt vor allem auch seine Lehrveranstaltungen, in denen er regelmäßig den Kontakt benachbarten Disziplinen wie der Alten Geschichte, der Indogermanistik, der Gräzistik oder der Religionsgeschichte, um nur diese zu nennen, sucht.

Der wissenschaftliche Austausch war und ist Volkert Haas wichtig, und so bemühte und bemüht er sich stets darum, eigenes Wissen für benachbarte Disziplinen nutzbar zu machen. Als besonders fruchtbar hat sich dies für die archäologische Erforschung erwiesen. Seine profunden Kenntnisse altanatolischer materieller Hinterlassenschaften und seine große Landeskunde, die er seit Jahrzehnten auf ausgedehnten Reisen sammeln konnte, flossen nicht nur in eigene wissenschaftliche Arbeiten ein; sie waren wegweisend für Andere. Stellvertretend hierfür sei nur die auf ihn zurückgehende Identifizierung von Alaca Höyük mit dem hethitischen Zippalanda sowie sein wichtiger Hinweis auf die Stadtruine von Šarišša (= Kuşaklı) erwähnt.

Wir wollen nicht schließen, ohne dem Wunsch Ausdruck zu geben, daß seine Forschungen – von Gesundheit begleitet – noch lange fortwähren mögen.

Inhaltsverzeichnis

VORWORT V

EINLEITUNG VII

INHALTSVERZEICHNIS IX-XII

BIBLIOGRAPHIE XIII-XXIV

ALAURA, SILVIA
Überlegungen zur Bedeutung der Fundumstände einer fragmentarischen Stierfigur aus den Winckler'schen Grabungen in Boğazköy-Ḫattuša 1-17

ARCHI, ALFONSO
Text Forms and Levels of Comparison. The Rituals of Emar and the Syrian Tradition 19-28

BAWANYPECK, DALIAH/GÖRKE, SUSANNE
Das Festritual für den Wettergott der Wiese 29-50

BECKMAN, GARY M.
Ḫantili I 51-58

BRENTJES, BURCHARD
Gedanken zu den Bildwerken des Epipaläolithikums der Urfa-Region 59-72

DE MARTINO, STEFANO
A fragment of a festival of old Hittite tradition 73-80

DINÇOL, ALI M./DINÇOL, BELKIS
Der Titel „LÚ ^{GIŠ}ŠUKUR" im Hieroglyphischen 81-84

DITTMANN, REINHARD
Nur Bilder oder mehr? Aspekte der Glyptikanalyse 85-101

FREYDANK, HELMUT
lē'āni „Holztafeln" – eine Grundlage der mittelassyrischen Verwaltung 103-111

GILAN, AMIR
Kampfspiele in hethitischen Festritualen – eine Interpretation 113-124

GIORGIERI, MAURO
Hurritisch te-li-(i-)ip-pa / hethitisch nu- ... ma-ak-nu-ut in der hurritisch-hethitischen Bilingue aus Boğazköy 125-138

GIRBAL, CHRISTIAN
Selbständige Pronomina der ersten Person Singular im Urartäischen 139-144

GÖRKE, SUSANNE
» BAWANYPECK, DALIAH/GÖRKE, SUSANNE

GREEN, ANTHONY/HAUSLEITER, ARNULF
Götter in Til Barsib 145-170

HAUSLEITER, ARNULF
» Green, Anthony/Hausleiter, Arnulf

HAZENBOS, JOOST
Zur Syntax einiger modaler Formen im Hurritischen 171-177

HOFFNER, HARRY A.
Some Thoughts on Merchants and Trade in the Hittite Kingdom 179-189

KLENGEL, HORST
Nochmals zur Rolle der Herrscher von Halab und Karkamiš in der hethitischen Großreichszeit 191-196

KLINGER, JÖRG
Die hurritische Tradition in Hattuša und das Corpus hurritischer Texte 197-208

KÖCKERT, MATTHIAS
Die Theophanie des Wettergottes Jahwe in Psalm 18 209-226

KÜHNE, HARTMUT
Gavur Kalesi, ein Ort der Ahnenverehrung ? 227-243

LUNDSTRÖM, STEVEN
'Wenn Du in die Unterwelt hinabsteigen willst...'.
Mesopotamische Vorstellungen von der Ordnung der Unterwelt 245-253

MAUL, STEFAN M.
Eine neubabylonische Kultordnung für den 'Klagesänger' (*kalû*) 255-265

MEYER, JAN-WAALKE
Zur Bedeutung der Bootsmodelle aus dem Alten Orient 267-283

NEUMANN, HANS
Goldverzierte Schuhe für die Königin 285-289

NEVE, PETER
Einige Gedanken zu dem Stierreliefblock von Eflatunpınar 291-293

ORLAMÜNDE, JULIA
Überlegungen zum hethitischen KIN-Orakel 295-311

PFEIFFER, HENRIK
Bemerkungen zur Ritualgeschichte von Lev 16 313-326

POPKO, MACIEJ
Die Priester von Arinna 327-331

PRECHEL, DORIS/RICHTER, THOMAS
Abrakadabra oder Althurritisch.
Betrachtungen zu einigen altbabylonischen Beschwörungstexten 333-372

RENGER, JOHANNES
Aus-der-Geschichte-Lernen.
Das en-Priesteramt von Ur unter den Dynastien von Akkade und Ur III 373-376

RICHTER, THOMAS
» PRECHEL, DORIS/RICHTER, THOMAS

SALVINI, MIRJO/TRÉMOUILLE, MARIE-CLAUDE
Les fêtes de Ḫanḫana et Kašḫa: Un fragment inédit 377-382

SELZ, GEBHARD J.
Nur ein Stein 383-393

SINGER, ITAMAR
The Fate of Hattusa during the Period of Tarhuntassa's Supremacy 395-403

STRAUß, RITA
Eine Rezeptur und Beschwörung für die Zubereitung von „Weihwasser" in dem Ritual CTH 471 405-416

TARACHA, PIOTR
Mycenaeans, Ahhiyawa and Hittite imperial policy in the West:
a note on KUB 26.91 417-422

TRÉMOUILLE, MARIE-CLAUDE
» Salvini, Mirjo/Trémouille, Marie-Claude

VAN DEN HOUT, THEO P.J.
Bemerkungen zu älteren hethitischen Orakeltexten 423-440

WEGNER, ILSE
„Haus“ und „Hof“ im Hurritischen 441-447

WILHELM, GERNOT
Hurritisch naipti „Weidung“, „Weide“ oder eine bestimmte Art von Weide 449-453

ANHANG
SACHREGISTER 455-466
NAMENREGISTER
Götternamen 467-468
Personennamen 468-470
Geographische Namen 470-473
WORTREGISTER
Sumerisch/Sumerogramme 474
Akkadisch/Akkadogramme 474-475
Hethitisch 475-476
Luwisch 476
Hieroglyphenluwisch 476
Hurritisch 476-483
Urartäisch 483
TEXTSTELLEN 484-489
ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS 490-500

Bibliographie Volkert Haas

A. Monographien und selbständige Werke

1 Der Kult von Nerik. Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte (StP 4, Rom 1970)

2 Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna (*AOATS* 3 = *HuSt* 1, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1974) [mit G. Wilhelm]

3 Das hurritologische Archiv. Corpus der hurri(ti)schen Sprachdenkmäler (Berlin o.J. [1975]) [mit H.-J. Thiel u.a.]

4 Magie und Mythen im Reich der Hethiter. I. Vegetationskulte und Pflanzenmagie (Hamburg 1977)

5 Die Beschwörungsrituale der Allaiturah(ḫ)i und verwandte Texte (*AOAT* 31 = *HuSt* 2 , Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1978) [mit H.-J. Thiel]

6 Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen. Riten, Kulte und Mythen (*Kulturgeschichte der antiken Welt* 10, Mainz 1982)

7 Vorzeitmythen und Götterberge in altorientalischer und griechischer Überlieferung. Vergleiche und Lokalisation (*Konstanzer Universitätsreden* 145, Konstanz 1983)

8 Die Serien *itkaḫi* und *itkalzi* des *AZU*-Priesters. Rituale für Tašmišarri und Tatuḫepa sowie weitere Texte mit Bezug auf Tašmišarri (*ChS* I/1, Rom 1984)

9 Magie und Mythen in Babylonien. Von Dämonen, Hexen und Beschwörungspriestern (Gifkendorf 1986)

10 Die Rituale der Beschwörerinnen ^{SAL}ŠU.GI (*ChS* I/5, Rom 1988) [mit I. Wegner]

11 Geschichte der hethitischen Religion (*HdO* I/15, Leiden [u.a.] 1994)

12 Die hurritischen Ritualtermini in hethitischem Kontext (*ChS* I/9, Rom 1998)

13 Babylonischer Liebesgarten. Erotik und Sexualität im Alten Orient (München 1999)

B. Herausgeberschaft

I. Einzeltitel

1 Das Reich Urartu. Ein altorientalischer Staat im 1. Jahrtausend v. Chr. (*Xenia* 17 = *Konstanzer Althistorische Symposien* I, Konstanz 1986)

2 Hurriter und Hurritisch (*Xenia* 21 = *Konstanzer Althistorische Symposien* II, Konstanz 1988)

3 Außenseiter und Randgruppen. Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients (*Xenia* 32 = *Konstanzer Althistorische Symposien* III, Konstanz 1992)

II. Reihen und Zeitschriften

1 Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler (Rom) [mit M. Salvini, I. Wegner, G. Wilhelm]: ab Band I/1 (1984)

2 Berliner Beiträge zum Vorderen Orient (Berlin) [mit H. Kühne, H.J. Nissen, J. Renger]: ab Band 11 (1992)

a Berliner Beiträge zum Vorderen Orient — Ausgrabungen (Berlin) [mit H. Kühne, H.J. Nissen, J. Renger]: ab Band 1 (Berlin 1993)

b Berliner Beiträge zum Vorderen Orient — Texte (Berlin) [mit H. Kühne, H.J. Nissen, J. Renger]: ab Band 2 (Berlin 1992)

3 Altorientalische Forschungen (Berlin): ab Band 21/1 (1994)

C. Aufsätze in Periodika, Festschriften und Kongreßberichten

1 Zum ḫurritischen Ergativ (*OrNS* 38, 1969, 553-556) [mit G. Wilhelm]

2 Ein hethitisches Beschwörungsmotiv aus Kizzuwatna: seine Herkunft und Wanderung (*OrNS* 40, 1971, 410-430)

3 Zu den neuen ḫurritischen Texten in KBo XIX (*SMEA* 14 (1971 [erschienen 1972]), 135-142)

4 Zum ḫurritischen Lexikon I (*OrNS* 41, 1972, 5-10) [mit G. Wilhelm]

5 Bemerkungen zu ^{É}*ḫalentu(wa)*- (*IstMitt* 23/24, 1973-1974, 1-31) [mit M. Wäfler]

6 Zum hurritischen Lexikon II (*OrNS* 43, 1974, 87-93) [mit G. Wilhelm]

7 Yazılıkaya und der Grosse Tempel (*OrAnt* 13, 1974 [erschienen 1975], 211-226) [mit M. Wäfler]

8 Die hethitisch-hurrischen Reinigungsrituale und die Serien *itkaḫi* und *itkalzi* (*SMEA* 16, 1975, 221-226)

9 Jasons Raub des goldenen Vließes im Lichte hethitischer Quellen (*UF* 7, 1975 [erschienen 1976], 227-233)

10 Die Unterwelts- und Jenseitsvorstellungen im hethitischen Kleinasien (*OrNS* 45, 1976 [erschienen 1977] = *CRRAI* 21, 197-212)

11 Bemerkungen zu ^{É}*ḫeštī/ā* (1. Teil) (*UF* 8, 1976 [erschienen 1977], 65-99) [mit M. Wäfler]

12 Bemerkungen zu ^{GIŠ}*eja(n)*- (*AoF* 5, 1977, 269-270)

13 Felsreliefs im lykischen Taurus (*Das Altertum* 23/1, 1977, 23-24)

14 Substratgottheiten des westhurrischen Pantheons (*RHA* 36, 1978 = *CRRAI* 24 [erschienen 1980], 59-69)

15 Zur Topographie von Ḫattuša und Umgebung. 1. Teil (*OrAnt* 16, 1977 [erschienen 1978], 227-238) [mit M. Wäfler]

16 Bemerkungen zu ^{É}*ḫeštī/ā* (2. Teil) (*UF* 9, 1977 [erschienen 1978], 87-122)

17 Zalpa, die Stadt am Schwarzen Meer und das althethitische Königtum (*MDOG* 109, 1977 [erschienen 1978], 15-26)

18 Medea und Jason im Lichte hethitischer Quellen (*AAASH* 26, 1978 [erschienen 1980], 241-253)

19 Remarks on the Hurrian Ištar-Šawuška of Niniveh in the Second Millennium B.C. (Sumer 35, 1979, 401-397 = arab. Teil 394-396)

20 Ein Beitrag zum hurritischen Wörterbuch (*UF* 11, 1979 [erschienen 1980], 337-352) [mit H.-J. Thiel]

21 Betrachtungen zum ursprünglichen Schauplatz der Mythen vom Gott Kumarbi (*SMEA* 22, 1980 [erschienen 1981], 97-105)

22 Neue Textanschlüsse zu der hethitisch-hurritischen Ritualtafel KBo XX 129 (*SMEA* 22, 1980 [erschienen 1981], 107-112)

23 Die Dämonisierung des Fremden und des Feindes im Alten Orient (*RO* 41/2, 1980, 37-44)

24 Zwei Gottheiten aus Ebla in hethitischer Überlieferung (*OrAnt* 20, 1981, 251-257)

25 Betrachtungen zum Gotte Tilla (*SCCNH* [1], 1981, 183-188)

26 Leopard und Biene im Kulte „hethitischer" Göttinnen. Betrachtungen zu Kontinuität und Verbreitung altkleinasiatischer und nordsyrischer religiöser Vorstellungen (*UF* 13, 1981, 101-116)

27 Nordsyrische und kleinasiatische Doppelgottheiten im 2. Jahrtausend (*WZKM* 73, 1981, 5-21)

28 Das Festritual des Gottes Telipinu in Ḫanḫana und in Kašḫa. Ein Beitrag zum hethitischen Festkalender (*AoF* 11, 1984, 10-91 und 204-236) [mit L. Jakob-Rost]

29 Betrachtungen zur Dynastie von Ḫattuša im Mittleren Reich (ca. 1450-1380) (*AoF* 12, 1985, 269-277)

30 Grundzüge der Geschichte des oberen Ḫābūrgebietes (in: S. Eichler et al. [Hrsg.], *Tall al-Ḥamīdīya 1. Vorbericht 1984* [*OBO-SA* 4], Freiburg/Göttingen 1985, 31-44)

31 Möglichkeiten der Identifizierung des Tall al-Ḥamīdīya (in: S. Eichler et al. [Hrsg.], *Tall al-Ḥamīdīya 1. Vorbericht 1984* [*OBO-SA* 4], Freiburg/Göttingen 1985, 53-76) [mit M. Wäfler]

32 Die junge Wissenschaft Assyriologie in der Schönen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts (in: W. Schuller [Hrsg.], *Die Antike in der Moderne* [*Xenia* 15], Konstanz 1985, 71-104)

33 Ein orichalkeisches Minengewicht aus Trapezunt. Ein Beitrag zur Geltung der persischen Goldwährung an der pontischen Küste (*AMINF* 19, 1986, 151-161) [mit W. Kunkel]

34 Der Wettkampf als Teil des hethitischen Festrituals (in: L. Burgener et al. [Hrsg.], *Sport und Kultur/Sports et civilisations* [*Europäische Hochschulschriften, Reihe*

XXXV, Band 7], Frankfurt/New York 1986, 15-17)

35 Die ältesten Nachrichten zur Geschichte des armenischen Hochlands (in: V. Haas [Hrsg.], *Das Reich Urartu. Ein altorientalischer Staat im 1. Jahrtausend v. Chr.* [*Xenia* 17 = *Konstanzer Althistorische Symposien* I], Konstanz 1986, 21-30)

36 Hethitische Rituale. Darstellung meines Forschungsvorhabens „Bearbeitung der hethitischen Ritualliteratur als Grundlage für eine Religionsgeschichte Altkleinasiens" (*Konstanzer Blätter für Hochschulfragen* 25/2, 1987, 52-66)

37 Magie in hethitischen Gärten (in: E. Neu/C. Rüster [Hrsg.], *Documentum Asiae Minoris Antiquae. Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag*, Wiesbaden 1988, 121-142)

38 Das Ritual gegen den Zugriff der Dämonin ^{d}DÌM.NUN.ME und die Sammeltafel KUB XLIII 55 (*OrAnt* 27, 1988, 85-104)

39 Einführung in das Thema (in: V. Haas [Hrsg.], *Hurriter und Hurritisch* [*Xenia* 21 = *Konstanzer Althistorische Symposien* II], Konstanz 1988, 11-26)

40 Die hurritisch-hethitischen Rituale der Beschwörerin Allaiturah̲(ḫ)i und ihr literaturhistorischer Hintergrund (ibid., 117-143)

41 Betrachtungen zur Rekonstruktion des hethitischen Frühjahrsfestes (EZEN *purulliyaš*) (*ZA* 78, 1988, 284-298)

42 *šeḫur* „Harn" und *šeḫurija* „harnen" in hethitischen Ritualanweisungen (*AoF* 16, 1989, 182-184)

43 Kompositbogen und Bogenschießen als Wettkampf im Alten Orient (*Nikephoros* 2, 1989, 27-41)

44 Ein Preis auf das Wasser in hurritischer Sprache (*ZA* 79, 1989, 261-271)

45 Hethitisch *purušijala-* (*AoF* 17, 1990, 182-185)

46 Betrachtungen zum hethitischen Festkalender: Die Kulthandlungen des 11. und des 22. bis 26. Tages des AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Festes (in: H. Otten et al. [Hrsg.], *Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honor of Sedat Alp* [*Anadolu Medeniyetlerini Araştırma ve Tenıtma Vakfı Yayıinları* 1], Ankara 1992, 245-257) [mit I. Wegner]

47 Hethitologische Miszellen (*SMEA* 29, 1992, 99-109)

48 Soziale Randgruppen und Außenseiter altorientalischer Gesellschaften (in: V. Haas [Hrsg.], *Außenseiter und Randgruppen* [*Xenia* 32 = *Konstanzer Althistorische Symposien* III], Konstanz 1992, 29-51)

49 Hurritologische Miszellen (*AoF* 20, 1993, 261-268)

50 Baugrube und Fundament (*IstMitt* 43, 1993 [= Festschrift Peter Neve], 53-58) [mit I. Wegner]

51 Ein hurritischer Blutritus und die Deponierung der Ritualrückstände nach hethitischen Quellen (in: B. Janowski/K. Koch/G. Wilhelm [Hrsg.], *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament* [*OBO* 129], Freiburg/Göttingen 1993, 67-85)

52 Eine hethitische Weltreichsidee. Betrachtungen zum historischen Bewußtsein und politischen Denken in althethitischer Zeit (in: K. Raaflaub [Hrsg.], *Anfänge politischen Denkens in der Antike. Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen* [*Schriften des Historischen Kollegs* 24], München 1993, 135-144)

53 Das Pferd in der hethitischen religiösen Überlieferung (in: B. Hänsel/S. Zimmer [Hrsg.], *Die Indogermanen und das Pferd. Akten des Internationalen interdisziplinären Kolloquiums*, Budapest 1994, 77-90)

54 Kalender- und Notzeitmythen. Betrachtungen zum Mythenzyklus vom Gott Kumarbi (in: O. Carruba/M. Giorgieri/C. Mora [Hrsg.], *Atti del II Congresso Internazionale di Hittitologia. Pavia 28 giugno - 2 luglio 1993* [*StMed* 9], Pavia 1995, 183-190)

55 Stadtverfluchungen in den Texten aus Boğazköy sowie die hurritischen Termini für „Oberstadt", „Unterstadt" und „Herd" (in: U. Finkbeiner/R. Dittmann/H. Hauptmann [Hrsg.], *Beiträge zur Kulturgeschichte Vorderasiens. Festschrift für Rainer Michael Boehmer*, Mainz 1995, 187-194) [mit I. Wegner]

56 Die Axt der Ištar (in: A. Erkanal et al. [Hrsg.], *In Memoriam İ. Metin Akyurt/Bahattin Devam anı kitabı. Eski Yakın Doğu Kültürleri Üzerine İncelemeler/Studies for Ancient Near Eastern cultures*, Istanbul 1995, 167-171) [mit I. Wegner]

57 Marginalien zu hethitischen Orakelprotokollen (*AoF* 23, 1996, 76-94)

58 Die Orakelprotokolle aus Kuşaklı — ein Überblick (*MDOG* 128, 1996, 105-120) [mit I. Wegner]

59 Stern, Tag und Segen(?) im Hurritischen (*SCCNH* 8, 1996, 285-290) [mit I. Wegner]

60 Überlegungen zu den Paragraphen 6, 11 und 19 des Mittani-Briefes (*AoF* 24, 1997, 337-351) [mit I. Wegner]

61 Literarische und grammatikalische Betrachtungen zu einer hurritischen Dichtung (*OLZ* 92, 1997, 437-455) [mit I. Wegner]

62 1906-1912: Hattuscha (Boğazköy). Die Hauptstadt der Hethiter (in: G. Wilhelm [Hrsg.], *Zwischen Tigris und Nil*, Mainz 1998, 92-99)

63 Der heilkundige Jäger (*SMEA* 40, 1998, 143-145)

64 Die literarische Tradition Babylons von der Antike bis zur Gegenwart (in: J. Renger [Hrsg.], *Babylon: Focus mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne* [*CDOG* 2], Saarbrücken 1999, 523-552)

65 Natur- und Landschaftsbeschreibungen im hethitischen Schrifttum: Ein literarischer Spaziergang (in: L. Milano et al. [Hrsg.], *Landscapes: Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East. Papers presented to the XLIV Rencontre Assyriologique Internationale, Venezia, 7-11 July 1997. Part I: Invited Lectures* [*HANEM* III/1], Padua 1999, 17-27)

66 Das hethitische Königtum (in: R. Gundlach/W. Seipel [Hrsg.], *Das frühe ägyptische Königtum. Akten des 2. Symposiums zur ägyptischen Königsideologie in Wien 24.-26.9.1997* [*Ägypten und Altes Testament* 36/2], Wiesbaden 1999, 171-198)

67 KBo 32.14 I 10 (*N.A.B.U.* 74/1999) [mit I. Wegner]

68 Betrachtungen zu den Ḫabiru (in: B. Böck/E. Cancik-Kirschbaum/Th. Richter [Hrsg.], *Munuscula Mesopotamica. Festschrift für Johannes Renger* [*AOAT* 267], Münster 1999, 197-200) [mit I. Wegner]

69 Allerlei über Töpfe, Becher und Kannen (in: H. Kühne/R. Bernbeck/K. Bartl [Hrsg.], *Fluchtpunkt Uruk. Archäologische Einheit aus methodischer Vielfalt. Schriften für Hans Jörg Nissen* [*Internationale Archäologie. Studia honoraria* 6], Rahden 1999, 223-228)

70 Hethitische Bestattungsbräuche (*AoF* 27, 2000, 52-67)

71 Hethitologische Notizen (*AoF* 28, 2001, 120-123) [mit I. Wegner]

72 Das Vergehen der „Magierin" und des Priesters „Wettergottmann" (in: R.M. Boehmer/J. Maran [Hrsg.], *Lux Orientis – Archaeology between Asia and Europe. Studies in honor of Harald Hauptmann on the occasion of his 65th birthday*, [*Internationale Archäologie – Scripta honoraria* 12], Rahden 2001, 171-172)

D. Mitarbeit in Sammelwerken

1 Ḫakmiš(ša)/Ḫakpiš(ša) (in: D.O. Edzard et al. [Hrsg.], *Ḫa-a-a – Hystaspes* [*RlA* 4], Berlin/New York 1972-1975, 49-50)

2 Ḫidam (ibid., 391)

3 Ḫilaš(š)i (ibid., 409-410)

4 Ḫingallu (ibid., 416)

5 Ḫupuštukar (ibid., 501)

6 Ḫurri, Šerri und (ibid., 506-507)

7 Ḫutena, Ḫutellurra (ibid., 526)

8 Entstehung und Zielsetzung des Projekts (in: V. Haas e. a., *Das hurritologische Archiv. Corpus der hurri(ti)schen*, Berlin o.J. [1975], 5-8) [mit H.-J. Thiel u.a.]

9 Völker und Sprachen des Alten Vorderen Orients: Ein Überblick (ibid., 9-16)

10 Die Keilschrift (ibid., 16-18)

11 Die Stellung der Hurritologie innerhalb der altorientalischen Philologien (ibid., 18-23)

12 Eine Übersicht des hurrischen Sprachmaterials in chronologischer und regionaler Ordnung (ibid., 24-30)

13 Die religiösen Vorstellungen (ibid., 72-93)

14 Götter, Kulte und Mythen (in: *Land des Baal. Syrien — Forum der Völker und Kulturen*, Mainz 1982, 330-337)

15 W.L. Moran, *Les lettres d'El-Amarna. Correspondance diplomatique du pharaon* (*LAPO* 13, Paris 1987): Übersetzung von EA 31-32

16 Hethitische Religion (in: H. Waldenfels [Hrsg.], *Lexikon der Religionen* (Freiburg i.B. [u.a.] 1987, 282-283)

17 Magie und Zauberei. B. Bei den Hethitern (in: D.O. Edzard et al. [Hrsg.], *Libanukšabaš — Medizin* [*RlA* 7], Berlin/New York 1987-1990, 234-255)

18 Hurrian and Urartean (in: F.J. Hausmann/O. Reichmann/H.E. Wiegand/L. Zgusta [Hrsg.], *Wörterbücher – Dictionaries – Dictionnaires* (Berlin/New York 1990, 1691-1692)

19 Mondgott. A. II. Bei den Hethitern (in: D.O. Edzard et al. [Hrsg.], *Moab — Miete* [*RlA* 8/5-6], Berlin/New York 1995, 370-371) [mit D. Prechel]

20 Death and the Afterlife in Hittite Thought (in: J.M. Sasson [Hrsg.], *Civilizations of the Ancient Near East III*, New York [u.a.] 1995, 2021-2030)

21 Divination. III. Hethiter H. (in: H. Cancik/H. Schneider [Hrsg.], *Der Neue Pauly — Enzyklopädie der Antike. Band 3: Cl-Epi*, Stuttgart/Weimar 1997, 707-708)

22 Nabarbi (in: D.O. Edzard et al. [Hrsg.], *Nab — Nanše* [*RlA* 9/1-2], Berlin/New York 1998, 1-2)

23 Nerik(ka) (in: D.O. Edzard et al. [Hrsg.], *Nanše — ^{d}NIM.NIM* [*RlA* 9/3-4], Berlin/New York 1999, 229-231)

24 Neujahrsfest. C. Bei den Hethitern (ibid., 298)

25 Kleinasien. IV. Religion. A. Prähistorische Zeit bis Frühe Bronzezeit. B. Hethitische Zeit. C. Nachhethitische Zeit D. Beziehungen zu Griechenland (in: H. Cancik/H. Schneider [Hrsg.], *Der Neue Pauly — Enzyklopädie der Antike. Band 6: Iul-Lee*, Stuttgart/Weimar 1999, 551-553)

26 Kumarbi (ibid., 914-915)

27 Märchen. II. Alter Orient. C. Hethiter (in: H. Cancik/H. Schneider [Hrsg.], *Der Neue Pauly — Enzyklopädie der Antike. Band 7: Lef-Men*, Stuttgart/Weimar 1999, 646-647)

28 Mitarbeit bei H. Klengel, *Geschichte des hethitischen Reiches* (HdO I/34, Leiden [u.a.] 1999)

29 Opfer. C. Kleinasien (in: H. Cancik/H. Schneider [Hrsg.], *Der Neue Pauly — Enzyklopädie der Antike. Band 8: Mer-Op*, Stuttgart/Weimar 2000, 1237-1238)

30 Personennamen. V. Kleinasien (in: H. Cancik/H. Schneider [Hrsg.], *Der Neue Pauly — Enzyklopädie der Antike. Band 9: Or-Poi*, Stuttgart/Weimar 2000, 630-631)

31 Priester. IV. Hethitischer Bereich (in: H. Cancik/H. Schneider [Hrsg.], *Der Neue Pauly — Enzyklopädie der Antike. Band 10: Pol-Sal*, Stuttgart/Weimar 2001, 318-319)

32 Prostitution. I. Alter Orient (ibid., 451-452)

33 Ritual. IV. Hethiter (ibid., 1029-1031)

E. Rezensionen

1 H. Otten, *Materialien zum hethitischen Lexikon* (*StBoT* 15, Wiesbaden 1971)
Kratylos 16 (1971 [erschienen 1973]), 161-164

2 G.A. Melikišvili, *Die urartäische Sprache* (*StP* 7, Rom 1971)
OrAnt 11 (1972), 233-234

3 I.M. Diakonoff, *Hurrisch und Urartäisch* (*MSS NF Beiheft* 6, München 1971)
BiOr 30 (1973), 257-259 [mit H.-J. Thiel]

4 L. Jakob-Rost, *Das Ritual der Malli aus Arzawa gegen Behexung (KUB XXIV 9+)* (*THeth* 2, Heidelberg 1972)
Kratylos 18 (1973 [erschienen 1975]), 211-213

5 H.-S. Schuster, *Die hattisch-hethitischen Bilinguen. I. Einleitung, Texte und Kommentar* (Leiden 1974)
WZKM 68 (1976), 201-207

6 G. Szabó, *Ein hethitisches Entsühnungsritual für das Königspaar Tuthalija und Nikalmati* (*THeth* 1, Heidelberg 1971)

OLZ 72 (1977), 30-32

7 R.McC. Adams/H.J. Nissen, *The Uruk Countryside. The Natural Setting of Urban Societies* (Chicago/London 1972)
OLZ 72 (1977), 364-366

8 M. Mayrhofer, *Die Arier im Vorderen Orient – ein Mythos* (Wien 1964)
BiOr 34 (1977 [erschienen 1978]), 166-167

9 S.R. Bin-Nun, *The Tawananna in the Hittite Kingdom* (*THeth* 5, Heidelberg 1975)
WZKM 69 (1977 [erschienen 1978]), 150-156

10 A. Kammenhuber, *Orakelpraxis, Träume und Vorzeichenschau bei den Hethitern* (*THeth* 7, Heidelberg 1976)
WZKM 69 (1977 [erschienen 1978]), 142-150

11 M. Salvini, *Texte des hurrischen Kreises* (*KUB* 47, Berlin 1977)
OrAnt 17 (1978), 301-304

12 H. Otten, *Puduḫepa — eine hethitische Königin in ihren Textzeugnissen* (*Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, Wiesbaden 1975/1)
OLZ 73 (1978), 350-352

13 J. Harmatta/G. Komoróczy (Hrsg.), *Wirtschaft und Gesellschaft im Alten Vorderasien* (*AAASH* 22, 1974; separat Budapest 1976)
BiOr 35 (1978 [erschienen 1980]), 240-242

14 R. Lebrun, *Samuḫa, foyer religieux de l'empire Hittite* (Louvain-la-Neuve 1976)
OLZ 74 (1979), 124-128 [mit I. Wegner]

15 A. Ünal, *Ein Orakeltext über die Intrigen am hethitischen Hof (KUB XII 70 = Bo 2011)* (*THeth* 6, Heidelberg 1978)
BiOr 36 (1979 [erschienen 1980]), 58-60

16 M.-T. Barrelet et al., *Méthodologie et critiques, I: Problèmes concernant les hurrites* (Valbonne 1977)
BiOr 36 (1979 [erschienen 1980]), 201

17 G.F. del Monte, *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte* (*RGTC* 6, Wiesbaden 1978)
BiOr 36 (1979 [erschienen 1981]), 338-339

18 H.G. Güterbock, *Hethitische Briefe, Inventare und verwandte Texte* (*KBo* 18 = *WVDOG* 85, Berlin 1971)
OLZ 76 (1981), 26

19 H. Otten, *Keilschrifttexte aus Boghazköi, 17. Insbesondere Texte aus Gebäude A* (*WVDOG* 83, Berlin 1969)
OLZ 76 (1981), 26

20 H. Otten, *Keilschrifttexte aus Boghazköi, 19. Aus dem Bezirk des Großen Tempels* (*WVDOG* 84, Berlin 1970)
OLZ 76 (1981), 26

21 H. Otten/C. Rüster, *Keilschrifttexte aus Boghazköi, 20. Insbesondere Texte aus Gebäude A* (*WVDOG* 86, Berlin 1971)

OLZ 76 (1981), 26-27

22 H. Otten, *Keilschrifttexte aus Boghazköi, 21. Texte aus Gebäude A* (*WVDOG* 89, Berlin 1973)
OLZ 76 (1981), 27

23 H. Otten/C. Rüster, *Keilschrifttexte aus Boghazköi, 22. Aus dem Bezirk des großen Tempels* (*WVDOG* 90, Berlin 1974)
OLZ 76 (1981), 27-28

24 H. Otten/C. Rüster, *Keilschrifttexte aus Boghazköi, 23. Insbesondere Texte aus Gebäude A* (Berlin 1976)
OLZ 76 (1981), 28

25 H. Otten/C. Rüster, *Keilschrifttexte aus Boghazköi, 24. Insbesondere Texte aus Gebäude A* (Berlin 1978)
OLZ 76 (1981), 28-29

26 M. Salvini, *Texte des hurrischen Kreises* (*KUB* 45, Berlin 1975)
OLZ 76 (1981), 29

27 L. Jakob-Rost, *Hethitische Rituale und Festbeschreibungen* (*KUB* 46, Berlin 1976)
OLZ 76 (1981), 29

28 M. Salvini, *Texte des hurrischen Kreises* (*KUB* 47, Berlin 1977)
OLZ 76 (1981), 29

29 H. Berman/H. Klengel, *Texte des hattischen Kreises und verschiedenen Inhalts* (*KUB* 48, Berlin 1977)
OLZ 76 (1981), 29

30 M. Popko, *Kultobjekte in der hethitischen Religion (nach keilschriftlichen Quellen)* (Warschau 1978)
OLZ 76 (1981), 459-462

31 O. Carruba (Hrsg.), *Studia Mediterranea Piero Meriggi dicata* (Pavia 1979)
BiOr 38 (1981), 642-646

32 N. Oettinger, *Die Stammbildung des hethitischen Verbums* (*Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kulturwissenschaft* 64, Nürnberg 1979)
WZKM 73 (1981), 182-183

33 A. Archi, *Hethitische Orakeltexte* (*KUB* 49, Berlin 1979)
OLZ 77 (1982), 253-255

34 A. Archi, *Hethitische Orakeltexte* (*KUB* 50, Berlin 1979)
OLZ 77 (1982), 253-255

35 E. Laroche, *Glossaire de la langue hourrite* (Paris 1980)
BiOr 39 (1982), 602-606

36 H. Otten/C. Rüster, *Festbeschreibungen und Rituale, vorwiegend im alten Duktus* (*KBo* 25, Berlin 1979)
OLZ 77 (1982), 357-359

37 H. Freydank, *Hethitische Rituale und Festbeschreibungen* (*KUB* 51, Berlin 1981)
OLZ 79 (1984), 141-142 [mit I. Wegner]

38 H. Otten/C. Rüster, *Tafelfunde der siebziger Jahre und Texte in hurritischer Sprache* (*KBo* 27, Berlin 1982)
OLZ 79 (1984), 142 [mit I. Wegner]

39 H.J. Deighton, *The 'Weather-God' in Hittite Anatolia. An examination of the archaeological and textual sources* (*BAR International Series* 143, Oxford 1982)
OLZ 80 (1985), 461-463

40 H. Otten/C. Rüster, *Luwische Texte und Ḫuwaššanna-Rituale* (*KBo* 29, Berlin 1983)
OLZ 81 (1986), 28-29

41 L. Jakob-Rost, *Festritual für Telipinu von Kašḫa und andere hethitische Rituale* (*KUB* 53, Berlin 1983)
OLZ 81 (1986), 29-30

42 A. Archi, *Hethitische Orakeltexte und Texte verschiedenen Inhalts* (*KUB* 52, Berlin 1983)
OLZ 81 (1986), 30-31

43 H. Klengel, *Hethitische Rituale und Festbeschreibungen* (*KUB* 54, Berlin 1984)
OLZ 82 (1987), 255-256

44 H. Freydank, *Hethitische Rituale und Festbescheibungen* (*KUB* 55, Berlin 1985)
OLZ 82 (1987), 257-258

45 H.M. Kümmel, *Nichtliterarische Texte in akkadischer Sprache* (*KBo* 28, Berlin 1985)
OLZ 82 (1987), 258-259

46 W. Meid/H. Trenkwalder (Hrsg.), *Im Bannkreis des Alten Orients* (Innsbruck 1986)
BiOr 44 (1987 [erschienen 1988]), 394-397

47 H. Klengel, *Hethitische Gelübde und Traumtexte sowie Rituale und Festbeschreibungen* (*KUB* 56, Berlin 1986)
OLZ 83 (1988), 286-287

48 A. Archi, *Hethitische Briefe und Texte verschiedenen Inhalts* (*KUB* 57, Berlin 1987)
OLZ 83 (1988), 287-290

49 H. Otten/C. Rüster, *Festbeschreibungen und Rituale* (*KBo* 30, Berlin 1984)
OLZ 83 (1988), 290-291 [mit J. Klinger]

50 H. Otten/C. Rüster, *Texte in hurritischer Sprache* (*KBo* 33, Berlin 1987)
OLZ 83 (1988), 291-294 [mit I. Wegner]

51 N. Boysan-Dietrich, *Das hethitische Lehmhaus aus der Sicht der Keilschriftquellen* (*THeth* 12, Heidelberg 1987)
WdO 19 (1988 [erschienen 1989]), 181-184

52 M.-L. Thomsen, *Zauberdiagnose und Schwarze Magie in Mesopotamien* (Kopenhagen 1987)
OLZ 84 (1989), 170-173 [mit D. Prechel]

53 H.G. Güterbock/H.A. Hoffner (Hrsg.), *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Vol. 3, Fasc. 2* (Chicago 1983)
OLZ 85 (1990), 32-34 [mit J. Klinger]

54 H.G. Güterbock/H.A. Hoffner (Hrsg.), *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Vol. 3, Fasc. 3* (Chicago 1986)

OLZ 85 (1990), 34-36

55 M. Popko, *Hethitische Rituale und Festbeschreibungen* (*KUB* 58, Berlin 1988)
OLZ 85 (1990), 416-418

56 L. Jakob-Rost, *Hethitische Rituale und Festbeschreibungen* (*KUB* 59, Berlin 1989)
OLZ 85 (1990), 546-549

57 H. Klengel, *Texte verschiedenen Inhalts* (*KUB* 60, Berlin 1990)
OLZ 86 (1991), 171-173 [mit I. Wegner]

58 H. Otten/C. Rüster, *Die hurritisch-hethitische Bilingue und weitere Texte aus der Oberstadt* (*KBo* 32, Berlin 1990)
OLZ 86 (1991), 384-391 [mit I. Wegner]

59 G. McMahon, *The Hittite State Cult of the Tutelary Deities* (Chicago 1991)
AfO 38/39 (1991/1992), 209-213

60 H. Otten/C. Rüster, *Hethitische Texte vorwiegend von Büyükkale, Gebäude A* (*KBo* 34, Berlin 1991)
OLZ 89 (1994), 276-279 [mit I. Wegner]

61 H. Otten/C. Rüster, *Texte in hurritischer Sprache* (*KBo* 35, Berlin 1993)
OLZ 90 (1995), 48-52 [mit I. Wegner]

62 H.G. Güterbock/H.A. Hoffner (Hrsg.), *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Vol. P, fasc. 1*
OLZ 90 (1995), 514-517

63 M. Popko, *Zippalanda. Ein Kultzentrum im hethitischen Kleinasien* (*THeth* 21, Heidelberg 1994)
OLZ 91 (1996), 34-38

64 H. Otten/C. Rüster, *Hethitische Texte vorwiegend von Büyükkale, Gebäude A* (*KBo* 39, Berlin 1995)
OLZ 91 (1996), 573-575 [mit I. Wegner]

65 E. Edel, *Die ägyptisch-hethitische Korrespondenz aus Boghazköi in babylonischer und hethitischer Sprache* (Opladen 1994)
OLZ 91 (1996), 295-301 [mit I. Wegner]

66 H. Otten/C. Rüster, *Kultische Texte von Büyükkale, Gebäude A* (*KBo* 38, 1996)
OLZ 92 (1997), 181-186

67 H.G. Güterbock/H.A. Hoffner (Hrsg.), *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Vol. P, fasc. 2*
OLZ 92 (1997), 339-340

68 I. Singer, *Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods Through the Storm-God of Lightning (CTH 381)* (Atlanta 1996)
OrNS 67 (1998), 135-139

69 H.G. Güterbock/H.A. Hoffner (Hrsg.), *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Vol. P, fasc. 3*
OLZ 94 (1999), 57-58

70 H. Otten/C. Rüster, *Texte verschiedenen Inhalts vorwiegend aus Gebäude A* (*KBo* 40, Berlin 1997)

OLZ 94 (1999), 189-193 [mit I. Wegner]

71 H. Otten/C. Rüster, *Texte verschiedenen Inhalts vorwiegend von Büyükkale* (*KBo* 41, Berlin 1999)
OLZ 95 (2000), 40-42 [mit I. Wegner]

72 B. Musche, *Die Liebe in der altorientalischen Dichtung* (Leiden [u.a.] 1999)
OLZ 95 (2000), 275-277

Überlegungen zur Bedeutung der Fundumstände einer fragmentarischen Stierfigur aus den Winckler'schen Grabungen in Boğazköy-Ḫattuša

Silvia Alaura (Berlin)*

„Die Verflechtung der Vorderasiatischen Archäologie mit der Altorientalistik zeigt sich in besonderem Maße bei der Erforschung der hethitischen Hauptstadt Ḫattuša bei dem Dorf Boğazköy; in kaum einer anderen Grabungsstätte sind Archäologie und Philologie so eng miteinander verbunden als gerade dort."[1]

1937 veröffentlichte K. Bittel zu den hethitischen Kleinfunden aus den Winckler'schen Grabungen in Boğazköy-Ḫattuša unter anderen einige Bruchstücke einer oder mehrerer Stierfiguren aus Ton (Seite 11, Abb. 1-5)[2]. Erhalten sind im ganzen zwei Beine (davon erstreckt sich das vom Huf bis zum Rückenansatz erhaltene Hinterbeinfragment auch auf den Schwanz), ein Horn mit Ohr und andere kleinere Bruchstücke. Bittel versuchte eine Wiederherstellung der Stierfigur unter Verwendung des im Louvre befindlichen Stierkopfes als Vorlage für den Kopf (Seite 11, Abb. 6)[3]. Ob es sich hier um eine Statue in der Gestalt eines Stieres gehandelt hat oder ob die Fragmente vielmehr zu einem Ganztiergefäß oder Libationsgefäß, bzw. „Rhython", gehört haben, läßt sich aus deren Erhaltungszustand nicht mehr mit Sicherheit bestimmen[4]. Die tiergestaltigen Gefäße sind in Anatolien weit verbreitet, obwohl sich die Funde oft nur auf einzelne Teilstücke beschränken. Trotz gelegentlicher Unterschiede in der Wiedergabe einiger Details, wie z.B. der Schwanzhaltung, stellen die besten Vergleichsstücke aus Boğazköy-Ḫattuša das bekannte tauromorphe Gefäßpaar aus dem Gebäude E der Schicht IVb/2 von Büyükkale dar (Seite 12, Abb. 7-8)[5]. Andere vergleichbare Exemplare stammen aus den Schichten 3-2 der

* Für ihre Diskussionsbereitschaft und Korrekturen bin ich Frau Dr. I. Wegner zu Dank verpflichtet. Für die finanzielle Unterstützung, die meinen Aufenthalt in Berlin ermöglichte, möchte ich hier der „Gerda Henkel Stiftung" herzlich danken.

1 V. Haas, „Allerlei über Töpfe, Becher und Kannen", in: H. Kühne/R. Bernbeck/K. Bartl (Hrsg.), *Fluchtpunkt Uruk. Archäologische Einheit aus methodischer Vielfalt. Schriften für H. J. Nissen* (*Internationale Archäologie. Studia honoraria* 6, Rahden/Westf. 1999), 223.

2 K. Bittel, *Boğazköy. Die Kleinfunde der Grabungen 1906-1912. I. Funde hethitischer Zeit* (*WVDOG* 60, Leipzig 1937), 14 ff., Taf. 10.

3 Paris, Musée du Louvre: AO. 7414. H. de Genouillac, *Céramique cappadocienne* II (*Musée du Louvre, Département des Antiquités Orientales, Série archéologique* II, Paris 1926), 31, Abb. 68, Taf. 1,2.

4 Zur Darstellung der Problematik siehe F. Fischer, *Die hethitische Keramik von Boğazköy* (*BoHa* IV = *WVDOG* 75, Berlin 1963), 80.

5 P. Neve, „Die Grabungen auf Büyükkale im Jahre 1963", in: K. Bittel u.a., „Vorläufiger Bericht über die Ergebnisse der Ausgrabungen in Boğazköy in den Jahren 1962-1963", *MDOG* 95 (1965), 47 ff., Abb. 12 a,b; 13, 14 a-b; ders., *Die Bauwerke von Büyükkale in Boğazköy. Grabungen 1954-1966* (*BoHa* XII, Berlin 1982), 61 ff., Abb. 25a. Zur Deutung der Fundumstände vgl. weiter unten.

Unterstadt[6]. Außerhalb von Boğazköy-Ḫattuša seien als Vergleichsobjekte vor allem die zwei großen Stiere aus der Schicht III von İnandıktepe (Seite 13, Abb. 9)[7], die Bruchstücke aus der Schicht III von Maşat Höyük[8] und das neulich gefundene Doppelkörpergefäß aus Raum 21 des Gebäudes C von Kuşaklı (Seite 14, Abb. 12-13)[9] genannt. Dieses letztgenannte Exemplar zeigt in der Dekoration des Schwanzes, der aus einem leichten Mittelgrat, versehen mit Schrägkerben, besteht, eine stilistisch enge Verwandtschaft mit den von Bittel veröffentlichten Stierfragmenten. Aufgrund der Schichtbestimmung gehen alle Vergleichsfunde auf die alt- bis mittelhethitische Zeit zurück. Eine gleichzeitige Datierung ist deswegen auch für unsere Bruchstücke denkbar.

In Hinsicht auf den Fundort der Stierfigur aus der Winckler'schen Grabung schrieb Bittel, die Herkunft aus Boğazköy-Ḫattuša sei zwar gesichert, die genauere Fundstelle innerhalb der Stadt könne aber nicht mehr festgelegt werden. Anhand eines bis heute unveröffentlichten von H. Winckler an B. Güterbock adressierten Briefes vom 12. Juli 1912 aus Boğazköy[10] und anhand einer kurzen Eintragung in seinem Tagebuch am 9. Juli desselben Jahres[11], ist jedoch nicht nur die Bestimmung der genaueren Fundstelle bzw. des Gebäudes sondern auch der Fundlage möglich. Hier sei die Stelle des obengenannten Briefes angeführt:

> „... Bei der Grabung unterhalb des Expeditionshauses, die im Vorjahre eine reiche Tontafelausbeute gab, sind noch einige Zimmer zu Tage gekommen, jedoch nur vereinzelte Tafelstücke. Dagegen in einem großen Topfe oder Pithos Bruchstücke der Statue eines Rindes aus Ton von wundervoller Ausführung, in etwa 1/3 Naturgröße. Wäre das ganze erhalten, so wäre es unschätzbar, aber es sind nur 2 Beine, Schwanzteil, ein Horn mit Ohr und kleine Bruchstücke erhalten. Die Farben und Glasur sind prächtig. ...".

Die mit den Merkmalen der von Bittel veröffentlichten Fragmente auffallend übereinstimmende Beschreibung sowohl in Anbetracht des Erhaltungszustandes als auch der Größe und der Oberflächenbehandlung, läßt nicht an der Identifizierung zweifeln. Das Grabungsareal, auf das Winckler Bezug nimmt, kann mit dem nordwestlichen Berghang, der sich vom Tempel 1 in der Unterstadt zur Königsburg von Büyükkale hinaufzieht, identifiziert werden. Hier lag nämlich das

6 K. Bittel, „Untersuchungen in der Altstadt. Ausgewählte Kleinfunde aus J-K/20", in: K. Bittel u.a., „Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Boğazköy", *MDOG* 91 (1958), 30, Abb. 33 a-b; P. Neve, „Ein althethitischer Sammelfund aus der Unterstadt", in: K. Bittel u.a., *Boğazköy VI. Funde aus den Grabungen bis 1979* (Berlin 1984), 85, Taf. 10.

7 T. Özgüç, *İnandıktepe. An Important Cult Center in the Old Hittite Period* (*TTKY* V/43, Ankara 1988), 111 ff., Taf. 60, 1 a-c; 61, 1 a-c; E 1. Zur Deutung der Fundumstände vgl. weiter unten.

8 T. Özgüç, *Excavations at Maşat Höyük and Investigations in its Vicinity* (*TTKY* V/38, Ankara 1978), 58, Taf. 46, 1-5, Taf. 47, 2-3; ders., *Maşat Höyük II. A Hittite Center North-East of Boğazköy* (*TTKY* V/38a, Ankara 1982), 153, Taf. 88, 1-2.

9 A. Müller-Karpe, „Untersuchungen in Kuşaklı 1997", *MDOG* 130 (1998), 116 ff., Abb. 17-18.

10 Der Brief ist im Archiv der „Deutschen Orient-Gesellschaft" aufbewahrt (Vorderasiatisches Museum zu Berlin, ArDOG II.3.1.6). Eine entsprechende Beschreibung befindet sich in einem von H. Winckler an O. Weber gerichteten Brief (vgl. schon H. Klengel, „Hugo Wincklers Tagebücher", *IstMitt* 43 (= *Fs. Neve*, 1993), 515 Fußnote 18). Dem Vorstand der „Deutschen Orient-Gesellschaft" sei an dieser Stelle für die Möglichkeit gedankt, die im Archiv aufbewahrte Dokumentation betreffend die alten Ausgrabungen einzusehen und für diesen Beitrag zu verwenden.

11 Vorderasiatisches Museum zu Berlin, ArDOG II.3.1.2. Auf die Notiz im Tagebuch hatte schon P. Neve aufmerksam gemacht (P. Neve, *MDOG* 95, 50).

Expeditionshaus[12] und in dessen Umgebung wurde 1911 ein größeres Gebäude aus dem 13. Jh. v. Chr., das erst später „Haus am Hang" genannt wurde, in Stadtplanquadrat L/18 zum größten Teil freigelegt, wobei die Entdeckung einer umfangreichen Tontafelsammlung gelang (Seite 15, Abb. 15)[13]. Während die Bestimmung des Grabungsgeländes keine Schwierigkeiten bereitet, ist dagegen die Identifizierung des exakten Fundplatzes, wo der Pithos geborgen wurde, nicht eindeutig. Tiefgrabungen im Bereich des „Hauses am Hang" auf der übereifrigen Suche nach weiteren Tontafeln, führten 1912 zur Erschließung älterer Schichten, die der Zeit des hethitischen späten Großreiches vorausgingen[14]. Da die Bruchstücke unserer Stierfigur einem Zeitraum von der alt- bis mittelhethitischen Periode zuzuschreiben sind (siehe oben), wird als wahrscheinlich angenommen, daß der Fund einer Schicht dieses Areals, die älter als die späte großreichszeitliche Besiedlungsphase ist, bzw. einem älteren Vorgänger des „Hauses am Hang", entstammt. Die schwierige und für Winckler geradezu rätselhafte Schichtfolge des Areals konnte erst während der hier später unter der Leitung von Bittel wiederaufgenommenen Grabungen, soweit überhaupt möglich, geklärt werden (Seite 15, Abb. 16)[15]. Im Stadtplanquadrat L/18 entspricht die frühe Großreichszeit der Schicht 6 (NW-Hang 6)[16], und sie ist architektonisch mit zwei Gebäuden vertreten: dem „Altbau" und dem „Pithoshaus"[17] (Seite 16, Abb. 17). Als Herkunftsort für den Winckler'schen Fund ist von den beiden Gebäuden vermutlich das „Pithoshaus" als Hauptkandidat zu betrachten. Während es keine eindeutigen Anhaltspunkte für eine Bestimmung des „Altbaues" gibt[18], ist das „Pithoshaus" höchstwahrscheinlich als ein

12 Das Expeditionshaus wurde erst 1907 gebaut. Während der vorjährigen Ausgrabungskampagne hatte H. Winckler und Th. Makridi ein in demselbem Gebiet errichtetes Zelt als Unterkunft gedient.

13 Leider erstattete H. Winckler keinen Bericht über den Verlauf und die Ergebnisse der Expedition von 1911. Kurze Vermerke befinden sich in H. Winckler, *Nach Boghasköy! Ein nachgelassenes Fragment* (*AO* 14/3, Leipzig 1913). Für weitere bis jetzt unveröffentlichte Dokumentationen S. Alaura, *Zur Vorgeschichte der Ausgrabungen in Boğazköy-Ḫattuša und zu den archäologischen Forschungen bis zum Ersten Weltkrieg* (Berlin, in Vorbereitung). Das Gebäude war schon im Jahre 1907 angeschnitten worden, dazu siehe O. Puchstein/H. Kohl/D. Krencker, *Boghazköi. Die Bauwerke* (*WVDOG* 19, Leipzig 1912), 172 (sog. „althethitisches Gebäude").

14 Die Informationen über die Ausgrabungskampagne von 1912 sind noch spärlicher als über die von 1911. Diese letzte Expedition war sehr problematisch. Winckler arbeitete faktisch allein und die Expedition mußte vorzeitig abgebrochen werden. Dazu siehe S. Alaura, op.cit.

15 Erst 1937 ließ man das Areal reinigen. R. Naumann nahm eine architektonische Untersuchung und Planaufnahme vor, siehe dazu K. Bittel/R. Naumann, *Boğazköy II. Neue Untersuchungen hethitischer Architektur* (*APAW* 1938, Nr. 1, Berlin 1938), 20 ff., Taf. 5-7a, 14-16 (sog. „Ḫalentuua-Haus"). Während der Jahre 1960 bis 1963 wurden die Untersuchungen in diesem Areal wieder aufgenommen. Die Arbeiten richteten sich im wesentlichen auf die früher nicht freigelegten Teile des „Hauses am Hang" unter Erweiterung des Grabungsareales nach Süden und Westen. Während dieser Jahre wurden hier mehr als 1400 Tontafelfragmente geborgen. W. Schirmer, *Die Bebauung am unteren Büyükkale-Nordwesthang in Boğazköy* (*BoHa* VI = *WVDOG* 81, Berlin 1969). Dazu siehe auch ferner P. Neve in K. Bittel u.a., *Boğazköy IV. Funde aus den Grabungen 1967 und 1968* (*ADOG* 14, Berlin 1969), 54-55.

16 Die Kleinfunde, die mit Sicherheit der Schicht NW-Hang 6 zuzuweisen sind, haben nämlich ihre nächsten Parallelen in den Schichten Unterstadt 2 und Büyükkale IVb (W. Schirmer, *Die Bebauung am unteren Büyükkale-Nordwesthang in Boğazköy*, 26).

17 Nicht mit dem homonymen aber karumzeitlichen, d.h. in die Zeit der altassyrischen Handelskolonien, gehörenden „Pithosgebäude" oder „Haus der Riesen-Pithoi" (Schicht NW-Hang 8a) zu verwechseln (W. Schirmer, op.cit., 32 ff.).

18 Leider gibt es keinerlei Fundstücke, die zu einer bestimmten Vorstellung von der Bedeutung des Gebäudes führen. Nach den hier 1960 und 1961 durchgeführten Ausgrabungen wurde angenommen, daß einige

Magazin für den Tempeldienst anzusehen. Darauf weisen nämlich sowohl die sieben in den Boden des Gebäudes eingelassenen Vorratsgefäße als auch die übrigen keramischen Fundstücke hin. Für die vorgeschlagene Identifizierung dieses Gebäudes als Herkunftsort für den Winckler'schen Fund spricht, daß in der Füllung eines Pithos eine Siebkanne mit trogförmigem Ausguß gefunden wurde (Seite 17, Abb. 19)[19]. Bemerkenswert ist außerdem für den hier angestellten Vergleich mit dem Winckler'schen Fund, daß die Siebkanne beschädigt ist: der Henkel ist nur im Ansatz erhalten. Aufgrund der Art der zu Wincklers Zeit unangetasteten Fundlage kann der unvollständige Zustand der Objekte nicht auf spätere Eingriffe zurückgeführt werden. Man muß deswegen annehmen, daß sie in den Pithoi bereits in einem solch fragmentarischen bzw. unvollständigen Zustand deponiert wurden. Das gibt Anlaß zu einer Reihe von Schlußfolgerungen von gewissem Interesse.

Für die Deutung des Winckler'schen Fundkomplexes muß man in Erwägung ziehen, daß es sich sowohl bei der Stierfigur als auch bei der Siebkanne um Kultgeräte handelt. Die Stierstatu(ett)en[20] und die stiergestaltigen Gefäße[21], in denen sich der Gott manifestiert, waren für die Wettergott-Kulte bestimmt. Wie bekannt, wurde nämlich in der Gestalt des Stieres der Wettergott dargestellt[22]. Diese Zuordnung ist sowohl den verschiedenen Beschreibungen von Wettergott-Statu(ett)en als auch den Inventartexten zu entnehmen. Die Siebkanne kann aufgrund der Fundumstände von vergleichbaren Exemplaren ebenfalls als Kultgerät betrachtet werden. Unser Gefäß entspricht einer Kanne mit doppelkonischem Körper und Siebausguß aus dem Gräberfeld von Osmankayası, Boğazköy-Ḫattuša (Seite 17, Abb. 20)[23]. Außer dieser kommt ein Exemplar aus dem Raum 1 des Tempels von İnandıktepe dem unseren sehr nahe (Seite 17, Abb. 21)[24]. Ein Siebgefäß mit Tragbügel aus der Bauschicht 2 in Höyük bei Alaca gleicht ebenfalls unserer Kanne, wobei es durch einen mehr breiten als hohen Gefäßkörper charakterisiert ist

Tafelstücke aus einer Schwemmschicht über dem „Altbau" nicht aus der Tontafelsammlung des „Hauses am Hang" stammen könnten, sondern eher dem „Altbau" zuzuschreiben seien. Die weiteren Untersuchungen 1962 und 1963 haben jedoch gezeigt, daß der „Altbau" als Aufbewahrungsort für jene Tafeln nicht in Frage kommt (W. Schirmer, op.cit., 18-22, Taf. 10). Zur Fundlage der Tontafelstücke siehe auch die Bemerkungen in KBo XII und XIII.

19 W. Schirmer, op.cit., 25, Abb. 9, Taf. 40, 179.

20 Die Statu(ett)en sind entweder mit dem Sumerogramm ALAM, das dem hethitischen *ešri-* und *šena-* entspricht, oder mit dem Abstraktnomen *šiunatar* bezeichnet.

21 Die Sakralgefäße werden in den Texten mit dem akkadischen Terminus *BIBRU* bezeichnet. Gleichzusetzen ist der Ausdruck mit hethitisch *ḫalwani-* und hurritisch *ḫurubbi* (siehe aber die in *HW*^{2} III/12, 90 geäußerten Vorbehalte). Die *BIBRU*-Gefäße haben in der wissenschaftlichen Literatur starke Beachtung gefunden. Für eine Zusammenstellung mit Literaturangaben H.G. Güterbock, „Hethitische Götterbilder und Kultobjekte", in: R.M. Boehmer/H. Hauptmann (Hrsg.), *Beiträge zur Altertumskunde Kleinasiens. Festschrift für Kurt Bittel* (Mainz 1983), 203-217. Ferner H. Otten, „Tiergefässe im Kult der Späten Hethitischen Grossreichszeit", in: K. Emre et al. (Hrsg.), *Anatolia and the Ancient Near East. Studies in Honor of T. Özgüç* (Ankara 1989), 365-368.

22 Wenn die Stiere als Paar auftreten, sollen sie das göttliche Gespann Šerri und Ḫurri symbolisieren. Zum Stierkult und zur Stierverehrung siehe V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion* (*HdO* 1, 15, Leiden [u.a.] 1994), 315 ff.

23 K. Bittel/W. Herre/H. Otten/M. Röhrs/J. Schaeuble, *Die hethitischen Grabfunde von Osmankayası* (*BoHa* II = *WVDOG* 71, Berlin 1958), Abb. 5:6; Taf. XXI, 4-5.

24 T. Özgüç, *İnandıktepe*, 80, Abb. 30, Taf. O, 3a.

(Seite 17, Abb. 22)[25]. Chronologisch stimmen die Vergleichsobjekte gut mit dem Exemplar aus dem „Pithoshaus" überein. Die Kannen mit Siebausguß und Korbhenkel repräsentieren eine in Anatolien alte Gattung, die mit geringen Abweichungen bereits bis in das 3. Jahrtausend zu belegen ist. Dieser Zeit ist ein eindrucksvolles Exemplar aus Silber und Kupfer zuzuordnen, das dem Grabinventar einer frühbronzezeitlichen Bestattung in Höyük bei Alaca angehört (Seite 17, Abb. 23)[26]. Die Siebkannen waren in der Zeit der altassyrischen Handelskolonien besonders beliebt, und sie sind durch zahlreiche Beispiele in Kültepe vertreten (Seite 17, Abb. 24)[27]. Es fällt auf, daß die Exemplare dieser langlebigen Gefäßform fast ausnahmslos aus Grabkomplexen oder aus kultischen Zusammenhängen stammen. Für eine kultische Bestimmung spricht ferner die Schlange als Dekorationsmotiv des obengenannten silbernen Exemplares aus Höyük bei Alaca (Seite 17, Abb. 23)[28].

Offensichtlich wurden das Stierbild und die Siebkanne, wenn auch zerbrochen und unbrauchbar geworden, in ihrer Eigenschaft als Kultgeräte, bzw. Mittel zur Verehrung und gleichzeitig Objekt der Verehrung, nicht ohne weiteres vernichtet sondern gesondert aufbewahrt. Daß die Pithoi in Anatolien nicht nur für die Lagerung von Vorräten sondern auch von Objekten verschiedener Art verwendet wurden, muß hier nicht ausdrücklich betont werden. Die Vermutung, daß das Deponieren und Verschließen von zerbrochenen Objekten in Gefäßen mit einem magischen Gedanken verknüpft sei, ist nicht ohne weiteres auszuschließen. Die Unheil verursachenden Materien (Unheilstoffe, Ritualrückstände oder „böse Gefühle") in Gefäßen zu versiegeln, um sie unschädlich zu machen, gehört nämlich zu den üblichen hethitischen magischen Praktiken[29]. Ein eindeutiger Trennungsstrich zwischen Verwaltungspraxis und kultischem Verfahren bzw. zwischen profaner und sakraler Nutzung der Pithoi ist hier nicht zu ziehen. Vermutlich fließen beide Aspekte zusammen.

Als Zeugnis für eine kultische Aufbewahrung von beschädigten Kultobjekten hatte schon P.Neve die Fundumstände des obengenannten tauromorphen Gefäßpaares von Büyükkale (Seite 12, Abb. 7) gedeutet[30]. Hierbei handelt es sich um eine Zeremonialbestattung, wobei vielleicht auch eine nahegelegene Feuerstelle eine Rolle spielte. Als eindeutig kultische Deponierung von beschädigten bzw. unverwendeten Tempelrequisiten muß ebenfalls die Fundlage der Stiergefäße aus İnandıktepe angesehen werden. Sie wurden zusammen mit einem tönernen

25 H.Z. Koşay, *Les Fouilles d'Alaca Höyük. Rapport Préliminaire 1937-1939* (*TTKY* V/5, Ankara 1951), 124, Taf. LXIV, 1.

26 Ibid., 168, Taf. CLXXVIII; zur Fundlage (Grab K) siehe Taf. CLXX.

27 T. Özgüç, *Kültepe-Kaniş II. New Researches at the Trading Center of the Ancient Near East* (*TTKY* V/41, Ankara 1986), 56, Taf. F 3 (Schicht 2, Grab). K. Emre, „The Pottery of the Assyrian Colony Period According to the Building Levels of the Kaniş Karum", *Anadolu* 7 (1963 [erschienen 1964]), 87-99, Abb. 13.

28 Zu den vielfältigen Aspekten der Schlangendarstellung siehe J. Maringer, „Die Schlange in Kunst und Kult der vorgeschichtlichen Menschen", *Anthropos* 72 (1977), 881-920.

29 D.P. Wright, *The Disposal of Impurity. Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature* (*SBLDS* 101, Atlanta 1987), 261 ff. (mit vorherigen bibliographischen Hinweisen in der Fußnote 112); V. Haas, „Ein hurritischer Blutritus und die Deponierung der Ritualrückstände nach hethitischen Quellen", in: B. Janowski/K. Koch/G. Wilhelm (Hrsg.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament. Internationales Symposion Hamburg 17.-21. März 1990* (*OBO* 129, Freiburg, Schweiz/Göttingen 1993), 67-85; ders., *Geschichte der hethitischen Religion*, 908-911.

30 Vgl. die hier schon angeführten bibliographischen Hinweise in der Fußnote 5.

Miniaturkultschrein[31] und einem sog. „bathtub"[32] in einer Grube vergraben, die auf einen späteren Zeitraum als die Benutzungsphase des althethitischen Tempels zurückgeht (Seite 13, Abb. 11)[33]. In diesem Fall ist die Bestattung der Kultgeräte vermutlich mit dem Auflassen des Gebäudes in Zusammenhang zu bringen. Hier sei abschließend allgemein darauf hingewiesen, daß die rituelle Aufbewahrung von beschädigten Kultgeräten im Vorderen Orient bis in das Neolithikum zurückgeht[34] und daß sie in Anatolien noch in der späthethitischen Zeit belegt ist[35].

Die archäologischen Zeugnisse liefern einen wertvollen Beweis für die Behandlung der beschädigten Kultobjekte. Das besondere Interesse liegt darin, daß sie die schriftlichen Quellen, die diesbezüglich keine eindeutigen Hinweise vermitteln, ergänzen. Gelegentlich tritt in den hethitischen Texten die Erwähnung von zerstörten (heth. *ḫark-*), zerbrochenen (*tuwarnai-*, luw. Partizip in heth. Kontext) und beschädigten (heth. *tittalitaimi-*) Kultgeräten, darunter auch Tiergefäße, auf. In den umfangreichen Listen von Kultobjekten in den Inventaren sind die Gegenstände ausführlich beschrieben. Hier werden die Objekte mit der Gestalt, dem Material, aus dem sie bestehen, Gewicht und Erhaltungszustand vermerkt, wie z.B. in dem „Inventar des Manninni"[36]. Die Erwähnung von beschädigten Kultgeräten findet sich auch in den Orakelanfragen, die die Ermittlungen von Vergehen oder Versäumnissen gegen Gottheiten wiedergeben und den Erhaltungszustand von Tempelgeräten zum Gegenstand haben. Die Orakelanfragen sind für unsere Betrachtung von größerer Bedeutung als die Inventare[37]. Sie stehen mit den archäologischen Zeugnissen in Zusammenhang, in dem Sinne, daß sie die Voraussetzung zum Verständnis der hethitischen Vorstellung vermitteln, die der Handlungsweise zugrundeliegt. Aus den Orakeltexten geht deutlich hervor, daß die Beschädigung des Kultbildes[38] oder die

31 T. Özgüç, *İnandıktepe*, 112, Taf. 23, 4; Taf. 63, 1 a-c.

32 Ibid., 135, Taf. 83, 1 a-b.

33 Ibid., 74, Taf. 19, 1-2. Die Grube (Schicht III) wurde im Raum 29 des Tempels (Schicht IV) ausgehoben. Ihre Steinpflasterung spricht für den Wert des Bestattungsortes.

34 Dazu siehe Y. Garfinkel, „Ritual Burial of Cultic Objects: The Earliest Evidence", *CAJ* 4/2 (1994), 159-188.

35 Siehe dazu R. Koldewey, *Ausgrabungen in Sendschirli* II (Berlin 1898), 130; D. Ussishkin, „The Syro-Hittite ritual burial of monuments", *JNES* 29 (1970), 124-128.

36 Der folgende Absatz aus dem „Inventar des Manninni" (KUB XII 1 IV, 20-22) zählt den Inhalt eines roten Behälters (^{GI}PISAN SA$_5$) auf: „ ... VI *BI-IB-RU* GUŠKIN (21) [ŠÀ.B]A IV GU$_4$ IGI-*zi* GUB-*an-te-eš* ŠÀ III GUŠKIN NA$_4$ I^{EN} GUŠKIN *pu-u-ri-in* (22) [*ti-i*]*t-ta-li-ta-i-me-eš* NA$_4$ *ar-ḫa iš-ḫu-u-wa-an* ...", „ ...6 Tiergefäße (aus) Gold [dav]on 4 (in) Rinder(-Gestalt), vorn stehend; davon 3 (aus) Gold (mit) Edelstein (eingelegt), 1 (aus) Gold: am (Ausguß-)Rand (ist) [be]schädigt (und) der Edelstein (ist) ausgefallen ...". Bearbeitet von S. Košak, „The inventory of Manninni (CTH 504)", *Linguistica* 18 (1978), 99-111. Ferner J. Siegelová, *Hethitische Verwaltungspraxis im Lichte der Wirtschafts- und Inventardokumente* (Prag 1986), Band II, 441 ff. Anders lautet die Interpretation von „*arḫa išḫuwan*" (Z. 22) von O. Carruba, „Rhyta in den hethitischen Texten", *Kadmos* VI (1967), 93: „der Stein weggeworfen". Die Bedeutung „ausgefallen, fehlend, entfernt" bereitet m.E. keinerlei Schwierigkeiten. Sie stammt aus der genauen Bedeutung „entfernen, wegräumen, beseitigen", die dem Ausdruck „*arḫa išḫuwa(i)-*" in einigen Fällen zuzuschreiben ist, vgl. hier Fußnote 46.

37 Hier sei darauf hingewiesen, daß die Mehrzahl der Inventarlisten und Orakelanfragen aus der Regierungszeit Tudḫaliyas IV., also aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts stammen. Allerdings gehören unsere archäologischen Zeugnisse in eine andere Zeit als die Texte.

38 Nach den Texten besteht die häufigste Beschädigung eines Kultbildes in der Abwesenheit der Einlagen aus Metall oder Edelsteinen. Ein tönernes Bild eines großen hohl gearbeiteten Stieres aus Kappadokien, das im Vorderasiatischen Museum zu Berlin aufbewahrt wird (Raum 2, Vitrine 2 -VA 14593-), sei an dieser Stelle als Zeugnis einer Statue erwähnt, deren Ausschmückung verlorengegangen ist (M. Ohnefalsch-Richter, *Kypros, die Bibel und Homer*, Berlin 1893, Tafelband, Taf. CXCI, 1-2). Die Details des Bildes sind teils plastisch

Zerstörung der Kultgeräte zu Verfehlungen (heth. *waškueš* oder *waštul*$^{ḪI.A}$) gehört, die Zorn und Wut der Gottheiten verursachen konnten[39]. Häufig werden nämlich die Gottheiten dazu ausdrücklich befragt: „[*n*]*u-za* DINGIR^{LUM} *ḫar-kán-ti Ú-NU-TI* TUKU.TUKU-*u-wa-a*[*n-za*]", „(Wenn) die Gottheit wegen der zerstörten Geräte erzürnt (ist)" (KUB L 44 II 4). So wird in der großen Orakeluntersuchung KUB V 7 nachgefragt, ob der Zorn einiger Gottheiten, und zwar von ^{D}Ziparwa (Rs. 5 ff.), ^{D}Nisaba (Rs. 18 ff.) und ^{D}GÌR (Rs. 26 ff.), auf die Beschädigung ihrer Kultobjekte, unter ihnen auch Tiergefäße, zurückzuführen sei[40]. Die betreffenden Abschnitte dieses Textes, die die Tiergefäße und eine Statue einer Gottheit im Ziegenbockgefährt nennen, lauten (Rs. 5-8): „(5) *ma-a-an-za-kán* ^{D}*Zi-pár-wa-a-aš* ŠÀ É.DINGIR^{LIM} *Ú-UL ku-it-k*[*i* TUKU.TUKU-*u-wa-an-za*] § (6) *nu* LÚ^{MEŠ} É.DINGIR^{LIM} *pu-nu-uš-šu-u-e-en nu me-mi-ir* III *BI-I*[*B-R*]*U* (7) *IŠ-TU* NA$_4$ *ar-ḫa iš-ḫu-u-wa-an ḫar-kán-zi* I *BI-IB-R*[*U*] (8) *ar-ḫa iš-kal-la-an-za* ...", „Wenn Ziparwa innerhalb des Tempels in keiner Wei[se zornig ist]. So befragten wir die Tempelleute, und sie antworteten: 'Den 3 Tiergefäßen hat man die Steine entzogen[41], 1 Tiergef[äß] ist aufgeschlitzt' ..."; ibidem Rs. 28-30: „(28) ... *A-NA* I MÁŠ.GAL KUN *ar-ḫa ma-uš-ša-an-za BI-IB-RI*$^{ḪI.A}$ NA$_4$NUNUZ-*wa* (29) *ar-ḫa du-wa-ar-na-an-te-eš* GAL-*wa* NA$_4$AŠ.NU$_{11}$.GAL *ar-ḫa du-wa-ar-na-an-za BI-IB-RI*$^{ḪI.A}$*-ya-wa IŠ-TU* NA$_4$ (30) *ar-ḫa iš-ḫu-u-wa-an ḫar-kán-zi*", „Dem einen Ziegenbock[42] ist der Schwanz herausgefallen; die Tiergefäße (mit) Perle(n) (eingelegt) sind zerbrochen, der Becher (aus) Alabaster ist zerbrochen und den Tiergefäßen hat man die Edelsteine entzogen". Ähnlich in KUB V 10 + XVI 83 + 33 (Vs. 47 ff.), und zwar bezüglich des Zornes der *IŠTAR*/Šausga von Ninive: „(47) ... ^{D}*IŠTAR* ^{URU}*Ni-nu-wa-kán* ŠÀ É.DINGIR^{LIM} *ḫar-kán-ta-aš* (48) *Ú-NU-TE*$^{ḪI.A}$ *še-ir* SI×SÁ-*at nu* LÚ^{MEŠ} É.DINGIR^{LIM} *pu-nu-uš-šu-u-e-en nu me-mi-ir* (49) SI GUŠKIN-*wa ŠA* ^{D}*Bi-te-*[*i*]*n-ḫi-ni-pí ḫar-kán A-NA BI-IB-RI a-ú-i-te-ya-aš-kán* (50) IGI-*ŠU ŠA* NA$_4$ZA.GÌN EGIR-*an* NU.GÁL *A-NA* SIM^{MUŠEN} GUŠKIN-*ya-wa-ma* KA×U NA$_4$ZA.GÌN NU.GÁL", „ ... Die Ištar von Ninive wurde innerhalb des Tempels bezüglich der zerstörten (Tempel)-geräte festgestellt, so befragten wir die Tempelleute, und sie antworteten: 'Das goldene Horn der Bitinḫi (ist) zerstört; dem Tiergefäß (in der Gestalt) eines *awiti* (Flügellöwen?) ist sein Auge aus Lapislazuli wieder nicht vorhanden; der Schwalbe (aus) Gold ist aber der Schnabel (aus) Lapislazuli nicht mehr vorhanden'"[43].

Der Ersatz von beschädigten Tempelgeräten wird nach den Texten als eine sehr wichtige Kultpflicht angesehen. Darüber hinaus sollte auf den Wettergott und die ihm zugehörigen Kultobjekte besonders achtgegeben werden. Beides ist in dem folgenden Abschnitt der Instruktionen für den „Grenzherrn" (*BĒL MADGALTI*) deutlich ausgedrückt: „(36) *nam-ma-aš-ša-an* DINGIR^{MEŠ}-*aš na-aḫ-šar-az ti-ya-an e-eš-du A-NA* ^{D}U-*ma-aš-ša-an* (37) *na-aḫ-šar-az me-ik-ki ki-it-ta-ru* ... (39) ... *na-aš-ma-*

modelliert, vertieft und eingeritzt. Die am Hals und an der Brust eingeschnittenen mit Löchern versehenen Vertiefungen weisen, m.E., auf eine metallische Einlage hin. Die Ausschmückung des Stieres sollte wahrscheinlich das Geschirr des Wettergottstieres wiedergeben, das in den Texten auch erwähnt ist (KUB XXXIII 87+, Rs. III 16, „Lied von Ullikummi").

39 Dies ist beispielsweise dem Kolophon eines Rituales (KBo XII 116) zu entnehmen. Dazu siehe *CHD* Vol. L-N, 199 (s.v. „*marša(š)tarri-*").

40 Dazu siehe A. Goetze, „Hittite Omen", in J.B. Pritchard (Hrsg.), *ANET*^{2} (Princeton 1955), 497-498.

41 Anders A. Kammenhuber: „Sie haben 3 Rhyta mit Steinen weggeworfen", *HW*^{2}, Band I,4 (Heidelberg 1979), 277. Dazu vgl. die hier schon angeführten Bemerkungen betreffend den Ausdruck „*arḫa išḫuwa(i)-*" in der Fußnote 36.

42 Gemeint ist hier eines der Tiere, die für das Götterbild angeschirrt waren.

43 Bearbeitet von C.-G. von Brandenstein, *Hethitische Götter nach Bildbeschreibungen in Keilschrifttexten* (*MVAeG* 46/2, Leipzig 1943), 64 ff.; ferner I. Wegner, *Gestalt und Kult der Ištar-Šawuška in Kleinasien* (*HuSt* III = *AOAT* 36, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1981), 86, 95.

kán A-NA ^{D}U *ku-iš-ki BI-IB-RU* (40) *na-aš-ma-kán ta-me-e-da-aš* DINGIR^{LIM} *ku-e-da-ni Ú-NU-TUM ḫar-kán* (41) *na-at* LÚ.MEŠSANGA LÚ.MEŠGUDU$_{12}$ MUNUS.MEŠAMA.DINGIR-*ya* EGIR-*pa i-ya-an-du*", „Ferner soll den Göttern Ehrfurcht[44] bezeigt werden. Dem Wettergott aber werde besondere Ehrfurcht bezeigt. ... Oder (wenn) dem Wettergott irgendein Rhyton, oder einer anderen Gottheit ein (Kult-)gerät zerstört (ist), sollen es Priester, Gesalbte und 'Göttermütter' wieder beschaffen"[45].

Trotz der relativ häufigen Erwähnung von beschädigten Kultobjekten und der eindeutigen Äußerung über ihren Ersatz, liegen jedoch über die Vorkehrungen bei der letztendlichen Unterbringung der beseitigten Bestände kaum Vorschriften vor. Aus einigen Textstellen wird der Ersatz der alten, nicht unbedingt beschädigten, Kultobjekte und Götterbilder durch die neuen beschrieben[46]. In Anbetracht der alten Tempelrequisiten beschränkt sich die Beschreibung ebenfalls auf ihre Beseitigung. Eine Ausnahme besteht im Textfragment 1142/z + KUB XXV 31, das den Anfang der Ritualzurüstung des *purulliya*-Festrituals enthält. Hier liegt eine Ritualanweisung zur Erneuerung verschiedenen Tempelgerätes vor. Erneuert werden darüber hinaus die Askoi und zwei *ḫuppara*-Schalen aus Holz, die man verbrennt und durch neue ersetzt: „(6) ... KUŠ*kur-šu-uš Ù* II GIŠ*ḫu-up-p*[*a-r*]*u-uš* (7) *wa-ar-nu-an-zi nu* EGIR-*pa* GIBIL-*an i-ya-an-zi*", „Die Vliese und die zwei *ḫup*[*par*]*a*-Schalen aus Holz verbrennt man, und man macht sie wieder neu"[47].

Schließlich sei bemerkt, daß nur die Verknüpfung der archäologischen Befunde mit den schriftlichen Quellen es gestattet, ein anschauliches Bild der Beseitigung und Deponierung der beschädigten Kultobjekte bei den Hethitern zu erhalten. Nach den hier angeführten Zeugnissen erfolgte die Beseitigung durch Bestattung, Verschluß in Gefäßen und Verbrennung. Auffallend stimmt diese Prozedur mit der Handlung der Deponierung und der Unschädlichmachung der Ritualrückstände überein. Das Verschließen in Gefäßen war auch die übliche magische Praxis, um Wut, Zorn, Groll und „Bösesein" der Gottheiten zu besänftigen und Krankheiten zu

---

44 Für die vielfältige Bedeutung von *naḫšaratt-* siehe *CHD* Vol. L-N 343 ff. („fear, fright, respect, reverence, awe, fearsome quality, fearsomeness, frightfulness, (deified) Fear") und *HEG* Teil II,7 (Innsbruck 1991), 250-251 („Furcht, Ehrfurcht").

45 KUB XIII 2 II 36 ff. (mit Dupl. KUB XXXI 90 III 5 ff.). Bearbeitet von E. von Schuler, *Dienstanweisungen für höhere Hof- und Staatsbeamte* (*AfOB* 10, Graz 1957), 41 ff.

46 KUB XXXVIII 12 Rs. III: „(7') ^{D}UTU URU*Du-úr-ra* ^{D}*Ḫa-ti-pu-na-aš* ^{D}[...] (8') ḪUR.SAG*Ḫa-pí-id-du-i-ni-iš* ^{D}*Ḫa-šu-ma-a-aš* [...] (9') III ALAM DINGIR.MAḪ^{MEŠ} ^{D}*Al-li-na-al-li-iš* ^{D}[...] (10') ^{D}*I-ya-ya-aš* ŠU.NÍGIN IX DINGIR^{MEŠ} *ar-ḫa-at* (11') *iš-ḫu-u-wa-an-te-eš e-šir* EGIR-*pa-aš* (12') ALAM$^{ḪI.A}$ KÙ.BABBAR GAR.RA GIBIL^{TIM} DÙ-*ir*", „Sonnengott der Stadt Durra, ^{D}Ḫatipuna, ^{D}[...]. Berg Ḫapidduini, ^{D}Ḫašuma, [...] 3 Statuen (der) MAḪ-Gottheiten: ^{D}Allinalli, ^{D}[...], ^{D}Iyaya. Insgesamt 9 Gottheiten. Sie waren fortgeschafft. Danach hat man neue Statuen, mit Silber eingelegt, gemacht". Bearbeitet von M. Darga, „Über das Wesen des Ḫuwaši-Steines nach hethitischen Kultinventaren", *RHA* XXVII (1969), 7 ff. Anders ist die Interpretation der Zeile 10-11 von A. Kammenhuber: „Sie (Götter-(statuen)) waren weggeworfen", *HW*^{2}, Band I,4 (Heidelberg 1979), 277. In diesem Zusammenhang ist m.E. die Interpretation des Ausdruckes „*arḫa išḫuwa(i)-*" als „wegwerfen" (d.h. als Synonym für „*arḫa peššiya-*") abzulehnen. Das Präverb „*arḫa*" sei hier in dem Sinne „aus-, ent-" eher als „weg-" zu verstehen. Die Bedeutung des Ausdruckes „*arḫa išḫuwa(i)-*" als „entfernen, wegräumen, beseitigen", erklärt sich daraus, daß die Kultbilder aus dem Innengemach des Tempels entfernt wurden. Schließlich nehme ich an, daß sich der Ausdruck in einigen Fällen, hauptsächlich wohl in Ritualen (siehe z.B. KUB XXV 44 II 29 ff.), auf die Fortschaffung eher als auf das Wegwerfen der Kultobjekte bzw. Ritualrückstände beziehen kann.

47 Bearbeitet von V. Haas, „Betrachtungen zur Rekonstruktion des hethitischen Frühjahrsfestes (EZEN *purulliyaš*)", *ZA* 78 (1988), 288-292. Dazu siehe auch die Bemerkungen in J.G. McMahon, *The Hittite State Cult of the Tutelary Deities* (*AS* 25, Chicago 1991), 185 ff.

entfernen[48]. Demzufolge läßt sich, zunächst vorsichtig, annehmen, daß die beschädigten und zerstörten Kultobjekte nicht nur aufgrund ihrer unveränderlichen und unendlichen, d.h. irreversiblen, Sakralität, sondern auch wegen der von ihnen ausgehenden Gefahren sorgfältig aufbewahrt wurden. In der Vorstellung der Hethiter wurden die aus den verschiedensten Gründen untauglich gewordenen Kultobjekte offensichtlich im wesentlichen als potentiell Unheil bewirkende Materien betrachtet.

Verzeichnis der Abbildungen

Seite 11:	1-5	Bruchstücke der Stierfigur aus den Winckler'schen Grabungen (nach K. Bittel, *Boğazköy. Die Kleinfunde der Grabungen 1906-1912*, *WVDOG* 60, Leipzig 1937, Taf. 10, 1-4, 6).
	6	Wiederherstellung der Stierfigur (nach ibid., 15, Abb. 4).
Seite 12:	7	Stiergefäßpaar aus Boğazköy-Ḫattuša, Büyükkale (nach K. Bittel, *Die Hethiter*, München 1976, Abb. 156).
	8	Boğazköy-Ḫattuša, Büyükkale, Gebäude E, Bauschicht IVb, Stiergefäßpaar in situ (nach P. Neve, *Die Bauwerke von Büyükkale in Boğazköy*, Berlin 1982, Abb. 25a).
Seite 13:	9	Eines der Stiergefäße aus İnandıktepe (nach T. Özgüç, *İnandıktepe*, Ankara 1988, Taf. 60, Zeichnung: J. Blackburn).
	10	İnandıktepe, Wiederherstellungsplan des althethitischen Tempels (Schicht IV) (nach ibid., Taf. 96).
	11	İnandıktepe, Raum 29 des althethitischen Tempels (Schicht IV) mit der Grube (Schicht III) (nach ibid., Plan I, Detail).
Seite 14:	12-13	Stierpaar aus Raum 21 des Gebäudes C in Kuşaklı: Seitenansicht, Aufsicht u. Rückansicht (nach A. Müller-Karpe, *MDOG* 130, 1998, 117-118, Abb. 17-18).
	14	Vorläufiger Plan der 1995-98 freigelegten Teile des Gebäudes C auf der Akropolis von Kuşaklı (nach Idem, *MDOG* 131, 1999, 58, Abb. 1).
Seite 15:	15	Stadtplan von Boğazköy-Ḫattuša mit Detail des Grabungsareals der Jahre 1911 und 1912.
	16	Boğazköy-Ḫattuša, L/17-18, Bauphasenplan der großreichszeitlichen Bauten: „Haus am Hang", „Altbau", „Pithoshaus" (nach W. Schirmer, *Die Bebauung am unteren Büyükkale-Nordwesthang in Boğazköy*, Berlin 1969, Beil. 9)
Seite 16:	17	Boğazköy-Ḫattuša, L/18, Schnittskizze durch „Haus am Hang", „Pithoshaus" und „Altbau" (nach ibid., 21, Abb. 7)
	18	Boğazköy-Ḫattuša, L/18, b/5-6, Schnitt durch das Fundament zwischen Raum I und II des „Pithoshauses" (nach ibid., 25, Abb. 9)

---

48 Das Thema findet sich im wesentlichen in den Texten mythologischen Inhaltes, siehe F. Pecchioli Daddi/ A. M. Polvani, *La mitologia ittita* (*Testi del Vicino Oriente antico* 4.I, Brescia 1990), 86, 101. Zu einem allgemeinen Überblick über das Thema des in Gefäßen verschlossenen „Böseseins" der Gottheiten siehe M. Riemschneider, „Der Gott im Fass", *AAASH* 8 (1960), 7-34; M. Popko, „La boite de Pandora", *Meander* 27 (1972), 381-383 (in polnischer Sprache); W. Fauth, „Der Schlund des Orkus", *Numen* 21 (1974), 105 ff.; V. Haas, in: *Religionsgeschichtliche Beziehungen*, 77 ff. mit weiteren bibliographischen Hinweisen.

Seite 17:

19 Kanne aus Ton. Boğazköy-Ḫattuša, L/18, „Pithoshaus“ (NW-Hang 6), aus der Füllung eines Pithos (nach ibid., Taf. 40: 179).

20 Kanne aus Ton. Boğazköy-Ḫattuša, Grabstätte Osmankayası, aus den jüngeren gestörten Brandgräbern (Nr. 3) (nach K. Bittel/W. Herre/H. Otten/M. Röhrs/J. Schaeuble, *Die hethitischen Grabfunde von Osmankayası*, Berlin 1958, Abb. 5: 6).

21 Kanne aus Ton. İnandıktepe, Raum 1 des althethitischen Tempels (Schicht IV) (nach T. Özgüç, *İnandıktepe*, Abb. 30).

22 Kanne aus Ton. Höyük bei Alaca, Schicht 2 (nach H.Z. Koşay, *Les Fouilles d'Alaca Höyük*, Ankara 1951, Taf. LXIV, 1).

23 Kanne aus Silber und Kupfer. Höyük bei Alaca, aus einer frühbronzezeitlichen Bestattung (Grab K) (nach ibid., Taf. CLXXVIII).

24 Kanne aus Ton. Kültepe-Kaniš, Karum, Schicht II, aus einer Bestattung (nach K. Emre, *Anadolu* 7, 1963 [erschienen 1964], Abb. 13).

Abb. 1

Abb. 2

Abb. 4

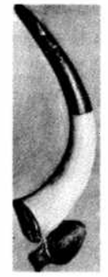


Abb. 5

Abb. 3

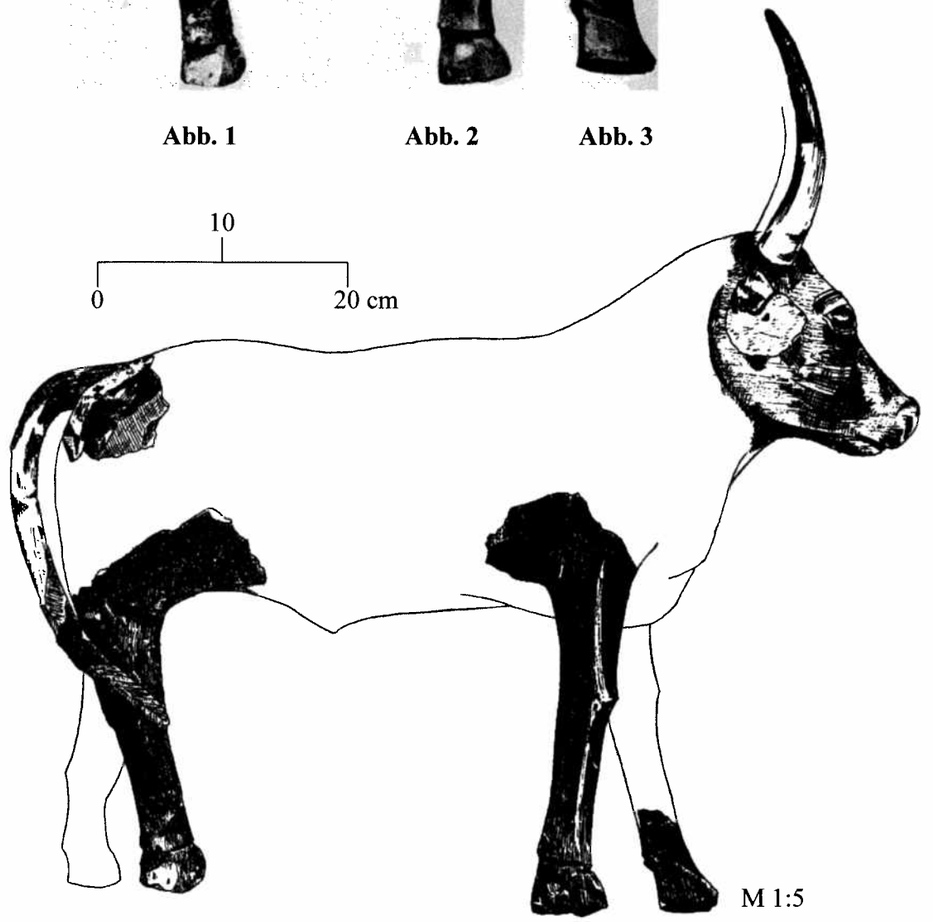


Abb. 6

Abb. 7

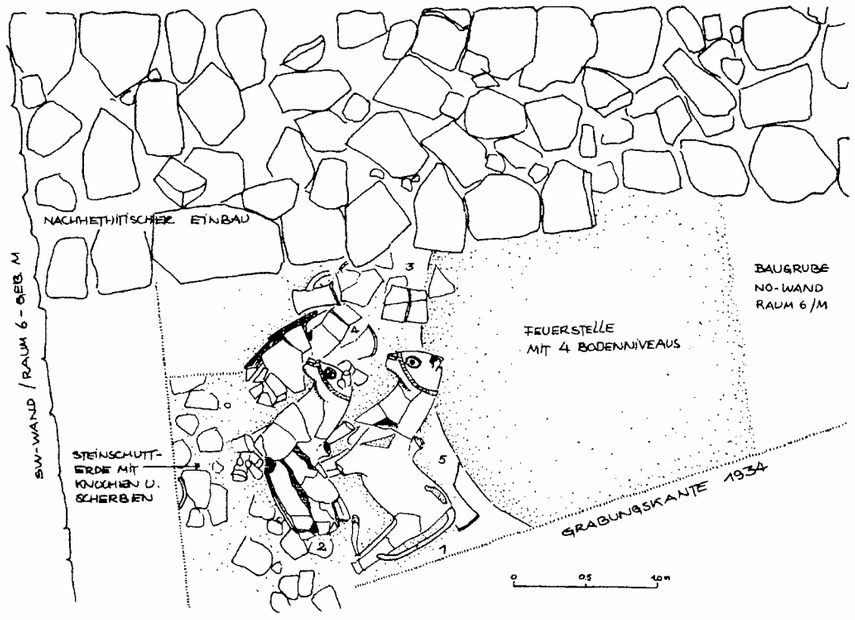
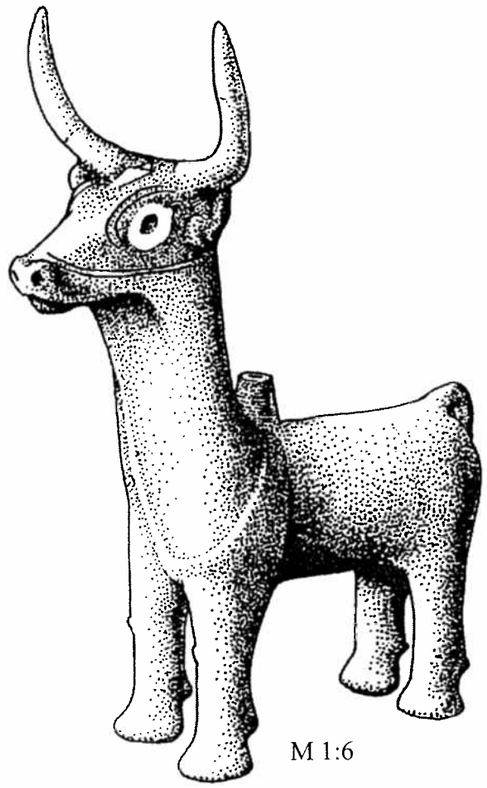


Abb. 8



M 1:6

Abb. 9

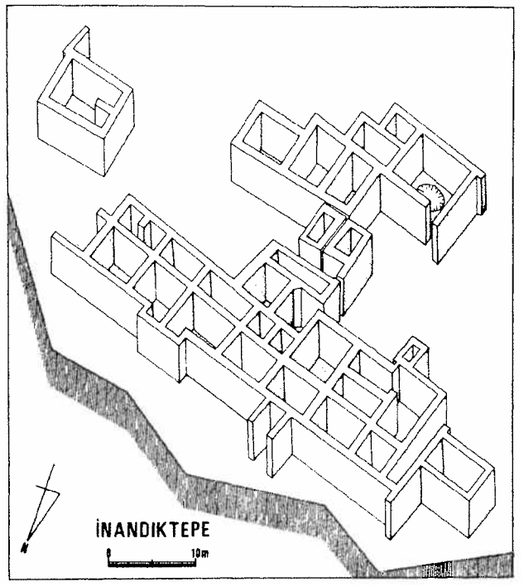


Abb. 10

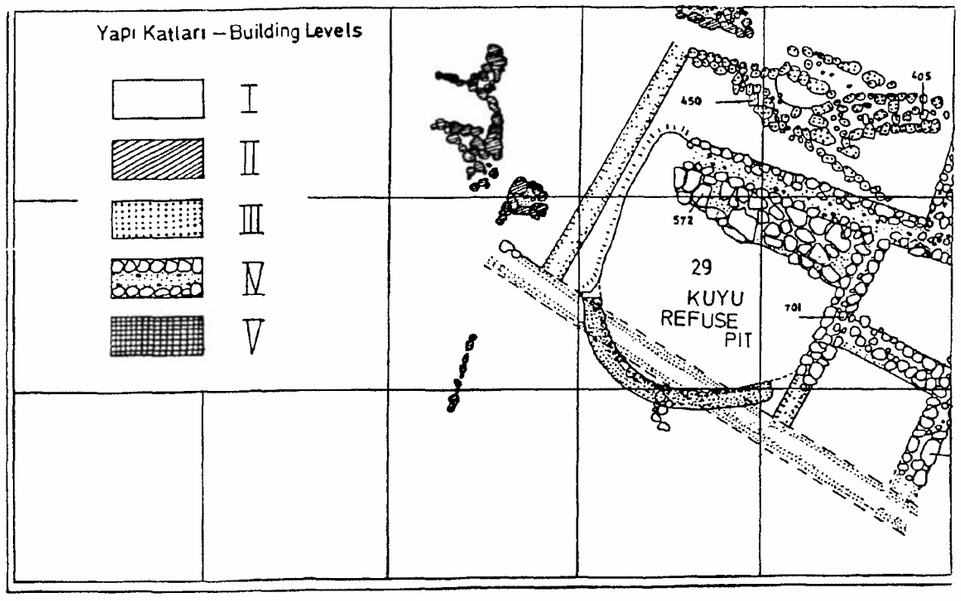


Abb. 11

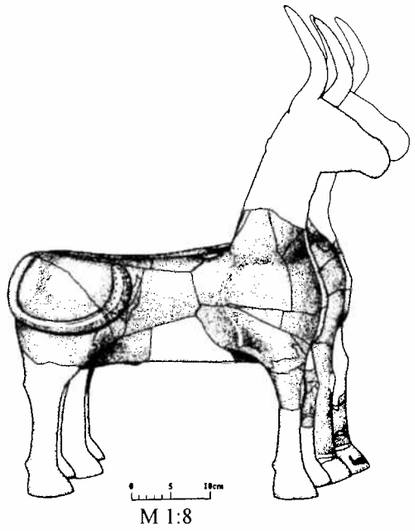


Abb. 12

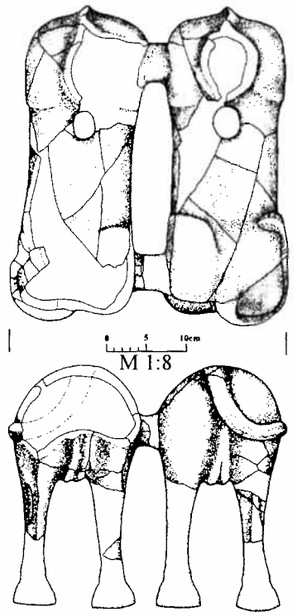


Abb. 13

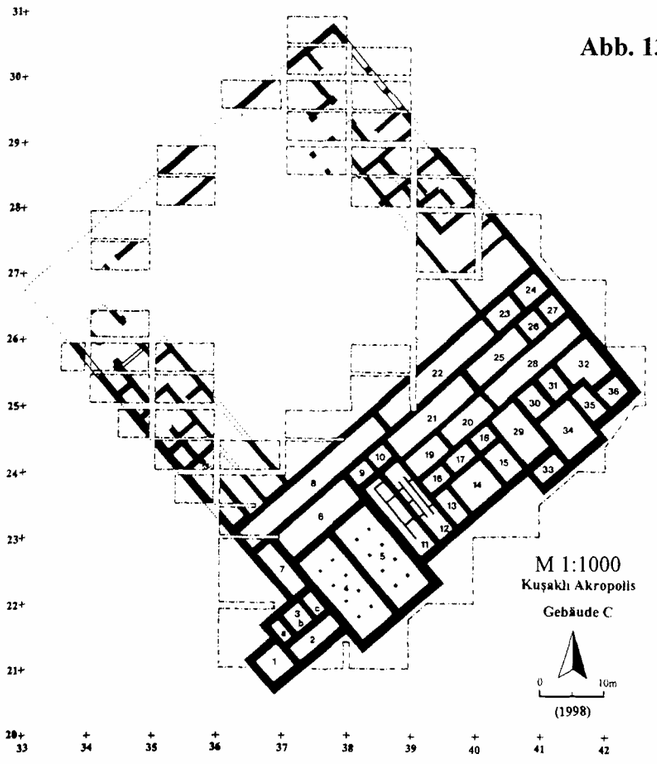


Abb. 14

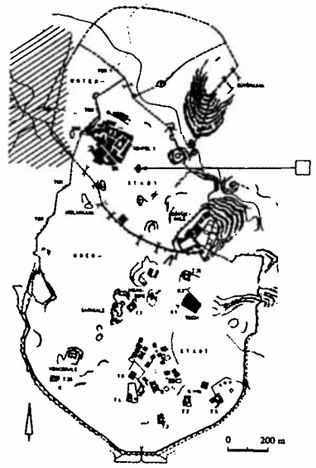


Abb. 15

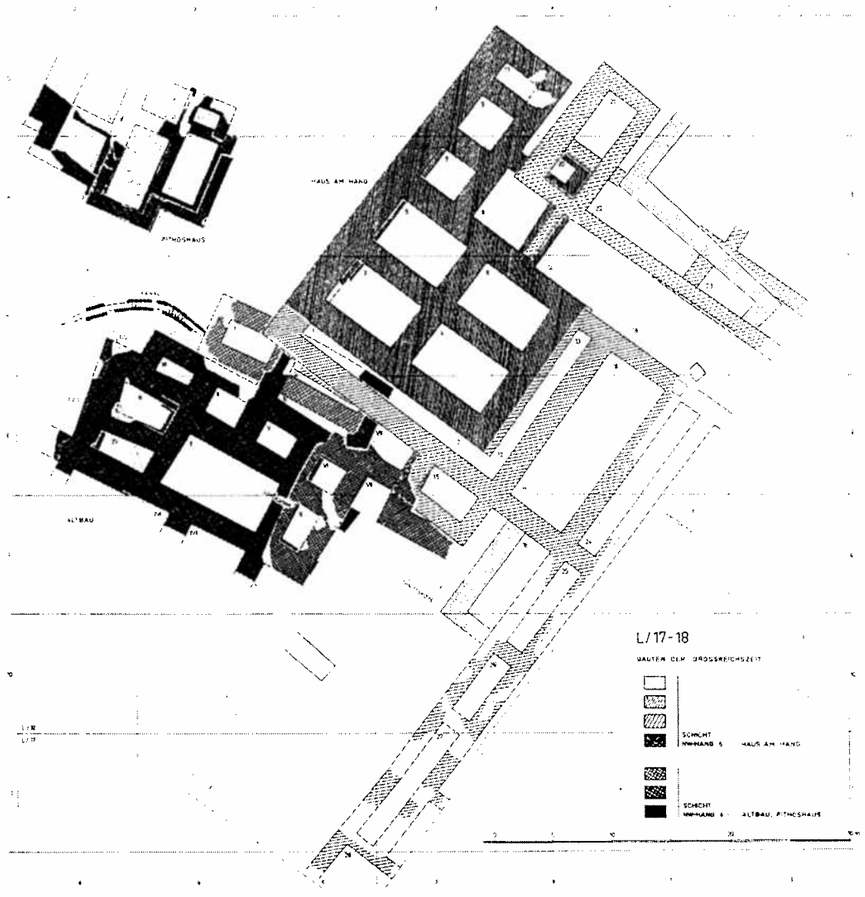


Abb. 16

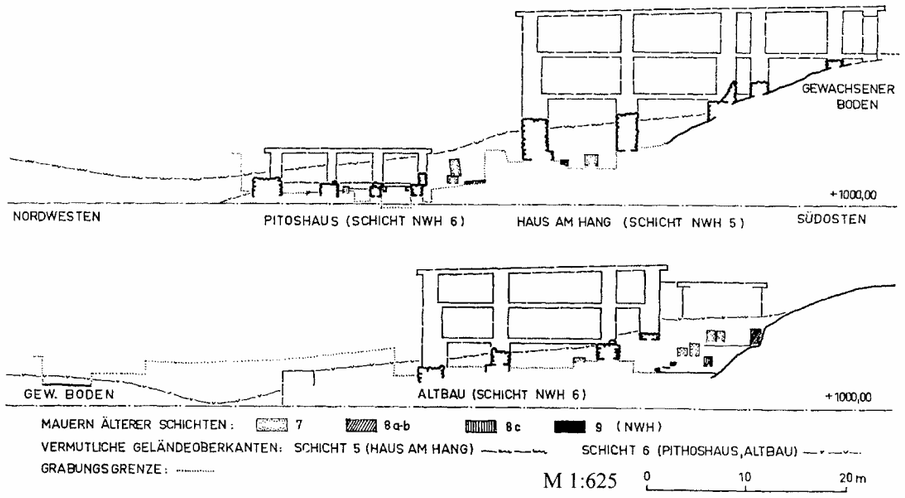


Abb. 17

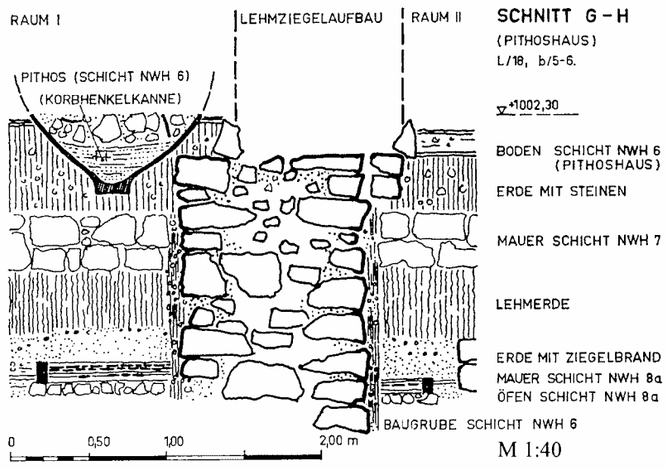


Abb. 18

Abb. 19

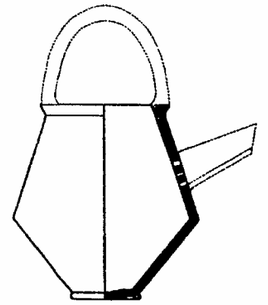


Abb. 20

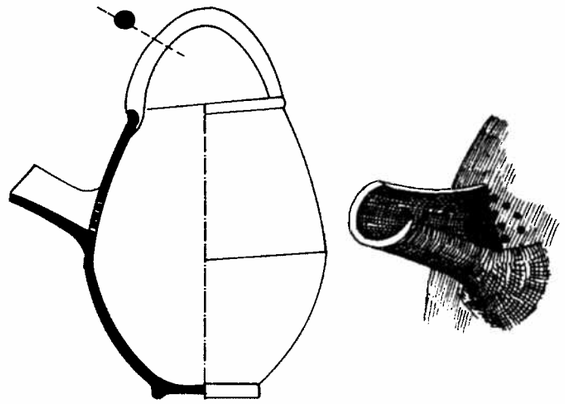


Abb. 21

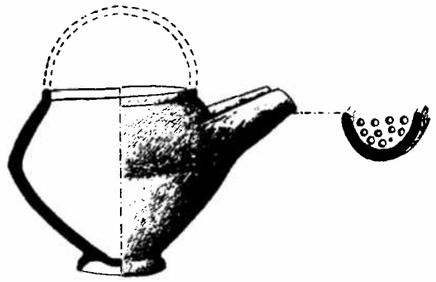


Abb. 22

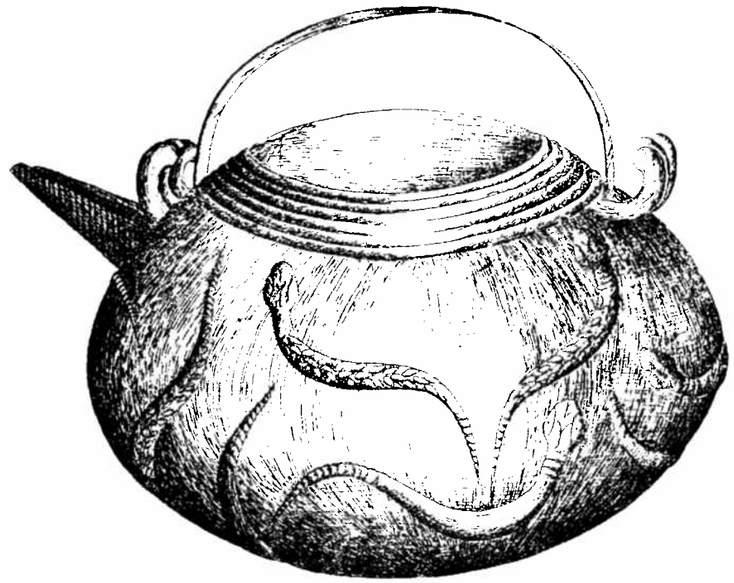


Abb. 23

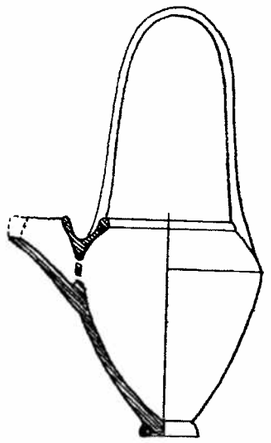


Abb. 24

Text Forms and Levels of Comparison

The Rituals of Emar and the Syrian Tradition

Alfonso Archi (Rom)

1) Scribal traditions at Emar

The numerous legal and administrative documents of Emar can be divided into two distinct textual typologies: the "Syrian" and the "Syro-Hittite". In the former, the writing runs parallel to the short side of the tablet and only cylinder seals of the "Syrian" type are used; the ductus is that of the Middle Bablyonian found in the texts of Alalaḫ IV, Ekalte, and those from Amarna, especially the letters of Amurru, Byblos and Sidon. In the so-called "Syro-Hittite" (some of these tablets are from Karkemiš) the writing runs parallel to the long side, they are sealed with cylinder and stamps seals in "Syro-Hittite" style and the form of several signs is similar to that of the "New Hittite" ductus. The first kind of document are used by the native authorities, in the second Hittite officials appear, and some of them are said to have been composed "in the presence" of the Hittite king of Karkemiš. The two groups of texts differ also in some elements of the juridical formulas employed.[1]

No sooner did he have access to the Emar texts of his competence than Emmanuel Laroche traced, with his usual lucidity, the relations between Ḫatti and Emar. Muršili II occupied Aštata (Emar) with a Hittite garrison, and placed it under the jurisdiction of Karkemiš, so as to have firm control over the easiest road linking Syria with Babylonia.[2] We thus understand how the

---

1 For the two textual typologies of the administrative and legal documents, see D. Arnaud, "Catalogue des textes cunéiformes trouvés au cours des trois premières campagnes à Meskéné Qadime ouest (Chantiers A, C, E et trouvaille de surface", *AAAS* 25 (1975), pp. 87-93; Id., *Textes syriens de l'Âge du Bronze Récent* (*AuOrS* 1, Barcelona 1991), pp. 9-10. For the seals, see D. Beyer, "Les empreintes de sceaux", in: id. (ed.), *Meskéné – Emar. Dix ans de travaux 1972-1982* (Paris 1982), pp. 61-68. A first study of the Hittite hieroglyphic seals has been furnished by E. Laroche, "Les hiéroglyphes de Meskene-Emar et le style 'syro-hittite'", *Akkadica* 22 (1981), pp. 5-9, and "Les hiéroglyphes hittites de Meskéné-Emar: un emprunt d'écriture", *CRAIBL* 1983, pp. 12-23. For the paleography of the two groups, see C. Wilcke, "*AḪ*, die 'Brüder' von Emar", *AuOr* 10 (1992), pp. 115-150. For further literature, see J. Ikeda, "Scribes in Emar", in: K. Watanabe (ed.), *Priests and Officials in the Ancient Near East* (Heidelberg 1999), pp. 163-185.

2 E. Laroche, "Emar, étape entre Babylone et le Hatti", in: J.C. Margueron (ed.), *Le Moyen Euphrate* (Strasbourg 1980), pp. 235-244. In the Annals of Muršili, in the ninth year, we read: "And as I reached Aštata, I marched on the city of Aštata, I built a fortress there and occupied it with a garrison", A. Götze, *AM*, pp. 118-121, KBo 4.4 Vs II 60-62. The archaeologist of Meskene/Emar, J.C. Margueron, places this fortress in the vicinity of Tell Faq'ous, see "Emar: un example d'implantation hittite en terre syrienne", in: *Le Moyen Euphrate*, pp. 285-312; Id., "Un exemple d'urbanisme volontaire à l'époque du Bronze Récent en Syrie", *Ktema* 2 (1977), pp. 33-48; Id., "Topographie", in: *Meskéné – Emar*, pp. 17-39. For Emar in the sources of

Babylonian princess who became the last Tawananna of Šuppiluliuma I, Queen Mother at the start of the reign of Muršili II, could have been accused of having taken possession of the "silver of Aštata" destined for the cult. For this reason, a mission was sent from Ḫattuša to question the great goddess of Aštata, Išḫara. When the king then fell ill, the oracles were consulted not only "in the manner of Ḫattuša" but also "in the manner of Aštata". The Hittites had learnt divination through the reading of entrails from Babylonia, and not directly but via one or more Syrian centres. From Nuḫašše we have two treaties on theoretical divination. The technical terms, originally Babylonian, in the texts of Ḫattuša are mainly rendered in Hurrian. Thus, "il fallait imaginer, quelque part entre Babylone et le Ḫatti, l'action d'un foyer oraculaire [opened to the Hurrian culure] possèdant une école et jouissant d'une certaine renommée. C'est exactement, croyons-nous, la définition qui convient à Emar". From Meskene/Emar we have at least a dozen, still unpublished large oracular tablets in Hurrian. "Le devin d'Emar, comme son collègue d'Ugarit, d'Alep, de Qatna et peut-être aussi de Byblos, était un lettré polyglotte vivant au sein d'un monde levantin, sans frontière".[3]

2) The rituals of Emar and the rituals of Kizzuwatna

The ritual texts from Emar demonstrate that the Hittite presence did not affect local traditions. These documents may be classified in four groups:

a) "Festivals", EZEN, according to the scribes' own designation. The principal festivals are: 1) the installation of the NIN.DINGIR, the high priestess of the Storm god's temple (Emar VI 369); 2) the installation of the *maš'artu*, the priestess of Aštartu of Battle (Emar VI 370); 3) the *zukru* festival (Emar VI 373); 4) the *kissu* rituals, which concern several deities (Emar VI 385-388).
b) Calendar ritual
c) Offering lists
d) Rites for the gods of Ḫatti

The "rites for the gods of Ḫatti of the upper and lower cities", *ṭup-pu pár-ṣi ša* DINGIR^{MEŠ} KUR *Ḫa-at-ti* URU^{MEŠ} AN.TA *ù* KI.TA, according to the expression in Emar VI 471, 1-2, are preserved on three tablets (as well as a number of fragments).[4] A section of no. 472 mainly

---

the third and second millennium B.C., see H. Klengel, "Die Keilschrifttexte aus Meskene und die Geschichte von Aštata/Emar", *OLZ* 83 (1988), coll. 645-653.

3 E. Laroche, in: *Le Moyen Euphrate*, pp. 239-244.

4 Remarks on these documents, published in section XXXIV of *Emar* VI/3, nos. 471-490, pp. 455-476, have been offered by E. Laroche, "Observations sur le rituel anatolien provenant de Meskene-Emar", in: F. Imparati (ed.), *Studi di storia e di filologia anatolica dedicati a G. Pugliese Carratelli* (*Eothen* [1], Firenze 1988), pp 111-117, and R. Lebrun, "Divinités louvites et hourrites des rituels anatoliens en langue akkadienne provenant de Meskene", *Hethitica* 9 (1988), pp. 147-155. The identification of some incorrectly written divine name is due to the acumen of V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion* (Leiden-New York-Köln 1994), pp. 569-570, whom I have the privilege to count along my friends for some decades now. Another tablet containing the ritual to be performed "if] the harvest time (?) does not arrive", where the Storm-god *piḫammi* is mentioned together with Nergal and Tenu, has been published in J. Goodnick Westenholz et al., *Cuneiform Inscriptions in the Collections of the Bible Lands Museum Jerusalem. The Emar Tablets* (Groningen 2000), nr. 31, pp. 76-78.

concerns the pantheon of the "Upper region", as it was established by Ḫattušili III: Storm-god of Nerik, Storm-god *piḫaimmi*, "imbued with might", Storm-god *pudalim(m)i*, "equipped for the combat",[5] all three accompanied by the Heptad, Ištar of Šamuḫa (the tutelary deity of Ḫattušili), Ḫantašepa (written Ḫantašima), the Hurrian Tašmišu, the mountains of the Anatolian Upper region Ḫaḫarwa and Zaliyanu (written Ḫarḫiya and Daliyanu), the pair Daḫagu – Daḫagunanu, who represent the deified chapel, *daḫanga*, of the Storm-god of Nerik. Another section of this tablet, and Emar VI 471, 473 as well, present the gods of the Lower Region, that is the Luvian Storm-gods *piḫaimmi*, *pudalim(m)i*, *ḫaba(ḫ)immi*; Šanda and Anan of Kizzuwatna; some Hurrian-Akkadian gods as the Storm-god *ša šamê*, Allanu, Ḫurra, Šeli, Ḫazzi, Na(m)ni, Mušitu, Milku, Nergal, Tenu.

Some types of vessels and offerings which appear in these documents are proper to the Hittite festivals and do not belong to the Emar rituals.[6] The action of breaking bread, preceding a libation,[7] is also typical of the Hittite festivals, while the burning of offerings belongs to the Hurrian-Kizzuwatnean tradition, not to the Hattian-Hittite one.[8] Perhaps these tablets, kept in the temple of NINURTA (M_1), the god of the city, preserve in Bablyonian translation the rites celebrated by Hittite officials serving in Emar in the last decades of the thirteenth century.[9] The Hurrian personal name in no. 472. 8 (]x *ša* ^{I}*Eḫ-li-it-te* siskur) is unfortunately in a fragmentary context.[10] These Hittite rites (as expressly stated at the start of no. 471) do not belong to the Emar tradition.

D. Fleming has noted that "under distant and light-handed rule, Hittite patterns never deeply penetrated the structures of Emar life, and Hittite words and practice stand out starkly in Emar ritual texts". However, "the purpose for and inspiration of the festivals as texts constitute a separate and vexing question ... Hittite scribes produced the largest number of ritual texts attested in cuneiform sources. Among these, the scribes distinguished two primary categories which they

---

5 These two epithets are Luvian denominative adjectives.

6 They are ^{dug}*ḫu-ur-ti-ia-lu*, Emar VI 471. 31, 32, see Hittite ^{TU}*ḫurutil-*, cfr. *HED, H*, p. 408, Luvian *ḫurtiyalla/i-*, cfr. C. Melchert, *Cuneiform Luvian Lexicon* (*Lexica Anatolica* 2, Chapel Hill 1993), p. 77, from *ḫuwarti-* "decoction"; ^{ninda}*pu-ni-gu*, 472. 78, see H.A. Hoffner, *Alimenta Hethaeorum* (New Haven 1974), pp. 177-178; ^{ninda}*tu/du-ru-bu/bi* 471. 3, *passim*, 472. 16, *passim*, 473. 1, *passim*, 476. 2, 4, 6, see E. Laroche, in: *Studi Pugliese Carratelli*, p. 114; NINDA.(Ì.E.)DÉ.A, 472.20.

7 For *kussupu* and *naqû* in these texts, see D.E. Fleming, *The Installation of Baal's High Priestess at Emar* (Atlanta 1992), p. 267. For *kasāpum* in other Emar documents, see J.-M. Durand, "Tombes familiales et culte des ancêtres à Emar", *N.A.B.U.* 1989/112 (p. 86, below).

8 Emar VI 471. 33: *ana ambašši ušarrapū*: "they burn for the burning-rite"; 473. 19': *ina ūmi a(m)bašši* "in the day of the burning-rite". On the Hurrian term *ambašši*, see V. Haas, *Die hurritischen Ritualtermini in hethitischem Kontext* (*ChS* I/9, Roma 1998), p. 210; Id., *Geschichte*, pp. 661-665.

9 The name of Zū-Ba'la, the diviner, ^{LÚ}ḪAL, of all the gods of Emar, who was at the head of the so-called temple M_1, was known at Ḫattuša. He received in his favour a decree of the Great King of Ḫatti, see the letter sent directly by the Great King to Aštata, and the parallel one sent by the king of Karkemiš, which are both in Hittite, see A. Hagenbuchner, *Die Korrespondenz der Hethiter* 2 (*THeth* 16, Heidelberg 1989), no. 23, pp. 40-44, and J. Goodnick Westenholz, *The Emar Tablets*, no 32, pp. 78-80. Zū-Ba'la was probably in some way involved in the translation in Babylonian of the Hittite rituals.

10 The documents from Ḫattuša know an Eḫal-Tešup, a ^{LÚ}ḪAL of Aleppo, the author of a ritual, see E. Laroche, *Les noms des Hittites* (Paris 1966), p. 53 no. 225.1; Id., *Catalogue des textes hittites* (Paris 1971) (= *CTH*), p. 160, ll. 14-17; p. 181, ll. 10-13.

labeled with the Sumerian words SISKUR 'offering', and EZEN 'festival'".[11] While in Emar the label EZEN applies both to rites celebrated at precise moments of the year and month (*zukru* festival, Emar VI 373; *kissu* festivals, Emar VI 385-388), and to those concerning exceptional events (NIN.DINGIR and *maš'artu* installations, Emar VI 369, 370), in Ḫatti the EZEN are solely calendar rites. Fleming's sound conclusions are that: "Altogether, comparison does not indicate a Hittite template for the Emar festivals in text form. Presumably any model could have derived from other Syrian scribal custom for which we still lack evidence, unless the Emar diviners produced their own adaptation. At the same time, application of the scribal rubric EZEN under similar definition at both sites rises the possibility that these collections of festival and ritual records in late second-millennium western cuneiform represent a related regional custom".[12]

We may go further. The EZENs of the Hattian-Hittite tradition relate to actions concerning the cult which the king and queen (exceptionally also a prince and the NIN.DINGIR during the festival for the Hattian goddess Tetešḫapi) performed in honour of the gods and which culminated in bread being offered and broken and in "drinking" the gods (*eku-* followed by the DNs in the accusative): an act limited to the royal couple. These festivals are, therefore, the expression of different forms of the cult than those of Emar. The rituals for the installation of the NIN.DINGIR of Emar and the *maš'artu* can, instead, be directly compared with the text form of some rituals, SISKUR,[13] from south-eastern Anatolia (Kizzuwatna), preserved in the Hittite archives. The evidence from Emar, dated to the thirteenth century, and that from Kizzuwatna, going back to the fifteenth century, are all that remains of *a single and the same Syrian tradition.*

KUB XXIX 4 + KBo XXIV 86 (and duplicates) is an "offering(-ritual)", SISKUR, for establishing a new temple for the Goddess of the Night, $^{D}GE_{6}$.[14] The authors of this ritual are ^{I}NÍG.BA-^{D}U, a scribe ([^{LÚ}DUB.S]AR?) from Babylon, and Ulippi, a priest (^{LÚ}SANGA).[15] Notwithstanding the fact that a Babylonian scribe is mentioned, this is a ritual of Kizzuwatna, which the Hittites received together with the cult of this goddess. According to KUB XXXII 133, it was Tutḫaliya II (beginning of the fourteenth century), the father of Šuppiluliyuma I, who "carried the Goddess of the Night away from her temple in Kizzuwatna and made a temple for her alone in Šamuḫa". Both tablets are later copies written "under the supervision of Anuwanza",

11 On the Emar religious documents, see D. Fleming, "The Emar Festivals: City Unity and Syrian Identity under Hittite Hegemony", in: M.W. Chavalas (ed.), *Emar: The History, Religion, and Culture of a Syrian Town in the Late Bronze Age* (Bethesda 1996), pp. 81-121 (quotations from pp. 101, 118). A parallel essay by the same author is: "The Rituals from Emar: Evolution of an Indigenous Tradition in Second-Millennium Syria", in: M.W. Chavalas/J.L. Hays (eds.), *New Horizons in the Study of Ancient Syria* (*BiMes* 21, Malibu 1992), pp. 51-61. For a detailed study of the religious texts from Emar, see Id., *Installation*, pp. 199-301.

12 D. Fleming, in: *Emar: The History, Religion, and Culture*, p. 120.

13 In Hittite the logogram SISKUR, or more frequently SÍSKUR (SISKUR.SISKUR), is mostly used for "ritual", but it maintains also its original meaning: "offering", see J. Siegelová, *Appu-Märchen und Ḫedammu-Mythus* (*StBoT* 14, Wiesbaden 1971), p. 47, l. 10: *ANA* DINGIR^{MEŠ} SISKUR *UL peškanzi* "Do not they give offerings to the gods?".

14 H. Kronasser, *Die Umsiedlung der Schwarzen Gottheit* (Öster. Ak. Wiss., Sitzungsber. 241/3, Wien 1963). For an English translation, see B.J. Collins, in: W.W. Hallo/K. Lawson Younger (edd.), *The Context of Scripture* 1 (Leiden – New York – Köln 1997), pp. 173-177.

15 See B.J. Collins, in: *Context of Scripture*, p. 173 note 4.

who was at the head of the library of Ḫattuša at the time of Tutḫaliya IV, at the end of the thirteenth century.[16]

This second ritual, which describes the rites to be performed by those of the Hittite royal familiy who reached Šamuḫa, is mainly fragmentary. Of the first, relating to the installation of the goddess in a new temple, the first of two tablets has, instead, been preserved. This lists the gold jewels which must adorn the new statue and a further 60 objects including furniture, vases and various instruments. The first day is dedicated to preparing the temple. On the second they draw the waters of purification, which are then taken from the new temple to the old, where it is set on the roof, "beneath the stars", for the whole night; then, they attract the goddess to the old temple. The following three days are again dedicated to rites in the old temple. On the fifth or sixth day the action moves to the new temple, and the first tablet ends on the sixth or seventh day.

Some of these elements are to be found in a ritual (preserved in a number of manuscripts, but very fragmentary) which Palliya, king of Kizzuwatna and a contemporary of Idrimi of Alalaḫ (first half of the fifteenth century) celebrated on the occasion of the installation (*sarā tittanu-*) of "the Storm-god (^{D}U) of Kizzuwatna".[17] This too lasts a number of days and opens with the drawing of the waters of purification from seven sources. These are placed in Lawazantiya, perhaps to be identified with Karahüyük, close to Elbistan.

There are no exact analogies on individual points between the rituals of Emar and those of Kizzuwatna which had different aims or goals. Those of Kizzuwatna, however, show – if indirectly (they are written in Hittite, sometimes with Hurrian passages) – that, from at least the start of the fifteenth century also it was usual there in scribal custom to set down in written form those rather complex rites which could cover several days. And Kizzuwatna was aware of religious and scribal practices from north-western Syria centres.

Only the ritual of "the offering at the throne of DN" was common to Emar, the Hurrians of the Kizzuwatna region and Ugarit. The "throne festival", EZEN *kissu*, is celebrated at Emar for Dagan (Emar VI 385. 2); EREŠKIGAL (385. 27); Ea (386. 1); Išḫara and NINURTA (387. 1).[18] At Ḫattuša, archive *A* kept several rituals celebrated by the ^{LÚ}AZU priest in favour of private people which present the following Hurrian formulae: *aššeš Teššub Arrapḫini Kummeni* "take place(?), Teššub from Arrapḫe (and) Kumme"; *aššeš Ḫebat šunip šiyai aḫarrai unamma kešḫepwe kelteiene ambaššini kelu* "take place(?), Ḫebat; come yourself in person, thanks to (this) water and incense; be satisfied by my throne(-offering), by this wellbeing- (and) burning-offering".[19] This second formula is attested also in some Hurrian ritual texts from Ugarit.[20] The only two preserved colophons of the Hittite tablets, KBo XXI 33+ IV 71 and KBo XXIII 44 IV 8'-9' read: *mān-za ANA* ^{D}*Ḫebat kuiš* ^{GIŠ}*geštaḫeta šipanti* "... if someone offers to the throne of

16 Another ritual for the Goddess of the Night is KBo XXXII 176, see R. Lebrun, "Fragment d'un rituel de Walkui, prêtre de la déesse de la nuit (KBo XXXII 176 = Bo 83/902)", *ArOr* 67 (1999), pp. 601-608.

17 *CTH* 475.

18 The term *ki-is-sV* at Emar has been explained by D. Fleming, *Installation*, pp. 255-263.

19 See M. Salvini/I. Wegner, *Die Rituale des* AZU-*Priesters* (*ChS* I/2, I, Roma 1986), p. 2.

20 E. Laroche, "Documents en langue hourrite provenant de Ras Shamra", in: J. Nougayrol et al., *Ugaritica V. Nouveaux textes accadiens, hourrites et ugaritiques des archives et bibliothèques privées d'Ugarit* (Paris 1968), pp. 512-514.

Ḫebat";[21] some offerings are placed beside the throne, Hurrian and Hittite *kešḫi-*, the equivalent of ^{GIŠ}GU.ZA, Akkadian *kussû*.[22] These offerings are similar to those in the Emar tablets.

Some temples, at Emar as at Kizzuwatna, had, alongside a priest, ^{LÚ}SANGA, *šangû*, also a priestess, NIN.DINGIR, *entu* (at Emar *ittu*).[23] Emar VI 369 concerns the installation of the NIN.DINGIR of ^{D}IM, and 276. 8 quotes a NIN.DINGIR of Ištar. In Kizzuwatna an *ENTU* and a ^{LÚ}SANGA were at the head of a temple dedicated to Išḫara, the great goddess of Syrian origin, in the region of Tarsus. KUB XL 2 is a decree with which a Hittite king (whose name is missing) renews a donation dedicated to this goddess by Talzu, king of Kizzuwatna, later increased by one of his successors, Šunaššura. Since this latter was a contemporary of Tutḫaliya I, the donation is to be dated to the end of the fifteenth century.[24] The higher rank of the *ENTU* compared to that of the ^{LÚ}SANGA (they are also mentioned in this sequence in ll. 35, [49], 51-52, 66 and 72) is clearly conditioned by the sex of Išḫara.[25] Associated with the goddess we find Muwanu, Muwattalli and the Fire. The first two names, "Might, Mighty", are epithets of the Storm-god, ^{D}IM, of Luvian origin.[26]

The *ENTU* priestess is attested together with the ^{LÚ}SANGA also in KUB XX 1 II 11, a festival for Ištar which was celebrated at Tuwanuwa, Tyana of the classical period, north of the Taurus range where, as in KUB XL 2, the Storm-god *muwanu* is mentioned. It is possible that in Kizzuwatna (and also in the Lower Region, where Tuwanuwa was located) the cult actions for a goddess were performed by a priestess together with a priest according to a local tradition. The terminology *ENTU* - ^{LÚ}SANGA was received, however, directly from a Syrian Semitic centre, without passing through the Hurrians.[27] The Hurrians used instead the loanword ^{SAL}*entanni-*, derived from Akkadian *entu,* which occurs in New Hittite in a fragmentary ritual of Hurrian origin, KUB XLVII 46, 6 (in the plural), and in the cult of Ḫapat *entašši-* "(of) the rulership",

21 See ChS I/2, I, pp. 69, 73

22 The passages are quoted in ChS I/2, II, pp. 23-24: *ge-eš-ḫé/ḫi*(-), *ki-iš-ḫi*(-); 72: ^{GIŠ}*kešḫi-*.

23 For ^{LÚ}SANGA at Emar, see D. Fleming, *Installation*, pp. 91-92; for NIN.DINGIR, *ibid.*, pp. 80-84. The form *ittu* (with assimilated /n/) is attested in the manuscript of ḪḪ XIX, ll. 43 and 47, where NIN is interpreted as ereš: nin-dingir-ra = i-ri-iš-ti-gi-ra = *i-ti*, *ibid.*, p. 81.

24 See A. Goetze, *Kizzuwatna* (New Haven 1940), pp. 61-71 (the text is quoted there with its inventory number: Bo 4889). The author of this document places himself in direct succession to the two kings of Kizzuwatna: "I found them (these privileges) on Talzu's tablet... And Šunaššura came ... I now acted in exactly the same way..." (ll. 50, 55, 59). The Hittite king could therefore be Šuppiluliyuma I, who conquered Kizzuwatna. The tablet is, however, written in a recent ductus. ^{URU}*Tar-ša* is in l. 30.

25 KUB XL 2 76 (= Rs 35) preserves the name of this priestess at the time of the Hittite decree: ^{SAL}*Da-a-ni-ti-iš-ma* ^{LÚ}SANGA-*ya* [.

26 ^{D}U *muwanu* is attested also in KUB XX 1 II 5, 33, a festival for Ištar; ^{D}U NIR.GÁL (i.e., *muwattalli*) is rather frequent.

27 D.R. Frayne, "Notes on the Sacred Marriage Rite", *BiOr* 42 (1985), p. 22, has pointed out that the word *entu* died out in Babylonia after the OB period. In the peripheric areas, as in Syria and in the Hurrianized region of Nuzi, however, *entu* survived in the MB period; for Nuzi and Kurruḫanni, see K. Deller/A. Fadhil, "NIN.DINGIR.RA/*ēntu* in Texten aus Nuzi und Kurruḫanni", *Mesopotamia* 7 (1972), pp. 193-213. The Hurrians settled in the west, therefore, could have received this term in the OB period, in Northern Mesopotamia. The Hittites received several elements of the Hurrian cults not from the Cilician plain but from the north-eastern regions of Kizzuwatna.

KBo VII 60 Vs. 5, 9 (both in the plural), 12, and KBo XXIII 70 I 12, 17.[28] The fact that KUB XV 5 II 10 (Tutḫaliya IV) and KBo VIII 62 Vs. 6 register dreams of the ^{SAL}*entanni-*, shows that in later time this priestess belonged also to certain Hittite milieux.

The Ḫatti tradition is different. The NIN.DINGIR had a prominent role in the festival for the goddess Tetešḫapi of Hattian origin where, at a certain moment, this priestess even "drinks", *ekuzi*, the goddess, a cerimonial action which, in the Hattian-Hittite cult, is the preserve of the royal couple.[29] Other texts concerning the cult of several Hattian goddesses, where the NIN.DINGIR also appears, are probably related to this festival.[30] Further, this priestess "drinks" (together with the king and queen) Tuḫašail, a Hattian god of lower rank, in the Old Hittite KI.LAM festival.[31] That a priestess should perform such an important function, especially in connection with goddesses, is to explain as a legacy of the Hattian culture, which the Hittites conserved only in the two festivities mentioned above. The NIN.DINGIR, for example, does not appear in the cult of the Sun goddess, of Hattic origin, who the Hittites accepted as the principal deity of their pantheon. While the reading of ^{LÚ}SANGA is the Hurrian loanword *šankunni-* already in Old Hittite, the Hittite term for NIN.DINGIR was not the parallel *entanni-*; according to an Old Hittite documents, it has an *-a-* stem (nom. sg. NIN.DINGIR-*aš*), and the phonetic complement of the dative sg. is *-ri* in a later KI.LAM text (KBo XXIII 74 III 14).[32]

Another, less important priestess who is present, however, in a greater number of ritual events, is the ^{SAL}AMA.DINGIR^{LIM} "mother of the god", a Sumerian term which translates the Hittite ^{SAL}*šiwanzanna-*, **šiunš-anna(š)*.[33] This name must, therefore, reflect Hittite religious concepts.[34]

As is well known, when the scribes trained in a western Syrian centre of the late Old Babylonian period introduced cuneiform writing into Ḫattuša, creating there a particular

28 The list of the passages has been given by E. Laroche, *GLH*, p. 82; see also *HWb*^{2}, *E*, p. 42. The form *e-en-ta-ni* is attested in the ritual KUB XXVII 34 IV 17, in a Hurrian passage, see V. Haas/I. Wegner, *Die Rituale der Beschwörerinnen* ^{SAL}*ŠU.GI* (*ChS* I/5, I, Roma 1988), p. 343,

29 KUB XXXII 83 + KBo XXI 103 Rs. 21-22, dupl. KBo XXI 90 Rs. 47. After this ritual action, the priestess leaves and takes her place in the "(light) cart", ^{GIŠ}*ḫuluganni-*, generally used by the king, KUB XXXII 83+ Rs. 25-26. In KBo XIX 163 II and III, however, it seems that all the deities listed there are "drunk" by the king and the queen, who are quoted in III 31 and 36. On this festival, see F. Pecchioli Daddi, "Aspects du culte de la divinité hattie Teteshapi", *Hethitica* 8 (1987), pp. 361-380. The documents are listed under *CTH* 738. For the Old Hittite manuscripts where the NIN.DINGIR occurs, see E. Neu, *Glossar zu den althethitischen Ritualtexten* (*StBoT* 26, Wiesbaden 1983), p. 261.

30 *CTH* 649. See F. Pecchioli Daddi, "A proposito di CTH 649 (II)", *OrAn* 26 (1987), pp. 37-57 (particularly p. 55), who also provides an up-to-date list of the texts. For the passages concerning the NIN.DINGIR, see F. Pecchioli Daddi, *Mestieri, professioni e dignità nell'Anatolia ittita* (Roma 1982), pp. 419-424.

31 See I. Singer, *The Hittite KI.LAM Festival* II (*StBoT* 28, Wiesbaden 1984), p. 36: 1.h III 8-9. For other passages in this festival where the NIN.DINGIR appears, usually together with other members of the priestly class, see the Glossary there, at p. 209.

32 See, respectively, E. Neu, *Glossar*, p. 261, and I. Singer, *KI.LAM Festival* II, p. 209; for *šankunni-*, see *ibid.*, p. 268 with note 53.

33 E. Neu, *Der Anitta-Text* (*StBoT* 18, Wiesbaden 1974), p. 124.

34 On this priestess, see S.R. Bin-Nun, *The Tawananna in the Hittite Kingdom* (*THeth* 5, Heidelberg 1975), pp. 189-192; F. Pecchioli Daddi, *Mestieri*, pp. 396-397, 408-412.
Another priestess was the ^{SAL}SANGA, not attested in Old Hittite, but acting, however, in the Old Hittite KI.LAM festival, see I. Singer, *KI.LAM Festival,* II, p. 213.

ductus,[35] the Hittites received some few loanwords[36] and a Sumero-Akkadian terminology. Two textual categories were created, EZEN and SISKUR, dealing resepectively with liturgies and magic actions, with step-by-step instructions, probably in accordance with a scribal custom of the Syrian tradition.[37]

The numerous rituals and few festivals, mainly Hurrian in origin, which the Hittites acquired from Kizzuwatna and a few Syrian centres from the end of the fifteenth century until and throughout the thirteenth, would appear to be closer to the Syrian scribal tradition (at least in its formal aspects),[38] while the Hurrian epic compositions reproduced Babylonian stylistic models.[39]

35 The fact that the signs of the Ḫattušili I's letter from Tikunani are in general different in form from those of the Old Hittite ductus, shows that the Hittites did not received the cuneiform writing from the regions of the upper Euphrates. Scribes trained in western Syria created in Ḫattuša a particular ductus. For the paleography of the Tikunani documents, see M. Salvini, *The Ḫabiru Prism of King Tunip-Teššup of Tikunani* (Roma 1996). On the problem of the ductus in the Akkadian documents from Ḫattusa, see J. Klinger, "'Wer lehrte die Hethiter das Schreiben?' Zur Paläographie früher Texte in akkadischer Sprache aus Boğazköy: Skizze einiger Überlegungen und vorläufiger Ergebnisse", in: S. Alp/A. Süel (Hrsg.), *III. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri Çorum 16-22 Eylül 1996 / Acts of the III^rd International Congress of Hittitology, Çorum, September 16-22, 1996* (Ankara 1998), pp. 365-375 (with previous literature).

36 Even the most common term for a kind of bread, $^{(NINDA)}$*ḫarši-* = NINDA.GUR$_4$RA, is probably a loanword from Akk. *kerṣu* "pinched-off, unformed matter (clay, dough, etc.)", *CAD* K, p. 411. ^{NINDA}*punniki-* (for the Hittite documentation, see H. Hoffner, *Alimenta Hethaeorum*, pp. 177-178), attested too at Emar not only in the "Hittite ritual" Emar VI, 472. 78, but also in 367.3: ^{NINDA}*pu-un-ni-gi*, occurs also in Middle Assyrian, and cannot, therefore, be a word of Anatolian origin, see J.-M. Durand, "Hittite *punniki*", *N.A.B.U.* 1989/54.

37 For an EZEN and a SISKUR of the Old Hittite period, see respectively E. Neu, *Ein althethtitisches Gewitterritual* (*StBoT* 12, Wiesbaden 1970), and H. Otten/V. Souček, *Ein althethitisches Ritual für das Königspaar* (*StBoT* 8, Wiesbaden 1969).

38 See in general G. Wilhelm, *Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter* (Darmstadt 1982), pp. 89-105. The recension of the *ḫišuwa* festival, *CTH* 628, which the queen Puduḫepa (ca 1250) ordered to prepare on the basis of the originals preserved in Kizzuwatna, her homeland, covered at least twelve tablets of six columns each. This festival occurs in the region north of the Amanus (which is mentioned together with the river Puruna and mount Adalur, situated near Ḫaššu, possibly Maraş). For the Hurrian version, see I. Wegner/M. Salvini, *Die hethitisch-hurritischen Ritualtafeln des* (ḫ)išuwa-*Festes* (*ChS* I/4, Roma 1991).

39 Although the *itkalzi* ritual (whose name, as that of the similar *itkaḫ(ḫ)i* series, derives from Hurrian *itki* "pure") is explained in the Hittite colophons as *aiš šuppiyaḫḫuwaš* "(rite) of the mouth-washing", it does not reflect the Assyrian ritual of the same name, see V. Haas, *Die Serien itkaḫi und itkalzi des AZU-Priesters* (*ChS* I/1, Roma 1984), pp. 19-20. Some rituals, however, preserve oriental elements transmitted by oral tradition. In particular, KUB XXVII 38 uses figurines of Old Akkadian and Elamite kings, see the transcription in *ChS* I/5, I, pp. 384-390, and the commentary by A. Kammenhuber, "Historisch-geographische Nachrichten aus der althurrischen Überlieferung, dem Altelamischen und den Inschriften der Könige von Akkad für die Zeit vor dem Einfall der Gutäer (ca. 2200/2136)", *AAASH* 22 (1974), pp. 166-167. For Ištar/Šawuška of Nineveh, attested to, e.g., in the ritual of the incantation-priestess Allaiturah(ḫ)i of Mukiš, see V. Haas, "Die hurritisch-hethitischen Rituale der Beschwörerin Allaiturah(ḫ)i und ihr literarhistorischer Hintergrund", in: Id. (ed.), *Hurriter und Hurritisch* (*Xenia* 21, Konstanz 1988), pp. 117-143 (particularly at p. 124).

3) Levels of comparison

The use of the stelae presents some particular common features between the Emar and the Hittite practices.[40] On the enthronement day of the NIN.DINGIR, a lamb is offered to the *sikkānu* of Ḫebat (which is placed in the shrine); afterwards, the priestess anoints it (ll. 34-36). According to the *zukru* festival, a *sikkānu* was devoted also to NINURTA (Emar VI 375. 16). The Lady of the Palace (^{D}NIN.É.GAL), Sîn and the Sungod of the Palace (^{D}UTU *ša* É.GAL-*lì*) were brought out of the city to the gate of the *sikkānātu* both in the period before the *zukru* week and during the *zukru* festival itself (respectively, Emar VI 373. 27-28: *i-na* KÁ NA$_4^{MEŠ}$ *si-ka-na-ti ú-še-ṣu-ú*, and 44-45). Dagan/KUR "passed through", *etēqu*, the two stelae of the gate in his cart, sometimes with other gods (373. 179, 188-189, 197, 208: Dagan with "all the gods"). Before the stelae animals were sacrificed, bread and wine were offered, and then the assembly of participants ÙKU^{MEŠ}) ate a meal with breads and beer (373. 27-31, 44-49).[41]

Similar cult actions are known also for Kizzuwatna and Ḫatti. In the document which confirms privileges for the cult of Išḫara at Kizzuwatna, KUB XL 2 (mentioned above), three stelae, NA$_4$*ḫuwasi-* = NA$_4$ZI.KIN, were erected in the mountains for the three gods whose images were placed in the cella of the goddess (Vs. 13-17).[42] The function of these stelae is clarified by certain Hittite documents relating to cults in lesser centres. In spring, the statues of the gods were taken from the temple to the stelae dedicated to these same goddess, which were placed on the hills immediately outside the city. There, they received offerings and then a meal was prepared for those who had participated in the procession. Before returning the statues to their temples, the gods were "gladdened" by games.[43] An annual rite of this kind clearly had the scope of reinforcing the numinous forces of the statues.

The rite of Emar resembles the Hittite one, and the name for stele derives from the Syrian area: NA$_4$ZI.KIN, the Sumerogram used in Ḫatti, is a loanword from *sikkānu* (already attested at Ebla), and NA$_4$*ḫuwasi-* could have a Syrian etymology.[44] It is, therefore, possible, that the procession of the divine image to the stele served the same purpose in Syria and in Anatolia, and that the rite originated in Syria. It was so deeply rooted in Ḫatti, that it must have have spread into northern Anatolia long before the formation of the Hittite state.

Practices such as the dedication of two statues and anointing the head of the priestess in the "NIN.DINGIR Installation" of Emar, which are also found in the ritual for the wedding of the

40 For the *sikkānu* at Emar, see D. Fleming, *Installation*, the passages listed at p. 324 (pp. 76-79 in particular).

41 On the *zukru* festival, see D. Fleming, *Installation*, pp. 229-239 [see now id., *Time at Emar*, Winona Lake 2000]; on the stelae at Emar, see in particular *ibd.*, pp. 76-79. The stelae of the Storm-god *piḫaimmi* and Nergal are erected also for the celebration of an Anatolian ritual, see J. Goodnick Westenholz, *The Emar Tablets*, no. 31.

42 A. Goetze, *Kizzuwatna*, pp. 60-61.

43 A. Archi, "Fêtes de printemps et d'automne et réintégration rituelle d'images de culte dans l'Anatolie hittite", *UF* 5 (1973), pp. 18-27, and, previously, A. Goetze, *Kleinasien* (München ^{2}1957), pp. 162-163. The foundations of a shrine which had to shelter one of these stelae have been found on the hill dominating Kuşaklı/Šarišša, see A. Müller-Karpe, "Untersuchungen in Kuşaklı 1996", *MDOG* 129 (1997), pp. 118-120; Id., "Untersuchungen in Kuşaklı 1997", *MDOG* 130 (1998), pp. 108-112. According to two tablets from Šarišša, the king reached the stele of the Weathergod of Šarišša with his cart, KuT 19 and KuT 6, see G. Wilhelm, *Keilschrifttexte aus Gebäude A* (*Kuşaklı-Sarissa* 1,1, Rahden/Westf. 1997), pp. 17-20. This festival is also mentioned in a tablet from Ḫattuša, KUB VII 25 IV 5-7.

44 See J.-M. Durand, "Le nom des Bétyles à Ebla et en Anatolie", *N.A.B.U.* 1988/8.

royal couple of Ebla, more than one thousand years earlier,[45] are, instead, somewhat common and do not enable us to draw precise comparisons.

This Eblaite ritual has the same descriptive nature as the EZENs of Emar for the installation of the NIN.DINGIR and the *maš'artu* priestesses. The length of the text (exceptional for a non-administrative document of the third millennium B.C.) and the complexity of the narration would appear to indicate a degree of continuity in literary traditions between the third and second millennia.

The political treaty with Arbasal, an important state east of the Euphrates, would also appear to point in this direction. This opens with an introduction that establishes the borders of the territory under Ebla's jurisdiction, followed by about forty clauses, some of them establishing equal terms, others in favour of Ebla.[46] This type of documents finds its closest parallel in the Hittite political treaties.[47] The Syrian texts, which we know only from Alalaḫ, although articulated in the same way, are simpler in structure.[48] It is, however, not merely by chance that the earliest Hittite treaties were those stipulated with Kizzuwatna, which was in direct contact with Aleppo, Mukiš and other Syrian centres. Here again, the chancery of this country indirectly preserved elements of the Syrian scribal tradition of the second millennium.

Continuity among the scribal schools of the third and second millennia does not, however, seem likely. Textual forms are preserved if models continue to exist. Traditions linked to the use of writing could not have survived the dramatic political events which led to the formation of the Amorite states. Moreover, the textual forms are on occasion adapted to the habits of local scribes, whatever language is used. The *kissu/kešḫi* ritual, both in the Emar version (mentioned above) and in the Hurrian one of Ḫattuša are rather detailed. In the Hurrian texts of Ugarit there is little more than the formula giving the name of the ritual, a brevity common to many rituals in Ugaritic.

45 See W. Sallaberger, *ZA* 86 (1996), pp. 144-147, who notices also that the verb *mulluku* "to install, to put in office" is used both in Ebla and in Emar. In the Eblaite ritual it is the head of the queen to be anointed.

46 See E. Sollberger, "The so-called Treaty between Ebla and 'Ashur'", *SEb* 3 (1980), pp. 129-160; D.O. Edzard, "Der Vertrag von Ebla mit *A-bar*-QA", in: P. Fronzaroli (ed.), *Literature and Literary Language at Ebla* (*QdS* 18, Firenze 1992), pp. 187-217 (with further literature).

47 See in general, G. Beckman, *Hittite Diplomatic Texts* (Atlanta 1996).

48 For the treaty of Abba-el of Yamḫad, *AT* 456, see D.J. Wiseman, "Abban and Alalaḫ", *JCS* 12 (1958), pp. 124-129, and A. Draffkorn, "Was Abba-AN of Yamḫad a Vizier for the king of Ḫattuša?", *JCS* 13 (1959), pp. 94-97. For *AT* 2 and 3, see also the translations by E. Reiner, *ANET*, Supplement, pp. 531-532. *AT* 2, the treaty between Ir-Addu of Tunip and Niqmepa of Mukiš, has recently been studied by M. Dietrich and O. Loretz, "Der Vertrag zwischen Ir-Addu von Tunip und Niqmepa von Mukiš", in: G.D. Young/ M.W. Chavalas/R.E. Averbeck (edd.), *Crossing Boundaries and Linking Horizons. Studies in Honor of M.C. Astour* (Bethesda 1997), pp. 211-242.

Das Festritual für den Wettergott der Wiese

Daliah Bawanypeck (Berlin/Leipzig)/*Susanne Görke* (Tübingen)*

Die Idee für diesen Beitrag entstammt einem Seminar, das V. Haas an der FU Berlin im WS 1998/99 gehalten hat und in dem als letzter Text das Festritual für den Wettergott der Wiese gelesen wurde. In Erinnerung und als Zeichen des Dankes für die vielen interessanten und amüsanten gemeinsamen Stunden widmen wir die kleine Bearbeitung unserem hochverehrten Lehrer.

I. Textzusammenstellung

Die Texte, die zum Festritual des Wettergottes der Wiese gehören, sind Teil der Gruppe CTH 652. Unter dieser Nummer sind alle Texte zusammengefaßt, in denen der Hauptkultakteur der 'Mann des Wettergottes' LÚ ^{d}IM ist.[1]

Die Zugehörigkeit der Texte I.A, I.B, II.A und II.B zum Corpus des Festrituals für den Wettergott der Wiese ist sicher. KBo 13.223 wurde dazugestellt, da der Text als Kultakteure ebenfalls DUMU.É.GAL, LÚ.MEŠNAR und den LÚ ^{d}IM sowie die Szepter und das *arzana*-Haus nennt.

I.A	KBo 25.109
I.B	KUB 60.31

* Für Korrekturen und Anregungen danken wir Frau Dr. I. Wegner, Berlin, ganz herzlich.

1 Unter CTH 652 führt E. Laroche, *Catalogue des Textes Hittites* (Paris 1971), 115, nur zwei Texte auf (KUB 34.81 und KBo 13.206). S. Košak, *Konkordanz der Keilschrifttafeln III. Die Texte der Grabung 1933. 1. 1/c - 1300/c* (*StBoT* 42, Wiesbaden 1998); *2. 1301/c - 2809/c* (*StBoT* 43, Wiesbaden 1999) erweitert die CTH-Nr. um mehrere Texte, die er in *StBoT* 42 und 43 sub CTH 652 aufführt. Weitere Angaben finden sich in: V.Haas, *Geschichte der hethitischen Religion* (*HdO* I/15, Leiden [u.a.] 1994), 327 mit Anm. 101; A. Ünal, *Hittite and Hurrian Cuneiform Tablets from Ortaköy (Çorum), Central Turkey. With two Excurses on the „Man of the Storm God" and a Full Edition of KBo 23.27* (Istanbul 1998) 68ff.; B.H.L. van Gessel, *Onomasticon of the Hittite Pantheon Part I/II* (*HdO* I/33, Leiden [u.a.] 1998) sub *welluwaš* ^{d}IŠKUR.
Für den überwiegenden Teil der Texte konnten keine näheren Bezüge zum „Festritual für den Wettergott der Wiese" festgestellt werden. KBo 38.36, KUB 30.37, HT 14.18, KUB 25.23 und KBo 24.117 bieten Aufzählungen von Opferrationen und -lieferungen. KUB 38.3, KUB 38.6, KUB 38.10, KBo 26.180 und KBo 39.48 sind Kultinventare. Zu anderen Festen gehören KBo 17.78 (Gewitterritual), KUB 51.37 (EZEN$_4$ GIŠSAG.KUL) und KUB 42.92 (nennt die Ištar von Ninive). KBo 3.7 (Illuyanka) sowie KBo 35.227 (hurritischer Kontext, Beteiligung des Königs und eines *purapši*-Priesters) sind ebenfalls auszuscheiden.
Die Zuordnung der folgenden Textfragmente, die Beopferungen, Kultmahlzeiten und Trinkzeremonien schildern, ist unsicher: KUB 34.81, KUB 55.34, KUB 58.75, KBo 25.169, KBo 13.206, KBo 40.77.

II.A KBo 24.110 + KBo 23.49 (+) KBo 38.45 + KBo 21.47[2]
II.B KUB 54.40 (+) Bo 68/219[?3]
III. KBo 13.223

Zur Fundlage:

I.A ist ein Streufund aus der Nähe des Hauses am Hang. Aus ähnlichem Fundkontext (L/18, HaH Fundort C/D) kommt Text III.

I.B (Bo 1256) und II.B (Bo 1341) stammen aus den frühen Grabungen, die keine Fundortangaben bieten.

Die zu II.A gehörigen Textfragmente fanden sich in Büyükkale, im Archivgebäude A in den Räumen 5 und besonders 6.

II. Datierung der Texte[4]

Die Paläographie weist die Texte I.A, II.A und II.B als mittelhethitisch aus. Dafür sprechen z.B. die Zeichenvarianten von AR (z.B. I.A Vs. II 22', 24', Rs. III 5'), subskribiertes AZ (II.A Vs. II 9', Rs. IV 11'), DA und IT in allen drei Textvertretern sowie, ligatur-ähnliches *ANA* (II.A Rs. IV 6'). Text I.B, der wenig charakteristische Zeichen bietet (DA Vs. 9', Rs. 7', DU Vs. 5'), wurde von van den Hout als NS eingestuft.[5] Text III könnte wegen der Zeichenform von IT (Vs. II 11') in die junghethitische Zeit zu datieren sein.

Die Angaben zum Alter der Textkomposition schwanken in der Literatur zwischen alt- und mittelhethitisch.[6] Auf alte Sprache deuten der Gebrauch des Allativs sowohl beim Nomen (z.B. *parna* I.A Vs. II 24', III Rs. III 2'; *ḫaršiyallia* II.A Vs. II 15'; *ištanania* II.A Vs. II 15') als auch beim enklitischen Possessivpronomen (*parna=ša* I.A Vs. II 19'), ebenso die Verwendung des Genitivs mit *peran* (III Vs. II 8', 12'). Vorrangig werden die älteren Medialformen der Verben (ohne die Endung *-ri*) verwendet (*kiša* I.A Vs. II 18', *kitta* I.A Vs. II 21', II.A Rs. III 9'; *eša* II.A Vs. II 12', 14', II.B Vs. 3; *ešanda* I.A Rs. III 5'; *kianta* II.A Rs. III 6', 11'; *iatta* III Rs. III 6'). Ältere Verbalformen liegen in *i-e-zi* (II.B Rs. 7', II.A Rs. III 7') und *ti-i-e-zi* (II.A Rs. III 21') vor.

2 Joinskizze bei S. Košak, *Konkordanz III.1*, 220f..

3 Zu diesem wahrscheinlichen Textzusammenschluß siehe H. Otten, Rez. zu KUB 45, *ZA* 75 (1985) 144.

4 Die paläographische Datierung erfolgte anhand der Autographien. Zur Methode der Datierung hethitischer Texte siehe z.B. F. Starke, *Die keilschrift-luwischen Texte in Umschrift* (*StBoT* 30, Wiesbaden 1985), 21-27; J.Klinger, *Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht* (*StBoT* 37, Wiesbaden 1996), 32-39; J. Klinger/E. Neu, „War die erste Computeranalyse des Hethitischen verfehlt?", *Hethitica* 10 (1990), 135-160; E. Neu, *Ein hethitisches Gewitterritual* (*StBoT* 12, Wiesbaden 1970), 50-66; F. Starke, *Die Funktionen der dimensionalen Kasus und Adverbien im Althethitischen* (*StBoT* 23, Wiesbaden 1977), 6-9; E. Neu, *Althethitische Ritualtexte in Umschrift* (*StBoT* 25, Wiesbaden 1980), XIV-XIX.

5 Th. van den Hout, Rez. zu KUB 60, *BiOr* 51 (1994), 122.

6 z.B. Text I.A: *CHD* P, 79 (OS or MS), 274b (OS); Th. van den Hout, *BiOr* 51, 122 (MH/MS); E. Neu, *N.A.B.U.* 1997/143 (m.H.); II.A: *CHD* L-N, 57b (OH or MH/MS); Th. van den Hout, a.a.O. (MH/MS).

Die für die ältere Sprache charakteristische Pleneschreibung ist mehrfach belegt: *še-e-er* I.A Vs. II 12' (gegenüber jüngerem *še-er* in II.A Vs. II 12'); ^{NINDA}*ša-ra-a-ma*[7] I.A Vs. II 14', Rs. III 12', 16'; *a-ra-a-aḫ-za* I.A Rs. III 25' (gegenüber jüngerem *a-ra-aḫ-za* in I.A III 24'); *pé-e-da-a-i* I.A Vs. II 19'. Auch läßt sich ein Nebeneinander von Tenues und Mediae erkennen (*ištanania* II.A Vs. II 15', *išdananaz* II.A Rs. IV 11'). Weiterhin weist die Partikel *-apa* II.A Rs. IV 9' auf althethitische Textentstehung.

III. Aufbau des Rituals

Der vierkolumnige Text II.A bietet laut Kolophon die erste Tafel (Rs. IV 17': DUB 1^{K}[AM]) des Festrituals für den Wettergott der Wiese. Gemäß II.A Rs. IV 9'-16' enthielt die Tafel ursprünglich neun Ritualtage.

Die Textrekonstruktion gestaltet sich schwierig, da die Benennung der jeweiligen Tage fast nicht erhalten ist und somit Anhaltspunkte für ihre Verteilung auf die ersten drei Kolumnen fehlen. Die einzige vollständige Tagesangabe des Textes II.A bietet Rs. IV 9' (U$_4$ 8^{KAM} *túḫ-ḫu-uš-ta*). Die vorangehenden Zeilen der vierten Kolumne beziehen sich auf diesen achten Tag. Rs. IV 10'-16' enthält die Beschreibung des neunten Tages.[8] Demgemäß waren die Ritualhandlungen des ersten bis siebten Tages auf den Kolumnen I-III niedergelegt.

Ob die Tafel II.A das gesamte Festritual enthielt, ist unklar. Textvertreter des Rituals für den Wettergott der Wiese, die weitere Tage nennen, sind uns nicht bekannt.

Text I.B bietet auf der Vorderseite Teile des zweiten und dritten Tages. Die Rückseite dupliziert den Textvertreter I.A Rs. III, der den sechsten und siebten sowie den Beginn des achten Ritualtages enthält. D.h. die hier geschilderten Ereignisse müssen ursprünglich auch in den nicht erhaltenen Partien des Haupttextes II.A enthalten gewesen sein.

Im folgenden wird der Versuch unternommen, die Texte I.A, I.B und II.B in das 'Gerüst' der Tafel II.A 'einzuhängen' und den Ablauf der ersten neun Tage des Rituals zu rekonstruieren. Wegen der inhaltlichen Nähe zu Text I.A wird auch Text III in den Rekonstruktionsversuch einbezogen. Da die uns überlieferten Texte zu wenig Anhaltspunkte für eine gesicherte Abfolge der Ritualhandlungen bieten, gibt der Rekonstruktionsversuch lediglich einen wahrscheinlichen Handlungsablauf wieder.

Überblick über den rekonstruierten Ritualablauf

Die vier Kolumnen der Tafel II.A umfaßten vermutlich jeweils etwa 70 Zeilen. Die Tafeln I.A und III waren ebenfalls vierkolumnig. Die Textaufteilung der verschiedenen Vertreter weicht voneinander ab.

Drei der fünf Textvertreter wurden in mittelhethitischer Zeit, zwei in junghethitischer Zeit niedergeschrieben. Die mittelhethitischen Textvertreter sind drei verschiedenen Tafeln zuzuord-

7 Nach F. Starke, *Untersuchung zur Stammbildung des keilschrift-luwischen Nomens* (*StBoT* 31, Wiesbaden 1990), 279f. bildet der keilschrift-luwische Obliquus-Stamm *šaramm-* die Grundlage von hethitisch *šarā(m)ma*, c., das seit dem Althethitischen belegt ist, wobei Pleneschreibung von *a* und Einfachschreibung von *m* für die älteren Niederschriften charakteristisch sind.

8 Nach dem achten und neunten Tag folgt jeweils ein Doppelstrich. Auch in Text I.B sind die Handlungen der einzelnen Tage durch Doppelstriche getrennt.

nen. Hinsichtlich der junghethitischen Niederschriften (I.B und III) läßt sich anhand der Autographien keine Aussage über eine eventuelle Zugehörigkeit zu einer Tafel treffen.

Erste Kolumne (1. - 3. Tag; II.A vermutlich nur 1. und 2. Tag)
II.A Vs. I 1-18
I.B Vs. 1-12
III Vs. II 1-18
Zweite Kolumne (3. - 4. Tag)
I.A Vs. II 1-26
III Rs. III 1-12
II.A Vs. II 1-22 / II.B Vs
Dritte Kolumne (5. bis Anfang 8. Tag, II.A vermutlich bis 7. Tag)
II.B Rs. 1-5
II.A Rs. III / II.B Rs. 6ff.
I.A Rs. III 1-26 / I.B Rs.
Vierte Kolumne (8. und 9. Tag)
II.A Rs. IV

1. Tag?

II.A Vs. I: Der Text ist nur sehr fragmentarisch erhalten. Erwähnt werden MUNUSŠU.GI-Beschwörerinnen, ein Palastbediensteter sowie ein Sänger in stark zerstörtem Kontext. Der Handlungsort ist unklar.

2. Tag

I.B Vs. schildert sehr fragmentarisch den zweiten und den Beginn des dritten Tages. Handlungsort und Kultakteure sind nicht erhalten. Als Ritualmaterien sind 2 [ ]-Gefäße, 3 feuchte Brote (vgl. III Vs. II 18') und Reisig genannt. Die hier unvollständige Wendung „[Was] aber übrig bleibt, [" findet sich auch in II.A IV 15'. Dort heißt es am neunten Ritualtag nach der abschließenden Trinkzeremonie: „Was üb[rigbleib]t, jenes trinkt er (der Palastbedienstete) gänzlich."

3. Tag

I.B Vs.: Zu Beginn des dritten Tages werden nicht erhaltene Handlungen in Bezug auf ein Gebäude vorgenommen (vielleicht das Heranschaffen der Ritualmaterien). Der Getreidegott Ḫalki wird genannt.

III Vs. II: Der Text ist ebenfalls nur fragmentarisch erhalten. Es agieren ein Palastbediensteter und mehrere Sänger. 27 Dickbrote und ein Ofen werden erwähnt. Hier dürfte die Herstellung der Ritualmaterie Brot geschildert sein. Darauf deutet die große Anzahl der Brote und die Nennung des Getreidegottes im Rahmen eines Trinkzeremoniells für den Wettergott der Wiese und weitere Gottheiten hin. In unklarem Kontext werden Handlungen mit *kaballu*-Gamaschen?[9] vorgenommen.

I.A Vs. II: Hier könnten die in I.A Vs. II geschilderten Aktionen, deren Hauptakteur der Palastbedienstete ist, anzuschließen sein. Die Handlungen bezüglich eines Sohnes (dem wohl eine Axt auf die Schulter gelegt wird, vgl. I.A Rs. III 7') und die Passage mit den Szeptern sind unverständlich.

Dann ist von etwas die Rede, das sich vor einem *ḫaršiyalli*-Behälter befindet oder abspielt. Die 'Männer' bzw. 'Söhne des Wettergottes der Wiese' werden aufgefordert zu speisen.

9 Vgl. *CAD* K, 2-3.

Im nächsten Abschnitt werden die Szepter neben den Tisch an die Wand gestellt. Danach wird ein Opfer mit *šarāma*-Behältern, Gebäckbrocken und zwei mit Bier gefüllten Krügen bereitet. Der Palastbedienstete führt für den Wettergott der Wiese, die männlichen Götter [und Maliya] einen Trinkritus aus. Wenn *ninkunatar* eintritt, bringt er etwas in sein Haus.

Wenn er fertig ist, behalten die 'reinen Söhne des Priesters' ihren Platz. Der Palastbedienstete geht in das *arzana*-Haus.[10]

Handlungen während der Nacht vom 3. zum 4. Tag

I.A Vs. II: [Die Ritualmaterien] werden in das *arzana*-Haus geschafft; jemand wird in das Haus des Mannes des Wettergottes [gebracht].

III Rs. III: Wegen der Nennung des *arzana*-Hauses könnte sich hier Text III mit Rs. III anschließen (genauere Aussagen sind wegen des schlechten Erhaltungszustandes nicht zu treffen. Akteure: König, Wettergottmann; Ritualmaterien: Szepter; Libation/Opfer).

Jemand ruht vermutlich im *arzana*-Haus?.[11]

4. Tag

II.A Vs. II, ab 14' dupliziert von II.B Vs.: Der Palastbedienstete verbeugt sich. Danach wird mit Dickbroten, *ḫuppara*-Stoff und Schaffellen ein Szenario geschaffen.

Die Sänger führen die 'reinen Söhne des Priesters' herbei. Die Beschwörerin mit Brotkorb auf dem Kopf und die Sänger mit einer Axt sind anwesend. Die Söhne des Priesters schütten wohl den Sängern und der Beschwörerin im Haus des Sängers gebrochene Brote hin.

Danach findet eine Kultmahlzeit mit den Söhnen des Priesters und dem Palastbediensteten statt, bei dem auch das Gesinde und Mundschenke anwesend sind. Wiederum findet ein Trinkritus für den Wettergott, die männlichen Götter [und Maliya] statt.

II.B Rs. 1' - 5': Ein weiterer Trinkritus wird von dem Palastbediensteten im Stehen ausgeführt.

5.Tag

II.A Rs. III, Dupl. II.B. Rs. 6'ff.: Die Angabe 'Wenn es Tag ist' deutet darauf hin, daß inzwischen ein weiterer Tag begonnen hat. Ein Weißdorntor wird mit blauer, gelber und roter Wolle umwickelt; auf beiden Seiten brennt Feuer und liegt Salz. Es wird ein weiteres Tor aus Weißdorn hergestellt und ebenso mit blauer, gelber und roter Wolle umwickelt. In gleicher Weise brennt auf jeder Seite ein Feuer, diesmal liegen anstatt des Salzes feuchte Brote auf beiden Seiten.

Der Mann des Wettergottes führt mit den Söhnen des Priesters ein Trankopfer mit verschiedenen Gefäßen aus. Desweiteren ist von *muḫrai*-Fleisch des Schafes und Brot die Rede. Der Mann des Wettergottes führt eine Axt bei sich. Dann zieht er sich u.U. ein Rinderfell über und schickt eine Botschaft los; es hat vermutlich ein Orakel stattgefunden.[12] Danach vollzieht er wahrscheinlich den Durchschreitungsritus durch das Weißdorntor.

6. Tag

I.A Rs. III: Zunächst Schilderung einer Kultmahlzeit; irgendjemand sitzt beim Essen abseits.

Ein Krug wird im Haus des Wettergottes umgestürzt. Der Mann des Wettergottes stellt den Wettergott und eine Axt auf einen Tisch. Der Palastbedienstete führt einen Trinkritus aus.

10 Falls in Vs. II 23' (I.A) nicht *ki-i]t-ta* sondern *tuḫ-ḫu-u]š[!]-ta* zu lesen ist (vgl. die ebenfalls enge Verbindung mit *appai* am Ende des 8. Tages), wären die Handlungen während der Tageszeit des dritten Tages beendet.

11 Vielleicht der Palastbedienstete, der vorher schon dort hingegangen ist.

12 Belege für *ḫalukan tarna-* in Verbindung mit dem Wettergottmann finden sich bei A. Ünal, *Hittite and Hurrian Cuneiform Tablets*, 68.

Dann erfolgt eine Prozession der Materien in das Haus des Wettergottmannes des Wettergottes, während die Söhne des Priesters in das Haus des Königs gebracht werden. Der Mann des Wettergottes stellt die Szepter an seine Stelle und geht in sein Haus. Die Priestersöhne behalten wieder ihren Platz. Mit einer Mahlzeit und einem Trinkritus endet der sechste Tag.

7. Tag

I.A Rs. III 24', Duplikat I.B Rs.: Versammlung und Mahl auf der Wiese.

8. Tag

I.A Rs. III 25'-26' / I.B Rs.: Zu Beginn des 8. Tages finden wiederum die Versammlung und das Mahl auf der Wiese statt. *muḫrai*-Fleisch? wird in unklarem Kontext erwähnt (vgl. 5. Tag II.A. Rs. III).

II.A IV: Vermutlich findet am Kuhstall eine Handlung mit *šuwanti-* statt, um irgendetwas zu vertreiben.

Danach soll der Palastbedienstete den Mann des Wettergottes herbeirufen; er führt wiederum den Trinkritus für den Wettergott, die männlichen Götter und Maliya aus. Ihm ist es überlassen, ob er es mehrmals tut; damit ist der 8. Tag beendet.

9. Tag

II.A Rs. IV: Am Morgen des 9. Tages verbrennt der Mann des Wettergottes den *eya*-Baum am Altarpostament. Vorhofreiniger waschen das Blut (der im Text nicht erhaltenen Schlachtopfer) vom Altarpostament weg und essen Kresse.

Der 9. Tag endet mit Trinkriten des Palastbediensteten für den Wettergott, die männlichen Götter [und Maliya] sowie den Sonnengott. Die Reste trinkt er selbst. Damit sind der neunte Tag und die Tafel beendet.

IV. Die Texte in Transliteration und Übersetzung[13]

II.A Vs. I KBo 24.110 + KBo 23.49

x+1 nur Spuren

2' ⌜MUNUSŠU.GI⌝ [ ]x x[

3' DUG⌜*aḫ/ḫar*⌝-[ ]ḪI.A *da-[an-zi / da-a-i]*

4' *na-aš*[*n]a-at me-*[

5' *i-ia-*[*-z]e?-e-eš-*x[

6' MUNUS.MEŠŠ[U.GI ME]Š? *da-a[n-zi]*

7' *nu* [DUMU].É.GA[L] x x x-⌜*zi*⌝

8' ⌜LÚNAR⌝-*aš* [*k]ar-pa-an-zi*

9' *pé-ra-an* [ ]-*ra-iš*

10' ⌜*pé-ra*⌝-*an* [ ]-*zi*

11' [ ]x-*ma* x

12' [ ]x x x x

13' [ ]*ú-*⌜*wa-an*⌝-x-x

14' [ ]-*zi*

15' [ ]x x x x

13 Mit * * wird eine Rasur bezeichnet.

16'

17' Lt. Edition in der Lücke Raum für etwa 7 Zeilen

18'' [ ]⌜DINGIR*LIM* *A*⌝-*N*[*A*?

Bruch

I.B Vs. KUB 60.31

1' *ma-a-an* [

2' *A-NA* 2 DU[G *ku-it*]

3' *a-aš-zi-ma-k*[*án*

4' 3 NINDA *LA-AB-K*[*U*

5' *ḫa-aš-du-er-ma* [

6' *še-er ar-ḫa* [

7' U$_4$ 2KAM *túḫ-ḫu-*[*uš-ta*]

8' *ma-a-an I-NA* [U$_4$ 3KAM *lu-uk-kat-ta*[14]

9' [*a*]*n-da* É-*r*[*i*

10' *nu-uš-kán* x[

11' [d]*Ḫal-*⌜*ki*⌝[15](-)

12' *ḫu-*[

Bruch

III. Vs. II KBo 13.223

1' *-e]n-zi na-aš-ta* [ ]

2']⌜GE$_6$⌝ *Ù* 27 NINDA.GUR$_4$.RAḪI.A [ ]

3' *z]a-nu-ma-an-zi* UDUN-*ia pé-e-d*[*a-an-zi*]

4']-*ni* UDUN-*ia za-nu-uš-kán-zi* MUNUS.MEŠ*ša-*[16]

5']x-*li-ia ḫu-uz-zi-ia-an*[17] *pu-ú-*x-x[ ]

6']x DUMU.É.GAL *ú-el-lu-wa-aš* dIM-*an* <d>*Ḫal-ki-in*

7' [DINGIR LÚMEŠ d*Ma-li-i*]*a-an* 3-*ŠU e-ku-zi* NINDA.GUR$_4$.RAḪI.A-*ma ku-i-uš*

8'] UDUN-*aš pé-ra-an zi-ik-kán-zi*

9' *a-da-a]n-na pí-iš-kán-zi*

10']x-*an-zi* LÚ.MEŠNAR UDUN-*ia pé-ra-an*

11']x-*it-ma-aš-kán a-aš-šu nu ku-it-ma-an*

12' *an-t]u-wa-aḫ-ḫa-aš pé-ra-an pa-ra-a ú-iz-zi*

13'] ⌜*ú*⌝-*wa-da-an-zi nu* TÚG*KA-BAL-LI*

14']x-*an-zi nu-uš-ma-aš-ša-an*

14 Für die Ergänzung vgl. I.A III 25' und II.A (KBo 24.110) Rs. IV 10'.

15 Vgl. B.H.L. van Gessel, *Onomasticon I*, 73.

16 Vielleicht MUNUS*šatuḫi-*, c. „eine Kultfunktionärin". Nebenform zu MUNUS*zintuḫi-*, c.

17 *HEG* I, 334 zitiert diese Stelle unter dem Lemma GAD*ḫuzzi-* ,n. „ein Tuch oder Kleidungsstück".

15']x-*an-zi*

16']x 9 NINDA.GUR$_4$.RA TUR$^{\lceil TIM \rceil 18}$

17']x-*zi-i̯a-ša-kán* $\lceil$*an*$\rceil$*-da-an*

18' NINDA *LA-A*]*B*$^{?}$*-KU ki-it-ta-r*[*i*$^{?}$]

Bruch

I.A Vs. II KBo 25.109

x+1]x $\lceil$*ú-iz-zi*$\rceil$ [· · ·]*-li-*$\lceil$*ru*$^{?}\rceil$

2']x x x-*mi-it* DUMU.NITA [· ··z]*i*

3'] *pal-da-ni-*$\lceil$*iš*$\rceil$*-ši da-a-i*[19] [(x)]

4']x GIŠGIDRU$^{ḪI.A}$*-*$\lceil$*uš ku*$\rceil$*-iš ḫar-zi* [(x)]

5']x-*zi ma-a-na-*$\lceil$*at*$\rceil$*-kán I-NA* x-[ ]

6' DUMU$^{?}$.]$\lceil$É$\rceil$.GAL[20] $\lceil$*me-na-aḫ*$\rceil$*-ḫa-an-*<*da*> $\lceil$*UŠ*$\rceil$*-KE-EN*

7']x ZABAR [*ḫar-š*]*i-i̯a-al-*$\lceil$*li*$\rceil$*-i̯a pé-*[*ra-an*]x

8']x-*an ḫar-*$\lceil$*ši-i̯a-al*$\rceil$*-li-i̯a pé-ra-an* [ ]

9' *-k*]*án-zi nu* $\lceil$*ki-iš*$\rceil$*-ša-an me-ma-i* $^{d?}$[· · ·]x

10' *ú-(e)-el-lu-wa-*]$\lceil$*a*$\rceil$*-aš* ^{d}IM-*aš* $\lceil$DUMU$^{?}$/LÚ$^{?MEŠ}\rceil$ $\lceil$*az-zi*$\rceil$*-ik-ki-it-t*[*e-en*]

11']x ^{d}IM-*aš* $\lceil$*pa-ra*$^{?}\rceil$*-a-an-*$\lceil$*ta*$\rceil$ *a-aš-šu me-mi-*[*iš-ki*]*-it-tén*!

12'] *še-e-er an-*$\lceil$*da*$\rceil$ *e-ep-zi*

13' GI]^{Š}GIDRU$^{ḪI.A}$ *pa-ra-a* $\lceil$*ú-da*$\rceil$*-a-i nu-*$\lceil$*uš-za*$\rceil$ GIŠBANŠUR-*ŠU kat-ta ku-ut-ti*

14']x-*aš* NINDA*ša-ra-a-ma* $\lceil$*pí*$\rceil$*-an-zi* $\lceil$*kat-ta*$\rceil$*-an* 1/2 NINDA

15' -]*i-ú-uš pár-šu-*$\lceil$*ul-li*$\rceil$ NINDA*wa-ge-eš-šar pár-šu-ul-li*

16']x-*an da-a-i* 2 $\lceil$DUG$\rceil$[*QÚ-U*]*L-LU-Ú*[21] *ši-e-eš-ni-it šu-un-na-an-zi*

17' *p*]*é-e-da-i* DUMU.É.GAL $\lceil$*ú*$\rceil$*-*[*el*]*-lu-wa-aš-pát* ^{d}IM-*an* DINGIR.LÚ^{MEŠ}

18' [^{d}*Ma-li-i̯a-an-na*[22]] *ak-ku-uš-ki-iz-zi m*[*a-a-a*]*n ni-in-ku-na-tar ki-ša*

19' $^{ḪI.}$]^{A} *ša-ra-a da-a-i na-at-za pár-na-aš-ša pé-e-da-a-i*

20' *n*]*a-aš a-ap-pa-i šu-up-pa-e-e*[*š-sa*$^{?}$*-a*]*z*[23] DUMU^{MEŠ} SANGA *A-ŠAR-ŠU-NU-pát ḫar-kán-zi*

21']x-*an la-*[· · ·]-$\lceil$*an*$\rceil$*-zi* x x x-*ŠU-NU ki-it-ta-pát* NINDA.GUR$_4$.RA$^{ḪI.A}$

22']x[· · ·]x *ki-it-*$\lceil$*ta-pát*$\rceil$ DUMU.É.GAL É *ar-za-na-aš*[24] *pa-iz-zi*

23' *ki*$^{?}$*-i*]*t -ta*[25]

18 Oder DUMU.$\lceil$LUGAL$\rceil$,

19 Vgl. I.A Rs. III 6'-7'.

20 Vgl. II.A Vs. II 2', 13'.

21 Zur Ergänzung *qu(l)liu/qullû* „Krug" vgl. I.A III 8'; *CHD* L-N, 446b, liest *gullu(m)* „Becken".

22 Ergänzt analog zu I.A Rs. III 20'f.

23 Vgl. E. Neu, *Ein althethitisches Gewitterritual*, 36 (*šuppaeš-a-z).*

24 Hier wird É nicht als Determinativ aufgefaßt, da eine Genitiv-Verbindung vorliegt.

25 Vgl. dazu Anm. 11.

24' [26]x *ar-*$\lceil$*za*$\rceil$*-na-aš pár-na pé-ḫu-da-*$\lceil$*an*$\rceil$*-zi*

25'] x x[· ·]x GIPISAN.NINDA *A-ŠAR-ŠU-NU-pát*

26' [*ti-an-zi* (o.ä.) *n*]*a-*$\lceil$*an-kán*$\rceil$ *I-NA* É LÚ ^{d}IM

Bruch

III. Rs. III KBo 13.223

1' *a*]*r-za-na-aš p*[*ár-na*]

2' *a*]*r-za-na-aš pár-na*

3' -S]A$_5$[?] x-*da-an-zi n*[*a*$^{?}$-]

4']x-*zi* x-*a-uš IŠ-TU*

5'] $\lceil$LUGAL$^{?}$*-an*$\rceil$ *ḫar-zi* LÚ ^{d}IM-*ša*[27]

6'] x x [· ·] $\lceil$EGIR$\rceil$*-an i-i̯a-at-ta nu-*x[ ]

7']*pu-*x[·]x-*i* LÚ ^{d}IM-*ša* GIŠGIDRU$^{ḪI.A}$*-aš*

8']x [·]-*na*[28] *ši-pa-an-ti*

9']x x ma x x-a GISKIM$^{?}$ $\lceil$*ku*$^{?}\rceil$*-it*$\rceil$

10']x-*i̯a pé-ra-an* $\lceil$*še*$\rceil$*-eš-*$\lceil$*zi*$\rceil$

11']x e $\lceil$li i̯a ta$\rceil$ x x x ta

12']*-zi*

Lt. Edition starke Brandspuren; Reste von 8 weiteren Zeilen.

II.A Vs. II KBo 38.45 + KBo 21.47 (+) KBo 23.49

x+1 [ ] x 3[ ]

2' [ ]-$\lceil$*ta*$^{?}\rceil$ [DUMU.]É.GAL *UŠ-*[*KE-EN* 29]

3' [ ] $\lceil$3$\rceil$ NINDA.GUR$_4$.RA$^{ḪI.A}$ 1 BABBAR 1 GE$_6$ 1 S[A$_5$ . . .]x-*ma*$^{?}$*-kán*$^{?}$[ ]

4' [ ]x-*ta IŠ-TU* GADA*ḫu-up-pa-ra-aš p*[*é-e-da-a*]*n-zi na-*$\lceil$*at*$^{?}\rceil$ x [ ]

5' [*p*]*é-ra-an ti-an-zi* GIŠ*pár-aš-du*[· ·]1$^{?}$ GUN x x[ ]

6' [G]ÙB-*la-az ti-an-zi še-e-ra-*[*aš-š*]*a-an* 2 KUŠ UDU-*iš ḫ*[*ar-kán-zi*]

7' x[LÚ.]$\lceil$MEŠ$\rceil$NAR$\rceil$ *pa-a-an-zi nu šu-*[*u-u*]*p-pa-uš* DUMU^{MEŠ} SANGA *ša-ra-a* $\lceil$*pé*$\rceil$*-ḫ*[*u-da-an-zi*]

8' *pé-ra*[*-an*] GIPISAN.NINDA MUNUS*ḫar-wa-*$\lceil$*an*$\rceil$*-za* SAG.DU-*it kar-pa-an ḫar-z*[*i*]

9' SÍG$^{TIM?}$]x-*aš(-)ki-it-ta* LÚ.[ME]^{Š}NAR *pé-ra-aš-mi-it ḪA-AṢ-Ṣ*[*I-IN-NA*]

10' *ma-a-*[*an*]x DUMU^{MEŠ} SANGA É [LÚNA]R *an-da ti-an-zi nu-uš-ma-aš-kán*

11' NINDA.[GUR$_4$.RA$^{ḪI.A}$ *pár-ši*]*-i̯a-an-du-u*[*š A-N*]*A* GÌR^{MEŠ}*-ŠU-NU kat-ta-an iš-ḫu*[*-wa-an-zi*]

12' DUMU [-]*du-wa-aš* x[·-*i̯*]*a*$^{?}$*-ši še-er* DUMU.NITA *e-ša* GIPISAN.NINDA

26 Sinngemäß: [*MELQITU*].

27 LÚ*tarḫunallaš-a.*

28 Vielleicht Maliyan-a.

29 Ergänzt analog zu 13'.

13' x[ ]x-*ma-aš*[DUM]U.É.GAL *UŠ-KE-EN*

14' [ ]x[ ] *ti-an-zi nu a-da-an-na e-š*[(*a nu* DUMU.É.GAL)][30]

15' [ ] *ḫar-ši-i̯a-al-li-i̯a*[31] *iš-t*[(*a-na-ni-i̯a zi-ik-ki-iz-zi*)[32]]

16' [*-ká*]*n-zi nu-uš-ša-an* EGIR-*pa z*[(*i-kán-zi* SAG.GÉME.ARAD^{MEŠ})[33]]

17' [ ]x-*an a-še-ša-an-zi nu-uš-ma-aš* [*a-da-an*$^{?}$-(*na a-ku-wa-an-na pí-an-zi*)[34]]

18' [ ]-$^{\lceil}$*zi*$^{\rceil}$ *a-ku-an-na* LÚ.^{MEŠ}SAGI DUMU^{MEŠ}[35] S[(ANGA *a-ku-wa-an-na*)]

19' [(*pí-iš-kán-zi*)[36]]x-*uš-ki-zi ú-e-el-lu-wa-aš* ^{d}IM-*an* [($^{\lceil}$DINGIR LÚ$^{\rceil}$^{MEŠ})][37]

20' [^{d}*Ma-li-i̯a-an*]x *pí-iš-kán-zi* NINDA.GUR$_4$.RA$^{ḪI.A}$ *ŠA*[38] [ ]

21' [($^{\lceil}$*nu*$^{\rceil}$ *ku-i-ú-u*)]*š*[39] *pár-ši-i̯a-an-na-i nu-uš-k*[*án* (x-*iz-zi*)][40]

22' [ ] x x x x $^{\lceil}$*ú-iz-zi*$^{\rceil}$ x[ ]

Bruch

II.B Rs. KUB 54.40 (+) Bo 68/219

x+1] x

2']x-$^{\lceil}$*an-zi*$^{\rceil}$

3'] DUMU.É.GAL GUB-*aš*

4' [DINGIR].LÚ^{MEŠ} DINGIR.$^{\lceil}$MUNUS$^{\rceil}$ME[^{Š}-*u*]*š ak-ku-uš-ki-iz-zi*

5' [*ma-a-a*]*n zi-in-na-*[*i*] *nu* NINDA*ta-kar-mu-uš*[41]

30 Hier setzt II.B ein. Ergänzung nach II.B Vs. 3'.

31 In I.A Vs. II 8' ohne Determinativ DUG.

32 Ergänzung nach II.B Vs. 4'. In Text II.B sind diese und die folgenden Zeilen auf den Rand geschrieben. Das jeweils letzte Wort aus II.B könnte daher an den Beginn von II.A Vs. II 15'ff. zu stellen sein. Aufgrund der teilweise abweichenden Satzstellung ist eine sichere Rekonstruktion nicht möglich.

33 Ergänzung nach II.B Vs. 5'.

34 Ergänzung nach II.B Vs. 6'. Da die Lücke in II.A Vs. II 17' für die Ergänzung zu klein ist, wäre an eine Fortführung des Textes in II.A Vs. II 18' zu denken. Dies erscheint wegen des Paragraphenstriches und der Zeichenfolge]-*zi a-ku-an-na* in II 18' jedoch zweifelhaft.

35 II.B Vs. 7': LÚ^{MEŠ}.

36 Ergänzung nach II.B Vs. 7'.

37 Ergänzt nach II.B Vs. 8'.

38 Vielleicht ist hier eine Maßeinheit zu ergänzen; vgl. H.A. Hoffner Jr., *Alimenta Hethaeorum* (*AOS* 55, New Haven 1974), 201: NINDA.GUR$_4$.RA *ŠA* 1/2 *UP-NI* (KBo 15.34 II 30). Vgl. dazu auch V. Haas/M. Wäfler, „Bemerkungen zu É*ḫeštī/ā*- 2.Teil", *UF* 9 (1977), 101: 4 NINDA.GUR$_4$.RA *ŠA ½ ŠA-A-TI* (IBoT I 29 Rs. 36'); siehe dazu auch V. Haas, *Die hurritischen Ritualtermini in hethitischem Kontext* (*ChS* I/9, Rom 1998), 337.

39 Ergänzt nach II.B Vs. 10'.

40 In II.B Vs. 11' vor Paragraphenstrich; dupliziert daher wohl nicht *ú-iz-zi* aus II.A Vs. II 23'.

41 Die Zeilenaufteilung des Dupl. II.A weicht ab: NINDA*ta-kar-mu-uš* ist in II.A Rs. III 2' zu ergänzen.

II.A Rs. III KBo 21.47+KBo 38.45(+)KBo 23.49, Ergänzungen nach II.B Rs. 6ff.

2' [ ] $^{\lceil}$*I-NA*$^{\rceil}$ GIŠBAN[ŠUR · · *ti-a*(*n-zi*)[42]]

3' [(*ma-a-an* U$_4$-*az*)]x $^{\lceil d}$IM$^{\rceil}$ GIŠ*ḫa-tal-ki-iš-na-aš* K[(Á.GAL^{TIM})[43]]

4' [(*i-e-zi*) *nu*[44] *IŠ-TU* S]ÍG ZA.GÌN SÍG SIG$_7$.SIG$_7$ SÍG *mi-it-ti-it ḫu-la-li-*[*an-zi*[45]]

5' [*ke-e-ez ke-e-ez-zi-i̯*]*a pa-aḫ-ḫur ú-ra-a-ni*[46] *ke-e-ez* 5 ^{MUN}*pu-u-ti-iš ki-*[*an-ta*]

6' [*ke-e*(*z-zi-i̯a* 4[47] ^{M})]^{UN}*pu-u-ti-iš ki-an-ta* ŠU.NÍGIN 9 ^{MUN}*pu-u-ti-iš*

7' *pa-*$^{\lceil}$*ra-a-ma*$^{\rceil}$ [*a-a*]*p-pa* GIŠ*ḫa-tal-ki-iš-na-aš* KÁ.GAL^{TIM} *i-e-zi nu* [*IŠ-TU*]

8' SÍG ZA.GÌN SÍG S[IG$_7$.SIG$_7$[48] SÍ]G *mi-it-ti-it ḫu-la-li-an-zi ke-e-ez ke-e-ez-*[*zi-i̯a*]

9' *pa-aḫ-ḫur ú-ra*[*-a-ni ke*]*-e-ez* 9 NINDA *LA-AB-KU ki-it-ta ke-e-ez-zi-i̯a*

10' 9 NINDA *LA-AB-KU* [*ki-it-t*]*a ma-a-an ḫa-an-da-a-iz-zi*[49] *nu* LÚ ^{d}IM *MA-ḪAR* DUMU^{MEŠ} $^{\lceil}$SANGA$^{\rceil}$[*ti-i-e-z*]*i*[50]

11' *na-aš-ta* G[^{I}PISAN.NINDA (*ki*[51])-]$^{\lceil}$*i*$^{\rceil}$- *nu-zi nu-kán* GAL$^{ḪI.A}$ GIR$_4$ *ku-i-e-eš an-da ki-an-ta*

12' * [52] * *a-*x[·]x-*u-uš-ki-zi nu-uš A-NA* DUMU^{MEŠ} SANGA^{TIM} *pa-ra-a ap-pí-iš-*$^{\lceil}$*ki*$^{\rceil}$*-zi*

13' *nu-uš pé-ra-a*[*n* · · ·] *nu-wa-aš-ma-aš li-la-ḫu-i*[53] $^{\lceil}$GAL$^{\rceil}$$^{ḪI.A}$*-an* EGIR-*pa* ^{GI}PISAN.$^{\lceil}$NINDA$^{\rceil}$

14' *zi-ik-ki-i*[*z-zi*]x$^{ḪI.A}$ *ḫu-u-ma-an-du-uš QA-TAM-MA ir-ḫa-a-iz-zi*[54]

15' EGIR-*an-d*[*a*]x GEŠTIN-*it šu-u-an-ta na-at* DINGIR^{LIM}*-aš* GIŠBANŠUR-*i BI*[*-IB-RI*]$^{ḪI.A}$

16' *da-a-i* [[55]]x-*an la-a-ḫu-i* $^{\lceil}$DUG*KU*$^{\rceil}$*-KU-UB*$^{ḪI.A}$*-ma-kán I-NA* ^{GI}$^{\lceil}$PISAN$^{\rceil}$. [NINDA]

17' *zi-i*[*k-ki-iz-zi m*]*u-uḫ-ra-in* UDU-*pát* 1 NINDA *ša-ra-a da-a-i ša-*[ ]

42 Ergänzt nach II.B Rs. 6'. Da II.A nach dem Bruch bis zum Rand nur Platz für ca. 5 Zeichen bietet, weicht die Zeilenaufteilung vom Duplikat ab. Die Zeilenenden von II.B Rs. 6' und 7' ergänzen jeweils die Anfänge der folgenden Zeilen von II.A.

43 Ergänzt nach II.B Rs. 7'.

44 Vgl. II.A. III 7'.

45 Ergänzung analog II.A III 8'; II.B Rs. 9': [*ḫu-la-li-i̯*]*a-iz-z*[*i*.

46 II.B Rs. 9': *wa-ra-a-ni* .

47 Ergänzt nach II.B. Rs. 10'.

48 Vgl. II.A. Rs. III 4'.

49 II.B KUB 54.40 Rs. 15': *ḫa-an-da-iz-zi*.

50 Zur Schreibung vgl. Z. 21'.

51 Ergänzt nach II.B. Rs. 16'.

52 Unter Rasur: *nu* 2 U$_4$.

53 Siehe zu der Form *CHD* L-N, 57b und 59.

54 Hier bricht II.B mit Rs. 20' ab.

55 Zu ergänzen ist vielleicht ein Präverb. Das Verb ist im *CHD* L-N, 14 mit *appan, kattan* und *péran* belegt.

18' *m[u-*]x ⌜*da-a-i*⌝ *nu m[u-uḫ]-ra-in* [UD]U *QA-DU* NINDA x x[ ]
19' [*d]a-a-i* LÚ ^{d}[I]M-*aš a-ap-pa pa-iz-zi nu-za* x[ ]
20' [ ] *e-ep-zi ḪA-AṢ-ṢI-IN-NA-ma-az ku-un-ni* [ ]
21' [*D]A*?*-RI-TIM ti-i-e-zi nu-za-ta ḪA-AṢ-ṢI-IN-*[*NA e-ep-zi*]
22' [ ]*-ra-aš kat-ta te-e-kán ke-e-ez* 3-*ŠU ke-e-ez*[*-zi-ia* 3-*ŠU*]
23' [[56]] *ḪA-AṢ-ṢI-IN-NA ḫ*[*ar*?]*-zi-pát na-aš pa-iz-zi* [ ]
24' [ ] *nu-za-ta* KUŠ.GU$_4$ LÚ ⌜^{d}⌝IM EGIR-*an wa-aš-š*[*e-ez-zi*?]
25' [*n]a-aš-ta ḫa-lu-kán tar*[*-n]a-i na-aš pa-ra-*⌜*a*⌝ [ ]
26' [ ]x-*ḫu-ra*[57] *nam-ma ke-e-ez* [x]-*ŠU ke-e-ez-z*[*i-ia* x-*ŠU*]
27' [GIŠ*ḫ*]*a-tal-ki-iš-na-aš* KÁ.GAL [ ]x *pa-*⌜*iz-zi*⌝[58]]
28' [ ]x ⌜*ú*⌝*-iz-zi nu* ^{UZU}*m*[*u-uḫ-ra-i*]*n*? [ ]
29' [DUMU]⌜MEŠ⌝ SANGA *a-ra-a*[*ḫ-za*]

Bruch

I.A. Rs. III KBo 25.109

1' [ ]x
2' [ ]
3' [ ]x
4' [ ]-⌜*zi*⌝ *nu-uš-ma-aš a-da-an-na a-ku-wa-an-na pí-an-zi*
5' [*-n]i a-da-an-na ar-ḫa e-ša-an-da*
6' [· · ·]ḪI.A *IŠ-TU PA-NI* DINGIR^{LIM} *da-a-i na-at A-NA* DUMU.NITA *pa-a-i*
7' [*nu ḪA-A*]*Ṣ-ṢI-IN-NA pal-ta-ni-iš-ši da-a-i pé-ra-an-na pal-ú-i-iš-ki-zi*
8' [· · · ·] *Ù* ^{DUG}*QÚ-UL-LU-U I-NA* É-*ŠU pí-ip-pa-i* LÚ ^{d}IM-*aš* ^{d}IM-*an*
9' [*ḪA-AṢ-ṢI-*]*IN-NA IT-TI* GIŠBANŠUR-*ŠU da-a-i nu A-NA* DUMU.É.GAL *ma-ši-wa-an*
10' [*a-aš-šu*?[59] *nu a-p*]*é-ni-iš-šu-wa-an e-ku-zi ú-e-el-*<*lu-*>*wa-aš-pát* ^{d}IM-*an* DINGIR LÚ^{MEŠ} ^{d}*Ma-li-ia-an*
11' [*] * NINDA.GUR$_4$.RAḪI.A-*ma ku-i-uš pár-ši-an-na-i nu-uš-ša-an*

56 Nach KBo 22 verläuft Text KBo 22.146 Rs?. parallel:
2']x-*la-aḫ-zi* GIŠGIDRUḪI.A *ḪA-A*[*Ṣ-*
3' *-z]i* GIŠ*ḫa-tal-ki-iš-na-aš*K[Á.
4']x-*zi na-aš-za-ta* KUŠ.GU$_4$ L[Ú?
5']*-aš-še-zi na-aš-za* EGIR-*pa* x[
6' *ḫ*]*a-lu-kán* ⌜*tar-na*⌝*-i na-aš* EGIR-*a*[*n*?
7'] *mu-uḫ-ra-an* x x *kat-t*[*a*

57 Vielleicht [*la-a*]*ḫ-ḫu-ra*?.

58 Zu einer Ergänzung KÁ.GAL[*-az kat-t*]*a pa-iz-zi* 'durch das Tor geht er hindurch' vgl. F.A. Tjerkstra, *Principles of the Relations in Hittite* (*CM* 15, Groningen 1999), 61 Beispiel 122. Eine weitere Möglichkeit wäre *=kán*] *ḫ*. KÁ.GAL-[*az pa-r*]*a pa-iz-zi* 'durch das *ḫ*.-Tor geht er nach draußen' vgl. F.A. Tjerkstra, *Principles*, 65 Beispiel 144. Leider ist der Platz für den üblichen Ausdruck *kattan arḫa pai-* nicht ausreichend.

59 Siehe auch *CHD* L-N, 207b, 446b.

12' [*A-NA* · ·]x *ti-an-zi ma-a-an né-en-ku-na-tar ki-ša nu* NINDA*ša-ra-a-ma*
13' [*Ù* 2[60] ^{DUG}*QÚ-UL-L*]**U-U*[61] *ši-e-eš-ni-it šu-un-na-an-zi na-at* **A-NA** LÚ ^{d}IM *pí-an-zi*
14' [· · .[62]]ḪI.A DINGIR^{LIM} *QA-DU* GIŠBANŠUR GIPISAN.NINDA *kar-pa-an-zi na-at*
15' [· · *p*]*é-ra-an ḫu-i-nu-an-zi a-ap-pa-an-na* DUMU^{MEŠ} SANGA *Ù QA-DU wa-al-li*
16' [KI.MIN? *a-a*]*p-pa-an-na* GIŠGIDRUḪI.A *ḫu-i-nu-an-zi nu* NINDA*ša-ra-a-ma Ù* 2 ^{DUG}*QÚ-UL-LU-U*
17' [*da-a-a*]*n-zi*[63] *I-NA* É LÚ ^{d}IM *pé-e-da-an-zi nu* DUMU^{MEŠ} SANGA *I-NA* É.LUGAL
18' [*pé-*]⌜*e*⌝*-ḫu-da-an-zi nu-uš a-še-ša-an-zi* LÚ ^{d}IM-*aš* GIŠGIDRUḪI.A *IT-TI*[64]
19' GIŠBANŠUR-*ŠU da-a-i nu* GIŠBANŠUR-*ŠU-NU-pát ti-an-zi* DUMU.É.GAL *a-da-an-na*
20' *ú-e-ek-zi ú-e*[65]*-el-lu-wa-aš-pát* ^{d}IM DINGIR LÚ^{MEŠ} ^{d}*Ma-li-ia-an-na*
21' *ak-ku-uš-kán-zi* ⌜LÚ⌝ ⌜^{d}IM⌝*-aš* ⌜GIŠ⌝GIDRUḪI.A *pé-e-di-iš-ši da-a-i na-aš pár-na-aš-ša*
22' *pa-iz-zi* [66]*ma-a-an* DUMU.É.⌜GAL⌝ *a*[67]*-*⌜*ap*⌝*-pa-i* DUMU^{MEŠ} SANGA *A-ŠAR-ŠU-NU-pát ḫar-kán-zi*
23' ⌜U$_4$⌝ 6^{KAM} *túḫ-ḫu-uš-ta*[68]
24' [(*I*)-]*NA* U$_4$ 7^{KAM}[69] *a-ra-aḫ-za ú-e-el-lu-i a-še-eš-šar nam-ma-*⌜*pát*⌝ x[· ·]x-*ma*
25' [70][(*ma-a*)[71]]*-an I-NA* U$_4$ 8^{KAM} *lu-uk-kat-ta a-ra-a-aḫ-za* ⌜*ú-e*⌝*-*[*el-lu-i a-še-eš-šar*]
26' [· ·]x x x-*ša nu* 1 ^{UZU}*mu-uḫ-ra*[*-in*]

Der Text wird durch das Duplikat I.B Rs. 7'-16' weitergeführt. Die genaue Textfolge ist wegen der abweichenden Zeilenaufteilung noch unklar. Z. 7' dürfte nach I.A Rs. III 26' einsetzen.

7' *ma-a-an a-da-an-*[*na*

60 Vgl. *CHD* L-N, 446b.

61 Anders E. Neu, „War hethitisch NINDA*šarāma* ein wasserdichter Behälter für Brot?", *N.A.B.U.* 1997/143, 132, der im Hinblick auf II 16' davon ausgeht, daß sich das Füllen lediglich auf die Krüge bezieht. Er ergänzt daher: *nu* NINDA*ša-ra-a-ma* [*da-a-i* ^{DUG}*KULL*]*U...*

62 Vielleicht: [GIŠGIDRU].

63 Nach E. Neu, *N.A.B.U.* 1997/143, 132. H.A. Hoffner Jr., *Alimenta*, 180: [*šu-un-na-a*]*n-zi*; die Lücke erscheint dafür zu klein.

64 Hier setzt der Paralleltext I.B KUB 60.31 Rs. 1' ein, dessen Zeilenaufteilung abweicht.

65 *-e-* om. in I.B Rs. 2'.

66 I.B. Rs. ad. Paragraphenstrich vor *mān*.

67 Die in I.B. Rs. 4' noch erhaltenen Zeichenspuren sehen nicht nach A aus.

68 In I.B. Rs. folgt vor dem 7. Tag ein doppelter Paragraphenstrich.

69 I.B ad. *-ma*.

70 In I.B. Rs. folgt vor dem 8. Tag ein doppelter Paragraphenstrich.

71 Ergänzt aus I.B Rs. 6'.

8' *nu-uš-kán* NINDA * *[
9' *nu A-NA* LÚ ^{d}I[M
10' LÚ.MEŠSAG[I
11' *ú-el-lu-*[*wa-aš* ^{d}IM
12' *ŠA* DINGIR^{LIM} [
13' *I-NA* GIŠ[BANŠUR
14' *ma-a-a*[*n*
15' *na-at* [
16' *ke-e* (-)x[
17' x

Bruch

II.A Rs. IV KBo 24.110 + KBo 23.49

x+1 *ma-a-an*[ ]
2' *da-an-zi* [ ]
3' *A-NA* DUMU.NITA x[ ]
4' *A-NA* É.$^{\lceil}$GU$_4^{\rceil}$ *šu-ú-wa-*$^{\lceil}$*an-ti-in*$^{?72\rceil}$ [ ]
5' *nu-wa ma-aš-ki-id-du* LÚ ^{d}IM GIŠGIDRUḪI.$^{\lceil}$A$^{\rceil}$[ ]
6' [*nu* DUMU.]É.GAL *A-NA* LÚ ^{d}IM *kal-li-iš-šu*[*-u*$^{?}$*-wa-an-z*]*i* x x^{73} [ ]
7' $^{\lceil}$DUMU.$^{\rceil}$É.GAL *ú-e-el-lu-wa-aš* ^{d}IM-*an* DI[NGIR LÚ^{MEŠ}] ^{d}*Ma-a-li-i̯a-a*[*n-na*$^{?}$ *ak-ku-uš-ki-z*]*i*
8' *nu* NINDA.GUR$_4$.RA *pár-ši-i̯a na-an-za-an I-N*[*A QA-T*]*I-ŠU da-a-i nu-uš-ši ma-a-an a-aš-šu*
9' *nu ak-ku-uš-ki-*$^{\lceil}$*zi*$^{\rceil}$ *ma-a-an Ú-UL aš*[*-šu ta-*]$^{\lceil}$*a*$^{\rceil}$*-pa*^{74} *a-ap-pa-i* U$_4$ 8^{KAM} *túḫ-ḫu-uš-ta*
10' *ma-a-an I-NA* [U$_4$ 9^{KAM} *lu-uk-kat*]*-ta na-a*[*š-ta*] $^{\lceil}$*iš-da*$^{\rceil}$*-na-az* LÚ ^{d}IM-*aš* GIŠ*e-i̯a-an*
11' *kat-ta da-a-i* [*na-at iš-da-na*]*-ni*^{75} *wa-a*[*r-nu-a*]*n-zi* LÚ.MEŠKISAL.LUḪ *e-eš-ḫar iš-da-na-na-az*
12' *ar-ra-an*[*-zi -z*]*a-an-z*[*i*] *nu-za* ZÀ.AḪ.LI *a-da-an-zi*
13' x x x x [ ] $^{\lceil}$DUMU.É.GAL *ú*$^{\rceil}$*-e-el-lu-wa-aš* ^{d}IM-*an* DINGIR LÚ^{MEŠ}
14' [^{d}*Ma-a-li-i̯a-an e-ku-zi nu*^{76}] NINDA.GUR$_4$.RA *p*[*ár-š*]*i-i̯a* EGIR-*an-da-ma* ^{d}UTU-*un e-ku-zi*

72 Im Ritual der Šalašu (KBo 19.145 Rs. 43'-50' = V. Haas/I. Wegner, *Die Rituale der Beschwörerinnen* ^{SAL}*ŠU.GI*, *ChS* I/5, Rom 1988, Nr. 40) findet sich *šuwantiya* (Pflock?) des Rindes.

73 Nach *HED* 4, 22 sind die Infinitivformen des Verbs *kalleš-* mit folgendem *uwanun* oder *paizzi* verbunden.

74 Nach *HW*^{2} A, 162b.

75 Anders *HW*^{2} E, 26a: IZI-]*ni*. Diese Ergänzung erscheint problematisch, da IZI-*ni warnu-* nach *CHD* P, 12a nicht belegt ist.

76 Vgl. Z. 8'.

15' [ ] *ku-it a-*[*aš-z*]*i nu a-pa-a-at ak-ku-uš-ki-zi*
16' [U$_4$ 9^{KAM} *túḫ-ḫ*]*u- uš -ta*

]x[
17'' DUB 1^{K}[^{AM} *QA-T*]*I*$^{?}$ *ú-e-el-lu-wa-*[*aš* ^{d}IM
Bruch

Übersetzung

II.A Vs. I KBo 24.110 + KBo 23.49

2' Die ^{MUNUS}ŠU.GI-Beschwörerin^{77} [ ] ...
3' Das ...-Gefäß [ ] ...(Pl.) nim[mt man/sie.]
4' Und sie$^{?}$[un]d es ...
5' ... [ ] ...
6' die Beschwörer[innen] neh[men] die$^{?}$ (Pl.)[.]
7' Und der Palast[bedienstete] ...
8' Der Sänger [h]ebt man.
9' Vor [ ] ...
10' Vor [ ] x-t er/man.
11' [ ] ...
12' [ ] ...
13' [ ] ...
14' [ ] x-t man/er.
15' [ ] ...
16'
17' Lt. Edition in der Lücke Raum für etwa 7 Zeilen
18'' [ ] die Gottheit z[u/für$^{?}$

I.B Vs. KUB 60.31

1' Wenn [
2' zu den zwei Gef[äßen Was]
3' aber übrig bleibt,[
4' drei feuchte Brote [
5' Reisig aber [
6' oben weg[
7' Der 2. Tag ist beend[et.]
8' Wenn es am [3. Tag hell wird
9' in das Haus[
10' und sie [
11' Ḫalki [
12' ... [

77 Im folgenden nur noch Beschwörerin, vgl. G.M. Beckman, *Hittite Birth Rituals* (*StBoT* 29, Wiesbaden 1983), 233.

III. Vs. II KBo 13.223

1']x-t man. Und dann [ ]
2' schwa]rze/s [ ] und 27 Dickbrote [ ]
3'] scha[fft] man zum [B]ecken zum Ofen hin.
4']... und man bäckt auf dem Ofen. Die *š.*-Frauen [ ]
5'] ... [ ]
6'] ... der Palastbedienstete trinkt den Wettergott der Wiese, Ḫalki,
7' [die männlichen Götter (und) Maliy]a dreifach. Die Dickbrote aber, welche
8'] stellt man immer wieder vor dem Ofen hin.
9'] und [zu ess]en gibt man immer wieder.
10']x-t man. Vor Sängern und Ofen
11'] ... ist gut. Und inzwischen
12'] vor dem [Me]nschen kommt er heraus.
13'] bringt man her. Und *kaballu*-Gamaschen?
14'] x-t man und ihnen dort
15'] x-t man.
16'] 9 kleine Dickbrote[78]
17'] ... drinnen
18' feu]chtes? [Brot] liegt.

I.A Vs. II KBo 25.109

x+1] ... kommt er [ ]...
2']... Sohn [x-]t er/man.
3'] legt er auf seine Schulter.
4'] Wer die Szepter hält,
5']x-t er/man. Wenn es dort in [ ]
6' der Palastbedi]enstete? verneigt sich davor.[79]
7' Vor [ ] (aus) Bronze und dem [*ḫarš*]*iyalli*-Behälter[80] ...
8'] ... vor dem *ḫaršiyalli*-Behälter [ ]
9']x-t man. Und er spricht folgendermaßen: „Gott?[ ]
10'] ihr, Söhne/Männer des Wettergottes der [Wie]se, schmau[st!]
11'] zu [ ] des Wettergottes sprecht gut!"
12'] faßt er oben hinein.
13'] die Szepter bringt er hinaus und [[81]] sie neben seinen Tisch an der Wand.
14'] gibt man die *šarāma*-Behälter[82]. Unten ein halbes Brot
15'] einen Brocken ..., einen Brocken *wageššar*

78 Oder: „9 Dickbrote. Der Königssohn".

79 Oder: „Er verbeugt sich in Gegenwart von dem Palastbediensteten."

80 Wegen fehlendem Determinativ unklar, ob Pithos oder Brotbehälter; dazu M. Popko, „Bezeichnungen für Brotbehälter im Hethitischen", *AoF* 23 (1996), 98f.

81 Sinngemäß: „stellt".

82 Zur Übersetzung siehe auch H.A. Hoffner Jr., *Alimenta*, 180; weitere Diskussion dieses Begriffs bei M. Popko, *AoF* 23, 98-100; E. Neu, *N.A.B.U.* 1997/143; M. Popko, „Hethitisch ^{NINDA}*šaram(n)a*: Doch ein Behälter für Brot", *N.A.B.U.* 1998/51.

16']... stellt er hin. Zwei [Kr]üge füllt man mit Bier.
17' sch]afft er hin. Der Palastbedienstete trinkt den Wettergott der Wiese, die männlichen Götter
18' [und Maliya]. Wenn *ninkunatar* geschieht,[83]
19' nimmt er d[ie] hoch und bringt sie in sein Haus.
20' [Und] er ist fertig. Die reinen Söhne des Priesters aber (be)halten genau ihren Platz.
21']... [ ]x-t man. Ihre ... liegt ebendort. Dickbrote
22'] liegt ebendort. Der Palastbedienstete geht zum *arzana*-Haus[84]
23' lie]gt?.
24' Die Ritualmaterien] schafft man zum *arzana*-Haus.
25'] Brotkästen genau an ihren Platz
26' [stellt man (o.ä.).] und ihn in das Haus des Mannes des Wettergottes

III Rs. III KBo 13.223

1' zum *a*]*rzana*-H[aus]
2' zum *a*]*rzana*-Haus
3'] rotes? [ ] x-t man u[nd?]
4']x-t er ... mit/aus [
5'] hält den König? und der Mann des Wettergottes
6'] ... [ ] dahinter geht er und ...[ ]
7']... und der Mann des Wettergottes die Szepter ...
8']... libiert er.
9'] ... Vorzeichen?, welches?
10'] und er ruht vorne.
11'] ...
12' x]-t er/man.

II.A Vs. II KBo 38.45 + KBo 21.47 (+) KBo 23.49

x+1 [ ] ... drei [ ]
2' [ ] ... der Palast[bedienstete] verb[eugt sich.]
3' [ ] drei Dickbrote, ein weißes, ein schwarzes, ein rot[es,] ... dort?[ ]
4' [ ] ... t[rägt] man zusammen mit einem *ḫuppara*-Stoff fort. Und es? ...
5' [ ] stellt man vor [ ] hin. Ein Blatt [ ] ein? Talent[85] ...
6' [ ] stellt man links hin. Und darüber h[ält man] zwei Schaffelle.
7' [die] Sänger gehen und f[ühren] die reinen Söhne des Priesters hinauf.

83 Hapax; Nomen u.B. vgl. *HEG* 2, 333 und *CHD* L-N, 446. Vielleicht „Sättigung des Trinkes".

84 H.A. Hoffner Jr., „The *Arzana* House", in: K. Bittel et al. (Hrsg.), *Anatolian Studies presented to Hans Gustav Güterbock on the Occasion of his 65th Birthday* (Istanbul 1974), 116.

85 Gewichtsmaß: = 60 MA.NA (Mine) = 60 x 40 GÍN (Sekel). Nach Th.P.J. van den Hout, in: *RlA* 7 (Berlin/New York 1987-1990), 526, wurden mit Gewichtsmaßen Objekte aus Metall, Stein, Holz und Textilien gemessen; nur ausnahmsweise Lebensmittel.

8' Vorne [ ] ha[t] die Beschwörerin[86] den Brotkorb auf den Kopf[87] gehoben.
9' Wolle [ ] ... ist hingelegt[?]. Und die Sänger (haben) eine A[xt] vor ihnen.
10' Wen[n] die Söhne des Priesters in das Haus [des Säng]ers eintreten, schü[tten sie] ihnen
11' dort die gebrochenen [Dick]brote zu ihren Füßen hinab.
12' Ein Sohn[88] [ ] ... [ ] ... oben sitzt der Sohn. Brotkorb
13' ...[ ] ... [der Palas]tbedienstete verbeugt sich.
14' [ ] stellt man hin und zum Essen setzt er sich. Und der Palastbedienstete
15' stellt [ ] zum *ḫaršiyalli*-Behälter (und) zum Altarpostament hin.
16' [x]-t man und man stellt zurück. Das Gesinde
17' [ ] ... läßt man sitzen und ihnen [ ]... gibt man zu [esse]n und zu trinken.
18' [ ]... zu trinken. Die Mundschenke geben den Söhnen des Priesters
19' zu trinken. [ ] x-t er wiederholt. Den Wettergott der Wiese, die männlichen Götter
20' [(und) Maliya] ... geben sie wiederholt. Dickbrote von [ ]
21' [ ] und welche er wiederholt zerbricht, sie [ ]x-t er dort.
22' [ ] ... kommt er ...[ ]

II.B Rs. KUB 54.40
1'] ...
2' x]-t man.
3'] der Palastbedienstete trinkt im Stehen
4' die männlichen [Götter] (und) die weiblichen Götter.
5' [Wen]n er fertig wird, [ ] und die *takarmu*-Brote

II.A Rs. III KBo 21.47 + KBo 38.45 (+) KBo 23.49
2' [st]ellt man ⌜auf⌝ den Tisch.
3' Wenn (es) Tag (ist), [ ] dem[?] Wettergott[?] macht er ein Tor aus Weißdorn.
4' [Und mit] blauer [W]olle, mit gelber Wolle (und) mit roter Wolle umwicke[lt man (es.)]
5' [Auf der einen Seite und auf der anderen Seit]e brennt ein Feuer. Auf der einen Seite lie[gen] 5 *putiš* Salz,
6' und auf der an[deren Seite] liegen 4 *putiš* Salz, insgesamt 9 *putiš* Salz.
7' Ferner macht er [wie]der ein Tor aus Weißdorn und
8' man umwickelt (es) [mit] blauer Wolle, [mit gelber] Wolle (und) mit roter Wolle. Auf der einen Seite [und] auf der anderen [Seite]
9' br[ennt] ein Feuer. Auf der einen [Se]ite liegen 9 feuchte Brote und auf der anderen Seite
10' [lieg]en 9 feuchte Brote. Wenn er zugerüstet hat, [trit]t der Mann des Wettergottes vor die Söhne des Priesters.

86 Zu ^{MUNUS}ŠU.GI und ^{MUNUS}*ḫarwant-* siehe G. Beckman, *Hittite Birth Rituals*, 233.

87 Wörtlich: mit dem Kopf.

88 Oder der Palastbedienstete, falls DUMU.[É.GAL.

11' Und dann öffnet er den Br[otkorb] und welche Becher aus gebranntem Ton darin liegen,
12' [ ]x-t er und hält sie den Söhnen des Priesters hin.
13' Und [ ] sie vor [ ] und ihnen gießt er aus. Die Becher legt er wieder in den
14' Brotkorb zurück. Alle [ ] beopfert er ebenso der Reihe nach.
15' Danach sind [ ] mit Wein gefüllt. Und auf den Tisch der Gottheit stellt er
16' die Rh[yta]. [ ] ... gißt er. Die Kannen aber st[ellt er]
17' in den Brotkorb. [*m*]*uḫrai*-Fleisch nur vom Schaf legt er auf ein Brot. ...[ ]
18' ...[ ] ... stellt er hin und *m*[*uḫ*]*rai*-Fleisch des Schafes zusammen mit dem Brot ...[ ]
19' [ ] stellt er hin. Der Mann des [Wettergot]tes geht zurück und ...[ ]
20' [ ] greift er sich. Die Axt aber sich rechts[ ]
21' [für im]mer[?] geschieht es/tritt er. Und die Axt [greift er sich].
22' [ ]... zur Erde hinab auf der einen Seite dreimal, [und] auf der anderen Se[ite dreimal]
23' [ ] die Axt h[äl]t[?] er in eben dieser Weise und er geht [ ]
24' [ ] und das Fell eines Rindes zi[eht[?]] der Mann des Wettergottes danach [an[?]].
25' [D]ann schickt er die Botschaft los[89]. Und er ferner [ ]
26' Zum [Opfertisch[?]] ferner auf der einen Seite x-mal, [und] der anderen Sei[te]
27' [T]or aus Weißdorn [ ] geht er [ ]
28' [ ] ... kommt er. Und das *m*[*uḫrai*]-Fleisch[?] [ ]
29' [die Söhne] des Priesters [nach] draußen[ ]

I.A Rs. III KBo 25.109
4' [ ]... und man gibt ihnen zu essen und zu trinken.
5' [ ] ... und zum Essen sitzen sie abseits.[90]
6' Die (Pl.) [[91]] nimmt er vor der Gottheit weg und gibt sie dem Sohn.
7' [Und eine]Axt legt er auf seine Schulter und vorne ruft er aus.
8' [[92]] und einen Krug stürzt er in seinem Haus um. Der Mann des Wettergottes stellt
9' den Wettergott zusammen mit d[er A]xt auf seinen Tisch. Und wieviel es dem Palastbediensteten
10' [gut/richtig erscheint,] soviel trinkt er: den Wettergott, die männlichen Götter (und) Maliya.[93]
11' [ ] Die Dickbrote, die er jeweils zerbricht, sie
12' stellt man [auf]. Wenn *nenkunatar* geschieht, füllt man den *šarama*-Behälter
13' [und die zwei Krüge] mit Bier und gibt sie dem Mann des Wettergottes.

89 Zu einer möglichen Interpretation als Orakelbescheid vgl. V. Haas, *Geschichte*, 689-90 inbes. 738 mit Bezug auf den Mann des Wettergottes.

90 Nach *HW*[2] E, 111 unklar.

91 Vielleicht: „Szepter".

92 Vielleicht ^{NINDA}*šarama-*. Vgl. 12'f. und 16'.

93 So nach *CHD* L-N, 446b.

14' Die [Szepter?] der Gottheit zusammen mit dem Tisch und dem Brotkasten hebt man hoch und sie
15' [ ] läßt man voraus laufen. Dahinter die Söhne des Priesters zusammen mit *walli* (??)
16' [ebenso?]. Dahinter läßt man die Szepter laufen. Und den *šarama*-Behälter und die zwei Krüge
17' [nimm]t man. Man trägt (sie) in das Haus des Mannes des Wettergottes. Und die Söhne des Priesters führt man in
18' das Haus des Königs und läßt sie sich hinsetzen. Und der Mann des Wettergottes stellt die Szepter
19' mit seinem Tisch hin. Auch ihre Tische stellt man hin. Der Palastbedienstete
20' fordert zu essen. Man trinkt den Wettergott der Wiese, die männlichen Götter
21' und Maliya. Der Mann des Wettergottes stellt die Szepter an seine Stelle und er geht in sein Haus.
22' Wenn der Palastbedienstete fertig ist, (be)halten die Söhne des Priesters ihren Platz.
23' Der 6. Tag ist beendet.
24' Am 7. Tag (ist) die Versammlung draußen auf der Wiese. Ferner ... [ ]...
25' Wenn es am 8. Tag hell wird, draußen [auf der] Wie[se die Versammlung]
26' [ ] ... und ein *muḫrai*-Fleisch? [ ]

I.B Rs. KUB 60.31

7' Wenn zu esse[n
8' und sie Brot [
9' Und dem/zum Mann des Wetter[gottes
10' Die Mundschenk[e
11' [der Wettergott der W]iese [
12' des Gottes [
13' auf den [Tisch
14' Wen[n
15' und es/sie [
16' diese [
17' ... [

II.A Rs. IV KBo 24.110 + KBo 23.49

x+1 Wenn[ ]
2' nimmt man[ ]
3' dem Sohn ... [ ]
4' zum Kuhstall ein *šuwanti*-(Akk.)[ ]
5' „Und es soll verschwinden!"[94] Der Mann des Wettergottes die Szepter [ ]
6' [Und] der Palast[bedienstete], um den Mann des Wettergottes herbei[zurufe]n.
7' Der Palastbedienstete [trinkt] den Wettergott der Wiese, die [männlichen] Göt[ter] (und) Maliya.
8' Und Dickbrot zerbricht er und nimmt es i[n] seine [Han]d. Und wenn es ihm gut (erscheint),

94 Nach *CHD* L-N, 99b.

9' dann trinkt er wiederholt. Wenn es nicht gut (erscheint,) ist er damit fertig. Der 8. Tag ist beendet.
10' Wenn es am [9. Tag hell wir]d, nimmt der Mann des Wettergottes vom Altarpostament den *eya*-Baum[95]
11' herab [und] man ver[brennt ihn am Altarpostam]ent. Die Vorhofreiniger wasch[en] das Blut
12' vom Altarpostament. [ ]x-en sie und sie essen Kresse.
13' ... [ ] der Palastbedienstete [trinkt] den Wettergott der Wiese, die männlichen Götter,
14' [(und) Maliya. Und] Dickbrot z[erb]richt er. Danach aber trinkt er den Sonnengott.
15' [und] was üb[rigbleib]t, jenes trinkt er gänzlich.
16' [Der 9. Tag ist been]det.

17' 1. Tafe[l, beende]t?. [Wettergott der] Wies[e

V. Bemerkungen zur Tradition des Textes

Das Festritual für den Wettergott der Wiese steht den großen altanatolischen Festritualen wie dem KI.LAM-Fest, dem AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Fest, dem *purulliya*-Fest oder auch dem *nuntarriyašḫa*-Fest nahe.

Dies wird sowohl aus den Ritualmaterien als auch aus einzelnen Handlungsabläufen erkenntlich. So wird der *šaram(m)a*-Behälter, der häufig in den Kultzeremonien der Feste Verwendung findet,[96] z.B. im *purulliya*-Fest[97], dem AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Fest[98] und dem *nuntarriyašḫa*-Fest[99] benutzt. In dem hattischen *ḫaššumaš*-Fest[100] wird ^{NINDA}*šaram(m)a* gemeinsam mit NINDA *LA-AB-KU*, ^{NINDA}*takarmu*- sowie dem *arzana*-Haus[101] genannt.

Auch Waffen und Geräte werden in den Festritualen vielfach verwendet, wobei gerade die Szepter in besonderer Verbindung zu dem Mann des Wettergottes stehen.[102]

kaballu-Gamaschen? sind auch in dem – wohl in mittelhethitischer Zeit entstandenen – Festritual für den Wettergott von Kuliwišna belegt. Dort werden sie (in zerstörtem Kontext)

95 Siehe dazu V. Haas, „Bemerkungen zu ^{giš}*eja(n)*-", *AoF* 5 (1977), 262-263.

96 M. Popko, *AoF* 23, 98-100.

97 Siehe V. Haas, *Geschichte*, 734.

98 Siehe ibid., 783.

99 Siehe ibid., 838.

100 Dazu H.A. Hoffner Jr., in: *Anatolian Studies*, 116.

101 IBoT I 29 Vs. 55; Bo 2701; Bo 2616.

102 Siehe dazu A. Ünal, *Hittite and Hurrian Cuneiform Tablets*, 69 mit Anm. 16 sowie V. Haas, *Geschichte*, 686-689.

gemeinsam mit anderen Gegenständen vor der Gottheit hingelegt.[103] Dieses Ritual enthält auch hinsichtlich des Brotbackens eine Passage, die dem vorliegenden Festritual ähnelt.[104]

Handlungen mit oder am *eya*-Baum, auch – wie hier – im Kontext von (Schlacht)Opfern, sind innerhalb der zentralantolischen Festrituale ebenfalls gut belegt.[105] Im Festabschnitt des *purulliya*-Festes, der in Nerik stattfindet, wird dem Wettergott von Nerik vom Wettergottmann ein Opfer im *daḫanga*-Schrein dargebracht, vor dem ein *eya*-Baum steht[106]. Ein Ritualfragment nennt eine Schlachtung auf dem Altar des palaischen Gottes Ziparwa beim *eya*-Baum.[107] Im Ritual des Wettergottes von Kuliwišna wird der *eya*-Baum aus dem nahegelegenen Gebirge geholt und auf dem Vorratsgefäß des Wettergottes aufgestellt.[108]

An weiteren, immer wieder in den Festen auftretenden Aktionen lassen sich die Verkündigung einer Orakelbotschaft, mehrfach in Zusammenhang mit dem Mann des Wettergottes,[109] der Brauch der Versammlung[110] und wiederholt auftretende Schlachtopfer[111] nennen. Tierverkleidungsriten sind sowohl aus Fest- als auch Beschwörungsritualen bekannt.[112]

Daneben können auch in anderen Festen Handlungen stattfinden, die hauptsächlich aus Beschwörungsritualen bekannt sind. So hat der hier geschilderte, als Abstreifzauber der Katharsis dienende Durchschreitungsritus durch ein Weißdorntor eine Parallele im *nuntarriyašḫa*-Fest, wo ein Durchschreitungszauber durch zwei brennende Scheiterhaufen im Zusammenhang mit dem Mann des Wettergottes stattfindet.[113]

Das Festritual zu Ehren des Wettergottes der Wiese, das in den Traditionen der zentralanatolischen Feste steht, erhält durch das Auftreten des Wettergottmannes seine charakteristische Prägung. Obgleich der DUMU.É.GAL der „Hauptkultakteur" zu sein scheint, wird der Handlungsablauf durch den Wettergottmann, seine Attribute – die Szepter – und die für ihn typischen Aktionen[114] bestimmt.

103 Siehe J. Glocker, *Das Ritual für den Wettergott von Kuliwišna. Textzeugnisse eines lokalen Kultfestes im Anatolien der Hethiterzeit* (*Eothen* 6, Florenz 1997), 57f. (KBo 15.31 Rs. IV 12'-14').

104 Vgl. ibid., 73 (KBo 15.33 + KBo 15.35 Rs. III 30).

105 Siehe zum Auftreten im AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Fest H. Klengel, „Papaja, Kataḫzipuri und der *eja*-Baum. Erwägungen zum Verständnis von KUB 56.17", in: F. Imparati (Hrsg.), *Studi di Storia e di Filologia anatolica dedicati a Giovanni Pugliese Carratelli* (*Eothen* 1, Florenz 1988), 108 und zur Verwendung im *purulliya*-Fest V. Haas, *Geschichte*, 742, und Idem, „Betrachtungen zur Rekonstruktion des hethitischen Frühjahrsfestes (EZEN *purulliyaš*)", *ZA* 78 (1988), 284-298.

106 Siehe V. Haas, *Geschichte,* 741.

107 KUB 25.33 Vs. I 6-8. Siehe H. Klengel, in: *Fs. Carratelli*, 108, und *HED* 3, 328. Zum palaischen Vegetationsgott Ziparwa siehe V. Haas, *Geschichte*, 611.

108 Siehe J. Glocker, *Wettergott von Kuliwišna*, 133f.

109 A.Ünal, *Hittite and Hurrian Cuneiform Tablets,* 69 mit Anm. 18, sowie V. Haas, *Geschichte,* 689 (allgemein), 738 (*purulliya*-Fest), 756 (KI.LAM-Fest).

110 Siehe dazu allgemein A. Archi, „Das Kultmahl bei den Hethitern", in: S. Alp (Hrsg.), *VIII. Türk Tarih Kongresi Hazırlık Komitesi* (Ankara 1979), 197-213.

111 V. Haas, *Geschichte,* 646-649 (allgemein), 796, 805 (AN.TAḪ.ŠUM^{SAR}-Fest).

112 Ibid., 686f.

113 Ibid., 830.

114 Dazu A. Ünal, *Hittite and Hurrian Cuneiform Tablets*, 68ff.

Ḫantili I

Gary Beckman (University of Michigan)

Little is known of the reign of Ḫantili I, who according to the Telipinu Proclamation (CTH 19) was implicated in the assassination of his illustrious predecessor Muršili I.[1] Only a handful of other documents-none of them contemporary manuscripts-mention this ruler,[2] but for several texts it is still debated whether they refer to Ḫantili I or Ḫantili II. Here I present an edition of one of these disputed sources, CTH 655,[3] and demonstrate that its historical kernel should be assigned to the earlier Ḫantili. I hope that this modest addition to our knowledge of early Hittite history will be of interest to the Jubilar, who himself has contributed much to the understanding of this period.[4]

This unusual composition, which combines historical and ritual narrative,[5] has not received much attention since its publication in hand-copy by H. H. Figula as KBo 3.63-66 and in transliteration by E. Forrer as BoTU 22.[6] The addition of a probable join-piece,[7] however, makes it possible to recover the purpose of the composition, and to remove any doubt as to its pertinence to the reign of Ḫantili I.

1 The career of Ḫantili is discussed in i 35-65, edited by I. Hoffman, *Der Erlaß Telipinus* (*THeth* 11, Heidelberg 1984), 20-25.

2 For a list, see H. Klengel, *Geschichte des hethitischen Reiches* (*HdO* 1/34, Leiden 1999), 68-69. Cf. also H. Otten, "Ḫantili," in: *RlA* 3 (Berlin/New York 1957-1971), 110; and S.R. Bin-Nun, *The Tawananna in the Hittite Kingdom* (*THeth* 5, Heidelberg 1975), 89-91.

3 H. Klengel, *Geschichte*, 93, and O. Carruba, "Stato e società nel Medio Regno eteo," in: *Stato, economia, lavoro nel Vicino Oriente antico* (Milan 1988), 204, believe that this text is probably concerned with events of the time of Ḫantili II.

4 E.g., "Zalpa, die Stadt am Schwarzen Meer und das althethitische Königtum," *MDOG* 109 (1977), 15-26.

5 Another text straddling these genres is CTH 486, "The Aphasia of Muršili II," which I have translated in *Civilizations of the Ancient Near East*, edited by Jack Sasson et al. (New York 1995), 2010.

6 The only significant discussions of which I am aware are by O. Carruba, "Stato e società," 203-5; and F. Starke, *Untersuchung zur Stammbildung des keilschrift-luwischen Nomens* (*StBoT* 31, Wiesbaden 1990), 477-78, and these deal with only a small portion of the text.

7 HFAC 40 (Chicago Oriental Institute, A 11176); cf. G. Beckman/H.A. Hoffner, "Hittite Texts in American Collections", *JCS* 37 (1985), 4. The surface of this fragment is extremely worn, and later inspection allowed me to see a few traces not represented in my copy. See also D. Yoshida, *Untersuchungen zu den Sonnengottheiten bei den Hethitern* (*THeth* 22, Heidelberg 1996), 268-269.

CTH 655 was composed in the Old Hittite period,[8] but is available to us only in copies made under the Empire.[9]

CTH 655
A. KBo 3.63 +? HFAC 40
B. KBo 3.64
C. KBo 3.66
D. KBo 3.65

§1'
B.i 1'. [ ] ⌜É??-*ir*?? *na*?⌝-[ ]
2'. [(-)*a*]*r*?-*ku*-<*wa*?->*na še-er da*-[*a-iš*?]

---

§2'
A.i 1'. [ ] x x
B.i 3'. [ ] x(-)*ar-ku-wa-na*
A.i 2'. [o o o o o o *ḫ*]*ar-ta k*[(*i*!-*i*)]*š-d*[*a*? (*ḫ*)]*u-iš*-[(*wa*-)]*a-iš*
B.i 4'. [ ] *ki-iš-ta ḫu-iš-wa- it*
A.i 3'. [URU*Ka-la-aš-m*]*a-az-za-pa nam-ma* EGIR-*pa Ú-UL*
B.i 5'. [-*p*]*a*! EGIR-*pa nam-ma Ú-UL*
C 1'. [ ] x [ ]
A.i 4'. [o o o o -*a*]*t*?-*ta na-at-ta* LÚMUŠEN.DÙ *ku-in-*⌜*ki*⌝ *pu-nu-uš-ta*
B.i 6'f. [*Ú-U*]*L* LÚMUŠEN.DÙ *ku-in-ki* / [ ]
C 2'. [*k*]*u-in-ki pu-nu-uš-ta*
A.i 5'. [*nu na-at-ta t*]*u-uz-zi-in pár-ku-nu-ut*
B.i 7'f. [*t*]*u-uz-zi-in* / [ ]
C 3'f. [-*u*]*z-zi-in* / [ ]
A.i 6'. [*nu na-at-ta* E]GIR-*pa du-pa-at-ta-na-aš-ši-in* dU-*an a-ša-aš-*⌜*ta*⌝
B.i 8'f. [*Ú-*]⌜*UL*⌝ [ ] *du-pa-at-ta-na-aš-ši-in* dU-*an* / [-*t*]*a*!?
C 4'f. [*d*]*u-pa-at-ta-na-aš-ši-in* dU-[ ] / [ ]
A.i 7'. [(*nu-kán*) *t*(*u-u*)]*z-zi-in* m*Ḫa-an-ti-li-iš ša-ra-a-pát*
B.i 9'f. *nu-kán* [*tu-*]*uz-zi-in* m*Ḫa-an-ti-li-iš* / [-*pá*]*t*
C 5'f. [*t*]*u-uz-zi-in* / [-*r*]*a-a-pát*
A.i 8'. [(*ḫu-it-ti-ya-a*)]*t nu-kán I-NA* URU*Ḫa-at-ti A-NA* É.GAL-*LIM*
B.i 10'f. *ḫu-it-ti-ya-at nu-kán I-NA* URUKÙ.BABBAR-*ti* / [ ] É.GAL-*LIM*
C 6'f. *ḫu-it-ti-ya-at* / [ ] ⌜*A*⌝-*NA* É.GAL-*LIM*
A.i 9'. [(*pa-ap-ra-tar* m*Ḫa-*)]*an-ti-li-iš ša-ra-a ú-da-aš*

---

8 Note *-pa* (A i 3', iii 3') and *na-at-ta* (A i 4').

9 Note especially the writings dU (A i 6', ii 22', 23'; B i 8'; C:4'), m*Mur-ši*-DINGIR-*LIM* (A iii 2', 4'), and *kiš-an* (A ii 25'), and the use of the late LI-sign (B i 9', ii 4'?). *CHD* P, 170, dates KBo 3.63 as OH/NS and KBo 3.66 as pre-NH/NS.

B.i 11'f. *pa-ap-ra-tar* m*Ḫa-an-ti-li-iš* / [ ] *ú-da-aš*^{er}
C 7'f. *pa-ap-ra-tar* / [*š*]*a-ra-a ú-da-aš*

---

§3'
A.i 10'. [URU*Ka-la-aš-*(*ma-ša-*)*a*]*z* EGIR-*an-da pár-ku-nu-ut-ta-ti*
B.i 13'. [URU*Ka-la-aš-*]*ma-ša-za* EGIR-*an-d*[*a p*]*ár-ku-nu-ut-*[ ]
C 9'. [ ] EGIR-*an-da pár-ku-nu-ta-ti*
A.i 11'. [*nu*? (*a-pád-da* DINGIR)-*LU*]*M a-še-e-še-er*
B.i 14'. [ ] *a-pád-da* DINGIR<-*LAM*> ⌜*a-še*⌝-[ ]
C 10'. [ ] ⌜*a*⌝-*še-e-še-er*
A.i 12'. [(*tu-uz-zi-in*) o o o -*ká*]*n*? DINGIR-*LUM wa-al-aḫ-ta*
B.i 15'. [*w*]*a-al-aḫ-ta*
C 10'f. *tu-uz-zi-in* [ ] / [-*t*]*a*
A.i 13'. [(*nu-za* URU*Ka-la-aš-ma*)]-*aš a-ni-ya-at-ta-at*
B.i 16'. [-*t*]*a-at*
C 12'f. *nu-za* URU*Ka-la-aš-ma-aš* / [ ]
A.i 14'. [(m*Ḫa-an-ti-li-iš-ša-a*)]*z nam-ma Ú-UL a-ni-ya-at-ta-at*
B.i 16'f. m*Ḫ*[*a-*] / [ ] *a-ni-ya-*[ ]
C 12'f. [m*Ḫ*]*a-an-ti-li-iš-ša-az* / [-*a*]*t-ta-at*
A.i 15'. [*ša-ra-a I-NA* URU*Ḫa-at-t*]*i ú-it nu-kán pa-ap-ra-tar*
C 14'. [-*i*]*t nu-kán pa-ap-ra-tar*
A.i 16'. [*A-NA* É.GAL-*LIM* m*Ḫa-a*]*n-te-li-iš ú-da-aš*
C 15'. [*ša-ra*?-]⌜*a*⌝ *ú-da-aš*

---

§4'
A.i 17'. [o o o o o o o -*i*]*š ku-u-i-eš ki-ik-ki-ša-an-ta*
C 16'f. [ ]-⌜*i*⌝-*e-eš* / [ ]
A.i 18'. [(x-*it-ta*-x)] x-⌜*ya*⌝-*aš-pát*
C 17'. [ ] x-*it-ta*-x [ ]
C 18'. [ ] x-*u*[*š*?(-)]

gap

§5'
B.ii 1'. *pé-e-da-*⌜*i*⌝ [ ]
2'. *nu* NIM.LÀL x [ ]
3'. LÚMUŠEN.DÙ *me-ma*-[*i*]
4'. m*Ḫa-an-ti-l*[*i-iš pa-ap-ra-tar A-NA* É.GAL-*LIM*?]
5'. *ša-ra-a* ⌜*ú*⌝-[*da-aš*?]
6'. *ka-ru-*⌜*ú*⌝ [ ]
7'. *nu-za d*[*u*?-*pa-at-ta-na-aš-ši-in* dU-*an*?]
8'. EGIR-[*pa*? *na-at-ta a-ša-aš-ta*?]
9'. GIM-[*an*?]
10'. *uš*?-[ ]

gap

§6'

A.ii 1'. [o o?]-*iš A-N⌜A* d?⌝[ ]

2'. [*Š*]*A* DINGIR-*LIM A-NA* GÌR.MEŠ-*ŠU-NU* [*IM-QÚT*?]

---

§7'

A.ii 3'. *nu* MÁŠ.GAL *ḫu-kán-zi na-an IŠ-TU* [ ]

4'. *ar-ḫa wa-ar*^{er}*-nu-an-zi* NINDA.GUR$_4$.RA-[*uš*]

5'. *ar-ḫa dam-pu-pé-e-eš a-da-an-z*[*i* °*š-ma-aš*]

6'. *šu-up-pa-ma Ú-UL pí-an-zi* [ ]

7'. *ḫu-u-kán-zi-ma-an ag-ga-an-t*[*a*?*-an-*]

8'. *na-at ar-ḫa ú-wa-an-z*[*i*]

---

§8'

A.ii 9'. *a-ap-pa-ma A-NA* dUTU 1 M[ÁŠ.GAL *ši-pa-an-dan-an-zi*?]

10'. *a-ra-aḫ-za-pát ḫu-kán-zi* 3 [ ]

11'. UZU*šu-up-pa ḫu-u-i-šu* SAG.D[U.ḪI.A]

12'. GÌR.MEŠ-*ŠU-NU* ^{er} KUŠ MÁ[Š.GAL]

13'. UZUGAB *da-a-i* UZUNÍG.GI[G- *da-an-zi*]

14'. *na-at ḫar-ša-aš še-er* [*ti-ya-an-zi*]

15'. *nu* MÁŠ.GAL *za*^{er}*-nu-w*[*a-an-zi*]

16'. *šu-up-pa ša-ra-a* [ ]

17'. *ḫar-ša-iš-ša* ^{er} *š*[*i*?-]

18'. *ḫa-aš-du-ir-ma a*[*r-*]

19'. LÚ⌜E.DÉ.A⌝ ⌜*im*⌝-*m*[*i-*?]-*y*[*a*?*-az*?*-zi*?] x x [ ]

---

§9'

A.ii 20'. *lu*!*-kat-ta-pa* URUx-[...]

21'. LÚ.MEŠGUDU$_4$ MUNUS.MEŠAMA.DINGIR-*L*[*IM-ya*]

22'. dU-*ni* DINGIR.MEŠ-*aš-ša a-da-an-na a-ku-wa*-[*an-na pí-ya-an-zi*]

23'. LÚNAR *ŠA* GIŠ dINANNA.GAL dU-*an* DINGIR.MEŠ-*uš-š*[*a* SÌR-*RU*?]

---

§10'

A.ii 24'. URU*Ḫa-at-tu-ša-ma ták-na-aš* dUTU-*aš pár-na* [*pa-iz-zi*?]

25'. *ták-na-aš* dUTU-*i kiš-an te-ez-zi*

26'. *iš-ḫar-wa ku-it ma-ak-kiš-ta iš-ḫa-aḫ-ru-ma-wa* [*ku-it*]

27'. [*pa-a*]*n-ga-ri-ya-ta-ti ták-na-aš* dUTU-*uš* ⌜GAŠAN-*YA*⌝

28'. [o o o] x-BU *zi-ik a-aš-šu i-ya* [ ]

29'. (traces)

gap

§11'

A.iii 1'. [ ] x x x x x x [ ]

2'. [*Š*]*A* m*Mur*!*-ši*-DINGIR-*LI*[*M*] NIN!-*a*[*n*?]

3'. [*n*]*a-pa* m*Ḫa-an-ti-l*[*i*]*-iš* [LÚSAGI.A?]

4'. [*n*]*a-aš ŠA*! m*Mur-ši*-DINGIR-*LIM* N[IN?-*an*? DAM-*an-ni ḫar-ta*?]

5'. [m*Mur-ši*-DINGIR-*LIM-in*? *ku-e*]*n-ta* DINGIR.MEŠ-*iš*
ŠA m[*Mur-ši*-DINGIR-*LIM iš-ḫar*?]

6'. [*ša-an-ḫi-ir*] x x URU*Ḫa-at-tu-ša* [ ]

7'. [ ] x-*aḫ-la-an ḫa-la*!?-[ ]

gap

§12'

B.iii 1'. x x -⌜*da*⌝ [ ]

2'. *na-an-mu* NI[N?-*YA*?]

3'. *zi-ik-zi*-x(-) [ ]

4'. *tu-pa-at-ta*-[*na-aš-ši-in* dU-*an*]

5'. *a-ša-aš-ḫi nu*(-)x [ ]

---

gap

§13'

D obv 1'. *an-tu-uḫ-šu-uš* [ ]

2'. *nu-uš-ma-aš ŠA* DINGIR-*LI*[*M*]

3'. *u-i-ya-an ḫar-kir n*[*u*?]

4'. :*lu-u-ḫa-an pí-ra-*[*an*]

5'. *e-eš-ḫar-ma-aš e-*[ ]

6'. *pí-ra-an Ú-U*[*L*]

---

§14'

7'. *ku-u-un-ma pa-r*[*a*?*-a*?]

8'. m*Ḫa-an-ti-l*[*i-*]

9'. m*Ḫa-an-ti-l*[*i-*]

10'. *i-ya-at* x [ ]

11'. *Ú-UL ki*-x [ ]

12'. DINGIR.MEŠ *d*[*a*?-]

gap

§15'

D rev 1'. *ma-a-an* [ ]

2'. *da-a-i* [ ]

3'. *na*!*-at* [ ]

4'. ⌜*a*⌝*-pu-u-u*[*n*]

5'. [*š*]*a-ku-*[*wa-aš-šar*]

6'. [*š*/*pa-r*]*a-a* [ ]

7'.	x-*ki-ya*-[	]
8'.	[o] *e-ḫu* ⌜*i*⌝-[	]

---

§16'

9'.	[*m*]*a-a-an-ma a*[*t*-	]
10'.	^{LÚ}*ḪA-DA-A-NU* [	]

---

§17'

11'.	*ma-a-an-ma-za* ^{LÚ}[*ḪA-DA-A-NU*?]	]
12'.	*na-at-za-kán a*-[	]
13'.	*i-ya-zi du-w*[*a*?-	]
14'.	[o o -*u*]*n*? *ka-a*-[*ša*?	]
15'.	[o o](-) *iš-tar*[(-)*na*	]
16'.	[o o] ⌜*ú*⌝ [	]

§1' *too fragmentary for translation*

§2' ... he survived. From [Kalaš]ma he did not [...] himself back again. He did not consult any augur. He did [not] purify the troops, [nor] did he reinstall the Storm-god of Retribution(?). Ḫantili marched the troops up (to the capital) instead. Ḫantili (thereby) brought impurity up to the palace in Ḫattuša.

§3' Afterwards [Kalaš]ma purified itself, [and] they reinstalled the deity there. The deity smote [...] the troops. Kalašma worshipped on its own behalf. Ḫantili did not worship further for himself, but came [up to Ḫattuša. Ḫa]ntili brought impurity [to the palace].

§4' *too fragmentary for translation*

gap

§5' ... carries off [...] And the bee [...] The augur says, "[...] Ḫantili [brought impurity] up [to the palace ...] formerly [...] And he [did not] re[install the Storm-god of Retribution(?)]." When [...]

gap

§6' ... of the deities!?, at their feet [he fell.]

§7' They slaughter a male goat and incinerate it, together with [...]. The laymen eat up the thick loaves [...], but they do not give [them] meat. [...] They slaughter it. The dead (sg.) [...] And they go away.

§8' Next they [sacrifice] one [male goat] to the Sun-goddess, [and] butcher [it] only outside. [...] takes three [...], the raw meat, the head[s, ...], their feet, the skin of the male goat, [...], and the breast. [They(?) take] the liver and [place] it on the thick loaves. Then they incinerate the male goat [...] The meat [...] up [...] and the thick loaves [...] But brushwood [...] the smith [...]

§9' The next morning in(?) the city of [...] the "anointed priests" [and] the "mothers of the deity" [... provide] food [and] drink for the Storm-god and the (other) gods. The player of the large lyre [performs] for the Storm-god and the (other) gods.

§10' [He goes(?)] to Ḫattuša, to the temple of the Sun-goddess of the Earth, and says as follows to the Sun-goddess: "Why has bloodshed become widespread? [Why]

have tears become [a]bundant? O Sun-goddess of the Earth, My Lady, [...] may you treat [...] benevolently! [...]"

§11' ... Muršili's sister [...] Ḫantili [the cup-bearer(?) ...], and [married] Muršili's [sister, then kill]ed [Muršili]. The gods [avenged the murder] of [Muršili]. In(?) Ḫattuša [...]

gap

§12' ... And [my(?)] sister [...] him to me [...] I will reinstall the [Storm-god] of Retri[bution(?)]. And [...]

gap

§13'-§17' *too fragmentary for translation*

Commentary

§2'. Reconstruction of available space at the beginning of lines in A in this and the following paragraph is based upon the assured restorations in lines 13'f.

A i 2': O. Carruba, "Stato e società," 204, translates: "(sopra)vise alla fame(?)."

A i 3': Restoration with Carruba, loc.cit., after i 10' and 13'. For the sparse references to the city of Kalašma, see *RGTC* 6, 163f. and 6/2, 60.

A i 6': F. Starke, *StBoT* 31, 477-79, proposes the meaning "Heimsuchung, Strafe" for the Luwian **dupattar*.

A i 7'-8': *ḫuittiya*- is an unusual verb to employ with a military force. J. Puhvel, *HED* 3, 347, renders this passage "H. marched the army," while R. Beal, *THeth* 20, 24, translates more literally "Ḫantili drew up the *tuzzi*-." Context makes it clear, however, that a change of location is involved, and I have therefore followed Puhvel. The adverb "instead" is intended to convey the contrastive force of *-pat*.[10]

§5'. It is uncertain just where the quotation of the augur ends. For the restoration in B ii 5', cf. A i 9' and C:15'.

§8'. KBo 3.63 ii 19' seemingly joins HFAC 40 obv. 1'. On the morphology of *ḫar-ša-aš* in A ii 14' and *ḫar-ša-iš* in ii 17', see G. Frantz-Szabó, *THeth* 1, 57-59. I have translated ^{d}UTU in ii 9' as "Sun-goddess" because of the appearance of the female deity in §10'.

§9'. For GIŠ ^{d}INANNA (A ii 23') as "lyre," see St. de Martino, "Il lessico musicale ittita II: GIŠ ^{d}INANNA = cetra," *OrAnt* 26 (1987), 171-85.

§10'. For A ii 26'-27' see *CHD* L-N, 121, and P, 87.

§11'. Restorations here are conjectural; to A iii 3'-4' cf. CTH 19 i 31-32.

§13'. It is not entirely certain that Text D is part of this composition, but *ešḫar* in obv. 5' and ^{m}*Ḫantil*[*i*] in obv. 8'-9' make this assignment likely. For *:lūḫa*-, "light(?)," see *CHD* L-N, 73.

§16'. Perhaps ^{LÚ}*ḪADĀNU* here (and in the following section?) strengthens the surmise that Ḫantili's accomplice and successor Zidanta was also his son-in-law.[11]

---

10 See H.A. Hoffner, "The Hittite particle *-pat*", in: E. Neu/C. Rüster (eds.), *Festschrift Heinrich Otten* (Wiesbaden 1973), 112-14; cf. *CHD* P, 224 (*-pat* 9).

11 See I. Hoffmann, *Der Erlaß Telipinus*, 21, with note d.

Discussion

The similarity of §11' here to §9 of CTH 19[12] shows beyond question that the historical events discussed in this text are the same as those narrated by the Telipinu Proclamation for the reign of Ḫantili I. Both sources relate how the brother-in-law of Muršili I murdered the great conqueror and seized the throne, only to witness a decline of Ḫatti's fortunes. In the Proclamation, vassals apparently refuse to provide Ḫantili with levies of troops,[13] while in our text the Hittite armies are seemingly defeated (§3').

Just what calamity occurred in Kalašma remains uncertain, but it necessitated the purification of both the town itself and of the Hittite army,[14] a duty neglected by Ḫantili in favor of an immediate return to Ḫattuša. This simply brought about the pollution of the royal residence in addition.

The better part of the preserved text of CTH 655 presents a ritual meal followed by a visit to the temple of the chthonic Sun-goddess in the Hittite capital. Here someone inquires rhetorically about the cause of the bloody internal strife in Ḫatti and details the plot against Muršili. The goddess is called upon to show mercy.

This is surely an effort to make up for Ḫantili's earlier failure to cleanse Kalašma, the military forces, and probably Ḫattuša as well. But under whose authority was this belated expiation undertaken? The close similarity in language between passages in CTH 655 and CTH 19[15] suggests that the two texts are contemporary, and that the religious activities narrated in CTH 655 should probably be assigned to the end of the Old Kingdom.[16] That is, the rites discussed here most likely formed part of Telipinu's program to put the travails of the past behind him and unite Ḫatti under his rule.[17]

Thus the fragmentary text examined in this small celebratory offering to Professor Haas sheds just a bit of light on both the early and the late days of the Hittite Old Kingdom.

12 See ibid., 18-19.

13 §12; see ibid., 20-21.

14 One naturally thinks of a military setback, a type of misfortune countered with magical means by the Hittites. See R. H. Beal, "Hittite Military Rituals," in: M. Meyer/P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power* (Leiden 1995), 74-75.

15 See note 12 above. This relationship is further demonstrated by the fact that the verb *pangariya-*, "to become widespread," is found only in these two compositions (CTH 19, §27-*THeth* 11, 30-31; CTH 655, §10); cf. *CHD* P, 87.

16 The Luwian epithet of the Storm-god, *dupattanašši-* (§§2', 5'[?], 12'[?]), also points to a relatively late date of composition.

17 A later instance of a ritual performed by a king to counter pollution brought on by a predecessor is found in the First Plague Prayer of Muršili II (A rev. 8'-12'), translated by me in: W.W. Hallo/K.L. Younger (eds.), *The Context of Scripture*, vol. 1 (Leiden 1997), 157.

Gedanken zu den Kunstwerken des Epipaläolithikums der Urfa-Region*

Burchard Brentjes (Berlin)

Der Jubilar ist mit seinen Arbeiten zur Religions- und Kulturgeschichte Altkleinasiens hervorgetreten. Sein Interesse gilt neben seinem Hauptarbeitsgebiet, den Texten, der aus den ausgegrabenen Denkmälern erschließbaren Geistesgeschichte der Urfa-Region, die zugleich exemplarisch für die Weltgeschichte des Denkens und der Kunst sind.

Die Grabungen H. Hauptmanns[1], W. Schirmers[2], H. Schmidts[3] und ihrer Mitarbeiter in dem Gebiet um Urfa gehen in ihrer Bedeutung weit über die vieler anderer Frühzeitgrabungen hinaus, da sie das Bild von der Übergangszeit vom Paläolithikum zum präkeramischen Neolithikum weitgehend verändern. Galt diese Zeit zwischen Magdalenien und dem keramischen Neolithikum bisher für zumindest künstlerisch ziemlich ärmlich, als eine im Vergleich zur Höhlenkunst des Paläolithikums degenerierte Phase, so erbrachten die Grabungen in Nevali Çori, Göbekli Tepe und anderen Orten für die Zeit von c. 8000-7000 v. Chr. nicht nur eine ausgebildete Kultarchitektur, sondern auch eine großformatige Steinplastik, die wohl von niemandem erwartet worden war und die viele Fragen aufwirft, die ohne die Heranziehung späterer Vergleichsmaterialien nicht einmal versuchsweise beantwortet werden können, da zeitgenössische Texte nicht vorliegen können.

Die Alternative wäre eine Beschränkung auf eine bloße Beschreibung, um Irrtümer zu vermeiden, doch erschließt sich der Sinn einer Bearbeitung von Denkmälern erst in der historischen Interpretation, die vor einem Fehlschluß als Teil der fortschreitenden Erkenntnis nicht bewahrt werden kann. Auch die Grabungen im Urfa-Gebiet werden nur Bruchteile der einstigen Kulturen zutage fördern, während der weit umfassendere Zusammenhang andeutungsweise erschlossen werden muß, will man die Bedeutung des gefundenen Materials erfassen.

Die den Verfasser stark bewegenden Denkmäler stehen bislang relativ isoliert da für ihre Zeit, belegen aber die Wahrscheinlichkeit einer bedeutend reicheren Kunst und Kultur des

* [Aufgrund einer schweren Erkrankung des Verfassers im Frühsommer 2001 konnte der vorliegende Beitrag nicht vollständig redaktionell bearbeitet werden, v. a. hinsichtlich des Verzeichnisses der Abbildungen (S. 64).]

1 H. Hauptmann, „The Urfa Region", in: M. Özdoğan/N. Başgelen (Hrsg.), *Neolithic in Turkey. The Cradle of Civilization – New Discoveries* (Istanbul 1999), pl. 39-55 (Abbildungen) und S. 65-86 (Text) u.a.

2 W. Schirmer, „Drei Bauten des Cayönü Tepesi", in: R.M. Boehmer/H. Hauptmann (Hrsg.), *Beiträge zur Altertumskunde Kleinasiens* (Mainz 1983), 473-476.

3 K. Schmidt, „'Stier, Fuchs und Kranich'. Der Göbekli Tepe bei Şanliurfa und die Bilderwelt des obermesopotamischen Frühneolithikums", *Nürnberger Blätter zur Archäologie* 14 (1997-1998), 155-170.
M. Beile-Bohn/C. Gerber/M. Morsch/K. Schmidt, „Neolithische Forschungen in Obermesopotamien. Gürcütepe und Göbekli Tepe", *IstMitt* 48 (1998), 5-74.

Frühneolithikums, als es bisher den Anschein hatte. Damit soll nicht gesagt werden, daß die noch unbekannten Kulturen jener Zeit Kunstwerke wie die von Göbekli Tepe oder Nevali Çori hervorgebracht haben. Jedoch belegen diese Fundorte neben ihrem Material zu Wohnbauten und Geräten eine Vielfalt künstlerisch dokumentierter Gedanken, die auf komplexe Weltbilder und Traditionen schließen lassen.

Dies beginnt mit der von den Wohnbauten (Abb. 1) deutlich abgehobenen Kultarchitektur, wie z. B. den nahezu quadratischen einräumigen Steintempeln von Nevali Çori[4] und Göbekli Tepe, die sich von den rechteckigen vielräumigen Wohnhäusern sowohl im Plan wie im Baumaterial unterscheiden. Das Quadrat als Grundform rituellen Bauens ist in späteren Epochen weltweit mit dem Gedanken des Schutzes gegen das Chaos verbunden. Es dient als Wiedergabe des geordneten Kosmos, der „vier Weltgegenden" beispielsweise altmesopotamischer Tradition, als Grundriß der Pyramiden und anderer Bauten.[5] Sehr eigenartig sind die zumindest in Nevali Çori und Göbekli Tepe zu derartigen Tempeln gehörenden massiven Steinpfeiler mit verbreitertem Oberteil, die anscheinend einerseits als Träger der – nicht erhaltenen – Dachkonstruktionen[6] gedient haben und als solche Umsetzungen von Holzstützen in das dauerhaftere Material Stein gewesen zu sein scheinen und andererseits einen religiösen Wert besaßen, da sie zumindest zum Teil anthropomorphe Formen tragen und angedeutete Hände oder Tierbilder im Relief aufweisen (Abb. 2).[7] In einem Kultgebäude ist ein solches nicht erstaunlich, zeigen doch selbst noch christliche Kirchen häufig Plastiken an den Säulen und griechische, afrikanische und indische Tempel anthropomorphe Stützpfeiler, „Karyatiden". Die nahezu totale Abstraktion der epipaläolithisch-frühneolithischen „Karyatiden" ist Absicht, Ziel des Gestaltens und nicht mangelndes Vermögen plastischen Gestaltens, gibt es doch aus dieser Zeit sogar zusammengesetzte Gruppen vollplastisch ausgeführter Menschen- und Tierbilder. Beschränkte sich die Mehrheit der Tierbilder auch auf die Umrisse im Flachrelief, so existierten daneben durchaus Plastiken, die allerdings wie die anthropomorphen Figuren leider nur in Fragmenten erhalten geblieben sind.

An Vollplastiken aus Nevali Çori sind publiziert:[8]

1 Ein überlebensgroßer Männerkopf mit einer Schlange auf dem Hinterkopf, wahrscheinlich ein Teil einer größeren Kultfigur.
2 Der Torso eines Mischwesens(?), eines vogelköpfigen Mannes.
3 Ein Vogel mit Menschenkopf.
4 Ein Vogel über einem Menschenkopf.
5 Eine von H. Hauptmann mit Totempfeilern verglichene Kombination zweier ineinander verschränkter Menschen unter einem vollplastischen Vogel, dem leider der Kopf fehlt (Abb. 3).
6 Zwei gegenständige Vögel auf einem Pfeilerfragment.
7 Eine Vogelprotome.
8 Ein Kalkbassin mit zwei Menschenfiguren, die eine große Schildkröte flankieren.
9 Ein Fragment einer bewegten Szene.
10 Zwei menschliche Köpfe oder Masken.

4 H. Hauptmann, in: *Neolithic in Turkey*, pl. 40 Fig. 3-4 und 42-43 Fig. 8-9.

5 B. Brentjes, *Die Stadt des Yima. Weltbilder in der Architektur* (Leipzig 1981).

6 H. Hauptmann, in: *Neolithic in Turkey*, pl. 42-43 Fig. 8-9.

7 M. Beile-Bohn/C. Gerber/M. Morsch/K. Schmidt, *IstMitt* 48, 65 Abb. 28.

8 H. Hauptmann, in: *Neolithic in Turkey*, pl. 44-55 Fig. 10-35.

11 Der Kopf eines Raubtieres.
12 Die Kleinplastik eines Mannes.

Zwei der erwähnten Pfeiler tragen übereinanderstehende Tierreliefs. Der eine zeigt von oben nach unten Stier, Fuchs – oder Schakal – und Kranich (Abb. 4), der andere eine Großkatze, die von den Ausgräbern als Löwe gedeutet wurde. Möglich wäre in dieser Region aber auch der Tiger, der im Kaukasus bis in das 18. Jahrhundert lebte, oder der Leopard.

In Göbekli Tepe sind ähnliche Pfeiler aufgetaucht. Auf einer Breitseite eines Pfeilers ist ein „Flechtband" aus mindestens zweimal neun Schlangen über einem stehenden Widder angebracht, und auf einer seiner Schmalseiten kriechen vier Schlangen abwärts und wenigstens eine aufwärts. Ein anderer Pfeiler trägt eine Fuchs- oder Schakalfigur. Da er bisher nur teilweise freigelegt worden ist, können noch weitere Tiere folgen. Ein fragmentierter Raubtierkopf könnte zu einer Wolfsfigur gehört haben. Eine massige Raubtierfigur, die einen menschlichen Kopf zwischen den Vordertatzen hält, krönt einen weiteren Pfeiler. Zweimal erscheinen liegende Raubtiere in Aufsicht dargestellt im Hochrelief. Fragmente anthropomorpher Figuren und das Ritzbild einer hockenden – „gebärenden" (?) – Frau ergänzen den Bestand.

Es erhebt sich die Frage, welche Grundzüge einer Weltsicht hinter diesen Bildwerken stehen. Die stilisierten Pfeiler von Nevali Çori könnten Ahnenfiguren gewesen sein, keine Totenporträts, wie sie aus syrischen und palästinensischen Fundorten – so Tell Ramad, Jericho und einigen anderen – bekannt sind. Hierzu könnte auch die Großplastik mit Schlange gehören. Die Bedeutung der Tierbilder bleibt weitgehend verschlossen. Die Dreiergruppe „Stier, Fuchs und Kranich" verlockt, sie als „Tiermärchen" zu interpretieren.[9] Zwei Motive erlauben eine gewisse Deutung. Das Raubtier über dem Menschenkopf erinnert an den „Löwen von Babylon", ein häufig als Ausdruck für einen Triumph gewähltes Symbol.

Problematischer ist die Kombination von Mensch und Vogel, in der der Mensch anscheinend dem Vogel untergeordnet ist. Meines Erachtens könnte man hier mit Vögeln verbundene Vorstellungen des Schamanismus heranziehen, wie insgesamt die Bildwerke der Urfa-Region zu schamanistischen Anschauungen zu passen scheinen. Für den Schamanen ist die Passage zwischen den angenommenen Welten – zumindest drei – eines der Hauptprobleme, da die Erfahrung den Menschen seine Bindung an die Weltebene „Erdoberfläche" lehrte. Er sah die Vögel die „obere" Welt bewohnen und im Fall der Taucher auch die „untere" Welt erreichen. Der als Vermittler zwischen der Menschenwelt und den Geisterregionen auftretende Schamane mußte diese dem „normalen" Menschen unüberwindbare Kluft passieren, und tat dies mit Hilfe von Vögeln oder in ihrer Gestalt.[10] Zu einem analogen Gedankenbild führte der Versuch, den Tod, das Sterben zu begreifen. Das entfliehende Leben entschwand als Vogel oder Insekt davonfliegend. In der Kunst wurde diese Vorstellung in Gestalt eines Vogels, der einen Menschen oder seinen Kopf als Sitz des Lebens erfaßte oder trug, wiedergegeben wie auch in gleicher Manier die Schamanenreisen in die „Oberwelt" dargestellt wurden.

Auch die Mischwesen Mensch mit Vogelkopf und Vögel mit Menschenkopf sind als Elemente schamanistisch geprägter Kunst erklärbar, z. B. als Seelenvögel Verstorbener. Felsbilder des 1. Jahrtausends v. Chr. in der Mongolei und im Angara-Gebiet zeigen Gräber mit

9 K. Schmidt, *Nürnberger Blätter zur Archäologie* 14, Abb. 17.

10 N.A. Alekseev, *Schamanismus der Türken Sibiriens* (Hamburg 1987).

Menschengestalten, die aufstrebend zu Vögeln werden.[11] Frühtürkische Inschriften umschrieben das Sterben noch mit der Floskel „Er flog hinweg".

Die Vorstellungen sind erst Jahrtausende nach der Entstehung jener Bildwerke aus Göbekli Tepe und Nevali Çori niedergeschrieben worden und sind noch heute weit verbreitet. Sie sind die logische Konsequenz einer Vorstellungswelt, die man aber nicht als Vorstufe des Totemismus, sondern als eine Form der frühzeitlichen Religion ansehen sollte, die der Verfasser mangels einer besseren Bezeichnung als Schamanismus bezeichnet. Die vielgestaltige Vogelwelt bot reichlich Anlaß und Vorbilder für Ideen und Darstellungen, wobei besonders die Greifvögel und die Zugvögel, vor allem Enten und Gänse, große Beachtung fanden und noch immer finden. Die Vernichtung der Leichen durch Geier und die Größe dieser Tiere heben diese Vögel hervor. Adler und Falkenvögel waren für Jäger Vorbild und Anregung und wurden im sibirischen Schamanismus häufig mit dem Totenkult als Seelenvögel verbunden. Eine große Rolle spielte außerdem der Uhu, die große „Ohreule" der Wald- und Steppenregionen.

Die Verbindung des Geiers mit dem altorientalischen Totenkult wird nicht zuletzt durch die Wandmalereien aus den Tempeln VIII, 8, VII, 8 und VII, 21 von Çatal Hüyük belegt.[12] Die Rolle der Neith und die Geierkrone ägyptischer Pharaoninnen sowie die aus Ugarit bekannte Aqḥat-Mythe sind in diesem Zusammenhang zu erwähnen.

In der Kunst tritt die Verbindung von Mensch und Vogel in der „erzählenden" Kunst und in den Texten seit dem 3. Jahrtausend v. Chr. auf. In Altmesopotamien wie in Elam ist es der Etana-Mythos mit der Erzählung über einen Sternenflug des Königs von Kiš mit Hilfe eines Adlers,[13] in deren Darstellungen der Mensch auf diesem Vogel reitet. Damit verwandt ist die Szene auf der Goldschale von Hasanlu.[14] Im 1. Jahrtausend v. Chr. tritt der Vogel über dem Menschen wie in Göbekli Tepe und Nevali Çori von China bis Griechenland auf. Chou-zeitliche Bronzen weisen derartige Szenen auf (Abb. 5), die in das 7.-5. Jahrhundert datiert werden.[15] Gleichzeitig taucht auf Griechenlands Bildern die Erzählung über Ganymed auf, den der Adler des Zeus in den Himmel trägt. Zu diesem Komplex gehört auch die über Prometheus verhängte Strafe, den der Adler des Göttervaters täglich heimsuchte. Die Dämonisierung der großen Greifvögel widerspiegeln ebenso das skythische Material mit dem „Greifen" und ihre Darstellung als übergewaltige Raubvögel im Vorderen Orient.[16] In Indien kam die Szene mit einem Riesenvogel, der eine Frau gepackt hat, mit der Gandharakunst im 3.-4. Jahrhundert auf.[17] Duchesne-Guillemin verwies auf die Avesta-Erzählung über den Bootsmann Paurva, der drei Tage und drei Nächte als Vogel durch die Welt fliegen mußte, ehe Anahita ihn auf die Erde kommen ließ. An anderer Stelle deutete er diese Szene als Darstellung der Entführung der Nymphe Aegina durch den Adler des Zeus.[18] Azarpay verwies auf das Sussundi-Jataka

11 A.P. Okladnikov/V.D. Zaporožskaja, *Petroglify Zabajkalja II* (Leningrad 1970), Taf. 18 u.a.

12 J. Mellaart, *Çatal Hüyük, a neolithic town in Anatolia* (London 1967), pl. 45-49.

13 P. Amiet, *Art of the Ancient Near East* (New York 1977), Nr. 775; H. Frankfort, *Seal Cylinders* (London 1939), pl. XXIV h.

14 H. Brentjes, *Die iranische Welt vor Mohammed* (Leipzig 1978), Taf. 21.

15 L. Albaum/B. Brentjes, *Wächter des Goldes* (Berlin 1972), Abb. 177.

16 S.I. Rudenko, *Kul'tura naselenija gornogo Altaja vo skifskoe vremja* (Moskau/Leningrad 1953), Taf. LXXXIII.

17 G. Azarpay, „A Jataka tale on a Sasanian silver plate", *Bulletin of the Asia Institute* IX (1995), 99-125.

18 Ibid., 103-104.

(Nr. 360), in dem der Bodhisattva die geliebte Schöne in Adlergestalt als Garuda entführte, sie dann aber enttäuscht zurückbrachte (Abb. 6).

Dieses Bildmotiv mag durchaus von hellenistischen Vorbildern angeregt worden sein, doch war die Garuda-Vorstellung aller Wahrscheinlichkeit nach älter. Die Darstellung der Entführung einer Frau durch einen Riesenvogel auf den Agraffen gandharazeitlicher Bodhisattva-Statuen (Abb. 7) ist kaum als Anspielung auf eine Enttäuschung im Liebesleben Gautamas zu erklären. Akzeptabler ist Azarpays Deutung der Szene als „Sieg über die Sinnenfreude", eine Vorstellung, die den Verfertigern der im Bild ähnlichen Motive in der sasanidischen und sibirischen Kunst jedoch fremd gewesen sein dürfte. Auf einer viel zitierten Silberschale, die in der Regel als sasanidisch angesehen wird, wohl aber frühtürkisch sein dürfte (Abb. 8), findet sich eine schematisierte Fassung des Entführungsbildes wie sie auch auf zwei Krügen des Nagyszentmiklós-Schatzes auftritt[19] (Abb. 9).

Sehr vereinfacht erscheint dieses Motiv auf frühtürkischen Ohrringen aus Westsibirien (Abb.10) aus dem 7. Jahrhundert.[20] Im nördlichen Ostrußland und in Westsibirien wird eine reduzierte Fassung – der Vogel mit einem Gesicht oder Menschenkopf vor der Brust (Abb. 11 und 12) – bis in das frühe 2. Jahrtausend n. Chr. nachweisbar.[21] Daneben erscheint das volle Motiv Vogel über Mensch. Beide stehen in einem eindeutig schamanistischen Zusammenhang als Bronzebleche, die für Trachten bestimmt gewesen sein dürften (s. Abb. 12). Vom Alter dieses Motivs zeugt das Auftreten des „abgekürzten" Bildes bei den Indianern Nordwestamerikas,[22] den Haida und Tlinkit (Abb. 13), die diese Idee vermutlich aus ihrer sibirischen Urheimat mitgebracht haben dürften. Mit den zu Ende des 1. Jahrtausends n. Chr. nach Süden abziehenden Türken gelangte dieses Bildmotiv in den Nordiran und nach Vorderasien. Es tritt in vollentwickelter Form auf nordwestiranischen und seldschukischen Seiden auf[23] (Abb. 14). Von dort aus scheint es zu den Normannen auf Sizilien gekommen zu sein. Jedenfalls ist es auf den Deckenmalereien in der Cappella Palatina von Palermo[24] (Abb. 15) wiedergegeben. Deutlich zu erkennen sind hier wie auf den Goldkrügen von Nagyszentmiklós die „Ohren" des Uhuvorbilds, wobei die Bedeutung des Bildmotivs bei beiden eine völlig andere ist. Während auf Sizilien die Himmelfahrt Jesu dargestellt ist, wird auf den Krügen eine Frau davongetragen, eine Szene, die dem Garudamotiv in der Gandharakunst gleicht. Gemeinsam sind beiden die Überwindung der Sperre zwischen Ober- und Menschenwelt und die gemeinsame Basis, der schamanistische Animismus, der den jeweiligen Religionen zugrunde lag. Bei den Menschendarstellungen aus Nevali Çori und Göbekli Tepe scheint es sich zumeist um Frauen zu handeln, denn es fehlen Andeutungen von Bärten.

Für manchen Leser mag der Vergleich von Denkmälern aus weit auseinanderliegenden Zeiten gewagt erscheinen. Es geht aber nicht um die Ableitung einer Form von einem Vorbild,

19 G. Laszlo/I. Racz, *Der Goldschatz von Nagyszentmiklos* (Budapest 1977), Abb. 12.

20 S.G. Skobelev, „Podvestki izobraženiem drevnetjurkskoj boginy Umaj", *SA* 2 (Moskau 1990), 226-238.

21 M.F. Kosarev, *Zapadnaja Sibiri' v drevosti* (Moskau 1964), Abb. 25, 12. – V.N. Černecov, „Drevnjaja istorija nižnego Priob'ja", in: *Materialy i issledovanija po Archeologii SSSR* 35 (Moskau 1935), Abb. XV, 1-7 und XVI, 1-4.

22 C. Burland, *Mythologie der Indianer Nordamerikas* (Wiesbaden 1970), 57; N. Bancroft-Hunt/W. Forman, *Totempfahl und Maskentanz. Die Indianer der pazifischen Nordwestküste* (Luzern/Herrsching 1988), 24.

23 M.T. Picard-Schmitter, „Scènes d'apothéose sur les soieries provenant de Raiy", *ArtAs* XIV/4 (1951), 306-341.

24 R. Ettinghausen, *Arabische Malerei* (Genf 1962), 46.

sondern um die Vergegenständlichung gleicher Grundideen, die zu analogen Bildzeichen führen. Die Bindung vor allem religiöser Darstellungen an die verbal überlieferten Traditionen beherrscht alle Religionen in ihrer Kunst bis in die Gegenwart trotz aller stilistischen Wandlungen im Lauf der Zeit.

Die schamanistische Grundlage der Religionen eint die unterschiedlichsten Regionen. Erschwert wird die Erkenntnis dieser Einheit durch den Entwicklungsbruch beim Übergang zu sozial differenzierten Gesellschaften, in denen Reflexionen über die neuen sozialen Strukturen die herrschenden Vorstellungen weitgehend verändern und die schamanistischen Konzeptionen verdrängen oder überdecken, sie jedoch nicht vollkommen auszuschließen vermögen.

Ungelöst bleibt u.a. ein großes Problem der Kunst von Urfa – die Ursache für den fragmentarischen Zustand, in dem die Bildwerke von Nevali Çori und Göbekli Tepe gefunden worden sind. Die Pfeiler hingegen scheinen unberührt geblieben zu sein, zeigten sie vielleicht „Totengeister" im Unterschied zu den an konkrete Rituale gebundenen Plastiken, die nach Gebrauch zerschlagen und bestattet wurden? Möglicherweise hatten sich auch „nur" feindliche Gruppen an ihnen vergriffen. Es bleibt zu hoffen, daß weitere Grabungen in der Region von Urfa neue Informationen über die bisher ältesten Großplastiken aus Stein und ihren religiösen Hintergrund liefern werden.

Verzeichnis der Abbildungen

1 H. Hauptmann, in: *Neolithic in Turkey*, pl. 43 Fig. 9
2 M. Beile-Bohn/C. Gerber/M. Morsch/K. Schmidt, *IstMitt* 48, 65 Abb. 28/1
3 H. Hauptmann, in: *Neolithic in Turkey*, pl. 47 Fig. 14A
4 K. Schmidt, „Frühneolithische Tempel – Ein Forschungsbericht zum präkeramischen Neolithikum Obermesopotamiens", *MDOG* 130 (1998), 38 Abb. 15
5 L. Albaum/B. Brentjes, *Wächter des Goldes*, Abb. 177
9 G. Laszlo/I. Racz, *Der Goldschatz von Nagyszentmiklos*, Abb. 12
11 V.N. Černecov, in: *Materialy i issledovanija po Archeologii SSSR* 35, Abb. XV
12 Ibid., Abb. XVI
15 R. Ettinghausen, *Arabische Malerei*, 46 (Nachzeichnung)

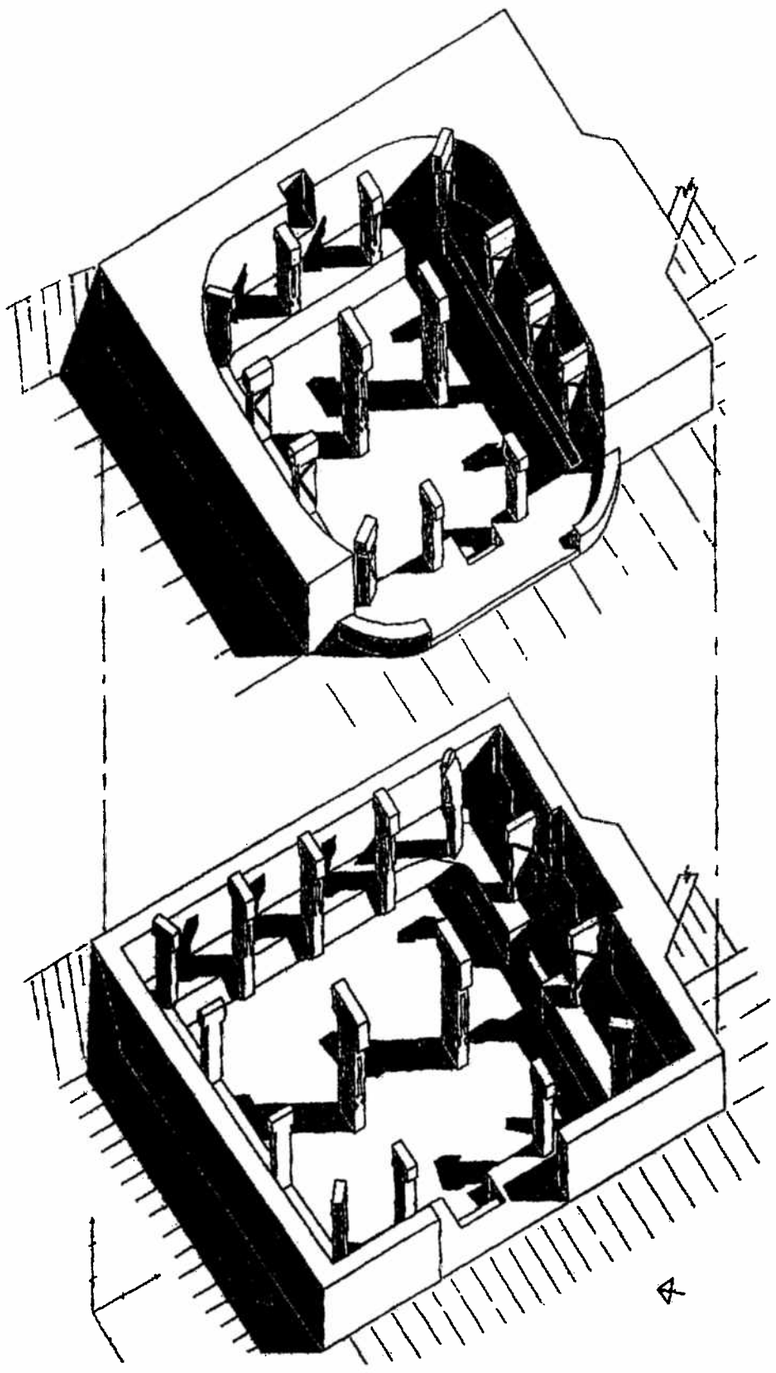


Abb. 1

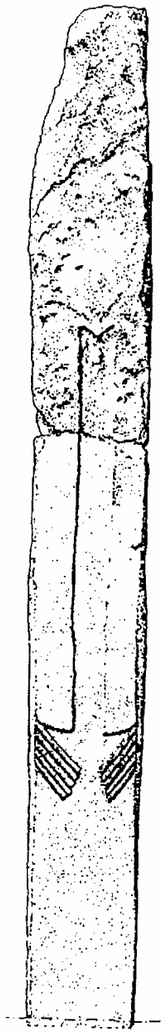


Abb. 2

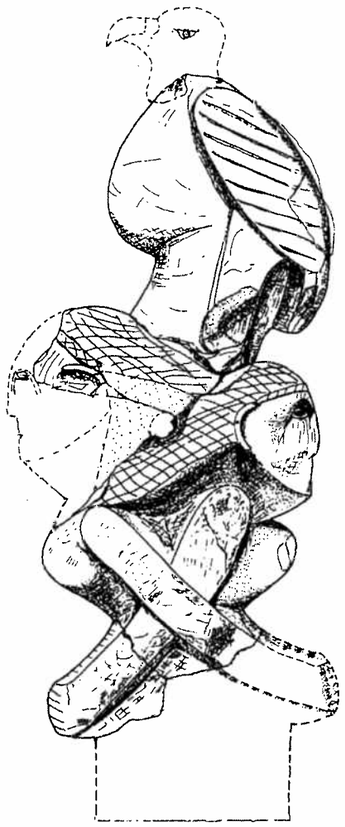


Abb. 3

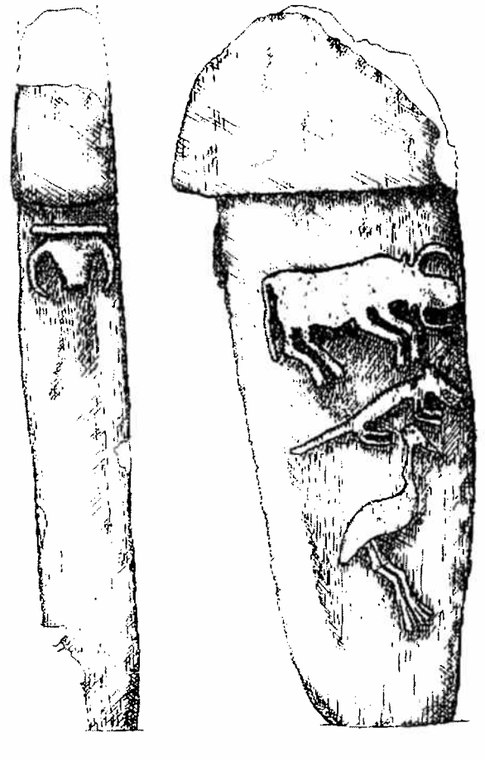


Abb. 4

Abb. 5

Abb. 6

Abb. 7

Abb. 8

Abb. 9

Abb. 10

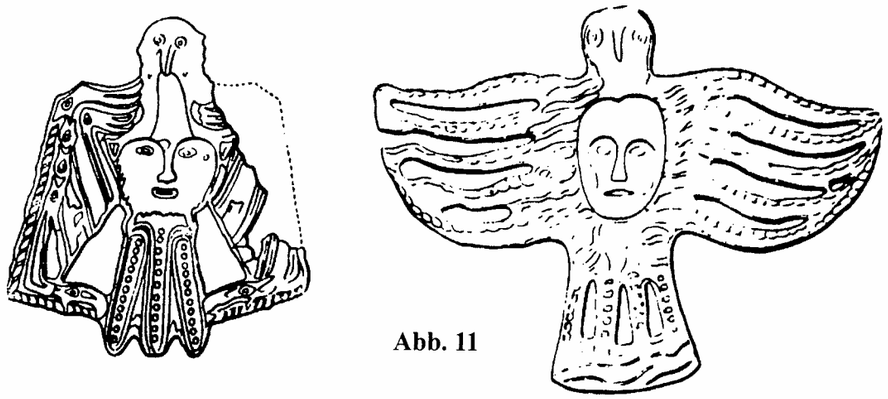


Abb. 11

Abb. 12

Abb. 13

Abb. 14

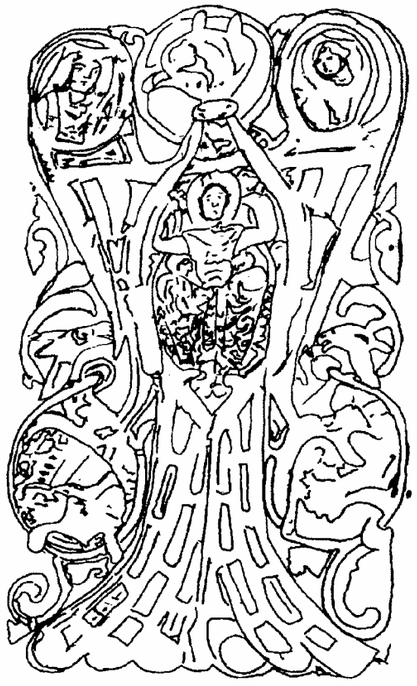


Abb. 15

A fragment of a festival of old Hittite tradition[1]

Stefano de Martino (Trieste)

I wish to dedicate this brief study on a Hittite fragment of religious content to Prof. Dr. Volkert Haas – the leading expert on the subject of Anatolian religions – as a token of my profound admiration for the results of his work.

1. In volume LVIII of the series *Keilschrifturkunden aus Boghazköi* M. Popko has published an interesting fragment (no. 14), part of a festival text.

A duplicate of ll. 2'-8' of the left column of KUB LVIII 14 is KBo VII 37 obv. 8'-14' (*CTH* 650)[2]. Both tablets show new script, but in the text grammatical characteristics and elements of content are recognizable which relate to the old Hittite period[3].

2. The text:

A. KBo VII 37 = B. KUB LVIII 14:

A. obv.:

1']x- ⌞an-da⌟ tu-x[

2']x-an- zi[

3' [LÚ^{MEŠ} UR.BAR.R]A LÚḫa-mi-na-aš-ša ^{NINDA}ḫar⌞-ša-⌟u[š]

4' [pár-ši-an-n]i⌞-an-⌟zi me-na-aḫ-ḫa-an-da-ma-aš-ma⌞-aš⌟ [ ]

5' [LÚSANGA-i]š[4] ^{NINDA}tu-ni-ik pár-ši-ya-an-na-i [ ]

6' [6 ^{NINDA}tu-ni-]ik pár-ši-ya ⌞tu-⌟uš-za-an at?-ka?-aš-š[a-

7' [nu na]m-ma-ma 6 ^{NINDA}⌞tu-⌟ni-ik pár-ši-ya [ ]

---

1 I would like to thank Mrs. Christel Rüster and Dr. Silvin Košak who have given me useful suggestions.

2 See V. Haas, *OLZ* 85 (1990), 416-417; S. Košak, *ZA* 80 (1990), 147; Th. van den Hout, *BiOr* 48 (1991), 581.

3 See *HW*^{2} III 12, 130, 131; Th. van den Hout, op. cit., 579.

4 For this restoration see *HW*^{2}, cit. 131.

B. obv.? l. col.[5] :

(2') 8' [t]u-uš-za-aš-ta EGIR-p[(a[6] *A-NA* LÚ)] MEŠUR.BAR.RA
(3') 9' pé-eš-ki-iz-zi[7] ku-it-m[(a-a)]n NINDAḫar-ša-uš
(4') 10' pár-ši-ya-an-ni-an-zi[8] LÚ.MEŠMUḪALDIM-uš-ša UDUḪI.A-uš
(5') 11' ḫa-at-ta-an-ta tu-ša-an lu-ú-li-ya
(6') 12' pé-eš-ši-an-zi GU$_4$ḪI.A-ša ḫa-at-ta-an-ta[9]
(7') 13' ne lu-li-ya-aš še-er ki-an-ta[10] LÚḫar-ta-ka-aš[11]
(8') 14' lu-li-ya[12] pa-iz-zi 2 UDU kar-ap-zi
(9') 15' ta-aš lu-li-ya ar-ta LÚSAGI.A-aš(??) x[
(10') 16' KAŠ.GEŠTIN-aš iš-qa-ru-uḫ *A-NA* LÚ[ḫa-mi-ni pa-a-i]
(11') 17' LÚḫa-mi-na-aš-ša LUGAL-i pa-ra-a [e-ep-zi[13]]
(12') 18' [LUGAL-u]š[14] tu-u-az *QA-TAM* da-a-i [nu/ta LÚḫa-mi-na-aš]
(13') 19' [kat-t]a-an pí-ra-an 3-*ŠU* š[i-pa-an-ti
(14') 20' [lu-]ú-li-ya[15] 1-*ŠU* ši-pa-an-t[i

(15') 21' [LÚḫa-]mi-na-aš iš-qa-ru-uḫ a-a[p-pa pa-a-i
(16') 22' [ ]x LÚMEŠ UR.BAR.RA U[DUḪI.A-uš[16]
(17') 23' [ ]x LÚḫar-ta-ak-ki U[DUḪI.A-uš
(18') 24' [LÚḫar-t]a-ka-aš-ša zu[-]x-x[
(19') 25' [ ] ú-i-te-ni[ ] un-ni-iš-ki-iz-zi[
(20') 26' [ ] x [š]a-a-ku-aš-mi-it za-aḫ-ḫi-iš-k[i-iz-zi]
(21') 27' [LÚḫar-t]a-ki UDUḪI.A-uš da-an-zi
(22') 28' [ta/nu(?) LÚMEŠ U]R.BAR.RA ḫu-u-ma-an-te-eš lu-li-ya
(23') 29' [pa-]a-an-zi na-aš-ta UDUḪI.A-uš lu-li-ya-az
(24') 30' [š]a-ra-a ša-li-i-an-zi MUNUS GIŠPAN

---

5 In KUB LVIII the fragment is indicated as the reverse of the tablet; however on the basis of a comparison with the duplicate, where the obverse preservs the passage corresponding to that of KUB LVIII 14, one might consider that it is the obverse of the tablet. In this case, the column that has survived, that is the left one, should be col. I.

6 A Ro 8': *a-ap-pa*.

7 In A the paragraph stroke follows.

8 A Ro 10': *pár-ši-an-ni-an-*[*zi*]

9 A Ro 13': [*ḫa-at-t*]*a-an-da*.

10 In A the paragraph stroke follows.

11 A Ro 14: [LÚ*ḫar-ta-*]*ga-aš*.

12 A Ro 14': *lu-ú*[*-li-ya*.

13 Thus *HW*^{2} III 12, 131.

14 There seems to be insufficient space for a restoration [LUGAL-*uš-ká*]*n*.

15 See S. Košak, op. cit., 147.

16 Here and in the following line the remaining traces could be interpreted as U[DU, *l*[*u-*, or *ú*[-.

(25') 31' [L]ÚḫAR-ta-ag-ga-an GI-it 1-*ŠU* ši-e-ez-zi
(26') 32' [t]a-an wa-aš-ta-ai ta-a-na ši-e-ez-zi
(27') 33' [t]a-an ḫa-az-zi-az-zi ta ḫal-za-a-i
(28') 34' [a-w]a$_a$-a-i-ya a-wa$_a$-a-i-ya LÚḫa-mi-na-aš-ta
(29') 35' [*A-N*]*A*[!17] LÚSANGA za-a-u da-a-i
(30') 36' [-]an lu-li-ya pa-iz-zi nu LÚḫar-ta-ga-[aš
(31') 37' [ap-pa(?) pa-iz-z]i LÚḫa-mi-na-aš za-a-u EGIR-p[a]
(32') 38' [pa-a-i n]a-at LÚSANGA-i pa-a-i LÚMEŠ [UR.BAR.RA]
(33') 39' [UDUḪI.A-uš l]u-li-az ša-ra-a ša-l[i-i-an-zi[18]
(34') 40'] x x x [

B. obv.? r. col.: only few signs are preserved.
A. rev.: ten lines are poorly preserved; we find mention of the LÚ.MEŠALAM.ZU$_9$ (l. 4') and of the *zintuḫi*-women (l. 6')

A. obv.:
(lines 1'-2' are poorly preserved)

3' ["wol]f-[men"] and the *ḫamina*-priest[19]
4' [brea]k[20] thick brea[ds]; but in front of them
5' [a prie]st breaks *tunik*-bread[21];
6' he breaks [six *tuni*]*k*[-breads] and them . . . . [
7' [and in add]ition[22] he breaks six *tunik*-breads

B. obv.? l. col.:
(2') 8' [and] to the "wolf-men"
(3') 9' he gives them back; when
(4') 10' they break thick breads, the cooks
(5') 11' stick sheep and in the pond/spring
(6') 12' they throw them[23] and they stick oxes

---

17 Thus *HW*^{2}, loc. cit.

18 Thus S. Košak, op. cit., 147.

19 On the *ḫamina*-priest see F. Pecchioli Daddi, *Mestieri Professioni e Dignità nell'Anatolia ittita* (Roma 1982), 111-113; J. Puhvel, *HED* 3, 75; *HW*^{2} III 12, 130-131, M. Popko, *Religions of Asia Minor* (Warsaw 1995), 77; id., *Zippalanda. Ein Kultzentrum im hethitischen Kleinasien* (*THeth* 21, Heidelberg 1994), 75-76.

20 For the "distributive" value of the verb forms with the infix *-anna-/i-*, here and in the following lines, see most recently H.C. Melchert, "Aspects of Verbal Aspect in Hittite", in: S. Alp/A. Süel (Hrsg.), *III. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri Çorum 16-22 Eylül 1996 / Acts of the III*rd *International Congress of Hittitology, Çorum, September 16-22, 1996* (Ankara 1998), 415.

21 Cf. *ultra*.

22 On the expression *namma=ma* see *CHD* L-N, 95-96.

23 *tu-ša-an*, l. (5') 11', may be analyzed as *ta=uš=šan* or as *ta=uš=an*, see *HW*^{2} loc. cit.

(7') 13' and they[24] lie on (the banks of) the pond/spring; the "bear-man"
(8') 14' goes into the pond/spring, he carries two sheep
(9') 15' and he stands in the pond/spring; the cupbearer (??) [
(10') 16' [gives] a *iškaruḫ*-vessel of wine[25] to the [*ḫamina*-priest;]
(11') 17' and the *ḫamina*-priest [holds] (it) forth to the king;
(12') 18' [the kin]g places (his) hand from afar [and the *ḫamina*-priest]
(13') 19' p[ours do]wn three times [
(14') 20' he pour[s] once to the [po]nd/[spr]ing [

(15') 21' [the *ḫa*]*mina*-priest [gives] the *iškaruḫ*-vessel ba[ck
(16') 22' [ ]. the "bear-men" the she[ep
(17') 23' [ ] . to the "bear-man" the sh[eep
(18') 24' [ ] and [the "wolf-m]an" . [ ] .. [
(19') 25' [ ] to the water [ ] he brings repeatedly [
(20') 26' [ ] . [ ] he beat[s] repeatedly their [e]yes
(21') 27' [ ] they take the sheep from the "[be]ar-man"
(22') 28' [and(?)] all [the "w]olf-[men" g]o into the pond/spring
(23') 29' and they bring the sheep [u]p (?)[26] from the pond/spring;
(24') 30' an archeress
(25') 31' shoots at the "bear-[ma]n" once with an arrow
(26') 32' [and] she misses him, but she shoots a second time
(27') 33' [and] she hits him and he cries:
(28') 34' ["*aw*]*aiya awaiya* !"[27]; the *ḫamina*-priest[28]
(29') 35' takes the *zau*-object[29] [fro]m the priest
(30') 36' [whe]n(?) . he goes into the pond/spring and the "bear-ma[n"
(31') 37' [go]es [back (?)] (to him); the *ḫamina*-priest [gives] the *zau*-object bac[k]
(32') 38' [and] (the "bear-man") gives it to the priest; the "[wolf]-men"
(33') 39' br[ing the sheep] up (?) from the [po]nd/[spr]ing [
(34') 40' [. . .]

---

24 *nu=e*.

25 On the expression KAŠ.GEŠTIN see most recently G. del Monte, "Bier und Wein bei den Hethitern", in: Th. van den Hout/J. de Roos (eds.), *Studio historiae ardens. Ancient Near Eastern Studies Presented to Philo H.J. Houwink ten Cate on the Occasion of his 65th Birthday* (*PIHANS* 74, Istanbul 1995), 212-217.

26 I do not know other texts where the verbal expression *šara šaliya-* appears.

27 On this passage see C. Watkins, *Troy and the Trojan War* (Bryn Mawr 1986), 55; J. Puhvel, *HED* 3, 201; J. Klinger, *Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht* (*StBoT* 37, Wiesbaden 1996), 228 n. 401.

28 LÚ*ḫaminaš=ašta*, see *HW*^{2}, loc. cit.

29 Cf. *ultra*.

3. The surviving part of the text begins with a ritual offering of bread. As regards this, we may note that *tunik*-bread[30] is included among the various types of breads referred to here; this particular kind of bread is mentioned in several old Hittite festival texts and, above all, in rituals for the cults of Zippalanda[31].

Sheep and oxen, having first been slaughtered, are also offered, the former being placed in a spring/pond (*luli-*) and the latter on its banks. It would seem preferable to interpret the term *luli-* as "spring", "pond" or "pool", rather than as "vat"[32]; in fact – as already mentioned – not only the sacrificed sheep (obv. 11'-12') but also the "bear man" (obv. 13'-14') and the "wolf men" (obv. 28'-30') are to be found in the place indicated by the expression *luli-*, something that would be possible in an area of a certain size, but not in a vat.

We may observe here that in Hittite tablets other rituals which take place in the proximity of springs or ponds (*luli-*) are also handed down[33]. It should be pointed out that some of these rituals belong to the cult of Zippalanda; precisely on the basis of this element M. Popko[34] has advanced the hypothesis that KBo VII 37 and KUB LVIII 14 may also refer to the cults of Zippalanda and, in particular, may be associated with KBo XVI 49 (*CTH* 635) where there is mention of a "spring (*luli-*) of Ištar" (I 6')[35].

Returning to our examination of the text, after the sheep have been sacrificed, a "bear man" goes into the spring/pond and takes two of the sheep that have been slaughtered; this is followed by an offering of wine, which is also poured to the spring/pond. From the passage KUB LVIII 14 obv. 11', relating to the libation, we learn that the king was present at the ceremony.

When the libation is over, we witness a fight between the "bear man" (LÚ*ḫartak(k)a-*)[36] and

---

30 On this kind of bread see H. A. Hoffner jr., *Alimenta Hethaeorum* (New Haven 1974), 187; E. Neu, *Althethitische Ritualtexte in Umschrift* (*StBoT* 25, Wiesbaden 1983), 200; J.D. Hawkins/A. Morpurgo Davies, "Studies in Hieroglyphic Luwian", in: H.A. Hoffner/G.M. Beckman (eds.), *Kaniššuwar. A Tribute to Hans G. Güterbock on his Seventy-Fifth Birthday May 27, 1983* (*AS* 23, Chicago 1986), 77; C. Melchert, "Luwian Lexical Notes", *HS* 101 (1988), 225-226; F. Starke, *Untersuchungen zur Stammbildung des keilschrift-luwischen Nomens* (*StBoT* 31, Wiesbaden 1990), 280 n. 954; J. Tischler, *HEG* III/10, 439; E. Rieken, *Untersuchungen zur nominalen Stammbildung des Hethitischen* (*StBoT* 44, Wiesbaden 1999), 396 n. 1994.

31 See for example KBo XVI 71 + I 19', II 2' (see E. Neu, *StBoT* 25, 39, 40; M. Popko, *THeth* 21, 102-103, 110-111), *CTH* 523 (V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, Leiden 1994, 770-771, considers this text to be part of the KI.LAM; otherwise see I. Singer, *The Hittite KI.LAM Festival*, *StBoT* 27, Wiesbaden 1983, 23-25); KBo XX 3 II 14', 17', III 6', 11', 14' // KBo II 12 VI 12' (see E. Neu, op. cit. 45-46; M. Popko, op. cit. 110-111, 114-115), *CTH* 627 (for the attribution of these texts to the KI.LAM see V. Haas, loc. cit.; otherwise see I. Singer, loc. cit.); KBo XX 7 + rev.? 12', 14' (see E. Neu, op. cit. 49; M. Poko, op. cit. 130-131), *CTH* 627 (otherwise see E. Neu, op. cit. 48); KUB VII 17, 13' (see M. Popko, op. cit. 138), *CTH* 677.

32 As understood by J. Puhvel, *HED* 3, 251.

33 See for example the passages listed in *CHD* L-N, 81.

34 *THeth* 21, 56-57; for the text under examination Th. van den Hout, *BiOr* 48, 581, had already proposed the attribution to *CTH* 635.

35 For this text see M. Popko, *THeth 21*, 146-149.

36 On these cult attendants see L. Jakob Rost, "Zu einigen hethitischen Kultfunktionären", *OrNS* 35 (1966), 417-422; F. Pecchioli Daddi, *Mestieri*, 233-234; 373-375; on the LÚ.MEŠ*ḫartak(k)a-* see most recently J. Puhvel, *HED* 3, 201-202.

the "wolf man" (LÚ^{MEŠ} UR.BAR.RA), who take possession of the sheep previously taken by the former.

As it is well known, the expressions "wolf men" and "bear men" denote those participants in the rite who wear masks bearing the likenesses of wolves and bears; these masked figures appear in various rituals, mostly of old Hittite tradition, such as the *purulli* and the KI.LAM festivals[37].

Subsequently a female archer shoots two arrows against the "bear man" and the second arrow strikes him; the latter lets out an exclamation ([*aw*]*aiya awaiya* !), which, according to J. Klinger[38], is to be interpreted as a cry of pain.

In all probability the actions described here form part of a mimed representation in which the "bear man", initially, has the role of an animal predator attacking the livestock and then, following a fight between bears and wolves, is hunted and hit by the archeress.

Mimed representations of hunting scenes also appear in other festival texts; we may recall, for example[39], KBo XVII 43 I 10'-11' (*CTH* 744)[40], where a hunter (LÚ*meneya-*)[41] makes the gesture of drawing his bow, though without shooting an arrow[42]; in KUB XXV 51 I 2'-5' (*CTH* 738)[43], another hunter (LÚ*meneya-*), armed with a bow, leads[44] before the divinity a leopard, or a person masked as such an animal. According to F. Pecchioli Daddi, these texts describe rites associated with the cult of the goddess Tetešḫapi and belong to the *purulli* festival[45].

Representationts of hunting in context of a ritual character are also found in Hittite iconographical documentation. In the reliefs of Alaca Hüyük, for example, we see an archer carved in the act of shooting an arrow against some wild animals; it may be noted, in this regard, that some scholars have suggested establishing a parallel between the images of the Alaca reliefs and the texts describing the rites of the festival for Tetešḫapi, mentioned above[46].

37 See F. Pecchioli Daddi, "Aspects du culte de la divinité hattie Teteshapi", *Hethitica* 8 (1987), 364-365; A. Archi, "Société des hommes et sociétés des animaux", in: F. Imparati (Hrsg.), *Studi di storia e di filologia anatolica dadicati a Giovanni Pugliese Carratelli* (*Eothen* [1], Firenze 1988); V. Haas, *Geschichte*, 687, 730, 734, 749, 766, 770, 789

38 *StBoT* 37, 228 n. 401.

39 In addition to the two texts mentioned here, see those listed by F. Pecchioli Daddi, in: *Studi Carratelli*, 202-203.

40 See E. Neu, *StBoT* 25, 104-105; F. Pecchioli Daddi, *Hethitica* 8, 376 n. 54; S. de Martino, *La danza nella cultura ittita* (*Eothen* 2, Firenze 1989), 69-71; see also KBo XVII 18 II 11-13 (*CTH* 744), see E. Neu, *StBoT* 25, 100.

41 See *CHD* L-N, 290; see also E. Masson, "Réalité ou métaphore. De l'intelligence des documents écrits ou figurés des Hittites", *RHR* 213 (1996), 36-37.

42 Thus also in the fragmentary passage, again of KBo XVII 43, I 3'; see J. Klinger, *StBoT* 37, 227-228.

43 See V. Haas, "Leopard und Biene im Kulte 'hethitischer' Göttinnen. Betrachtungen zu Kontinuität und Verbreitung altkleinasiatischer und nordsyrischer religiöser Vorstellungen", *UF* 13 (1981), 108; F. Pecchioli Daddi, *Mestieri*, 244; id., *Hethitica* 8, 376 n. 53; S. de Martino, op. cit., 68-69.

44 For this interpretation of the passage see F. Pecchioli Daddi, *Hethitica* 8, 377 n. 60.

45 See F. Pecchioli Daddi, *Hethitica* 8, 365-366; id., in: *Studi Carratelli*, 201-203; see also V. Haas, *Geschichte*, 687, 729-736.

46 See A. Ünal, "The Textual Illustration of the 'Jester Scene' on the Sculptures of Alaca Höyük", *AnSt* 44 (1994), 209-210, 216-217; id., "Weitere Deutungsversuche der Orthostatenreliefs am Sphinxtor von Alaca Höyük aus philologischer Sicht: Zur Identität des nackten Menschen auf dem Westfries", in: *III. Uluslararası*, 597-598; E. Masson, *RHR* 213, 34-37.

Another archer appears on the imprints of a seal, that have been found at Boghazköy; he is representend in the act of shooting arrows at a deer and a lion[47].

As H.G. Güterbock has underlined, in the reliefs of Alaca and in the above-mentioned seal the hunting scene appears in relation to the scenes of offerings presented to the gods[48]; this connection between hunting and offering to the gods is also recognizable in our text KBo VII 37 and KUB LVIII 14, where, in fact, a mimed representation of hunting follows offerings of bread, meat and wine.

In contrast to the above-mentioned rituals, where the hunter (LÚ*meneya-*) is a male, in the document under examination the person entrusted with the elimination of the predator, who might symbolize the victory over savage nature, is a female archer[49].

The logogram MUNUS GIŠPAN "archeress" is rarely documented in Hittite tablets. Besides the text in question and in addition to KBo XVI 78 IV 9 (*CTH* 662)[50] and KBo XVII 31 l. 12'[51] (*CTH* 662)[52], it is also found in KBo XL 170 II 6[53]; the "wolf men" also appear in all four of these documents. Only in KUB LVIII 14, however, do we see a female archer engaged in the act of striking with an arrow one of the participants in the rite.

Lastly, it is interesting that the archeress fails to strike the "bear man" with her first arrow, which misses its target, and succeeds only with the second; perhaps, in this way, in the text, the intention was to emphasize the difficulty of an activity like that of hunting a bear.

Returning to our examination of the ritual actions described in the document which is the object of this study, after the hunting scene the *ḫamina*-priest takes from the priest (LÚSANGA) a cult object that is indicated by the term *zau*, goes back to the spring/pond and gives it back to the priest by way of, in all probability[54], the "bear man" who has been tamed by the archeress.

We do not know the meaning of the word *zau*[55]; it is mentioned in various texts belonging to the KI.LAM festival[56] and in texts which describe ceremonies for cults of the divinities of the city

47 See H.G. Güterbock, *Siegel aus Boğazköy, II. Teil: Die Königssiegel von 1939 und die übrigen Hieroglyphensiegel* (*AfOB* 7, Berlin 1942), Nr. 220. We may recall lastly, the figure of an archer that appears on the frieze of the silver bowl now at the Museum of Kastamonu, on which see K. Emre/A. Çinaroğlu, "A Group of Metal Hittite Vessels from Kınık-Kastamonu", in: M.J. Mellink/E. Porada/T. Özgüç (eds.), *Nimet Özgüç'e armağan. Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbors – Studies in Honor of Nimet Özgüç* (Ankara 1993), 675-713. For representations of archers in Mesopotamia see for example D. Collon, "Hunting and Shooting", *AnSt* 33 (1983), 53-56.

48 H.G. Güterbock, "Hittite *kursa* 'hunting bag'", in: A. Leonhard/B. Beyer Williams (eds.), *Essays in Ancient Civilizations Presented to Helene J. Kantor* (*SAOC* 47, Chicago 1989), 119.

49 The expression LÚ GIŠPAN appears in Hittite sources only in the Laws, see F. Pecchioli Daddi, *Mestieri*, 460-461; it remains uncertain whether the term LÚ*meneya-* indicates specifically "archer" or more generally "hunter", see literature quoted at n. 41.

50 The text is published by M. Popko, *THeth* 21, 142-147.

51 These two texts are cited by F. Pecchioli-Daddi, *Mestieri*, 412-413.

52 For this text see E. Neu, *StBoT* 25, 112-113; M. Popko, *THeth 21*, 132-135.

53 See H.A. Hoffner jr., *JCS* 49 (1997), 105.

54 This passage is however fragmentary.

55 See V. Haas, *Geschichte*, 759 n. 40 with previous literature.

56 Cf. the passages cited by I. Singer, *The Hittite KI.LAM Festival* (*StBoT* 28, Wiesbaden 1984), 181.

Zippalanda[57] and denotes a specific ritual object of the priest of Zippalanda[58]. We may note here that in KBo XVI 78, mentioned above and also relating to the cults of Zippalanda[59], the *zau*-object (IV 14) appears and the *ḫamina*-priest (IV 2) and an archeress (IV 9) are present.

4. It is difficult to attempt to define in which cultual context the two tablets examined here might belong; in fact there are no theonyms or place-names in them that give any relevant indication.

Undoubtedly text KBo VII 37 = KUB LVIII 14 relates to Hittite-Hattian cultual tradition. This is indicated by a simple examination of the participants in the rite: the *ḫamina*-priest[60], the *zintuḫi*-women[61] (KUB LVIII 14 rev. 6'), the "wolf men" and the "bear men"[62].

Some elements, like the setting of the ritual near a spring/pond, the mention of the *zau*-object, the presence of the *ḫamina*-priest and of the archeress may suggest that the text in question is to be associated with cults of the city of Zippalanda[63].

The most singular aspect of KUB LVIII 14 is, however, the mimed representation of a hunting scene. This, which – as we have said – finds a parallel in some texts that form part of the *purulli*-festival and refer to the cult of the goddess Tetešḫapi[64], might induce us to attribute also the fragment studied here to the celebrations for this festival. In support of this hypothesis we may also mention the presence of the *zintuḫi*-women, of the "wolf men" and of the "bear men", whom we find mentioned in the surviving fragments of the *purulli*-festival[65]. It should be pointed out, however, that – at the present state of our knowledge – the ceremonies of the *purulli* relating to Tetešḫapi, where we find mimed representations of hunting, seem to be linked to the site of Tawiniya[66] and not to that of Zippalanda, to whose cults our text seems to refer.

57 See M. Popko, *THeth* 21, 49.

58 See M. Popko, loc. cit.; V. Haas, *Geschichte*, 591.

59 See M. Popko, *THeth 21*, 142-147.

60 Cf. n. 19.

61 See most recently L. Jian, "Hittite Women Singers: MUNUS*zintuḫi* and MUNUSKI.SIKIL", *JAC* 9 (1994), 82-88.

62 Cf. n. 36.

63 Cf. what has been said above and in particular n. 34.

64 Cf. n. 46.

65 See F. Pecchioli-Daddi, *Hethitica* 8, 361-380; V. Haas, *Geschichte*, 730.

66 See F. Pecchioli-Daddi, in: *Studi Carratelli*, 204; V. Haas, *Geschichte*, 729-730, 735.

Der Titel „LÚ GIŠŠUKUR“ im Hieroglyphischen

Ali M. Dinçol/Belkıs Dinçol (Istanbul)

Titel und Berufsbezeichnungen, die in den hethitischen Keilschrifturkunden vorkommen, werden auf den hieroglyphischen Siegeln mit ideographischen Zeichen wiedergegeben, deren Identität nicht immer leicht zu erkennen sind. Der Titel *MEŠEDI* bildet dafür ein gutes Beispiel. Wir mußten für die endgültige Gleichsetzung dieses Titels mit dem Hieroglyphenzeichen L. 173 auf die Entdeckung der Bedeutung des akkadischen Wortes warten. Umgekehrterweise trifft man auf den Siegeln ganz deutlich gezeichnete Hieroglyphen, die mit Sicherheit als Symbol einer bestimmten Berufsbezeichnung interpretiert werden können, die aber mit keinem bekannten keilschriftlichen Titel gleichgesetzt werden. Das Zeichen L. 482, das üblicherweise als PITHOS aufgefaßt wird, das aber, auf Grund seiner Ähnlichkeit mit einem Schwert oder mit einem Dolch als GLADIO oder PUGIO transkribiert werden könnte, würde zweifelsohne einen militärischen Rang oder eine militärische Würde bezeichnen, deren Äquivalenz in der Keilschrift unbekannt ist. Es ist nicht klar, ob dieses Zeichen, das auf den Siegeln mehrmals alleine oder in Verbindung mit anderen Zeichen (z. B. PITHOS. VIR. DOMINUS = „Herr der Pithos-Leute“) als eine – in der Keilschrift wiederum unbekannte – Berufsbezeichnung gebraucht wird, in der Tat einen Behälter (PITHOS) darstellt, oder eher das Bildnis eines Schwerts oder eines Dolches (PUGIO, GLADIUS oder allgemein CULTER; s. L. 338) ist.[1] Wegen der Enge des Halses kann es keinen Pithos darstellen; es gleicht vielmehr einem Dolch — in manchen Fällen mit einem mondsichelförmigen Griff — und darf einen militärischen Titel vertreten, dessen Entsprechung wir aus den keilschriftlichen Urkunden nicht kennen. LÚGÍR[2] der Keilschrifttexte scheint ausschließlich an Festzeremonien teilzunehmen, darf mit Schwertessern gleichgesetzt werden und kann als Titel auf Siegeln nicht in Frage kommen.

Das Zeichen L. 173, das eine Lanze darstellt, wird mit dem keilschriftlichen Titel der Angehörigen bzw. des Chefs der königlichen Leibgarde, LÚ/GAL *MEŠEDI* (L. 173 HASTARIUS) identifiziert, nachdem erst 1987 die Bedeutung des akkadischen *MEŠET(T)U* als „Lanze“ nachgewiesen wurde. Diese Gleichsetzung wurde von Siegelfunden unterstützt, worauf das Zeichen L. 173 zusammen mit den aus den Keilschrifttexten bekannten Namen vorkommt, die dort mit dem

1 A.M. Dinçol/B. Dinçol, *Hethitische Hieroglyphensiegel im Museum für Anatolische Zivilisationen* (Ankara 1981), Nr. 14; R.M. Boehmer/H.G. Güterbock, *Glyptik aus dem Stadtgebiet von Boğazköy* (*Boğazköy-Hattuša* XIV, Berlin 1987), Nr. 204, Nr. 209 – vgl. Nr. 148 und Nr. 265; S. Herbordt-von Wickede, *Prinzen- und Beamtensiegel der hethitischen Großreichszeit* (unpubl. Habilitationsschrift Leipzig 1999), Teil I, 130, 181-182.

2 F. Pecchioli-Daddi, *Mestieri, professioni e dignità nell'Anatolia ittita* (Rom 1982), 304 gibt den Titel als „uomo del pugnale“ wieder.

Titel *MEŠEDI* belegt sind.[3] Die Lanze in dieser Bedeutung ist in den meisten Belegstellen umgekehrt, d.h. mit der Spitze nach unten gerichtet, dargestellt. Eine Ausnahme, in der die Lanze aufrecht gezeigt wird, bildet der Abdruck Bo 86/98 aus der Oberstadt von Boğazköy, der vielleicht ein Amtssiegel ohne Personennamen darstellt. Auf allen Exemplaren weisen diese Lanzen stets einen charakteristischen sichelförmigen Ansatz – vielleicht als eine Art Griff – an einer Seite auf. In der römischen Armee zur Zeit Caesars wurden relativ kurze Wurf- oder Stoßwaffen benutzt, die mit einer ledernen Schlaufe (= *amentum*) am Schwerpunkt der Stange versehen waren, worin der Soldat seine ersten zwei Finger steckte, um die Wurfrichtung besser orientieren und beim Kampf die Waffe besser handhaben zu können.[4] Das Hieroglyphenzeichen L. 173 stellt wahrscheinlich eine solche spezielle Lanze dar. Eine ähnliche, aber längere Waffe ohne Schlaufe ist auch auf Siegeln anzutreffen. Für ihre Interpretation kann ein Siegel aus Boğazköy herangezogen werden, das wir im Folgenden besprechen.

Inv.Nr.: Bo 84/573 (Abb. 1 A, B)

Fundort: N/8-a/10, östlich von Tempel 20, aus der Schutterde

Masse: Dm 2,52 cm; Dicke 1,2 cm

Beschreibung: Bikonvexes Knopfsiegel aus schwarzem Stein; entlang der Mittelachse durchbohrt; Rand mit zwei Rillen profiliert.

Seite A): Das Mittelfeld ist mit einem Leiterband umrahmt. Die Namenselemente sind auf der senkrechten Achse angeordnet: L. 334 „*pa*“ – L. 329 „*kui/a*“ – L. 412/L. 409 „*ru*“ – L. 439 „*wa/i*“. Die Identifizierung des dritten Zeichens ist jedoch nicht sicher. Das Zeichen, das eine mit parallelen Strichen geteilte Ellipse darstellt, kann man mit L. 409.1-2/L. 412[5] vergleichen. Die Möglichkeit, das Zeichen wie auf manchen Meskene-Siegeln[6] „*ru*“ zu lesen, führt zu einem bislang unbelegten Namen Pakuruwa. Links der Hauptgruppe der Namenshieroglyphen ist die Zeichenkombination L. 370 über L. 386 ($BONUS_2$ VIR_2) zu sehen. Rechts finden wir eine lange Lanze, wie sie die Gottesfiguren in ihrer vorgestreckten Hand halten.[7] Dieselbe Lanze wird auf Seite B zweimal wiederholt. Ähnliche Zeichen sind auf den Siegeln Bo 85/385 und Bo 87/134 zu treffen (Abb. 2). Die aufrecht stehend dargestellten Lanzen unterscheiden sich deshalb von dem Titelzeichen für HASTARIUS und können als ein Logogramm für einen anderen Titel, sehr wahrscheinlich für LÚ ^{GIŠ}ŠUKUR verwendet werden. Da das lateinische Wort HASTA „Lanze“ für den Titel der Leibgardisten reserviert ist, schlagen wir den Namen einer anderen römischen Wurfwaffenart, nämlich LANCEA, vor, um dieses Zeichen bzw. diesen Titel, d. h. LANCEARIUS

3 Siehe für die Entwicklungsetappen der Interpretation des Zeichens S. Herbordt, „Seals and Sealings of Hittite Officials from the Nişantepe Archive“, in: S. Alp/A. Süel (Hrsg.), *Acts of the IIIrd International Congress of Hittitology* (Ankara 1998), 313 sowie S. Herbordt-von Wickede, *Prinzen- und Beamtensiegel*, 160.

4 J.F.C. Fuller, *Julius Caesar: Man, Soldier and Tyran* (New York 1991), 80.

5 M. Marazzi, *Il geroglifico anatolico: Problemi di Analisi e prospettive di ricerca* (Rom 1990).

6 H. Gonnet, „Sceaux hiéroglyphiques anatoliens de Syrie“, apud: D. Arnaud, *Textes syriens de l'âge du Bronze Récent* (Barcelona 1991), Nr. 32c; 73

7 Z.B. SBo II 109; A.M. Dinçol, „Hethitische Hieroglyphensiegel in den Museen zu Adana, Hatay und Istanbul“, *JKF* 9 (1983), Tafel XIII Nr. 13 B; S. Herbordt-von Wickede, *Prinzen- und Beamtensiegel*, Nr. 579, 629.

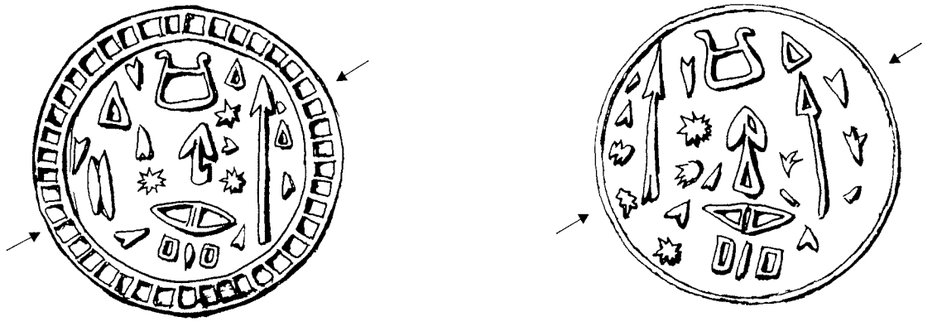
zu bezeichnen. Wenn wir das einmal schräg darüber und zum zweiten Mal rechts neben die Lanze gesetzte Zeichen L. 370 mit dem Titel zusammen bewerten, erhalten wir die Kombination $BONUS_2$ LANCEARIUS. Auch auf Seite B findet sich ein L. 370 über dem rechten LANCEARIUS-Zeichen, was für die Zusammengehörigkeit der beiden Zeichen spricht. Außer den Hieroglyphen sind mehrere Füllmotive zu sehen.

Seite B): Das Mittelfeld ist auf dieser Seite von einem einfachen Kreis umrahmt. Die Komposition derselben Namenselemente ist mit der der vorigen Seite identisch. Der Unterschied besteht nur darin, daß links der Hauptgruppe anstatt der Kombination L. 370 über L. 386 ($BONUS_2$ VIR_2) wieder das Zeichen LANCEARIUS steht. Auch hier sind mehrere Füllmotive zu sehen.

Mit diesem und mit den anderen beiden bikonvexen Knopfsiegeln aus der Oberstadt von Hattuša (Bo 85/385, Bo 87/134) können wir die hieroglyphische Entsprechung eines aus den Keilschrifttexten bekannten, weiteren Titels bestimmen. Obwohl das Symbol ihres Berufes eine Waffe ist, sind die „Männer der Lanze“[8] in den Texten mehrmals zusammen mit Kult-, Tempel- und Palastpersonal belegt und scheinen deshalb eher Soldaten im Dienste des Palastes, als echte Krieger zu sein.[9] Jedoch sollten sie als Leute im engen Kreis des Königs in der Hierarchie des Verwaltungsmechanismus eine wichtige Position eingenommen haben.

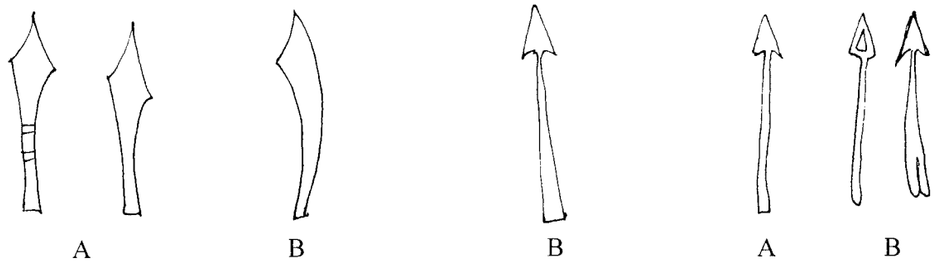
8 Siehe F. Pecchioli-Daddi, *Mestieri, professioni e dignità*, 198-200 („uomo della lancia“).

9 R. Beal, *The Organization of the Hittite Military* (*THeth* 20, Heidelberg 1992), 229-230.



A B

Abb. 1



A B B A B

Bo 85/385 Bo 87/134 Bo 84/573

Abb. 2

Nur Bilder oder mehr ?

Aspekte der Glyptikanalyse

Reinhard Dittmann (Münster)

1. Einleitung

An den Anfang der Erläuterung sei ein Zitat eines befreundeten Kollegen der altorientalischen Philologie gestellt:

„Wer nicht lesen und schreiben kann, schaut sich bunte Bilder an."

Trotz des erahnbaren (berechtigten) Zynismus gegenüber der weitverbreiteten Illiterarität altorientalischer Archäologen verdient diese Äußerung eine nähere Betrachtung, impliziert sie doch, in der negativen Ausdeutung, daß die Beschäftigung mit „Bildern" weniger bedeutsam sei als die Lektüre von Schriftquellen – beziehungsweise, positiv gedeutet, daß solch eine Betrachtung eine dem Lesen und Schreiben vergleichbare Tätigkeit sei. Es gilt also der Frage nachzugehen, ob das Betrachten von „Bildern" wirklich eine nachrangige Beschäftigung ist oder ob die – selbstredend im Verbund mit der philologischen Evidenz – aus ihnen gewonnenen Informationen nicht zumindestens einen komplementären Wert darstellen können. Damit verbunden sind Fragen nach der Art der bildlichen Darstellungen: Was wird ausgedrückt und warum in der vorliegenden Form?

Es geht im folgenden weniger um die kulturgeschichtliche „Ausdeutung" eines Einzelfundes, sondern mehr um den Versuch der Einbettung einer Fundgattung in ihren vormaligen funktionalen und systemischen Kontext. Es folgt ein Versuch darzustellen, welche Betrachtungsebenen zu berücksichtigen sind, und wie die Entwicklung und die Anforderungen des Gesamtkomplexes/systems auf die Form und den Inhalt der Motive der Gattung Rollsiegel einwirkten.

2. Rollsiegel als Gattung. Probleme der Analyse

Keine Objektgattung des alten Orients eignet sich mehr, die Vielfältigkeit an Analysemöglichkeiten für unser Thema zu illustrieren als *Rollsiegel*. Hierbei handelt es sich um kleine zylindrische Objekte, die der Länge nach zentral durchbohrt sind und deren Mantelflächen mit

den unterschiedlichsten figürlichen und/oder abstrakten Darstellungen versehen sind.[1] Diese Objekte, die von der ersten Hälfte des vierten vorchristlichen Jahrtausends an in Vorderasien auftreten[2], eignen sich deshalb besonders für unsere Fragestellung, weil sie in großen Mengen und mit einer enormen geographischen Verbreitung als Abrollungen und Originalsiegel vorliegen. Aus pragmatischen Gründen wird die folgende Betrachtung auf den Zeitraum von der Uruk- bis zur Akkad-Periode eingeschränkt, also auf einen Zeitraum von der Mitte des vierten bis zur zweiten Hälfte des dritten vorchristlichen Jahrtausends.

Innerhalb des archäologischen Diskurses wurden Rollsiegel zunächst meist im Rahmen kunstgeschichtlicher Betrachtungen abgehandelt. Die Bildebene der Rollsiegel wurde ikonographisch ausgewertet und vermeintlichen Stilgruppen zugewiesen, die dann, umgewandelt in Stilphasen, es ermöglichten, diese Siegel näher zu „datieren". Diese Abfolge von konstruierten Stilphasen wurde dann wiederum ausgedeutet in eine kulturgeschichtliche Entwicklung, mit Früh-, Blüte-, Übergangs- und Verfallsphasen innerhalb einer gegebenen regionalen oder überregionalen „Kunst".

Doch schon bald wurde zweifelhaft, ob es möglich ist, glyptische Erzeugnisse, in der folgenden Diskussion eingegrenzt auf die Rollsiegel, ausschließlich in eine formale Deskription einzubetten und „sich entwickelnden" Stilphasen zuzuordnen, oder ob nicht vielmehr diese Fundgattung in einem komplexeren Zusammenhang gesehen werden muß.

Konsultiert man vorliegende Graphik (Abb. 1), so wird deutlich, daß solch eine Betrachtungsweise, die sich nur mit den ikonographischen Elementen, also den Antiquaria, ihrem vermeintlichen Bedeutungsinhalt und dem vermeintlichen „Stil" der Bildebene beschäftigt, der Komplexität des Gegenstandes Rollsiegel nicht ganz gerecht wird, denn eine Auseinandersetzung mit ausschließlich diesen Aspekten der „Bildebene" der Rollsiegel betrifft nur einen kleinen, wenngleich wichtigen Faktor des Gesamtkomplexes.

Vom Befund her sind Rollsiegel in dem hier zu betrachtenden Zeitraum eingebettet in administrative Vorgänge, die ihrerseits wieder Teil von übergeordneten politischen Organisationsformen mit ihrem spezifischen Symbolkomplex sind. Letzterer dient dazu, gegebene Gruppen von anderen zu unterscheiden. Jede politische Entität (oder Gruppe im weitesten Sinne) entwickelt ihr spezifisches Symbolsystem als Identifikationsmerkmal und die Verwendung desselben dient gleichzeitig auch als Legitimation.[3] Innerhalb dieser Systeme werden Rollsiegel

1 Der Kürze halber sei hier nur auf die nützliche Zusammenstellung von D. Collon, *First Impressions. Cylinder Seals in the Ancient Near East* (London 1987), mit Hinweisen zur älteren Grundlagenliteratur, verwiesen. Dieser kleine Beitrag ist V. Haas gewidmet, mit dem der Verfasser einige interessante Seminare gestaltet hat, um die ihm eigene Illiterarität zu überwinden. U. Löw sei für Korrekturen und Kommentare gedankt.

2 Zwar sind bisher in Babylonien Siegel nicht gesichert vor dem Uruk/Eanna Archaisch VI-V-Horizont erfaßt worden (cf. R. Dittmann, *Betrachtungen zur Frühzeit des Südwest-Iran. Teil 1 - Regionale Entwicklungen vom 6. bis zum frühen 3. vorchristlichen Jahrtausend, BBVO* 4,1, Berlin 1986, 111f.), was sicher an der nur geringen ergrabenen Fläche in Uruk (und Nippur) liegt, dafür gibt es Rollsiegel schon aus Mittel-Uruk-Kontext (ca. 3600 v. Chr.) in der Susiana in Tepe Sharafabad (H.T. Wright/N. Miller/R. Redding, „Time and Process in an Uruk Rural Center", in: M.-Th. Barrelet [Hrsg.], *L'archéologie de l'Iraq. Perspectives et limites de l'interprétation anthropologique des documents, Colloques Internationaux du C.N.R.S. 580*, Paris 1980, 265ff.) und, eindeutiger vom Befund her, in Tell Sheikh Hassan (J. Boese, *Ausgrabungen in Tell Sheikh Hassan* I, Saarbrücken 1995, 95 und Abb. 8, aus Schicht 10). Siehe jetzt auch R.M. Boehmer, *Uruk. Früheste Siegelabrollungen* (*AUWE* 24, Wiesbaden 1999) und A. LeBrun, „Hacinebi et Suse", *Paléorient* 25 (1999), 139f.

3 Siehe in diesem Zusammenhang ähnliche Ansätze, auch bei zum Teil anderen Informationsträgern: H.M. Wobst, „Stylistic Behaviour and Information Exchange", in: L. Cleveland (Hrsg.), *For the Director: Research Essays in Honour of James B. Griffin* (*Museum of Anthropology of the University of Michigan, Paper No.* 61, Ann Arbor 1977), 317ff.; H.J. Nissen, „Aspects of the Development of Early Cylinder Seals", in: McG. Gibson/R.D. Biggs (Hrsg.), *Seals and Sealing in the Ancient Near East* (*BiMes* 6, Malibu 1977), 15ff.; I. Winter, „The Legitimation of Authority through Image and Legend", in: McG. Gibson/R.D. Biggs. (Hrsg.), *The Organization of Power: Aspects of Bureaucracy in the Ancient Near East* (*SAOC* 46, Chicago 1987), 69ff. und M.I. Markus, „Incorporating the Body: Adornment, Gender and Social Identity in Ancient Iran", *CAJ* 3,2 (1993), 157ff.

in einem letztlich *kommunikativen Akt* verwendet, sei es zwischen Einzelpersonen, Einzelpersonen und Institutionen/Gruppen oder nur zwischen Institutionen/Gruppen. Es gibt einen Absender oder Garanten, der mittels eines Rollsiegels irgend etwas versiegelt und somit dafür eine Garantie gegenüber einem Empfänger übernimmt (dieser kann gegebenenfalls auch mit dem Absender identisch sein).

Die für diesen kommunikativen Akt verwendeten Rollsiegel können in zwei große analytische Betrachtungsebenen unterteilt werden: zum einen die Objektebene, also das Material und die Technologie der Herstellung, und zum anderen die Bildebene mit ihrer Komposition. Letztere, zusammen mit der Art und Weise, wie der Bildinhalt dargestellt ist (auch in Abhängigkeit von der Technik des Siegelschnittes), wird in der Regel als „Stil" definiert.

Rollsiegel wurden auf Tonobjekten abgerollt, die grob in die Kategorien: Tontafeln(hüllen), Plomben aller Art und diverse Verschlüsse unterteilt werden können. Gerade die Beschäftigung mit diesen gesiegelten Objekten hat in den letzten Jahren stark im Vordergrund des Interesses gestanden und zu wichtigen Ergebnissen geführt.[4] Das versiegelte Objekt hat einen Empfänger,

4 Ausgehend von Arbeiten von E. Fiandra zur Siegelpraxis in Festòs (E. Fiandra, „Ancora a propositio delle cretule di Festòs: connessione tra i sistemi administrativi centralizzati e l'uso delle cretule nell'eta del bronzo", *Bolletiono d'Arte* 1-2, 1975, 1-25) haben sich eine Fülle von Autoren in jüngster Zeit mit diesem Problemkomplex auseinandergesetzt: A. Alizadeh, „Socio-Economic Complexity in South-Western Iran During the Fifth and Fourth Millennia B.C.: The Evidence from Tall-i Bakun", *Iran* 26 (1988), 17-34; P. Amiet, „Sceaux et administration à Suse a l'époque d'Uruk", *AMI* 21 (1988), 7-16; D. Beyer, „Scellement de portes de Mari", *M.A.R.I.* 4 (1985), 375-384; P. Charvát, „Archaeology and Social History: The Susa Sealings, ca. 4000-2340 B.C.", *Paléorient* 14 (1988), 57-63; R. Dittmann, *Betrachtungen zur Frühzeit des Südwest-Iran*, 253 (Susa); 425-431 (Tall-i Bakun A); 440-445 (Tall-i Malyan); ders., „Seals, Sealings and Tablets: Thoughts on the Changing Pattern of Administrative Control From the Late Uruk to the Proto-Elamite Period at Susa", in: U. Finkbeiner/W. Röllig (Hrsg.), *Gamdet Nasr - Period or Regional Style* (*TAVO Beih. B* 62, Wiesbaden 1986), 332-366; P. Ferioli/E. Fiandra, „Stamp Seals and Functional Analysis of Their Sealings at Shahr-i Sokhta II-III (2700-2200 BC)", in: J.E. van Lohuizen de Leeuw (Hrsg.), *South Asian Archaeology 1975* (Leiden 1979), 12-26; P. Ferioli/E. Fiandra, „The administrative functions of clay sealings in protohistorical Iran", in: G. Gnoli/A.V. Rossi (Hrsg.), *Iranica* (Neapel 1979), 307-312; E. Fiandra, „The Connection Between Clay Sealings and Tablets in Administration", in: H. Härtel (Hrsg.), *South Asian Archaeology 1979* (Berlin 1981), 29-43; E. Fiandra, „Attivatà a Kish di un mercante di Lagash in epoca presargonica", *OrAnt* 20 (1981), 165-174; E. Fiandra/P. Ferioli, „A Proposal for a Multi-stage Approach to Research on Clay Sealings in Protohistorical Administrative Procedures", in: B. Allchin (Hrsg.), *South Asian Archaeology 1981* (Cambridge 1984), 124-127; R. Matthews, *Clay Sealings in Early Dynastic Mesopotamia: a Functional and Contextual Approach* (Unveröffentlichte Dissertation, Cambridge 1989); R.L. Zettler, „Sealings as artifacts of institutional administration in ancient Mesopotamia", *JCS* 39 (1987), 197-240; M. Torcia Rigillo, „Sealing Systems on Uruk Doors", *BaM* 22 (1991), 175-222; P. Ferioli et al., *Archives before Writing, Proceedings of the International Colloquium Oriolo Romano, Oct. 23-25, 1991* (Turin 1994) und M.S. Rothman, „Sealing as a Control Mechanism in Prehistory: Tepe Gawra XI, X and VIII", in: G. Stein/M.S. Rothman (Hrsg.), *Chiefdoms and Early States in the Near East. The Organizational Dynamics of Complexity* (*Monographs in World Archaeology* 18, Madison 1994), 103-120.

der anhand des Bildes und/oder der Inschrift auf der Siegelung den Absender identifizieren können muß. Sind Absender und Empfänger identisch, ist dieser Identifizierungsakt unproblematisch; sind sie verschieden und gehören sie der gleichen oder einer ähnlichen Administrationsebene in einem gegebenen politischen Organisationssystem an, ist es ebenfalls unproblematisch. Schwierigkeiten können sich ergeben, so Sender und Empfänger Organisationssystemen verschiedener Symbolkomplexen angehören. In diesem Fall muß es intersystemverständliche Symbolmarken oder Zeichen geben, die die Kommunikation ermöglichen.

Der potentielle Bearbeiter von Rollsiegeln ist also mit einem variablenreichen Komplex konfrontiert, der zwar eine ausschließliche Beschäftigung mit den zuvor genannten Aspekten der Bildebene aus pragmatischen oder redundantiven Gründen im einzelnen rechtfertigt, jedoch müssen die Analyseergebnisse, die von der Bildebene abgeleitet werden, in den aufgezeigten komplexeren Rahmen eingebettet werden.

3. Grundzüge der Entwicklung der Glyptik von der Uruk- bis zur Akkad-Zeit

Im folgenden soll die Entwicklung der Glyptik von der Uruk- bis zur Akkad-Zeit in Grundzügen dargestellt und versucht werden, die Veränderungen in der Siegelpraxis im Verbund mit der vermeintlichen Stilentwicklung näher zu fassen. War man bisher der Meinung, daß Rollsiegel erst mit der sogenannten Späturuk-Zeit, unmittelbar vor Erfindung der Schrift, aufgekommen wären, so deuten jüngste Grabungsergebnisse auf einen wesentlich früheren Beginn, wie erwähnt, von der sogenannten Mitteluruk-Zeit an, lange vor Erfindung der Schrift im südmesopotamischen Raum. Rollsiegel waren von Anbeginn erkennbar in einen administrativen Kontext eingebunden. Ihre Abrollungen wurden anfänglich auf Tonkugeln aufgebracht, in denen sich Zahlsteine, sogenannte Calculi, befinden.[5] Der Zahlenwert wurde in der Regel durch Eindrucke

5 Zu den Calculi cf. D. Schmandt-Besserat, „An Archaic Recording System and the Origin of Writing", *SMS* 1 (1977), 31-70; dies., „The Beginnings of the Use of Clay in Turkey", *AnSt* 27 (1977), 133-150; dies., „The Earliest Precursor of Writing", *Scientific American* 238 (1978), 38-47; dies., „From Tokens to Tablets: A Reevaluation of the so-called 'Numerical Tablets'", *Visible Language* 15 (1981), 321-344; dies., „An Archaic Recording System in the Uruk-Jemdet Nasr Period", *AJA* 83 (1979), 19-48; dies., „The Emergence of Recording", *American Anthropologist* 84 (1982), 871-878; dies., „Before Numerals", *Visible Language* 18 (1984), 48-60; dies., „Tokens at Susa", *OrAnt* 25 (1986), 93-117; dies., „Tokens at Uruk", *BaM* 19 (1988), 1-175; dies., „Tokens as funerary offerings", *VicOr* 7 (1988), 3-9; L. Jakob-Rost/dies., „Tokens aus dem Heiligtum Eanna in Uruk", *FuB* 27 (1989), 11-50; dies., *Before Writing. From Counting to Cuneiform* 1 (Austin 1992); dies., *Before Writing. A Catalogue of Near Eastern Tokens* 2 (Austin 1992); dies., „Tokens, Seals and Administration in Uruk in the Fourth Millennium B.C.", in: M. Dietrich/O. Loretz (Hrsg.), *Beschreiben und Deuten in der Archäologie des Alten Orients. Festschrift für Ruth Mayer-Opificius* (*AVO* 4, Münster 1994), 283-295; dies., „Record Keeping Before Writing", in: J.M. Sasson (Hrsg.), *CANE* 4 (1995), p. 97-106; dies., „Art, Writing and Narrative in Mesopotamia", in: H. Gasche/B. Hrouda (Hrsg.), *Collectanea Orientalia. Histoire, arts de l'éspace et industrie de la terre. Études offertes en hommage à Agnès Spycket* (*Civilizations du Proche Orient, Serie I, Archéologie et Environnement* 3, Neuchâtel/Paris 1996), 315-321; dies., „Before Writing", *American Antiquity* 61,1 (1996), 160-161; dies., „Tokens: a Prehistoric Archive System", in: P. Ferioli/E. Fiandra et al. (Hrsg.), *Archives before Writing* (Turin 1994), 13-28. Zu kritischen Anmerkungen cf. M.J. Shendge, „The Use of Seals and the Invention of Writing", *JESHO* 26/2 (1983), 113ff.; R. Dittmann (Anm. 4); S.J. Lieberman, „Of Clay Pebbles, Hollow Clay Balls and Writing: a Sumerian View", *AJA* 84 (1980), 339-358. Cf. ferner S.A. Jasim/J. Oates, „Early Tokens and Tablets in Mesopotamia: New Information from Tell Abada and Tell Brak", *WA* 17 (1986), 348-362.

auf der äußeren Hülle der Kugeln nochmals dokumentiert. Diese Objekte enthielten also Informationen über eine Zahl, wahrscheinlich eine Mengenangabe, und über einen Garanten oder mehrere, nämlich denjenigen, der sein(e) Siegel auf der Oberfläche der Tonkugel abrollte. Eine dritte Information, nämlich worauf sich diese Mengenangabe bezog, für die jemand im weitesten Sinne eine Garantie übernahm, schien augenscheinlich zu fehlen.[6] Ähnlich verhält es sich mit Abrollungen auf den etwas später einsetzenden Tontafeln mit Zahlzeichen und Siegelabrollungen, obgleich hier, wohl etwas später in der Entwicklung, die Möglichkeit bestand, anhand der Zahlenreihen Rückschlüsse auf das Verhandlungsobjekt zu erhalten, zumindestens ist dieses System für Uruk nachgewiesen. Am Beginn der Entwicklung fehlte diese Information, und eigentlich können nur die Darstellungen der Abrollungen diese beinhaltet haben. Betrachtet man letztere, so fällt auf, daß – mit wenigen Ausnahmen – die frühesten Zeugnisse der urukäischen Glyptik von konkreten Inhalten erzählen.[7] Abgebildet sind nachvollziehbare Handlungsabläufe, wie zum Beispiel ökonomische Prozesse oder militärische Aktionen oder einfach Gegenstände. Götterdarstellungen gibt es in der Bilderwelt der Glyptik zu dieser Zeit noch nicht, sondern nur Symbole vor Bauwerken, die vermutlich auf die sakrale Ebene verweisen. Das Bild des Lokalherrschers ist zwar belegt, aber ebenfalls nicht auf einen konkreten Herrscher bezogen, sondern nur als Typus.[8] Die Masse der Darstellungen bildet also Funktionstypen in einer so naturnahen und detailreichen Form ab, die, was die Darstellung und Herausbildung der Körperformen der agierenden Personen wie auch der abgebildeten Gegenstände betrifft, erst wieder in der Akkadzeit erreicht wird.

Rollsiegel der Uruk-Zeit als administrative Kontrollmittel sind anfänglich eingebettet in ein riesiges Interaktionsnetz von Siedlungen, welches – zumindestens im Hinterland der mit Abstand größten Ruine: Uruk-Warka – das Streben nach Optimierung von Wirtschaftvorgängen und Verkehrswegen erkennen läßt.[9] Ob die weiter entfernt im Westen am Euphrat bis weit nach Ostanatolien und im Osten bis in den südpersischen Raum sich erstreckenden Siedlungen mit urukäischem Material dieses Horizontes wirklich als Kolonien aufgefaßt werden müssen oder ob dieses Phänomen nicht regional differenzierter betrachtet werden muß, soll in diesem Rahmen nicht diskutiert werden; festzuhalten gilt, daß aus dieser Phase weite Gebiete vom Material her in einen Zusammenhang gebracht werden können[10] und erstmalig versucht wurde, die ökono-

6 Es bestand jedoch die Möglichkeit, daß bestimmte Zahlzeichen konkreten Verwendungszwecken zugeordnet werden konnten: cf. H.J. Nissen/P. Damerow/R.K. Englund, *Frühe Schrift und Techniken der Wirtschaftsverwaltung im alten Vorderen Orient* (o.O. 1990), 61-65.

7 R. Dittmann (Anm. 4), dies gilt auch schon für Endobed- und Frühuruk-zeitliche Stempelsiegel aus Susa und Tepe Gawra (R. Dittmann, „Iran zwischen Ost und West", in: A. Hausleiter et al., *Rezeption archäologischer Denkrichtungen in der Vorderasiatischen Altertumskunde* [im Druck]).

8 D. Schmandt-Besserat, „Images of Enship", in: M. Frangipane/H. Hauptmann/M. Liverani/P. Matthiae/M. Mellink (Hrsg.), *Between the Rivers and Over the Mountains: Archaeologica anatolica et mesopotamica Alba Palmieri dedicata* (Rom 1993), 201-219.

9 Zur Diskussion cf. G. Algaze, „Initial Social Complexity in Southwest Asia. The Mesopotamian Advantage", *CA* 42/2 (2001), 199-233.

10 Daß dieser Prozeß einen Vorläufer ab der späten Ubaid 3- Zeit hat, wurde jüngst von H.J. Nissen, „Kulturelle und politische Vernetzungen im Vorderen Orient des 4. und 3. vorchristlichen Jahrtausends", in: U. Finkbeiner/R. Dittmann/H. Hauptmann (Hrsg.), *Beiträge zur Kulturgeschichte Vorderasiens. Festschrift für Rainer Michael Boehmer* (Mainz 1995), 473-490 zu recht festgestellt; die Ausbreitung des Uruk-Aspektes ist also kein *neues* Phänomen, sondern in einer größeren Linie der Gesamtentwicklung zu begreifen.

mischen Prozesse durch *komplexere* administrative Kontroll- und Archivierungsmittel, wie Tonkugeln und numerische Tontafeln, zu steuern. Gleichzeitig findet die „neu gewonnene" Dominanz des Lokalherrschers[11] im Bild erstmals seinen Ausdruck. „Macht" kann also nicht nur ausgedrückt, sondern bildlich umgesetzt und damit auch *eingesetzt* werden. Dieses Bestreben, seine Umwelt in allen Aspekten zu erfassen und zu ordnen, spiegelt sich dann, am Ende der Späturuk-Zeit, auch in dem Aufkommen von Listenwerken wider, in denen alle Dinge, die irgendwie von Belang waren, notiert und klassifiziert wurden. Die Liste der Berufsnamen läßt auch eine minimal dreistufige Hierarchisierung der Gesellschaft erkennen.[12] Eine administrative Hierarchie ließ sich ansatzweise auch vor Erfindung der Schrift aus mehrfach gesiegelten Bullae ableiten. Die Bildinhalte von mit unterschiedlichen Abrollungen mehrfach gesiegelten Tonkugeln wurden aufgrund der Darstellung unterschiedlichen Wirtschaftseinheiten zugeordnet, und aus den Kombinationen dieser Einheiten, reflektiert in Mehrfachsiegelungen, konnte dann ein Beziehungsgeflecht dieser Einheiten ansatzweise rekonstruiert werden.[13]

Mit dem Aufkommen der Schrift und der Listen wird aber gleichzeitig ein vorläufiges Ende der naturalistischen Darstellungsweise vorbereitet, denn was verschriftlicht „beherrscht" werden kann, braucht in der Folge keine konkrete Abbildung zur Kommunikation mehr. Zur Jamdat-Nasr- und beginnenden frühdynastischen Zeit sind zwar im südmesopotamischen Bereich einige Themenkomplexe der Uruk-Zeit beibehalten worden, jedoch thematisch eingeschränkt und variiert. In der im südwestiranischen Bereich zeitgleichen frühen protoelamischen Zeit kann ebenfalls mit dem Aufkommen der lokalen Schrift ein Wechsel in der Darstellungsart, und dem, was dargestellt ist, beobachtet werden. Daß, was vormals, vor dem Aufkommen der Schrift, aus kommunikativer Notwendigkeit funktionstypisch abgebildet werden mußte, ist mit der Verschriftlichung überflüssig geworden, und neue Darstellungsformen sind zu finden, oftmals mit symbolisch-mythologischem Charakter.[14]

Neben der bisher besprochenen Siegelgruppe mit naturalistischen Darstellungen, die fast nur in Abrollungen, kaum in Originalsiegeln vorliegen, gab es aber seit der Uruk-Zeit eine dazu parallel bestehende Siegelgruppe mit schematisierten Darstellungen, von der fast nur Originalsiegel und kaum Abrollungen belegt sind. Wie H.J. Nissen aufgezeigt hat, ist diese Darstellungsart nicht nur durch die Anwendung mechanischer Werkzeuge, wie dem Kugelbohrer und dem Schleifrad bedingt. Offenbar dienten diese nur wenig voneinander differenzierten Siegel auch nicht der Identifikation konkreter Individuen (hoher Beamter), die die naturalistischen Siegelgruppe nutzten, sondern verweisen wahrscheinlich auf Institutionen, und, mit Asher-Greve kann hinzugefügt werden, wahrscheinlich oftmals auf Manufakturen und Ähnliches, in denen vornehmlich Frauen die Arbeiten verrichteten (neben anderen schematischen Motiven).[15] Es ist

11 Siehe D. Schmandt-Besserat, in: *Between the Rivers and Over the Mountains.*

12 H.J. Nissen, „Bemerkungen zur Listenliteratur Vorderasiens im 3. Jahrtausend", in: L. Cagni (Hrsg.), *La lingua di Ebla* (Neapel, 1981), 99-108 – dazu vergleiche aber: R.K. Englund, „Texts from the Late Uruk Period", in: J. Bauer/R.K. Englund/M. Krebernik, *Mesopotamien. Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit* (*OBO* 160/1, Freiburg, Schweiz/Göttingen 1998), bes. 103-106.

13 R. Dittmann, in: *Gamdet Nasr*, bes. 342 Tab. 1.

14 Ibid., 348 und R.J. Matthews, *Cities, Seals and Writing: Archaic Seal Impressions from Jemdet Nasr and Ur* (*MSVO* II, Berlin 1993).

15 H.J. Nissen, „Aspects of the Development of Early Cylinder Seals", in: *Seals and Sealing*, 15ff., bes. 19-20; J. Asher-Greve, *Frauen in altsumerischer Zeit* (*BiMes* 18, Malibu 1985); allerdings müssen Zöpfe nicht unbedingt das weibliche Geschlecht markieren, wie u.a. die Nasrij-Stele lehrt; zu anderen schematischen Motiven zur Uruk-Zeit cf. R.M. Boehmer, *Uruk. Früheste Siegelabrollungen*, Abb. 114 und 115d-e.

auffällig, daß diese Siegel in der Uruk-Zeit fast nie auf numerischen Tontafeln und Tonkugeln abgerollt wurden, sondern nur auf Gefäß- und selten auf Türverschlüssen und somit eine andere Stufe oder einen anderen Zweig innerhalb der Administration reflektieren. Zur Jamdat-Nasr-Zeit wird die unterschiedliche Verwendung beider Siegelgruppen beibehalten. Die Verschriftlichung wird komplexer als zuvor. Siegel werden aber weiterhin vor der Beschriftung der Tontafeln auf diesen abgerollt, und die Abrollungen dienten somit nur noch zur Identifikation eines Beamten; sie fungierten also quasi als Briefkopf, der eine Autorität reflektiert. Das flächendeckende, enge interregionale Beziehungsgeflecht der Uruk-zeitlichen Siedlungen löst sich noch am Ende der Uruk-Zeit auf. Die Anzahl der Siedlungen nimmt im Hinterland von Uruk, ebenso in der Susiana, drastisch ab. In Babylonien wachsen die verbleibenden Siedlungen hin zur Frühdynastisch I-Zeit größenmäßig stark an. Diese Nuklearisierung des Siedlungsraumes in voneinander klar abgetrennte Zentren führte zu einer zunehmenden Selbständigkeit in der Entwicklung der sich herausbildenden Stadtstaaten. Diese Konzentration von wachsenden Bevölkerungsgruppen in zunehmend unabhängiger werdenden Städten führte sicher zu sich verändernden Anforderungen an die lokalen Verwaltungseinheiten und beeinflußte das Sozialgefüge insgesamt. Bedingt durch die Abnahme der vormals bestehenden kleineren ruralen Siedlungen mußte sicher auch die vorhandene landwirtschaftliche Nutzfläche neu verteilt und ihre Bestellung neu organisiert werden. Gleichfalls galt es aufgrund der sich verändernden hydrologischen Situation, das Bewässerungswesen stärker zu organisieren als zuvor. Diese Umwälzungen auf organisationspolitischem Sektor mögen auch ein Grund für die erkennbaren Veränderungen im urbanen Befund gewesen sein.[16]

Mit Ausnahme von Uruk gibt es jedoch kaum großflächig ergrabene Siedlungen aus dieser Zeitspanne. War die Späturuk-Zeit durch ein Nebeneinander von verschiedenen Tempeln und vielleicht palatialen Einrichtungen gekennzeichnet, vielleicht als kultischer und profaner Kumulationspunkt des Uruk-Systems, so bleibt in der folgenden Jamdat Nasr-Zeit nur noch ein Tempel auf einer Hochterrasse übrig, und auch Uruk reiht sich, wenngleich zunächst größer als viele andere Orte, in das System der Stadtstaaten mit spezifischer Stadtgottheit ein.

In der interregionalen Perspektive kommt es zu einer regionalen Differenzierung innerhalb des Materials und sicher auch innerhalb der Organisationssysteme, denn die nordmesopotamischen Gebiete übernehmen nicht die Schriftlichkeit des babylonischen Raumes, ebenso wenig die ostanatolischen und nordwestiranischen Einheiten. Nur im Südwest- und Süd-Iran bildet sich für ganz kurze Zeit eine eigenständige, sogenannte Protoelamisch A- Schrift heraus, deren Genese jedoch noch nicht geklärt ist.[17] Die Siedlungssysteme außerhalb Babyloniens erreichten niemals die Komplexität und Größendimension des südmesopotamischen Raumes, was den mangelnden Bedarf an „Verschriftlichung" aufgrund mangelnder komplexer Anforderungen erklären dürfte.

16 Daß diese Prozesse vielleicht schon in der (ausgehenden) Späturuk-Zeit ihren Ausgangspunkt hatten, diskutiert jüngst recht überzeugend G. Algaze, *CA* 42/2, 209-211.

17 Zum syrischen Bereich cf. die Beiträge in: Ph. Talon/K. Van Lerberghe (Hrsg.), *En Syrie aux origines de l'écriture* (Turnhout 1997). Zu Elam siehe D.T. Potts, *The Archaeology of Elam* (Cambridge 1999), 71-84.

Neben verschiedenen lokalen Siegelgruppen, wie zum Beispiel dem sogenannten Brokatstil im Diyala und der Hauptmasse der SIS 8-4-Siegel in Ur, werden in der älteren frühdynastischen Zeit weitere Siegelgruppen verwendet, die eine nähere Betrachtung verdienen. Zunächst einmal ist festzuhalten, daß Siegelabrollungen mit dem naturalistischen Stil ebenso wie die anderen Stilgruppen jetzt nur noch auf Verschlüssen auftreten und nur überaus selten auf Tontafeln verwendet werden. Die Jamdat Nasr-Tafeln reflektieren offenbar eine Kontinuität zur urukäischen Wirtschafts- und Verwaltungsform. Ein Wandel vollzog sich offenbar erst langsam.

Wichtige Siegelgruppen am Übergang und zu Beginn der frühdynastischen Zeit sind die sogenannten „Städtesiegel" und die „Piedmont Jamdat Nasr-Siegel". Die Städtesiegel verdanken ihren Namen der Nennung von babylonischen Städten auf ihnen, die offenbar in einer nicht näher zu spezifierenden Beziehung zueinander standen. Die ältesten Siegel dieser Art sind ab der Jamdat Nasr-Zeit bezeugt. Städtenamen werden zu dieser Zeit durch ein Postament mit aufsitzendem „totemischen" Symbol ausgedrückt, was die Bedeutung des Tempels des jeweiligen Stadtgottes als Identifikationsmerkmal hervorhebt.[18] Zur Jamdat Nasr-Zeit wurden solche Siegel auf Tontafeln abgerollt, die u. a. Trockenfrüchte und Textilien nennen. Im Gegensatz zu den sonstigen gesiegelten Tafeln befinden sich die Abrollungen der Städtesiegel grundsätzlich auf der unbeschrifteten Seite der Tafel. Städtesiegel der Jamdat Nasr-Zeit sind bezeugt aus Jamdat Nasr selbst, aus Uruk und vielleicht aus Tell Uqair und Susa.[19] Die Reihung der Städtenamen erinnert an eine zeitgleiche Städteliste aus Uruk III, die in späteren Abschriften bis in die Fara- und Abu Salabikh-Texte, also bis in die späte frühdynastische Zeit tradiert wurde. Beispiele von Städtesiegeln aus der älteren frühdynastischen Zeit gibt es aus mehreren babylonischen Orten. Diese Siegelgruppe wurde also nur in dem regionalen Bereich verwendet, in dem diese Art von Schrift auch Verwendung fand[20], also ohne weiteres inhaltlich zu verstehen war. Im Gegensatz zur Jamdat Nasr-Zeit finden sich zur älteren frühdynastischen Zeit Städtesiegel nicht mehr auf Tafeln, sondern nur auf Türverschlüssen und sonstigen Verschlüssen verschiedener Behältnisse. Bei den Türverschlüssen wurde festgestellt, daß nach Abrollung der Siegelmantelflächen mit einem in die Siegelbasis eingeritzten Stempel gegengesiegelt wurde. Da beide Siegelabdrücke zu ein und demselben Siegel gehören, dürfte die Verwendung der Abrollung und des Abdruckes unterschiedliche Ebenen innerhalb eines Verwaltungsaktes reflektieren. Matthews glaubt in dem Stempelabdruck eine generelle Verantwortungsebene und

18 J.N. Postgate, *Early Mesopotamia* (London/New York 1992), 32.

19 R. Matthews, *Cities, Seals and Writing*, 40 und P. Amiet, „Glyptique Élamite, à propos de nouveaux documents", *ArAs* XXVI (1973), 3-64, bes. Pl. VII, 34 dürfte eher nach Frühdynastisch I datieren. Daß am Beginn der frühdynastischen Zeit der naturalistische Stil weiterläuft, wahrscheinlich als Vorläufer des SIS-Materials in Ur, haben die Befunde aus den Nachgrabungen in Jamdat Nasr gezeigt (R.J. Matthews, „Excavations at Jemdet Nasr 1989", *Iraq* 52, 1990, 25-39, bes. Fig. 9 – Keramik und 10 – Glyptik; zum SIS-Material siehe N. Karg, *Untersuchungen zur älteren Frühdynastischen Glyptik Babyloniens* [*BaF* 8, Mainz 1984]). Daß darüber hinaus Schriftstufe III2 wohl ebenfalls bis an den Beginn von der Frühdynastischen Zeit datiert werden muß (III1 ist dann unmittelbar jünger), habe ich in „Beobachtungen zum Protoelamischen Horizont", *AMINF* 20 (1987), 60 diskutiert. Die archaischen Tafel aus Ur sind also auch anhand diesem, unabhängig von Kargs Beobachtungen gewonnen Ergebnis, zumindestens nicht früh Frühdynastisch I zu datieren, sondern wahrscheinlich Frühdynastisch II-zeitlich.

20 Sollte das Siegel aus Susa zu den Städtesiegeln gehören, könnte dies vielleicht bisher unbekannte südmesopotamische Händler (?) in Susa reflektieren.

in der Abrollung einen konkreten hohen Beamten zu sehen.[21] Eine der mit einem Städtesiegel versehenen Tafeln aus Jamdat Nasr macht eine Transaktion von diesem Ort nach Uruk wahrscheinlich. Finden sich in Jamdat Nasr-Städtesiegel ausschließlich auf der unbeschrifteten Seite von Tontafeln, so sind Abrollungen von solchen Siegeln im zeitgleichen Uruk III nur auf Verschlüssen und die Ortsnamen dieser Siegel auf der erwähnten Ortsliste vermerkt. Hier liegen also unterschiedliche Verwaltungs- und Archivierungsebenen vor.

Da in Ur zum Beginn der frühdynastischen Zeit Städtesiegel hauptsächlich auf Türverschlüssen zu finden sind, wurden in Ur wohl selbst Vorratseinrichtungen oder ähnliches versiegelt und nicht primär Warensendungen, obwohl letztere hier selten ebenfalls solche Siegel tragen können (mit abnehmender Häufigkeit: Gefäßverschlüsse, Verschlüsse von Schilfmatten und nur der Verschluss eines Korbes). Geht man davon aus, daß die Schuttschichten, in denen die Abrollungen gefunden wurden, zu benachbarten Bauten gehörten, dann müßte es, angesichts der nur sehr selten belegten Mehrfachverwendung von ein und demselben Siegel, eine enorme Fülle an Beamten gegeben haben, die vor allem die Türverschlüsse in Ur siegelten.[22] Denkbar wäre aber auch, daß die Verwendung vieler verschiedener Siegel auch saisonal, also zeitlich fixiert war, also ein bestimmtes Siegel nur wöchentlich oder transaktionsspezifisch verwendet wurde. Gerade die Abrollungen auf Türverschlüssen weisen nach Matthews auf lokalspezifische Siegel hin, während Warensendungen selbstredend auch eine außerörtliche Siegelproduktion reflektieren können (aber nicht müssen).[23] Die Analyse dieser ortsspezifischen Siegel sollte in Zukunft verstärkt betrieben werden, um lokale Werkstätten zu definieren und voneinander abgrenzen zu können. Was diese Städtesiegel am Beginn der frühdynastischen Zeit reflektieren, ist unklar. Matthews hat darauf hingewiesen, daß in den unmittelbar späteren Fara-Texten Arbeiter und Aufseher von *Kengi*, der alten Bezeichnung für den sumerischen Raum, in Zusammenhang mit diversen Städtenamen genannt werden, die auch auf den Städtesiegeln erwähnt sind. Mit diesen wäre also vielleicht eine Frühphase der berühmten Kengir-Liga zu fassen, einem Verbund von Städten, und die Städtesiegel könnten somit einen ähnlichen Verbund von Arbeitskräften und Institutionen verschiedener Städte widerspiegeln.[24] Leider ist die Struktur und Zuordnung solcher erkennbaren Institutionen weitgehend unbekannt. Die frühere Annahme, daß die Wirtschaftsform der frühdynastischen Zeit vollständig durch die Tempel geprägt war und der gesamte Besitz von der Tempelwirtschaft verwaltet wurde, ist heute

21 R. Matthews, *Cities, Seals and Writing*, 46.

22 S. Herbordt, *Neuassyrische Glyptik des 8.-7. Jh. v. Chr. Unter besonderer Berücksichtigung der Siegelungen auf Tafeln und Türverschlüssen* (*SAAS* 1, Helsinki 1992), 53, mit Verweis auf W. Röllig, „Notizen zur Praxis der Siegelungen in mittelassyrischer Zeit", *WO* 11 (1980), 111ff. nennt mittelassyrische Anweisungen für das Versiegeln und Öffnen von versiegelten Räumen und darin enthaltenen Behältnissen. Demnach sind verschiedene Siegel unterschiedlichen Räumen zugeordnet und ein Beamter kann ebenfalls mehrere Siegel nutzen. Nach der Entnahme von Waren wurden die Räume wieder mit dem Siegel des Eigentümers verschlossen, eine Notiz über die Entnahme wurde dem entsprechenden Behältnis zugefügt und das Siegel an den Eigentümer zurückgesandt. Es wäre also denkbar, daß hier auch in frühdynastischer Zeit viele verschiedene Behältnisse in unterschiedlichen Räumen von unterschiedlichen Beamten verwaltet wurden. Sollten solche Prozesse z.B. periodischen Veränderungen bzw. Wechseln unterworfen sein, könnte dies vielleicht erklären, warum Siegel selten mehr als einmal benutzt wurden.

23 R. Matthews, *Cities, Seals and Writing*, 44. Gesiegelte Waren können theoretisch ja auch innerhalb eines Ortes versendet werden.

24 R. Matthews, ibid., 47-50.

weitestgehend zu modifizieren. Daß den Tempeln ein wichtiger Stellenwert zukam, steht außer Frage, und darauf deuten ja auch die frühen Schriftzeichen für die Städtenamen. Auf der anderen Seite lassen Feldertexte der älteren frühdynastischen Zeit erkennen, daß der Boden weitestgehend im Besitz von Großfamilien bzw. verwandtschaftlich strukturierter Großgruppen war. Es gab also Privat- bzw. Gemeinschaftsbesitz großer Verwandtschaftseinheiten und nicht nur Tempelland. Daß auch der Stadtfürst Besitz hatte und dieser offenbar größer war als der aller seiner Beamter, ist aus der Jamdat Nasr-Zeit ebenfalls belegt. Daß es aber auch Institutionen gegeben haben muß, die redistribuierten, ist den Texten nach ebenfalls deutlich.[25] Man wird in Zukunft also ein sehr differenziertes Bild von Verwaltungsakten zeichnen müssen. Es gilt, Vorgänge der in- und externen, auch redistributiven Tempel- und Palastwirtschaft von denen die in den großen Haushalten selbst, zwischen diesen und zwischen den verschiedenen Haushalten und den Institutionen sich abspielten, zu trennen.

Eine weitere Siegelgruppe der Jamdat Nasr- bis zur älteren frühdynastischen Zeit verdient ebenfalls Beachtung: die sogenannte „Piedmont Jamdat Nasr-Gruppe". Solche Siegel finden sich zwar selten auch im babylonischen Bereich zusammen mit den jeweiligen lokalen Gruppen und Städtesiegeln, sie haben darüber hinaus aber eine enorme interregionale Verbreitung von Zentralanatolien bis an die afghanische Grenze. Sie sind also in den unterschiedlichsten politischen Organisationsformen und Materialkulturen belegt. Was diese Gruppe reflektiert, ist letztlich ungeklärt. Der oft vermutete Zusammenhang mit einem von der Susiana ausgehenden Handel sei hier nicht ausgeschlossen. Siegel dieser Art wurden fast nie auf Tontafeln abgerollt. Während von der eben besprochenen Gruppe der Städtesiegel keinerlei Originalsiegel vorliegen, reicht der Fund von Originalsiegeln der „Piedmont Jamdat-Nasr"-Gruppe in die Hunderte. Sie sind meist aus gebranntem Steatit, und Abrollungen finden sich auf aller Art von Verschlüssen.[26] Besonders merkwürdig ist der Befund von Tell Gubba, im Hamrin-Gebiet, denn hier wurden Massen von Abrollungen solcher Siegel auf nicht transportfähigen groben Vorratsgefäßen angebracht.[27] Keines der wenigen Originalsiegel paßt jedoch zu den Abrollungen. Im benachbarten Diyala-Gebiet finden sich dagegen große Mengen von Originalsiegeln im Cella-Bereich oder benachbarten Räumen des Sin-Tempels, aber ebenfalls keine Abrollungen, geschweige denn Siegel, die zum Befund von Tell Gubba passen würden. Also auch hier liegt eine verwirrende Vielfalt an Daten vor. Könnte man die Originalsiegel im Sin-Tempel noch als Votivgaben erklären, dem üblichen Jokerargument des archäologischen Räsonierens, wie sind dann die Siegelungen in Tell Gubba zu deuten? Denkbar wäre, daß der schneckenförmige Bau in Tell Gubba ein Vorratslager war, in dem in groben Vorratsgefäßen Dinge gelagert wurden, die den verschiedenen Haushalten am Ort zugeteilt oder von diesen dort eingebracht wurden. Da alle diese Haushalte auf der gleichen hierarchischen Stufe stehen, sind die ihnen zuzuordnenden Siegel nicht differenziert. Gemäß des Befundes im Sin-Tempel im benachbarten Diyala-Gebiet könnte man dann vermuten, daß die Siegel, die zum Versiegeln dieser haushaltsspezifischen Produkte in den Lagerhäusern verwendet wurden, im Tempel aufgehoben wurden und von dieser Einrichtung her eine gewisse Kontrolle ausgeübt wurde. Sollte diese These richtig sein, so wäre

25 Siehe die Diskussion bei H.J. Nissen, *Geschichte Alt-Vorderasiens* (*Grundriss der Geschichte* 25, München 1999), 156-159. Zu Jamdat Nasr siehe R.K. Englund, in: *Mesopotamien. Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*, 209. Ein differenzierterer Ansatz findet sich zitiert bei M. Krebernik, ibid., 312.

26 Diese Siegelgruppe wurde monographisch bearbeitet von H. Pittman, *The Glazed Staetite Glyptic Style* (*BBVO* 16, Berlin 1994).

27 H. II, „Seals and Seal Impressions from Tell Gubba", *Al-Rafidan* IX (1988), 97-135.

das Lagerhaus, welches dem Sin-Tempel zuzuordnen wäre, noch zu ergraben und für Tell Gubba der vielleicht außerörtlich zu suchende Tempelkomplex.

Das hier gezeichnete Bild ist aber noch nicht stimmig, denn der zeitgleiche Befund zu der ältesten Schicht in Tell Gubba VII ist nicht der Sin-Tempel IV von Khafaği (wo 145 Originalsiegel gefunden wurden),[28] sondern der Sin-Tempel V, und hier finden sich nur noch wenige Originalssiegel im Tempel (14 Stück).[29] In den noch jüngeren Schichten in Khafaği trifft man sie dafür zunehmend in den Privathäusern an.

Wollte man diesen Interpretationen folgen, so könnte sich nach einer anfänglichen Kontrolle wirtschaftlicher und vielleicht redistributiver Vorgänge durch den Tempel diese noch am Beginn der frühdynastischen Zeit in die Privathäuser, also in den Bereich der großen verwandtschaftlich organisierten Haushalte, verlagert haben. Ob diese interpretative Entwicklung ein „Peripheriephänomen" in bezug zu Mesopotamien ist, ist unklar. Das Diyala-Gebiet ist zwar eng mit Mesopotamien verbunden und der Anschluß an den mesopotamischen Symbolkomplex wird in der Mitte der frühdynastischen Zeit auch bestens durch das Vorhandensein von übereinstimmenden Bildprogrammen bei den Fundgattungen der sogenannten „Weihplatten" und „Beterstatuetten" dokumentiert, doch wie sind die anderen Bereiche, die diese Siegelgruppe verwenden, zu bewerten? Pittman, die in ihrer monographischen Studie die Piedmont Jamdat Nasr-Siegelgruppe untersucht hat, kommt zu dem Ergebnis, daß diese Siegel immer im Zusammenhang mit lokaler Vorratshaltung zu bringen sind und daß einige der Motive in Zusammenhang mit Schriftzeichen stehen dürften.[30] Auch sie sieht diese Siegel nicht im Zusammenhang mit einem interregionalen Handelsverbund, sondern mit den jeweiligen lokalen Verwaltungsebenen.[31]

Von der Mitte der frühdynastischen Zeit an treten erstmals und selten Namensinschriften auf Siegeln auf, vor allem auf solchen mit Tierkampfszenen. Dominierend sind in dieser Zeit nur noch zwei Motivgruppen, nämlich die Tierkampf- und Bankettszenen, deren ikonographische Deutung sich uns noch weitgehend entzieht.[32] Eine thematische Motivvielfalt war offenbar nicht mehr erforderlich, gleichwohl sind auch diese Darstellungen bei näherer Betrachtung durchaus variantenreich. Aufgrund des nur überaus seltenen Vorkommens von Schriftzeichen konnten diese nicht unmittelbar zur Identifikation hierarchischer Unterschiede herangezogen werden.

28 P. Delougaz/S. Lloyd, *Pre-Sargonid Temples in the Diyala Region* (*OIP* 58, Chicago 1942), 139-142.

29 Ibid., 143. Zu den Siegelverteilungen nach Sin IV cf. auch E. Braun-Holzinger, *Mesopotamische Weihgaben der Frühdynastischen bis Altbabylonischen Zeit* (*HSAO* 3, Heidelberg 1991), 352-353.

30 H. Pittman, *The Glazed Steatite Glyptic Style*, 254-261.

31 Immerhin gibt es aber fast zwei identische Abrollungen aus den SIS-Straten in Ur und der Oberfläche von Shahr-i Sokhta – cf. P. Amiet, *L'age des échanges inter-iraniens 3500-1700 avant J.-C.* (Paris 1986), 115, Ill. 58, 3.

32 Die Tierkampfszene des frühdynastischen Figurenbandes könnte vielleicht von urukzeitlichen Motiven herrühren, wenn die Überlieferungskette jedoch auch noch nicht geschlossen ist. Zu denken ist an Motive, wie der Kampf zwischen einem wilden Tier und dem Beschützer einer Speichereinheit auf einer Abrollung aus Susa zum Beispiel (R. Dittmann [Anm. 4], bes. 356, Fig. 2, 4 oder R.M. Boehmer, *Uruk. Früheste Abrollungen*, Taf. 42, Nr. 14 zum Beispiel). Vielleicht fungiert das wilde Tier hier als Symbol jeglicher Unordnung, dem der Mensch als Teil einer geschaffenen Ordnung entgegen zu treten hat, um diese gegen das Chaos zu verteidigen. Siehe dazu auch D. Collon, *First Impressions*, 193-197. Der Sinn der Bankettszene ist trotz vieler Versuche nicht gänzlich gelöst – siehe die umfassende Studie von G. Selz, *Die Bankettszene* (*FAOS* 11, Wiesbaden 1983).

Wie wurden dann diese Unterschiede ausgedrückt, und wie funktionierte der kommunikative Akt zwischen Sender und Empfänger?

Ähnlich wie bei dem oben erwähnten Befund der Seal Impression Strata in Ur wurden auch in der späteren, jünger-frühdynastischen Zeit in Fara und Abu Salabikh eine Vielzahl von unterschiedlichen Siegeln in Abfallgruben gefunden. Im Unterschied zu Ur, wo seltenst ein Siegel zweimal verwendet wurde, wurden in Fara dagegen zwei Siegel, die dem eleganten Fara-Stil zugerechnet werden können, sehr häufig auf verschiedenen Türverschlüssen verwendet. Wurde das erste Siegel immer nur beim Verschließen von ein und derselben Tür benutzt,[33] so wurde das zweite ebenfalls immer auf einer anderen Tür aber auch auf anderen Verschlüssen verwendet.[34]

Das Vorkommen dieser Abrollungen in Abfallgruben wird im allgemeinen mit dem saisonalen Reinigen administrativer Einheiten und Vorratseinrichtungen verbunden. Am Ende der frühdynastischen Zeit kann der Inhalt einer solchen großen Abfallgrube in Abu Salabikh mit einiger Gewißheit mit Küchen und einer übergeordneten Institution in Zusammenhang gebracht werden.[35] Institutionen wie Tempel- oder Palasteinheiten lassen sich am Befund von Fara jedoch noch nicht festmachen. Personen agieren hier innerhalb ihrer Großhaushalte oder auf innerhaushaltlicher und/oder kommunaler Ebene, wie im Falle von Fara ein gewisser Anzu-Sud, nach dem eine ganze Siegelgruppe benannt wurde. Auf der anderen Seite bildeten sich – soweit bisher faßbar – von der Mitte der frühdynastischen Zeit an gesellschaftliche Gruppen heraus, deren sozial höherer Rang eindeutig, zum Beispiel aufgrund der Grabausstattungen und ihrer Titel, markiert ist. In den sogenannten Königsgräbern von Ur haben die reichsten Gräber Siegel mit Bankettszenen aus Lapislazuli, einem nur über Import zu erhaltenen, sehr seltenen und damit sehr wertvollen Material. Hierarchische Unterschiede werden also in der jüngeren frühdynastischen Zeit nicht nur anhand der seltenen Namensbeischriften, die vermutlich auf wenige Personen in bestimmten Funktionen beschränkt waren, reflektiert, sondern können unabhängig davon auch durch eine besonders sorgfältige Art der Siegeldarstellung und/oder durch die Verwendung eines seltenen, wertvollen Materials des Siegels ausgedrückt werden.[36]

Die nur schwierige Identifikation des Siegelinhabers aufgrund mangelnder Motivvielfalt und mangelnder Beischrift könnte ein Anzeichen dafür sein, daß „Sender und Empfänger" weitestgehend identisch sein könnten bzw. sich die Transaktionen auf einer Ebene abspielen, wo die Zuordnungsverhältnisse eindeutig sind. Hier bietet sich in der Tat das Modell des Großhaushaltes an. Nur für Transaktionen außerhalb dieser Einheit oder für besondere Aktionen innerhalb, wurden Siegel benutzt, die aufgrund der Namensbeischrift eine eindeutige Zuordnung auch dem Außenstehenden erlaubten. Die grundsätzliche Legitimation des Siegelnden ergibt sich aufgrund der Zuordnung der Motive des Siegelbildes zu einem bestimmten Symbolkomplex für den Empfänger auch so zu erkennen.

Die sozialen Verhältnisse der jüngeren frühdynastischen Zeit sind wahrscheinlich geprägt durch das Nebeneinander säkularer und religiöser Institutionen, deren Verhältnis zueinander aufgrund unterschiedlicher Interessenslagen wohl, je nach Stadtstaat, mehr oder weniger

33 R. Matthews, „Fragments of Officialdom from Fara", *Iraq* 53 (1991), 1-16, bes. 4 Fig.4,1.

34 Ibid., Fig. 4, 2.

35 Ibid., 13 und J.N. Postgate, „Excavations at Abu Salabikh, 1988-89", *Iraq* 52 (1990), 105-106.

36 Siehe dazu die Studie von W.J. Rathje, „New Tricks for Old Seals: A Progress Report", in: *Seals and Sealing*, 25-32.

schwierig war. Zwischen den einzelnen Stadtstaaten kam es immer wieder zu Konflikten und wechselnden Koalitionen.

Nur zwei Orte: Nippur aufgrund des Haupttempels des sumerischen Pantheons für den Gott Enlil und Kiš, wie der „Ehrentitel" „König von Kiš" bezeugt (den auch Lokalfürsten anderer Stadtstaaten annehmen konnten), bildeten übergeordnete, zumindest ideelle Einheiten. Zwar gab es in der frühdynastischen Zeit immer wieder Ansätze zur Schaffung größerer politischer Einheiten, jedoch gelang es erst Sargon von Akkade, die rivalisierenden Stadtstaaten zu einen. Sargons Versuch war offenbar deshalb so erfolgreich, weil er nicht nur die einzelnen Stadtstaaten eroberte, sondern versuchte, dieses Gefüge zu einem funktionierenden System umzugestalten, für das übergeordnete Verwaltungseinheiten geschaffen werden mußten. Die Position der Stadtfürsten der eroberten Gebiete wurde mit loyalen Personen besetzt. Die Verwaltung war auf die Hauptstadt des Landes Akkade ausgerichtet, und offenbar hatte diese Stadt auch eine Monopolstellung für den Fernhandel. Partikularinteressen der Priesterschaft der einzelnen Stadtgötter wurden ebenfalls versucht aufzufangen, sei es durch Bestellung von eigenen Familienmitgliedern zu Oberpriestern – so im Falle von Sargons Tochter Enḫeduanna in Ur – oder sei es durch die Vergöttlichung des akkadischen Herrschers selbst, so im Falle von Naram-Su'en. Der Zusammenhang des Titels „Gott von Akkade", den der Zuletztgenannte annahm, und den damit verbundenen Landbesitzansprüchen des akkadischen Herrschers, der ja nunmehr wie ein Landesgott fungieren konnte, hat H.J. Nissen herausgearbeitet. Aufgrund der veränderten Geisteshaltung werden für ihn auch die Unterschiede in der Darstellungsweise und dem Bildprogramm zwischen der Geierstele des frühdynastischen Herrschers Eanatum von Lagaš und der Triumphstele des akkadischen Königs Naram-Su'en erklärbar.[37] Auch die erst in der Akkad-Zeit aufkommende Thematik der Götterkämpfe und der Einführungsszene in der Glyptik deuten auf einen Wandel im Bewußtsein hin zur Akkad-Zeit.[38] Allerdings vollzieht sich dieser sehr langsam. Noch zur jüngeren frühdynastischen Zeit, so abzulesen an der Geierstele, ist das Selbstverständnis des Stadtfürsten von Lagaš gegenüber seinem Stadtgott Ningirsu wenig ausgeprägt, kämpft er doch nicht nur im Auftrag des Stadtgottes gegen das feindliche Umma, sondern es ist offenbar der Stadtgott selbst, der den Feind schlägt und im Netz fängt, wie die andere Seite der Stele bezeugt.[39] Ein Stelenfragment aus der Zeit des Sargon zeigt hier einen langsamen Wandel, denn die Feinde werden vom König im Netz der Gottheit präsentiert.[40] Der Höhepunkt, der mit der Naram-Su'en-Stele erreicht ist, zeigt den akkadischen Herrscher als Gott

37 Zum geschichtlichen Ablauf siehe H.J. Nissen, *Geschichte Alt-Vorderasiens*, 60-65 sowie ders., „'Sumerian' vs. 'Akkadian' Art: Art and Politics in Babylonia of the Mid-Third Millennium B.C.", in: M. Kelly-Buccellati (Hrsg.), *Insight Through Images: Studies in Honour of Edith Porada* (*BiMes* 21, Malibu 1986), 189-196.

38 Diese Themen haben ihren Ursprung in der ausgehenden Frühdynastisch III-Zeit, dies trifft besonders für das Motiv des Götterkampfes zu: R.M. Boehmer, „Lugalanda-Stufe", in: *RlA* VII (Berlin 1987-90), 111-114, bes. Abb. 5. Zur Einführungsszene cf. M. Haussperger, *Die Einführungsszene. Entwicklung eines mesopotamischen Motivs von der altakkadischen bis zum Ende der altbabylonischen Zeit* (*MVS* 11, München 1991) und den endfrühdynastischen Beleg aus Uruk: R.M. Boehmer, „Lugalzagesi, der Bauherr des Stampflehmgebäudes in Uruk", *BaM* 22 (1991), 165-174, Taf. 21, d-e.

39 Siehe die divergierenden Ansichten bei I.J. Winter, „Eannatum and the 'King of Kiš'?: Another Look at the Stele of the Vultures and 'Cartouches' in Early Sumerian Art", *ZA* 76 (1986), 205-212 und die Diskussion bei J. Börker-Klähn, *Altvorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs* (*BaF* 4,1, Mainz 1982), bes. 124-125; Band 2, Taf. 17a-d.

40 Ibid., Taf. 19a-b.

und Triumphator, die übrige Götterwelt ist als Symbol vorhanden und damit in weite Ferne gerückt.[41] Diese entrückte Götterwelt bedurfte nunmehr der Vermittlung durch einen persönlichen Schutzgott, wie Nissen die Einführung des Beters durch eine fürbittende Gottheit, das Motiv der sogenannten Einführungsszene, erklären konnte. Daß ein solches sich wandelndes Bewußtsein und Selbstverständnis wiederum zu einem Wandel in der Darstellung des Menschenbildes führt, erstaunt kaum. Die Auflösung der eng gedrängten Figurenbänder der Glyptik der frühdynastischen Zeit in klar zu trennende Individualeinheiten zur Akkad-Zeit, der neue Realismus in der Darstellung von Lebewesen, der das in der Uruk-Zeit Erreichte noch überhöht, die ersten Ansätze von Selbstdarstellungen, wenn auch nicht Portraits (!), auch von hohen Beamten oder Mitgliedern der königlichen Familie,[42] all dies konnte erst auf dieser neuen Bewußtseinsebene umgesetzt werden. Die persönliche Beziehung zwischen hohem Beamten und König oder Mitglied des Königshauses wird durch dynastische Siegel dokumentiert, die mit der arad-zu(= dein Diener)-Phrase versehen sind.[43] Eine nicht vollständige Auswertung von Siegelinschriften aus der Regierungszeit des Šarkališarri führt zu einer stimmigen Präsentation von Offiziellen dieser Zeit (Abb. 2).[44]

4. Schlußbemerkung

Es ist deutlich geworden, daß in der hier dargelegten Perspektive die Entwicklungen auf der Bildebene von Rollsiegeln nicht ausschließlich einer vermeintlichen „Stilentwicklung" zugeordnet werden können. Ein „Stil" entwickelt sich nicht einfach so aus einem anderen, weder zur Blüte, noch zur Verschliffenheit – denn er ist kein „Agens".

Das, was der Bearbeiter als „Stil" definiert, ist unter anderem Teil eines kommunikativen Systems, wobei das, was man „Stil" nennen könnte, sich nicht aus vermeintlichen „stilimmanenten" Gründen, sondern aus sich differenzierenden kommunikativen Formen und Anforderungen heraus verändert. Der sogenannte „Stil" ist darüber hinaus, ebenso wie das Motiv, eng

41 Ibid., Taf. 26a.

42 R.M. Boehmer, *Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit* (*UAVA* 4, Berlin 1965), Taf. LV, 657a-b (dazu cf. R.L. Zettler, „The Sargonic Seal: A Consideration of Sealing in Mesopotamia", in: *Seals and Sealings*, 35) und LXI, 717 (dazu cf. D. Collon, *Catalogue of the Western Asiatic Seals in the Britisch Museum. Cylinder Seals* II, London 1982, 73-74 No. 141).

43 I.J. Gelb, „Typology of Mesopotamian Seal Inscriptions", in: *Seals and Sealing*, 107-126; R.L. Zettler, ibid.

44 Für diese Zusammenstellung wurden nur Siegellegenden benutzt. Die Verwendung weiterer Inschriften würde dieses Bild wesentlich komplettieren. Zu Asu siehe D. Collon, *Cylinder Seals* II, 64 Nr. 116; zu Abishar cf. R.M. Boehmer, *Entwicklung der Glyptik*, 42 (im folgenden „EGA"), Abb. 644 und D.O. Edzard, „Die Inschriften der altakkadischen Rollsiegel", *AfO* 22 (1968/69), 12-20 (im folgenden „Edz."), Edz., Nr. 24, 9; zu Isinum cf. *EGA*, Abb. 165 und Edz., Nr. 24, 9; zu Kirbanu cf. D. Frayne, *Sargonic and Gutian Periods (2334-2113 B.C.)* (*RIME* 2, Toronto 1993), 203f. Nr. 2009; zu Adda cf. ibid., 203, Nr. 2008; zu Shibanum cf. *EGA*, Abb. 646 und Edz., Nr. 24, 24; zu Ibnusharru cf. *EGA*, Abb. 232 und Edz. , Nr.24, 19; zu x-Sohn des Shummalik cf. *EGA*, Abb. 248 und Edz., Nr. 24, 22; zu Lugalgish cf. *EGA*, Abb. 214 und Edz., Nr. 24, 20; zu Lugal-ushumgal cf. *EGA*, Abb. 432 und Edz. 24,21; zu Sipanne cf. *EGA*, Abb. 182 und Edz., Nr. 23, 4; zu Isharbeli cf. *EGA*, Abb. 56 und Edz., Nr. 24, 25; zu Dada cf. *EGA*, Abb. 657 und Edz., Nr. 24, 23 und zu Lu-x cf. B. Kienast/W. Sommerfeld, *Glossar zu den altakkadischen Königsinschriften* (*FAOS* 8, Stuttgart 1984), 48 siehe auch I.J. Gelb/B. Kienast, *Die altakkadischen Königsinschriften des dritten Jahrtausends v. Chr.* (*FAOS* 7, Stuttgart 1990), 39ff.

mit dem gegebenen Symbolkomplex der zugrunde liegenden Organisationsform verbunden. Gleichartige Bildinhalte können, mit erkennbaren Variationen, von mehr als einer Werkstatt produziert werden. Die lokale Zuordnung dieser Werkstätten sollte in Zukunft vor allem über die Analyse der Abrollungen auf Türverschlüssen vorgenommen werden. Veränderungen sind also entweder synchron zu begreifen, wie eben beschrieben, oder aber, in der diachronischen Perspektive, in dem ein ikonographisches Programm über eine längere Zeit hergestellt wird, ebenfalls von verschiedenen Produzenten, was auch zu Unterschieden gegenüber der ursprünglichen Form führt. Denn je länger und breiter gestreut der Kopiervorgang des Originals anhält, desto höher ist die Wahrscheinlichkeit, daß die Kopie vom Original starke Unterschiede aufweist.[45] Vermeintlich ähnliche „Stilformen" müssen also keinesfalls gleiche Ursachen auf der organisationspolitischen Ebene der zugrundeliegenden Systeme haben.[46] Daß der Begriff „Stil" trotzdem weiter verwendet wird,[47] soll hier nicht in Abrede gestellt werden, solange dies als eine Hilfskonstruktion innerhalb des archäologischen Diskurses aufgefaßt wird, die zur plakativen Benennung von disparaten Phänomenen dient und somit die Kommunikation zweier Diskutanten vereinfacht.

Verzeichnis der Abbildungen:

Abb. 1 Kommunikationsschema – Glyptik

Abb. 2 Namen und Funktionen der Träger von Beamtensiegeln aus der Regierungszeit des Šarkališarri

45 Zum Verschleifen von Motiven bei Kopiereffekten bei anderen Gattungen siehe H.W.M. Hodges, „Aspects of Pottery in Temperate Europe before the Roman Empire", in: F.R. Matson (Hrsg.), *Ceramics and Man* (London 1965), 114ff. und M.A. Hardin, "The Cognitive Basis of Productivity in a Decorative Art Style: Implications of Ethnographic Study for Archaeologist's Taxonomies", in: C. Kramer (Hrsg.), *Ethnoarchaeology, Implications of Ethnography for Archaeology* (New York 1977), 75ff.

46 Ähnliches kann auch für die Unterscheidung eines sogenannten „Reichs-" und „Provinzialstils" angemerkt werden, wobei der Letztere ihm weitgehend fremde Symbolmorpheme eines anderen Symbolkomplexes in seinen eigenen übernimmt. Das in diesem Zusammenhang oft zitierte „falsche Verstehen" eines Motives wird bedingt durch ein unterschiedliches Konnotationssystem, das bei den Übernehmern zum Einsatz kommt. Es handelt sich also primär nicht um ein „falsches" Verstehen, sondern vielmehr um ein „anderes".

47 Zum Problem siehe auch den Ansatz von A.H. Borbein, „Formanalyse", in: A.H. Borbein/T. Hölscher/P. Zanker (Hrsg.), *Klassische Archäologie. Eine Einführung* (Darmstadt 2000), 109-128.

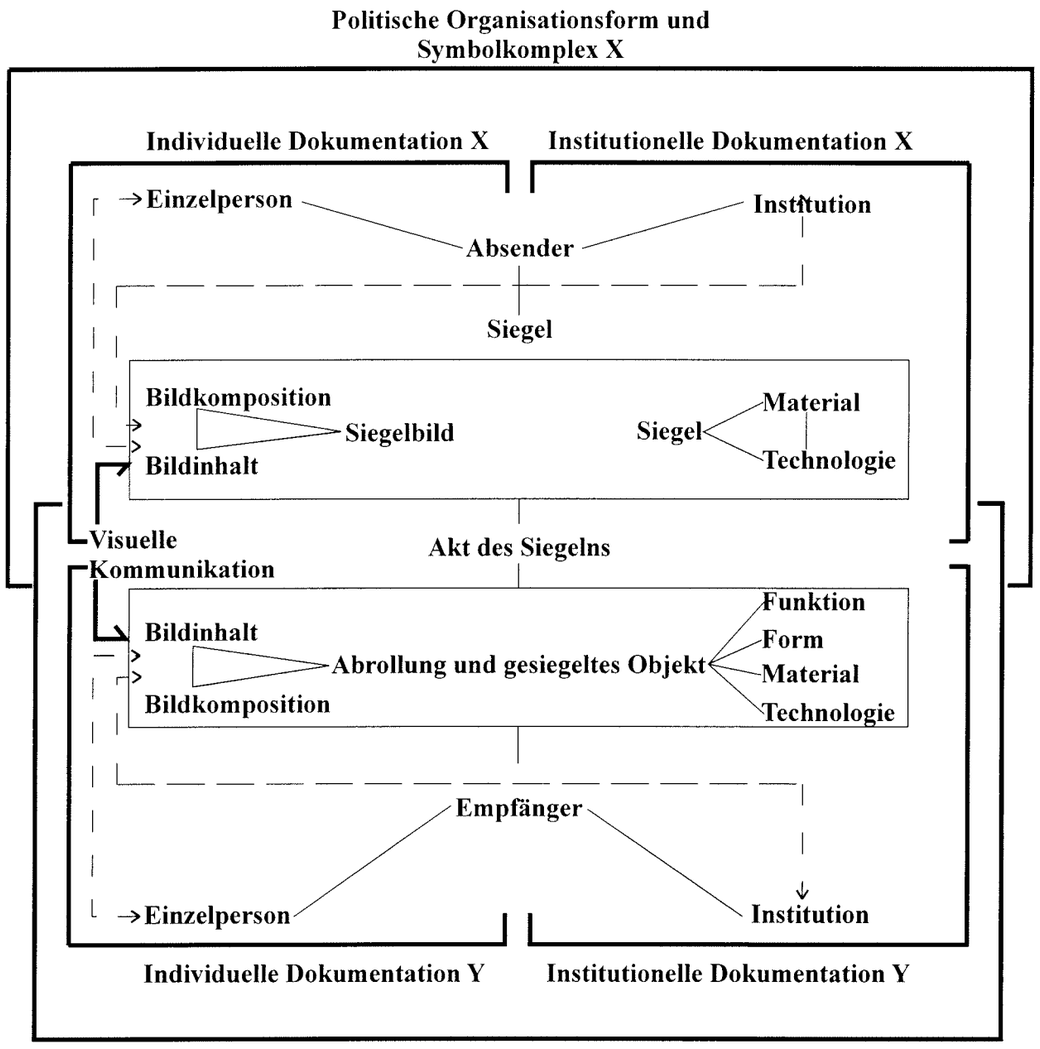

Politische Organisationsform und Symbolkomplex X
Individuelle Dokumentation X
Institutionelle Dokumentation X
→Einzelperson
Institution
Absender
Siegel
Bildkomposition
Siegelbild
Bildinhalt
Siegel
Material
Technologie
Akt des Siegelns
Visuelle Kommunikation
Bildinhalt
Abrollung und gesiegeltes Objekt
Funktion
Form
Material
Technologie
Bildkomposition
Empfänger
→Einzelperson
Institution
Individuelle Dokumentation Y
Institutionelle Dokumentation Y
Politische Organisationsform und Symbolkomplex Y

Abb. 1

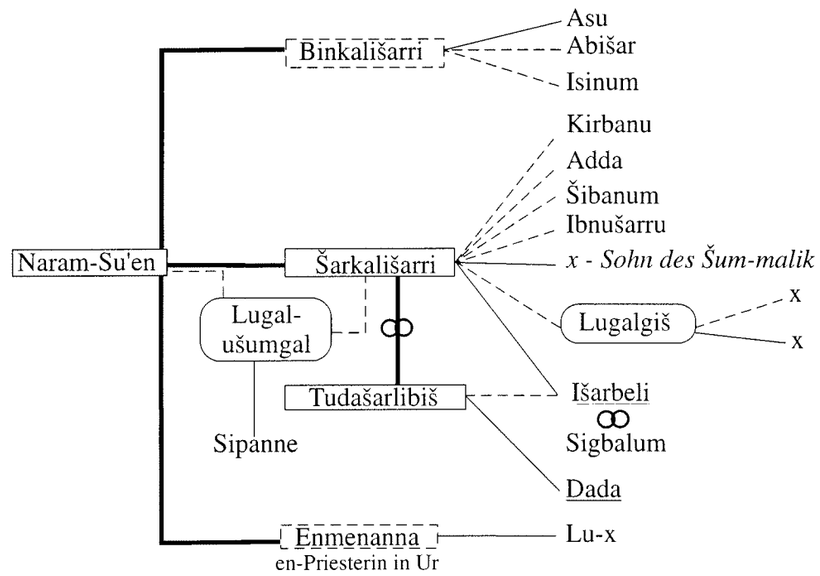

Asu
Binkališarri
Abišar
Isinum
Kirbanu
Adda
Šibanum
Ibnušarru
Naram-Su'en
Šarkališarri
x - Sohn des Šum-malik
Lugal-ušumgal
Lugalgiš
x
x
Tudašarlibiš
Išarbeli
Sipanne
Sigbalum
Dada
Enmenanna
Lu-x
en-Priesterin in Ur
König/Königin
Königliche Familie
Ensi von Lagaš = Lugalušumgal
Ensi von Adab = Lugalgiš
Verheiratet
Direkt verwandt
Schreiber
Diener des
Mundschenk
x - Sohn des...
Dada
Hausvorsteher

Abb. 2

lē'āni „(Holz)tafeln" – eine Grundlage der mittelassyrischen Verwaltung

Helmut Freydank (Berlin)

Der im Erscheinen begriffene Band *WVDOG* 99[1] enthält die Autographien von Tafeln aus Kār-Tukultī-Ninurta (Tulūl al-'Aqir; im folgenden: KTN), die während der von W. Bachmann geleiteten Grabungskampagne des Winters 1913/14 geborgen wurden. Unter den ausnahmslos erstmalig in Kopie vorgelegten Urkunden finden sich abermals einige sog. Verpflegungsprotokolle[2], die über die Zuwendung von Nahrungsmitteln an Mannschaften im Dienste des Königs berichten. In den Texten wird wiederum des öfteren auf die „(Holz)tafel" bzw. „Liste" (*lē'u*) Bezug genommen, also auf eine Kategorie von Dokumenten, die auf Grund ihres Materials, soweit es tatsächlich Holz war, verloren sein dürften.[3]

Auf die Rolle der „(Holz)tafeln" („writing-boards") ist J. N. Postgate näher eingegangen.[4] Er machte deutlich, daß diese Listen sehr wahrscheinlich ein unverzichtbares Medium der mittelassyrischen Verwaltung waren. Durch ihre unmittelbare Verbindung mit dem König und den Namen offenbar höchster staatlicher Funktionsträger spiegeln sie ein System wider, das der Krone den Zugriff auf ein vielseitig einsetzbares Personal und die Erfüllung einer Vielzahl von nicht nur militärischen Dienstleistungen sicherte.[5] Allerdings werden die Ursprünge, die Grundlagen und die Wirkungsweise dieses Systems allein aus der Erwähnung dieser „(Holz)tafeln" und ihrer Besitzer noch nicht gut erkennbar. So ergeben sich etliche Fragen, die bisher kaum ansatzweise beantwortet werden können.

---

1 Vf., *Mittelassyrische Rechtsurkunden und Verwaltungstexte* (MARV) 4. Tafeln aus Kār-Tukultī-Ninurta, mit einem Beitrag zu den Siegelabrollungen von Claudia Fischer, Berlin (*WVDOG* 99) (in Vorbereitung). – Aus lange währender kollegialer Verbundenheit widmet der Vf. den vorliegenden Beitrag dem Jubilar, der sein Schaffen und Wirken für die Hethitologie über viele künftige Jahre in Gesundheit und Wohlbefinden fortsetzen möge. Für den wie immer freundlich gewährten Zugang zu den Texten dankt der Vf. dem Vorsitzenden der Deutschen Orient-Gesellschaft, Herrn Prof. Dr. J.-W. Meyer, und der Direktorin des Vorderasiatischen Museums, Frau Prof. Dr. B. Salje.

2 Vgl. z. B. schon Vf., *Mittelassyrische Rechtsurkunden und Verwaltungstexte* (MARV [1] = VS 19 = VS N.F. 3, Berlin 1976), Nr. 1, 9, 27 u. 40.

3 Ausdrücklich als „(Holz)tafel des Adad-šamšī" wird die Tontafel MARV (1,)5 bezeichnet (Z. 30: *le-ú ša* ^{ld}IŠKUR-*šam-ši*). Ein entsprechender Fall liegt in Gestalt der Tontafel MARV 2, 30 vor, auf der Z. 48''f. zufolge 49 „große Läufer" namentlich genannt werden und die ausdrücklich als „(Holz)tafel des Königs" gekennzeichnet ist (vgl. auch Anm. 6 u. 7).

4 J.N. Postgate, „Middle Assyrian tablets: the instruments of bureaucracy", *AoF* 13 (1986), 10-39, bes. 23-25, ferner ders., *The archive of Urad-Šerūa and his family* (Rom 1988), 96f.

5 J.N. Postgate, *AoF* 13, 25 hält es nach Sichtung der zu der Tafel des Königs und der des Adad-šamšī laut MARV 2, 17 gehörenden Personengruppen für ratsam, 'to consider the boards as "listing persons assigned to each corps for state service" rather than always service in the army, ...'.

An erster Stelle interessieren die namengebenden „Besitzer" der Dokumente, die, so kann man vermuten, mit der Entstehung des Systems verbunden sind. Ihre Rolle ließe sich wahrscheinlich auch über das Verhältnis der „(Holz)tafeln" zueinander definieren und sollte sich auch in den darauf verzeichneten Personen widerspiegeln, falls über die Hintergründe der Erfassung und folglich auch über die Zusammensetzung dieser Gruppen mehr bekannt wäre. Im Bewußtsein dieser Probleme soll das postulierte System und seine Vertreter im folgenden noch einmal betrachtet werden.

Wahrscheinlich hat man die Passage MARV (1,)1 IV 27-35[6] zu Unrecht für aufschlußreich in Hinsicht auf die Eigner der „(Holz)tafeln" gehalten. Schon J. N. Postgate hatte, zumindest zur damaligen Zeit, eingeräumt, sich der Bedeutung der Z. 32-35 nicht sicher zu sein.

Der nach wie vor schwierige Abschnitt wird hier nochmals in Umschrift wiedergegeben und versuchsweise interpretiert.

MARV (1,)1 IV

27 1 *šu-ši* 2 ANŠE 4 BÁN ŠE *le-ú ša* LUGAL
28 70 ANŠE KI.MIN *ša* ^{I}*Lu-la-je-e*
29 1 *me* 5 ANŠE KI.MIN *ša* ^{Id}XXX-SAG
30 1 *me* 5 ANŠE KI.MIN *ša* ^{Id}UTU-A-PAP
31 1 *me* 5 ANŠE KI.MIN *ša* ^{Id}IŠKUR-*šam-ši*
32 ŠU.NÍGIN 4 *me* 47 ANŠE 4 BÁN ŠE *a-na na-gi-re*
33 *ša le-a-ni a-na* ÉRIN^{MEŠ} *ša qa-ti-šu-nu ba-ri-ú-te*
34 *ša a-na ḫu-ra-di ša* ^{KUR}*Kar-du-ni-áš il-li-ku-ni-ni*
35 *i+na* ^{URU}ŠÀ-URU *áš-ru-ni a-na ta-da-ni maḫ-ru*

In seiner Bearbeitung der Tafel MARV (1,) 1 war der Vf. davon ausgegangen, daß man in den fünf Personen der Z. 27-31, d. h. den Eignern der „(Holz)tafeln", die *nāgirū* der Z. 32 zu sehen habe.[7] Diese Deutung hatten C. Saporetti und der Vf. in *NAOMA* 201 übernommen und noch nicht in Zweifel gezogen.[8]

6 Vgl. die erste Bearbeitung durch Vf., „Zwei Verpflegungstexte aus Kār-Tukulti-Ninurta", *AoF* 1 (1974), 68-71. – Frau Dr. E. Cancik-Kirschbaum, die vorschlägt, *lē'u ša* ... bereits in der übertragenen Bedeutung „Kontingent (o. ä.) des ..." (vgl. die Belege in Anm. 3) zu sehen, danke ich für anregende und klärende Diskussionen, insbesondere zu diesem Abschnitt.

7 Vf., *AoF* 1, 71 u. 77. Mit dem Singular *lē'u* erweckt der Text den Eindruck, als lägen die Listen in Gestalt jeweils eines, mit mutmaßlich bis zu 2000 PN (vgl. J.N. Postgate, *AoF* 13, 24 zu MARV 2, 17:11) beschriebenen Exemplars vor. Allerdings sollte nicht ausgeschlossen werden, daß *lē'u ša šarri*/PN zum gängigen verwaltungstechnischen Begriff geworden ist, der Personen oder Personengruppen kennzeichnete, ohne in Hinsicht auf die Zahl der zugrundeliegenden Schriftträger als Plural verwendet zu werden (vgl. Anm. 6). MARV 2, 30 als *lē'u ša šarri* bzw. MARV (1,)5 als *lē'u ša Adad-šamšī* (s. Anm. 3) dürften nur einen Bruchteil der insgesamt so registrierten Mannschaften enthalten und lassen im übrigen keineswegs erkennen, daß sie Auszüge aus anderen Schriftträgern seien.
Wie aus den verschiedenen Belegen der KTN-Tafeln hervorgeht, schwanken die Zahlen der jeweils nach den „Listen" gekennzeichneten eingesetzten Personen, und man wird voraussetzen dürfen, daß sie zu bestimmten Zeitpunkten für bestimmte Tätigkeiten nur in jeweils unterschiedlicher Anzahl zur Verfügung standen.
Obgleich es spekulativ bleiben muß, aus den Angaben von MARV (1,)1 IV 27-31 auf die Stärke der nach Babylonien entsandten und zu verpflegenden Truppen zu schließen, so läßt sich doch als gemeinsamer Divisor der in *qa* umgerechneten Mengen die Zahl 20 feststellen. Falls sich darin ein Verpflegungszeitraum von 20 Tagen ausdrückte, wären bei einer Tagesration von 1 *qa* je Person für die Liste des Königs 312, für die des Lullāju 350 und für die Listen des Sîn-ašarēd, des Šamaš-aḫa-iddina und des Adad-šamšī je 525 Mann anzusetzen, also insgesamt 2237 Mann.

Ungeachtet des hohen Ranges der *nāgirū* ist aber zunächst gegen die Gleichsetzung einzuwenden, daß der König das Amt des Herolds, auch wenn man eine verallgemeinerte Bedeutung ansetzte, gewiß nicht ausgeübt hat. Jedoch mögen durchaus Herolde, die zu jenem Zeitpunkt Truppen in ihrer Verfügung („Hand") haben mochten, für die betreffenden Listen zuständig gewesen sein, auch wenn sie nicht die Eigner der „Listen" waren.

Vielleicht kann man sich dem Verständnis der Z. 32-35 unter der Annahme annähern, daß die Satzkonstruktion infolge einer Überfrachtung mit erklärenden Aussagen auch für den Schreiber unübersichtlich geworden war. Während die Menge Gerste das Subjekt des Hauptsatzes bildet, zu dem am Ende des Satzgefüges das Prädikat (*ana tadāni*) *maḫrū* „sind (zum Geben) in Empfang genommen worden" gehört, deutet *ana nāgirē* „für die Herolde ..." an, daß die Gerste offenbar zunächst den Herolden zugewiesen ist. Auf *ana nāgirē* folgt hier der Subjunktivsatz, der mit einem passivischen Prädikat, dem Stativ *ašrūni*, endet. Dieser bezieht sich indessen auf *lē'āni*, auf die Listen, die in Libbi-āli überprüft worden sind, so daß angenommen sei, in einer einfacheren Diktion hätte man *ša lē'ānišunu* „deren Listen" formuliert, um den Bezug auf *nāgirū* herzustellen. Mit der vorliegenden Fassung sollte jedoch offenbar ausgeführt werden, daß die Listen die Mannschaften in der Verfügung der Herolde betreffen. Dabei hätte sich formal eine Reihung von drei Anschlüssen mit *ša* ergeben, die der Schreiber aufgelöst hat, indem er ein *ša* durch *ana* ersetzte, möglicherweise im Bewußtsein der letztlichen Bestimmung der Gerste. Daraus folgte, daß die in Libbi-āli überprüfenden Personen ungenannt geblieben sind und die gemäß ihrer Funktion schreibkundigen und für die laufende Registrierung der Mannschaften während des Feldzug zuständigen *nāgirū* – ebenso wie die hungernden Truppen selbst – nicht in Assur anwesend waren.

Nach dieser Interpretation scheint es sich abermals anzubieten, die *nāgirū* mit den „Listenbesitzern" zu identifizieren, doch sei auf den Unterschied zwischen *lē'u ša* ... und *lē'u ša ummānāte ša qāt* ... aufmerksam gemacht und im Vergleich damit z. B. auf das durch *ša qāt* PN ausgedrückte Unterstellungsverhältnis, wie es sich u. a. in MARV (1,)5 und MARV 2, 17 mehrfach findet. Auch aus diesem Grund ist eine Gleichsetzung nicht wahrscheinlich.

Ist der Nachweis, daß nicht die *nāgirū* die Eigner der „Listen" sind, also der König, Lullāju, Sîn-ašarēd, Šamaš-aḫa-iddina[9] und Adad-šamšī hier nicht gemeinsam als *nāgirū* „Herolde" bezeichnet werden, aus dem Abschnitt selbst noch nicht völlig zu sichern, so sollte er auch auf Grund anderer Quellen geführt werden. Die Voraussetzungen dafür haben sich gegenüber dem Zeitpunkt der Erstbearbeitung von MARV (1,)1 ein wenig verbessert.[10]

8 S. Vf./C. Saporetti, *Nuove attestazioni dell'onomastica medio-assira* (*NAOMA*) (*Incunabula Graeca* LXXIV, Rom 1976).

9 Für diesen PN ist die Situation überschaubarer geworden, seit O. Pedersén, *Archives and Libraries in the City of Assur* I (*Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Semitica Upsaliensia* 6, Uppsala 1985) 107f. Anm. 5, festgestellt hat, daß zu dieser Zeit *-aḫa-iddina* in Personennamen nicht nur in der Schreibung -ŠEŠ-SUM-*na*, sondern auch als -A-PAP auftritt.

10 Die neuen Belege für *lē'u* finden sich in MARV 4, 16:24; 30:10f.; 31:9f.(?); 33:21. – Im übrigen vgl. zu *lē'u* *AHw* u. *CAD* s. v.

1. Für Lullāju ist noch immer auf den Funktionär der Salmanassar-Zeit mit seinem Eponymat und dem Titel *tartennu/tartānu* zu verweisen.[11] In den Tafeln der Tukultī-Ninurta-Zeit tritt ein für die Identifikation in Frage kommender Würdenträger, soweit man sieht, nicht auf. Die große Tafel MARV 2, 17[12] nennt nur je eine „Liste" des Königs, des Adad-šamšī und des Šamaš-aḫa-iddina. Ob in Z. 108 der Innentafel und Z. 106 der Hülle in einer Aufzählung weitere „Listen" nebst ihren Besitzern, also etwa Lullāju und Sîn-ašarēd, zu ergänzen sind, ist zu bezweifeln, sind doch deren „Listen" auch im übrigen Text offenbar nicht genannt.

2. Sîn-ašarēd findet sich vielleicht an erster Stelle eines von C. Saporetti versuchsweise aufgestellten Stammbaumes[13] und wäre danach Vater des *līmu* Adad-šumu-lēšir sowie Großvater der beiden Eponymen Abattu und Adad-šamšī, von denen letzterer der *tartānu* Adad-šamšī und gleichermaßen Listenbesitzer sein könnte (s. u.). Aber ebenso wie für Lullāju dürfte für Sîn-ašarēd gelten – zumal wenn der Stammbaum zutrifft –, daß er zur Tukultī-Ninurta-Zeit nicht mehr als noch lebende Person in Frage kommt.

Besondere Aufmerksamkeit beansprucht indessen der Beleg für die „Liste des Sîn-ašarēd" in KAJ 247:4. Wegen der nach Kollation inzwischen gesicherten Lesungen sei auch dieser Text hier noch einmal umschrieben. Eine eindeutige Übersetzung, die alle Bezüge richtig wiedergibt, scheint noch immer schwierig.[14]

KAJ 247 (VAT 8971; Ass. 14446)

Vs. 1 22 ⌜ÉRIN⌝^{MEŠ} *ú-ra-su*[15]
2 *ša ša-kúl-ti*
3 *ša Ku-be*-KAM
4 *le-ú ša* ^{d}XXX-SAG
5 *i+na* É DINGIR
Rd. 6 *i+na* ŠU ^{l}*Bu-ni-ja*[16]
Rs. 7 *ep-ša*
8 ^{LÚ}*qe-pu-tu*$_4$

11 Vgl. C. Saporetti, *OMA*, I 303f.; ders., *Eponimi medio-assiri* (*BiMes* 9, Malibu 1979), 93; s. auch Vf., 149.

12 Seit der Edition dieses Textes haben sich weitere Fragmente vor allem der Tafelhülle angefunden, die in MARV 4 (s. Anm. 1) publiziert werden und mit einer auf den Text der gesamten Tafelhülle bezogenen korrigierten Zeilenzählung versehen sind.

13 C. Saporetti, *OMA* II, 60.

14 Vgl. die Übersetzung bei C. Saporetti, *Assur 14446: Le altre famiglie* (*Data Sets: Cuneiform Texts* 3, Malibu 1982), 113: 1) 22 „lavoratori" 2) per il „nutrimento"), der jedenfalls zu folgen ist.

15 So ist zweifelsfrei zu lesen und das Lemma *šamrû* in *CAD* Š/1, 332 zu streichen; s. noch *AHw* 1428^{a} sub *urāsu* mit der folglich zu korrigierenden Emendation; s. ferner den mA Beleg ÉRIN^{MEŠ} *ša ú-r[a-se* bei Vf., „Anmerkungen zu mittelassyrischen Texten.3", *AoF* 18 (1991), 223, zu A.R. George, *Iraq* 50 (1988), 25-37 (48-11-4,280 Obv. 9). – Das beschädigte Zeichen ÉRIN korrespondiert also ebenso wie die Funktions- bzw. Berufsbezeichnung *urāsu* mit dem Charakter der „Listen", die vor allem Personen(gruppen) aufführen. – Nachdem K. Deller/C. Saporetti, „Documenti medio-assiri redatti per annullare un precedente contratto", *OrAnt* 9 (1970), 52, ihre Umschrift „con molto riserva" angeboten hatten, waren diese Vorbehalte bei der Anlage des Lemmas *šamrû* offenbar unberücksichtigt geblieben mit der Folge, daß das Phantomwort nun auch Eingang in J.N. Postgate/A.R. George/J. Black, *A concise dictionary of Akkadian* (Wiesbaden ^{2}2000), 354, gefunden hat.

16 Die von C. Saporetti (s. Anm. 13) neben dieser Lesung erwogenen Alternativen erübrigen sich.

9 *maḫ-ru*

(Siegel)
10 ^{ITU}*ša-ke-na-te*
11 ⌜U$_4$⌝.17.KÁM
Rd. 12 [*li-mu*]
13 [^{Id}*A-šur*-KUR]-⌜*ni-še-šu*⌝[17]

Dem Aufbau der Urkunde nach handelt es sich um eine Quittung für den Erhalt der 22 *urāsu*-Leute durch die Beauftragten. Die spezifischen und mit Sicherheit auch relevanten Umstände des Vorganges sind allerdings in Z. 2-7 enthalten, und dem Terminus *šakultu* kommt wohl die Schlüsselrolle zu. Im Hinblick auf die Form des Š-Stammes von *akālu* „essen", mit der in MARV 2, 17 die Verpflegung aller aufgeführten Mannschaften ausgedrückt wird[18], sei *šakultu* hier als der Akt der Verpflegung von 22 *urāsu*-Leuten gedeutet (s. Anm. 4). Z. 3 könnte somit die Person benennen, der die Mannschaft unmittelbar unterstellt war, während Z. 4 die allgemeine organisatorische Zugehörigkeit der Gruppe ausdrückte. Z. 5-7 bezeichnete den Tempel als den Ort der Versorgung, die dafür zuständige Person sowie den Vollzug der Handlung: 1) 22 *urāsu*-Leute 2) der (= zur) Verpflegung; 3) zugehörig dem Kūbe-ēriš, 4) (Holz)tafel des Sîn-ašarēd; 5) im Tempel 6) in der Hand des Būnija 7) ist sie vorgenommen worden. 8) Die Beauftragten 9) haben (sie [= die *urāsu*-Leute]) in Empfang genommen. / 10) Monat Ša-kēnāte, 11) 17. Tag, 12) [Eponym (ist)] 13) [Aššur-šad]-nišēšu.

Das Datum der Urkunde läßt sich nach Kollation um den Eponymennamen, der mit hoher Wahrscheinlichkeit Aššur-šad-nišēšu ist, vervollständigen. Aus chronologischen Gründen kommen andere Eponymen- bzw. Königsnamen für eine Ergänzung kaum in Frage.[19] Im Einklang mit dem Archiv ist für den *līmu* ein Jahr in der Regierungszeit Adad-nirārīs I. oder Salmanassars I. anzunehmen.[20]

3. Die zahlreichen Träger des PN Šamaš-aḫa-iddina[21] erschweren eine Festlegung, welcher von ihnen mit dem Listenbesitzer zu identifizieren sei. So scheint der thematische Horizont der Tafeln AfO 23, 81f. (MARV [1,]6)[22] und MARV (1,)28[23] für die Identität dieses Š. mit dem Listenbesitzer zu sprechen. Der Š. der beiden Tafeln hatte über eine große Anzahl von *šiluḫlu*-Mannschaften verfügt, die als Erbteile auf seine drei recht sicher als Eponymen bekannten Söhne

17 Am Bruchrand sind, wie in E. Ebelings Kopie angedeutet, die oberen Keile der drei Zeichen teilweise erhalten.

18 Vf., *AoF* 1, 77.

19 Die Könige Aššur-bēl-nišēšu (1407-1399) und Aššur-rîm-nišēšu (1398-1391) sind sowohl nach der Quellenlage als auch nach ihrer frühen Regierungszeit als Eponymen auszuschließen, während der zur Zeit des Aššur-bēl-kala (1073-1056) bezeugte Eponym Aššur-rîm-nišēšu nach der Laufzeit des Archivs Assur 14446 und allen Merkmalen der Urkunde nicht vorliegen dürfte.

20 Vgl. Vf., *BMCG*, 122.

21 Vgl. C. Saporetti, *OMA* I, 431-433 u. Vf./ders., *NAOMA* 117 und s. jetzt MARV 4 im Index der Personennamen. Zur möglichen Identifikation s. schon J.N. Postgate, *The archive of Urad-Šerūa*, 97.

22 H. Hirsch, „Zwei mittelassyrische Protokolle über die Gestellung von Dienstmannen", *AfO* 23 (1974), 79-83 u. vgl. Vf., *OLZ* 66 (1971), 534-536.

23 Vf., „Das mittelassyrische Protokoll VAT 15536", *AoF* 1 (1974), 361-363.

Ištar-ēriš, Qibi-Aššur und Ubru übergingen. Ein Anwärter auf eine Gleichsetzung mit dem „Listenbesitzer" ist aber auch der in KAJ 109:12 als „Beauftragter des Königs" genannte Š.[24] – Durch die Tafel MARV 4, 151 gibt es einen weiteren Kandidaten für eine Identifikation. Dieser Š. wird als Vater eines Aššur-tišamme und Großvater eines Aššur-nādin-apli genannt. Letzterer wurde im Eponymat des Ilī-padâ[25] durch einen Erlaß Tukultī-Ninurtas I. entschuldet.[26] Nachdem bereits Aššur-tišamme die Verbindlichkeiten des Š. geerbt hatte, ist von den Vertretern der drei Generationen mindestens Š. zum Zeitpunkt des Erlasses, d. h. womöglich gegen Ende der Regierungszeit Tukultī-Ninurtas I., nicht mehr am Leben. Auch dieses Dokument scheint Š. sachlich in die Nähe der „Listenbesitzer" zu rücken, da es sich auf eine Vielzahl von Rechtsgeschäften bezieht, die z. T. bereits auf Š. zurückgehen und anscheinend überwiegend mit deportierten Personen abgeschlossen worden waren (s. besonders MARV 4, 151:58-61). Wird somit einerseits eine Wirkungsperiode dieses Š. in der Salmanassar-Zeit wahrscheinlich, so ist es andererseits nach allen Daten unmöglich, zwischen ihm und dem Š. der Tafeln AfO 23, 81f. und MARV (1,)28 eine Verbindung herzustellen, waren doch dessen Erben offenbar die drei oben genannten Eponymen, nicht aber ein Aššur-tišamme. – Sehr unsicher bleibt es, ob man die Belege für Söhne von Vätern namens Š. in MARV 2, 1 I 3, III 3 u. IV 24, bei denen es sich um ÉRIN^{MEŠ} LUGAL handelt, einem der bekannten Namensträger zuordnen darf.[27]

4. Will man nach MARV 2, 17 urteilen, so kommt der „(Holz)tafel" des Adad-šamšī nächst der des Königs beachtliche Bedeutung zu. Nachdem Adad-šamšī zur Salmanassar-Zeit Eponym war, scheint er in den Texten aus KTN keine aktive Rolle mehr zu spielen, wenngleich er noch in der frühen Tukultī-Ninurta-Zeit gewirkt haben könnte. Sehr wahrscheinlich mit dem Titel *tartānu* versehen, steht er in KAJ 116[28] an hervorragender Stelle, in einer nicht genauer datierbaren Urkunde, die aber auf Grund der Nennung mehrerer bekannter Hofbeamten in diese Periode gehören dürfte.

In dem Zusammenhang ist nochmals auf KAJ 245 (VAT 8827) einzugehen, eine ebenfalls für den „Listenbesitz" relevante Urkunde, in der nach Kollation 12) PN *le-'e* 13) *ša* [^{I}X]-*šam*$^{!}$-*ši* zu lesen sein dürfte.[29] Damit bezieht sich diese Urkunde, die im Eponymat des Adad-bēl-gabbe, also um das Akzessionsjahr Tukultī-Ninurtas I. geschrieben wurde, auf drei der bekannten „Listenbesitzer", den König, Šamaš-aḫa-iddina und Adad-šamšī, sowie auf einen weiteren mit dem Namen Aššur-IGI$^{?}$/ši$^{?}$[-, der anderswo bisher noch nicht aufgetreten ist.[30] Die Urkunde ist in der Hinsicht bemerkenswert, daß sie alle genannten „Listenbesitzer" als *tartennū* zusammen-

24 Vgl. J.N. Postgate, *The archive of Urad-Šerūa*, 68f.

25 Zum Datum vgl. Vf., *BMCG*, 141.

26 Siehe zu MARV 4, 151 bereits Vf., „*bitqī batāqu* 'Abschneidungen abschneiden(?)'", *AoF* 24 (1997), 105-108; zur Identität und zum Tätigkeitsfeld des Šamaš-aḫa-iddina s. ebd., 106 Anm. 4 und 107 Anm. 5.

27 In allen Fällen erscheint die Schreibung ^{d}UTU-A-PAP.

28 KAJ 116:4': ^{Id}IŠKUR-]*šam-ši* ^{LÚ}*tar*$^{?!}$-*ta-nu*(-)x x. S. die Bearbeitung der Urkunde bei J.N. Postgate, *The archive of Urad-Šerūa*, 184-187; ebd. 187: „one might be tempted to suggest a list of contributions by highly placed officials towards the provisioning of the army."

29 Siehe dazu schon C. Saporetti, „Sulla frase *še'um ina sūti ša bēt ḫiburni ša ekalli*", *OrNS* 39 (1970), 501 Anm. 3, u. vgl. Vf., *ZA* 80 (1990), 308.

30 J.N. Postgate, *The archive of Urad-Šerūa*, 97 erwägt Aššur-ši[manni] und auch Aššur-am[ranni] sowie andere Ergänzungen. – Zumindest erwähnt sei die Idee, den PN zu Aššur-ši[tamme] zu ergänzen. Dieser entspräche dann, allerdings ohne Metathese, dem PN Aššur-tišamme, den der Sohn des Šamaš-aḫa-iddina aus MARV 4, 151 trägt,

fassen könnte: 17) *a-na tar-te-né-šu-nu* 18) *ta-ú-ru* „zu ihren *tartennū* sind sie zurückgekehrt."[31] Dann schiene zu diesem Zeitpunkt noch ein realer Bezug auf lebende Personen als Eigner der Listen gegeben, was sich für Adad-šamšī nach KAJ 116: 5' (s. o.) mit hoher Wahrscheinlichkeit bestätigen und für Šamaš-aḫa-iddina nach unserem Kenntnisstand nicht ausschließen ließe (s. o.) und hinsichtlich der Person des Königs nichts besagte. Man hätte jedenfalls zu konstatieren, daß bei dieser Deutung auch der König in die Gruppe der *tartennū/tartānū* einbezogen wäre, in der er als militärischer Befehlshaber weniger deplaziert schiene als unter den *nāgirū*.

Beachtenswert ist nach KAJ 247 (s. o.) die Tatsache, daß die in den Dokumenten aus KTN neben den anderen Listen genannte „Liste des Sîn-ašarēd" nachweislich spätestens zur Regierungszeit Salmanassars I., vielleicht aber schon unter Adad-nīrārī I. existiert hat, was mindestens die Vermutung stützt, aus der Perspektive der Tukultī-Ninurta-Zeit hätten die „Listenbesitzer" einer älteren Generation angehört.[32] Falls deren Namen im weiteren nicht ohnehin nur zur Bennennung der Listen dienten, wäre es unumgänglich anzunehmen, daß sämtliche oder einige der ursprünglichen Eigner bereits durch ihre Erben ersetzt worden waren. Inzwischen oder auch von Anfang an mochte die Krone ohnehin de facto ihre Hand auf alle Personen(gruppen) gelegt haben, wofür der gemeinsame Einsatz in KTN im Dienst für den König sprechen könnte, und es ist es ja nicht einmal sicher, daß – vom König abgesehen – die Eigner der „Listen" überhaupt jemals die Verfügungsgewalt über die auf „ihren" Listen verzeichneten Mannschaften besessen hatten. Im Fall der „Liste des Königs" wäre ein Wechsel des Eigentums an der „Liste" gleichwohl irrelevant und bedeutete nur, daß Salmanassar I. bzw. Tukultī-Ninurta I. die Grundlage des Dienstleistungssystems jeweils von ihren Vätern übernommen hätten.

Über die bisherigen Erwägungen hinaus stellen sich folgende Fragen:

1.Sind die Listen bereits in der Adad-nīrārī-Zeit angelegt worden?

Eine Antwort wird soweit vor allem von der chronologischen Einordnung des Eponymen Aššur-šad-nišēšu abhängen, dessen Amtsjahr auch vor der Salmanassar-Zeit gelegen haben könnte.

2.Sind die Listen etwa gleichzeitig angelegt worden?

Unterschiedliche Entstehungszeiten der Listen lassen sich zwar nicht definitiv nachweisen, könnten aber in den Wirkungsperioden der „Listenbesitzer" zum Ausdruck kommen und zumal im Fall des Sîn-ašarēd und seines Enkels Adad-šamšī anzunehmen sein, falls in den erhaltenen Urkunden keine anderen Namensträger vorliegen. So könnte man versucht sein, aus dem augenscheinlichen Fehlen der „(Holz)tafeln" des Sîn-ašarēd und des Lullāju in MARV 2, 17 auf eine inzwischen eventuell verminderte Bedeutung dieser Listen zu schließen[33] wie auch vielleicht

31 J.N. Postgate, *AoF* 13, 25, setzt den Singular an: „returned to their *tartennu*", hält aber in *The archive of Urad-Šerūa*, 97 'a different *tartennu* for each „board'" vielleicht für wahrscheinlicher; ebd. 97: *tartennu* „second (in command)".

32 Vf., AoF 1,77.

33 In ähnliche Richtung scheint der Abschnitt MARV (1,)9:22-27 (s. Vf., *AoF* 1, 78-83) zu weisen, ohne daß man seine Hintergründe erfassen könnte. Er behandelt die Verteilung von Sesam unter Nennung der „(Holz)tafeln" und ihrer Besitzer, weist jedoch einige Besonderheiten auf. So tritt vor die Reihe der namentlich genannten „Listenbesitzer", wie schon vom Vf., *AoF* 1, 82 angemerkt, nicht die „Liste des Königs", sondern der PN Šamaš-rēmanni, und zwar in Verbindung mit einer „unverhältnismäßig großen Menge Sesam". – Wollte man die Mengenangaben, die keine Fraktionen von weniger als 1 *sūtu* aufweisen, als eine Zuwendung von 1 *sūtu* Sesam je Person interpretieren, so stände die Menge beim PN Šamaš-rēmanni für 1923 Mann, und auf die „(Holz)tafeln" entfiele Sesam für 43 (Lullāju), 45 (Sîn-ašarēd), 37 (Šamaš-aḫa-iddina) und 46 (Adad-šamšī) Personen. Selbst wenn sich hinter den Zahlen ein aus einem größeren Personalbestand ad

mittelbar auf ihr höheres Alter, obgleich nichts darauf hindeutet, daß Adad-šamšī bezüglich seiner Liste in einer Nachfolge des Sîn-ašarēd stünde.

3.Sind die Listen eine etwa auf Grund eines Zensus im Zuge der militärischen Expansion des mittelassyrischen Staates und damit einhergehender Umsiedlungen eingerichtete und seither gültige und nach den Namen der mit der Durchführung des Zensus beauftragten Amtsträger benannte Informationsquelle?

Bei der Beantwortung dieser Frage ist man auf Mutmaßungen angewiesen, obschon der Verlauf der politisch-militärischen Geschichte seit Adad-nīrārī I. eine Verknüpfung der assyrischen Expansion mit der Erfassung unterworfener wie auch eigener Bevölkerungen befürwortet und die Funktion *tartennu/tartānu* mit Sicherheit mindestens zwei „Listenbesitzern" zukommt, neben denen der König in jedem Fall als Heerführer in Betracht käme.

4.Registrieren die Listen ein allgemeines Reservoir an menschlicher Arbeitskraft für die je nach zu lösender Aufgabe im Dienste des Königs einzusetzenden zivilen und militärischen Mannschaften?

Nach MARV 2, 17 hat es den Anschein, als gingen zumindest die auf dieser Tafel genannten Mannschaften auf entsprechende Listen zurück. Auch andere Verpflegungsprotokolle beziehen sich auf die „Listen" (s. o. Anm. 3), doch ist deren Erwähnung anscheinend nicht verpflichtend. Im Fall der Mannschaften der Tafel MARV (1,)1, die vor allem Kassiten nennt, ist ein Bezug auf „(Holz)tafeln" allerdings nicht gegeben.

5.Haben sich die Listen entwickelt, indem sie laufend korrigiert und ergänzt wurden?

Für diese Frage kann auf die Tafel MARV 4, 27 verwiesen werden, in der „... Mannschaften entweder früherer oder späterer (Holz)tafeln"[34] genannt werden, was vielleicht in dieser Weise interpretiert werden darf.

6.Spiegelt sich in den Listen ein territoriales oder ein funktionales Prinzip, das ihre Unterschiede bestimmt und etwa auch einem unterschiedlichen Ressort bzw. Rang der einzelnen „Listenbesitzer" entspricht?

Keine der in dieser Frage enthaltenen Vermutungen kann bisher bestätigt werden, doch lassen sich wenigstens die von MARV 2, 17 unter *lē'u ša šarri* und *lē'u ša Adad-šamšī* registrierten Mannschaften miteinander vergleichen. Schon J. N. Postgate (s. Anm. 4) war auf der Grundlage der Verpflegungsprotokolle auf die von den „Listen" verzeichneten Personengruppen eingegangen. Wenn man den in dieser Hinsicht aussagekräftigsten Texten bzw. Textpassagen folgt, so kann man immerhin feststellen, daß über die zahlreichen *perrūtu-* und *ḫurādu*-Truppen hinaus, also neben diesen Mannschaften, die wahrscheinlich nach ihrem Status im Dienstleistungssystem benannt waren, unter den Personen spezieller Funktion oder geographischer Herkunft zwischen

hoc zusammengestelltes Kontingent von mehr als 2000 (2094) Mann verbergen sollte, so schiene sich wenigstens hier eine deutliche Dominanz des dem König zuzuordnenden Anteils – und als solchen wird man die erste Summe wohl auffassen müssen – abzuzeichnen. Dieser Eindruck könnte noch dadurch verstärkt werden, daß die „Liste des Königs" ohne weiteres durch den Namen eines sonst unbekannten Beamten ersetzt wurde. Dieser Entwicklung stände, wenn es sich um eine generelle Tendenz handelte, in der Tat eine abnehmende Bedeutung der anderen „Listen" gegenüber. – Im übrigen gehört Qarrād-Aššur, der Sohn des Aššur-iddin, als Eponym mit hoher Wahrscheinlichkeit in die zweite Hälfte der Regierungszeit Tukultī-Ninurtas I. (s. Vf., *BMCG*, 162), so daß es sich in MARV (1,)9 tatsächlich um einen späten Beleg für das System der „(Holz)tafeln" handelt könnte.

34 MARV 4, 27:18f.: ...ÉRIN^{MEŠ} *ša lē'āni lū pāniūte ulū urkiūte.*

der „Liste des Königs" und der „Liste des Adad-šamšī"[35] keine nennenswerten Überschneidungen auftreten. Insofern ist zu vermuten, falls die Passagen für den Personalbestand der „Listen" repräsentativ sind, daß die „Liste des Königs" auf einem anderen Einzugsbereich bzw. einer anderen Interessenlage beruhte als die des Adad-šamšī. Handelt es sich bei den 2262 Personen von der „Liste des Königs" um Mannschaften, von denen nur gesagt wird, daß sie sich im unteren Palast von KTN aufhalten, so heißt es von den 1604 Personen, die aus der „Liste des Adad-šamšī" und acht Städten stammen, daß sie nacheinander in Assur und KTN Arbeit verrichtet haben.

Indessen wird man aus der Aussage über die Mannschaften von der „Liste des Königs" auch auf deren Einsatz bei Arbeiten in KTN schließen dürfen, zumal in MARV 2, 17:1-11 neben anderen Gruppen eine größere Anzahl von handwerklich-technisch qualifiziertem Personal auftritt. Mit einiger Wahrscheinlichkeit ist aus einer solchen Zusammensetzung der Mannschaften von der „Liste des Königs" der Schluß zu ziehen, daß unter den Anforderungen der königlichen Bauvorhaben und in Sonderheit des Aufbaus von KTN diese Spezialisten in eben diese Liste aufgenommen bzw. aus dem Bestand der Listen ausgesucht worden waren.

Immerhin spricht der den Verwaltungsurkunden zu entnehmende Einsatz des Personals der „Listen" dafür, daß mit den in MARV 2, 17 genannten Zahlen zumindest die Größenordnung des Gesamtbestandes an verfügbaren Kräften dieses Status erreicht sein sollte. In der Zusammensetzung der Mannschaften von der „Liste des Königs" und der „Liste des Adad-šamšī" könnte sich bereits ein verläßliches Bild vom Potential des mittelassyrischen Staates abzeichnen. In dieses hätte man nach Möglichkeit die Daten von den weiteren drei „Listen" einzubeziehen, für die allerdings bisher keine entsprechenden, etwa als Gesamtbestand in Frage kommenden Zahlen vorliegen.

Bei der Beobachtung der „(Holz)tafeln" der mittelassyrischen Zeit wäre weiterhin von der Annahme auszugehen,

daß 1. womöglich seit der Regierungszeit Adad-nīrārīs I. ein in Listen erfaßtes, aus eigener und fremder Bevölkerung rekrutiertes und zu staatlichen Dienstleistungen zur Verfügung stehendes Reservoir an Arbeitskräften für verschiedene zivile und militärische Aufgaben eingesetzt wurde,

daß 2. diese Arbeitskräfte möglicherweise während eines längeren Zeitraumes von hohen assyrischen Beamten, d. h. von hohen militärischen Funktionsträgern unter Einschluß des Königs, die auch der Dokumentation ihre Namen gaben, in Listen erfaßt worden waren und

daß 3. die Listen sehr wahrscheinlich laufend aktualisiert und mit Sicherheit noch in der zweiten Hälfte der Regierungszeit Tukultī-Ninurtas I. benutzt worden sind.

35 Zu dem derart gekennzeichneten Abschnitt von MARV 2,17 ist auch MARV (1,)5 zum Vergleich heranzuziehen.

Kampfspiele in hethitischen Festritualen — eine Interpretation[1]

Amir Gilan (Berlin)

Die hethitischen Festrituale stellen ein komplexes, in sich geschlossenes System von Riten und Zeremonien dar, welche aus unterschiedlichen rituellen Elementen bestehen, deren Reihenfolge strikt festgelegt ist.[2] Eines dieser Elemente sind Kampfspiele — entweder zwischen einzelnen Athleten oder Gruppen.[3]

Die Bedeutung dieser Spiele wird seit langem diskutiert und unterschiedlich bewertet.[4] Der folgende Beitrag versucht eine Interpretation der Kampfspiele in hethitischen Festritualen ausgehend von den Arbeiten des Kulturanthropologen Victor Turner zur Struktur und Funktion von Ritualen.[5]

Nach Turner dienen viele Rituale als „soziale Dramen", durch die gesellschaftliche Konflikte inszeniert und reguliert werden.[6] Damit können Rituale einerseits das soziale Gleichgewicht erhalten, andererseits jedoch auch Teil eines dynamischen Prozesses sein, durch den die Gesell-

---

1 Es ist mir eine große Freude, Prof. Dr. Volkert Haas, der es mir ermöglicht hat, die letzten 3 Jahre bei ihm in Berlin zu studieren, diesen Aufsatz zu widmen. In seiner *Geschichte der hethitischen Religion* (Leiden [u.a.] 1994), 688-689 machte Prof. Haas auf die soziale Funktion verschiedener ritualisierter Duell- und Kampfveranstaltungen im hethitischen Anatolien aufmerksam. Ich hoffe, daß der folgende Aufsatz, der sich mit diesen Kampfspielen beschäftigt, sein Interesse finden wird. Dr. Ilse Wegner, Dr. Joost Hazenbos, Julia Orlamünde, Steven Lundström und meiner Frau Katrin danke ich für die Durchsicht und Korrektur des Manuskripts. Zu den im vorliegenden Beitrag verwendeten Abkürzungen vgl. H.G. Güterbock/H.A. Hoffner (Hrsg.), *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Bd. P (Chicago 1997), vii-xxvi.

2 V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, 681.

3 Zu festlichen Kampfspielen im Altertum s. O.R. Gurney, *Some Aspects of Hittite Religion* (Oxford 1977), 25-43; s.a. F. Blocher, „Gaukler im Alten Orient", in: V. Haas (Hrsg.), *Außenseiter und Randgruppen* (*Xenia* 32, Konstanz 1992), 79-111, bes. Anm. 3 und J.M. Sasson, „The Worhip of the Golden Calf", in: H.A. Hoffner Jr. (Hrsg.), *Orient and Occident* (*AOAT* 22, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1973), 151-159. In diesem Artikel beschränke ich mich auf die hethitischen Kampfspiele.

4 H. Ehelolf, „Wettlauf und szenisches Spiel im hethitischen Ritual", *SB Preuss. Akad. der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl.* (Berlin 1925), 267-272; A. Lesky, „Ein ritueller Scheinkampf bei den Hethitern", *Arch RW* 24 (1926), 73-82; A. Archi, „Note Sulle Feste Ittite", *RSO* 52 (1978), 19-20; C. Carter, „Athletic Contests in Hittite Religious Festivals", *JNES* 47 (1988), 185-187; J. Puhvel, „Hittite Athletics as Prefigurations of Ancient Greek Games", in: W.J. Raschke (Hrsg.), *The Archeology of the Olympics* (Wisconsin 1988), 26-31; S. de Martino, „Music, Dance and Processions in Hittite Anatolia", in: J.M. Sasson (Hrsg.), *Civilizations of the Ancient Near East IV* (New York 1995), 2667-2668.

5 Für eine Einführung in Turner's Arbeit s. C. Bell, *Ritual — Perspectives and Dimensions* (New York/Oxford 1997), 39-42 und D. Bachmann-Medick, „Kulturelle Spielräume: Drama und Theater im Licht ethnologischer Ritualforschung", in dies. (Hrsg.), *Kultur als Text* (Frankfurt am Main 1996), 100-105.

6 D. Bachmann-Medick, in: *Kultur als Text*, 101.

schaft sich kontinuierlich erneuert.[7] Das Konzept des „sozialen Dramas" kann nach Turner prinzipiell auf jede Gesellschaft übertragen werden.[8]

Über die Arbeit Arnold van Genneps[9] hinausgehend, der drei wesentliche Stadien von Übergangsriten unterscheidet[10], stellt Turner fest, daß diese Rituale aus einem dialektischen Gegensatz zwischen sozialer Struktur und Antistruktur bestehen. Rituale dienen der sozialen Struktur, indem sie den Übergang von einem Zustand in den anderen organisieren. Im Zustand der Liminalität, den Turner nicht einfach als Ritualphase, sondern als einen spezifischen Erfahrungszustand definiert[11], bildet sich dagegen eine Gemeinschaft (*communitas*), die die geltenden sozialen Hierarchien vorübergehend außer Kraft setzt.[12] Diese Spannung zwischen Struktur und Antistruktur ist es, die Turner zufolge Rituale dazu befähigt, gesellschaftliche Werte und Konflikte als „soziale Dramen" zu inszenieren und letztere auch zu verarbeiten.[13]

Diesen Erfahrungzustand der Liminalität beschreibt Turner als:

> „a complex phase or condition. It is often the scene and time for the emergence of a society's deepest values in the form of sacred dramas and objects — sometimes the reenactment periodically of cosmogenic narratives or deeds of saintly, godly, or heroic establishers of morality, basic institutions or ways of transcendent beings or powers. But it may also be the venue and occasion for the most radical skepticism — *always relative, of course, to the given culture's repertoire of areas of skepticism — about cherished values and rules*".[14]

Auch die kalendarisch festgelegten, regelmäßig stattfindenden hethitischen Festrituale können im Sinne von Turner einem öffentlichen, kollektiven Typ der *rites de passage* zugerechnet werden.[15] Ausgehend von Turners Ritualverständnis und seinem Begriff der Liminalität möchte ich im folgenden untersuchen, inwiefern die rituellen Kampfspiele innerhalb der hethitischen Festrituale eine gesellschaftliche Funktion haben.

7 C. Bell, *Ritual — Perspectives and Dimensions*, 39.

8 V. Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors* (Itacha/London 1974), 33.

9 A. van Gennep, *Übergangsriten* (*Les rites de passage*) (Frankfurt am Main/New York 1986).

10 Nach van Gennep bestehen Übergangsrituale aus drei Phasen — erstens der Trennung aus dem gewohnten sozialen Umfeld und den sozialen Bindungen, zweitens einer Umwandlungsphase, in der sich die Ritualteilnehmer im Übergangszustand der Liminalität befinden, und drittens der Wiederherstellung und Reintegration in der profanen, sozialen Lebenswelt (D. Bachmann-Medick, in: *Kultur als Text*, 102).

11 V. Turner, „Betwixt and Between: The Liminal Period in rites de passage", in: W.A. Lessa/E.Z. Vogt (Hrsg.), *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach* (New York 1972), 338-347.

12 D. Bachmann-Medick, in: *Kultur als Text*, 103-4. V. Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors*, 274 schreibt dazu: „The bonds of communitas are anti-structural in the sense that they are undifferentiated, equalitarian, direct, extant, nonrational, existential, I-Thou (in Feuerbach's and Buber's sense) relationships".

13 J.J. MacAloon, „Introduction: Cultural Performances, Culture Theory", in: ders. (Hrsg.), *Rite, Drama, Festival, Spectacle. Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance* (Philadelphia 1984), 3.

14 V. Turner, „Liminality and the Performative Genres", ibid., 22 (Kursivsetzung durch den Autor).

15 „Those marking a whole group's passage from one culturally defined season to another in the annual cycle, where solar, lunar, planetary and stellar cycles may be involved" (V. Turner, ibid., 21).

Bei Frühlings- und Herbstfesten wurde die Statue der Gottheit aus ihrem Tempel geholt und in einer Prozession zur *ḫuwaši*-Stele getragen.[16] Dort wurden Opfer und Feiern abgehalten, gefolgt von Kampfspielen — Boxen (GÉŠPU *tiya*-), Ringen (*ḫulḫulia tiya*-, *KITPALU tiya*-) sowie dem Werfen von Steinen (NA$_4$(-*an*) *šiya*-) — die zur „Vergnügung" (*duškaraz*, *dušk*-) der Götter aufgeführt wurden.[17]

Leider sind die meisten Beschreibungen solcher Kampfspiele sehr knapp.[18] Die hethitischen Ritualtexte enthalten zwar eine große Zahl detaillierter Informationen, doch muß man beachten, daß es sich dabei um eine selektive Auswahl der Geschehnisse handelt. Die Texte beschreiben den korrekten Ablauf der einzelnen Schritte eines Rituals vermutlich in einem präskriptiven Sinne.[19] Die Nüchternheit der hethitischen Schreiber könnte aber m.E. gerade die Bedeutung dieser Handlungen aus der Sicht derer, die die Rituale inszenierten, hervorheben.

Eine erfreuliche Ausnahme ist KBo 23.55 i 2'-33'[20], in dem eine ausführliche Beschreibung von Kampfspielen gegeben wird. Zuerst soll der Text in Transliteration und Übersetzung vorgestellt werden:

KBo 23. 55 Vs. I

2' [-]*a-pé-ri-*⌜x⌝ [-*a*]*z* GIŠBALAG x[ ]
3' [*nu*]-*kán ku-iš kat-*⌜*ta*⌝[x -]x *nu uš-*⌜*kán*⌝ -*zi nu-kán* x[ ]
4' *kat-ta ma-uš-zi an-ze-el-ma-aš-ša-an še-er* 2 AŠ-⌜*RI*⌝ [[21]]

5' *nu ma-aḫ-ḫa-an wa-al-aḫ-zi nu-kán ŠA* LÚKÚR *kat-ta m*[*a*!-*uš-zi*]
6' *nu an-ze-el* ÉRIN.MEŠ *ḫu-u-ma-an-za-aš-ša pal-wa-a-iz-z*[*i nu ku-iš*]
7' *tar-aḫ-ta nam-ma* LUGAL *ḫi-in-*<*ik*>*-zi* ⌜*nu*⌝ LÚSANGA *an-z*[*e-el*?]
8' *da-a-i še-ra-aš-ša-an ku-iš e-eš-zi na-an PA-N*[I DINGIR*LIM da-a-i*?]
9' *ŠA* LÚKÚR-*ma ar-ḫa-ia kat-ta ti-an-zi* x[ ]
10' 2 PÌRIG.TUR$^{ḪI.A}$ *QA-TAM-MA ti-an-zi* EGIR-*ŠU-ma-aš-š*[*a-an*]
11' *QA-TAM-MA da-a-i* EGIR-*ŠU-ma* 2 AZ$^{ḪI.A}$ x[ ]
12' EGIR-*ŠU-ma-aš-ša-an* 2 LÚ.MEŠ.GIŠ ⌜*QA-TAM-MA ti-an*⌝[*-zi*]
13' *a-pé-e ša-ga-e zi-in-na-an-* ⌜*zi*⌝ *nu-uš-ša*[*-an*]

16 Zur *ḫuwaši*-Stele s. M. Popko, *Kultobjekte in der hethitischen Religion nach keilschriftlichen Quellen* (Warschau 1978), 123-127; I. Singer, „The ḫuwaši of the Storm-God in Ḫattuša", in: *IX Türk Tarih Kongresi* (Ankara 1986), 245-252 und M. Hutter, „Kultstelen und Baityloi", in: B. Janowski/K. Koch/G. Wilhelm (Hrsg.), *Religiongeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament* (*OBO* 129, Freiburg/Göttingen 1990), 87-108.

17 Mehrere Belege finden sich bei A. Archi, *RSO* 52, 19-20 und C. Carter, *JNES* 47 no. 8, 185-187.

18 Ein typisches Beispiel ist KUB 44.42 I 16-17: LÚ?]MEŠ *ḫu-ul-ḫu-la* GEŠPÚ *ti-an-zi* [-*m*]*a-kán du-uš-ki-iš-kán-zi* (A. Archi, *RSO* 52, 19).

19 B.J. Collins, „Ritual Meals in the Hittite cult", in: M. Meyer/P. Mirecki (Hrsg.), *Ancient Magic & Ritual Power* (Leiden/New York/Köln 1995), 77.

20 Der Text ist bis heute nicht vollständig bearbeitet. Kurze Kommentare finden sich bei O.R. Gurney, *JRAS* 1977 (1978), 207 und H.A. Hoffner, *BiOr* 35 (1978), 247 in ihren Besprechungen zu KBo 23. J. Puhvel, in: *The Archeology of the Olympics*, 29-30 übersetzte den Text in Auszügen, und S. de Martino gab in *Civilizations of the Ancient Near East IV*, 2667 einen inhaltlichen Überblick.

21 Evtl. auch *a*!-*aš-z*[*i*! zu emendieren. S. Zeile 14': *ku-e še-e a-aš-ki-iz-zi*.

14' *ku-e še-er a-aš-ki-iz-zi na-at PA-NI* DINGIR^{LIM} *ti*[*-an-zi*]

15' *ŠA* ^{LÚ}KÚR-*ma ša-ra-a da-an-zi na-at kat-ta d*[*am-me-l*]*i*? ⌜x⌝[22]
16' *pé-e-da-an-zi na-at* ⌜*IT*?⌝*-TI* GU$_4$.MAḪ^{MEŠ} UDU.ŠIR.GE$_6$ḪI.A
17' *wa-ra-a-ni nu* ⌜SAḪARḪI.A⌝ -[*uš*?[23] *š*]*a-ga-e ša-ra-a da-an-zi*
18' *nu* LÚ.MEŠ *KI-IT-P*[*A-LI* D]IM ⌜KÁ⌝ *pa-ra-a ti-it-ta-nu-an-zi*
19' *nu-za-kán* ⌜ÉRIN.MEŠ!?⌝ [*ḫa*]-⌜*aš-uš*?[24][*Q*]*A-TAM-MA ḫa-nu-wa-an-zi an-ze-el*
20' *ŠA* ^{LÚ}K[ÚR-*i*]*a na*[*-at A-N*]*A* DINGIR^{LIM} 3-*ŠU UŠ-KE-EN-NU nam-ma-at*
21' *KI-IT-PA-LU ti-*[*an-z*]*i na-an-kán ma-aḫ-ḫa-an an-ze-el*
22' *la-ak-nu-zi* [*na-at pa*]*l*[25]*-wa-a-an-zi a-pa-a-aš-ša A-NA* DINGIR^{LIM}
23' *UŠ-KE-EN nu an-*[*z*]*e-el pár-ša-na* (eras.)*-a-iz-zi*[26] EGIR-*ŠU-m*[*a*]
24' LÚ.MEŠ GÉŠPU *QA-TAM-MA ti-an-zi* EGIR-*ŠU-ma tar-pa ti-i*[*a-an-zi*]
25' 4 UDU.ŠIR.⌜ḪI⌝.A ⌜*tar-pa ti-an*⌝*-zi*

26' EGIR-*ŠU-*⌜*ma*⌝ ⌜GU$_4$.MAḪ$^{ḪI.A}$?⌝[27] *tar-pa ti-an-zi*
27' EGIR-*ŠU-*⌜*ma* x-x-x⌝ *PA-NI* DINGIR^{LIM} *ti-an-zi*
28' *A-NA* ⌜GIŠŠÚ.A⌝*-ma-aš-ša-an še-er a-pé-e-da-ni* 1-*e-da-ni* [ ]
29' x x[x *ti*]*-an-*[*z*]*i a-pé-e-da-ni-ia-aš-ša-an še-er* [ ]
30' [GIŠBALAG *ti-a*]*n-zi A-NA* GIŠBALAG-*ma-aš-ša-an še-e*[*r*]
31' [Z]ABAR? ⌜*ti*⌝*-an-zi* IGIḪI.A*-wa-aš-š*[*a-an*]
32' [*kat-ta ḫu-wa-a*]*p-pí*[28] *a-pé-e-da-ni-ia-aš-ša-a*[*n*]
33' [ZA]BAR? *ḫu-wa-ap-*[*pí*]

Übersetzung

2' [ ]x x x[-]x BALAG-Instrument x[ ]
3' [un]d welcher unte[n x-]t (oder Pl.) und sie schauen zu. Und[ ]
4' er stürzt ab, aber unserer auf 2 Plätze [ ]

5' Und wenn er schlägt und der (Mann) des Feindes s[türzt] ab [ ]
6' unsere Truppen und jeder jubel[t und der]

22 Nach Spuren evtl. KÁ zu lesen, insgesamt macht der Begriff „un[berühr]tes Tor" jedoch wenig Sinn.

23 Ergänzung nach *HW*^{2} III/13 (Heidelberg 1998), 193, die eine andere Lesung der Zeilen 17'-19' anbietet.

24 Nach Kopie besser als die Ergänzung in *HW*^{2} III/13, 193: *ḫ*[*a-aš-ši-i*]*t*??. Für die Schreibweise *ḫa-aš-uš* s. *HED* H 210.

25 Ergänzung nach *CHD* P, 81a mit einer Übersetzung von Zeile 6' und 22'.

26 Zu den Belegen und der Bedeutung von *parš(a)nai-* „to squat, crouch" s. *CHD* P, 189a-190b.

27 Kopie nicht eindeutig.

28 Nach O.R. Gurney, *JRAS* 1977, 207. Für die Bedeutung dieses Ausdrucks s. N. Oettinger, *Die militärischen Eide der Hethiter* (*StBot* 22, Wiesbaden 1976), 43-45 und J. Puhvel, *HED* H, 430-432. Für die Zeilen 28'-32' s. auch *HW*^{2} A, 140.

7' der siegte, beugt sich wieder vor dem König nieder. Der Priester nimmt un[seren]
8' der oben ist, und ihn [stellt er] vo[r die Gottheit?]
9' aber den (Mann) des Feindes setzen sie gesondert nieder. x[ ]
10' 2 Leoparden treten ebenso auf, aber hinterher [ ]
11' stellt er ebenso [ ]; aber danach 2 Bären x[ ]
12' danach aber tr[eten auf] ebenso 2 LÚ.MEŠ.GIŠ? [ ]
13' diese Zeichen beenden sie und die [ ],
14' die oben übrig bleiben, die ste[llen sie] vor die Gottheit[29].

15' Die (Vertreter) des Feindes aber nehmen sie empor und zu einem un[berühr]ten? ⌜x⌝
16' tragen sie herab und [mi]t? Stieren und schwarzen Schafböcken
17' verbrennt er sie. Die Asche als [Z]eichen nehmen sie auf.
18' Die Männer des Ringkamp[fes[30]] setzen sie (beim) Tor [des Wetter]gottes hin.
19' Die (Truppen(reiben? sich [e]benso die As[ch]e[31] auf (den Körper, nämlich als) unsere
20' [u]nd der (Mann) des [Feindes] und [sie] verbeugen sich dreimal [z]u der Gottheit und sie
21' tr[eten] dann wieder zum Ringkampf an. Wenn unserer ihn
22' ins Wanken bringt, [ju]beln [sie] und er beugt sich vor der Gottheit
23' nieder, und un[s]erer hockt[32]. Danach aber
24' treten die Faustkämpfer ebenso an. Danach aber tr[eten sie] zum *tarpa* an[33]:
25' nämlich 4 Schafböcke treten zum *tarpa* an.

26' Hinterher aber treten ⌜Stiere⌝ zum *tarpa* an
27' danach aber treten [ ] vor die Gottheit

29 Transliteration und Übersetzung nach *HW*^{2} A 368b.

30 Das Akkadogramm *KITPALU* ist hier irrtümlicherweise für *kitpulu* (*CAD* K 174f [*kapālu*] und 466f. [*kitpulu*?] „wrestling") gebraucht, s. H. Hoffner, *BiOr* 35, 247. S auch Zeile 21'.

31 Für das Vb. *ḫanu-* (oder *ḫannuwa(i)-*) s. *HW* Band III Lieferung 13, 192, mit Transliteration und Übersetzung der Zeilen 17'-19'). Das Vb. ist auch in KUB 10.95 Vs. III 2 belegt. Interessanterweise werden auch da tierische Körperteile verbrannt.

32 Für die Belege und die Bedeutung von *parš(a)nai-* „to squat, crouch" s. *CHD* P 189a-190b.

33 *tarpa-* wurde von den Kommentatoren dieses Textes sehr unterschiedlich aufgefaßt. J.Puhvel, in: *The Archaeology of the Olympics*, 30 schlägt vor, daß *tarpa-* den „pleasure part" der Veranstaltung bezeichnet. Vgl. dazu jedoch die kritische Stellungnahme von J. Tischler, *HEG* III Lieferung 9 (Innsbruck 1993), 202-203. H.A. Hoffner, *BiOr* 35, 247, schlägt versuchsweise „Widder- und Bullenringen" vor. O.R. Gurney, *JRAS* 1977, 208 nimmt an, daß die Tiere gegeneinander kämpfen und übersetzt „mit dem Kopf stossen". Meine vorsichtige These hierzu wäre, daß es sich um Sprünge über Tiere handelt. Mein Vorschlag basiert auf einer Analogie, die aus einem Geburtsritual stammt, das die Pflanze *tarpatarpa-* betrifft (KBo 12.112 bearbeitet von G. Beckman, *Hittite Birth Rituals*, *StBoT* 29, Wiesbaden ^{2}1983, 68-9, Rs. 9'): „[...] the *tarpatarpa*-plant of the [f]ield let her take! And as that of the field (the *t.*-plant), let him (the child) [in] his mother [likewise] turn!". Vielleicht handelt es sich beim *tarpa-* ebenfalls um eine solche Drehbewegung, mit der der Athlet über den Stier springt, ähnlich zu dem „Stierspringer", der auf der neu publizierten althethitischen Vase aus Hüseyindede dargestellt ist (T. Sipahi, „New Evidence from Anatolia regarding Bull-Leaping scenes in the Art of the Aegean and the Near East", *Anatolica* 27, 2001, 107-125, v. a. Abb. 1b-c). T. Sipahi, ibid., 115 erwähnt einen anderen Text, KUB 35.132 Rs. 1 (s. F. Starke, *Die keilschrift-luwischen Texte in Umschrift*, *StBoT* 30, Wiesbaden 1985, 346), der ebenfalls Stiersprünge beschreiben könnte.

28' Aber auf dem Thron zu jener einen
29' [ ] zu jener darauf stell[en sie]
30' [ein BALAG-Instrument]. Auf das BALAG-Instrument aber dar[auf]
31' [ ] das bronzene [ ] stellen sie. Die Augen [ ]
32' [nach unten gewendet beschädig]t er. Zu jene[r]
33' [ ] das bronzene [ ] beschä[digt er]

Dieser faszinierende, aber leider schlecht erhaltene Ritualtext verdient sicherlich noch eine eingehendere Betrachtung. In diesem Aufsatz möchte ich mich jedoch auf die Rolle der verschiedenen Kampfspiele innerhalb des Rituals beschränken.

Der Text beschreibt eine Serie von Wettkämpfen zwischen verschiedenen Athleten, die als „unsere" (*anzel*) und „der (Mann) des Feindes" (*ŠA* ^{LÚ}KÚR) bezeichnet werden, und zwischen verschiedenen Tieren. Die Kämpfe werden von einem Priester geleitet und finden in Anwesenheit des Königs, der Gottheit und eines scheinbar großen Publikums statt, welches sich aus Truppen und den übrigen Zuschauern zusammensetzt. Die Gewinner werden vor die Gottheit geführt.

Wie schon die vorangehenden Kommentatoren dieses Textes festgestellt haben, werden hier verschiedene Kampfarten beschrieben. Bei dem ersten Kampf handelt es sich möglicherweise um Boxen: „unserer" schlägt zu, „der (Mann) des Feindes" stürzt zu Boden und das Publikum jubelt (3'-6'). Ein Ringkampf mit dem Ziel, den Gegner ins Wanken zu bringen (*laknu-*) wird in den Zeilen 21'-22' beschrieben. Danach folgt wieder ein Faustkampf und anschließend treten sie zum *tarpa-* an.

Zwischendurch treten 2 Leoparden, 2 Bären und 2 LÚ.MEŠ.GIŠ? auf. Die Sieger werden ebenso vor die Gottheit geführt (10'-13'). Die Verlierer (ihre Kadaver?) werden mit (?) Stieren und schwarzen Schafböcken verbrannt. Die Asche wird aufgehoben, die Truppen reiben sich damit ein und markieren sich dadurch, wenn meine Interpretation der lückenhaften Zeilen 17'-20' stimmt, als „unsere" bzw. als „der (Mann) des Feindes".[34]

Nicht nur die einzelnen Kämpfe, sondern auch die Reaktionen des Publikums werden ungewöhnlich ausführlich beschrieben. So erfahren wir, daß das Publikum die Siege des „Unseren" und die Niederlagen des Vertreters des Feindes bejubelt. Weil es für das Publikum offensichtlich klar ist — vermutlich durch die jeweilige Kennzeichnung der Kämpfer mit der Asche —, wer in diesen Kampfspielen die jeweiligen Rollen übernimmt, handelt es sich hier aller Wahrscheinlichkeit nach nicht um sportliche Wettkämpfe, deren Faszination in ihrem offenen Ende liegt, sondern vielmehr um eine dramatische Inszenierung.[35] Denn es ist nur schwer vorstellbar, daß die „Unsrigen" im Beisein der Gottheit, des Königs und eines breiten Publikums gegen die „Feindlichen" verlieren. Daher müssen wir davon ausgehen, daß der Ausgang der Kämpfe vorbestimmt ist. Wenn wir außerdem annehmen, daß der hier untersuchte Text präskriptiv ist,

34 Möglicherweise hatte die Asche jedoch auch die Funktion, die Körperkraft und sexuelle Potenz zu steigern bzw. zu erneuern. Einen Beleg dafür liefert uns KBo 21.22, bearbeitet von G. Kellerman, „The King and the Sun-God in the Old Hittite Period", *Tel Aviv* 5 (1978), 199-208. Der Text, eine spätere Niederschrift althethitischer Rezitationen, enthält auch die „Worte der Asche" (Vs. 22-30), die die o.g. erneuernde Wirkung versprechen.

35 Somit unterscheiden sich die in KBo 23.55 i 2-27 beschriebenen Kämpfe von sportlichen Wettkämpfen, die in den Ritualen stattfinden, z.B. den Wettläufen des KI.LAM-Festes, bei denen die Gewinner Preise erhielten. Für die Belege und Diskussion vgl. I. Singer, *StBoT* 27, 103-104.

stellen die in Einzelheiten festgelegten Bewegungen der Athleten sogar eine Art Choreographie des Geschehens dar.

Eine ähnliche Funktion hatte vielleicht die Handlung, die in der zehnten Tafel des (*Ḫ*)*išuwa*-Festrituals[36], KBo 15.52 (+KUB 34.116) Vs. 2'-8', beschrieben ist[37]:

> „Auf dem [Da]ch, gegenüber dem Tor [der Gottheit] tanzen in der Art eines Kampfes drei (oder 6?) BALAG.DI-Spieler (einander)? gegenüber vor der Gottheit und sie kämpfen mit dem Wettergott. Die BALAG.DI-Spieler singen ermutigende Lieder des Kampfes und schlagen das BALAG.DI und die Tamburine".[38]

Auch hier handelt es sich deutlich um eine Inszenierung — Teil eines Rituals, das von einem *purapši*-Priester für das Kriegsheil des Königs durchgeführt wird.[39] Später treten auch 15 Soldaten auf und kämpfen gegen die BALAG.DI-Spieler.[40] Die Anwesenheit der Soldaten in KBo 23.55 könnte auch ein Hinweis darauf sein, daß es sich hier um eine rituelle Art der Kriegsvorbereitung handelt.[41]

Das beste und wohl bekannteste Beispiel für einen Wettkampf, bei dem das Ergebnis von vornherein feststeht, ist der Scheinkampf zwischen den Männern von Ḫatti und den Männern von Maša beim Herbstfest für den Wettergott (KUB 17. 35 III 9-15[42]):

36 Beschrieben von V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, 848-875.

37 Transliteration:

2' [*šu-uḫ-ḫ*]*i še-er A-NA* ⌜KÁ⌝ [DINGIR^{LIM}]
3' *me-na-aḫ-ḫa-an-da* 3?[LÚ]^{MEŠ}BALAG.DI *PA-NI* DINGIR^{LIM} [ ]
4' *me-na-aḫ-ḫa-an-da za-aḫ-ḫi-ia-aš i-wa-ar*
5' *ḫi-in-ga-ni-iš-kán-zi nu IT-TI* ^{D}IM
6' *za-aḫ-ḫi-ia-an-da* LÚ^{MEŠ}BALAG.DI *ku-wa-ia-ra-al-la*
7' *za-aḫ-ḫi-ia-aš* ŠÌR^{RU} [ ] ^{GIŠ}BALAG.DI-*ia*
8' *gal-gal-tu-u-ri w*[*a-a*]*l-ḫa-an-ni-ia-an-zi*

38 Die Übersetzung folgt *CHD* L-N 280a. S.a. E. Neu, *Interpretation der hethitischen mediopassiven Verbalformen* (*StBoT* 5, Wiesbaden 1968), 204-205 und V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, 867-868.

39 „One *purapši*-priest who stands upon the roof and speaks encouraging things to the king, as follows: 'O king, fear not! The Stormgod will put the enemies and the enemy lands under your feet, and you will crush them like empty vessels:'" KBo 15.52 + KUB 34.116 V 11-13 Mit Duplikat KBo 20.60 1-4 (*CHD* P 383b).

40 V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, 868.

41 Kampfspiele, die vor der Kampfsaison stattfanden, waren nicht unbekannt im Altertum. S. dazu das Beispiel von J.M. Sasson, in: *Orient and Occident*, 156 Anm. 24. In diesem Kontext müssen auch die zwei LÚ.MEŠ*ḫulḫuliyanteš* erwähnt werden, die das berühmte Lied von Neša angesichts der kommenden Schlacht mit den Hurritern im Puḫanu-Text (KBo 3.40 Rs. 12') singen. Diese Stelle wurde zuletzt ausführlich diskutiert von O. Soysal, „Beiträge zur althethitischen Geschichte (I). Ergänzende Bemerkungen zur Puḫanu-Chronik und zum Menschenfresser-Text", *Hethitica* 14 (1999), 123-125. Entgegen Soysals Auffassung (ibid., 124) ist es vielleicht nicht so überraschend Faust- oder Ringkämpfer in einem militärischen Kontext zu finden. Die Tatsache, daß sie nicht den kommenden Sieg, sondern eine Niederlage besingen, verstärkt nur noch den Eindruck der kommenden Katastrophe.

42 Bearbeitet von C. Carter, *Hittite Cult-Inventories* (Ph.D. diss. Chicago 1962), 152f.

„Sie teilen die jungen Männer in zwei Gruppen ein und benennen sie. Die eine Gruppe nennen sie die Männer von Ḫatti, die andere die Männer von Maša. Die Männer von Ḫatti erhalten Waffen aus Bronze, die Männer von Maša aber Waffen aus Rohr. Und sie kämpfen und die Männer von Ḫatti gewinnen. Sie ergreifen einen Gefangenen und übergeben ihn der Gottheit."

Diese Szene wurde unter verschiedenen Aspekten interpretiert — als symbolische Schlacht zwischen Gottheiten, als Zusammenstoß zwischen den Kräften der Natur oder als Abbild historischer Vorgänge der Eroberung Anatoliens durch die Hethiter.[43]

Ort der Inszenierung war, wie bei anderen Kämpfen der Frühlings- und Herbstfeste, die *ḫuwaši*-Stele, zu der man die Statue der Gottheit in einer Prozession trug. In einer Prozession verläßt die Gottheit die Abgeschlossenheit ihres Tempels und tritt in einen „öffentlichen" Raum ein, in dem Menschen aus den verschiedenen Schichten der Gesellschaft mit ihr in direkten Kontakt treten können.[44] Dabei werden die täglichen gesellschaftlichen und familiären Verpflichtungen vorübergehend aufgehoben.[45] In diesem liminalen Zustand der *communitas* nehmen die Zelebranten ein gemeinsames Festmahl ein, welches Menschen und Götter harmonisch verbindet.[46] Anschließend spielen die Zelebranten eine dramatische Szene zur „Unterhaltung" vor: Die Männer von Ḫatti bekommen die besseren Waffen, gewinnen wie erwartet und sie übergeben einen Gefangenen der Gottheit.[47]

Es stellt sich die Frage, worin wohl der Sinn oder der Reiz solcher Kämpfe liegt, bei der das Ergebnis von vornherein so klar ist. Eine treffende Erklärung bietet m. E. der Semiotiker R. Barthes in seiner Analyse des modernen Wrestling (Catch) im Frankreich der 50er Jahre, welches er nicht als Sportereignis, sondern als reines Spektakel ansieht.[48]

„Au catch, rien n'existe que totalement, il n'y a aucun symbole, aucune allusion, tout est donné exhaustivement; ne laissant rien dans l'ombre, le geste coupe tous les sens parasites et présente cérémonialement au public une signification pure et pleine, ronde à la fašon d'une Nature. Cette emphase n'est rien d'autre que l'image populaire et ancestrale de l'intelligibilité parfaite du réel. Ce qui est mimé par le catch, c'est donc une intélligence idéale des choses, c'est une euphorie des hommes, haussés pour un temps hors de l'ambiguité constitutive des situations quotidiennes et installés dans la vision panoramique d'une Nature univoque, où les signes correspondraient enfin aux causes, sans obstacle, sans fuite et sans contradiction."

43 Eine Zusammenfassung dieser Interpretationen mit Literaturangaben findet sich bei J. Puhvel, in: *The Archeology of the Olympics*, 28.

44 B. Pongratz-Leisten, *INA ŠULMI ĪRUB* (*BaF* 18, Mainz 1994), 4-5.

45 D. Fleming, „The Emar Festivals: City Unity and Syrian Identity under Hittite Hegemony", in: M.W. Chavalas (Hrsg.), *Emar: The History, Religion, and Culture of a Syrian Town in the Late Bronze Age* (Bethesda 1996), 97-98.

46 V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, 675; O.R. Gurney, *Some Aspects of Hittite Religion*, 28.

47 T.H. Gaster, *Thespis* (New York 1975), 268 schlägt als Interpretation vor, daß die Männer von Maša Waffen aus Rohr erhalten, um ihren wilden und rohen Charakter im Gegensatz zu den „zivilisierten" Männern von Ḫatti zu demonstrieren.

48 R. Barthes, „Mythologies", in: ders., *Œvres complètes* I (Paris 1993), 569-576. Das Zitat steht auf S. 576.

Nach dieser Interpretation stellt auch der „Kampf" zwischen den Männern von Ḫatti und Maša eine vollkommene Wirklichkeit dar — ein ideales Verständnis der Dinge jenseits der grundlegenden Vielschichtigkeit, Widersprüchlichkeit und Komplexität alltäglicher Situationen. Ein ideales Bild wird für die Zelebranten selbst und für die zuschauende Gottheit inszeniert, welches die grundlegenden religiösen und politischen Wertvorstellungen spiegelt: die Gottheit ist auf der Seite der Männer von Ḫatti, sie haben die überlegenen Waffen, gewinnen wie erwartet und erfüllen ihre Verpflichtung gegenüber der Gottheit.

Meines Erachtens geht es hier nicht allein — wenn überhaupt — um das Nachspielen historischer oder mythologischer Ereignisse. Vielmehr wird die Gültigkeit grundlegender Werte dargestellt und somit bekräftigt.

Nicht bei allen Textbeispielen ritueller Kämpfe liegt der Schwerpunkt auf Ablauf und Ergebnis. Manchmal steht eher die Vermeidung oder das Abbrechen der Kämpfe im Vordergrund der Darstellung: denn nicht immer ist der Verlauf im Sinn des Königs. Ein Beispiel dafür findet sich in KBo 23. 92 (+KBo 21.69+KBo34.155+KUB 34.124)[49] Vs. III 12'-18'[50].

„Die Männer von Ḫallapiya[51] stehen auf dem *luliya*.[52] Die ALAN.ZU$_9$-Leute gehen und kämpfen (mit ihnen) auf dem *luliya*. Der König gibt der Leibgarde einen Wink mit dem Auge und er verjagt sie[53]. Die ALAN.ZU$_9$-Leute gehen in die Stadt hinauf und die Männer von Ḫallapiya stehen ebendort".

Offensichtlich ist der Schreiber hier nicht so sehr an der Beschreibung der Schlacht interessiert, sondern eher an der Reaktion des Königs. Durch einen Wink seines Auges wird die Ordnung wiederhergestellt. Es ist ebenso kein Zufall, daß die Leibgarde in dieser Szene eine wichtige Rolle spielt und nicht die Priesterschaft.

Diese Szene, in der „Spontaneität und Individualität eine Rolle spielen"[54], ist sicherlich eine seltene Ausnahme innerhalb der hethitischen Festrituale. Das hier inszenierte „Chaos" wird von

49 Join nach D. Yoshida, *Untersuchungen zu den Sonnengottheiten bei den Hethitern* (*THeth* 22, Heidelberg 1996), 121 und Anm. 65. KBo 23. 92 wird vom *CHD* L-N, 81a als OH/NS eingestuft.

50 KBo 23.92 + Vs. III 12'-18':

§12' ⌜LÚ^{MEŠ} URU⌝ *Ḫal-la-pí-ia lu-li-ia-aš še-e-er*

13' *a-ra-an-ta* LÚ.MEŠALAN.ZU$_9$ *pa-a-an-zi*

14' *ta lu-li-ia-aš še-er za-aḫ-ḫa-an-da* LUGAL-*uš*

15' *A-NA* LÚ*ME-ŠE-DI ša-ku-*⌜*i*⌝*-it i-e-ez-zi*

16' *tu-uš pár-aḫ-zi* LÚ.MEŠALAN.ZU$_9$ *ša-ra-a*

17' URU-*ia pa-a-an-zi Ù* ⌜LÚ⌝MEŠ URU*Ḫal-la-pí-ia*

18' *a-pí-ia-pát a-ra-an-ta* §

51 Ḫallapiya wird im Zentrum des Ḫatti-Land lokalisiert (vgl. *RGTC* 6/2, 23 mit einer Übersetzung dieser Stelle).

52 S. CHD *L-N*, 81a. *luliya*- "spring, lake, well or basin", die exakte Bedeutung in diesem Kontext ist unklar.

53 S. auch *CHD* P, 145a.

54 V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, 680.

der herrschenden Autorität wieder umgekehrt und die Ordnung wiederhergestellt. Damit zeigt sie ihre Macht und rechtfertigt die geltenden sozialen Strukturen.[55]

Die folgende Szene in KBo 29. 201[56] Vs.. ii 13'-17' könnte eine ähnliche Funktion haben[57]:

> „Sob]ald die Männer von Lallupiya das Tor erreic[hen] [ ] wie viele Leute von Lallupiya [ ] werfen sie mit den linken Händen mit einem Stein [ ] schlagen (an) die Türen, ferner schreien sie [ ] sie rufen folgendermassen: '*uwaau uiui*'"

Die Türen werden anschließend von dem „Herrn des Hauses" (^{LÚ}*BE-EL* É^{TI}) selbst geöffnet (18'-22').

Zu einem weiteren „unerwünschten" Kampf kommt es beinahe zwischen dem hethitischen König und den Männern von Tiššaruli(ya)[58]:

> „[Der König] schickt den Obersten der Leibgarde [....folgendermaßen spricht] er: 'Wenn d[u] für eine Schlacht ge[kommen bist (??)...] und was [du] den Wettergott, meinen Vater [....]; Schaffleisch liegt da: Iß und [iß dich satt; trink und] trink dich satt.' Folgendermaßen (der Anführer der Männer von Tiššaruliya): 'Ich werde bleiben, ich werde nicht essen und ich werde nicht trinken. Ich bin für eine Schlacht gekommen.' Und der König sagt: 'Wozu bist du für eine Schlacht gekommen? Es ist doch alles in Ordnung.' Der Anführer der Männer von Tiššaruliya wendet seinen Kopf zum König und geht. Dann kommt er zurück, und am *ḫuwaši* verneigt er sich vor dem König. Der König schickt den Obersten der Leibgarde; dieser fragt den Anführer der Männer von Tiššaruliya: 'Warum bist du gekommen?' Folgendermaßen (antwortet) er: 'Weil [ ] ich ging, aber meine Truppen sind zerstreut.'"

Dieser ungewöhnliche Dialog ist nach van den Hout als eine Art dramatisches Zwischenspiel des KI.LAM-Festes zu verstehen, als Nachstellung einer historischen Realität oder als eine ätiologische Erzählung, die erklärt, warum die Menschen von Tiššaruli(ya) an dem Fest teilnehmen.[59]

---

55 Solche „bounded periods of orchestrated anarchy" — um einen Ausdruck von C. Bell, *Ritual*, 126 zu benutzen — sind ein Kennzeichen von „misrule practices". Für eine theoretische Diskussion des Begriffes „misrule" und seine Verwendung im frühmodernen Frankreich s. N. Zemon Davis, *Society and culture in Early Modern France* (Stanford, California 1975), 97-123.

56 S. V. Haas, *OLZ* 81 (1986), 29 und *Geschichte der hethitischen Religion*, 281-282, 689.

57 KBo 29.201 Vs. 13'-17':

13' *ma-aḫ*]*-ḫa-an* LÚ$^{MEŠ\ URU}$*La-al-lu-ú-pí-ia* ⌜KÁ⌝*-aš pé-ra-an a-ra-a*[*n-zi*

14']x *ma-ši-e-eš ma-ši-e-eš* LÚ$^{MEŠ\ URU}$*La-al-lu-ú-pí-ia* x[

15']GÙB*-li-it ki-iš-ri-i-it IŠ-TU* NA$_4$ *ši-ia-an-*⌜*zi*⌝ [

16'] ^{GIŠ}IG$^{ḪI.A}$ *wa-al-ḫa-an-zi nam-ma da-aš-*⌜*ku*⌝*-pa-a-an-zi*

17']*ki-iš-ša-an ḫal-zi-ia-an-zi ú-wa-a-ú ú-i-ú-i* §

58 KUB 58.48 Rs. IV (Duplikat: KUB 36.45 1'-11') bearbeitet von Th.P.J. van den Hout, „A Tale of Tiššaruli(ya): A Dramatic Interlude in the Hittite KI.LAM Festival?", *JNES* 50 (1991), 193-202. Die folgende Übersetzung folgt der Bearbeitung des Textes und der Übersetzung von V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion* 766-767.

59 Th.P.J. van den Hout, *JNES* 50, 201-202.

In unserem Zusammenhang aber möchte ich noch einen anderen Aspekt hervorheben — die Auswirkungen der Handlung auf die Teilnehmer und auf mögliche Zuschauer. Unter diesem Gesichtspunkt wirkt der Dialog geradezu unglaublich. Der Anführer der Männer von Tiššaruliya, welche aktiv am KI.LAM-Fest teilnehmen[60], weigert sich, die Einladung des hethitischen Königs zum Essen anzunehmen, und damit letztlich auch die seines „Vaters", des Wettergottes. Stattdessen fordert er den König zum Kampf heraus und ändert seine Haltung auch dann nicht, als der König protestiert, da doch alles in Ordnung sei. Ich kenne keinen anderen Text in der hethitischen Literatur, in der uns eine vergleichbare Respektlosigkeit dem König gegenüber überliefert ist.[61]

Die Szene wirkt sogar noch merkwürdiger, wenn man bedenkt, daß einer der Höhepunkte des KI.LAM-Festes die „Große Versammlung" (*šalli ašeššar*) war. Dieses Ereignis, bei dem die gesamte hethitische Staatsführung anwesend war[62], hatte in erster Linie eine staatstragende, herrschaftslegitimierende Funktion.[63]

Hier, so mein Interpretationsvorschlag, haben wir ein einzigartiges Beispiel für Statusumkehr in hethitischen Festritualen[64]: eine dramatische Inszenierung, in der die Machtpositionen zeitweise verschwimmen.[65] Es ist sicher kein Zufall, daß dieser Konflikt ausgerechnet am *ḫuwaši*-Stein im Sinne der herrschenden Ordnung gelöst wird, wo auch die oben dargestellten Kämpfe stattgefunden haben, bei denen der Zweck, die herrschenden Werte darzustellen, offensichtlich ist. Am *ḫuwaši*-Stein verneigt sich der Anführer der Männer von Tiššaruliya vor dem König, erkennt seine Niederlage an, und damit werden Ordnung und Autorität wiederhergestellt.

Nach meiner Interpretation von KBo 23.55 sind die dort beschriebenen Kampfspiele – ebenso wie in dem berühmten Beispiel des Scheinkampfes zwischen den Männern von Hatti und denen von Maša – keine sportlichen Ereignisse, sondern dramatische Inszenierungen. Ausgehend von Turners Verständnis der Liminalität komme ich zu dem Schluß, daß diese und die anderen oben untersuchten rituellen Kampfspiele einerseits – vor allem in unsicheren Momenten wie vor Feldzügen – die zentralen Werte der hethitischen Gesellschaft darstellen können,

---

60 Beim KI.LAM-Fest werden die Männer von Tiššaruliya als *ḫapiya*-Männer benannt, ein Sammelbegriff, der verschiedene Gruppen von Kultfunktionären miteinschließt (I. Singer, *StBoT* 27, 150 Anm. 19). In KBo 22.186 obv. ii 8'-14' dürfen die Männer von Tiššaruli(ya) nur draußen vor den Fenstern des *makzi*-Hauses für das königliche Ehepaar und eine vor ihnen stehende Versammlung singen (V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, 277 und Anm. 190). Andere Belege zu Tiššaruli(ya) finden sich bei I. Singer, *StBoT* 27, 166 Anm. 45.

61 Die von Th.P.J. van den Hout, *JNES* 50, 201 in Anm. 16 angeführten Beispiele sind anderen Charakters.

62 I. Singer, *StBoT* 27, 105. Die Zeremonien der „Großen Versammlung" beim KI.LAM-Fest wurden in einem Zelt abgehalten und die hochrangigen offiziellen Vertreter traten in der Reihenfolge ihres Ranges auf und wieder ab. Und man kann sich durchaus dazu die Menge vorstellen, die sich draußen drängt, um zuzusehen, wie die hochrangigen Gäste, die gesamte Staatsführung in das Zelt eintritt und wieder herauskommt.

63 V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, 679.

64 Zu Statusumkehr Ritualen s. V. Turner, *The Ritual Process — Structure and Anti-Structure* (Ithaca 1969), 166-203. Für eine Diskussion über Statusumkehr beim *akītu*-Fest s. B. Pongratz-Leisten, *INA ŠULMI ĪRUB*, 75-76.

65 Möglicherweise hat diese Szene sogar eine komische Seite mit geradezu karnevalistischen Zügen: der König läßt sich von dem Anführer der Männer von Tiššaruliya — nach unserem Wissen ein nicht gerade bedeutender Ort — herausfordern, welcher letztendlich feststellt, daß er gar keine Truppen (wie auch im realen Leben) zur Verfügung hat. Karneval, schreibt D. LaCapra, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language* (Ithaca/London 1983), 306 „tests and contests all aspects of society and culture throuth festive laughter: those that are questionable may be readied for change; those that are deemed legitimate may be reinforced."

andererseits aber auch eine Infragestellung eben dieser Werte durch eine inszenierte Statusumkehr. In beiden Fällen erleben die Teilnehmer, zumindest vorübergehend, die Grundzüge einer egalitären Gemeinschaft. Die möglichen Auswirkungen dieser egalitären Erfahrung während des Rituals auf die bestehende soziale Hierarchie müssen aufgrund der lückenhaften hethitischen Dokumentation offen bleiben.

Hurritisch *te-li-(i-)ip-pa* / hethitisch *nu- ... ma-ak-nu-ut* in der hurritisch-hethitischen Bilingue aus Boğazköy

Mauro Giorgieri (Rom)

1.

Wegen der unklaren Form *te-li-(i-)ip-pa* gehört KBo 32.14 IV 15-16 (hurr.) / III 14-15 (heth.) zusammen mit der Parallelstelle Rs. 25-26 (hurr.) / Rs. 30-31 (heth.) zu den noch strittigen Problemen der hurritisch-hethitischen Bilingue aus Boğazköy (fortan stets Bo.Bil. abgekürzt).

Der hurritische Text (IV 13-16) und die hethitische Übersetzung (III 13-15) lauten:

IV
13 *e-er-bi ma-a-an-nu-u-bur ma-a-an-ni tar-šu-wa-a-ni*
14 *a-mu-ú-mi-ne-e-wa$_a$ ma-a-an-ni e-ep-re-eš*
15 *na-aḫ-ḫi-la-a-i te-li-ip-pa ḫa-a-u-li-ma-a-i-in*
16 *a-ar-ti-i-ta-an e-ra-a-na ...*

III
13 *Ú-UL* UR.GI$_7$*-aš nu an-tu-wa-aḫ-ḫa-aš ma-ni-ia-aḫ-ḫi-aš iš-ḫa-a-an*
14 *ku-in BE-EL-ŠU i-e-zi nu-uš-ša-an a-pé-e-da-ni* (Rasur)
15 URU-*ri* EGIR-*an* IGI.DU$_8$$^{HI.A}$ *da-a-an-na ma-ak-nu-ut*

1.1.

Die Zeilen IV 15-16 / III 14-15 wurden bereits von G. Wilhelm[1] ausführlich behandelt. Er etablierte die richtige Gleichsetzung von hurr. *e-ra-a-na* mit IGI.DU$_8$$^{HI.A}$ der heth. Version und konnte die Bedeutung des hurritischen Substantivs *e/irana/i*, das auch in den Nuzi-Urkunden belegt ist, als „Geschenk" ansetzen. Was die Verbalform *te-li-(i-)ip-pa* betrifft, die dem heth. Verbum *ma-ak-nu-ut* „er vermehrte" entsprechen soll, erwog dagegen Wilhelm versuchsweise nur eine semantische Beziehung mit *ta/el(a)mi* „groß", ohne aber eine befriedigende morphologische Deutung der Form bieten zu können.[2]

---

1 G. Wilhelm, „Hurritisch *e/irana/i* 'Geschenk'", in: H. Otten/E. Akurgal/H. Ertem/A. Süel (Hrsg.), *Sedat Alp'a Armağan. Festschrift für Sedat Alp. Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of S. Alp* (Ankara 1992), 501 ff.

2 G. Wilhelm, in: *Fs. Alp*, 502 mit Anm. 5. Die von ihm unter Vorbehalt vermutete Analyse **tel=ipp=a* ist m.E. deshalb unwahrscheinlich, weil sie einerseits die Segmentierung des für intransitive Bewegungsverben typischen Themavokals *-a* statt eines vom Zusammenhang her zu erwartenden transitiven Verbalmorphems (zu intr. *-a* s. aber auch unten Anm. 7), andererseits den Ansatz einer sonst nie belegten Wurzelerweiterung **-ipp-* voraussetzt.

andererseits aber auch eine Infragestellung eben dieser Werte durch eine inszenierte Statusumkehr. In beiden Fällen erleben die Teilnehmer, zumindest vorübergehend, die Grundzüge einer egalitären Gemeinschaft. Die möglichen Auswirkungen dieser egalitären Erfahrung während des Rituals auf die bestehende soziale Hierarchie müssen aufgrund der lückenhaften hethitischen Dokumentation offen bleiben.

Hurritisch *te-li-(i-)ip-pa* / hethitisch *nu- ... ma-ak-nu-ut* in der hurritisch-hethitischen Bilingue aus Boğazköy

Mauro Giorgieri (Rom)

1.

Wegen der unklaren Form *te-li-(i-)ip-pa* gehört KBo 32.14 IV 15-16 (hurr.) / III 14-15 (heth.) zusammen mit der Parallelstelle Rs. 25-26 (hurr.) / Rs. 30-31 (heth.) zu den noch strittigen Problemen der hurritisch-hethitischen Bilingue aus Boğazköy (fortan stets Bo.Bil. abgekürzt).

Der hurritische Text (IV 13-16) und die hethitische Übersetzung (III 13-15) lauten:

IV
13 *e-er-bi ma-a-an-nu-u-bur ma-a-an-ni tar-šu-wa-a-ni*
14 *a-mu-ú-mi-ne-e-wa$_a$ ma-a-an-ni e-ep-re-eš*
15 *na-aḫ-ḫi-la-a-i te-li-ip-pa ḫa-a-u-li-ma-a-i-in*
16 *a-ar-ti-i-ta-an e-ra-a-na ...*

III
13 *Ú-UL* UR.GI$_7$*-aš nu an-tu-wa-aḫ-ḫa-aš ma-ni-ia-aḫ-ḫi-aš iš-ḫa-a-an*
14 *ku-in BE-EL-ŠU i-e-zi nu-uš-ša-an a-pé-e-da-ni* (Rasur)
15 URU-*ri* EGIR-*an* IGI.DU$_8^{HI.A}$ *da-a-an-na ma-ak-nu-ut*

1.1.

Die Zeilen IV 15-16 / III 14-15 wurden bereits von G. Wilhelm[1] ausführlich behandelt. Er etablierte die richtige Gleichsetzung von hurr. *e-ra-a-na* mit IGI.DU$_8^{HI.A}$ der heth. Version und konnte die Bedeutung des hurritischen Substantivs *e/irana/i*, das auch in den Nuzi-Urkunden belegt ist, als „Geschenk" ansetzen. Was die Verbalform *te-li-(i-)ip-pa* betrifft, die dem heth. Verbum *ma-ak-nu-ut* „er vermehrte" entsprechen soll, erwog dagegen Wilhelm versuchsweise nur eine semantische Beziehung mit *ta/el(a)mi* „groß", ohne aber eine befriedigende morphologische Deutung der Form bieten zu können.[2]

---

1 G. Wilhelm, „Hurritisch *e/irana/i* 'Geschenk'", in: H. Otten/E. Akurgal/H. Ertem/A. Süel (Hrsg.), *Sedat Alp'a Armağan. Festschrift für Sedat Alp. Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of S. Alp* (Ankara 1992), 501 ff.

2 G. Wilhelm, in: *Fs. Alp*, 502 mit Anm. 5. Die von ihm unter Vorbehalt vermutete Analyse **tel=ipp=a* ist m.E. deshalb unwahrscheinlich, weil sie einerseits die Segmentierung des für intransitive Bewegungsverben typischen Themavokals *-a* statt eines vom Zusammenhang her zu erwartenden transitiven Verbalmorphems (zu intr. *-a* s. aber auch unten Anm. 7), andererseits den Ansatz einer sonst nie belegten Wurzelerweiterung **-ipp-* voraussetzt.

1.2.

E. Neu[3] und, ihm folgend, J. Catsanicos[4] vertreten eine andere Meinung, indem sie in *te-li-(i-)ip-pa* ein Substantiv und in *e-ra-a-na* ein Verbum sehen. Diese Auffassung der Stelle erweist sich aber aus mehreren Gründen nicht tragfähig.

Neu analysiert unter Vorbehalt die Form *e-ra-a-na* als *er=ān=a*, nämlich als Präsens 3. Pers. Sg. eines transitiv-ergativischen Kausativums zu der Wurzel *er-* „gedeihen"[5], das dem heth. Faktitivum *maknu-* entsprechen sollte.[6] Das Verbalmorphem *-a* vergleicht er mit dem *-a* in *šid=ār=a* „er verflucht immer wieder". Obwohl das theoretisch möglich ist[7], steht gegen diese Deutung der Form *e-ra-a-na* als Verbum die Tatsache, daß die selten verwendeten ergativischen Präsensformen auf *-i=a* in der Bo.Bil. immer richtig mit einem hethitischen Präsens wiedergegeben sind[8], während *maknut* ein Präteritum ist. Darüber hinaus fehlt in diesem Falle auch ein Subjekt in Ergativ, das normalerweise bei Formen auf *-i=a* vorkommt.

---

3 E. Neu, „Hurritische Verbalformen auf *-ai* aus der hurritisch-hethitischen Bilingue", in: P. Kosta (Hrsg.), *Studia Indogermanica et Slavica. Festgabe für Werner Thomas zum 65. Geburtstag* (München 1988), 507 f.; ders., „Knechtschaft und Freiheit. Betrachtungen über ein hurritisch-hethitisches Textensemble aus Ḫattuša", in: B. Janowski/K. Koch/G. Wilhelm (Hrsg.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament* (*OBO* 129, Freiburg/Göttingen 1993), 338 f.; ders., „Futur im Hethitischen?", in: H. Hettrich/W. Hock/P.-A. Mumm/N. Oettinger (Hrsg.), *Verba et Structurae. Festschrift für Klaus Strunk zum 65. Geburtstag* (Innsbruck 1995), 198; ders., *Das hurritische Epos der Freilassung I. Untersuchungen zu einem hurritisch-hethitischen Textensemble aus Ḫattuša* (*StBoT* 32, Wiesbaden 1996), 173 f.; ders., „Akkadisches Lehnwortgut im Hurritischen", *ArchAnat* 3 (1997[1998]), 258.

4 J. Catsanicos, „L'apport de la bilingue de Ḫattuša à la lexicologie hourrite", in: J.-M. Durand (Hrsg.), *Amurru 1. Mari, Ébla et les Hourrites. Dix ans de travaux* (Paris 1996), 247.

5 Zu dieser Wurzel vgl. in der Bo.Bil. KBo 32.19 I 17 *er=ō=l=eva* / heth. II 18 f. *uizz]i ... [māi]* (Ergänzung nach III 43' f.).

6 E. Neu, *StBoT* 32, 173 spricht von „faktitivem *-nu-* = hu. *-an-*". Eigentlich hat aber das hurritische Morphem *-an(n)-* kausative Bedeutung. Eine faktitive Bedeutung besitzt vielmehr das Morphem *-am-*. Heth. *-nu-* hat dagegen anscheinend beide Funktionen.

7 Zum Ausfall des transitiven Themavokals *-i-* bei ergativischen Formen der 3. Pers. Sg. auf *-i=a* (wie *šid=ār=a* < **šid=ār=i=a*) vgl. etwa:
– nach der WE *-ol-*: *ḫ[už]=utt=ōl=ā=šše=na* Mit. IV 125, *[al]?=ōl=a* ChS I/1 Nr. 6 III 41', *ḫell=ām=ōl=a* ChS I/1 Nr. 3 Vs. 20;
– nach der WE *-om-*: *tīḫ=an=ōl=om=ā=šše-* Mit. III 8;
– nach dem Verbalmorphem *-Všt-*: *keb=ān=ol=ōšt=ā=šše=na* Mit. III 59.
Zu diesen Formen s. G. Wilhelm, „Der hurritische Ablativ-Instrumentalis */ne/*", *ZA* 73 (1983), 101; V. Haas, „Ein Preis auf das Wasser in hurritischer Sprache", *ZA* 79 (1989), 266 Anm. 20; Chr. Girbal, „Der hurritische Ausdruck für 'sowohl ... als auch'", *AoF* 21 (1994), 376 f.; M. Giorgieri/I. Röseler, „MitN no. 8-1: Mit. III 57-59", *SCCNH* 8 (1996), 281 s. n. 2. Das Phänomen bedarf weiterer Untersuchung, zeigt aber anscheinend eine Tendenz zum Ausfall des transitivischen Themavokals *-i-* auch bei der 3. Pers. Sg. des ergativischen Präsens, ein Prozeß, der sich etwa bei der 1. Pers. Sg. völlig realisiert hat (*-aḫ*, nie **-i=aḫ*).
Es ist aber zu beobachten, daß auch eine intransitive Auffassung der Form **er=ān=a* (mit intransitivem Themavokal *-a* der Bewegungsverben) möglich wäre, wenn man sie mit Formen vergleicht wie etwa *ḫab=ān=a=b* „(der Rehbock) begab sich" (KBo 32.14 I 3 = heth. II 3 *parā ... pa[it]*) oder *kil=ān=a=b* „er erhöhte/erhob sich" (KBo 32.13 I 4; zu dieser Deutung der Form und zur hethitischen Fassung s. jetzt S. de Martino, Rez. zu E. Neu, *StBoT* 32, *JAOS* 119 [1999], 340; anders G. Wilhelm, in: *TUAT Ergänzungslieferung*, 2001, 90). Hier liegt anscheinend ein anderes Morphem *-an-* vor, das keine kausative Bedeutung hat.

8 KBo 32.14 I 11, 54 *šid=ār=(i)=a* / heth. II 13, 54 *ḫurzakizi*; KBo 32.14 Rs. 23 *tal=ī=a* / heth. Rs. 28 *šallannai*; KBo 32.15 IV 13 *kad=i=a* / heth. III 13 *memiškizzi*; KBo 32.15 IV 16 *ar=i=a=mma* / heth. III 16 *UL pāi*.

Noch schwieriger zu akzeptieren ist der Versuch, in der Form *te-li-(i-)ip-pa* ein Substantiv zu sehen. Neu[9] meint, es gebe einen etymologischen Zusammenhang zwischen hurr. *telī(=ppa)* und akkad. *tēlītu* „Ertrag(sabgabe)". Schon dadurch erweist sich diese Annahme m.E. als unberechtigt, daß die von Neu postulierte akkadische Basis (**tēlī-*), von der das hurritische Wort abgeleitet wäre, nicht belegt ist. *tēlītu* ist eine *taprist*-Bildung von *elû*. Wenn sie ins Hurritische entlehnt worden wäre, wäre sicherlich nicht die Femininendung abgetrennt worden; vielmehr würde das Lehnwort **telitti* oder **tēlīdi* lauten. **tēlī-* nach der Auffassung Neus setzt **tēlû* voraus, das jedoch nicht existiert. Darüber hinaus sind Neu und Catsanicos eine überzeugende Erklärung der Endung *-°p-pa* schuldig geblieben. Catsanicos[10] will in *-ppa* das enklitische Pronomen 2. Pers. Pl. sehen. Das ist aber syntaktisch und inhaltlich unmöglich. Dagegen hat E. Neu[11] vorgeschlagen, *-ppa* sei die Dativendung *-va*, die hier unregelmäßig geschrieben ist. Auch diese Lösung ist m.E. unter einem graphematischen Gesichtspunkt sehr fraglich[12], unter einem syntaktischen sogar unakzeptabel[13]. Die vermeintliche Gleichsetzung von hurr. *te-li-(i-)ip-pa* mit IGI.DU$_8$ḪI.A der hethitischen Fassung ist daher endgültig abzulehnen.

2.

Da einerseits die Deutung von *e-ra-a-na* als „Geschenk" (= IGI.DU$_8$ḪI.A) in KBo 32.14 IV 16 (und Rs. 26) nicht bezweifelt werden kann, andererseits aber die von Wilhelm erwogene Beziehung von *te-li-(i-)ip-pa* mit *ta/el(a)mi* „groß" morphologisch fraglich erscheint, sollte nach einer besseren Erklärung der Form *te-li-(i-)ip-pa* gesucht werden.

2.1.

Davon ausgehend, schlage ich vor, die Form *te-li-(i-)ip-pa* als *tel=i=p=pa* (< *-ma*) zu analysieren. Dabei handelt es sich um die transitiv-nichtergativische Verbalform *tel=i=b* aus einer Wurzel *tel-* „vermehren, zahlreicher machen, anhäufen" (= heth. *maknu-*; s. unten *ad* §3), an die die Konjunktion *-ma* „und, aber" suffigiert ist; für die Assimilation *b + m > pp* kann gerade in der Bilingue ein gutes, sicheres Beispiel gefunden werden, nämlich KBo 32.15 IV 5 *āšti=p=pa* (< *-ma*) „deine Frau aber"[14]. Dazu paßt die hethitische Übersetzung *nu- ... maknut* vorzüglich. Besonders angebracht erscheint mir die Erkennung der konnektiven Partikel *-(m)ma* in unserem Kontext, da sie heth. *nu* (in *nu=šša*n III 14) entspricht[15]. Man vergleiche – in ähnlichem

---

9 Siehe etwa E. Neu, *StBoT* 32, 173 f. und *ArchAnat* 3, 258.

10 J. Catsanicos, in: *Amurru* 1, 247.

11 E. Neu, *StBoT* 32, 174.

12 Der Dativ wird m.W. immer mit einfachem Konsonant durch die Zeichen *-wa*, *-wa$_a$* bzw. *-pa* geschrieben.

13 In diesem Falle wäre nach E. Neu, *StBoT* 32, 174 die Form *ḫa-a-u-li-ma-a-i-in* direktes Objekt des Verbums **er=ān=a*, was auszuschließen ist.

14 Darüber s. (unabhängig) E. Neu, *StBoT* 32, 348 und G. Wilhelm, „Die Könige von Ebla nach der hurritischen Serie 'Freilassung'", *AoF* 24 (1997), 284. Ein weiteres Beispiel liegt wohl in der Form ⌜DU⌝-*up-pa-an* (KUB 45.61 II? 18) vor, die wegen des darauf folgenden Absolutives *e-pir-ni ḫa-a-⌜wu$_u$⌝-[ru-un-né-we$_e$* (*everni ḫāvo[ron(i)=ne=ve*) als *Teššop=pan* (< *-man*) „und Teššup, der/den König [des] Him[mels" zu analysieren ist; s. M. Giorgieri, „Die hurritische Fassung des Ullikummi-Lieds und ihre hethitische Parallele", in: *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie* (im Druck).

15 Zu diesen Konjunktionen in der Bilingue s. die eingehende Untersuchung von S. de Martino, „Qualche osservazione sull'uso delle congiunzioni nella bilingue hurrico-ittita", *SMEA* 39 (1997), 76 f.

Zusammenhang ! – KBo 32.14 I 19 f. *u-ul-wi$_i$-ne-e-ma a-am-mi-i-ib* (20) ⌜*u*⌝*-um-mi-in-ni* / heth. II 19 *na-aš ta-me-e-da-ni* KUR-*ia a-ar-aš*.

2.2.

Der Ansatz einer transitiv-nichtergativischen Verbalform *tel=i=b* ermöglicht eine befriedigende Deutung des syntaktischen Aufbaus des Satzes IV 15-16: Das zu subintelligierende Subjekt (im Absolutiv) ist *taržuu̯āni* „Mensch" von Z. 13, das in Z. 14 durch das Pronomen *mān(n)i* „er/ihn" ersetzt ist, während das Objekt (im Essiv) *er=ān(i)=a* „Geschenk(e)" ist. Hier liegt daher ein weiteres Beispiel der sogenannten *Absolutiv-Essiv-Konstruktion* vor, die zuletzt von Wilhelm[16] ausführlich behandelt worden ist. Die Formen *ḫā=o/ul=i=m=āī=n ārd(i)=ī=dan* stellen eine Art untergeordneten (besser: parenthetischen?) Satz dar, der ebenfalls transitiv-nichtergativisch konstruiert ist. Beim auslautenden *-n* in *ḫā=o/ul=i=m=āī=n* handelt es sich meiner Meinung nach nicht um eine angebliche Partikel mit emphatischer Funktion, wie Neu meint[17], sondern um die Kurzform des enklitischen Pronomens 3. Pers. Sg. *-nna*, das als Subjekt der gerundialen Verbalform auf *-m=ai* fungiert[18]. Objekt dieser gerundialen Form ist wieder *er=ān(i)=a*, das also wegen seiner Position am Ende des Satzes gleichzeitig als Objekt zweier verschiedenen Verben gilt (*tel=i=b-* und *ḫā=o/ul=i=m=āī-*).

2.3.

Demnach ist KBo 32.14 IV 13-16 folgendermaßen zu analysieren und zu übersetzen:

13 *ērbi mānn=ō=bur mānn=i taržuu̯āni*
14 *am=ūm=i=nnē=va mān(n)i ēvr(i)=i=ž*
15 *naḫḫ=i=l=āi tel=i=p=pa(< ma) ḫā=o/ul=i=m=āī=n*
16 *ārd(i)=ī=dan er=ān(i)=a ...*

„(13) Ein Hund ist es nicht, es ist ein Mensch, (14) (nämlich) einer, den sein Herr zum Verwalter (15) eingesetzt hat. Und/aber (*-ma*) er vermehrte (16) die Geschenke, indem er (sie) von seiner Stadt einnahm".

Kommentar:

14 Zu *am=ūm=i=nnē=va*: Trotz der Schreibung *a-mu-ú-mi-né-e-wa$_a$* analysiere ich diese Form als *am=ūm=i=nnē=va*[19]. In *am=ūm=i=nni* liegt eine Berufsbezeichnung auf *-i=nni* vor, wie

16 G. Wilhelm, „Die Absolutiv-Essiv-Konstruktion des Hurritischen", in: *Europa et Asia Polyglotta – Sprachen und Kulturen: Festschrift für Robert Schmitt-Brandt zum 70. Geburtstag* (Dettelbach 2000), 199-208. Für weitere bibliographische Hinweise zu dieser Satzkonstruktion s. M. Giorgieri, „Die hurritischen Kasusendungen", *SCCNH* 10 (1999), 228 f.

17 E. Neu, *StBoT* 32, 173.

18 Zu den gerundialen Formen auf *-m=ai* s. zuletzt M. Giorgieri, *SCCNH* 10, 235 f. (mit einschlägiger Literatur), wo die herkömmliche Annahme, die hurritischen Verbalnomina auf *-ai* (*-l=ai*, *-m=ai*) seien mit dem Instrumental-Adverbialendung *-ae* gebildet, bezweifelt wird.

19 So gegen J. Catsanicos, in: *Amurru* 1, 252; I. Wegner, „Hurritische Verba dicendi mit einfacher und doppelter Absolutiv-Rektion", *AoF* 21 (1994), 169 f.; E. Neu, *StBoT* 32, 172, die *-né-e-* als Artikel Sg. betrachten, was aus der Schreibung her plausibel, aus der Wortbildung her aber unwahrscheinlich ist. Was die von Neu, a.a.O. zur Unterstützung seiner Analyse *amumi=ne-* herangezogenen Formen betrifft (KBo 20.130 = ChS I/1 Nr. 4 Rs. 10' *am-mu-um-mi* und VAT 8537 = VS 17 [= NF I] Nr. 5: 2 *a-mu-mi-na-a-ma*), so steht die erste in ganz undurchsichtigem Zusammenhang und ist nicht beweiskräftig, während die zweite vielmehr zum Substantiv *am(m)=om=i* „Botschaft, Anweisung (aus der Wurzel *amm-* 'gelangen' oder *am-* 'sehen'?)" gehört. Für die

etwa *urb=ar=i=nni* „Schlachter", *fand=ar=i=nni* „Koch" usw. Zur defektiven Schreibung des Berufsbezeichnungen bildenden Suffixes *-nni* in der Bo.Bil. vergleiche man: KBo 32.13 I 21 *wa-ri-ni-na-a-ma* (*far=i=nni$^{!}$=nā=ma* Absolutiv Pl.), I 22 *wa$_a$-an-ta-ri-ni-na-a-ma* (*fand=ar=i=nni$^{!}$=nā=ma* Absolutiv Pl.; richtig aber in KBo 32.15 I 28' *pa-an-ta-ri-in-na*, d.h. *fand=ar=i=nn(i)=a* Essiv Sg.), KBo 32.15 I 28' *wu$_ú$-ta-ri-na-al-la* (*fud=ar=i=nn(i)$^{!}$=a=lla* Essiv Sg.). Außerhalb der Bo.Bil. s. mit defektiver Schreibung des Suffixes *-nni* und m.E. falscher Verdoppelung des Artikels Pl. *-na-* ChS I/5 Nr. 2 Vs. 20' *a-mu-um-mi-ni-in-na-ši-na* (*am=o/um$^{!}$=i=nni$^{!}$=n(a)$^{!}$=až=i* Genitiv Pl.). Für diese Form schlägt aber G. Wilhelm (brieflich) eine andere Analyse vor. Er vermutet, daß hier die bekannte Akzentverschiebung unter Vokalschwund und Anaptyxe (des Typs *ḫavurni=ne-* > *ḫavurunne-*) vorliegt, nämlich *-nni=na* > *-ninna-*; zur Form siehe auch, mit abweichender grammatikalischer Segmentierung, V. Haas, „Die hurritisch-hethitischen Rituale der Beschwörerin Allaiturah(ḫ)i und ihr literarhistorischer Hintergrund", in: V. Haas (Hrsg.), *Hurriter und Hurritisch* (*Xenia* 21, Konstanz 1988), 123.

14 Zu *mān(n)i*: Bei der Deutung der Form *ma-a-an-ni* als Personalpronomen 3. Pers. Sg. folge ich V. Haas/I. Wegner, Rezension zu: H. Otten/Chr. Rüster, KBo 32, in: *OLZ* 86 (1991), 389 und I. Wegner, *AoF* 21, 169 f. Vgl. auch J. Catsanicos, in: *Amurru* 1, 207 Anm. 49. Dafür sprechen nicht nur die Gleichungen hurr. *ma-an-ni* = sum. [LÚ] = akkad. [*šu-ú*] = ugar. *ú-wa* im viersprachigen S^{a}-Vokabular aus Ugarit (187.1; s. J. Huehnergard, *Ugaritic Vocabulary in Syllabic Transcription* [= *HSS* 32], Atlanta, Georgia 1987, 40 f., 86) sowie hurr. *ma-an-ni* = sum. LÚ = akkad. *šu-ú* im dreisprachigen S^{a}-Vokabular ebenfalls aus Ugarit (RS 94-2939 V 6'; s. B. André-Salvini/M. Salvini, „Un nouveau vocabulaire trilingue sumérien – akkadien – hourrite de Ras Shamra", *SCCNH* 9 [1998], 7, 13 f.), sondern auch die Syntax des Satzes KBo 32.14 IV 14-15, wobei *mānni* das Objekt im Absolutiv darstellen muß. Anders E. Neu, *StBoT* 32, 37 f. Anm. 15, der die Form *ma-a-an-ni* als Zustandsverb versteht (*mānn=i* „es ist"). Das führt aber m.E. zu einer äußerst komplizierten, unwahrscheinlichen Erklärung der Syntax des hurritischen Satzes. Das Pronomen *mānni* begegnet auch in KBo 32.14 I 32 und Rs. 25.[20]

Anfangszeilen dieser Beschwörung altbabylonischer Zeit möchte ich mit großem Vorbehalt folgende Deutung vorschlagen (VS 17 Nr. 5: 1-4):

1 ⌜*ti*⌝*-we-na Ta-al-mu-uš-še$_{20}$-*⌜*en*⌝ *tive=na Talm=o=šše=n*
2 *a-mu-mi-na-a-ma* *am(m)=om=i=nā=ma*
3 ⌜*Ku*⌝*-mi-né-en ši-ie$_x$-èš*[a] *Kummi=ne=n šiie=ž*
4 *a-*⌜*ku*$^{?}$⌝*-ki-ni-en ...* *a-*⌜*ku*$^{?}$⌝*-ki-ni-en* (Analyse unsicher, wohl eine Jussivform)

a: Diese Lesung verdanke ich einem mündlichen Vorschlag G. Wilhelms.

„Möge das Wasser die (Beschwörungs)worte aus Talmušše und die Botschaften/Anweisungen aus Kumme ...-en!".

Sollte mein Vorschlag das Richtige treffen, wäre die Form *Talmušše* (*talm=o=šše/ži* ?) insofern beachtenswert, als sie schon in altbabylonischer Zeit eine Form mit vokalischem Auslaut (neben üblichem *Talmuš*) für diesen Stadtnamen bezeugen würde. Nach M. Salvini, „The Earliest Evidences of the Hurrians Before the Formation of the Reign of Mittanni", in: G. Buccellati/M. Kelly-Buccellati (Hrsg.), *Urkeš and the Hurrians. Studies in Honor of Lloyd Cotsen* (*BiMes* 26, Malibu 1998), 110 begegnet dieser Stadtname ebenfalls in der Form *Talmušši* auch im *itkalzi*-Ritual aus Boğazköy vor (ChS I/1 Nr. 6 I 10 *Tal-mu-uš-ši-ni e-ki-ni*). Zu Talmuš(še/u) s. unten § 4.2.

20 In anderen Fällen (KBo 32.14 I 18, IV 2, Rs. 48) bei der Form *ma-a-an-ni* handelt es sich tatsächlich um die 3. Pers. Sg. des Zustandsverbes *mann-* „sein" (*mānn=i* „er ist"). Nach der Wendung „Es ist kein X, es ist ein

16 Zum Stammansatz *e/ir=ani*: G. Wilhelm, in: *Fs. Alp*, 503 u. 505 hatte vorsichtigerweise das Problem der Thematisierung dieses Wortes offengelassen und es als *e/irana/i* angesetzt. Die Bestimmung der Form *e-ra-a-na* aus der Bo.Bil. als Essiv[21] ermöglicht nunmehr m.E. für dieses Substantiv den Stammansatz *-i*. Der Absolutiv auf *-i* liegt in der Form *i-ra-a-ne/-⌜ni⌝* (ChS I/2 Nr. 103 II 24 = Nr. 104 II 10) vor. Allerdings zeigt der vokalische Auslaut des in seiner Funktion und morphologischen Analyse noch nicht geklärten Wortbildungssuffixes *-anV*, das auch in den Substantiven *fur=ana* „Vorzeichen" (aus *fur-* „sehen"; S. de Martino, *Die mantischen Texte* [= ChS I/7], Roma 1992, 8) und *ar=ana/i*? „(Ab)gabe" (aus *ar-* „geben"; in den Emar-Urkunden belegt: s. A. Skaist, „A Hurrian Term at Emar", *SCCNH* 9 [1998], 169 ff.) auftritt und für das man an eine Kollektiv-Bedeutung denken könnte, eine Alternanz *a/i*. Was *ar=ana/i*? betrifft, sind die Belege (s. Skaist, a.a.O., 169) nicht beweiskräftig, da alle im Essiv stehen und das *-a* deshalb Kasusendung ist. Demgegenüber spricht das Substantiv *fur=ana* tatsächlich für eine Thematisierung auf *-a*, da die auf *-a* auslautenden Belege (s. de Martino, *ChS* I/7, 120) anscheinend im Absolutiv stehen. Abgesehen von Verwandtschatfsbezeichnungen wie *atta(i)* „Vater", *ela* „Schwester", *mena* „Zwillingsschwester(?)", *nera* „Mutter" und *šēna* „Bruder" sowie einigen Götternamen wie etwa *Šauš(k)a* und *Šimiga* (neben *Šimige*), sind *a*-Stämme im Hurritischen äußerst selten: s. z.B. *f/paba* „Berg" (neben *f/pab(a)n(n)i*), *tiža* „Herz" (neben *tiž=ni*), vielleicht *šav(a)la* „Jahr" (vgl. M. Giorgieri/I. Röseler, „Hurritisch *kirman(i)*: Ein Beitrag zu den hurritischen Numeralia", *SCCNH* 9 [1998], 89 Anm. 10). Manchmal ist doch eine Alternanz *a/i* zu beobachten: Jüngst haben V. Haas/I. Wegner, „Überlegungen zu den Paragraphen 6, 11 und 19 des Mittani-Briefes", *AoF* 24 (1997) (= Fs. H. Klengel), 340 m. E. zu Recht vorgeschlagen, das Wort *ḫažra* „Öl" sei im Mittani-Brief (I 61) gegenüber *ḫažar(r)i* in den Texten aus Boğazköy ein *a*-Stamm. Ferner s. M. Giorgieri, in: *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie* (im Druck), Anm. 16 zu *ḫo/ura/i* „Schoß", *idenna/i* „Baumeister", *pella/e* „Kanal".
Wie die parallelen Bildungen *fur=ana* und *ar=ana/i*? zeigen, bei denen das Morphem *-anV* direkt an die Wurzeln *fur-* „sehen" bzw. *ar-* „geben" suffigiert ist, liegt dem Substantiv *e/ir=ani* eine Wurzel *e/ir-* zugrunde, deren Bedeutung ich als „schenken" unter Vorbehalt ansetzen würde[22]. Diese Wurzel ist vermutlich auch in dem verbalen Vorderglied *ir-* zu finden, das oft in hurritischen Satznamen begegnet (s. z.B. I.J. Gelb/P.M. Purves/A.A. MacRae, *Nuzi Personal Names*, Chicago 1943, 220b). Solche hurritischen Satznamen entsprächen inhaltlich daher den mit Verbalformen aus *qiāšu* gebildeten akkadischen Namen (s. J.J. Stamm, *Die akkadische Namengebung*, Leipzig 1939, 138 f., 149 f., 178 f.).
Zu hurr. *er=ān(i)=a* und heth. IGI.DU$_8$$^{ḪI.A}$: Der hurr. Essiv scheint manchmal der grammatikalischen Kategorie des Numerus indifferent zu sein[23]. Im vorliegenden Falle wird der hurritische Essiv Sg. *er=ān(i)=a* sinnvoll mit dem pluralischen Begriff IGI.DU$_8$$^{ḪI.A}$ ins Hethitische übersetzt[24]. Daher verwende ich in meiner oben gebotenen Übersetzung der hurritischen Stelle die pluralische Form „Geschenke". Das Phänomen wäre einer eingehenden Untersuchung wert. Hier seien einige sichere, mir bekannte Beispiele aus der Bo.Bil. angeführt, bei denen dem hurritischen Essiv Sg. hethitische pluralische Formen entsprechen:
–KBo 32.13 I 22 *fand=ar=i=nni=nā=ma ag=i=b neġern(i)=a* „Die Köche aber nahmen Brust(stücke) auf" (heth. II 22 f.: LÚ.MEŠMUḪALDIM=*ma=kan* UZUGABA$^{ḪI.A}$ *šarā dāir*); s. G. Wilhelm, „Hurritische Lexikographie und Grammatik: Die hurritisch-hethitische Bilingue aus Boğazköy", *OrNS* 61 (1992), 133 und ders., in: *Fs. Schmitt-Brandt*, 206;
–KBo 32.15 I 27' f. *tapš=aḫḫ(i)=a kur=aḫḫ(i)=a fand=ar=i=nn(i)=a fud=ar=i=nn(i)=a =lla* „sie sind Mundschenken, Servierer, Köche (und) Aufwäscher" (heth. II 27'ff.: LÚ.MEŠSAGI *=ya=(a)t=naš parā=ya=(a)š=naš piškiwani* LÚ.MEŠMUḪALDIM-*š=at=naš arraškanzi=ya=(a)š=naš*); zur Stelle s. J. Catsanicos, in: *Amurru* 1, 213 mit Anm. 66 und G. Wilhelm, *AoF* 24, 283 f. mit Anm. 36 (auch zu den syntaktischen Problemen der hethitischen Übersetzung); zur Funktion des Essives als nominales Prädikat s. M. Giorgieri, in: *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie* (im Druck), Anm. 52;
–KBo 32.19 I 4 (= KBo 32.20 IV 16' f.) *tamr(i)=a evern(i)=a sāz=ol=ōšt=i=ri* „derjenige, der neun Könige verköstigt hat" (heth. II 3 f. – ergänzt nach III 28' f. –: [*ANA* 9 LUGA]LMEŠ *kuiš ada*[*nna piškizz*]*i*); s. M. Giorgieri, *SCCNH* 10, 239 Anm. 62 und G. Wilhelm, in: *Fs. Schmitt-Brandt*, 207;
–KBo 32.19 I 16 *ōlmi=šši nān=ed=i ad(=)īr=ġ(e)=a* „euere Waffe wird den Gegner(?)/die Gegner(?) schlagen" (heth. II 16f. – ergänzt nach III 41' f. –: *nu šumenzan=*[*pat*? GIŠTUKULḪI.A-*KUNU uizz*]*i ḫarpanall*[*iuš ḫullanniwa*]*n dāi*); s. G. Wilhelm, in: *Fs. Schmitt-Brandt*, 206; E. Neu, in: *Fs. Strunk*, 198 mit Anm. 18; ders., *StBoT* 32, 412 f.
Ferner (aber ohne hethitische Entsprechung) s. KBo 32.20 I 5' *kir=(e)man(i)=a šavl(a/i)=a* „achtzehn/achtzig Jahre lang", wo der Essiv Sg. für einen pluralischen Begriff verwendet wird; zur Stelle s. M. Giorgieri/I. Röseler, *SCCNH* 9, 91.
Dasselbe Phänomen ist allerdings nicht nur beim Essiv, sondern auch bei anderen Kasusendungen belegt: z.B. in dem oben angeführten Beispiel KBo 32.19 I 16 *ōlmi=šši* / heth. II 16 (ergänzt nach III 41') GIŠTUKULḪI.A; ferner KBo 32.14 I 22, IV 5 *eni=ž* / heth. II 21, III 5 DINGIRMEŠ.

2.4.

Die hethitische Version (III 14-15) des oben besprochenen Satzes ist anders konstruiert. Die hurritische gerundiale Form *ḫā=o/ul=i=m=āī=n*, die zusammen mit *ārd(i)=ī=dan* einen untergeordneten, selbständigen Satz darstellt, wird durch den Infinitiv *dānna* „zum (Ein)nehmen" wiedergegeben, der ebenso wie IGI.DU$_8$$^{ḪI.A}$ von *maknut* abhängt. Im Hethitischen haben wir daher einen einzigen Hauptsatz, in den auch *apēdani* URU-*ri* und *dānna* eingeschoben sind. Die Übersetzung der hethitischen Fassung (III 13-15) lautet:

Mensch" (X *mānn=ō=bur mānn=i taržuu̯ani*), die die Bildhälfte mit der Sachhälfte der Gleichnisse verbindet und bei allen Gleichnissen identisch ist, am Anfang der Schilderung der konkreten Situation sind zwei verschiedene Satztypen zu erkennen. Der erste Typ begegnet in KBo 32.14 I 18-19, IV 2-3, Rs. 48-49 (fragmentarisch auch in KBo 32.12 I 10, IV 18'-19') und besteht in einem Hauptsatz, der mit dem Subjekt im Absolutiv und dem Zustandsverb *mann-* konstruiert ist. Beispielweise sei IV 2-3 zitiert: *andi pūt=ki mānn=*[*i*] *atta(i)=i=vi tōrobe* „der obengenannte ist ein Sohn, Feind seines Vaters". Der andere Typ begegnet in KBo 32.14 I 32, IV 14-15, Rs. 25 und besteht in einem untergeordneten Relativsatz, der ergativisch konstruiert ist. Für Analyse und Übersetzung dieses Satztyps s. oben § 2.3 *ad* IV 14-15.

21 Nach dem Zusammenhang ebenfalls als Essive zu deuten sind die Formen *er=ān(i)=a* bzw. *er=ān(i)=a=lla* in ChS I/1 Nr. 5 II 15 bzw. 16 (vgl. den richtigen Übersetzungsvorschlag von G. Wilhelm, in: *Fs. Alp*, 503: „als *erānV*").

22 Zum angeblichen, nunmehr aufzugebenden Bedeutungsansatz „helfen" für die Wurzel *ir-* s. M. Giorgieri, „Zu den hurritischen Personennamen in den Amarna-Briefen", *SMEA* 41 (1999), 75.

23 Vgl. schon M. Giorgieri, *SCCNH* 10, 239 Anm. 62.

24 Statt *er=an(i)=a* befindet sich am Ende des Gleichnisses in KBo 32.14 IV 19 die pluralische Form *neššē=na*, die ebenfalls mit IGI.DU$_8$$^{ḪI.A}$ der hethitischen Version (III 18) gleichzusetzen ist. Darüber s. J. Catsanicos, in: *Amurru* 1, 206, 248.

„Nicht ein Hund (ist es), sondern ein Mensch, den sein Herr zum Verwalter macht. Und hinterher (EGIR-*an*) vermehrte er dort (?; *-šan*) die Einnahme der Geschenke/Abgabe von jener Stadt."[25]

3.

Eine Wurzel *tel-* begegnet mehrmals in den hurritischen Texten aus Boğazköy. Es ist jetzt kurz zu untersuchen, ob die oben auf Grund der hethitischen Übersetzung *maknut* angesetzte Bedeutung „vermehren, zahlreicher machen, anhäufen" o.ä. auch an anderen Stellen tatsächlich zutreffend ist. Leider befinden sich die betreffenden Formen manchmal in unklaren Kontexten, die keine verläßlichen Aussagen gestatten.

3.1.

Als erste Form zitiere ich *te-e-lu*, die viermal in KBo 32.14 in der noch dunklen idiomatischen Wendung *fūr=u tēl=u tapš=ū* begegnet (I 3, 20, IV 16, Rs. 26), die mit heth. *-aš šūllet* (II 4, II 19) bzw. *-aš mekki šūllet* (III 16, Rs. 31)„er suchte (großen) Streit" übersetzt wird.[26] Für die hurritische Wendung ist bisher keine befriedigende Lösung gefunden worden. Ich schlage vor, daß hier eine Art Klimax vorliegt, die ein schlechtes, zu tadelndes Verhalten eines Tieres bzw. eines Menschen in den Gleichnissen beschreibt. Für *tel-* könnte an dieser Stelle eine negative Bedeutungsnuance angesetzt werden, d.h. „sich vermehren" > „über die Maßen/Grenzen (des

25 Wörtl. „(er vermehrte) die Geschenke/Abgabe zum (Ein)nehmen (*dānna*) von jener Stadt". Bei dem Dativ-Lokativ *apēdani ḫappiri*, mit dem der hurritische Ablativ *ārd(i)=ī=dan* übersetzt wird, handelt es sich meiner Meinung nach um einen sogenannten „ablativischen Dativ" (zu dieser syntaktischen Kategorie im Hethitischen s. F. Starke, *Die Funktionen der dimensionalen Kasus und Adverbien im Althethitischen*, *StBoT* 23, Wiesbaden 1977, 98 ff. und H.C. Melchert, *Ablative and Instrumental in Hittite*, Ph.D. Harvard University 1977, 188 ff., 289, 309 f., 352): daher nicht „in jener Stadt" (so E. Neu, *StBoT* 32, 85, 172), sondern „von jener Stadt". Bei einer solchen Deutung bleibt allerdings die exakte Funktion der Partikel *-šan* fraglich; zu erwarten wäre eher die Partikel *-ašta*. Ferner ist es zu beobachten, daß in KBo 32.14 I 18 bzw. II 18 der hurritische Ablativ *ārd(i)=ī=dani* (so gegen E. Neu, *StBoT* 32, 118!) richtig mit dem Ablativ URU-*az* übersetzt wird.
Zum Problem der hethitischen Wiedergabe von hurritischen ablativischen Formen in KBo 32.14 sind die folgenden Parallelstellen KBo 32.14 IV 9 / III 9 und IV 10 / III 10 bzw. Rs. 23 / 28 besonders von Interesse:

hurr.	heth.		
a1) IV 9 *ēpḫē=ne*	III 9	UDUN-*niya peran arḫa*	(s. E. Neu, *StBoT* 32, 167; *CHD* P, 364b)
a2) IV 10 *ēpḫē=ne*	III 10	UDUN-*niyaz*	(s. E. Neu, *StBoT* 32, 168; *CHD* P, 111b)
b1) Rs. 23 *ēpḫe=ne=dan*	Rs. 28	UDUN-*niyaz*	
b2) Rs. 23 *ēpḫē=ne*	Rs. 28	UDUN-*iyaz*	

Zu diesen Stellen s. auch J. Catsanicos, in: *Amurru* 1, 215 ff.
Im Hurritischen begegnet dreimal der Instrumental-Dimensional auf *-ne/i* in ablativischer Funktion (a1-2, b2), einmal der Ablativ auf *-dan* (b1). Der Übersetzer hat in drei Fällen richtig den hethitischen Ablativ benutzt (a2, b1-2), im ersten Falle (1a) dagegen eine komplizierte Konstruktion mit Dativ-Lokativ + Postposition *peran* „vorn", wobei die ablativische Bedeutungsnuance erst durch das Adverb *arḫa* „weg" ausgedrückt wird (zu *peran arḫa* „vorn weg"; „away from in front of" s. *CHD* P, 307 ff.).

26 Für KBo 32.14 II 4 hat S. de Martino, „Problemi di traduzione per antichi scribi ittiti: la redazione bilingue del 'Canto della liberazione'", *Hethitica* 14 (1999), 13 vorgeschlagen, daß in *n=aš warkešta n=aš šūllet* ein Hendiadyoin vorliegt („si arrabbiò e si infuriò"). Eine andere Meinung vertritt E. Neu, *StBoT* 32, 75, 103, der die Verbalform *warkešta* als „er war fett geworden" versteht. Welche von den zwei zitierten Hypothesen die richtige ist, sei vorläufig dahingestellt. Eine ausführliche Besprechung dieses Problems werde ich an anderer Stelle veröffentlichen.

Erlaubten) hinausgehen; schwellen; sich aufblasen".[27] Demzufolge würde ich die Wendung folgendermaßen wiedergeben: „er wurde auffällig (*fūr=u* aus *fur-* „sehen; gesehen, auffällig sein/werden"), er ging über die Maßen hinaus (*tēl=u*), er überschritt/empörte sich (*tapš=ū*)". Diese Deutungsversuch folgt dem Bedeutungsansatz „überschreiten, sich empören, vertragsbrüchig werden u.ä.", den G. Wilhelm für die Wurzel *tapš-* vorgeschlagen hat[28]. Vor kurzem hat aber S. de Martino den interessanten Vorschlag gemacht, die Bedeutung der Wurzel *tapš-* sei vielmehr „to burn, to be burnt; to make hot / to be hot; to get angry"[29]. Die stereotype Formel würde demzufolge den zunehmenden Zorn beschreiben. Welche auch immer die Auflösung des Problems von dieser idiomatischen Redewendung ist, hat der hethitische Übersetzer sie ganz offensichtlich nicht wörtlich wiedergegeben, sondern nach dem allgemeinen Sinne paraphrasiert, so daß die hethitische Version keine große Hilfe in der Bestimmung der exakten Bedeutung von den einzelnen hurritischen Formen bietet. Jedenfalls sehe ich kein Argument gegen eine Deutung der Form *tēl=u* als „er vermehrte sich" > „er ging über die Maßen/die Grenze hinaus" (mit schlechter Konnotation).

Eine gleichlautende Form *te-lu* ist in dem mythologischen Text KUB 47.11 belegt. Die leider bruchstückhafte Stelle lautet (II 3''-5''):

3'']x *ša-ap-la ḫu-u-bé-e-ti*
4'']x *te-e-ḫe-ta še$_{20}$-en-ti-iš-še$_{20}$-e-ni*
5'' *t]e*[?]*-ḫi-iš-du ta-al-mu te-lu*

Analyse- und Übersetzungsvorschlag:

3'']... *šabl(i/a)=a ḫūb=ēdi*	]... im Jahr der/den Jungstier
4'']... *tēġ=ed=a šendi=šše=ne/i*	] ... wird er großziehen. Nach dem siebten
5'' *t]eġ=ešt=u talm=u tel=u*	Jahre[?] w]uchs er heran, wurde groß, vermehrte sich/nahm zu.

27 Die intransitive Bedeutung der Form *tēl=u* ist von dem noch unklaren Verbalmorphem *-u* gegeben, die auch in *fūr=u* und *tapš=ū* auftritt. Zu dieser intransitiven Endung s. besonders G. Wilhelm, *OrNS* 61, 138; ders., „Die Inschrift des Tišatal von Urkeš", in: *BiMes* 26, 128 Anm. 62; J. Catsanicos, in: *Amurru* 1, 263 Anm. 78 (der allerdings bezüglich der Formen *fūr=u* und *tēl=u* eine andere Meinung vertritt, indem er sie als Adverbien betrachtet [„*fort (et) ferme*"]); V. Haas/I. Wegner, „Literarische und grammatikalische Betrachtungen zu einer hurritischen Dichtung", *OLZ* 92 (1997), 446. Wie die meisten hurritischen Wurzeln ist auch *tel-* den semantischen Kategorien Transitivität bzw. Intransitivität indifferent („vermehren; sich vermehren"). Die Transitivität bzw. Intransitivität wird erst durch die Verbalmorpheme ausgedrückt.

28 G. Wilhelm, „Zum viersprachigen Vokabular aus Ugarit", *SMEA* 29 (1992), 252 f. Zu dieser Wurzel vgl. auch M. Salvini, *Annuaire EPHE* (Vème Section) XCVI (1987-88), 181 und „Note su alcuni nomi di persona hurriti", *SEL* 8 (1991), 178 mit Anm. 18, der einen Zusammenhang zwischen der Wurzel *tapš-* und der in der Tišatal-Inschrift begegnenden Wurzel *tašp-* (nach dem Kontext „zerstören" o.ä.) herstellt. In diese Richtung s. J. Catsanicos, in: *Amurru* 1, 263 sowie E. Neu, *StBoT* 32, 103, 317 und „Hethitisch *ḫurdant-* 'verletzt, angeschlagen, erschöpft' vs. hethitisch *ḫu(u̯a)rtant-* 'verflucht'", in: J. Jasanoff/H.C. Melchert/L. Olivier (Hrsg.), *Mír curad. Studies in Honor of Calvert Watkins* (Innsbruck 1998), 511; Zweifel daran jetzt bei G. Wilhelm, in: *BiMes* 26, 137.

29 Siehe S. de Martino, *JAOS* 119, 341.

Trotz des fragmentarischen Kontextes scheint hier die Übersetzung „er vermehrte sich/nahm zu“ – wohl in bezug auf den Jungstier (*ḫub=ēdi*)[30] von Z. 3'' – für die intransitive Form *tel=u* angebracht.

3.2.

Eine weitere Verbalform aus der Wurzel *tel-* befindet sich meiner Meinung nach in der sogenannten „Anrufung an den Gott Teššup von Ḫalab“ (KUB 47.78 I 8' *te-e-li-ip*), die hymnischen Charakter hat. In diesem Falle ist aber die Deutung sowohl der betreffenden Form *te-e-li-ip* als auch des Kontextes, in dem sie auftritt, nicht ganz sicher. Die Stelle lautet (I 5'-9'):

5' ... ^{D}U-*up ši-ia pa-pa-na*
6' *e-ša ḫa-wu$_u$-ur-na*
7' *ti-i-šu-wa-ar-ḫa-*a*-am-ma wu$_u$-u-ri kap-pa-ši-ip*
8' *mu-šu-na-*a*-am te-e-li-ip*
9' *a-ta-la-a-am ta-la-ap-pa-*a*-aš-ša*

(*...*: über Rasur geschrieben)

Analyse- und Übersetzungsvorschlag (mit Berücksichtigung der möglichen Textstruktur):

5'	... *Tēššob*	*šiį(e)=a*	*pabann(i)=a*	
6'		*ež(e)=a*	*ḫavorn(i)=a*	
7'a			*tīž(=)uv$^{?}$=ar=ġ(e)=ā=mma*	*fūr=i*
7'b				*kapp=až=i=m*$^{!}$
8'			*muž=o=n(i)=ā=m*	*tēl=i=m*$^{!}$
9'a	*adal(i)=ā=m*	*talav*$^{!}$*=o*$^{!}$*=ž(i)*$^{!}$*=a*[31]		

5' „... Teššup im Wasser, im Gebirge,
6' auf der Erde, im Himmel[32],
7' das zu ... Gehörige betrachtest du (und) (er)füllst,
8' das Gerechte/Richtige vermehrst du,
9' du bist mächtig und groß“.

30 Zur morphologischen Analyse des Wortes *ḫub=idi* s. jetzt G. Wilhelm, „MitN no. 9-1: Mit. IV 52“, *SCCNH* 9 (1998), 183 Anm. 22.

31 In *ta-la-ap-pa-a-aš-ša* (s. auch Z. 11 *ta-la-ap-pa-ša*) liegt eine aberrante Schreibung des *adjectiv élargi talav=o=ži* „groß“ vor. Hier wird der Derivationsvokal *-o-* als *a* geschrieben; so auch in ChS I/5 Nr. 87 IV 23 *ta-la-a-wa$_a$-še*. Dasselbe Phänomen (*a* statt *o/u*) begegnet auch etwa in der Form *wa-aḫ-ra-še* (für *faġr(i)=o=ži* „gut“) des dreisprachigen S^{a}-Vokabulars aus Ugarit RS 94-2939 II 2 (für diese Lesung statt falschem *wa-aḫ-ru-še* der Erstedition in *SCCNH* 9 s. jetzt B. André-Salvini/M. Salvini, „Le liste lessicali e i vocabolari plurilingui di Ugarit. Una chiave per l'interpretazione della lingua hurrica“, in: *La civiltà dei Hurriti* [= *PdP* 50], 2000, 327) sowie in den Glossen *ka$_4$-ti-ḫi* und *ka$_4$-ti-ḫu-le-eš* (*kad-* für *kud-* „fallen“) des Briefes EA 53:64 bzw. 65 aus Qaṭna (s. G. Wilhelm, „*turoni* 'Unterseite, Grundplatte, Basis' im Hurritischen von Qaṭna“, *SCCNH* 10 [1999], 416 Anm. 3). Zu *u* statt *a* (etwa in *Du-ú-du-ḫé-pa* für *tād=o-Ḫeba*) vgl. M. Giorgieri, *SMEA* 41, 70 Anm. 24. Der Unterschied im Vokal ist entweder phonetisch oder dialektal bedingt. Ausserhalb des hurritischen Sprachgutes vgl. auch etwa *Šaḫurununuwa* vs. *Šuḫurununuwa*.

32 Für einen ähnlichen Zusammenhang vgl. den kurzen Hymnus auf den Wettergott, der im *itkaḫi*-Ritual enthalten ist (ChS I/1 Nr. 1 Rs. 8'-14' / Nr. 3 Rs. 1-5); darüber s. G. Wilhelm, „Hymnen der Hethiter“, in: W. Burkert/F. Stolz (Hrsg.), *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich* (*OBO* 131, Freiburg/Göttingen 1994), 73 f.

In seiner Erstbearbeitung des Textes KUB 47.78 hat H.J. Thiel eine andere Deutung dieser Stelle geboten, die m.E. nicht tragfähig ist.[33] Er betrachtet als Nomina die Formen *wu$_u$-u-ri*, *kap-pa-ši-ip* und *te-e-li-ip*[34]. Daraus ergeben sich aber erhebliche syntaktische Schwierigkeiten, besonders bei Thiels Auffassung der Form *fūri* als eine Art Präposition („in Anbetracht“). Ich möchte dagegen die oben zitierten Formen als transtiv-nichtergativische Verben[35] mit Themavokal *-i* deuten: *fūr=i* „(du) siehst/betrachtest“ aus der Wurzel *fur-* „sehen“; *kapp=až=i=m*$^{!}$ „du (er)füllst“ o.ä. aus der Wurzel *kapp-* „füllen“[36]; *tēl=i=m*$^{!}$ „du vermehrst“ aus der Wurzel *tel-*. Bei dem von mir als *-m* angesetzten Morphem, das an die Verbalformen *kapp=až=i* und *tel=i* suffigiert ist, handelt es sich meiner Meinung nach um die Kurzform des enklitischen Pronomens 2. Pers. Sg. *-m/-mma*[37], das von Thiel gerade in der oben zitierten Erstbearbeitung des Textes entdeckt wurde[38] und hier als Subjekt im Absolutiv fungiert. Merkwürdigerweise wird die Kombination von Verbalendung *-i* und enklitischem Pronomen *-m* in beiden Fällen mit dem Silbenzeichen IB statt IM geschrieben[39]. Wie bereits bei der Form *ta-la-ap-pa-*a*-aš-ša* von I 9' bemerkt (s. Anm. 31), enthält der Text KUB 47.78 aberrante Schreibungen. Besonders beachtenswert ist in diesem Zusammenhang die Schreibung *ú-nu-u-up* (KUB 47.78 I 14') für *un=ō=m*$^{!}$ „(Kumarbi) ließ dich kommen (= gebiert dich)“, die zeigt, daß der Schreiber dieses Textes anscheinend die Verwendung von Zeichen mit auslautendem bilabialen Okklusiv zur Wiedergabe des bilabialen Nasals /m/ bevorzugte[40]. Die drei transitiv-nichtergativischen Verben

33 H.-J. Thiel/I. Wegner, „Eine Anrufung an den Gott Teššup von Ḫalab in hurritischer Sprache“, *SMEA* 24 (1984) (= *Gs. P. Meriggi*), 194.

34 H.-J. Thiel, a.a.O. analysiert die Form *te-e-li-ip* als *tēli=b* und übersetzt sie mit „deine Größe“, indem er eine Verbindung zwischen *tel-* und *talm-* sieht. Darüber s. aber unten (§ 4).

35 Vgl. auch E. Neu, *StBoT* 32, 103, obwohl mit anderen Analyse (*tel=i=b*) und ohne Diskussion der Form.

36 In der Bo.Bil ist hurr. *kapp-* mit heth. *šunna-* „füllen“ gleichzusetzen (KBo 32.15 I/II 10'). In der oben besprochenen Stelle ist an die Wurzel *kapp-* die seltene Wurzelerweiterung *-až-* suffigiert, die wohl intensive Bedeutung hat und z.B. in *ḫaž=až-* „(er)hören“ bezeugt ist. Was die exakte Bedeutung von *kapp=až-* betrifft, so ist wegen der vorhergehenden, semantisch völlig unklaren Form *ti-i-šu-wa-ar-ḫa-a-* keine verläßliche Aussage möglich. In dem Zusammenhang einer Hymne an eine Gottheit könnte man vielleicht eine Bedeutungsnuance wie „(Bitte usw.) erfüllen“ vermuten.

37 Bei der Form *kapp=až=i=m*$^{!}$ wäre allerdings auch eine Deutung des *-m* als Kurzform der enklitischen Konjunktion *-m/-ma/-mma* nicht auszuschließen (*fūr=i kapp=až=i=m*$^{!}$ „du betrachtest und (er)füllst“).

38 H.-J. Thiel, *SMEA* 24, 191, 197 f.

39 Die graphische Wiedergabe der Kurzform *-m* des enklitischen Pronomens 2. Pers. Sg. durch das Zeichen IB ist etwa bei den folgenden Imperativformen 2. Pers. Sg. auf *-i/e=m* belegt (zum Ansatz *-i/e* der transitiven Imperativendung 2. Pers. Sg. s. V. Haas/I. Wegner, *AoF* 24, 347 f.):
– KBo 32.15 IV 5 *wu$_{ú}$-ut-ki-ip ḫa-a-ra a-ru-li-ip* (*fut=ki=b ḫar(i)=a ar=o/ul=i/e=m*$^{!}$ „Deinen Sohn gib auf die Straße!“ / heth. III 5 DUMU-*KA=za arḫa maniyaḫ* „Deinen Sohn gib weg!“; zur richtigen Erklärung der Form *ar=o/ul=i/e=m*$^{!}$ s. V. Haas/I. Wegner, *OLZ* 92, 453 f.);
– ChS I/1 Nr. 4 Rs. 8' *tip-ša-ri ḫa-a-ša-ši-ip* (*tip=šari ḫāž=až=i/e=m*$^{!}$) „erhöre die Rede!“.
In den beiden hier zitierten Fällen regieren die mit dem als Subjekt fungierenden, enklitischen Pronomen *-m* versehenen Imperativformen auf *-i/e* ein Objekt im Absolutiv (KBo 32.15 IV 5 *fut=ki=b* „deinen Sohn“; ChS I/1 Nr. 4 Rs. 8' *tip=šari* „die Rede“). Diese besondere Konstruktion mit Subjekt und Objekt im Absolutiv, die z.B. auch in ChS I/1 Nr. 41 III 63 *anammi=tta ḫāž=i/e=mma Tado-ḫeba=tta* „So erhöre mich, Tatu-ḫepa, doch!“ belegt ist, begegnet in Sätzen mit transitiven Formen auf *-i/e* des Imperativs und wäre einer eingehenden Untersuchung wert; vgl. V. Haas/I. Wegner, *OLZ* 92, 454; M. Giorgieri, *SCCNH* 10, 229 Anm. 16; G. Wilhelm, in: *Fs. Schmitt-Brandt*, 207 Anm. 25.

in I 7'-8' regieren Objekte im Essiv: *fūr=i* und *kapp=až=i=m*! die unklare Form *tīž(=)uv*?*=ar=ġ(e)=ā*, *tēl=i=m*! das substantivierte Adjektiv *muž=o=n(i)=ā* „das Gerechte/Richtige". Das Subjekt im Absolutiv wird, wie gesagt, durch das enklitische Pronomen *-m/-mma* ausgedrückt, das sowohl an das erste Wort des Satzes als auch – bei *kapp=až=i=m*! und *tēl=i=m*! – an die Verbalform suffigiert ist. Auch in diesen Fällen liegt daher eine Absolutiv-Essiv-Konstruktion vor.

3.3.

Zwei andere Verbalformen können von der Wurzel *tel-* abgeleitet werden, sie stehen aber in mir unverständlichen Kontexten. Dabei handelt es sich um den Infinitiv *tel=umm(e)=a* (KBo 27.217 Rs. 6')[41] und um die Form *te-le-e-du* (ChS I/1 Nr. 41 IV 21), die aufgrund der Schreibung als *tel=ēd=o* (transitiv-ergativisches Futur 2. Pers. Sg.), möglicherweise aber auch als *tel=id=o* (transitiv-ergativische punktuelle Form 3. Pers. Pl. des Subjekts und 3. Pers. Sg. des Objekts) analysiert werden kann.[42]

3.4.

Morphologisch sowie kontextuell mir undurchsichtig sind dann die Formen *te-e-la* (ChS I/5 Nr. 109 II? 8)[43], *te-e-la-aḫ-e* (ChS I Erg. 1 IV 12)[44] und *te-lu-u-lu-še* (ChS I/5 Nr. 23 III 15)[45], die aber von der Wurzel *tel-* abgeleitet werden können.

Zusammenfassend: Der Bedeutungsansatz „vermehren" u.ä. für die Wurzel *tel-* ist auch außerhalb der Bo.Bil. möglich, aber nicht in allen Fällen nach dem Kontext beweisbar.

40 Zum Problem der Schreibung des Verbalmorphems *-o=m* durch das Zeichen UB statt UM, die selten begegnet und wohl als bloßes graphemisch-phonetisches Phänomen zu betrachten ist, s. zuletzt G. Wilhelm, in: *BiMes* 26, 130 (mit Belegsammlung).

41 Der Kontext lautet (KBo 27.217 Rs. 5' f.): 5' *še-we$_e$-er-ra-a-še e*(über Rasur)*-le-eš-*x x[6' *te-lu-um-ma a-dam-ḫi wa$_a$-a-ḫa-aš-ta*[(-).

42 Der Kontext lautet (ChS I/1 Nr. 41 IV 20 f.): 20 ... \ *šu-u-pa-a-e-na* 21 [*ḫ*]*a-am-za-a-e ar-ni-ip* ^{D}U *te-le-e-du i-ti-pu-u-ú-da* \. Analysevorschlag: *šō=v(e)=āe=nna*! [*ḫ*]*amz(i)=āe arni=b Tēššob tel=ēd=o* bzw. *tel=id*!*=o id(i)=v=ūda*. In *arni=b* „dein *a*." ist wohl nicht das Wort für „Sünde" (< akkad. *arnu*), sondern das gleichlautende Wort *arni* unklarer Bedeutung zu erkennen, das in KBo 32.14 Rs. 57 (*ārni=l*) belegt ist (von E. Neu, *StBoT* 32, 94 unter Vorbehalt mit „Oberseite" übersetzt).

43 ChS I/5 Nr. 109 II? 8]*-me-me-e-ni* \ *te-e-la.*

44 ChS I Erg. 1 IV 12 *te-e-la-aḫ-e* ^{D}*Te-šu-wu$_u$-u-ta a-ru-u-ša.* Analyse- und Übersetzungsvorschlag: *tēlaḫ(ḫ)e*? *Tēššob=ūda ar=ōž=a* „er/sie gab dem Teššup das *t*.(?)".

45 ChS I/5 Nr. 23 III 15 *ku-un-ti-né-e-a ša-a-i-un aš-te te-lu-u-lu-še ḫa-a-ar-ša.* Parallel dazu verläuft ChS I/5 Nr. 19 IV 7 f. [*k*]*u-*^{r}*un-ti*^{1}*-ni-ia-ši* 8 [*ša-a-i-un*] *a-a-aš-te ti-lu-u-lu-še.*
Es sei nur darauf hingewiesen, daß die Form *ku-un-ti-né-e-a* Nr. 23 III 15 denselben Auslaut *-né-e-a* zeigt, den I. Röseler, „Hurritologische Miszellen", *SCCNH* 10 (1999), 399 f. bei den Formen *e-a-ar-re-e-a* und [*a*]*p-še-né-e-a* (ChS I/5 Nr. 23 II 15', 16') beobachtet und unter Vorbehalt als Dativ mit ausgefallenem /v/ erklärt hat. In der Parallelstelle Nr. 19 IV 7 befindet sich statt *ku-un-ti-né-e-a* die Form [*k*]*u-*^{r}*un-ti*^{1}*-ni-ia-ši*, die vielleicht als Genitiv Pl. auf *-až=e* gedeutet werden kann, obwohl der Kontext mir völlig undurchsichtig bleibt.

4.

Es bleibt am Ende zu untersuchen, ob es eine etymologische Beziehung zwischen *tel-* „vermehren, usw." und *talm-* „groß sein; groß machen" gibt. Die beiden Wörter stehen sich lautlich und semantisch tatsächlich nahe.

4.1.

Gegen eine Verbindung von *tel-* und *talm-* könnte die Tatsache sprechen, daß sie in der Bo.Bil. anders übersetzt werden. Wie oben gesehen, wird hurr. *tel=i=b* mit heth. *maknut* wiedergegeben, während für die Verbalform *talm=ū*?*=a=b* KBo 32.14 IV 3, Rs. 49 (teilw. erg.), u.Rd. 64 (teilw. erg.) die hethitischen Wendungen *n=aš mēani ārš* (III 3) bzw. *n=aš elašna/elašni ārš* (Rs. 51, l.Rd. 5) verwendet werden.[46] Es ist allerdings zu bemerken, daß manchmal in der Bo.Bil. dasselbe Wort oder dieselbe Wurzel mit verschiedenen Übersetzungen versehen wird[47]. Ebenfalls gegen eine etymologische Verbindung von *tel-* und *talm-* könnte die oben behandelte Stelle KUB 47.11 II 5'' sprechen, wo die zwei Wörter nebeneinander vorkommen (*talm=u tel=u*).

4.2.

Es ist aber nicht auszuschließen, daß in *talm-* eine erweiterte Form von *tel-* vorliegt.[48] Der sumerisch-hurritische Vorläufer zu ḪAR-ra = ḫubullu Tafel II aus Ugarit liefert die Variante *telam-* für *talm-*[49], die eine Brücke zu der etymologischen Verbindung von *talm-* mit *tel-* eröffnen könnte. Dabei würde es sich um eine Wurzel mit vokalischer Alternanz *a/e* handeln (*tal-/tel-*), wie etwa *tag-/teg-* „hell, glänzend sein; beleuchten, erhellen"[50], *fand-/fend-* „recht, richtig sein/machen", *šaḫt-/šeḫt-* „halb sein(?)"[51]. Das würde zu einer Analyse *ta/el=m-* führen, wobei aber das *-m-* schwierig zu deuten ist. Eine mögliche Deutung für das unklares Element *-m-* könnte unter Berücksichtigung des sogenannten *adjectif élargi talav=o=ži* „groß" gefunden werden: Dieses Adjektiv stellt eine Entwicklung einer ursprünglichen Form *talm/b=o=ž(i)* dar, die bereits in altakkadischer Zeit in dem Ortsnamen *Talmuš(še)*[52] bzw. in dem Personen-

46 Z.B. KBo 32.14 IV 3 *teġ=ešt=a=b talm=ū*?*=a=b* „er wuchs heran, er wurde groß" / III 3 *šallešt=aš n=aš mēani* (Var. *elašna/elašni*) *ārš* „er wuchs heran und gelangte zum erwachsenen Alter". Bei der Deutung der hethitischen Form *mēani* folge ich J. Catsanicos, in: *Amurru* 1, 256 und H.A. Hoffner, „Hurrian Civilization from a Hittite Perspective", in: *BiMes* 26, 179 f. mit Anm. 48 (beide auch zu *elašna/i*) gegen E. Neu, *StBoT* 32, 162 f. Zur Folge *teġ=ešt- talm-* s. oben KUB 47.11 II 5'' *t]eġ=ešt=u talm=u*. In ChS I/1 Nr. 62 Rs. 20 ist die Folge umgekehrt: *talm=u*?*=ī=ž teġ=ešt=e=ž.*

47 Einige Beispiele bei S. de Martino, *SMEA* 39, 82 f. mit Anm. 49; ders., *Hethitica* 14, 12 f.

48 So H.-J. Thiel, *SMEA* 24, 194.

49 [KI.LAM gu]-^{r}la^{1} = MIN (*scil. ma-ḫi-ri*) *te-la-ma-e* S-H ḪḪ II, II 18 (F. Thureau-Dangin, „Vocabulaires de Ras Shamra", *Syria* 12 [1931], 239, Pl. L, LII). Darüber s. G. Wilhelm, in: *Fs. Alp*, 502. Es sei denn, daß in diesem Falle ein Beispiel von aberranter Vokalisierung der hurritischen Form (*e* statt richtigem *a*) vorliegt, wie es in diesem zweisprachigen Vokabular üblich ist.

50 Zum Stammansatz *tag-/teg-* s. J. Fincke, „Beiträge zum Lexikon des Hurritischen von Nuzi. Teil 2", *SCCNH* 9 (1998), 47 f.

51 Siehe G. Wilhelm, „Zu den Wollmaßen in Nuzi", *ZA* 78 (1988), 282 f.

52 Zu den Belegen dieses Ortsnamens (nördlich von Ninua zu lokalisieren), der seit altakkadischer Zeit bezeugt ist, s. *RGTC* 1, 139 (s.v. Rimuš); *RGTC* 2, 157 f. (s.v. Rīmuš); *RGTC* 3, 233; *RGTC* 5, 258 (s.v. Talmuššu); *ARM* XVI/1, 34. Zu einem weiteren möglichen Beleg dieses Ortsnamens s. oben Anm. 19 (in der Form *Talmušše*). S. auch J.-M. Durand, „Les Dames du Palais de Mari à l'epoque du royaume de Haute-Mésopotamie", *M.A.R.I.* 4 (1985), 34; P. Steinkeller, „Seal of Išma-ilum, Son of the Governor of Matar", *VO* 6 (1986), 37.

namenelement *Talpuš-*[53] begegnet. Gerade diese letzte Form (*talb=o=ž(i)*) könnte vielleicht eine mögliche Lösung bieten, wenn man in dem labialen Bestandteil dasselbe Element *-b/v-* unklarer Funktion sieht, das etwa in den Wurzeln *ke- : keb/v-* „stellen", *na- : nav-* „weiden" usw. begegnet und von dem Verfasser dieser Zeilen besprochen wurde[54]. Die Alternanz *b/m* bei diesem Element ist etwa auch bei dem Ortsnamen *Nawar* (hurr. *nav=ar* zu *na-/nav-* „weiden")[55] zu beobachten, der in den Nuzi-Personennamen oft als *Namar* belegt ist[56]. Das sollte zu einem Stammansatz *ta/el(=)b/v/m-* führen, wobei die oben besprochenen Formen *tel=i=b*, *tēl=u*, *tēl=i=m*[!], *tēl=umma*, *tel=ēd=o* (oder *tel=id*[!]*=o*) zur unerweiterten Basis *tel-*, die Formen *tal(a)mi* (mit der Variante *telame*)[57], *talav=o=ži* (mit den älteren Varianten *talm=o=ž(i)*, *talb=o=ž(i)*), *talm=u*, *talm=ū*[?]*=a=b* usw. zur erweiterten Basis *te/al(=)b/v/m-* gehören.

Bevor eine sichere Antwort zu dieser Frage zu finden, sollte man aber den exakten semantischen Feld der Wurzel *tel-* gegenüber der Wurzel *talm-* bestimmen.[58]

Ohne eine befriedigende Lösung zum Problem der Beziehung von der Wurzel *tel-* mit *talm-* bieten zu können, breche ich hier die Diskussion ab, um nicht der Spekulation zuviel Raum zu lassen. Möge der Jubilar trotzdem diesen kleinen Beitrag zur Bilingue aus Boğazköy als Ausdruck meiner Hochachtung akzeptieren!

53 In dem Namen *Talpuš-atili*. Zur Identifizierung der Formen *Talpuš-* bzw. *Talmuš* mit dem Adjektiv *talav=o=ži* s. G. Wilhelm, „L'état actuel et les perspectives des études hourrites", in: *Amurru* 1, 175 mit Anm. 5. Der Name kann m.E. theoretisch entweder als „Der Starke ist groß" (nach dem Muster Talmi-teššup „Teššup ist groß") oder „(Das Stadtnumen von) Talm/puš ist stark" (nach dem Muster Ninu-atal „(Das Stadtnumen von) Ninua ist stark") gedeutet werden. Gegen die zweite Lösung spräche aber die Tatsache, daß der Ortsname Talmuš nie mit dem bilabialen Okklusiv geschrieben ist.

54 M. Giorgieri, „Die erste Beschwörung der 8. Tafel des Šalašu-Rituals", *SCCNH* 9 (1998), 78 f.

55 Siehe G. Wilhelm, „Kumme und *Kumar: Zur hurritischen Ortsnamenbildung", in: P. Calmeyer e.a. (Hrsg.), *Fs. Hrouda* (Wiesbaden 1994), 319.

56 *NPN*, 238. Zu *Nawar/Namar* (später auch Namri) im Osttigrisland s. Th. Richter, „Anmerkungen zu den hurritischen Personennamen des *ḫapiru*-Prismas aus Tigunanū", *SCCNH* 9 (1998), 130 f.. Dieser Ortsname ist von *Nawar/Nagar* (= Tell Brak, im Ḫabur-Dreieck; semitische Etymologie!) sicherlich zu unterscheiden. G. Wilhelm, mit dem ich den Sachverhalt diskutieren konnte und dem ich dafür herzlich danke, schlägt brieflich folgendes vor: „Ich glaube immer noch nicht, daß Nawar mit Nagar (= Tell Brak) identisch ist. Die Hypothese von G. Buccellati, daß Nawar das Hinterland (Tur 'Abdin) von Urkeš ist, erscheint mir sehr attraktiv, weil sie auch gut mit der von mir vorgeschlagenen Etymologie ('Weideland') harmoniert. Dazu paßt auch gut der Beleg ChS I/1, 5 Vs. I 51, der Nawar im Zusammenhang mit dem Kaššiyari-Gebirge (= Tur 'Abdin) nennt [hierfür s. auch M. Salvini, in: *BibMes* 26, 110]. Wegen des Vorkommens von mit Nawar gebildeten Namen in Texten aus Mari, Chagar Bazar, Tell ar-Rimah, Tigunanu etc. stelle ich auch die Nuzi-Namen zu dem obermesopotamischen Toponym, nicht zu dem doch sehr weit südöstlich und sicherlich außerhalb des hurritischen Sprachraums liegenden Namar/Namri." Zu Nawar und seiner Lokalisierung s. auch den Beitrag von G. Wilhelm in diesem Band.

57 *talami* ist die Langform zu *talmi* und *talav=o=ži* jene zu *talb/m=o=ž(i)*, wie etwa *elami* zu *elmi* „Eid", *purame* zu *purme* „Sklave", *puruli* zu *purli* „Tempel" usw.

58 Es ist daran zu erinnern, daß das Hurritische auch eine andere Wurzel für den Begriff „groß" hatte, nämlich *ša(=)v-*, die etwa in dem Adjektiv *ša(=v)=o=ži* vorliegt; darüber s. I. Wegner, „Der Name der Ša(w)uška", *SCCNH* 7 (1995), 117-120.

Selbständige Pronomina der ersten Person Singular im Urartäischen

Christian Girbal (Berlin)

1.1. Vom System der selbständigen Personalpronomina im Urartäischen sind nur wenige Formen bekannt. Dazu gehören der Ergativ der 1. Person Singular *ješe* „ich" sowie der Absolutiv der 3. Singular *mani* „er/sie/es" (oder wenn *mani* als direktes Objekt erscheint, „ihn/sie/es")[1]. Eine weitere Form, der Absolutiv *ištedi* „ich, mich" läßt sich fortan dieser bescheidenen Liste hinzufügen.

1.2. Die Stele von Sisian[2] (Armenien) ermöglicht eine genaue semantische Bestimmung des mehrfach im urartäischen Schrifttum belegten Wortes *ištedi*. Im Text dieses Denkmals findet sich folgende Stelle:

14 ^{d}ḫal-di-ni-ni
15 al-su-i-ši-ni iš-te-di
16 ^{I}ar-giš-ti-ni ^{I}ru-sa-a-ḫi
17 LUGÁL *DAN-NU* LUGÁL ^{KUR}bi-a-na-a-ú-e
18 a-lu-si ^{URU}ṭu-uš-pa-a UR[U]

Sisian Rückseite 14-18[3]

„Durch die Größe des Ḫaldi bin ich, Argišti, Sohn des Rusa, der mächtige König, der König der Biai-Länder (= Urartu), der Herr der Stadt Ṭušpa".

ištedi ist damit der Absolutiv des selbständigen Pronomens der 1. Person Singular. Es kann gemäß der ergativischen Struktur des Urartäischen mit „ich" oder „mich" wiedergegeben werden, je nachdem, ob es als Subjekt eines intransitiven Verbes oder als direktes Objekt eines transitiven Verbes auftritt.

1 Die Form m[a]-⌜a⌝-ni-ni aus der Topzawä-Bilingue bleibt, wenn richtig gelesen, unklar; siehe *Tra lo Zagros*, 87 Zeile 20' und Übersetzung S. 93.

2 N.V. Arutjunjan, „Novaja urartskaja nadpis' iz Sisiana", *Drevnij Vostok* 4 (1983), 195-219, englisches Resümee 304-308.

3 Ibid., 214. *ištedi* wird in der Bearbeitung dieses Autors noch mit „hier" – freilich mit einem Fragezeichen – übersetzt (S. 215). Zu früheren Übersetzungsversuchen für *ištedi* siehe *Tra lo Zagros*, 92.

1.3. Dieses Ergebnis wird durch die Bilinguis von Topzawä (Edition von M. Salvini, *Tra lo Zagros*, 79-95) bestätigt. Dieser Text bietet folgende Stellen:

Urartäisch[4]
24' [1-2]x-x-e iš-te-di ᴵru-sa-ni ᵈḫal-di-e-⌜i⌝
25' [LÚÌ]R LÚsi-e mu-ṣi LÚUKÙ.MEŠ-ú-e

Assyrisch[5]
22' a-na-ku ᴵru-s[a-a]
23' [LÚ]ÌR šá ᵈḫal-di-a LÚSIPAD ki-e-nu š[á UKÙ.MEŠ]

Übersetzung beider Fassungen:
„Ich bin Rusa, der Diener des Ḫaldi, der wahre Hirt der Menschen",

woraus folgt, daß *ištedi* = *anaku* „ich" ist.

1.4. Die erschlossene Bedeutung für *ištedi* ergibt einen befriedigenden Sinn in allen Belegen dieses Wortes. Als Beispiel seien zwei Stellen angeführt:

a Aus den Annalen Sarduri II.[6]
[ᴵ]ᵈsar₅-du-ri-i-š[e]
[a]-li-e iš-ti-e-d[i]
uš-ta-di KURma-na-i-d[i]

UKN 155 B 12-14 (= HchI 103 §14 13-15)

„Sarduri spricht: ich zog zum Lande Mana"

b Aus der Felsinschrift von Izoğlu
ᴵᵈsar₅-du-ri-še a-li iš-ti-di
ul-ḫu-di URUme-li-ṭè-a-ni qa-ap-qa-ru-li-ni nu-na-a-bi
ᴵḫi-la-ru-a-da-ni ka-ú-ki-e

Izoğlu 21-23[7]

4 *Tra lo Zagros*, 87 (Umschrift) und 88 (Edition). Die in *Tra lo Zagros* vorgeschlagene Ergänzung der Zeile 24' zu [*uš-ta-di-*]*e* ist in diesem Aufsatz nicht übernommen worden.

5 *Tra lo Zagros*, 82 (Edition) und 84 (Umschrift).

6 Die Annalen Sarduri II. enthalten zwei weitere, sehr ähnliche *ištedi*-Belege: UKN 155 E 8-9 und 48-49 (= HchI 103 §8 14-15 und §9 54-55).

7 M. van Loon, „The Euphrates mentioned by Sarduri II. of Urartu", in: K. Bittel et al. (Hrsg.), *Anatolian Studies Presented to Hans Gustav Güterbock on the Occasion of His 65th Birthday* (*PIHANS* 35, Leiden 1974), 187-194. Ältere Bearbeitungen des Textes: UKN 158, HchI 104.

„Sarduri spricht: Ich wollte Meliṭea (Malatya) belagern[8], es kam (aber) zu mir (wörtlich: vor mich) Ḫilaruada"

Auf die schwierige Form *ulḫudi* soll hier nicht näher eingegangen werden. Die Verbalendung *-di* erscheint an intransitiven Verben (1. Person Singular Perfekt). Das Morphem *-u* am Stamm (*ulḫ-u*) scheint dagegen auf Transitivität hinzuweisen. Dieser problematische Sachverhalt kann vorerst nur zur Kenntnis genommen werden, eine überzeugende Erklärung ist gegenwärtig nicht zu bieten.[9]

1.5. Die Absolutivform *ištedi* „ich, mich" des Urartäischen ist zu der entsprechenden Form des verwandten Hurritischen in Beziehung zu setzen. „Ich, mich" als selbständiges Pronomen lautet im Boğazköy- und im Mari-Hurritischen *ište*. Die urartäische Form *ištedi* kann daher als *ište* + *di* analysiert werden, wobei *ište* durch das Morphem *-di*, das mit dem Ausdruck der 1. Person Absolutiv beim intransitiven Verb eng verknüpft ist, verstärkt wird.

1.6. Es ist bisher kein urartäischer Beleg bekannt, in dem *ištedi* als direktes Objekt auftreten würde. Es ist dennoch aus typologischen Gründen durchaus anzunehmen, daß dies vorkommen konnte. Die Verwendung von *ište* als direktes Objekt ist im Hurritischen bezeugt, wie folgender Beleg zeigt:

DINGIR.MEŠ-na-šu-uš ta-a-tu-ni-⌜ti⌝-in iš-ti

ChS I/1 Nr. 41 III 55-56

„Die Götter mögen mich lieben!" (*ište* erscheint hier graphisch als *iš-ti*).

2.1. Ein weiteres Wort, nämlich *isi* (nicht zu verwechseln mit *esi* „Ort") gehört wahrscheinlich ebenfalls zum urartäischen Ich-Paradigma. Wenn dies zutrifft, könnte dann der Ausdruck *i-si i-ku-ka-ni e-di-ni* mit „nach mir" übersetzt werden. *ikukani edini* müßte in diesem Fall nicht als Adverb mit der Bedeutung „später", sondern eher als Postposition mit der Bedeutung „nach" (lat. *post*) verwendet werden. Die Stelle

ᴵᵈsar₅-du-ri-še
a-li-e LUGÁL a-li i-si i-ku-ka-ni e-di-ni
ša-ú-e ma-nu-li

UKN 167 3-5, ähnlich UKN 169 1-3
(= HchI 110 und 117)

8 Zum Bedeutungsansatz „belagern" für das Verb *qapqaru-* siehe I.M. Diakonoff, *Hurrisch und Urartäisch* (München 1971), 133 und 135; M. Salvini, „Un testo celebrativo de Menua", *SMEA* 22 (1980), 156; M.L. Chačikjan, *Churritskij i urartskij jazyki* (Erevan 1985), 110.

9 Derselbe Stamm *ulḫ-* erscheint in der Form *ul-ḫu-li-ni* (*UKN* 268 31). Erklärungsversuche für die Form *ulḫudi*: I.M. Diakonoff, *Hurrisch und Urartäisch*, 125 Anm. h zur Tabelle 6 (S. 124); M.L. Chačikjan, *Churritskij i urartskij jazyki*, 100 und 110.

wäre dann zu übersetzen: „Sarduri spricht: 'Der König, der nach mir Herrscher[10] sein wird, ...“ (es folgt eine Reihe von Aufforderungen an den betreffenden späteren König).

Die übrigen Belege für *isi*[11] stehen alle in unklarem Kontext und erlauben vorerst keine Verifizierung (oder Falsifizierung) der hier vorgeschlagenen Deutung; wenn *isi* zum Ich-Paradigma gehört, ist es wohl als Genitiv oder Dativ zu interpretieren. Die Plausibilität der hier vorgelegten Deutung des Wortes *isi* hängt davon ab, ob der Ausdruck *ikukani edini* als eine Art Postposition fungieren kann. Für die Postposition *edini* selbst ist bisher die Bedeutung „nach“ (lat. *post*) nicht postuliert worden. *edini* hat als Postposition die Bedeutungen „aus, von“, „wegen“ und „für, zugunsten von ...“. Eine andere Prä- oder Postposition mit der Bedeutung „nach“ ist nicht bekannt.

Die Form *i(?)-si-n*[*i?*] Sisian Rückseite 20, deren Lesung nicht gesichert ist und die in unverständlichem Kontext steht, läßt sich vorerst nicht beurteilen.

2.2. Im folgenden soll auf einen Fall von Homographie hingewiesen werden, bei dem zumindest die Stämme zweier unterschiedlicher Wörter die gleiche Graphie aufweisen. Ob man es dabei über die Homographie hinaus auch mit Homonymie zu tun hat, läßt sich derzeit nicht entscheiden und soll dahingestellt bleiben.

šusi-: Gut untermauert ist die Deutung von *šusine* „eins“; sie beruht auf der Alternanz innerhalb derselben Formulierung der Graphien 1 MU und *šú-si-ni* MU:

i-na-ni-li ar-ni-ú-ši-ni-li 1 MU za-a-du-bi
i-na-ni-li ar-⌜ni⌝-ú-ši-ni-li šú-si-ni MU za-du-[bi]

UKN 127 (= HchI 80) IV 41 und V 32
(Annalen des Argišti I.)

„Diese Taten habe ich in einem Jahr vollbracht“.

Nun bietet die bilingue Stele von Topzawä (in der Edition von M. Salvini, *Tra lo Zagros*, 87) folgende Stelle:

28' šú-si-na MU.ME[Š]
29' [KURbi-]a-i-ni-li n[u]-ul-du-ú-li KURlu-lu-i-ni-l[i]
30' [z]i?-el-du-bi

deren assyrische Entsprechung lautet (ibid., 84):

26' ina lìb-bi MU.MEŠ-ja KURURI ir-ti[-piš]

10 Die Übersetzung von *šaue* mit „Herrscher“ (nach G.A. Melikišvili, *UKN*, S. 406) soll hier nicht diskutiert werden. Anders jedoch I.M. D'jakonov, *Urartskie pis'ma i dokumenty* (Moskau/Leningrad 1963), 67.

11 Es sind: UKN 89 11; 100 10; 268 12; UKN II 450 1 (in *Vestnik drevnej istorii* 1971, 269). Der Beleg UKN 264 urartäisch 15 (für *isi*) entfällt, da die neue Ausgabe der Stele von Topzawä in diesem Punkt vom früher veröffentlichten Text abweicht. Siehe *Tra lo Zagros*, 82 und 84. Eine andere Deutung von *isi*, nämlich „jeder“, schlägt I.M. D'jakonov, *Urartskie pis'ma i dokumenty*, 71 mit Anm. 94 vor.

27' [KURKÚR] ú-si-iq

„In meinen Jahren (in meiner Regierungszeit) habe ich das Land Urartu erweitert, Feindesland zurückgedrängt“.

Man gelangt somit zur Entsprechung urartäisch *šú-si-na* MU.ME[Š] = akkadisch *ina lìb-bi* MU.MEŠ-*ja* „in meinen Jahren“.

šú-si-na ist kasusmäßig als Lokativ Plural zu bestimmen. Der Versuch, *šú-si-na* auf *šusine* „eins” zurückzuführen, führt zu Schwierigkeiten, der urartäische Ausdruck wird nicht recht verständlich. Dies ändert sich, wenn man hier Homographie annimmt und *šú-si-na* als Possessivpronomen der 1. Person Singular bestimmt. *šú-si-na* MU.MEŠ bedeutet dann „in meinen Jahren“. Dies führt zur Ansetzung eines Stammes *šusi-* „mein“. Die Bildungsweise dieses selbständigen Possessivpronomens ist dieselbe wie bei *masi* „sein, ihr“, das wohl als *ma* + *si* zu segmentieren ist.

Für *šusi* ist dann von einer Segmentierung *šu* + *si* und von einem Pronominalstamm *šu-* auszugehen, der zum hurritischen Stamm *šo-/šu-* einer Reihe von Formen des hurritischen Ich-Paradigmas, wie etwa Genitiv *šowe* oder Komitativ *šura* (siehe dazu zuletzt I. Wegner, „Die selbständigen Personalpronomina des Hurritischen“, *SMEA* 29, 1992, 234f.) gestellt werden kann.

2.3. Zu *šusi-* „mein“ gehört wahrscheinlich ebenfalls folgender Beleg aus der Inschrift von Mazgirt-Kaleköy (H.-P. Schäfer, „Die Inschrift Rusa II. Argišteḫinis in Mazgirt-Kaleköy (UKN 279 = HchI 127)“, *SMEA* 18, 1977: 249-268, Transkription S. 256, Autographie S. 257):

šú-si-ni-li LÚ*i-ri-ú-ni-li* (Zeile 2); der Kontext ist jedoch fragmentarisch und ungedeutet. LÚ*i-ri-ú-ni-li* bezeichnet im Plural eine Gruppe von Menschen, der Ausdruck sollte mit „meine *i*.“ zu übersetzen sein.

Das Vorkommen von *šusi-/šuse-* „mein“ ist vielleicht auch in bezug auf den fragmentarischen Beleg] *a-lu-še šú-si-e* (NUN Text 3/UKN II 450 6) anzunehmen, der sich innerhalb der Fluchformel befindet. Der Anfang der nächsten Zeile ist nicht erhalten[12]. Da das Wort *šú-si-e* ansonsten in Fluchformeln nicht belegt ist, ist eine Ergänzung schwierig. Plausibel – aber letztendlich doch nur eine Mutmaßung – wäre folgende Ergänzung: *a-lu-še šú-si-e* / [*ti-ni tú-li-e* „wer meinen Namen tilgt“. Sie erfolgt in Anlehnung an eine andere Inschrift Rusa II., in der folgende Formulierung vorkommt:

a-lu-še
ti-ni-ni tú-li-e ma-si-e
ti-ni te-li-i

HchI 126 / UKN 281 38-40

„wer den Namen tilgt und (an dessen Stelle) seinen Namen setzt“.

Es ist ansonsten bekannt, daß das Urartäische über ein Possessivsuffix der 1. Person Singular mit der graphischen Form *-uki* verfügt (M.L. Chačikjan, *Churritskij i urartskij jazyki*, 82f.; G.A.

12 Von der Zeile 7 ist nur folgendes erhalten: tú]-ri-ni-ni.

Melikišvili, *Die urartäische Sprache*, Rom 1971, 46). Folgender Beleg kann dafür angeführt werden:

4 [te-ru]-ú-bi i-ni pu-lu-s[i]
5 [^{d}Ḫal]-di-e e-ú-ri-u-k[e]

HchI 24 / UKN 37

„Ich errichtete dem Gott Ḫaldi, meinem Herrn, diese Stele"

Gottheiten in Til Barsib

Anthony Green / Arnulf Hausleiter (Berlin)*

1 Einführung

Dieser Beitrag bietet Überlegungen zu den Gottheiten von Til Barsib/Tell Ahmar.[1] Während sich der Jubilar mit der Rolle des Fundortes im 3. Jahrtausend v. Chr. befaßte,[2] steht hier die Zeit

* Die Autoren danken Eva Cancik-Kirschbaum herzlich für Anregung, Hinweise und Diskussion.

1 Der Ort trug mehrere Bezeichnungen (s. F. Thureau-Dangin, „Tell Aḥmar", *Syria* 10, 1929, 187-188; idem/M.Dunand, *Til Barsib*, Paris 1936, 6-7; S.M. Dalley, „Neo-Assyrian Tablets from Til Barsib", *Abr-Nahrain* 34, 1996-1997, 68-70, J.D. Hawkins, *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions. Vol. I. Inscriptions of the Iron Age, Part I*, Berlin/New York 1999, passim; M. Luciani, „On Assyrian frontiers and the Middle Euphrates", *SAAB* 13, 1999-2001). Zur hypothetischen Identifizierung mit *Abarsal* in den Ebla-Texten vgl. M. Bonechi, *RGTC* 12/1 (Wiesbaden 1993), 8-10 (mit Lit.); die bei F. Thureau-Dangin, *Syria* 10, 187 gebotene Lesung von Gudea Statue B,vi,59 als *Barsib* für die erstmalige Nennung des Ortes hat dieser bereits wenige Jahre später nicht mehr erwähnt (vgl. F. Thureau-Dangin/M. Dunand, *Til Barsib*, 6) und wird nicht mehr aufrechterhalten (s. D.O. Edzard, *RIME* 3/1, 35: E3/1.1.7.StB, vi,59: *Barme*). Luwisch *Mazuwati*, danach *Masuwari*. *Til Barsib* als Hauptort von Bīt Adīni (bei Amos 1,5 Beth Eden). *Kār-Salmānu-ašarēd* seit dem assyrischen Herrscher Salmanassar III., der den Ort nach sich selbst benennt. Aramäisch *TRBŠYB*, übernimmt die spätneuass. Namensform *Tarbusiba/i* (vgl. F.M. Fales, „The Tablets from Tell Shioukh Fawqani/Burmarina in the context of Assyro-Aramaic studies", in: G. del Olmo Lete/J.-M. Montero-Fenollós (Hrsg.), *Archaeology of the Upper Syrian Euphrates – the Tishrin Dam Area Proceedings of the International Symposium held at Barcelona, January 28th-30th 1998*, *AuOrS* 15, Barcelona 1999, 629 mit der Schuldurkunde TSF 95 F 204 I 4 aus dem ca. 18 km nördlich gelegenen Tell Shiukh Fawqani/*Burmar'īna*, die einen Zeugen aus *trbšyb* nennt). Mit neuass. *Manṣuate* assoziiert von S.M. Dalley, *Abr-Nahrain* 34, 69-70 (s. allerdings N. Na'aman, „Province system and settlement pattern in Southern Syria and Palestine in the Neo-Assyrian period", in: M. Liverani [Hrsg.], *Neo-Assyrian Geography*, *Quaderni di Geografia Storica* 5, Rom 1995, 104). Hellenistisch *Bersiba*. Die Annahme, daß *Til Barsib*/*Kār-Salmānu-ašarēd* mit Tiglatpileser III. Provinzhauptstadt wurde, findet sich an verschiedenen Stellen (F. Thureau-Dangin et al., *Arslan-Tash*, Paris 1931, 7-8. 86; F. Thureau-Dangin/M. Dunand, *Til Barsip*, 7; W. Orthmann, *Untersuchungen zur späthethitischen Kunst*, Bonn 1971, 183; J.N. Postgate, „The land of Assur and the yoke of Assur", *WA* 23, 1992, 250, Fig. 2; s. idem, „Assyria: the home provinces", in: *Neo-Assyrian Geography*, 1-17; vgl. G. Bunnens, „Til Barsib under Assyrian domination: a brief account of the Melbourne University excavations at Tell Ahmar", in: S. Parpola/R.M. Whiting [Hrsg.], *Assyria 1995. Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki, September 7-11, 1995*, Helsinki 1997, 17, Anm. 3-4). Als Sitz eines Provinzgouverneurs erwähnt wird der Ort jedoch erst zur Zeit Sanheribs im Jahr 701 (unter Ḫanānu als *bēl pāḫiti* bzw. *šakin* von Til Barsib) und Assurbanipals (unter Nabû-nādin-aḫi als]-*kìn* von Kār-Salmānu-ašarēd); im 7. Jh. fungierte Til Barsib möglicherweise noch als Garnison des assyrischen Heeres (F.M. Fales, in: *Upper Syrian Euphrates*, 629); vgl. A.R. Millard, *The eponyms of the Assyrian empire 910-612 BC* (*SAAS* 2, Helsinki 1994), 94; s. a. E. Forrer, *Die Provinzeinteilung des assyrischen Reiches* (Leipzig 1920), 25-26; 109-110; zu den assyrischen Statthaltern in Til Barsib s. B. Nevling Porter, „Esarhaddon's stelae for Til Barsip and Sam'al", in: G. Bunnens (Hrsg.), *Essays on Syria in the Iron Age* (*Ancient Near*

nach der Wende vom 2. zum 1. Jt., vor und nach der assyrischen Eroberung durch Salmanassar III. im Jahre 856 v. Chr. im Mittelpunkt. Insbesondere am Beispiel der Bildquellen aus Til Barsib lassen sich Elemente der unterschiedlichen religiösen Strömungen Nordwest-Syriens herausarbeiten. Die vorliegenden Ausführungen bilden eine Erweiterung der Untersuchungen zur religiösen Welt an diesem bedeutenden syro-hethitischen Ort und Zentrum des aramäischen „Kleinfürstentums" Bīt Adīni, das zuletzt durch neuere Grabungsbefunde ins Blickfeld gerückt ist.

Forschungsgeschichte und Chronologie

Die Auffindung des sog. Löwentores und mehrerer anderer Bildträger durch D.G. Hogarth 1908[3] bildete den Auftakt zur Entdeckung einer Reihe von Denkmälern in Tell Ahmar/Til Barsib, deren Darstellungen kultisch-religiösen Konnotats sind. Vor allem der französischen Mission unter F.Thureau-Dangin (1929-31)[4] und der australischen – nunmehr belgischen – Expedition[5] gelang es, derartige Objekte zu bergen und, wenn auch in weitaus geringerem Maße, entsprechende Fundkontexte freizulegen. Die Ablagerungen auf dem Tell weisen unter anderem Siedlungsreste auf, die der späten Bronzezeit[6] und der Eisenzeit I/II zugeordnet werden.[7] Die archäologischen Hinweise für eine „aramäische" Besiedlung in Tell Ahmar während der Blütezeit von Bīt Adīni sind noch immer nicht hinreichend eindeutig.[8] Einige größere Gebäude, welche auf der Zitadelle

Eastern Studies – Supplement 7, Löwen [u.a.] 2000), 150, Anm. 11. Karen Radner sei an dieser Stelle für ihre Hinweise herzlich gedankt.

2 V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion* (Leiden [u.a.] 1994), 528. Auf der Karte der Fundorte ist Til Barsib nicht verzeichnet.

3 D.G. Hogarth, „Carchemish and its neighbourhood", *AAA* 2 (1909), 177-183.

4 F. Thureau-Dangin/M. Dunand, *Til Barsib*, 1-2 mit Hinweisen auf weitere Untersuchungen von R. Campbell Thompson (1911) sowie Perdrizets, Seyrigs und Schlumbergers (1925) und seine eigene Vorexpedition (1927) und deren Veröffentlichungen; vgl. G. Bunnens, „Tell Ahmar after 50 years", in: idem (Hrsg.), *Tell Ahmar. 1988 Season* (*Abr-Nahrain Supplement Series* 2, Löwen 1990), 1. Gertrude Bell besuchte den Fundort im Jahre 1909 (F. Thureau-Dangin, *Syria* 10, 186) und fertigte einige der Fotos an. T.E. Lawrence besuchte den Fundort im Juni 1911; L. James, *The golden warrior. The life and legend of Lawrence of Arabia* (London ^{2}1995), 57.

5 G. Bunnens (Hrsg.), *Tell Ahmar. 1988 Season*; idem, „Tell Ahmar/Til Barsib, the eleventh, twelfth and thirteenth seasons (1998-2000)", *Orient Express* 2001, 65-68 mit Lit.; s. bereits F. Thureau-Dangin/M.Dunand, *Til Barsib*, 2.

6 A. Roobaert/G. Bunnens, „Excavations at Tell Ahmar-Til Barsib", in: *Upper Syrian Euphrates*, 166.

7 F. Thureau-Dangin/M. Dunand, *Til Barsib*, 84-96 und Plan C (*niveau araméen*). In den mittelassyrischen Quellen wird Til Barsib bislang nicht erwähnt, wobei dies zu erwarten wäre, jedoch *Burmar'īna*, welches vermutlich mit *Mar'īna ša šadê* zu gleichen ist; vgl. M. Luciani, „Burmar'ina = URUMarina ša šadê", *N.A.B.U.* 37/2000.

8 Vgl. A. Roobaert/G. Bunnens, in: *Upper Syrian Euphrates*, 167-168.

freigelegt wurden, versuchte man Aḫūnu, dem Herrscher von Bīt-Adīni , zuzuschreiben,[9] der seit Assurnasirpal II. in den assyrischen Texten erscheint und diesem im Jahr 878 v. Chr. Tribut leistet sowie Geiseln und Truppenteile stellt.[10] Den Herrscherwechsel in Assyrien nutzt Aḫūnu dazu, um gegen den Nachfolger Assurnasirpals II., Salmanassar III. aufzubegehren. Nach einem erfolglosen Vorstoß gegen Aḫūnu in seinem ersten Regierungsjahr (858 v. Chr.), und einem weiteren im darauffolgenden Jahr 857,[11] gelingt es ihm erst 856 v. Chr. die Stadt zu erobern.[12] Aḫūnu kann jedoch zunächst fliehen, bis er im Jahr 855 v. Chr. gefangengenommen und weggeführt wird.[13] Es folgt die bekannte Umwandlung der eroberten Stadt. Da sich Salmanassar III. der herausragenden Bedeutung Til Barsibs offenbar bewußt ist, errichtet er nicht etwa einen einfachen Militärstützpunkt, sondern macht die Stadt zu einer *āl šarrūti*, einer Stadt des Königtums.[14] Es kommt zur Umbenennung des Ortes Til Barsib in Kār-Salmānu-ašarēd,[15] der Errichtung von Befestigungsanlagen und Palastbauten sowie der Ansiedlung von Assyrern.[16] Die Inschrift des einflußreichen assyrischen Gouverneurs Šamši-īlu vom Löwentor datiert an das

9 R.H. Dornemann, „Til Barsip", in: E.M. Meyers (Hrsg.), *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East* (New York/Oxford 1997), 209; s. K. Radner, „Aḫūnu", in: ead. (Hrsg.), *The Prosopography of the Neo-Assyrian empire I/1* (Helsinki 1998), 84-86.

10 A.K. Grayson, *RIMA* 2, 216-217: A.0.101.1:iii,55-64.

11 Aḫūnu zieht sich in das uneinnehmbare Til Barsib zurück; vgl. A.K. Grayson, *RIMA* 3, 15: A.0.102.2:i,31-33; s. weiterhin ibid., 17; 19: A.0.102.2:ii, 13-15; 30-32; s.a. K. Radner, in: *Prosopography of the Neo-Assyrian empire I/1*, 84-86.

12 S. Yamada, *The construction of the Assyrian empire. A historical study of the inscriptions of Shalmaneser III (859-824 BC) relating to his campaigns to the west* (Leiden [u.a.] 2000), 126-127.

13 A.K. Grayson, *RIMA* 3, 29: A.0.102.5: iii, 4; zu Bīt Adīni vgl. H. Sader, *Les états araméennes de Syrie depuis leur fondation jusqu'à leur transformation en provinces assyriennes* (*Beiruter Texte und Studien* 36, Wiesbaden 1987), 47-98 sowie P.-E. Dion, *Les araméens à l'âge du fer: histoire, politique et structure sociale* (*Études Bibliques, N.S.* 34, Paris 1997), passim. Zur Aḫūnu-Episode in den Inschriften Salmanassars III. vgl. zuletzt S. Yamada, *Construction of the Assyrian empire*, 108-109; 123-125; 136-138.

14 A.K. Grayson, *RIMA* 3, 19: A.0.102.2: ii, 30-35; obwohl die Unterwerfung des Aḫūnu und die Einnahme Til Barsibs Salmanassar III. über mehrere Jahre beschäftigte, sind sie auf den Bronzebeschlägen der Tore von Balawat/Imgur-Illil offenbar nicht bildlich dargestellt (vgl. L.W. King, *Bronze reliefs from the Gates of Shalmaneser, King of Assyria B.C. 860-825*, London 1915), wenngleich sie dort schriftlich erwähnt werden; vgl. A.K. Grayson, *RIMA* 3, 29-30: A.0.102.5:iii,4-16.

15 „Kai des Salmanassar". Derselbe Name ist noch unter Assurbanipal in Gebrauch. Zur Umbenennung von Orten als Ausdruck assyrischen Herrschaftsanspruchs vgl. B. Pongratz-Leisten, „Toponyme als Ausdruck assyrischen Herrschaftsanspruchs", in: *Fs. Röllig*, 325-343 passim. Zu den Toponymen, Kar- bzw. Til- in neuassyrischer Zeit, die offenbar auf Charakteristika der Topografie bezugnehmen (Kar-: Flußlage, Til-: Hügel), vgl. H. Limet, „La toponymie de la Mésopotamie antique", in: *La toponymie antique. Actes du colloque de Strasbourg, 12-14 juin 1975* (o.O. 1975), 109-111.

16 Vgl. A.K. Grayson, *RIMA* 3: A.0.102 passim bzw. S. Yamada, *Construction of the Assyrian empire*. Wenig Beachtung hingegen fand die Erwähnung Til Barsibs in den Texten aus Sultantepe; O.R. Gurney/J. Finkelstein, *STT* I, 4, Pl. LVIII-LIX (= STT I,43). Darin erscheint der Bericht über die Eroberung Til Barsibs zu Beginn (Z. 7-8), unmittelbar nach der Anrufung der Götter. Zu diesem Text vgl. W.G. Lambert, „The Sultantepe tablets VIII. Shalmaneser in Ararat", *AnSt* 11 (1961), 150-151; zur Einordnung Til Barsibs im Rahmen der eroberten/neu- oder wiedergegründeten Städte in den assyrischen Westprovinzen vgl. S.Mazzoni, „Settlement pattern and new urbanization in Syria at the time of the Assyrian conquest", in: *Neo-Assyrian Geography*, 181-191.

Ende des ersten Viertel des 8. Jh. v. Chr.[17] Neben den Stelen des Asarhaddon, von denen nur eine beschriftet ist, sind hier das Privatarchiv aus Areal C der australischen Expedition zu nennen, das dem 7. Jh. v. Chr. angehört. Mindestens bis 612 v. Chr. verblieb die Stadt unter assyrischer Kontrolle.[18]

Problemstellung

Der Fundort Tell Ahmar/Til Barsib und die damit verbundenen Schrift- und Bildquellen berühren den Schnittpunkt mehrerer kultureller Systeme, von denen das (spät)hethitische, aramäische und assyrische bislang am ausgiebigsten diskutiert wurden. Assyrer und Aramäer wurden dabei auch als linguistisch-politisch-ethnische Komponente aufgefaßt – und dies bereits in der Antike. Schrift und Sprache, teils in Verbindung mit bildlichen Darstellungen, bilden die Quellen für die Kenntnisse des luwischen Elements. Für den vorliegenden Beitrag, der sich mit der religiösen Welt dieses Fundorts befaßt, ist zu konstatieren, daß sich in den vorhandenen Quellen diese Systeme in äußerst unterschiedlicher Weise manifestieren. Es verwundert daher nicht, daß Untersuchungen hierzu bislang stets unter dem Gesichtspunkt bestimmter Quellengruppen durchgeführt wurden.

Daß diese Strömungen im Altertum durchaus als solche wahrgenommen wurden, ist an der Inschrift des Jariri, Erzieher des Prinzen Kamani von Karkemiš, zu erkennen, der dort mehrfach auf seine vielfältigen Sprach- und Schriftkenntnisse hinweist. Er unterscheidet vier regionale Hauptschriften: 1. Die städtische Schrift (URBS-*si*), 2. die phönikische Schrift (*Surawanni*), 3. die assyrische Schrift (*Assurawanni*) sowie 4. die aramäische Schrift (*Taimani*). Die „städtische Schrift" ist wohl das Hieroglyphenluwische.[19] In der bildlichen Überlieferung findet dies in Til Barsib seine Entsprechung, wo in Raum XXIV zwei Schreiber abgebildet sind, von denen der eine vermutlich mit einem Griffel eine Tontafel, der andere mit Tinte ein Papyrus beschriftet.[20] Diese Darstellung hat eine Parallele auf einem Relief Tiglatpilesars III. aus dem Central Palace in Nimrud.[21]

In Rahmen dieses Beitrags befassen wir uns hauptsächlich mit Bildquellen aus Tell Ahmar. Angesichts der Datenlage können die Diskussionsergebnisse allenfalls als Prolegomena angesehen werden, zumal aus Gründen der Begrenzung auf die vollständige Behandlung der Mischwesen und die von der figürlichen Wiedergabe von Gottheiten unabhängigen Symbole an dieser Stelle verzichtet wurde. Auf die Interdependenzen des Kunstschaffens in Nordwestsyrien, Südostanatolien und Assyrien wurde erst kürzlich erneut hingewiesen. Im kultisch-religiösen Bereich erweist es sich bereits als äußerst schwierig, das komplexe Verhältnis assyrischer und örtlicher Gottheiten im dynamischen Wechselspiel lokaler und kolonialer Elemente

17 A.K. Grayson, *RIMA* 3, 231-233: A.0.104.2010; vgl. neuerdings S.M. Dalley„Shamshi-ilu, language and power in the western Assyrian empire", in: *Essays on Syria in the Iron Age*, 79-88; s. dgl. B. Nevling Porter, ibid., 151 mit Anm. 14-15 für die Schwächeperiode nach dem Ende der Herrschaft Salmanassars III.

18 Es ist möglich, daß Tell Ahmar von Harran abhängig war, das bis 610/609 v. Chr. assyrisch blieb (vgl. J.N. Postgate, „Ḫarrān", in: *RlA* 4, Berlin/New York 1972-1975, 124); s. a. E. Forrer, *Provinzeinteilung*.

19 Vgl. dazu F. Starke, „Sprachen und Schriften in Karkamis", in: *Fs. Röllig*, 281-395.

20 F. Thureau-Dangin/M. Dunand, *Til Barsib*, Pl. L.

21 R.D. Barnett/M. Falkner, *The sculptures of Aššur-naṣir-apli II (883-859 B.C.) Tiglath-pileser III (745-727 B.C.) Esarhaddon (681-669 B.C.) from the Central and South-West Palaces at Nimrud* (London 1962), Pl. V-VI.

untereinander zu diskutieren. Bislang ist davon auszugehen, daß sich die lokale Kultur der assyrischen Kolonisierung und den damit verbundenen importierten offiziellen Erscheinungsformen widersetzen konnte und sich parallel dazu fortsetzte.[22]

Die Denkmäler und ihr Fundkontext

Bei den Denkmälern handelt es sich um öffentlich sichtbare Bildträger,[23] vor allem große Reliefstelen. Daneben wurden Fragmente skulpierter Flachbilder geringerer Größe entdeckt. Zum archäologischen Fundkontext von Stelen und Flachbildern in Tell Ahmar merkten bereits Thureau-Dangin und Dunand an, daß „*sauf très rares exceptions, les sculptures, mises au jour à Tell-'Aḥmar, n'ont pas été découvertes* in situ".[24] Lediglich der Fundplatz der Basis der zweiten Asarhaddon-Stele (Stèle B) in der Nähe des Löwentores bezeichnet wohl die originale Lage.[25] Gleiches läßt sich für die Löwen des Löwentores sagen.[26] Der Fundkontext der im Jahre 1999 gefundenen Stele mit hieroglyphenluwischer Inschrift und dem Wettergott auf dem Stier ist unsicher, da sie aus dem Wasser des Stausees geborgen wurde.[27]

In ihrer Zugänglichkeit eingeschränkt waren die Wandmalereien aus dem assyrischen Palast. Diese lassen sich aufgrund der Fundlage einzelnen Räumen zuweisen.[28] Die zuletzt publizierten Fragmente einer Wandmalerei aus dem Grabungsareal E im nördlichen Stadtgebiet stammen aus einem Gebäude, das Libationssteine enthält und von den Ausgräbern als Residenz bezeichnet wird, die zu einem späteren Zeitpunkt in einen Schrein umgewandelt worden sein könnte.[29]

22 Vgl. z.B. I. Gerlach, „Tradition, Adaption, Innovation. Zur Reliefkunst Nordsyriens/Südostanatoliens in neuassyrischer Zeit", in: *Essays on Syria in the Iron Age*, 235.

23 Zu *Images as Media* s. nun C. Uehlinger (Hrsg.), *Images as Media. Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (1st millennium BCE)* (*OBO* 175, Freiburg/Göttingen 2000); s. bereits im Vorwort die Einschränkung, daß „one should certainly not confine the multiple functions of images to a presumed propagandistic or mass media function, nor even to a function as media, i.e. 'transmitters of messages', *at all* [Hervorhebung Verf.]" (ibid., xvi). Der von U. Seidl, „Babylonische und assyrische Kultbilder in den Massenmedien des 1. Jahrtausends v. Chr.", ibid., 109 im gleichen Band verwendete Begriff einer „restriktiven Bild-Pressepolitik" erscheint im Zusammenhang mit der altorientalischen Quellensituation zu weitgehend.

24 F. Thureau-Dangin/M. Dunand, *Til Barsib*, 133.

25 Ibid., 155.

26 Ibid., Pl. XXXVII.

27 G. Bunnens, *Orient Express* 2001, 67-68, Fig. 3. J.D. Hawkins, *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions*, 224-248 bespricht mehrere Stelen mit und ohne bildliche Darstellung bzw. deren Resten, die aus dem Fundort stammen *sollen*. Von diesen werden nur jene in unserem Beitrag berücksichtigt, die nach Lage der Argumente aus Tell Ahmar stammen könnten (s. die Kommentare in unserer Tab. 1). Nach Meinung von K. Kohlmeyer, „Drei Stelen mit Sin-Symbol aus Nordsyrien", in: *Fs. Strommenger*, 94 ist die von ihm besprochene Stele aus Zaraqotaq (in der Nähe von Tell Ahmar gelegen; vgl. U. Seidl, in: *Images as Media*, 92, Abb. 1) dorthin verschleppt worden. In einem weiteren Fundort, ca. 2 km nördlich von Tell Ahmar namens Ǧasmīya Šarqīya wurden ein Torlöwe und eine Basaltsäule sowie mehrere andere Basaltobjekte gesichtet. Der Fundort birgt eine tellartige Erhebung. Die Keramik erscheint hier eisenzeitlich.

28 Allerdings sind sie nicht vollständig publiziert, denn manche Details über Fortsetzungen der abgebildeten Szenen bzw. zusätzliche Figuren sind dem Text bei F. Thureau-Dangin/M. Dunand, *Til Barsib* passim zu entnehmen.

29 G. Bunnens, *Orient Express* 2001, 67; zuvor A. Roobaert/G. Bunnens, in: *Upper Syrian Euphrates*, 172.

Schriftquellen

Til Barsib wird, wie bereits angedeutet, mehrfach in den Inschriften assyrischer Herrscher erwähnt, darüber hinaus ist der Ort in diversen Rechts- und Verwaltungsurkunden der neuassyrischen Administration genannt.[30] Besonderes Interesse finden seit jeher die hieroglyphenluwischen Monumentalinschriften der Hapatilas-Dynastie, die großen Torlöwen mit dem keilschriftlichen Tatenberichten des *turtānu* Šamši-ilu und eine an Ištar gerichtete Weihinschrift, die mit der assyrischen Besiedlung des Ortes zu verbinden sind. Die Präsenz des Aramäerfürsten Aḫūnu ist bislang nicht durch entsprechende Zeugnisse aus dem Fundort selbst zu belegen.

In den hieroglyphenluwischen Inschriften werden in überwiegendem Maße Gottheiten genannt, die überregionale Bedeutung hatten[31] (Tarhunzas bzw. Tarhunzas von Aleppo, Tesupas, der Mondgott von Harran, Sonnengottheit); daneben Kubaba (von Karkemiš),[32] Kuparma und Matilis(?).[33] Dabei werden allein Tarhunzas von Aleppo und der Mondgott von Harran mit ihrem Hauptkultort genannt. Von diesen Gottheiten weicht allein die Nennung des babylonischen Wasser- und Weisheitsgottes Ea ab.[34]

Die Inschrift des Šamši-ilu, erhalten in zwei geringfügig unterschiedlichen Versionen, entspricht inhaltlich wie typologisch assyrischen Herrscherinschriften – weshalb der Text in der Anfangszeit auch einem assyrischen König zugeschrieben worden war.[35] Insofern birgt auch die Gruppe der einleitend angerufenen Gottheiten keinerlei Überraschungen. Genannt werden: Assur, Anu, Illil, Ea, Marduk, Nabû, Sîn, Ištar und Gula. Dies Göttergruppe ist den Gepflogenheiten der Zeit verpflichtet, läßt jedoch keine weiteren Schlüsse auf die in Kār-Salmānu-ašarēd kultisch verehrten Gottheiten zu. Auf der Stele des Aššur-dūr-pānīja wird die Ištar von Arba'il isoliert genannt.

Im Hinblick auf Til Barsib ist also festzuhalten, daß aus Inschriften und Bilddenkmälern eine ganze Reihe von Hinweisen auf die religiöse Welt für die Zeit des ausgehenden 2. und beginnenden 1. Jt. v. Chr. existieren. Eine kulttopografische Untersuchung würde sich derzeit allerdings als fruchtlos erweisen, da der Kontext kaum in einer Weise für die Deutung herangezogen werden könnte, wie es wünschenswert wäre.

Klassifizierung und zeitliche Stellung der Denkmäler

Seit Hogarth wurden die in Tell Ahmar bzw. Nordwest-Syrien gefundenen Reliefstelen – bedingt durch die Art der Beschriftung oder ihres Stils wegen – als hethitisch, syro-hethitisch oder späthethitisch sowie als aramäisch, assyrisch, assyrisierend oder provinzialassyrisch

30 S. Parpola, *SAA* 2, 239; A. Livingstone, *SAA* 3, 156; T. Kwasman/S. Parpola, *SAA* 6, 342; F.M. Fales/J.N. Postgate, *SAA* 11, 182; s. jetzt auch die Texte des kleinen neuassyrischen Privatarchivs aus Tell Ahmar, publiziert von S.M. Dalley, *Abr-Nahrain* 34, 66-99.

31 Vgl. V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, 315-381.

32 Ibid., 406-409.

33 Vgl. J.D. Hawkins, *Corpus of Hieroglyphic Luwian inscriptions*, 241 mit Lit.

34 Vgl. V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, 541-542.

35 F. Thureau-Dangin/M. Dunand, *Til Barsib*, 143-151; Pl. XXXVII,1-2; s.a. A.K. Grayson, *RIMA* 3, 231-233: A.0.104.2010.

bezeichnet.[36] Neben der chronologischen Einordnung auf der Grundlage stilistischer Untersuchungen boten die Inschriften weitere Informationen für die Erhellung der zeitlichen und kulturellen Stellung der gefundenen Objekte. Problematisch bleibt dabei, daß die ethno-linguistische Komponente des Aramäischen ein Mißverhältnis im inschriftlichen Befund einerseits und der Erkennbarkeit im archäologischen Material andererseits aufweist.[37]

Für die spät- oder syro-hethitischen Skulpturen aus Nordwest-Syrien aus der Zeit vor der assyrischen Eroberung wurden verschiedentlich Datierungsansätze vorgelegt.[38] Die mit hieroglyphenluwischen Inschriften versehenen Stelen und Objekte aus Tell Ahmar und seinem Umkreis wurden zuletzt von Hawkins (1999) in das späte 10. bis frühe 9. Jh. v. Chr. datiert, dies vornehmlich aus historischen Beweggründen im Zusammenhang mit der Dynastie des Hapatilas von Masuwari. Für die meisten der assyrischen oder assyrisierenden Darstellungen auf den Stelen wird das 8. Jahrhundert v. Chr. genannt,[39] abgesehen von den beiden Asarhaddon-Stelen.

In bezug auf die Wandmalereien des Palastes ist die Frage nach der Datierung ebenfalls nicht eindeutig gelöst. In der Regel wird die Hauptgruppe in die Zeit Tiglatpilesars III. gesetzt.[40] Der Hinweis von Farber und Kessler auf eine mögliche Sargon II.-Datierung anhand eines Inschriftfragments dieses Herrschers an dem Fundort wurde in der Diskussion dabei übersehen,[41] obwohl diese Datierung zunächst auch von archäologischer Seite in Erwägung gezogen wurde.[42] Für die Wandmalereien aus Areal E wurde vor einigen Jahren eine Zeitspanne zwischen Adadnirari III. und Assurbanipal anvisiert,[43] also maximal 184 Jahre.

36 Z. B. D.G. Hogarth, *AAA* 2, 181; F. Thureau-Dangin, *Syria* 10, 185-205; F. Thureau-Dangin/M. Dunand, *Til Barsib*; vgl. E. Akurgal, *Späthethitische Kunst* (Ankara 1949), xiv; W. Orthmann, *Späthethitische Kunst*, 7; H. Genge, *Nordsyrisch-südanatolische Reliefs. Eine archäologisch-historische Untersuchung* (Kopenhagen 1979); D. Bonatz, *Das syro-hethitische Grabdenkmal. Untersuchungen zur Entstehung einer neuen Bildgattung in der Eisenzeit im nordsyrisch-südostanatolischen Raum* (Mainz 1999), 4; s. a. I. Gerlach, in: *Essays on Syria in the Iron Age*, passim, mit einer an geografischen Kriterien ausgerichteten Terminologie.

37 Dies mag aber zu einem Gutteil in den bisherigen archäologischen Fragestellungen begründet sein. Eine der Denkmälergruppen der neuassyrischen Zeit, deren unterschiedliche kulturelle Einflüsse seit Anbeginn ihrer Auffindung diskutiert wurden, sind die Elfenbeine.

38 Vgl. E. Akurgal, *Späthethitische Kunst*; W. Orthmann, *Späthethitische Kunst*; H. Genge, *Nordsyrisch-südanatolische Reliefs*; s. a. D. Bonatz, *Das syro-hethitische Grabdenkmal*.

39 Ištar-Stele (hier Nr. 9) s. u.; Sîn auf seinem Tempel (Nr. 11): spätes 8. Jh. v. Chr. (K. Kohlmeyer, in: *Fs. Strommenger*, 100 mit. Lit.), Tiglatpileser III (U. Seidl, „Kleine Stele aus Til Barsip", *N.A.B.U.* 85/1993); zu den künstlerischen Beziehungen Assyriens und den westlichen Provinzen s. demnächst grundsätzlich I. Gerlach (*BaFo* 25, in Vorbereitung); s. a. ead., in: *Essays on Syria in the Iron Age*.

40 Vgl. J.E. Reade, „The Neo-Assyrian court and army: evidence from the sculptures", *Iraq* 34 (1972), 89; idem, „Assyrian architectural decoration: techniques and subject-matter", *BaM* 10 (1979), 76-78 und Y. Tomabechi, „Wall paintings from Til Barsip", *AfO* 29/30 (1983-1984), 63-74 mit von diesen beiden Beiträgen unabhängiger Diskussion der bislang vorgebrachten Datierungsvorschläge; s. a. G. Bunnens, „Tell Ahmar – Til Barsib", in: O. Rouault/M.G. Masetti-Rouault (Hrsg.), *L'Eufrate e il tempo. Le civiltà del medio Eufrate e della Gezira siriana* (Mailand 1993), 222 und J.M. Russell, „Til Barsip.2. 1st millennium BC", in: J. Turner (Hrsg.), *The Dictionary of Art* 30 (New York 1996), 873-874.

41 W. Farber/K. Kessler, „Eine Inschrift Sargons II. aus Til Barsib", *RA* 67 (1973), 164.

42 T. Madhloom, *The chronology of Neo-Assyrian art* (London 1970), 25 Anm. 7 und R.D. Barnett, *Assyrian palace reliefs in the British Museum* (London 1970), 11.

43 L. Abbate, „Wall paintings from a Neo-Assyrian house at Til Barsib", *Abr-Nahrain* 32 (1994), 12-13 (jeweils als *terminus post* bzw. *ante quem* aufgefaßt).

2 Syro-hethitische Denkmäler

Wettergott

Nr.	Darstellung	Fundort	Bildträger	Inschrift	Datierung	Literatur
1	Wettergott mit Blitz und Waffen [auf dem Stier]; geflügelter Halbmond und Scheibe	Ca. 15 m südöstlich des westlichen Friedhofs in ca. 1 m Tiefe, wiederverwendet in späterer Mauer	Basaltstele, frag. H[44] 2,06 m B 0,83 m T 0,36 m	V[45]: Hamiyatas von Masuwari T: Dedikation G: Tarhunza, Ea, Matilis?, Mondgott von Harran, Sonnengott, Kubaba	W. Orthmann, *Späthethitische Kunst*, 535: Sph. II; J.D. Hawkins, *Corpus*, 227: „Late 10th/early 9th century BC, before TELL AHMAR 1"	F. Thureau-Dangin, *Syria* 10, 198-200, Pl. XXXII (Stèle B); idem/M. Dunand, *Til Barsib*, 134-135, Pl. I (Stèle A); Plan A (dort „stèle hittite"); W. Orthmann, *Späthethitische Kunst*, 535: Til Barsib B/1; J.D. Hawkins, *Corpus*, 227-230, Pl. 91-92 (TELL AHMAR 2)
2	Wettergott mit Blitz [und Waffen] auf dem Stier; geflügelter Halbmond und Scheibe	Ca. 200 m nordwestlich der Stadtmauer	Basaltstele, frag. H ca. 3 m B ca. 1 m T ca. 0,9 m	V: Sohn des Ariyaḫina von Masuwari T: Dedikation G: Tarhunza, Kuparmas, Matilis?, Tesupas, Mondgott von Harran, Kubaba	W. Orthmann, *Späthethitische Kunst*: Sph. II; J.D. Hawkins, *Corpus*, 240: „Late 10th/early 9th century BC"	D.G. Hogarth, *AAA* 2, 180, Pl. XXXIX (Stela C); F. Thureau-Dangin, *Syria* 10, 198, Pl. XXVIII (Stèle A); idem/M. Dunand, *Til Barsib*, 135-136, Pl. III (Stèle B); Plan A (dort „stèle hittite [Hogarth]"); W. Orthmann, *Späthethitische Kunst*, 535: Til Barsib B/2 J.D. Hawkins, *Corpus*, 239-243, Pl. 99-100[46] (TELL AHMAR 1)
3	[Wettergott auf dem Stier] - rasiert?	Areal C, Durchgang zwischen Raum XIII und XV, als Schwelle wiederverwendet	Basalt[47]stele, frag. H ca. 0,70 m B ca. 0,50 m T ca. 0,10 m	V: Hamiyatas von Masuwari T: Dedikation der Getreidespeicher von Masuwari G: Tarhunza von Aleppo	J.D. Hawkins, *Corpus*, 232: „Reign of Hamiyatas; see TELL AHMAR 2"	J.D. Hawkins, *Corpus*, 231-234, Pl. 95-96 (Inschrift) (TELL AHMAR 5)
4	Wettergott mit Blitz und Waffen auf dem Stier; geflügelter Halbmond und Scheibe	Im Euphrat, zwischen Tell Ahmar, und Qubbah	Große Basaltstele, frag., H ca. 3 m B ca. 1 m T ca. 1 m	V: Hamiyatas von Masuwari T: Dedikation und. Bericht über militärische Unternehmungen[48] G: ?	Zeit der Herrschaft des Hamiyatas[49]	G. Bunnens, *Orient Express* 2001, 67-68, Fig. 3
5	Wettergott mit Blitz und Waffen; geflügelter Halbmond und Scheibe	Unbekannt, möglicherweise Tell Ahmar[50]	Basaltstele H 0,90 m B 0,63 m T ca. 0,22 m	V: Arpas T: Dedikation G: Tarhunza, Mondgott von Harran, Sonnengott, Kubaba, Ea	„late 10th-early 9th centuries BC; see TELL AHMAR 1" [51]	R.D. Barnett, *Iraq* 10, 137, Pl. XXIII-XXIV; J.D. Hawkins, *Corpus*, 235-238, Pl. 97-98 (Inschrift) (ALEPPO 2)

44 Maßangaben in Höhe (H), Breite (B) und Tiefe (T). Bei fragmentarisch erhaltenen Stücken (frag.) beziehen sich die Angaben auf die jeweils erhaltenen Ausmaße (*H, B, T*).

45 V = Verfasser, T = Texttyp, G = im Text genannte Gottheiten.

46 J.B. Pritchard, *The Ancient Near East in pictures relating to the Old Testament* (Princeton ^{2}1969), 179, Nr. 531 zeigt eine Rekonstruktion, die auf Nr. 2 (=TELL AHMAR 1) basiert (ibid., 313).

47 J.D. Hawkins, „A new Luwian inscription of Hamiyatas, king of Masuwari", *Abr-Nahrain* 34 (1996-1997), 108.

48 Freundlicher Hinweis J.D. Hawkins; vgl. G. Bunnens, *Orient Express* 2001, 67.

49 Ibid.

50 Vgl. J.D. Hawkins, *Corpus of Hieroglyphic Luwian inscriptions*, 235.

51 „If, as seems, the named Hamiyatas is the same as Hamiyatas king in Til-Barsip and author of TELL AHMAR 2 (also TELL AHMAR 4, BOROWSKI 3)"; ibid., 236.

6	Wettergott mit Blitz und Waffen [auf dem Stier?]; geflügelter Halbmond und Scheibe, Vogel auf einer Stange	Palast Raum XXIV im Schutt	Basaltstele H 0,35 m, B ca. 0,11 m,[52] T unbekannt	unbeschriftet	W. Orthmann, *Späthethitische Kunst*, 535-536: Sph. II	F. Thureau-Dangin/M. Dunand, *Til Barsib*, 136-137, Pl. VII,1 (Stèle C); W. Orthmann, *Späthethitische Kunst*, 535-536: Til Barsib B/3

Tabelle 1

Der Wettergott ist auf fünf Denkmälern abgebildet (Nr. 1, 2, 4, 5 und 6), die beiden gut erhaltenen lassen den Stier erkennen, auf denen der Gott steht (Nr. 2 und 4).[53] Vermutlich war er ursprünglich auf allen Stücken abgebildet. Im Falle von Nr. 3 ist die Bildfläche leer. Möglicherweise wurde die ursprüngliche Darstellung rasiert.[54]

Im Format der Bildträger lassen sich große (1-4) und kleine Stelen (5-6) unterscheiden. Die großen Stelen (1-4) sind vierseitig ausgeführt. Das Bild befand sich auf der Vorderseite (A), die Inschrift war in der üblichen Art auf den verbleibenden Seiten (B-D) angebracht worden. Abweichend davon ist die kleinere Stele Nr. 5 gestaltet, die vorne abgeflacht und auf der Rückseite gerundet ausgeführt ist. Die Inschrift verteilt sich auf alle Seiten.[55] Die ebenfalls kleine Stele Nr.6 war nicht beschriftet. Die Texte repräsentieren Aspekte unterschiedlicher Inschriftengattungen, zumeist aber sind es Dedikationen, wobei hier mehrere Götter genannt werden, deren Anordnung nicht kanonisch erscheint.[56] Der Wettergott wird dabei nur einmal als Tarhunzas von Aleppo bezeichnet.[57]

In seiner Wiedergabe ist die Figur des Wettergottes einheitlich.[58] Er steht nach rechts gewandt auf seinem Attributtier, dem Stier. In der angewinkelten Linken hält er vor sich sein Kennzeichen, das dreizackige Blitzbündel.[59] In der erhobenen Rechten führt er eine Axt in Angriffshaltung. Ein Schwert trägt er im Gurt zur Linken. Er ist bekleidet mit einem kurzärmeligen, in einen dicken Gürtel gefaßten Saumgewand. Das Schuhwerk besteht in mindestens zwei Fällen (Nr. 4 und 6) aus kniehohen Stiefeln, der Kopf ist mit einer spitz zulaufenden zwei-

52 Breite nach Foto errechnet auf der Grundlage der Angabe zur Höhe.

53 Vgl. auch das Unterteil einer fragmentarisch erhaltenen kleinen Stele aus Arslan Taš/Ḫadātu, die einen Stier zeigt, auf dem wie bei den hier besprochenen Denkmälern der Wettergott gestanden haben dürfte: F. Thureau-Dangin et al., *Arslan-Tash*, 67, Pl. II,2.

54 J.D. Hawkins, *Corpus of Hieroglyphic Luwian inscriptions*, 231.

55 Ibid., 235, Pl. 97-98; s. bereits R.D. Barnett, „Hittite hieroglyphic texts at Aleppo", *Iraq* 10 (1948), Pl. XXIII-XXIV.

56 *Ea*: Nr. 1 (=TELL AHMAR); Nr. 2 (=TELL AHMAR 1); Nr. 5 (=ALEPPO 2). *Kubaba*: Nr. 1 (=TELL AHMAR 2); Nr. 2 (=TELL AHMAR 1); Nr. 5 (=ALEPPO 2). *Kuparmas*: Nr. 2 (=TELL AHMAR 1). *Matilis*?: Nr. 2 (=TELL AHMAR 1); Nr. 1 (=TELL AHMAR 2). *Tarhunzas*: Nr. 2 (=TELL AHMAR 1); Nr. 5 (=ALEPPO 2); Nr. 1 (=TELL AHMAR 2): ergänzt. *Tarhunzas von Aleppo*: Nr. 3 (=TELL AHMAR 5). *Tesupas*: Nr. 2 (=TELL AHMAR 1). *Mondgott von Harran*: Nr. 1 (=TELL AHMAR 2); Nr. 2 (=TELL AHMAR 1); Nr. 5 (=ALEPPO 2). *Sonnengottheit*: Nr. 1 (=TELL AHMAR 2); Nr. 5 (=ALEPPO 2).

57 Vgl. H. Klengel, „Der Wettergott von Ḫalab", *JCS* 19 (1965), 8-93; V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, passim.

58 W. Orthmann, *Späthethitische Kunst*, 233-252; dort der Gruppe A zugeordnet (s. 238-239; 244) und (252) als „eigentliche[r] späthethitischer Wettergottypus" bezeichnet. Zu Technik und Stil der Darstellungen vgl. W. Orthmann, *Späthethitische Kunst*, 46-47.

59 S. hierzu U. Seidl, *Die babylonischen Kudurru-Reliefs. Symbole mesopotamischer Gottheiten* (*OBO* 87, Freiburg/Göttingen 1989), 103-107, insbesondere 106-107.

fachen Hörnerkrone bedeckt, die von einem kreisrunden Abschluß besetzt ist. Wie gewohnt, wächst das obere Hörnerpaar aus der Kappe heraus, während das untere sich aus der Krempe entwickelt. Das Haar bildet eine lange Locke, die am Rücken hinunterfällt. Den oberen Abschluß der Darstellung bildet die geflügelte Mondsichel mit Scheibe. Im Unterschied zu den vier großen Stelen befindet sich auf Nr. 6 auf Schurzhöhe rechts ein Vogel auf einer Stange.[60] Die Gestaltung des Stieres ist bei den großen Stelen einheitlich (Nr. 2 und 4). Den unteren Abschluß bildet das Spiralband („guilloche") (Nr. 2 und 4, möglicherweise Nr. 6)

Der Wettergott, wie er sich auch in Tell Ahmar zeigt, schließt sich nicht unmittelbar an die hethitischen Darstellungen und syrischen Vorbilder der späten Bronzezeit an. Orthmann unterstrich, daß der stehende Wettergott auf dem Stier in Nordmesopotamien als traditioneller „Typus" vorhanden ist.[61] Der späthethitische „Typus" wäre demnach ein Resultat der Überlagerung bzw. gegenseitigen Durchdringung der hethitischen[62] und nordmesopotamischen Traditionen.[63]

Zur geflügelten Mondsichel und -scheibe

Eine runde Scheibe in einer geflügelten Mondsichel begegnet auf fünf der Stelen aus Tell Ahmar (Nr. 1-2, 4-6) in unterschiedlichem Erhaltungszustand. Sichel und Scheibe sind immer schlicht ausgeführt. Die Flügel sind zweifach gestaffelt. Der Mittelteil ist von zwei Strängen eingerahmt, die sich nach unten verengen und deren Enden lockenähnlich nach außen gerollt sind. Dazwischen sitzt eine Strebe, von welcher aus nach unten vertikale Streifen abgehen (so auf Nr. 1),[64] wahrscheinlich die Imitation eines Vogelschwanzes. Nur auf Nr. 4 vollständig erhalten ist der Bereich oberhalb der Strebe. Hier befinden sich zunächst drei horizontal nebeneinandergesetzte Scheiben, über denen zwei Reihen kleiner Scheiben angebracht sind, welche der konvexen Form der Mondsichel folgen und sie mit der oberen Reihe berühren. Nr. 1 und 2 scheinen in dieser Art ausgeführt gewesen zu sein.[65] Nr. 5 und die unbeschriftete Nr. 6 geben offenbar verkürzt-schematische Fassungen dieser Darstellung wieder. Auf den ersten Blick verwendet das Symbol der geflügelten Mondsichel und -scheibe die bekannte Darstellungsform der Flügelsonne. Die Form von Sichel und Scheibe ist dabei eindeutig, und es wurde erst kürzlich vorgeschlagen, daß die Scheibe nicht die Sonne, sondern den Vollmond darstellt.[66] Anhand der wesentlich späteren Stele des Barrakib aus Zincirli (ab 730 v. Chr.) hatte Barnett das

60 Diese Darstelllung ist bislang auf der Glyptik der Ur III/Isin-Zeit und auf Kudurrus der Kassiten- und Isin II-Zeit bezeugt und stellt dort die Gottheit Šuqamuna bzw. Šuqamuna-Sumaliya oder die Gottheiten Šuqamuna und Sumaliya dar; vgl. U. Seidl, *Die babylonischen Kudurru-Reliefs*, 150-151.

61 W. Orthmann, *Späthethitische Kunst*, 252.

62 Vgl. V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, 322-323

63 Vgl. J. Black/A. Green, *Gods, demons and symbols of ancient Mesopotamia. An illustrated dictionary* (London/Austin ^{2}1998), 110-111 mit weiteren Details.

64 Auf Nr. 4 scheinen es zwei übereinanderliegende Streben zu sein.

65 Die Zeichnung bei G. Bunnens, *Orient Express* 2001, 67, Fig. 3 vermittelt den Eindruck dreier Reihen aus Scheiben, was wahrscheinlich auch intendiert war.

66 Vgl. G. Theuer, *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24* (*OBO* 173, Freiburg/Göttingen 2000), 331; 349. Dies paßt zu der Hypothese, in einigen Darstellungen des Sonnengottes in Mesopotamien den Mondgott zu erkennen; D. Collon, „Mondgott. B. In der Bildkunst", in: *RlA* 8 (Berlin/New York 1993-1997), 371-376 mit weiterer Literatur.

Symbol der Mondsichel (und Scheibe) – gleichwohl auf einer Standarte[67] – in Zusammenhang mit dem Mondgott von Harran gedeutet, denn dieser wird in der Inschrift auf der Stele genannt.[68] Der Tempel des Mondgottes von Harran ist jedoch schon seit dem 18. Jh. v. Chr. aus den Mari-Texten bekannt und gewinnt über das Ende des assyrischen Reiches hinaus insbesondere in der spätbabylonischen Zeit an Bedeutung – unter dem Herrscher Nabonid.[69] Auf allen Stelen von Tell Ahmar mit der Darstellung der geflügelten Mondsichel und -scheibe wird der Mondgott von Harran inschriftlich erwähnt. Es ist vor diesem Hintergrund zu vermuten, daß diese von der mesopotamischen Tradition abweichende Darstellung mit der späthethitischen Version des Mondgottes von Harran zu verbinden ist. Damit würde sich die Überlieferungslücke für Bild- und Textzeugnisse für diese Gottheit in Nordwest-Syrien zwischen dem 14. Jh. und der Mitte des 8. Jh. v. Chr. um ein weiteres Stück schließen. Es darf dabei aber nicht übersehen werden, daß die gemeinsame Darstellung des Wettergottes mit dem Mondgott und damit das gemeinsame Vorkommen von Aleppo und Harran einen weitergehenden Problemkreis ikonographischer, religiöser und politischer Dimension berührt.[70] Assyrisierend oder assyrisch ist dagegen die Darstellung des Mondgottes auf einer Reliefplatte, die weiter unten besprochen wird (Nr. 11).

Gott oder Mischwesen?

Nr.	Darstellung	Fundort	Bildträger	Datierung	Literatur
7	Gott oder Mischwesen?	Zwischen dem Tell und dem Dorf bei Ausschachtungsarbeiten; angekauft durch die französische Expedition von einem Dorfbewohner	Basaltrelief, frag. H 0,15 m B ca. 0,15 m T unbekannt	W. Orthmann, *Späthethitische Kunst*, 535: Sph. II	F. Thureau-Dangin/M. Dunand, *Til Barsib*, 138, Pl. IX,2

Tabelle 2

67 Vgl. O. Keel, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel IV* (*OBO* 135, Freiburg/Göttingen 1994), 138-139.

68 R.D. Barnett, „The gods of Zinjirli", in: *CRRAI* 11, 75-76: „This tells us beyond doubt that this combination is the emblem of the moon-god Sin of Harran, or Yerah, as he was doubtless known to the Aramaeans and Phoenicians". Barnett nimmt weiter an, daß die Kombination von Sichel und Scheibe bis in die altbabylonische Zeit zurückgehe, ohne dafür allerdings Belege zu liefern. Die später veröffentlichten Zusammenstellungen bei U. Seidl, *Die babylonischen Kudurru-Reliefs* und D. Collon, in: *RlA* 8, 371-376 befassen sich allein mit Darstellungen der Mondsichel, nicht jedoch der Verbindung von Mondsichel und -scheibe; zur Identifizierung der Mondsichel s.a. U. Seidl, „Göttersymbole und -attribute. A. Archäologisch. I. Mesopotamien", in: *RlA* 3 (Berlin/New York 1957-1971), 485.

69 Vgl. J.N. Postgate, in: *RlA* 4, 122-125; s. V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, 374; V. Haas/D. Prechel, „Mondgott. A. II. Bei den Hethitern", in: *RlA* 8 (Berlin/New York 1993-1997), 370 mit dem Hinweis auf die Bedeutung dieses Heiligtums für den Šattiwaza-Vertrag, welcher unter anderem unter den Schutz des Sîn von Harran gestellt wird. U. Seidl, in: *Images as Media*, 90 führt als nächstes Textdokument den Staatsvertrag Assurniraris IV. [sic!] (753-746 v. Chr.) mit Mati'ilu von Bīt-Agusi an; zum Mondgott in Syrien-Palästina nunmehr G. Theuer, *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas*, bes. 319-390, mit weiterer Literatur.

70 Vgl. hierzu ibid., 322-323 und 360-361 (dort die inschriftliche Evidenz lediglich referierend); s. a. T. Ornan, „The bull and its two masters: Moon and Storm deities in relation to the bull in ancient Near Eastern art", *IEJ* 51 (2001), 1-26.

Das fragmentarisch erhaltene Stück Nr. 7 zeigt einen Kopf mit Hörnerkrone. Während Orthmann die Darstellung eines Gottes in Erwägung zog,[71] steht dem entgegen, daß der erhaltene Bereich zwischen Ohr und Auge keinen Bartansatz erkennen läßt, die Figur also als bartlos zu deuten ist. Ein sehr ähnliches Vergleichsstück befindet sich auf einem Relief an der „Herald's Wall" in Karkemiš. Gezeigt wird ein geflügeltes Menschen-Löwen-Mischwesen, mit zwei Köpfen. Menschen- und Löwenkopf wachsen aus einem Körper nach oben bzw. nach vorne.[72] Im Tempel des Wettergottes von Aleppo befinden sich ähnliche Darstellungen, die jedoch im Detail unterschiedlich sind. Der vierte Reliefblock zeigt in seinem oberen Register ein Menschen-Löwen-Mischwesen,[73] jedoch ohne Angabe des Löwenkopfes; ein vollständiger Löwe erscheint im unteren Register.[74] Es scheint, als ob in Aleppo Darstellungselemente getrennt sind, die in Karkemiš vereint werden. Diese Art der Wiedergabe mag im weiteren Zusammenhang mit Fragen der Datierung[75] oder den lokalen Unterschieden in der Reliefgestaltung zusammenhängen.

3 Assyrische und assyrisierende Denkmäler

Darstellungen von Göttern

Nr.	Darstellung	Fundort	Bildträger	Inschrift	Datierung	Literatur
8	[Wettergott? auf dem] Stier	In einem Haus wiederverwendet	Basaltstele H 0,24 m B 0,83 m	-	8. Jh. v. Chr.?[76]	D.G. Hogarth, *AAA* 2, 181 (Nr. 3); F. Thureau-Dangin/M. Dunand, *Til Barsib*, 157-158, Pl. XIV,4
9	Ištar von Arba'il auf dem Löwen mit Waffen, Sternenkranz und -scheibe, Lotosblüte?	Nordöstlich des westlichen Friedhofs, in ca. 1 m Tiefe, in einer späteren Mauer wiederverwendet	Stele aus rotem Breccia (Kalkstein), frg. H 1,21 m B 0,77 m T 0,30 m	V: Aššur-dûr-pānija T: Weihinschrift G: Ištar von Arba'il	Ausgehendes 8. Jh. v. Chr.	F. Thureau-Dangin/M. Dunand, *Til Barsib*, 156-157, Pl. XIV,1; U. Seidl, in: *RlA* 5, 88 mit Abb. 3

71 W. Orthmann, *Späthethitische Kunst*, 535: „Gott".

72 Ibid., 504-505 (Karkemis E/8), Taf. 27b und Taf. 71a.

73 K. Kohlmeyer, *Der Tempel des Wettergottes von Aleppo* (Münster 2000), 29: „Durch eine Glättung scheint sich ein kurzer Backen-/Kinnbart anzudeuten, doch mag dieser Eindruck durch die materialbedingte Struktur vorgetäuscht sein"; s.a. W. Khayyata/K. Kohlmeyer, „Die Zitadelle von Aleppo – Vorläufiger Bericht über die Untersuchungen 1996 und 1997", *DaM* 10 (1998), 92; 94.

74 K. Kohlmeyer, *Der Tempel des Wettergottes*, 29, Taf. 11.

75 Vgl. ibid., 38-39.

76 Vgl. J. Börker-Klähn, *Altvorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs* (*BaFo* 4, Mainz 1982), 226.

77 L. Abbate, *Abr-Nahrain* 32, 7-16; vgl. ibid., 15, Pl. II, 21; 22; das Foto bei A. Roobaert/G. Bunnens, in: *Upper Syrian Euphrates*, 177, Fig. 12 zeigt die bei Abbate als Nr. 21 und 22 angegebenen Fragmente sowie weitere Bruchstücke, die dort nicht publiziert sind. Vergleicht man Foto und Zeichnung, so wird erkennbar, daß Nr. 22, auf dem Foto oben links von der Mitte angeordnet, nicht richtig passen mag. Vielmehr ist eine Position anzunehmen, wie sie das Fragment bei L. Abbate, *Abr-Nahrain* 32, 15, Pl. II hat, etwas nach links gedreht. Der breite Streifen gehört zu dem Strahlenkranz, von dem aus die dreieckigen Elemente abgehen. Die beiden zueinanderlaufenden dünnen Linien bilden erneut ein solches Dreieck. Nr. 22 könnte als obere Fortsetzung von Nr. 21 zu denken sein. Das linke obere Fragment von Nr. 21 bei Abbate ibid. gehört nach unserer Auffassung nicht dorthin, da der Streifen zu schmal ist, welcher die Fortsetzung des Strahlenkranzes bildet. Jene Fragmente, die den Fuß und das Wadenbein der Göttin und einen Teil der Mähne des Löwen zeigen, sind beschrieben, aber nicht publiziert; vgl. G. Bunnens, *Orient Express* 2001, 67.

10	[Ištar im] Sternenkranz[77]	Areal E, Gebäude E1, Raum 2	Wandmalerei, frag.	-	8. Jh. v. Chr.	L. Abbate, *Abr-Nahrain* 32, 15, Pl. II, Nr. 21-22;[78] A. Roobaert/G. Bunnens, in: *Archaeology of the Upper Syrian Euphrates*, 177, Fig. 12
11	Mondgott mit Schwert und Szepter[79] auf seinem Tempel, flankiert von zwei Mondsichel-Standarten (Vs.)	Im Tell, mehrere m unterhalb des Niveaus des Palastes	Reliefplatte frag., beidseitig skulpiert	-	8. Jh. v. Chr.	F. Thureau-Dangin/M. Dunand, *Til Barsib*, 159, Pl. XIV,5a-b; A.M. Bisi, *OrAnt* 2, Pl. XL; K. Kohlmeyer, in: *Fs. Strommenger*, 99-100, Taf. 40; U. Seidl, *N.A.B.U.* 85/1993; O. Keel, *Stempelsiegel IV*, 143-144; G. Theuer, *Mondgott*, 334, Anm. 64 mit Lit.
12.1	Adad auf dem Stier?	Am nordwestlichen Fuß des Tells, zusammen mit der Basis, letztere in situ	Basaltstele, frag. H 3,80 m B 1,72 m T 0,60-0,70 m	V: Asarhaddon T: Kommemorativinschrift G: keine assyrischen Götter genannt; s.S. 161	Nach 671 v. Chr.	F. Thureau-Dangin/M. Dunand, *Til Barsib*, 151-155, Pl. XII (Stèle A); Plan A; B. Nevling Porter, in: *Essays on Syria in the Iron Age*, 149, Fig. 5
12.2	Assur auf dem Schlangen- und Löwendrachen?					
12.3	Ištar oder Ninlil auf dem Löwen?					
12.4	Nabû auf dem Schlangendrachen (*mušhuššu*)?					
12.5	Šamaš auf dem Pferd					
13	Wassergottheit ?	Palast Durchgang zwischen Raum XLV und XLVI (Kopf dem Raum XLV zugewandt)	Wandmalerei	-	8. Jh. v. Chr.?[80]	F. Thureau-Dangin/M. Durand, *Til Barsib*, 67, Pl. LII oben, 2.v.r.

Tabelle 3

Die wenigen assyrischen oder assyrisierenden Götterdarstellungen in Tell Ahmar verteilen sich auf drei Stelen (Nr. 8, 9 und 12), die Wandmalereien des assyrischen Palastes (Nr. 13) und jene aus Areal E (Nr. 10). Die Darstellung des Mondgottes auf einer Reliefplatte (Nr. 11) mutet in ihrer Darstellung assyrisch an, der Gott ist aber fest in Harran verwurzelt. Von den Stelen zeigen die Ištar-Stele, das Fragment eines Steleneinsatzes mit einer weggebrochenen Darstellung – vermutlich der des Wettergottes(?) – und die Reliefplatte einzelne Gottheiten, während auf der einen Asarhaddon-Stele im Bogenfeld oberhalb des Königs fünf Gottheiten zu erkennen sind.[81] Einzeln steht auch die gemalte Wassergottheit (Nr. 13) im assyrischen Palast, im Durchgang von Raum XLV zum Korridor XLVI, welcher zum sogenannten „*cabinet de toilette*"[82] XLIV führt.

78 Vgl. L. Abbate, *Abr-Nahrain*, 8: „Associated with this last group by its style, is no. 23".

79 Schwert und Szepter sind mit Mondsicheln versehen, ebenso die Hörnerkrone.

80 S.o. S. 151.

81 Bei B. Nevling Porter, in: *Essays on Syria in the Iron Age*, 156 in Anm. 30 angesprochen, aber nicht weiter behandelt.

82 F. Thureau-Dangin/M. Dunand, *Til Barsib*, 18.

Sie paßt räumlich-thematisch an diese Stelle.[83] Der Kontext der Wandmalereifragmente aus Areal E ist dagegen nicht rekonstruierbar. Die Tatsache, daß hier die Göttin Ištar dargestellt ist, könnte jedoch für die Interpretation des Gebäudes oder seiner Umgebung ausschlaggebend sein.

Wettergott(?)

Den unteren Teil eines nach rechts gewandten Stieres zeigt das Bruckstück eines Einsatzes (Nr.8), dessen Fläche eingerahmt ist. Obwohl vom Rücken des Tieres lediglich kurz oberhalb des Schwanzansatzes etwas erhalten ist und nichts vom Rücken des Tieres, und der Bruch ansonsten horizontal durch die Körpermitte führt, vermuteten Thureau-Dangin und Dunand, daß er eine Gottheit „(Adad?)" getragen haben müsse.[84] Zuvor hatte Hogarth die von den „hethitischen" Denkmälern abweichende Ausführung festgestellt,[85] was dazu führte, die Arbeit als „vielleicht assyrisch" anzusprechen.[86] Proportionen und Massigkeit entsprechen in der Tat nicht den syro-hethitischen Stierdarstellungen, sondern weisen Affinitäten zur Wiedergabe dieses Tieres in Assyrien auf.[87] Die schlanken Beine des Tieres tragen einen Körper gezügelter Dynamik und flacher Gestalt. Im Vergleich zur Stele der Ištar (Nr. 9) ist der Stier nicht mittig plaziert, sondern nach links gesetzt. Der zur Verfügung stehende Raum auf der rechten Seite läßt in diesem Bereich mehr als nur den Kopf des Tieres zu. Die Abwesenheit von Darstellungselementen in der freien Fläche im unteren Bereich könnte zusätzlich darauf hindeuten, daß sich rechts angeordnete Teile des Bildes im oberen Teil der Stele befunden haben.

Wie bereits angesprochen, handelt es sich um eine Darstellungsweise, die der assyrischen Kunst weitaus näher steht als der syro-hethitischen. Beispiele des Wettergottes Adad auf dem Stier kennen wir auch in Assyrien;[88] auf dem Stier stehend ist er auf der Stele des Asarhaddon abgebildet, die in Zincirli/Sam'al aufgestellt wurde.[89] Möglicherweise handelt es sich auch bei einem der Götter auf der Asarhaddon-Stele aus Tell Ahmar um Adad.

Wenn sich auf dem weggebrochenen Stück des Steleneinsatzes aus Til Barsib tatsächlich die Darstellung eines Wettergottes befände, so wäre das Fragment Nr. 8 nicht einfach nur als Darstellung des assyrischen Wettergottes anzusehen, sondern steht darüber hinaus im Kontext der kulturellen Beziehungen zwischen dem syro-hethitischen Raum und Assyrien. Es ist zwar nicht beweisbar, ob die Stele als ein Beispiel für die Übernahme einer regionalen religiösen Tradition in das Bildprogramm der assyrischen Eroberer anzusehen ist. Allerdings wäre dies zumindest vorstellbar, denn bekanntlich besaß der Wettergott Tarhunza (oder jener von Aleppo) in der

83 Vgl. die Fisch-*apkallu* in Raum XXVIIb; F. Thureau-Dangin/M. Dunand, *Til Barsib*, 61; Pl. LIII oben rechts. Dort ist allerdings nur ein *apkallu* abgebildet. Vergleiche mit assyrischen apkallu lassen die Rekonstruktion zweifelhaft erscheinen; vgl. A. Green, „Mischwesen. B. Archäologie. Mesopotamien", in: *RlA* 8, 252 mit Lit.

84 F. Thureau-Dangin/M. Dunand, *Til Barsib*, 157-158.

85 D.G. Hogarth, *AAA* 2, 181: „The animal is of a less heavy style than the bull of the inscribed stela" (Nr. 2. =TELL AHMAR 1).

86 F. Thureau-Dangin/M. Dunand, *Til Barsib*, 158.

87 Vgl. z.B. T. Madhloom, *Chronology of Neo-Assyrian art*, 95-98.

88 In Maltai ist Adad jedoch auf einem gehörnten Löwen stehend abgebildet, nur auf dem zweiten Relief mit einem zusätzlichen Stier; F. Thureau-Dangin, „Les sculptures rupestres de Maltai", *RA* 21 (1924), Abb. auf S. 187. Den auf einem Löwen-Stier-Adler-Mischwesen stehenden Gott Assur zeigt ein neuassyrisches Relief, welches in Assur gefunden wurde; W. Andrae, *Das wiedererstandene Assur* (München ^{2}1977), 79, Abb. 57.

89 S. zuletzt B. Nevling Porter, in: *Essays on Syria in the Iron Age*.

Region eine eminent wichtige Bedeutung,[90] noch bevor es zur Eroberung durch die Assyrer kam. Assyrisch erscheint im übrigen auch die Adad-Stele[91] aus Arslan Taš. Sie zeigt eine im Vergleich zu Fragment Nr. 8 sehr dynamische Darstellung, welche charakteristische Elemente aus der mesopotamischen Ikonographie verwendet,[92] doch nach Orthmann mit der schreitenden Stellung auch jenes Motiv aufnimmt, welches für die syro-hethitischen Wettergottdarstellungen kennzeichnend ist.[93]

Ištar

Die Göttin Ištar ist in Tell Ahmar mehrmals dargestellt: als Ištar von Arba'il erscheint sie auf einer beschrifteten Reliefstele (Nr. 9) sowie – unvollständig erhalten – auf einer Wandmalerei, aus Raum 2 im Gebäude E1 (Nr. 10).[94] Zu dieser existiert eine enge Parallele auf dem Löwenjagdrelief 14 in Raum C des Südwestpalastes Assurbanipals in Ninive, wo die Göttin im Strahlenkranz auf der Wagendeichsel abgebildet ist.[95] Auf der Stele von Tell Ahmar ist sie ganz erhalten als Kriegsgöttin im Schlitzgewand dargestellt, in voller Kampfausrüstung, dem Strahlenkranz (auch Sternenkranz oder Nimbus) und einer achtzackigen Sternscheibe auf dem Polos.[96] Auch die Wandmalereien zeigen Reste des Sternenkranzes. Dieser betont ihren astralen Aspekt und ihre Identität mit dem Planet Venus. Als Göttin der Sexualität und des Krieges[97] wurde Ištar entweder als Kriegerin oder ansonsten nackt oder halbnackt dargestellt. Ähnlich der christlichen Heiligen Jungfrau Maria hatte sie Schreine an verschiedenen Orten, wo sie in ihren verschiedenen Aspekten auftrat; in Assyrien ist sie insbesondere als Ištar von Ninive oder Ištar

90 V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, 322-325; vgl. K. Kohlmeyer, *Der Tempel des Wettergottes*, 22-23.

91 S. dagegen D. Kolbe, *Die Reliefprogramme religiös-mythologischen Charakters in neuassyrischen Palästen* (*Europäische Hochschulschriften* XXXVIII/3, Frankfurt am Main 1981), 63-71 „Adad Genius".

92 F. Thureau-Dangin et al., *Arslan-Tash*, 65-66; Pl. II; vgl. im einzelnen W. Orthmann, *Der Alte Orient* (*Propyläen Kunstgeschichte* 14, Berlin 1975), 318 (8. Jh. v. Chr.).

93 Vgl. die Stele aus Djekke, die in der Darstellung des Gottes assyrisierende Elemente zeigt, den Stier aber in bester syro-hethtitischer Manier abbildet: R.D. Barnett, *Iraq* 10, Pl. XIX-XXI; W. Orthmann, *Späthethitische Kunst*, 239; 482 (Djekke 1): Sph. III. Das Standmotiv ist bereits bei der Stele des Ba'al aus Ugarit sowie späteren Götterdarstellungen der Region zu beobachten; vgl. a. J. Börker-Klähn, *Altvorderasiatische Bildstelen*, 225: „aramäisch".

94 Diese Darstellung wurde zunächst lediglich als „figürlich" bezeichnet, obwohl in der Umzeichnung bereits ein Teil des Sternenkranzes der Ištar erkennbar ist. L. Abbate, *Abr-Nahrain*, 32, 15, Pl. II, Nr. 21; 22 (Umzeichnung); A. Roobaert/G. Bunnens, in: *Upper Syrian Euphrates*, 177, Fig. 12 (Foto); zu weiteren Fragmenten s.o. Anm. 77.

95 J.E. Reade, „Shikaft-i Gulgul: its date and symbolism", *IrAn* 12 (1977), Pl. IIIb. Reade (ibid. 37) erkannte einen Zusammenhang mit der Funktion der Göttin als Patronin der Jagd, doch könnte man diesen Gedanken speziell auf die Jagd des Löwens beziehen, dem Symboltier der Ištar.

96 U. Seidl, „Inanna/Ištar (Mesopotamien). B. In der Bildkunst", in: *RlA* 5 (Berlin/New York 1976-1980), 88 mit Abb. 3 (dort als „Typos" bezeichnet); vgl. J. Black/A. Green, *Gods, demons and symbols*, 108, Fig. 87 unten. Zur achtzackigen Sternenscheibe als Symbol der Ištar s. R.D. Barnett, in: *CRRAI* 11, 79 Anm. 69; U. Seidl, *Die babylonischen Kudurru-Reliefs*, 101.

97 T. Abusch, „Ishtar", in: K. van der Toorn/B. Becking/P.W. van der Horst (Hrsg.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (Leiden [u.a.] 1995), 847-855.

von Arba'il bezeugt. Da das Symboltier der Ištar der Löwe ist,[98] läge es nahe, ihren Kult mit den Löwendarstellungen von Tell Ahmar zu verbinden, welche ausdrucksvoll durch die Skulpturen des nordöstlichen Stadttores repräsentiert sind. In Nimrud flankierten zwei monumentale Löwenskulpturen mit einer Dedikation an Göttin (Ištar) Šarrat-nipḫi den Haupteingang ihres Tempels.[99] Gegenwärtig ist eine Verbindung der Torlöwen von Til Barsib mit einer bestimmten Gottheit jedoch nicht beweisbar.[100] Da die Göttin auf der Stele inschriftlich als Ištar von Arba'il identifiziert ist, und die ikonographische Gestaltung sich an der neuassyrischen Darstellungsform der Ištar orientiert,[101] ist es sehr wahrscheinlich, daß die Anwesenheit dieser Gottheit in Tell Ahmar auf die assyrische Präsenz an diesem Ort zurückgeht.[102] In den bisher bekannten syro-hethitischen Denkmälern aus Til Barsib ist Ištar weder bildlich noch schriftlich bezeugt. Bei dem Relief mag es sich gleichwohl um eine lokale Herstellung handeln,[103] das im Zusammenhang mit der kultischen Verehrung der Göttin steht, vielleicht in einem Tempel oder Hausschrein[104]. Thureau-Dangin hatte aus stilistischen Gründen eine Datierung der Stele in das 8. Jh. v. Chr. vorgenommen.[105] Bei dem Verfasser der Weihinschrift an die Göttin Ištar von Arba'il, Aššur-dūr-pānīja, handelt es sich vermutlich um einen offiziellen Würdenträger aus Kār-Salmānu-ašarēd.[106] Er läßt sich nicht mit den zuletzt benannten Personen desselben Namens gleichen, die aus den Texten der Sargonidenzeit bekannt sind.[107] Es wird sich damit um einen dritten Aššur-dūr-pānīja handeln.

98 U. Seidl, *Die babylonischen Kudurru-Reliefs*, 139; in Maltai ist der Löwe mit Ištar und Mulissu assoziiert; vgl. F. Thureau-Dangin, *RA* 21, 187.

99 J.N. Postgate/J.E. Reade, „Kalḫu", in: *RlA* 5, 308; A.H. Layard, *A second series of the Monuments of Nineveh, including bas-reliefs from the palace of Sennacherib and bronzes from the ruins of Nimroud, from drawings made on the spot, during a second expedition to Assyria* (London 1853), Pl. II; H.R. Hall, *La sculpture babylonienne et assyrienne au British Museum* (*Ars Asiatica* 11, Paris/Brüssel 1928), Pl. XIX; A.K. Grayson, *RIMA* 2, 283-286: A.0.101.28; der zweite Löwe wird bei dort lediglich erwähnt (ibid. 283). Zur Inschrift eines weiteren Löwen aus diesem Tempel vgl. ibid. 295-297: A.0.101.32.

100 Die Inschriften nennen ganz allgemein Assur, Anu, Illil, Ea, Marduk, Nabû, Sîn, Ištar und Gula.

101 Vgl. W. Orthmann, *Späthethitische Kunst*, 274; U. Seidl, in: *RlA* 5, 88.

102 In dem Vertrag Assurniraris V. mit Mati'ilu von Bīt-Agusi (s.o. Anm. 69) wird Ištar von Arba'il als'Schwurgottheit genannt (zusammen im übrigen mit der Ša(w)oška von Ninive); V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, 555. Die generelle Identifizierung der Ištar von Arba'il mit dem „Typos" der kriegerischen Göttin auf Grundlage allein dieser Stele, immerhin aus Nordwest-Syrien, wurde offenbar zuerst von U. Seidl, in: *RlA* 5, 88 als Möglichkeit in Betracht gezogen; bei D. Collon, *Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum. Cylinder Seals V. Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Periods* (London 2001), 127 inzwischen als faktisch dargestellt.

103 Vgl. J. Börker-Klähn, *Altvorderasiatische Bildstelen*, 226.

104 Vgl. G. Bunnens, *Orient Express* 2001, 67 für den Befund in Areal E.

105 F. Thureau-Dangin/M. Dunand, *Til Barsib*, 157; gefolgt von anderen: vgl. K. Kohlmeyer, in: *Fs. Strommenger*, 95 mit Anm. 26.

106 Vgl. F. Thureau-Dangin/M. Dunand, *Til Barsib*, 157, Anm. 1.

107 Vgl. B.J. Parker, „Aššur-dūr-pānīja", in: *Prosopography of the Neo-Assyrian empire I/1*, 180.

Der Mondgott

Ein beidseitig skulpiertes Reliefbruchstück aus Tell Ahmar, das bei den französischen Ausgrabungen freigelegt wurde, zeigte auf der einen Seite die Fassade eines Gebäudes, auf der anderen einen apkallu.[108] Inzwischen wurde das Gegenstück ausfindig gemacht, mit dem sich beide Darstellungen vervollständigen lassen.[109] Die Größe des Reliefs reicht nicht an die Wandreliefs aus den neuassyrischen Palästen in Assyrien heran und hat daher zu verschiedenen Annahmen geführt (Kultbild,[110] Weihgabe an Sîn bzw. Bildhauermodell[111]). Der Mondgott steht auf seinem Tempel,[112] welcher von zwei Standarten flankiert ist. Diese tragen je eine Mondsichel mit Quasten.[113] Auch das Szepter, welches der Gott in seiner Linken hält, weist eine Mondsichel als Abschluß auf. Die Schwertscheide ist mit drei Sicheln ausgestattet. Schließlich befindet sich auf der Hörnerkrone eine weitere Mondsichel. Obwohl nicht beschriftet, wurde diese Stele immer mit dem Mondgott von Harran in Verbindung gebracht, was plausibel erscheint.[114] Was die Deutung der Darstellung auf dem Relieffragment anbetrifft, so bieten sich mehrere Möglichkeiten. Der seit dem 2. Jt. v. Chr. bedeutende Mondgott von Harran bot sich nach der neuassyrischen Eroberung geradezu an als kultischer Referenzpunkt, welcher beide Strömungen zu integrieren in der Lage war: die lokale und diejenige der assyrischen Besetzer. Diese Interpretation bleibt möglich, unabhängig davon ob es sich um eine ungebrochene örtliche Tradition der Verehrung,[115] eine importierte assyrische religiöse Tradition oder eine durch die Assyrer initiierte Wiederbelebung oder Intensivierung des Kultes des Mondgottes von Harran handelt, als in der Zeit der Sargoniden die Privilegien der Stadt Harran wiederhergestellt wurden.[116] An dem Objekt fällt auf, daß es auf beiden Seiten skulpiert ist. Für eine Datierung beider Darstellungen in das späte 8. Jh. v. Chr. spricht die plastische Hervorhebung der Reliefs, wie sie den Zyklen Sargons II. in Ḫorsabad erkennbar ist. Die Kopfbedeckung des *apkallu*, insbesondere die Knospe ist dort in gleicher Art ausgeführt und in Ninive bis Assurbanipal

108 Für dieses Mischwesen als *apkallu* vgl. D. Kolbe, *Reliefprogramme religiös-mythologischen Charakters*, 14-54; A. Green, in: *RlA* 8, 262 mit Lit.

109 K. Kohlmeyer, in: *Fs. Strommenger*, 99-100, Taf. 40-41. U. Seidl legte wenig später (*N.A.B.U.* 85/1993) eine Rekonstruktion vor, welche nur die Seite mit dem Gott auf dem Tempel zeigt.

110 J. Börker-Klähn, *Altvorderasiatische Bildstelen*, 222.

111 K. Kohlmeyer, in: *Fs. Strommenger*, 100.

112 Ibid., 100 und U. Seidl, *N.A.B.U.* 85/1993; anders J. Börker-Klähn, *Altvorderasiatische Bildstelen*, 222: Burg bzw. burgartiger Untersatz, der für die Stadt steht.

113 Zuletzt U. Seidl, in: *Images as Media*, 93-94.

114 K. Kohlmeyer, in: *Fs. Strommenger*, 99-100 mit Hinweisen auf J. Börker-Klähn, *Altvorderasiatische Bildstelen* und A.M. Bisi, „Basso rilievo di Aleppo e l'iconografia del dio Sin", *OrAnt* 2 (1963), 215-221; vgl. weiterhin U. Seidl, *N.A.B.U.* 85/1993; O. Keel, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel IV*, 143-144; M. Bernett/O. Keel, *Mond, Stier und Kult am Stadttor. Die Stele von Betsaida (et-Tell)* (*OBO* 161, Freiburg/Göttingen 1998), 44, U. Seidl, in: *Images as Media*, 93; 94, Fig. 4, G. Theuer, *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas*.

115 G. Theuer, ibid., 326 bietet nur wenige Quellen für die Zeit vor der assyrischen Eroberung (11.-9. Jh. v. Chr.).

116 Vgl. J.N. Postgate, in: *RlA* 4, 124; s.a. G. Theuer, *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas*, 327.

belegt.[117] Die Ausführung der vier Flügel und die Gewandstilisierung sind ebenfalls als sargonisch anzusprechen. Die Haltung der rechten Hand ist in Zentralassyrien im ausgehenden 8. Jh. v. Chr. nicht mehr bekannt. Bekleidung und Gestus der Götterdarstellung sowie die Ausarbeitung des Reliefs sind derjenigen des apkallu ähnlich. Die Datierung und die Gleichzeitigkeit der Darstellung lassen sich also bestätigen,[118] wenn auch mit anderen Argumenten als den bisher vorgetragenen.[119] Für die Aufstellung der Reliefplatte impliziert dies entweder eine freistehende Plazierung, welche die beider Seiten gestattete. Eine andere, weniger wahrscheinliche Möglichkeit besteht in der Anbringung als Wandrelief, welche die Darstellung des *apkallu* der Sichtbarkeit der Betrachter entzog. In beiden Fällen stellt dieses Relief eine Besonderheit dar, das in Assyrien keine Vergleiche findet.

Die Götter auf der Asarhaddon-Stele

Das obere Bogenfeld der Asarhaddon-Stele (Stèle A) zeigt fünf Götter (Nr. 12.1-5), die dem rechts stehenden König zugewandt sind. Die Steleninschrift nennt zwar Götter, doch sind dies nicht die Götter des siegreichen Assyrers, sondern des Herrschers Hazael.[120] Angesichts der schlecht erhaltenen Darstellung war man bei den Göttern auf Identifizierungsversuche angewiesen. Als Vergleichsmaterial fungieren dabei die Darstellungen in Maltai[121] oder die Stele desselben assyrischen Herrschers aus Zincirli/Sam'al.[122] In Til Barsib ist als einziger Gott Šamaš zweifelsfrei zu identifizieren, der am weitesten links auf einem Pferd steht (Nr. 12.5). Von den anderen vieren ist lediglich zu erkennen, daß sie – wie er – hohe Poloi tragen und auf Tieren stehen. Analog zur Stele aus Zincirli lassen sich folgende genuin assyrische Gottheiten für die Til Barsib-Stele des Asarhaddon rekonstruieren: Adad auf dem Stier, Assur auf dem Schlangen-(*mušḫuššu*)[123] und dem Löwendrachen, Ištar (oder Ninlil/Mulissu) auf dem Löwen und Nabû auf dem Schlangendrachen.[124] Ein speziell auf das unterworfene Gebiet zugeschnittenes Darstellungsprogramm läßt sich insoweit erkennen, als die relevanten assyrischen Götter dargestellt werden, die der assyrische Herrscher als beschützende Götter für sich in Anspruch

117 Für Sargon II.: P.E. Botta, *Monuments de Ninive* (Paris 1849) tome I, Pl. 27-28; tome II, Pl. 158; 163; V. Place, *Ninive et l'Assyrie* (Paris 1867), tome III, Pl. 14-17; 46; für Assurbanipal: R.D. Barnett, *Sculptures from the North-Palace of Ashurbanipal (668-627 B.C.)* (London 1976), Pl. IV; XX-XXI; XXVI, LV.

118 K. Kohlmeyer, in: *Fs. Strommenger*, 99 „von einer Hand".

119 Die von K. Kohlmeyer, ibid. erkannte „weitgehende Übereinstimmung der Gewandzeichnung" zu jener der Wandmalereien erscheint so nicht überzeugend; vgl. F. Thureau-Dangin/M. Dunand, *Til Barsib*, Pl. XLVI; XLVII unten; XLVIII. Die Angaben zur Fundlage sind in diesem Zusammenhang möglicherweise etwas überbewertet.. Allerdings schließt auch die offenkundige Gleichzeitigkeit der beiden Darstellungen nicht aus, daß es sich um eine Wiederverwendung eines einseitig bearbeiteten Reliefs handelt, welches kurz vorher skulpiert wurde; J. Börker-Klähn, *Altvorderasiatische Bildstelen*, 222 datiert die Darstellung aufgrund der Haarfrisur in die Zeit zwischen Assurnasirpal II. und Tiglatpileser III.

120 F. Thureau-Dangin/M. Dunand, *Til Barsib*, 153-155; vgl. H.D. Baker, „Ḫazā-īl", in: ead. (Hrsg.), *The Prosopography of the Neo-Assyrian empire 2/1* (Helsinki 2000), 468, 5b.

121 Vgl. F. Thureau-Dangin/M. Dunand, *Til Barsib*, 152.

122 W. Bachmann, *Felsreliefs in Assyrien. Bawian, Maltai und Gundük* (*WVDOG* 52, Leipzig 1927), 39 Abb. 26.

123 F.A.M. Wiggermann, „Mušḫuššu", in: *RlA* 8, 459-460.

124 Ibid., 459.

nimmt. Somit fügt sich die Darstellung in die typische Repräsentation des assyrischen Reiches im Westen ein.

4 Schlußbemerkung

Die Untersuchung der Quellen zur religiösen Bilderwelt von Tell Ahmar/Til Barsib hat gezeigt, daß sich die verschiedenen kulturellen, politischen und religiösen und ethno-lingustischen Strömungen an diesem Fundort in großer Vielfalt präsentieren. Es ist dabei keinesfalls immer so, daß die Bild- und Textquellen kongruent wären. Während für die hethitische Religionsgeschichte das Material vor kurzem detailliert aufgearbeitet wurde,[125] liegen für den Beginn der Eisenzeit zwar verschiedene, teils gewichtige Untersuchungen vor, diese führten jedoch noch nicht zu einer übergreifenden Reflexion über die religiösen Vorstellungswelten. Es scheint jedoch eindeutig, daß die religiöse Orientierung sich einerseits auf einige Hauptgottheiten überregionaler Bedeutung richtet, wie den Wettergott von Aleppo und den Mondgott von Harran.[126] Auf den syro-hethitischen Denkmälern verschmelzen diese beiden Götter. Dabei dominiert, wie zu erkennen ist, die Darstellung des Wettergottes als figürlichen Repräsentation, während der Mondgott als Symbol wiedergegeben ist, in der geflügelten Mondsichel und -scheibe. Ob dies als ein Hinweis auf ein spannungsvolles oder kooperatives Verhältnis zwischen den beiden Kultzentren zu deuten ist, welches dabei auch andere gesellschaftliche Bereiche berührt hätte, läßt sich nicht genau bestimmen.

Die assyrischen Eroberung, die im 9. Jh. v. Chr. einsetzte, bedeutete zunächst einen politisch-administrativen Wechsel. Es läßt sich dabei die interessante Beobachtung machen, daß der Mondgott auf den Relieffragmenten von Til Barsib eine Ikonographie zeigt, die als assyrisch anzusprechen ist. Dabei läßt sich noch nicht bestimmen, ob sich die Verehrung dieser Astralgottheit ungebrochen tradiert hat, oder es zu einer ideologisch motivierten Neu- oder Reinstallation dieses bedeutenden Kultes gehandelt hat. Fest steht, daß die assyrischen Herrscher dem Mondgott in Harran nicht nur Opfer brachten, sondern seinen Schrein restaurierten bzw. neuerrichteten.[127] Dies könnte bedeuten, daß die inschriftlich dokumentierte Wegführung der Götter aus eroberten Städten nur einen ganz bestimmten propagandistischen Aspekt des Eroberungsprozesses abdeckte, der Umgang mit den religiösen Vorstellungen sich im Einzelfall aber wesentlich pragmatischer gestaltete. Auf der anderen Seite läßt sich am Beispiel der Ištar von Arba'il deutlich beobachten, daß assyrische Götter und deren Bilder in die eroberten Gebiete eingeführt wurden. Was die schriftliche Niederlegung der Einführung neuer Götter betrifft, so fehlt zwar bislang der explizite Hinweis auf Til Barsib,[128] doch ist angesichts der Umwandlung der Siedlung in eine Königsstadt anzunehmen, daß auch hier eine offizielle Präsentation der assyrischen Götter stattgefunden hat. Obwohl die Stele der Göttin ein lokal hergestelltes Werk sein dürfte, sind Kult und Bild assyrisch und daher als das Ergebnis kolonialer Absichten zu

125 V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*.

126 Der Wettergott war umgeben von bis zu 60 weiteren Göttern; V. Haas, ibid., 554.

127 Möglicherweise läßt sich eine ähnliche Entwicklung für den Gott Ea nachzeichnen, der bereits auf den hieroglyphenluwisch beschrifteten Stelen erwähnt wird. Allerdings stellt sich hier die Quellenlage wesentlich ungünstiger dar, und es dürften im Ganzen andere Voraussetzungen anzunehmen sein, als beim Mondgott von Harran.

128 A.K. Grayson, *RIMA* 3, 22: A.0.102.2: ii, 78-81 berichten dies für das nahegelegene Til ša-turāḫi am Baliḫ.

begreifen. Damit zeigt sich auch dieses Denkmal – auf eine ganz andere Weise als das Relief des Sîn – als ein Beispiel für das Wechselspiel zwischen Gesellschaft, Religion, Politik und Macht in der multiethnischen und multikulturellen Welt Nordmesopotamiens zu Beginn des 1. Jt. v. Chr.

Verzeichnis der Abbildungen

1	Stele Nr. 1		F. Thureau-Dangin/M. Dunand, *Til Barsib*, Pl. I
2	Stele Nr. 2		Ibid., Pl. III
3	Stele Nr. 4		G. Bunnens, *Orient Express* 2001, 67, Fig. 3
4	Stele Nr. 5		R.D. Barnett, *Iraq* 10, Pl. XXIV links
5	Stele Nr. 6		F. Thureau-Dangin/M. Dunand, *Til Barsib*, Pl. VII,1
6	Stele Nr. 7		Ibid., Pl. IX,2
7	Stele Nr. 8		Ibid., Pl. XIV,4
8	Stele Nr. 9		Ibid., Pl. XIV,1
9	Stele Nr. 10		A. Roobaert/G. Bunnens, in: *Archaeology of the Upper Syrian Euphrates*, 177, Fig. 12
10	Stele Nr. 11	(„a“)	Nach F. Thureau-Dangin/M. Dunand, *Til Barsib*, Pl. XIV,5b und A.M. Bisi, *OrAnt* 2, Pl. XL
		(„b“)	K. Kohlmeyer, in: *Fs. Strommenger*, Taf. 41
11	Stele Nr. 12		F. Thureau-Dangin/M. Dunand, *Til Barsib*, Pl. XII Mitte (Ausschnitt)
12			Ibid., Pl. LIII oben rechts

Abb 1 = Stele Nr. 1

Abb. 2 = Stele Nr. 2

Abb. 3 = Stele Nr. 4

Abb. 4 = Stele Nr. 5

Abb. 5 = Stele Nr. 6

Abb. 6 =
Stele Nr. 7

Abb. 7 =
Stele Nr. 8

Abb. 8 = Stele Nr. 9

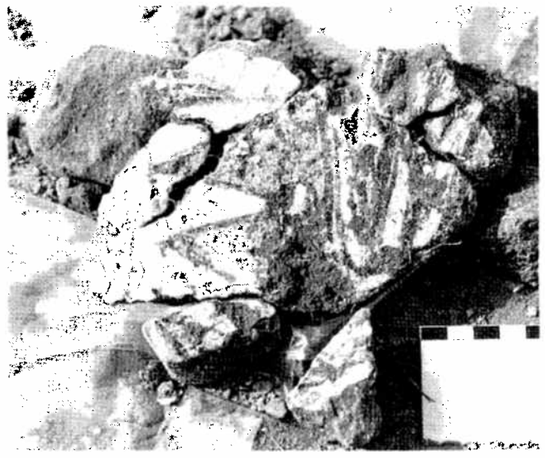
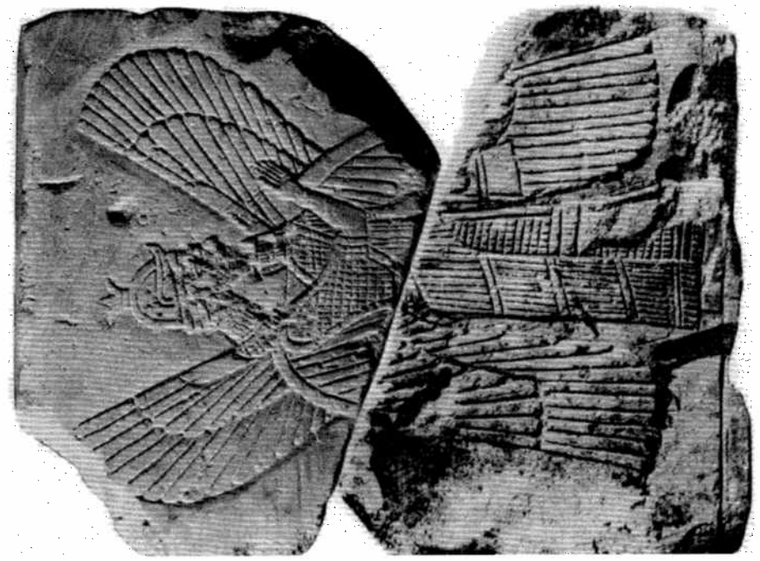


Abb. 9 = Stele Nr. 10



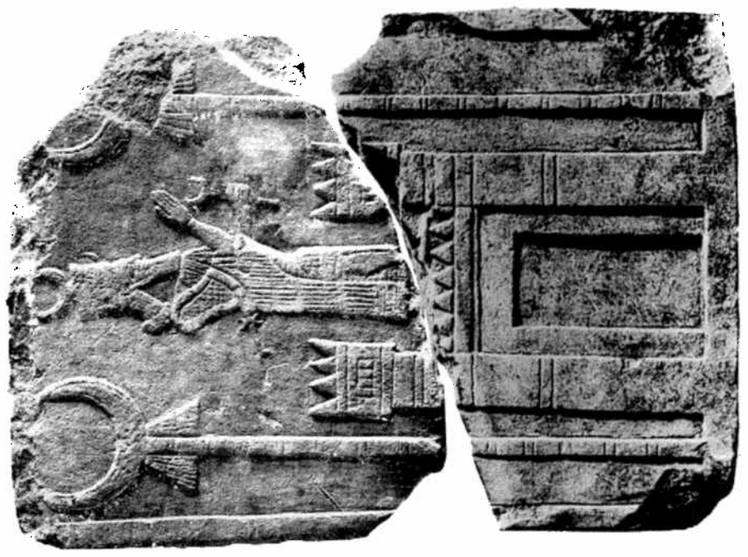


Abb. 10 = Stele Nr. 11

Abb. 11 = Stele Nr. 12

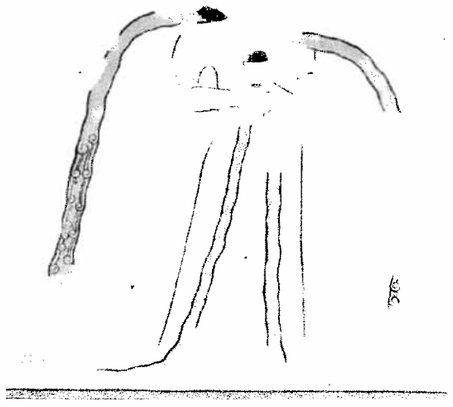


Abb. 12

Zur Syntax einiger modaler Formen im Hurritischen[1]

Joost Hazenbos (Leipzig)

Sogenannte Ergativsprachen sind, soweit bekannt, nie ausnahmslos ergativisch; jede Ergativsprache kennt in ihrer Grammatik Kategorien, die nicht nach dem Ergativsystem ausgerichtet sind, in denen also die Opposition der zwei zentralen Kasus Ergativ für das transitive Subjekt einerseits und Absolutiv für das intransitive Subjekt und das Objekt andererseits nicht gilt. Ergativsprachen sind sozusagen gespalten in einen ergativischen Teil und einen nicht-ergativischen Teil, und tatsächlich ist in der Linguistik „split ergativity" („gespaltene Ergativität") der technische Terminus für die oben beschriebene Erscheinung. Eine solche Spaltung kann mit dem Modus (Ergativität beim Indikativ, aber nicht bei nicht-indikativischen Formen) oder mit dem Aspekt des Prädikats (Ergativität bei perfektiven Formen, aber nicht bei imperfektiven Formen) zusammenhängen, mit der Art der das Subjekt darstellenden Nominalphrase einhergehen, oder auch andere Gründe (z.B. Ergativität in Hauptsätzen, aber nicht in Nebensätzen) haben. Sehr allgemein läßt sich feststellen, daß die Neigung zur Ergativität in den Sätzen am stärksten ist, in denen eine Sachlage als reell und abgeschlossen dargestellt wird.

Auf eine Ergativitätsspaltung im Hurritischen haben jüngst V. Haas und I. Wegner aufmerksam gemacht. In ihrer Besprechung[2] zu E. Neus monumentaler Bearbeitung der großen hurritisch-hethitischen Bilingue[3] weisen sie auf zwei hurritische Sätze hin, deren Syntax vom ergativischen System abweicht:

---

1 Eine frühere Fassung dieses Beitrages konnte ich am 9. Juli 1999 im Rahmen des niederländischen Hethitologentreffens „Hettitologenconvent" vortragen; für ihre kritischen Bemerkungen bin ich den Mitgliedern dieses Treffens dankbar. Vielen Dank bin auch Frau Dr. I. Wegner (Freie Universität Berlin) und Herrn Dr. O. Gensler (Max-Planck-Institut für evolutionäre Anthropologie, Leipzig) schuldig, die diesen Aufsatz kritisch gelesen haben. Für das Endprodukt trage nur ich die Verantwortung.

2 V. Haas/I. Wegner, „Literarische und grammatikalische Betrachtungen zu einer hurritischen Dichtung", *OLZ* 92 (1997), 437-55; relevant ist hier Sp. 440; s. auch Chr. Girbal, „Das hurritische Antipassiv", *SMEA* 29 (1992), 172sq. Anm. 2. Girbals vorsichtig ausgesprochene Vermutung, daß in nicht-indikativischen Modi „etwa bei einem Agens in der ersten oder zweiten Person die ergativische Konstruktion nicht verwendet wurde", wird durch die im hier Folgenden angeführten Beispielsätze völlig bestätigt.

3 E. Neu, *Das hurritische Epos der Freilassung I. Untersuchungen zu einem hurritisch-hethitischen Textensemble aus Ḫattuša* (*StBoT* 32, Wiesbaden 1996).

(1) Mittani-Brief[4] IV 42-43

ti-u̯a-a-at-ta-a-an ... /	*še-e-ni-íu̯-u̯u-ú-e-ma-a-an*	*ge-e-el-ti*	...	*ḫa-ši-i-i-le*
tiwe->a=∅=tta=ān	šen(a)=iff=u=ve=mān	keldi=∅		ḫaš=i=le
Wort=Abs[5]=1SgAbs=Part	Bruder=mein=Bindevok=GenSg=Part	Heil=Abs		hören=1Mod=2Mod(1Sg)

„Ich will das Wort (und) das Heil meines Bruders hören."

(2) Mitt.Br. II 84-85

še-e-ni-íu̯-u̯[e-et-t]a-ma-an /	*ta-a-du-ka-a-ar-re-e*
šen(a)=iff=e=∅=tta=man	tad=ugar=(i)=le
Bruder=mein=Endvok=Abs=1SgAbs=Part	lieben=Kompl=(1Mod)=2Mod(1Sg)

„Ich will meinen Bruder lieben."

In diesen beiden Sätzen ist das transitive Subjekt nicht, wie zu erwarten wäre, durch einen Ergativ, sondern durch einen Absolutiv (das enklitische Pronomen der 1. Singular -tta) ausgedrückt. Das Prädikat ist in Satz (1) und (2) eine Wunschform auf -i=le. Dies ist hervorzuheben, da bei indikativischen Verbalformen im Hurritischen das transitivische Subjekt immer durch den Ergativ vertreten wird (bei einer 1. Singular als transitivem Subjekt wäre das das selbständige Pronomen iša=š mit der Ergativ-Endung -š).

Im Rahmen ihrer Rezension konnten Haas und Wegner diese Besonderheit nicht ausführlicher behandeln. Ihre Beobachtung wird als Anlaß genommen, hier die Syntax der hurritischen Wunschformen mit dem -i-Suffix näher zu untersuchen[6]. Diese Untersuchung stützt sich dabei fast ausschließlich auf die zwei am besten bearbeiteten hurritischen Texte: den Mittani-Brief und das 'Lied der Freilassung'; das übrige Hurritische aus Boğazköy wurde nicht berücksichtigt, außer bei den Beispielsätzen (3) und (4), die für das hier behandelte Thema wesentlich sind.[7] Es ist mir eine Freude, diesen Beitrag Herrn Prof. Haas widmen zu können, dem die Hethitologie und die Hurritologie so viel verdanken, und von dessen Hilfsbereitschaft und Gastfreundlichkeit ich während meines Studienaufenthaltes 1994 in Berlin und bei vielen späteren Gelegenheiten habe profitieren können.

4 Im Folgenden als Mitt.Br. abgekürzt.

5 Folgende Abkürzungen werden in den Glossen zu den hurritischen Sätzen verwendet: Abs = Absolutiv, Art = Artikel, Bindevok = Bindevokal, Endvok = Endvokal, Erg = Ergativ, Ess = Essiv, Gen = Genitiv, Kompl = Komplement, Mod = Modalsuffix, Part = Partikel, PersPron = Personalpronomen, Pl = Plural, Plur = Pluralisator, Sg = Singular; eine Notation wie „2Mod(1Sg)" steht für „2. Modalsuffix, 1. Person Singular".

6 Die Konstruktionsweisen anderer modaler Formen, die mit z. B. den Suffixen -ol-, -ewa- oder -ae- gebildet werden, bleiben hier außer Betracht. Für die Formen mit -i/ol=ewa und -i/oll=ed- cf. Chr. Girbal, *SMEA* 29, 176-81.

7 Auf diese zwei Sätze wurde ich durch ein Seminar von Frau I. Wegner über das Boğazköy-Hurritische (FU Berlin, SS 2000) aufmerksam gemacht.

1. Die modalen Formen mit dem Suffix -i

Bevor die Syntax der Wunschformen besprochen werden kann, ist erst kurz zu klären, um welche Formen es sich handelt und wie sie zusammenhängen. In der hurritologischen Literatur[8] werden folgende i-haltige Wunschformen unterschieden:

- der sogenannte „Voluntativ" auf -ile für die 1. Person Singular;
- der sog. „Imperativ" auf -i für die 2. Person Singular und auf -i(š)[9] für die 2. Person Plural;
- der sog. „Iussiv" auf -ien für die 3. Person Singular und -iden für die 3. Person Plural.

Der diesen Endungen gemeinsame Anfangsvokal -i- kann als ein modales Suffix betrachtet werden.[10] Diesem Suffix folgt eine Markierung des Subjekts, wobei es keinen Unterschied macht, ob es sich um ein transitives oder ein intransitives Subjekt handelt[11]: -le für die 1., -∅ für die 2. und -en für die 3. Person. Da diese Personenmarkierungen von den indikativischen abweichen, können sie ebenfalls „Modalsuffix" genannt werden. Pluralformen gibt es in der 2. und in der 3. Person, während für die 1. Person Plural keine hierhergehörige Form bekannt ist. In der 2. Person wird möglicherweise[12] der Plural durch das in der hurritischen Nominal- und Verbalmorphologie oft auftretende Pluralelement -š ausgedrückt. Chr. Girbal hat eindrucksvoll nachweisen können, daß sich in der 3. Person die Formen mit -ien auf den Singular und die Formen mit -iden auf den Plural verteilen, und daß hier also das -d-[13] die Rolle eines Pluralisators hat.[14]

8 Für die modalen Formen cf. E.A. Speiser, *Introduction to Hurrian* (*AASOR* 20, New Haven 1941), 158-60; F.W. Bush, *A Grammar of the Hurrian Language* (Diss. Brandeis University 1964), 216-34; J. Friedrich, „Churritisch", in: Id. et al., *Altkleinasiatische Sprachen*, (*HdO* 1 II/1-2, 2, Leiden/Köln 1969), 18; I.M. Diakonoff, *Hurrisch und Urartäisch* (*MSS Beih.* 6, NF, München 1971), 128-33 + Tab. 8.

9 Die Form für den Imperativ der 2. Plural ist noch unklar. G. Wilhelm, „Der hurritische Ablativ-Instrumentalis */ne/*", *ZA* 73 (1983), 97 Anm. 3 gibt Beispiele von Imperativen auf -iš. Anderseits enthält Satz (4) in diesem Beitrag einen Imperativ der 2. Plural auf -i; in diesem Satz drückt das Enklitikum -ffa die Mehrzahl aus.

10 Daß dieses -i- weder die Transitivitätsmarkierung -i- noch die Antipassivmarkierung -i- sein kann, zeigen die intransitiven Formen ittile (KBo XXXII 12 I 7) [itt(gehen) =i(1Mod)=le(2Mod(1Sg))] „ich will gehen" (vgl. E. Neu, *Das hurritische Epos der Freilassung I*, 63) und ittiden (Mitt.Br. III 23) [itt(gehen)=i(1Mod)=d(Plur)=en(2Mod(3))] „sie mögen gehen".

11 Auch bei der hurritischen Verbalmorphologie kann man also, vergleicht man das indikativische Verbum und die mit -i- gebildeten Wunschformen, von gespaltener Ergativität sprechen: Im Indikativ gibt es einen prinzipiellen morphologischen Unterschied zwischen dem transitiven und dem intransitiven Verbum, bei den Wunschformen dagegen werden das transitive und das intransitive Subjekt völlig gleich behandelt. S. hierfür V. Haas/I. Wegner, *OLZ* 92, 440. Für Beispiele intransitiver Wunschformen s. oben Fußn. 10; für Beispiele transitiver Wunschformen s. die Sätze (1) - (8) in diesem Aufsatz.

12 S. oben Fußn. 9.

13 Möglicherweise als intervokalisches Allophon eines -t-; dieses phonologische Problem ist hier aber irrelevant.

14 Chr. Girbal, „Der Pluralisator */t/* in hurritischen Verbformen", *AoF* 16 (1989), 81-83. Eine ablehnende Position gegenüber Girbals Ansichten nimmt G. Wilhelm in seiner Bearbeitung der Tišatal-Inschrift, „Die Inschrift des Tišatal von Urkeš", in: G. Buccellati/M. Kelly-Buccellati (Hrsg.), *Urkesh and the Hurrians – Studies in Honor of Lloyd Cotsen* (*BiMes* 26, Malibu 1998), 135sq. Anm. 101 ein. Wilhelms Kritik beruht auf der wichtigen Feststellung, daß zwei Iussiv-Formen in der Tišatal-Inschrift eine Endung =o=en mit dem Vokal =o= des transitiven Aktivs aufweisen. Es ist aber unsicher, inwieweit sich dieser Befund auf das Verbalsystem der hurritisch-hethitischen Bilingue und des Mittani-Briefs übertragen läßt. Das System der Iussiv-Formen der Tišatal-Inschrift ist nicht ganz klar: Es findet sich da auch eine transitive Iussiv-Form ohne

Die oben besprochenen Formen könnten demnach wie folgt schematisch zusammengestellt werden:

1. Modalsuffix	Pluralisator	2. Modalsuffix
-i- }		-le 1. Singul. („Voluntativ“) -∅ 2. Singul. („Imperativ“)[15] -en 3. Singul. (“Iussiv”)
	-d-	-∅(-š)[16] 2. Plur. („Imperativ“) -en 3. Plur. („Iussiv“)

2. Die Syntax der i-haltigen Wunschformen

Wir können uns jetzt der Syntax der oben zusammengestellten Formen zuwenden. Die folgenden 8 Sätze enthalten alle eine dieser Formen; die schon im einleitenden Abschnitt aufgeführten Sätze (1) und (2) werden der Übersichtlichkeit halber hier wiederholt:

(1) Mitt.Br. IV 42-43
ti-ṷa-a-at-ta-a-an ... / še-e-ni-íṷ-ṷu-ú-e-ma-a-an ge-e-el-ti ... *ḫa-ši-i-i-le*
tiwe->a=∅=tta=ān šen(a)=iff=u=ve=mān keldi=∅ ḫaš=i=le
Wort=Abs=1SgAbs=Part Bruder=mein=Bindevok=GenSg=Part Heil=Abs hören=1Mod=2Mod(1Sg)
„Ich will das Wort[17] (und) das Heil meines Bruders hören.“

(2) Mitt.Br. II 84-85
še-e-ni-íṷ-ṷ[e-et-t]a-ma-an / ta-a-du-ka-a-ar-re-e
šen(a)=iff=e=ḫ=tta=man tad=ugar=(i)=le
Bruder=mein=Endvok=Abs=1SgAbs=Part lieben=Kompl=(1Mod)=2Mod(1Sg)
„Ich will meinen Bruder lieben.“

=o= (*śi-ti-in* „sie mögen verfluchen“ in Zeile 25). Desweiteren sind in der Bilingue zwar transitive Indikativ-Formen mit =o= mehrfach belegt, doch haben die modalen Formen immer das =i= und nie =o=. Man könnte Wilhelms Lösung (=id= in -iden ist Pluralanzeiger) und Girbals Lösung (=i= in -iden ist Iussivanzeiger, =d= ist Pluralanzeiger) weitgehend miteinander versöhnen, wenn man eine Analyse =i=(i)d=en für 1Mod=Plur=2Mod(3) annehmen würde; eine solche Analyse scheint jedoch angesichts unseres heutigen Kenntnisstandes verfrüht und gekünstelt.

15 Diese Analyse des Imperativs folgt einem mündlichen Vorschlag von Orin Gensler (Mai 1998).

16 S. oben Fußn. 9.

17 Diese Übersetzung geht davon aus, daß tiwa als Absolutiv und demnach als direktes Objekt aufzufassen ist. Eine Analyse von tiwa als tiw(e)=a (Wort=Ess) „in der Form einer Mitteilung“ wäre auch denkbar; in diesem Fall wäre keldi das einzige Objekt zu ḫašile.

(3) ChS I Erg.Bd. 1 IV 15[18]
ša-a-ri-iš-š[i] ša-a-ri-im-ma-an
šarišši=∅ šar=i=∅=mma=an[19]
Wunsch=Abs wünschen=1Mod=2Mod(2)=2SgAbs=Part
„Wünsche einen Wunsch.“

(4) KBo XIX 45 Rs. 44’-45’[20]
bar-ḫi-d[a? ...]-ša / pé-tar-ri-ṷa$_a$-ap *ḫa-a-i*
... pedari=ni=ve->a=f(fa) ḫa=i=∅
Rind=Art=Gen=2PlAbs nehmen=1Mod=2Mod(2)
„Nehmt ...[21] des Rindes.“ *nu* GUD-*aš šuṷantiiṷan / dātten*

(5) KBo XXXII 14 I 56[22]
i-tiŋ-i-e ka-a-zi Te-eš-šu-u-pa-aš
it=i=e(n) kazi=∅ Teššuba=š
zerschlagen=1Mod=2Mod(3) Becher=Abs Teššup=ErgSg
„Teššup möge den Becher zerschlagen.“ *ṷalḫdu=iṷa=an* ^{D}IM-*aš teššummin* (II 55-56)

(6) Mitt.Br. II 57-58
^{m}*Ma-ni-en-na-ma-an ... / še-e-ni-íṷ-ṷu-uš-ša-ma-an a-gu-ka-ra-aš-ti-en*
Mane=∅=nna=man šen(a)=iff=u=š=(nn)a=man ag=ugar=ašt=i=en
Mane=Abs=3SgAbs=Part Bruder=mein=Bindevok=Erg=3SgAbs=Part schicken=Kompl=Kompl=1Mod=2Mod(3)
„Mein Bruder möge den Mane schicken.“

(7) Mitt.Br. IV 117
[ša-]a[-at-]til-la-an ... [$^{DINGIR.}$]^{MEŠ}*e-e-en-na-šu-uš na-ak-ki-te-en*
šattilla=ān en(i)=na=(a)šuš nakk=i=d=en
PersPron1PlAbs=Part Gott=ArtPl=ErgPl führen=1Mod=Plur=2Mod(3)
„Die Götter mögen uns führen.“

(8) KBo XXXII 14 I 13-14[23]
ḫa-a-i-te-en$_6$ a-a-še / [k]e-bé-e-él-la-šu-uš
ḫā=i=d=en āše=∅ kebl(i)=na=(a)šuš
nehmen=1Mod=Plur=2Mod(3) Fett(?)=Abs Jäger=ArtPl=ErgPl
„Die Jäger mögen das Fett(?) nehmen.“ UZU$_Ì$ LÚ.MEŠ*ṢĀ’IDŪTIM dandu* (II 15)

18 G. Wilhelm, *Ein Ritual des AZU-Priesters* (*ChS I Erg.Bd.* 1, Rom 1995), 7.

19 Bei dem modalen Suffix -i findet der Wechsel von -i zu -a vor dem enklitischen Personalpronomen offensichtlich nicht statt.

20 V. Haas/I. Wegner, *Die Rituale der Beschwörerinnen* ^{SAL}*ŠU.GI* (*ChS* I/5 Band I, Rom 1988), 215.

21 Das Objekt ist unklar. Sowohl das hurritische Verbum ḫa- „nehmen“ als auch die hethitische Übersetzung zeigen aber, daß der Satz ein Objekt gehabt hat. Leider ist die Bedeutung des Wortes *šuṷantiiṷan*, das in der hethitischen Übersetzung die Funktion des Objekts hat, nicht bekannt.

22 S. E. Neu, *Das hurritische Epos der Freilassung I*, 82, 156-7.

23 S. ibid., 74, 76, 115.

Auf den ersten Blick zeigen diese Belege ein verwirrendes Bild: Neben Sätzen, in denen das transitive Subjekt im Absolutiv vertreten ist (Satz (1) - (4)), stehen solche, in denen das transitive Subjekt im Ergativ steht (Satz (5) - (8)). Bei einer näheren Betrachtung zeichnen sich jedoch die Konturen eines Systems ab: In den Sätzen (1) - (4) ist das Subjekt eine 1. oder 2. Person, in den Sätzen (5) - (8) ist es eine 3. Person. Noch klarer wird das Bild, wenn man die 'Nominalhierarchie' von Silverstein heranzieht[24]:

Pronomina 1. Person	Pronomina 2. Person	Pronomina 3. Person; Demonstrativa	Eigennamen	Substantiva: menschlich belebt unbelebt

Dieses Schema gibt die Wahrscheinlichkeit wieder, mit der eine semantische Klasse als transitives Subjekt auftritt. Bei der linken Kategorie ist diese Wahrscheinlichkeit am größten, und sie nimmt nach rechts allmählich ab. Geht man nun davon aus, daß in einer Sprache Markierungen vornehmlich da eingesetzt werden, wo sie die größte Menge an Information vermitteln, dann ist zu erwarten, daß eine Markierung für das transitive Subjekt am ehesten auftritt bei den Kategorien, die am wenigsten als transitives Subjekt vorkommen. Somit wird vor allem die rechte Kategorie im obigen Schema (Substantiva, die unbelebte Dinge bezeichnen) dem ergativischen System folgen, und wird die Neigung zur Ergativmarkierung von rechts nach links schwächer. Funktioniert also eine der nominalen Kategorien (z. B. das Pronomen der 3. Person) in einer Sprache nach dem ergativischen System, dann gilt das in dieser Sprache auch für die mehr nach rechts aufgelisteten Kategorien (in diesem Fall die Eigennamen und Substantiva). Wenn dahingegen eine nominale Kategorie nicht-ergativisch ausgerichtet ist, dann sind die Kategorien links davon auch nicht-ergativisch.

Betrachtet man jetzt die hurritischen Sätze (1) - (8) noch einmal, dann springt die Relevanz der Nominalhierarchie von Silverstein sofort ins Auge. Die Sätze (1) und (2) haben eine 1. Person als Agens, und die Sätze (3) und (4) eine 2. Person. Die 1. und 2. Person sind die Kategorien, die sich links im Schema befinden, und wo ein ergativisches System am wenigsten zu erwarten ist, und tatsächlich sind die transitiven Subjekte in diesen Sätzen nicht als Ergativ gekennzeichnet, sondern durch den Absolutiv des enklitischen Personalpronomens ausgedrückt. In den Sätzen (5) bis (8), in denen der Agens eine Ergativmarkierung hat, gehört dieser Agens immer zu einer Kategorie, die im Schema mehr nach rechts angeordnet ist. Bei den modalen -i-Formen im Hurritischen gibt es also eine Ergativitätsspaltung, bei der die semantische Art der Nominalphrase, die das transitive Subjekt formt, eine ausschlaggebende Rolle spielt. Da im untersuchten Corpus keine Beispiele der modalen i-Formen mit Pronomina der 3. Person oder Demonstrativa als Agens vorkommen, bleibt leider unklar, wo die Grenze zwischen Ergativität und Nicht-Ergativität genau anzusetzen ist. Auf jeden Fall ist klar, daß diese Grenze sich rechts von der Kategorie '2. Person'[25] und links von der Kategorie 'Eigennamen'[26] befindet. Da eine Spaltung zwischen 1. und 2. Person einerseits und 3. Person andererseits öfter vorkommt[27], darf vermutet werden, daß auch das Hurritische eine solche Spaltung kannte, doch mehr als eine bloße Vermutung ist dies nicht.

24 In der Wiedergabe von R.M.W. Dixon, *Ergativity* (Cambridge 1994), 85.

25 Vgl. die Sätze (3) und (4).

26 Vgl. Satz (5).

27 Cf. R.M.W. Dixon, *Ergativity*, 85-88.

3. Abschließende Bemerkungen

Das Hurritische scheint also eine gleichzeitig durch den Modus und durch die Art des Agens bedingte Ergativitätsspaltung gehabt zu haben. Bei den modalen i-Formen mit einem Eigennamen oder Nomen als Agens folgt die Syntax dem Ergativsystem, wie es auch bei den indikativischen aktiven Verbalformen auftritt, d.h. das transitive Subjekt wird als Ergativ markiert. Wenn eine modale i-Form eine 1. oder 2. Person als Agens hat, wird dieser Agens als Absolutiv markiert, und weist dann also denselben Kasus wie das intransitive Subjekt und das Objekt auf.

Dieser Befund scheint zunächst unwahrscheinlich, da er impliziert, daß die drei zentralen grammatikalischen Funktionen transitives Subjekt, intransitives Subjekt und Objekt in bestimmten Kontexten dieselbe Kasusmarkierung tragen. Verwirrung ist aber durch die Subjektmarkierung am Verbum ausgeschlossen. Man vergleiche die Beispielsätze (2) und (3):

(2) Mitt.Br. II 84-85
še-e-ni-íu̯-u̯[e-et-t]a-ma-an / ta-a-du-ka-a-ar-re-e
šen(a)=iff=e=∅=tta=man tad=ugar=(i)=le
Bruder=mein=Endvok=Abs=1SgAbs=Part lieben=Kompl=(1Mod)=2Mod(1Sg)
„Ich will meinen Bruder lieben."

(3) ChS I Erg.Bd. 1 IV 15[28]
ša-a-ri-iš-š[i] ša-a-ri-im-ma-an
šarišši=∅ šar=i=∅=mma=an
Wunsch=Abs wünschen=1Mod=2Mod(2)=2SgAbs=Part
„Wünsche einen Wunsch."

In Satz (2) gibt es zwei Absolutive: šeniffe und -tta. Die Subjektmarkierung =le am Verbum für die 1. Pers. Sing. macht klar, daß von diesen beiden Absolutiven -tta die Funktion des Subjekts hat; für šeniffe bleibt dann nur noch die Funktion des Objekts übrig. Ähnlich sind die Verhältnisse in Satz (3): Dieser Satz ist nur dann sinnvoll zu interpretieren, wenn der Absolutiv der 2. Person Singular -mma das Subjekt zu šari ist, und der Absolutiv šarišši das Objekt zu dieser Form. Die Subjektmarkierung an den i-Formen räumt so jegliche Doppeldeutigkeit, die durch das Nebeneinander mehrerer Absolutive in einem Satz entstehen könnte, aus dem Wege.

28 G. Wilhelm, *Ein Ritual des AZU-Priesters*, 7.

Some Thoughts on Merchants and Trade in the Hittite Kingdom*

Harry A. Hoffner, Jr. (Chicago)

1. Introduction

1.1 The subject of trade in the Hittite kingdom is an ambitious one which really cannot be adequately treated in the scope allowed for a single paper.[1] For by "trade" we must include not only foreign trade but domestic. And this latter subject involves us in the matters of prices and barter,[2] units of weight and measure employed to determine fair exchange,[3] and the legal and illegal procedures of buying and selling.[4] If one really wanted to be comprehensive, it would also be necessary to ask questions about the nature of the Hittite society and the axioms of its economy.[5] My intention here is merely to sketch some

---

* The present article, originally delivered at the 45th Annual Archaeology Conference of Wheaton College, Wheaton, Illinois, USA, on November 10, 2000, is here offered to Professor V. Haas on the occasion of his birthday, with sincere admiration for his many scholarly contributions to the fields of Hittitology and Hurritology.

1 With H. Klengel, "Handel und Kaufleute im hethitischen Reich", *AoF* 6 (1979) 70 n. 5, I exclude from consideration here the exchange of goods through royal gift-giving and -receiving and through receipt of foreign tribute.

2 On prices in Hatti see J.D. Hawkins, "Royal Statements of Ideal Prices: Assyrian, Babylonian and Hittite", in: J.V. Canby et al. (eds.), *Ancient Anatolia: Aspects of Change and Cultural Development. Essays in Honor of Machteld J. Mellink* (Madison 1986), 93-102 and H. Klengel, "Einige Bemerkungen zu Löhnen und Preisen im hethitischen Anatolien", *AoF* 15 (1988), 76-81. See also the so-called "tariff" of prices in §§176-186 of the Hittite laws, discussed by H.A. Hoffner, *The Laws of the Hittites. A Critical Edition* (*DMOA* 23, Leiden 1997), 7-11, 140-148, and 220-223.

3 For such units see Th.P.J. van den Hout, "Maße und Gewichte. Bei den Hethitern", in: *RlA* 7 (1987-1990), 517-530.

4 Among these would be the offence represented by the somewhat obscure technical term *peran walḫ-* in the Hittite laws, on which see most recently H.A. Hoffner, *The Laws of the Hittites*, 207.

5 This last in particular has been done elsewhere: cf. A. Archi, "Anatolia in the second millennium B.C.", in: Idem (ed.), *Circulation of Goods in Non-palatial Context in the Ancient Near East* (Rom 1984), 195-206; Idem, "Bureaucratie et communautés d'hommes libres dans le système économique hittite", in: E. Neu/C. Rüster (eds.), *Festschrift Heinrich Otten* (Wiesbaden 1973), 17-24, and G. Kestemont, "La politique économique du Nouvel Empire hittite", in: E. Lipinski (ed.), *State and Temple Economy in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 10th to the 14th of April, 1978* (*OLA* 6, Leuven 1979), 497-503. A representative bibliography of this subject can be found in V. Souček/J. Siegelová, *Systematische Bibliographie der Hethitologie 1915-1995. Teilband 2* (Praha 1996), 284-292.

thoughts on merchants and trade as they are mentioned in Hittite texts, hoping to add to the earlier efforts of Klengel,[6] Archi and others to elucidate this difficult subject.

1.2. Access to natural resources and goods unavailable within their land was always an important consideration for the Hittite kings.[7] Long before the emergence of the Old Hittite kingdom, the predecessors of these rulers were in contact with Assyrian merchants in the trading colony centers of Anatolia. Hittite terms occasionally occur in the commercial documents of these colonies.[8] It is also known that local Anatolian merchants took part in the long-range trade at the time of the Old Assyrian colonies.[9] And later, when Hittite rulers themselves extended their influence to areas outside the Anatolian heartland, it was natural for them to want access to these foreign resources as well.

1.2. The sparseness of our knowledge of international trade practices in the Hittite kingdom has in the past been attributed to the nature of the textual sources.[10] Some have suggested that economic documents were executed on a different, perishable medium: wax-covered wooden tablets mentioned in the cuneiform documents.[11] But others – in my view rightly – have proposed that the sparseness actually reflects a minimal engagement in foreign trade. Since it was possible for Hittite rulers to obtain important resources from neighboring countries by incorporating these states in their empire as tributaries, so long as international trade was carried on under royal auspices there was little need for it during the period of Hittite hegemony over Western Anatolia and North Syria.

1.3. On the other hand, the importance of domestic markets in the organization of a Hittite city can be seen in the apparent relationship of the word for "city", Hittite *ḫappiraš*, to the verb "to sell, conduct business", Hittite *ḫappirāi-*.[12]

1.4. It is important that we keep the issues of local buying, selling and bartering separate from international exchange of goods until such time as we have a clearer picture of the relationship, if any, between the two. Documents referring to the activities of Hittite merchants do not use the same terminology as is used in local and private exchange of goods ("buy", "sell", etc.). One of the few specific actions of "merchants" mentioned in Hittite texts is falsifying his scales.[13] They seem rather to have been involved in the international transfer of royal property, including booty and tribute, and – as seems to have been the case with the merchants of Ura in Niqmepa's Ugarit – in the lending of capital to local persons.

---

6 H. Klengel, *AoF* 6, 69-80.

7 This is nicely exemplified in a very good survey of Hittite civilization, J.G. Macqueen, *The Hittites and their contemporaries in Asia Minor* (*Ancient Peoples and Places*, 2nd ed. London 1986).

8 See E. Bilgiç, *Die einheimischen Appellativa der kappadokischen Texte* (Ankara 1954).

9 H. Klengel, *AoF* 6, 69.

10 Ibid.

11 Written either Sumerographically as GIŠ.ḪUR, Akkadographically as $^{GIŠ}LĒ'U$ or with the Luwian loanwords in Hittite *gulzi-* and *gulzattar*. See H.G. Güterbock, "Das Siegeln bei den Hethitern", in T. Folkers et al. (eds.), *Symbolae ad iura Orientis Antiqui pertinentes Paulo Koschaker dedicatae* (Leiden 1939), 33ff. Scribes specially trained to write on these wooden tablets were called LU_2.MEŠ DUB.SAR.GIŠ "scribes of wood".

12 Noted first in J. Friedrich, *Hethitisches Wörterbuch. Kurzgefaßte kritische Sammlung der Deutungen hethitischer Wörter* (Heidelberg 1952), 55, then later in E. Neu, *Der Anitta-Text* (*StBoT* 18, Wiesbaden 1974), 108 and H. Klengel, *AoF* 6, 70 n. 9.

13 See KUB 31.132 iii 4-9 and KUB 30.10 rev. 12-15 below in notes 24 and 25.

2. Merchants and their International Activites

2.1. One criterion which is an aid to keeping the two categories separate in the Hittite textual evidence is the use of the term "merchant" itself. For there is no evidence that a separate class of "merchants" were active in private, non-royal trade inside Hatti. Today we speak of "merchants" in the sense of the purveyors of retail goods in local markets. But the term usually translated "merchant" in Hittite sources[14] is used exclusively of wealthy and important men who under the protection of the crown conducted the business of international trade with allied countries. Their activities under the crown sometimes involved deliveries to temples inside the borders of Hatti,[15] but they were not to our knowledge middle-men running a business involving the exchange of goods with local buyers and sellers.

3. Home Cities of Merchants

3.1. Hittite texts occasionally mention such merchants and their home cities: Ura in western Cilicia, Kaniš in the central Cappadocian area, and Zallara, Šalatiwara and Tapalga, whose precise locations are currently unknown.

4. The Travels of the Merchants

4.1. The same Hittite word, *laḫḫa-*, denoted a military campaign and a commercial trip (*CHD* L-N 4f.). Only the context can show which is intended in any given occurrence. In law §42 provision is made for deciding whether or not compensation must be given to the heirs of a man who was hired by another to go on a *laḫḫa-* and died on the journey.[16] Of course, death on a military campaign would be quite common. But in view of the threat of attack on the road by bandits, the death of one hired to go on an international trade journey is also possible.

4.2. A passage from instructions for the priests describes reasons which might be given by a worshiper for not providing the offerings necessary for a ritual for which he was responsible. They include three obligations facing him which make it impossible for him to meet his obligation: (1) a "journey" (KASKAL-*aš*, Hittite *palšaš*), (2) an upcoming harvest ($BURU_{14}$.MEŠ) and (3) the expense of paying the brideprice (*kušata*) for a son's

---

14 The Hittite word for "merchant" was *unattallaš*, whose Indo-European derivation is unclear. The usual writing of the word is with the Sumerogram LU_2.DAM.GAR_3 (Akk. *tamkāru*).

15 See for example the discussion of the passage from the oracle text IBoT 2.129 (*CTH* 574) discussed in H. Klengel, *AoF* 6,75.

16 See the edition and translation in H.A. Hoffner, *The Laws of the Hittites*, 51 (with comments on p. 188) and the English translation in Idem, "The Hittite Laws", in: M.T. Roth (ed.), *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor* (*WAW* 6, 2nd ed., Atlanta 1997), 223. In these treatments the military campaign is the preferred interpretation.

marriage.[17] Why would a "journey" (KASKAL) prevent him from providing the required offerings on time? It could be that the man himself needed to take a journey and thus be unavailable to preside as sponsor at the festival. But since his obligation is primarily to provide offerings and perhaps only secondarily to be present in person, and because the excuse of a "journey" is associated with harvests and wedding gifts, it is more likely that the financial outlay necessitated by a trip will deplete the resources he would otherwise use to provide offerings for the ritual. But since the text doesn't identify him as a "merchant", we cannot assume that the trip (KASKAL) was an international one.

5. Regulating and Protecting Hittite merchants abroad

5.1. Although granted access to foreign cities by their king, Hittite merchants could abuse the privilege and run afoul of the local ruler and his citizens. When this happened, a local ruler could petition the Hittite emperor for redress. In one well known case Niqmepa, king of Ugarit, asked Hattušili III for relief from Hittite merchants whose home city was Cilician Ura. The merchants had used their powers of foreclosing on defaulting Ugaritian debtors to acquire real estate in Ugarit. In his edict Hattušili limited their residence in Ugarit to certain seasons of the year, requiring them to return to Ura during the winter and prohibiting them from acquiring real estate in Ugarit.[18]

5.2. The same sort of international supervision guaranteed the safety of foreign merchants and allowed for reparations in the case of murder and the loss of goods. Although the Hittite laws do not constitute what one would call a document of international law, certain clauses covering cases of the killing of a merchant away from his home city show the jurisdiction of Hittite law to Hittites temporarily in foreign lands on official business. For example, law §5 and its late parallel version (§III) provide for reparations when a Hittite merchant is killed.[19] Different dispositions apply depending on whether the killing occurs abroad (the example given is in Luwiya in western Asia Minor) or at home in Hatti, and whether the man is killed while carrying royal property (called "his *āššu*", i.e., the king's *āššu* that he was authorized to transport) or in a personal quarrel.

5.3. But whether the killing occurs abroad or at home, one who kills a Hittite merchant must pay an indemnity of 100 minas, an enormous sum. Considering that other textual evidence gives a figure of 3 minas for such an indemnity, some scholars propose emending the two text witnesses, both of which read "100" to "1 1/2". But since one would have to assume that both of the scribes responsible for the Old and New Hittite text witnesses, being fully aware of the difficulty of the larger figure, still corrupted the easier "1 1/2" to "100", and the Old Hittite scribe made the same mistake in two consecutive lines, it is better to accept

17 KUB 13.4 ii 58-60, edited by A. Süel, *Hitit kaynaklarında tapınak görevlileri ile ilgili bir direktif metni* (*AnYayın* 350, Ankara 1985), 48-49, with English translation by G. McMahon in W.W. Hallo and K.L. Younger (eds.), *The Context of Scripture. Volume One: Canonical Compositions, Monumental Inscriptions and Archival Documents from the Biblical World* (Leiden 1997), 219 §9.

18 The Akkadian text of the edict of Hattušili III concerning the merchants from Ura was first published in C.F.A. Schaeffer (ed.), *Ugaritica V. Mission de Ras Shamra 16* (Paris 1968), 103-104. A recent translation is available in G.M. Beckman, *Hittite Diplomatic Texts* (*WAW* 7, 2nd ed. Atlanta 1999), 177.

19 Edition in H.A. Hoffner, *The Laws of the Hittites*, 19-20; English translation by Idem, in: *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, 217.

the *lectio difficilior*, even if we find it difficult to explain.[20] Klengel's suggestion that the impossibly high figure was intended as more of a threat than a routinely exacted payment and that it therefore conferred on merchants a kind of immunity is attractive, even if we cannot prove it. From the Hittite laws, therefore, it is clear that merchants were placed under the special protection of the state. It has been claimed that the merchants mentioned in these laws were not necessarily Hittites: that the protection may have been extended to all merchants allowed by the king to travel and trade within his domain. Although this may fairly be claimed of the wording in the Old Hittite recension, the attempt to make it fit the expanded wording of the New Hittite copies is less persuasive.[21] If, therefore, it be assumed that the wording of the Old Hittite witness intended merchants of any nationality, the explicit wording "a merchant of Hatti" in the New Hittite version opens up the possibility that an initially broader commitment of the crown was later limited to Hittite merchants.

6. Granting Foreign Merchants Access to Hittite Market-Cities.

6.1. One must assume that during the Hittite empire some merchants from foreign lands were allowed to bring their wares into Hatti. To be sure, merchants from major powers such as Egypt, Assyria and Babylonia, are only rarely mentioned in Hittite texts. What is mentioned, however, is that the king allowed certain Kaškaeans to buy and sell in designated cities along the northern border. Not all Kaškaean tribal groups entered into treaty alliance with the Hittite state. So only persons from allied groups (called *takšulaš* "those of a peace treaty") were granted this access to Hittite cities. The text reads:

6.2. "In addition: If a person of an allied (Kaškaean tribe) comes into Hatti, he may conduct business (*ḫappar ... ieddu*) in whatever city the Commander of the Border Provinces assigns to him. But he must not do business in any other city (just) because he wishes to."[22]

6.3. This passage illustrates the control exercised by the crown over commercial activities along the vulnerable outer borders of the state. That control was delegated to royal officials in the various provinces. Klengel suggests that the avoidance of the specific term "merchant" for these Kaškaean traders was deliberate: that in the view of the Hittite state they occupied a lower rung in the commercial order.[23]

20 See discussion in H. Klengel, *AoF* 6, 71f. and H.A. Hoffner, *The Laws of the Hittites*, 19, 170.

21 Advocated initially by V. Souček, "Einige Bemerkungen zur kritischen Bearbeitung der hethitischen Gesetze", *OLZ* 56 (1961), 458f., seemingly accepted by H. Klengel, loc.cit., and viewed somewhat skeptically by F. Imparati, *Le leggi ittite* (*Incunabula Graeca* 7, Roma 1964), 194 n. 3.

22 KUB 13.27 + 23.77:87-89 (treaty with the Kaška). A German translation of this text can be found in E. von Schuler, *Die Kaškäer* (*UAVA* 3, Berlin 1965), 122 §35'.

23 H. Klengel, *AoF* 6, 73. He calls them "Marktbesucher", "market visitors".

7. The Merchant in Literature

7.1. The Dishonest Merchant in Figures of Speech

7.1.1. Certain Hittite royal prayers from the pre-imperial period employ a special figure of speech when the worshiper protests that he has not done anything that should deserve his present sufferings. I quote two examples from prayers that share this literary topos.

7.1.2. "The merchant may hold out his scales toward the sun(god) (to swear his honesty) and falsify his scales, but as for me, I have done nothing against my god."[24]

7.1.3. Quite similar is the following from another old prayer text:

7.1.4. "The merchant man may hold out his scales toward the sun(god) (to swear his honesty) and falsify his scales, but as for me, what have I done against my god?"[25]

7.1.5. While it is always very hard to grasp the meaning of folk sayings in another culture and time period, we may guess that this means: "As unlikely as it would seem that a merchant in the employ of the king would falsify the weighing out of the king's goods and take an oath by the sun-god to boot, yet it would be more likely for that to happen than for me to have done something bad enough to bring on these sufferings!"

7.2. The Merchants of Ura and Zallara (CTH 822: KBo 12.42 and dupl.)[26]

7.2.1. These mentions of the merchant are short figures of speech. But we have other cases of entire literary narratives in which merchants play a central role. The great Sargon of Akkad allegedly undertook a long and arduous campaign to Anatolia in order to protect his merchants operating there.[27] A fragment of a Hittite literary text, which I edited over thirty years ago in an essay in honor of Cyrus Gordon on his 60th birthday, has as its subject the activities of merchants from the cities of Ura and Zallara. Ura was located in western Cilicia. The location of Zallara is less certain. Some of the relevant lines of this fragment read as follows:

7.2.2. "We, the merchants of Ura and Zallara, are coming, and have plenty and abundance in our possession.[28] We are bringing many NAM.RA-people. We are driving cattle, sheep, horses, mules and asses in large numbers. We have barley and wine in large amounts in our possession. We have in our possession valuable items[29] as well: silver, gold, lapis lazuli, carnelian, Babylonian stone, quartz, iron, copper, bronze, and tin – whatever is within our prerogative,[30] all in large amounts."[31]

7.2.3. Since this is only a fragment, and therefore without important context, it raises many questions that cannot yet be answered: Where are the merchants "coming" to? To some foreign entrepot or back home to Hattuša? Why are only the merchants of these two urban centers involved in the account? It is, of course, possible that the rest of this tablet or of its known duplicate will yet be discovered. Since we have evidence for at least two copies, the odds of discovering more are higher than if only one copy existed in the archives. But for the time being it poses somewhat of a tantalizing enigma.

8. The "Merchandise" of International Trade

8.0.1. The above-mentioned fragment gives a wide variety of items of wealth that have been seen as the "merchandise" offered by the international merchants. But are they really merchandise? If we follow Klengel's idea that the royally sponsored and protected merchants are merely transporting royal booty or tribute, then it makes sense that it would include ordinary items available everywhere such as livestock, cereals, and wine, alongside of some which are clearly luxury items obtainable only outside of Anatolia (gold, lapis lazuli, carnelian, Babylonian stone, quartz, and tin). One item – "Babylonian stone" (written $NA_4.KA_2.DINGIR.RA$) – shows this by its very name. Others, although lacking any notation of their foreign origin, are items elsewhere associated with foreign sources. For example, in several texts describing rituals for laying foundations of palaces or temples there are lists of foundation deposits consisting of different semi-precious stones and indications of the geographical source of each: gold from Pirundumi, silver from Kuzza, lapis lazuli from Mount Takniyara, alabaster from Kanišḫa, quartz from Elam, copper and bronze from Cyprus (Alašiya) and Mount Takkata.[32] In a medical text there is mention of a kind of powder or eye salve called *marruwašḫa-* that had to be imported from Cyprus.[33]

8.0.2. A second indication that the merchants here might not be transporting wares for sale, but royal property, is the use of the term *šaklai-*, usually translated "custom" or "law". When I initially edited this text, I rendered it "whatever is customary". Klengel followed me, using the German phrase "was für Dinge auch immer üblich sind". But in some passages the noun *šaklai-* means a royally granted "privilege" or "prerogative". It is so used in the prayer of Muršili II where he describes the prerogatives (*šaklai-*) granted to the queen-mother, which she abused.[34] The prerogative in question in the Merchants of Ura text is

---

24 [^{LU_2}DAM.GAR$_3$-*š=a*] (5) [^{D}UT]U-*i* GAM-*an* ^{GIŠ}[*ēlzi ḫarzi*] (6) [*nu* ^{GIŠ}*ē*]*lzi marša*[*nuzzi ug=a ANA* DINGIR=*YA*] (7) [*U*]*L kuit*[*ki iyanun*] KUB 31.132 iii 4-9 (OH/NS).

25 ^{LU_2}DAM.GAR$_3$-*š=a* / LU_2-*iš* ^{D}UTU-*i* ^{GIŠ}*ēlzi ḫarzi nu* ^{GIŠ}*ēlzi maršanuzzi* [*ug=a ANA*] DINGIR=*YA kuit iyanun* KUB 30.10 rev. 12-15 (OH/MS) (cf. KUB 30.11 rev. 9-10).

26 See the edition and English translation in H.A. Hoffner, "A Hittite Text in Epic Style about Merchants", *JCS* 22 (1968), 35f. and discussion in H. Klengel, *AoF* 6, 73f. A small join piece to ABoT 49 was published as KBo 41.128.

27 See the literature cited in H.A. Hoffner, *JCS* 22, 36.

28 The verb translated "offer" here is a term (*pē ḫar-*) elsewhere used to desribe a king bringing home to Hattuša booty from a military campaign. This accords with Klengel's tentative proposal that these merchants are acting as royally authorized transport for booty.

29 Hittite *a-aš-šu-u* "goods, wealth". On this word and on the "folk taxonomy of wealth" among the Hittites see C. Watkins, "NAM.RA GUD UDU in Hittite: Indo-European poetic language and the folk taxonomy of wealth", in: E. Neu/W. Meid (eds.), *Hethitisch und Indogermanisch: Vergleichende Studien zur historischen Grammatik und zur dialektgeographischen Stellung der indogermanischen Sprachgruppe Altkleinasiens* (Innsbruck 1979), 269-288.

30 Literally, "whatever [...] is *šaklaiš*". On this word (*šaklaiš*) see discussion below in paragraph 8.0.2.

31 KBo 12.42:2'-13'.

32 KBo 4.1 i 35-41 (*CTH* 413). See the comprehensive study of terms for minerals in Hittite texts in A.M. Polvani, *La terminologia dei minerali nei testi ittiti. Parte prima* (*Eothen* 3, Firenze 1988).

33 KUB 44.63 + KUB 8.38 iii 11, edited in C. Burde, *Hethitische medizinische Texte* (*StBoT* 19, Wiesbaden 1974), 30. Incidentally, this passage suggests that the verb in Hittite for "import" (i.e., bring from another country) was *arnu-*.

34 KUB 14.4 i 12-13, edited St. de Martino, "Le accuse di Muršili II alla regina Tawananna secondo il testo KUB XIV 4", in: Idem/F. Imparati (eds.), *Studi e Testi* I (Firenze 1998), 24, 37, translating *šaklaiš*. as "condotta"

that granted to these prominent men to transport the king's booty or tribute to Hattuša. According to this view the enumerated items would not, therefore, be "customary" in the sense of being representative of wares of international commerce, but are the items of the king's booty or tribute that the merchants have the prerogative of transporting.

8.0.3. A third argument concerns the verbs used. Particularly the one translated above as "have in our possession" (*pē ḫar-*). This term often describes the king transporting his booty (or having it transported) back home to Hattuša.[35]

8.0.4. A final consideration concerns the political and ideological function of literary texts within the state archives of Hatti. A few foreign literary texts translated into Hittite such as the Gilgamesh epic, the Hurrian epic titled "The Song of Release", the Kumarbi myths, and the Canaanite Elkunirša myth, have been found in the Hittite archives. They cannot be expected to show the typical Hittite ideological concerns. But all *native* documents in the royal library have as their *raison d'être* the glorification of the Hittite state headed by the king. One would not expect, therefore, a native literary text involving Hittite characters that glorified one particular sector of society, namely merchants of two named cities. If this fragment is read as celebrating the commercial successes of a group of Hittite merchants – and admittedly without the wider context we cannot say for sure that this was its purpose, it fails to justify its existence in the archive. On the other hand, if it celebrates the role of the merchants as bringing wealth acquired by the king and his gods, it fits perfectly the character of the typical Hittite literary document.

8.1. Agricultural Labor

8.1.1. Klengel's understanding of the role of Hittite merchants in international interchanges also makes better sense of the mention in the Ura text of the NAM.RA-people. The NAM.RA-people (Hittite *arnuwalaš*) are kept distinct in Hittite texts from slaves, who are referred to with the Sumerian terms IR_3 "male slave" and $GEME_2$ "female slave".[36] The Sumerian word nam-ra denotes "booty" including "captives, prisoners of war" (Akkadian *šallatu*).[37] Since the earliest days of Hittitology it has been known that the NAM.RA.MEŠ were groups of persons seized in battle from defeated opponents and who could be settled by the king in any area in need of agricultural exploitation.[38] In his 1933 book *Kleinasien* Albrecht Goetze described the NAM.RA as follows: "They belong to specific lands, settlements or temples, that they may not leave. If – discontented with their lot – they ever cross over into a foreign land, diplomatic exchanges immediately arise concerning

(cf. also ibid., 40f.). The positive expression *šaklaiš* "privilege, right" is contrasted with the negative *UL a-a-ra* "what is not permitted (to her)".

35 Cf. *CHD* P sub *pē ḫar(k)-*. p. 254, section 1a.

36 On the terminology of "free" and "unfree" persons in Hittite literature see H.G. Güterbock, "Bemerkungen zu den Ausdrücken *ellum*, *wardum* und *asīrum* in hethitischen Texten", in: D.O. Edzard (ed.), *Gesellschaftsklassen im Alten Zweistromland und in den angrenzenden Gebieten – XVIII. Rencontre Assyriologique Internationale, München, 29. Juni bis 3. Juli 1970* (München 1972), 93-97; G.G. Giorgadze, "Die Begriffe 'Freie' und 'Unfreie' bei den Hethitern", *AAASH* 22 (1974), 299-308.

37 *CAD* Š/1 248, *šallatu* A, meaning 1. In Hittite texts NAM.RA is confined to human "booty", animals or inanimate objects.

38 The definitive study of this Hittite social class is that of S. Alp, "Die soziale Klasse der NAM.RA-Leute und ihre hethitische Bezeichnung", *JKF* 1 (1950-1951), 113-135.

their extradition. They form a good portion of the spoils of war and as such are transplanted from one land to another in order to settle newly founded villages or in order to put stretches of waste land under cultivation."[39]

8.1.2. Although other Hittite texts mention private individuals buying and selling Hittite slaves, even foreign ones, this is never associated with the activities of merchants.[40] And the slaves in question are never called NAM.RA, but IR_3 for the male slave and $GEME_2$ for the female. It is unlikely then that the NAM.RA-people whom the merchants of Ura "have in their possession" are ordinary slaves for sale across international borders.

8.1.3. In what follows I will explore some of the forms of transfer by individuals (not merchants) which crossed international boundaries.

8.1.4. It is not clear that individuals could legally sell Hittite slaves to foreign countries. Hittite slaves were occasionally abducted to other countries. And since stealing a slave, whether or not one transported him to a foreign land, was a crime, there is legislation punishing such actions in the Hittite laws. But since this abduction is expressed as involving crossing international boundaries, we should look closer at §§19-21:

8.1.5. "(§19a) If a Luwian abducts a person, man or woman, from the land of Hatti, and leads him/her away to the land of Luwiya-Arzawa, and subsequently the person's 'owner' recognizes him/her, ... (§19b) If a Hittite abducts a Luwian man in the land of Hatti itself, and leads him away to the land of Luwiya, formerly they gave 12 persons, but now he shall give 6 persons, and he shall look to his house for it. (§20) If a Hittite man abducts a male slave belonging to another Hittite man from the land of Luwiya, and leads him here to the land of Hatti, and subsequently the abducted slave's owner recognizes him, the abductor shall pay the slave's owner 12 shekels of silver, ... (§21) If anyone abducts the male slave of a Luwian man from the land of Luwiya and brings him to the land of Hatti, and his owner later recognizes him, the owner shall take back only his own slave; there shall be no additional compensation."[41]

8.1.6. It will be noted that all four scenarios involve crossing international boundaries, but that there is a gradation of the fines depending on the following factors: (1) the nationality of the abductor and abducted person, and (2) the places from which and to which the person is abducted.[42] The most severe case is when a Luwian abducts a Hittite from Hatti to Luwiya, and the least severe is when "someone" (presumably a Hittite) abducts a Luwian's slave from Luwiya to Hatti. And since the fines are obviously weighted to favor the Hittites, it is clear that at the time of the drafting of these laws the land of Arzawa was under Hittite domination, a fact that we know from historical texts. A regulation of slave abduction from an *equal* ally, such as Egypt, would not be so weighted.

8.2. "Selling" Captives back to their Home Country for a Ransom Price ($ŠAM_2$):

8.2.1. Another kind of "trade" in persons is the ransoming of captives taken in battle. That such ransoming must have been practiced has been long suspected. But explicit evidence for it

39 A. Goetze, *Kleinasien* (2nd ed., München 1957), 106 (translation of Goetze's German by the present author).

40 KUB 21.29 iii 36-37 with duplicate KUB 23.123:9 (treaty of Hattušili III with the city of Tiliura), with German translation in E. von Schuler, *Die Kaškäer*, 147. The lines in question read: "If anyone buys a male or female slave of the land of the Kaška". The existing textual evidence does not mention Egyptian, Assyrian, West Semitic or Aḫḫiyawan (i.e., Mycenean) slaves, although these may well have existed in Hatti. What is mentioned is the buying of male and female slaves from he semi-nomadic Kaška tribes to the north.

41 Edition in H.A. Hoffner, *The Laws of the Hittites*, 29-31 with commentary on 179-180.

42 See the table on ibid., 180.

only came to light with the publication of a tablet from the northern Hittite provincial center of Tapikka (modern Maşat Höyük) that records the names of captive men, their home lands, whether or not they were blinded, and their respective ransom prices. I have treated this tablet as part of a soon to be published study of the long-term treatment of captives in battle.[43] The ransom price (Sumerogram ŠAM_2, = Akkad. *šīmu*) for the hostages is expressed in numbers of men, women, boys, girls, oxen and goats. And the relative value of each captive was independent of whether or not he had been blinded (as Samson was). Obviously, in this case, since the Maēat list of captives was a document of the royal administration in Tapikka, we are not dealing with a transfer by a private indivdual, but (again) by the state in the person of the king. These men, women, children and livestock would have become the property of the king.

8.3. Non-human "Merchandise"

8.3.1. The passage from the literary text about merchants from Ura and Zallara mentioned also: "... cattle, sheep, horses, mules and asses ... barley and wine ... silver, gold, lapis lazuli, carnelian, Babylonian stone, quartz, iron, copper, bronze, and tin — whatever belongs to our prerogative,[44] all in large amounts." Whether a single merchant would offer such a large amount of goods can be questioned. But that all these items were part of international as well as domestic trade cannot. Almost a thousand years later King Solomon imported horses from Kue (Cilicia), approximately the same area as Hittite Ura.[45]

8.3.2. The corpus of Hittite cuneiform texts excavated from Hattuša is of a type that does not raise the expectation that goods acquired in foreign trade would be itemized. But here and there in the corpus there are isolated examples. Klengel correctly notes that some of the foreign lands with which luxury items are associated in the texts were never within the Hittite sphere of control: for example Egypt, Babylonia and Cyprus.[46] To these we may add Assyria and Aḫḫiyawa, which in my opinion is mainland Greece.[47]

8.3.3. In the corpus of Hittite inventories edited by Siegelová 1986 the following lands or cities are some of those associated with inventoried goods: Aḫḫiyawa, Alašiya (Cyprus), Amurru, Arawanna, Arinna, Arpa, Arpuzziya, Azzi (to the northeast in the direction of Armenia), Ḫalpa (Aleppo), Ḫanḫana, Ḫurri (Hurrian states to the southeast), Ikkuwaniya (Iconium-Konya), Išuwa (to the east), Karaduniya (Babylonia), Kaška, Kizzuwatna (Cilicia and its mountainous hinterland to the north), Lawazantiya, Lukka (Lycia), Maša (in western Anatolia), Mizri (Egypt), Ninuwa (Assyria), Šapinuwa (Ortaköy in the Corum province), and Tarḫuntašša (in south-central Anatolia).

---

43 Idem, "The Treatment and Long-Term Use of Persons Captured in Battle According to the Maēat Texts", in: H.G. Güterbock/H.A. Hoffner/K.A. Yener (eds.), *Recent Developments in Hittite Archaeology and History* (Winona Lake 2001), 61-71.

44 See above in paragraph 8.0.2.

45 1 Kings 10:28 "And Solomon's import of horses was from Egypt and Kue, and the king's traders received them from Kue at a price."

46 H. Klengel, *AoF* 6, 71 with n. 12.

47 There is mention of a vessel called $\text{ŠU.ŠE}_3\text{.LA}_2$ from the land of Aḫḫiyawa. This constitutes evidence for an exchange of goods with the Aegean power of Aḫḫiyawa, quite likely Mycene.

8.3.4. The inventories were concerned with items in the king's treasury, not items possessed by private individuals. For this reason we are again not talking about trade. Many of the items are clearly labelled as part of tribute (*arkammaš*). Others were part of booty (*ŠA* KASKAL).

9. Conclusion

9.1. Hittite merchants were extensions of the king, acting for him in the transferring of his booty to the homeland, the weighing and checking of tribute, transporting it to the homeland, and in distributing royal resources to beneficiary temples. While they were in foreign capitals, they acted as lenders to local persons. They were not "merchants" in the sense of ordinary purveyors of goods. Because they represented the king, they enjoyed special protection against robbery, assault and murder. And for this reason also they were celebrated in literary texts and cited in proverbial sayings as examples of persons held to the highest standards of honesty and exactitude. But texts dealing with "merchants" pertain exclusively to this class of royal agents and cannot offer us evidence for the routine, day to day trading on a local level in the Hittite kingdom. For this we need to explore a much wider body of evidence. This has not yet been done, but it needs to be considered a priority task for the next decade.

Nochmals zur Rolle der Herrscher von Ḫalab und Karkamiš in der hethitischen Großreichszeit

Horst Klengel (Berlin)

Vor dreieinhalb Jahrzehnten hatte der Verf. in Erwägung gezogen, Ḫalab *könnte* zur Regierungszeit des Telipinu, des Sohnes des Šuppiluliuma I., unter der *Kontrolle* des Königs von Karkamiš gestanden haben.[1] In diesem Zusammenhang wurde auf Kompetenzen des Karkamiš-Herrschers verwiesen, die sich auch auf Gebiete unmittelbar südlich und westlich von Ḫalab erstreckten; die politische Stellung von Ḫalab im hethitischen Bereich Syriens wurde als insgesamt noch undeutlich bezeichnet. T.R. Bryce hat in seiner 1998 erschienenen hethitischen Geschichte auf diese Bewertung verwiesen und angemerkt, daß nicht die Rede davon sein könne, „that Telipinu was in any sense his brother's subordinate" und daß es hinsichtlich des formalen Status der beiden Brüder keine Differenzierung gegeben habe.[2] Der Verf. hatte sich dieser Problematik in seiner 1992 erschienenen handbuchartigen Synthese der syrischen Geschichte[3] noch einmal ausführlicher und auf neuerem Forschungsstand gewidmet und erwogen, „that the special function of the Hittite king of Halab was more in the ideological (religious) than the pragmatic (political) scene. While Halab was overshadowed by Karkamish politically, it played its role in the religious traditions and contributed to the maintainance of Hittite power in Syria in this field".[4] Von einer (formalen) Subordination Ḫalabs unter Karkamiš wurde auch hier nicht ausgegangen, doch konnte mit einiger Sicherheit angenommen werden, daß Karkamiš bereits zur Zeit des Šuppiluliuma eine größere politische Rolle bei der Verwaltung des Reiches zukam. Dazu sollen im folgenden einige weitere Bemerkungen beigesteuert werden, die Volkert Haas mit den besten Wünschen zu seinem 65. Geburtstag zugeeignet seien.

Karkamiš war die letzte mitannische Stadt westlich des Euphrat, die sich dem hethitischen Großkönig unterworfen hatte; das geschah nach einer längeren Belagerung der Festung, deren Verteidigung offenbar von einem mitannischen Kommandanten, nicht einem lokalen Dynasten befehligt wurde; ein solcher erscheint jedenfalls nicht in der relevanten epigraphischen Tradition. Der von Muršili II. verfaßte Bericht über die Taten seines Vaters Šuppiluliuma berichtet zudem nur über einen Sieg über das Land(!) Karkamiš,[5] wobei wohl bereits die historische Situation der

---

1 H. Klengel, *Geschichte Syriens im 2.Jahrtausend v.u.Z.*, Bd.I (Berlin 1965), 73.

2 Vgl. T.R. Bryce, *The Kingdom of the Hittites* (Oxford 1998), 204 Anm. 123, sowie in diesem Sinne schon ders., „The Role of Telipinu, the Priest, in the Hittite Kingdom", *Hethitica* 11 (1992), 5-18.

3 H. Klengel, *Syria 3000 to 300 B.C.* (Berlin 1992), insbes. 106-130.

4 Ebenda, 114. Bei Bryce, op.cit. nicht notiert. – Zur politischen Bedeutung der Investitur in ein 'Priester'-Amt durch den hethitischen Großkönig s. F. Imparati, „Significato politico dell'investitura sacerdotale nel regno di Hatti e in alcuni paesi vicino-orientali ad esso soggetti", demnächst in Fs. P. Fronzaroli.

5 Vgl. KBo V 6 und Dupl. (Fragm. 28) II 7 und 9, ferner KBo XIV 15 (Fragm. 41) Z.8' f.; vgl.. H.G. Güterbock, „The Deeds of Suppiluliuma as Told by His Son, Mursili II", *JCS* 10 (1956), 92 und 114 sowie 92 ff. zur

Zeit Muršilis II. eine Rolle gespielt haben dürfte.[6] Šarri-Kušuḫ erhielt Land und Stadt Karkamiš zur Regierung als „king of his own" (*na-an ḫa-an-ti* LUGAL-*un i-ja-at*, III 20).[7] Die besondere politische Verantwortung, die Pijaššili/Šarri-Kušuḫ von Karkamiš seitens des Šuppiluliuma auch im Hinblick auf die nunmehr von Ḫatti kontrollierten osteuphratischen Territorien zugewiesen wurde, wird in dem Vertrag Šuppiluliumas mit Šattiwaza deutlich erkennbar, der zudem das unmittelbare Territorium von Karkamiš auf osteuphratisches Gebiet ausweitete.[8] Ferner kam es zu einer Übereinkunft des Šuppiluliuma mit Šarri-Kušuḫ,[9] in der die Grenzen seines Verwaltungsgebietes benannt wurden, wobei in Z.7' sogar das westlich von Ḫalab gelegene und bis zum Mittelmeer reichende Land Mukiš erscheint. Nach dem Tode Šuppiluliumas I. und der nur kurzen Regierung des Arnuwanda II. bestätigte Muršili II. durch einen Erlaß (KBo I 28)[10] den Thron von Karkamiš auch für die Nachkommen des Pijaššili und wies ihm und ihnen, nach dem Großkönig selbst und dem designierten Thronfolger (*tuḫkanti*), die (dritt)wichtigste Position im hethitischen Reich zu.[11] Hierbei spiegelte sich zweifellos bereits die Rolle wider, die Karkamiš bei der Sicherung der hethitischen Ansprüche gegenüber aufständischen nordsyrischen Territorien, insbesondere in Nuḫašše, gespielt hatte. Pijaššili/Šarri-Kušuḫ fungierte dabei als ein Militärführer, dessen Aktivitäten nicht nur dazu beitrugen, osteuphratische Gebiete seinem engeren Herrschaftsgebiet anzugliedern,[12] sondern er unterstützte auch den jungen Großkönig Muršili II. in dessen 3. Regierungsjahr gegen Widerstände im anatolischen Bereich.[13] Seine eigenständige Rolle wuchs, als im 7. Regierungsjahr Muršilis II. im nördlichen Syrien, vor allem

---

Dauer der Belagerung, ferner den Brief KUB XIX 20 (*CTH* 154) und dazu A.Hagenbuchner, *Die Korrespondenz der Hethiter* (*THeth* 15 und 16, Heidelberg 1989), 304-309 Nr. 208 sowie Th.van den Hout, „Der Falke und das Kücken: der neue Pharao und der hethitische Prinz?", *ZA* 84 (1994), 60 ff.

6 Bereits zur Zeit des Muršili II. war Karkamiš Sitz eines Landesherrn; es ist noch unklar, ob die Stadt auch zur Zeit der Mitanni-Herrschaft Zentrum eines politisch genauer definierten Territoriums war.

7 H.G.Güterbock, *JCS* 10, 96; eine entsprechende Wendung ist bislang nicht im Hinblick auf Telipinus Einsetzung in Ḫalab überliefert. Zu *ḫanti-* vgl. J.Tischler, *Hethitisches Etymologisches Glossar I* (Innsbruck 1983), 149 („getrennt, gesondert"). Das „Land Karkamiš" ist noch in der Zeit der hethitisch-assyrischen Auseinandersetzung als eine geographisch offenbar fest umrissene politische Einheit betrachtet worden, worauf auch der Brief KBo XVIII 25 weisen dürfte, s. dazu A.Hagenbuchner, *Die Korrespondenz der Hethiter* (*THeth* 16), 245-247 Nr. 189 sowie dazu H.Klengel, „Neue Quellen zur Geschichte Nordsyriens im 2. Jahrtausend v.u.Z.", *AoF* 2 (1975), 57 f.

8 Vgl. G. Beckman, *HDT*^{2}, 41-54; zu den geographischen Angaben s. J.-D. Hawkins, „The Hittite Name of Til Barsip: Evidence from a New Hieroglyphic Fragment from Tell Ahmar", *AnSt* 33 (1983), 135 f. sowie M. Yamada, „The Northern Border of the Land of Aštata", *ASJ* 16 (1994), 261-268.

9 KUB XIX 27 (CTH 50), kein formaler Vertrag; vgl. dazu H. Klengel, *Geschichte des Hethitischen Reiches* (*HdO* I 34, Leiden [u.a.] 1998 [1999 nach Verlagsimpressum]), 165.

10 CTH 57, s. dazu O.R. Gurney, „The Hittite Title *tuḫkanti-*", *AnSt* 33 (1983), 100 f. sowie das neue Verständnis bei C. Mora, „Lo 'status' del re di Kargamiš", *OrNS* 62 (1993), 67-70 aufgrund der Bronzetafel (II 79f.); zuletzt dazu G. Beckman, *HDT*^{2}, 169.

11 In ähnlicher Weise ist zur Zeit des Tutḫalija IV. nur Kurunta von Tarḫuntašša aus der Zahl der im hethitischen Reich regierenden Könige herausgehoben worden; s. H. Otten, *Die Bronzetafel aus Boğazköy. Ein Staatsvertrag Tutḫalijas IV.* (*StBoTB* 1, Wiesbaden 1988), 18 f., Z.80-82.

12 Vgl. dazu im einzelnen J.D. Hawkins, *AnSt* 33, 135 f. sowie M. Yamada, *ASJ* 16, 261-268.

13 A. Götze, *Die Annalen des Muršiliš* (*MVAeG* 38, Leipzig 1933), 48 f. Muršili verweist hier auf die militärische Hilfe seines Bruders Šarri-Kušuḫ , die dieser auf briefliche Anforderung des Großkönigs leistete.

in den Nuḫašše-Gebieten südlich von Ḫalab, Unruhen ausbrachen, die offensichtlich von erneuten ägyptischen Aktivitäten im mittleren Syrien unter General Haremhab beeinflußt wurden. Eine Inschrift des Pharao Haremhab notiert dann einen asiatischen Feldzug, der von Gubla/Byblos aus bis in das „Land Karkamiš" geführte habe, dessen Territorium offenbar bereits im mittelsyrischen Raum begann.[14] Die ägyptische Seite konnte sich dabei formal auf einen Vertragsbruch Šuppiluliumas berufen, da dieser seine Truppen auf das Territorium des zu Ägypten gehörenden Landes Amka (zwischen nördlichem Libanon und Antilibanon)[15] einmarschieren ließ und als dessen Folge auch von Muršili II. selbst die noch immer grassierende Pest gesehen wurde.[16] Für die hethitische Seite wiederum konnte später die vermutete Ermordung eines Prinzen, der als künftiger Gemahl der ägyptischen Pharaonenwitwe nach Ägypten gesandt worden war, als *casus belli* gelten.[17] Hinzu kam, daß die bis in die Zeit Muršilis II. anhaltende epidemische Krankheit, der sowohl in Ḫatti als auch in Syrien und Ägypten zahlreiche Bewohner zum Opfer fielen, die unmittelbare Konfrontation zwischen Ḫatti und Ägypten einige Zeit hinausgezögert hatte.[18] Diese ägyptischen Unternehmungen, die dann zur Zeit des Sethos I. und vor allem Ramses' II.[19] fortgesetzt wurden, verliehen dem syrischen Karkamiš zweifellos eine zusätzliche Bedeutung als Zentrum hethitischer Verwaltung südlich des Taurus.

Daß Karkamiš von vornherein als das eigentliche hethitische Machtzentrum in Syrien gedacht war, geht bereits aus dem Bericht Muršilis II. über die ersten Maßnahmen nach der Eroberung der Stadt durch Šuppiluliuma I. hervor: Die Tempel auf der Zitadelle der Stadt wurden geschont, während die Unterstadt geplündert und „3330" Bewohner nach dem Lande Ḫattuša, d.h. nicht unbedingt nach Ḫattuša selbst[20] – wohl als Arbeitskräfte – deportiert wurden.[21] Es darf wohl angenommen werden, daß eine hethitische Neubesiedlung von Karkamiš sehr rasch erfolgte, wodurch sich diese Stadt dann von anderen syrischen Städten, auch von Ḫalab, unterschieden haben und bessere Voraussetzungen für den Ausbau einer Verwaltung sowie auch die innere Sicherheit geboten haben dürfte. Zudem ist wohl davon auszugehen, daß hethitische Schreiber nach Karkamiš überstellt wurden, die dort eine eigene Administration und

---

14 D.B. Redford, „New Light on the Asiatic Campaigning of Horemheb", *BASOR* 211 (1973), 36-49.

15 Vgl. dazu schon H. Klengel, *Geschichte Syriens III* (Berlin 1970), 58 f. sowie A. Kuschke, „Das Land Amqu: Neue Beobachtungen und Fragen", *Eretz Israel* 15 (1981), 39-45.

16 Vgl. die „Taten Šuppiluliumas" Fragment 28, in dem Amka vom hethitischen Großkönig selbst ausdrücklich als ägyptisches Territorium anerkannt wird, s. H.G. Güterbock, *JCS* 10, 97.

17 KUB XIX 20 + KBo XII 23 und dazu Th.van den Hout, *ZA* 84, 60-88.

18 Vgl. dazu H. Klengel, „Epidemien im spätbronzezeitlichen Syien-Palästina", in Y. Avishur/R. Deutsch (Hrsg.), *Michael. Historical, Epigraphical and Biblical Studies in Honor of Prof.Michael Heltzer* (Tel Aviv/Jaffa 1999), 187-193.

19 Vgl. dazu die ägyptische Berichterstattung über die Schlacht von Qadeš, die den König von Karkamiš als wichtigen Gegner darstellt, während dem Herrscher von Ḫalab („der von Ḫalab") eine wenig rühmliche Rolle zugewiesen wird; s. dazu K.A.Kitchen, *Ramesside Inscriptions. Translated and Annotated II* (Cambridge 1996), 2 ff, insbesondere Abschnitt 138:1.

20 Zu einer Diskussion des Begriffs „Land Ḫattuša" als Bezeichnung des hethitischen Kerngebietes vgl. demnächst F.Starke, in: *Akten des Hethitologenkongresses Würzburg 1999*. Es ist ohnehin kaum wahrscheinlich, daß eine größere Anzahl feindlicher Gefangener in der Kult- und Residenzstadt Ḫattuša selbst oder in ihrer unmittelbaren Umgebung angesiedelt worden ist.

21 H.G.Güterbock, *JCS* 10, 95 (Fragm. 28). Eine archäologische Untersuchung des bronzezeitlichen Karkamiš konnte bislang infolge der Grenzlage des Ruinenhügels nicht durchgeführt werden.

Schreibertradition begründeten. Diese hat dann auch die Kontakte zu den syrischen Fürsten, die wohl – wie es für Ugarit bezeugt ist – nach Karkamiš ihre Vertreter ent-sandten,[22] sowie zugleich die Verbindung zum ägyptischen Pharaoh gehalten.[23] Da Pijaššili/ Šarri-Kušuḫ erst im Jahre 9 des Muršili II. verstarb,[24] verblieben ihm genug Jahre, Karkamiš zum wichtigsten Stützpunkt hethitischer Herrschaft in Syrien auszubauen, das diese Rolle mit wachsenden Kompetenzen bis zum Ende des hethitischen Reiches spielte und dabei auch Ḫalab mit in den Verwaltungsbereich einbezog.[25] Abkommen der Großkönige wurden von den Karkamiš-Herrschern dann offenbar „gegengezeichnet", wenn syrisches Territorium betroffen war.[26] Von der Herrschaft über diese syrischen Gebiete, die durch ihre Handelskontakte zudem auch über gute Beziehungen zu den Nachbarn sowohl im mediterranen Raum als auch im Euphrat-Gebiet verfügten, hing in offenbar zunehmendem Maße auch die innere Stabilität des hethitischen Kernlandes im zentralen Anatolien ab.

Ḫalab selbst bzw. sein von Šuppiluliuma als priesterlicher Regent installierter Sohn Telipinu werden in Zusammenhang mit den Unruhen in Nordsyrien nicht als eine Stütze hethitischer politischer Macht erwähnt. Ḫalab lag im engeren, von Karkamiš aus kontrollierten Bereich, und der König von Karkamiš war auch in Gebieten aktiv, die näher bei Ḫalab als bei Karkamiš gelegen waren. Šuppiluliuma I. hatte in Ḫalab seinen Sohn Telipinu, der in Kizzuwatna zum Priester[27] des Wettergottes und dessen Gemahlin und Sohn, d.h. von Tešup, Ḫepat und Šarruma ausgebildet worden war, eingesetzt; er wird auch von Muršili II. in seinem Bericht über die Taten seines Vaters Šuppiluliuma[28] stets nur mit dem priesterlichen Titel bezeichnet. Ausschlaggebend dürfte vor allem die Rolle Ḫalabs als einem traditionellen, schon in den Ebla-Texten erwähnten Kultzentrum des Wettergottes gewesen sein, weniger dagegen seine einstige Bedeutung als Residenz der Könige von Jamḫad.[29] Telipinu trat dementsprechend in eine weit zurückreichende kultische Tradition ein, die auch politisch artikuliert werden konnte.

22 Vgl. dazu I. Singer, „A Political History of Ugarit", in W.E. Watson/N. Wyatt (Hrsg.), *Handbook of Ugaritic Studies* (*HdO* I 39, Leiden [u.a.] 1999), 654 f.

23 Vgl. etwa das hieroglyphisch-ägyptische Ostracon, das vielleicht auf einen Originalbrief des Ini-Tešub an Ramses II. zurückgeht, s. K.A.Kitchen, *Ramesside Inscriptions II*, 86 sowie ders., *Notes and Comment II* (Oxford 1999), 145 f., dort allerdings als Fragment eines „imaginary letter as if from Ini-Tešub" bewertet. Die Grußformel entspricht ganz der ägyptischen Tradition.

24 KUB XIV 29 I 28 ff.; KBo IV 4 I 6; s. A. Götze, *Die Annalen des Muršiliš*, 108 f. sowie die Bezugnahme auf den Tod des Šarri-Kušuḫ in KUB XXI 16 (*CTH* 84) I 21 ff.

25 Vgl. dazu demnächst H.Klengel in: *Akten des Hethitologenkongresses Würzburg 1999*. – Tutḫalija IV.(?) hat den Karkemiš-König Ini-Tešub in einem aus Ugarit überlieferten Erlaß ebenso wie sich selbst offenbar (Kontext teilweise zerstört) als einen „großen" König bezeichnet, s. RS 18.06+17.365 (*PRU* IV 137 f.), vgl. bereits M. Liverani, „Karkemiš nei testi di Ugarit", *RSO* 35 (1960), 144 f.

26 Vgl. bereits für die Zeit des Muršili II. H. Klengel, „Der Schiedsspruch des Muršili II. hinsichtlich Barga und seine Übereinkunft mit Duppi-Tešup von Amurru (KBo III 3)", *OrNS* 32 (1963), 32-55; letzte Übersetzung bei G.A. Beckman, *HDT*^{2}, 169-173.

27 Vgl. dazu KUB XIX 25 und 26 (*CTH* 44) bei A. Goetze, *Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography* (New Haven 1940), 12-17. Vgl. dazu F. Imparati, in *Fs. P. Fronzaroli*, die auf eine mögliche politische Dimension einer Investitur in ein „Priester"- Amt verweist.

28 Vgl. H.G. Güterbock, *JCS* 10, 123 (Index), ferner KBo XVIII 76 Vs.11 (ergänzt, Zeit von Šuppiluliuma I.).

29 Vgl. dazu H. Klengel, „Die historische Rolle der Stadt Aleppo im vorantiken Syrien", in G. Wilhelm (Hrsg.), *Die orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch* (*CDOG* 1, Saarbrücken 1997), 359-374.

Der Ausbruch der Pest im syrischen Raum, die dann auch auf Ḫatti selbst übergriff,[30] aber auch die Aufstände und Unruhen im hethitischen Nordsyrien, die nach dem Tod des Šuppiluliuma I. und dem seines nur kurz regierenden Nachfolgers Arnuwanda II. die hethitische Herrschaft in Syrien in Frage stellten und mit Aktivitäten Ägyptens, das sich seit dem Tod eines hethitischen Prinzen im ägyptischen Herrschaftsbereich[31] in Mittelsyrien in einem latenten Kriegszustand befand, zumindest zeitlich in einem Zusammenhang standen, stellten dann Karkamiš vor besondere Anforderungen. Der syrische Teil des hethitischen Großreiches wurde mit offenbar zunehmender Kompetenz von Karkamiš aus verwaltet, wobei das Gebiet von Aštata am Ostufer des Euphrat bereits von Muršili II. besondere Aufmerksamkeit erfuhr und befestigt wurde.

In Ḫalab folgte auf Telipinu (im 9. Regierungsjahr des Muršili II.) sein Sohn Talmi-Šarruma, mit dem Großkönig Muwattalli II. einen formalen Vertrag schloß, was bereits auf eine größere Distanz zwischen beiden Partnern weisen dürfte.[32] Der Vertrag stellte die Neufassung eines früheren Vertrages dar, den Muršili II. mit Talmi-Šarruma geschlossen hatte, dessen Tafel aber verlorengegangen war. Talmi-Šarruma wird dabei als der lokale Herrscher (LUGAL) bezeichnet, wie das auch bei den anderen syrischen Fürsten der Fall war.[33] In Rs. 11 f. des Vertrages wird zudem ausdrücklich darauf verwiesen, daß sich Ḫalab nicht vergrößern dürfe, d.h. auf das engere Territorum der Stadt begrenzt bleiben solle. Šuppiluliuma I. hatte die von Mitanni zerstörte Befestigung Ḫalabs (s. den Vertrag, 'Paragraph' 5) offenbar nicht mehr erneuert, und im Vertrag des Muršili II. mit Niqmepa von Ugarit[34] erscheint Ḫalab bereits nicht mehr als eine Stadt, die besonders enge Beziehungen zu Ḫattuša besessen hätte. In einer in Ḫalab/Aleppo entdeckten hieroglyphenluwischen Weihinschrift, die den Bau eines Tempels zum Gegenstand hat,[35], bezeichnet sich Talmi-Šarruma zwar auch als König, hebt dabei aber besonders seine Priesterschaft hervor.[36] Politische Aktivitäten in Syrien sind von Talmi-Šarruma nicht bezeugt; er dürfte hier zudem eher eine lokal begrenzte Rolle gespielt haben. Im ägyptischen Bericht über die Qadeš-Schlacht wird dem Herrscher von Ḫalab gegenüber dem König von Karkamiš nicht nur eine geringere, sondern auch wenig rühmliche Rolle zugemessen.[37]

30 Zuletzt dazu H. Klengel, in: *Studies in Honor of Prof. Michael Heltzer*, 187-193.

31 Th.P.J. van den Hout, *ZA* 84, 60-88; vgl. die Diskussion zur Chronologie der späten Amarna-Zeit sowie zur Rolle dieses Sohnes Šuppiluliumas in Ägypten, s. dazu etwa N. Grimal, *A History of Ancient Egypt* (Oxford/Cambridge 1992), 234-243. M. Gabolde, *D'Akhenaton à Toutankhamon* (Paris 1998), 284-294 ist sogar der Meinung, daß der hethitische Prinz zeitweilig auf dem ägyptischen Thron gesessen haben könnte.

32 G.A. Beckman, *HDT*^{2}, 93-95.

33 Dementsprechend gab es in Ḫalab auch einen Palast; vgl. die Erwähnung von „Leuten des Palastes von Ḫalab" in KUB XLII 103 IV$^?$ 15 (Festritual).

34 G.A. Beckman, *HDT*^{2}, 64-69.

35 E. Laroche, „L'inscription hittite d'Alep", *Syria* 33 (1954), 131-141.

36 Aleppo 1, s. dazu schon H. Klengel, *Geschichte Syriens I*, 191 f.; Th.P.J.van den Hout, „Ḫalpaziti, König von Aleppo", *AoF* 25 (1998), 68. – J.D. Hawkins, *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions I/2* (Berlin/New York 2000), 388 hebt hervor, daß diese – in sein Werk nicht aufgenommene – Inschrift neben Siegeln aus Ugarit und Meskene/Emar der einzige Hinweis darauf ist, daß das „Hieroglyphenhethitische" in Syrien zur Zeit des hethitischen Reiches verwendet wurde.

37 Vgl. K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions II*, 14 ff. Nach der hier anekdotenhaften ägyptischen Berichterstattung soll der Ḫalab-Fürst beim Durchschwimmen des Orontes so viel Wasser geschluckt haben, daß ihn die hethitischen Soldaten an den Füßen hochhalten mußten, damit das Wasser auslaufen konnte. Der Name dieses Ḫalab-Fürsten wird dabei nicht überliefert; in der späteren ägyptisch-hethitischen Korrespondenz, die

Schließlich ist als Regent von Ḫalab für die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts, also nicht als unmittelbarer Nachfolger von Talmi-Šarruma in Frage kommend, aus einem akkadischen Brief (IBoT I 34) ein gewisser Ḫalpaziti bekannt, Zeitgenosse des älteren Ḫattusili III. oder noch jungen Tutḫalija IV.[38] Er wird – ebenso wie die anderen syrischen Fürsten, die der Kontrolle von Karkamiš unterstanden – als LUGAL bezeichnet; aus dieser Zeit werden sogar lokale Amtsinhaber im Bereich von Emar am Euphrat als Träger dieses Titels überliefert. Eine besonders herausgehobene Stellung oder eine verwandtschaftliche Beziehung zur großköniglichen Familie in Ḫattuša sind jedenfalls nicht erkennbar. Vielmehr gibt es Hinweise darauf, dass auch zu dieser Zeit die priesterliche Funktion dieses Ḫalpaziti maßgeblich war. Im Falle einer Identität dieses Ḫalpaziti mit der in dem Orakelfragment KUB XXII 35 genannten Person[39] könnte das dann dahingehend gewertet werden, daß die Installierung dieses Ḫalpaziti in Ḫalab zwar seine Entfernung vom großköniglichen Hof und seine Unterstellung unter die Kontrolle von Karkamiš brachte , ihn zugleich aber materiell absicherte.[40]

Aus dieser Skizze dürfte sich ergeben, daß die politische Aufgabe, die Karkamiš bereits zur Zeit des Šuppiluliuma übertragen und später – auch im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit Ägypten und dann Assyrien – noch verfestigt wurde, bereits Pijaššili/Šarri-Kušuḫ aufgrund seiner Verantwortlichkeiten über seinen Bruder Telipinu erhob, was einige Jahre danach von Muršili II. mit der Platzierung auf dem dritthöchsten Rang innerhalb des Reiches festgeschrieben wurde. Von einer politischen Dominanz von Karkamiš gegenüber Ḫalab bereits zu Beginn der Großreichszeit darf daher nach wie vor ausgegangen werden. Diese drückte sich deutlich in den entsprechenden, in der textlichen Überlieferung reflektierten politischen und rechtlichen Kompetenzen aus.

---

noch vor dem Friedensschluß zwischen den Höfen Ḫattušilis III. und Ramses' II. geführt wurde, wird ein „Land Ḫalba" neben Qinza/Qadeš und Kizzuwatna als möglicher Zufluchtsort des von Ḫattušili gestürzten Muršili III. erwähnt, s. E. Edel, *Die ägyptisch-hethitische Korrespondenz* (Opladen 1994), Nr. 24, vgl. auch Nrn 26, 29 und 31.

38 IBoT I 34, s. dazu zuletzt Th.P.J.van den Hout, *AoF* 25, 68-74 sowie ders., *The Purity of Kingship* (Leiden 1998), 55-59 (zu *CTH* 569).

39 A. Archi, „Il dio Zawalli. Sul culto dei morti presso gli Ittiti", *AoF* 6 (1979), 82 und zuletzt Th.P.J. van den Hout, *AoF* 25, 70 f. (parallel KUB LII 92).

40 Ibid., 74; zur historisch-chronologischen Problematik vgl. auch S. Alaura, *OLZ* 94 (1999), 488.

Die hurritische Tradition in Ḫattuša und das Corpus hurritischer Texte

Jörg Klinger (Würzburg)

Mit dem Projekt „Corpus der hurri(ti)schen Sprachdenkmäler"[1], wie der ursprüngliche Titel genau lautete, begann[2] vor nunmehr über 35 Jahren das ehrgeizige Vorhaben, alle bis zu diesem Zeitpunkt gefundenen und alle im Laufe der Zeit noch hinzukommenden Texte in und mit hurritischer Sprache aus allen Archiven des alten Vorderasiens inhaltlich zu gliedern, möglichst weitgehend die Tafeln aus der fragmentarischen Überlieferung durch Textzusammenschlüsse zu rekonstruieren und in Umschrift mit Übersetzung sowie durch umfangreiche Indices erschlossen der weiteren Forschung zugänglich zu machen.[3] Sicherlich konnte damals keiner der Beteiligten ahnen, daß sich im Zuge der Forschung, nicht zuletzt bedingt durch die Glücksfälle von Neufunden, die Hurritologie heute aus einem relativ überschaubaren Spezialgebiet zu einem nicht nur für Sprachwissenschaftler interessanten, diverse Teilgebiete des Faches umgreifenden eigenständigen Zweig der Altorientalistik entwickelt hat, der von immer größerer Bedeutung wird – und das „Corpus" hat daran einen nicht unwesentlichen Anteil.

Die Hurriter gehören zu den großen Kulturvölkern des Alten Orients, auch wenn sie im Bewußtsein heute noch nicht wieder die Bedeutung zurück erlangt haben, die sie einst neben Babyloniern und Assyrern, Hethitern oder Ägyptern besaßen.[4] Dabei treten Hurriter bzw.

---

1 Es ist mir gleichermaßen Ehre und Freude meinem verehrten Lehrer Professor Volkert Haas aus Anlaß seines 65. Geburtstages einige Bemerkungen zu zur hurritischen Überlieferung aus Boğazköy und dieser Publikationsreihe zu widmen, die ihn einen Großteil seines wissenschaftlichen Lebens begleitet haben. Als Sprecher des Projektes in seiner Frühphase, das in enger Zusammenarbeit mit Freunden und Kollegen, vor allem M. Salvini, I. Wegner, G. Wilhelm und dem früh verstorbenen H.-J. Thiel, über eine so lange Zeit kontinuierlich weitergeführt wurde, als Autor mehrerer Einzelbände und schließlich als Mitherausgeber für den Bereich der I. Abteilung, die die Texte aus Boğazköy umfaßt und von der mittlerweile acht, z.T. sehr umfangreiche Bände und ein Ergänzungsheft vorliegen (vgl. dazu die Übersicht am Ende des Bandes von V. Haas, *Die hurritischen Ritualtermini in hethitischem Kontext* = *ChS* I/9], Rom 1998), hat V. Haas einen ganz wesentlichen Anteil am Erfolg des Projektes.

2 Einen genaueren Zeitpunkt kann ich nicht benennen, da der Vorstellung des Projektes im Jahre 1966 auf der Rencontre Assyriologique in Brüssel bereits Studien und Vorarbeiten der späteren Projektmitarbeiter vorausgingen; eine erste Förderungsphase seitens der DFG, die die Grundlage für die Publikation des Materials lieferte, dauerte von 1970 bis 1974.

3 Eine Darstellung der Konzeption mit verschiedenen Beiträgen rund um das gesamte Forschungsvorhaben einschließlich seiner historischen und kulturhistorischen Einbettung findet sich bei V. Haas, H.-J. Thiel et al., *Das hurritologische Archiv (= Corpus der hurri(ti)schen Sprachdenkmäler) des Altorientalischen Seminars der Freien Universität Berlin* (Berlin 1974).

4 Doch vergleiche zu den Wechselfällen forschungsgeschichtlicher Einschätzungen die Bemerkungen von G. Wilhelm, „Gedanken zur Frühgeschichte der Hurriter und zum hurritisch-urartäischen Sprachvergleich", in: V. Haas (Hrsg.): *Hurriter und Hurritisch* (*Konstanzer Altorientalische Symposien II*, *Xenia* 21, Konstanz

hurritische Staatlichkeit bereits im ausgehenden 3. Jahrtausend ans Licht[5], eine kontinuierliche Ausdehnung hurritischsprachiger Bevölkerungselemente über weite Bereiche Nordmesopotamiens und Syriens bis nach Kleinasien hinein brachten hurritischsprachige Bevölkerungsteile in vielfältige Kontakte zu anderen altorientalischen Kulturen, und die hurritischen Staaten Mittani bzw. Ḫanigalbat[6] spielten phasenweise eine bedeutende Rolle in der Geschichte Vorderasiens des 2. Jahrtausends v. Chr.[7] – jedoch sieht sich die Forschung noch immer mit dem grundsätzlichen Problem konfrontiert, daß wir bis heute über kein genuin hurritisches Textarchiv verfügen, sondern hurritische Präsenz immer nur „fremdvermittelt" anhand der Texte, die sich zumeist in Keilschriftarchiven ihrer Nachbarn oder politischen Partner fanden, greifbar wird.[8]

Unbestritten der größte Anteil der bisher bekannten hurritischen Überlieferung stammt aus den Archiven und Bibliotheken der hethitischen Hauptstadt Ḫattuša, umfaßt somit also theoretisch einen Zeitraum von ca. 400 Jahren von der Regierung Ḫattušilis I., in der die Tafelsammlungen einsetzen, bis zum Ende der bisher bekannten keilschriftlichen hethitischen Überlieferungstradition unter Šuppiluliuma II. im 1. Viertel des 12. Jahrhunderts. Das Material aber, um da es hierbei geht, ist durchaus sehr heterogen nach Inhalt und Überlieferung, und es ist keineswegs so eindeutig zu beantworten, welcher Stellenwert diesen Texten an und für sich innerhalb der hethitischen Überlieferung zukommt. Auch wenn eine spezifische Untersuchung zu dem hurritischen Textmaterial aus Boğazköy insgesamt, sowohl was die genuin hurritischen Texte betrifft, wie auch solche mit lediglich passagenweisen hurritischsprachigen Einschüben bzw. hurritischer Terminologie, sowie zu Herkunft und Texttradition im einzelnen bisher noch fehlt, liefern gerade die Bände des „Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler" hierfür reiches Material und wichtige Vorarbeiten.

Ein Grund für das Fehlen einer detaillierten Untersuchung dieses Fragenkomplexes mag darin bestehen, daß der Verlauf der Rezeption hurritischer Texte sowie die Rolle der Hurriter in Hinsicht auf die Partizipation der hethitischen Kultur an der mesopotamischen Keilschriftkultur generell als mehr oder weniger bekannt gilt. Bei genauerer Betrachtung erweist sich jedoch die Vorstellung vom zeitlichen Ablauf des hurritischen Einflusses und damit der chronologische Verlauf der Rezeption als ein Reflex der allgemein historischen Entwicklung der hethitischen

---

1988), 43ff. Einen aktuellen Überblick über alle Aspekte der Kultur und Geschichte der Hurriter mit umfangreichen Literaturangaben bieten die Beiträge in: *La Civilità dei Hurriti* (*La Parola del Passato*, vol. 55, fasc. I-VI, Neapel 2000), 5-420 sowie die in *SCCNH* 10, 1999 gesammelten Beiträge.

5 Zur frühen geographischen Verbreitung vgl. besonders M. Salvini, „The Earliest Evidences of the Hurrians before the Formation of the Reign of Mittanni", in: *Fs. Cotsen*, 99ff.

6 E. von Weiher, in: *RlA* 4 (Berlin/NewYork 1972-1975), 105-107 s.v. hält es für denkbar, daß der spätere Reststaat Ḫanigalbat zur Zeit der Dominanz Ḫattis und Assyriens mit dem ursprünglichen Ausgangspunkt der Mittani-Könige identisch sein könnte. Dazu auch W. Mayer, „Die historische Einordnung der 'Autobiographie' des Idrimi von Alalaḫ", *UF* 27 (1995), 338, dessen Erklärung allerdings nicht stichhaltig ist, da zwischen „Ḫurri-Länder" und Ḫanigalbat keineswegs nur ein Unterschied in bezug auf den sprachlichen Kontext, also hethitisch oder akkadisch, in den Quellen aus Ḫatti besteht, wie schon der Blick auf die Belege in RGTC 6, s.v. *Ḫurla-* deutlich macht.

7 Eine kurze Zusammenfassung gibt G. Wilhelm, „The Kingdom of Mitanni in Second-Millennium Upper Mesopotamia", in: J. Sasson (Hrsg.), *Civilizations of the Ancient Near East (CANE) II* (New York 1995), 1243ff. sowie ders., in: *Hurriter und Hurritisch*, 43ff.

8 Vgl. den knappen Überblick über die Überlieferung bei I. Wegner, *Einführung in die hurritische Sprache* (Wiesbaden 2000), 15ff.

Geschichte, ohne daß dabei die textliche Überlieferung für sich in den Blick genommen worden wäre[9], um auf diesem Wege, unabhängig von allgemeineren Überlegungen, den Prozeß als solchen konkret anhand des vorhandenen Textmaterials erst zu verfolgen. Dabei läßt sich überraschender Weise bisher nahezu kein Tafelexemplar eines hurritischen Textes aus den hethitischen Sammlungen in Ḫattuša nachweisen, das nicht auch dort geschrieben, sondern dorthin importiert wurde – aus welcher eigenständigen hurritischen Schultradition auch immer. Ein Aspekt, der ebenso in offensichtlichem Kontrast zur Rezeption sumerisch-akkadischer Traditionsliteratur in Ḫattuša steht, für die nicht nur die von hethitischen Schreibern angefertigten Kopien oder Bearbeitungen zeugen, sondern eben auch fremde Tafeloriginale selbst, und sogar ursprünglich Mesopotamisches, das durch hurritische Tradition vermittelt wurde[10], ist vorhanden.

Entgegen dem scheinbar omnipräsenten Einfluß hurritischer Schreibertraditionen läßt sich dieser also so gut wie nicht direkt belegen. Sind doch Texte, die mehr oder weniger direkt auf eine hurritische bzw. eine mittanische Schultradition zurückzuführen sind, unter dem gesamten Textmaterial aus Boğazköy eher marginal vertreten. Zweifellos ist die Anzahl an mittelbabylonischen Importtafeln bzw. Kopien hethitischer Schreiber solcher „fremder" Vorlagen deutlich höher, ja, selbst solche Texte, die inhaltlich den Einfluß z.B. einer hurritischen Terminologie zeigen, müssen, insbesondere angesichts der kulturellen Mischsituation, wie sie für nordsyrische Kanzleien vor und ab der Mitte des 2. Jahrtausends typisch sind, keineswegs unmittelbar auf hurritische Überlieferung zurückgehen. Wenn aber praktisch keine Texte einer hurritischen oder mittani-assyrischen Schultradition unter dem so umfangreichen Material hurritischer Provenienz nachweisbar sind, dann erstaunt die These, daß gar die Verwendung von Sumerogrammen durch junghethitische Schreiber sich eben unter diesem Einfluß verändert habe.[11]

So nimmt es nicht wunder, wenn der hurritische Anteil an der hethitischen Kultur, insbesondere im Bereich der Religion, aber z.B. auch im Bereich der hethitischen Schultradition, die während einer langen Phase ihrer Geschichte nur durch „hurritische Vermittlung" an

---

9 So wird etwa die pauschale Behauptung von A, Kammenhuber, *Orakelpraxis, Träume und Vorzeichenschau bei den Hethitern* (*THeth* 7, Heidelberg 1976), 62: „Ein nicht durch hurritische Vermittlung gebrochener mesopotamischer Kultureinfluß auf das Hethiterreich war demnach nur zweimal gegeben: 1. in der heth. Schreiberschultradition, die auf die Ur-III-Zeit zurückgeht, und 2. im 13. Jh., besonders bei Ḫattušili III. und Tutḫaliya IV.", durch eindeutig mittelhethitische Niederschriften rein akkadisch literarischer Texte, wie sie etwa im Prismenfragment KBo 19.98 oder den mh. Gilgameš-Fragmenten vorliegen, evidentermaßen widerlegt.

10 Damit ist nicht die vielbemühte hurritische Vermittlung gemeint (vgl. die vorausgehende Anmerkung), sondern ausschließlich das relativ begrenzte Textmaterial, das durch den assyro-mittanischen Duktus als in solch einer Tradition stehend nachgewiesen werden kann; vgl. dazu zuletzt vor allem G. Wilhelm, *Medizinische Omina aus Ḫattuša in akkadischer Sprache* (*StBoT* 36, Wiesbaden 1994), 2ff. und die sorgfältige Untersuchung von D.Schwemer, *Akkadische Rituale aus Ḫattuša. Die Sammeltafel KBo XXXVI 29 und verwandte Fragmente* (*THeth* 23, Heidelberg 1998), 8ff.

11 Vgl. A. Kammenhuber, „Hethitische Lexikographie", in: *Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft*, Bd. 5.2, Berlin 1991, 1686-89 _zitiert hier nach dies., *Kleine Schriften zum Altanatolischen und Indogermanischen*, 2. Teilband (*THeth* 19/2, Heidelberg 1993), 798-804], 801: „Sie [die Hurriter] bereicherten nun als Schreiber die heth. Keilschrift jüngeren Ursprungs, erkennbar z.B an neuen Sumerogrammen", womit eine These aufgegriffen wird, die Verf.in ursprünglich in *THeth* 7 ausführlich propagiert hatte (vgl. die Tabelle ebd., 198ff.; selbst die Verwendung von z.B. DAGAL, SISKUR oder gar DUMU.DUMU.DUMU wäre danach erst nach 1400 hethitischen von hurritischen Schreibern beigebracht worden. Bei genauerer Überprüfung bleibt jedoch nichts Verwertbares übrig.).

mesopotamischen Traditionen habe partizipieren können[12], gemeinhin als kaum zu unterschätzen gilt[13]:

> That influence came to dominate the culture of the Empire period, especially in the religious sphere. Hurrian mythology provided a new pantheon, and Hurrian forms for religious ceremony, magic, and divination supplanted those dependent on the older Hattic traditions.

Umso erstaunlicher ist dann aber m.E., daß sich zwar im Kontext der mesopotamischen Traditionsliteratur immerhin einige Texte einer hurritisch geprägten Schreiberschule nachweisen lassen, dagegen aber unter dem weit umfänglicheren Material der tatsächlich originär Hurritisches enthaltenden vielfältigen Ritualliteratur, soweit ich sehe, sogar überhaupt nur ein einziges (!) Fragment als Import bzw. nicht als das Produkt eines hethitischen Schreibers in Frage kommt. Allein das zudem relativ kleine Fragment KUB 47.41 zeigt „mittelassyrischen"[14] bzw. „assyro-mittanischen" Duktus; es handelt sich um ein nicht näher bestimmbares AZURitual, zu dem auch eine Fassung eines hethitischen Schreibers, KBo 24.43, vorliegt[15] mit einer Parallele zu der in ChS I/2 Nr. 80, 9'-13' enthaltenen Anrufung, wobei jedoch die die Rezitation einleitende hurritische Zeile 8' *t]i-ṷe$_e$-e-na ka$_4$-ti-i̯[a* „er spricht die Worte" mit üblichem *nu ḫurlili kiššan memai* (Nr. 79 I 5') wiedergegeben wird. Ob die „hethitische" Fassung des Rituals Nr. 79 tatsächlich die importierte Tafel, von der Nr. 80 ein Fragment darstellt, als Vorlage hatte oder ob es sich lediglich um einen analogen Beschwörungsspruch in einem ähnlichen Ritual handelt, ist freilich nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Die offensichtlich fehlende Beeinflussung der Fassung des hethitischen Schreibers durch die fremden Zeichenformen, wie dies ansonsten bei Abschriften von importierten Texten durch die Ḫattuša-Kanzlei der Fall ist, könnten auch darin begründet sein, daß der Text nicht kopiert, sondern diktiert wurde, wofür ja auch die nicht unerheblichen graphischen Varianten innerhalb der hurritischen Passage sprechen könnten.[16] Aber dennoch stellt sich gerade angesichts dieser seltenen Ausnahme zwangsläufig die Frage, ob es überhaupt eine nennenswerte schriftliche hurritische Überlieferung gab, die die Grundlage der umfangreichen einschlägigen Texte aus Ḫattuša hätte darstellen können, oder ob nicht vielmehr, was ja gerade für die meisten ^{MUNUS}ŠU.GI-Rituale schon lange vermutet wurde, primär mündliche Traditionen durch hethitische Schreiber in Form der uns bekannten Texte verschriftet worden sein könnten.

12 Daß dies ein überschätzter Aspekt des hurritisch-hethitischen Kulturkontaktes ist, werde ich ausführlich an anderer Stelle zeigen.

13 So G. McMahon, „Theology, Priests, and Worship in Hittie Anatolia", in: *CANE III*, 1985a. Ob man dem freilich in allem zustimmend wird, sei dahingestellt, zumal auch hier gilt, daß dies eher einen allgemeinen Eindruck wiedergibt, als einen auf der detaillierten Bearbeitung der Quellen gestützten Befund.

14 Darauf hat bereits M. Salvini, KUB 47, Inhverz. S. VII („Die Zeichenformen entsprechen teilweise dem mA Duktus.") hingewiesen.

15 Die Texte sind behandelt in ChS I/2 Nr. 79 = KUB 47.41 und Nr. 80 = KBo 24.43; Angaben zum auffallenden Duktus werden nicht gemacht, jedoch Nr. 79 als mh. Niederschrift, nur Nr. 80 als junge Abschrift bestimmt; vgl. ebd., 18f.

16 I. Wegner, ChS I/3.1, 11 weist auf eine möglicherweise mA Zeichenvariante von E in KBo 33.163 = Nr. 39, 18' hin, die eventuell die Übernahme aus einer entsprechenden Vorlage darstellen könnte, andererseits hat dieser Schreiber überhaupt die Tendenz, Zeichen mit einer unüblichen Anzahl kleinerer Waagerechten auszustatten, so auch in URU Vs. 9' oder RA in Vs. 11' u.ö.

Diese Frage ist schwerlich definitv zu beantworten. Jedoch nährt das weitgehend fehlende Material für den Nachweis eines direkten hurritischen Schreibereinflusses den Verdacht, daß vielmehr in der Annahme, es sei bekannt, wie der Verlauf der Rezeption war, diesem fertigen Modell das Material erst zugeordnet wurde[17] – und nicht etwa umgekehrt. Kurz skizziert sei der Ablauf in etwa der folgende gewesen: In der Phase vor dem Wiedererstarken hethitischer Staatlichkeit in der Zeit der Regierung Šuppiluliumas I. führten die intensiven Kontakte im südostanatolischen Raum zu einem stark hurritischen geprägten Milieu[18], zu einer intensivierten Rezeption religiöser und magisch-ritueller Vorstellungen und Techniken, ja man vermutete, der eigentliche Motor für diese nachhaltige Beeinflussung sei in einer ihrer Herkunft nach hurritischen Dynastie zu sehen, die mit Tuṯḫaliia I. den hethitischen Thron usurpiert und sich dort auf Dauer installiert habe. Ein starker neuerlicher Einfluß wird erst wieder mit Ḫattušili III. angesetzt, wobei offensichtlich seine Verbindung mit der Tochter eines kizzuwatnäischen Priesters eine wesentliche Rolle spielt sowie die auf die Initiative eben dieser Königin zurückgehende Einführung des *ḫišuṷa*-Festes nach Ḫattuša, das unzweifelhaft aus hurritischen Traditionen erwachsen ist.[19]

Selten dagegen hat man bereits mit einem hurritischen Einfluß in Ḫattuša bereits zur althethitischen Zeit gerechnet, obwohl bekanntlich Ḫattušili I. bei seinen kriegerischen Unternehmungen in heftige Auseinandersetzungen mit Hurritern verwickelt wurde und sie auch in

17 Exemplarisch sei hier nur auf die von A. Kammenhuber als „differenzierte Variante vermutlich aus der Zeit Ḫattušilis III." deklarierten Eingeweideschau-Texte KBo 8.55 und KBo 16.97, die tatsächlich am Anfang der Verwendung dieser mantischen Technik stehen, verwiesen, wobei als Begründung für diese Datierung lediglich die pauschale These eines im 13. Jahrhundert stattgehabten hurritischen Einflusses in Ḫatti geboten wird.

18 Wieweit es sich bei dem „Königreich Kizzuwatna" im Verlaufe des 15. Jahrhunderts um ein „hurritisches" Königreich gehandelt hat, läßt sich mangels einer eigenen textlichen Überlieferung nur schwer beantworten, vgl aber z.B. in diesem Sinne I. Wegner, *Gestalt und Kult der Ištar-Šawuška in Kleinasien* (*HuSt* III = *AOAT* 36, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1981), 15. Immerhin sind die mit Kizzuwatna geschlossenen Staatsverträge aber durchgängig in akkadischer Sprache gehalten und zeigen, gerade etwa auch im Unterschied zum Šattiṷaza-Vertrag, keinen assyro-mittanischen Duktus, sondern eine für die damalige Zeit in Syrien durchaus gängige Spätform der altbabylonischen Kursive bzw. einen frühen, für das Randakkadische der folgenden Zeit gängigen mittelbabylonischen Duktus; vgl. dazu auch Verf., „Wer lehrte die Hethiter das Schreiben ?," in: S. Alp/A. Süel (Hrsg.), *III. Ululaslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri, Çorum 16-22 Eylül 1996* (Ankara 1998), 365ff.

19 Dieser Ablauf ist in der Literatur immer wieder so oder so ähnlich dargestellt worden, und man kann wohl durchaus von einer gewissen *communis opinio* sprechen. Vor allem A. Kammenhuber hat in den verschiedensten Arbeiten, nicht zuletzt auch innerhalb des *HW*^{2}, eben diese Chronologie der Beziehungen unbeirrt wiederholt, zuletzt noch etwa in dies., *THeth* 19/2, 798-804, diente sie doch auch als wesentliches Argument in der Zurückweisung der Ergebnisse der paläographischen Datierung hethitischer Texte; man vergleiche nur das Festhalten an der späten Datierung der Pferdetrainingstexte dies., „On Hittites, Mitanni-Hurrians, Indo-Aryans and Horse Tablets in the IInd Millennium B.C.", in: H. I. H. Prince Takahito Mikasa (Hrsg.), *Essays on Anatolian Studies in the Second Millennium B.C.* (*BMECCJ* 3, Wiesbaden 1988), 35-51, zitiert nach *THeth* 19/2, 788. Genannt seien noch etwa V. Haas/H. J. Thiel, *Die Beschwörungsrituale der Allaiturah̯(ḫ)i und verwandte Texte* (*HuSt* II = *AOAT* 31, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1978), 8f. oder I. Wegner, *Gestalt und Kult*, 15ff., mit jedoch teilweise zu revidierenden Textdatierungen; in jüngerer Zeit hat sich ausdrücklich auch B. Schuol, „Die Terminologie des hethitischen SU-Orakels", *AoF* 21 (1994), 81ff. ausdrücklich an dieses Modell gehalten bei ihrem Versuch zu „verdeutlichen, wie eine Vermittlung mesopotamischer Mantik (und auch anderer kultureller Errungenschaften) sowie hurritischer Tradition durch die Hurriter an die Hethiter möglich war" (ebd., 81), kann also insofern in gewisser Weise als repräsentativ gelten (vgl. die ebd., 81 n. 54 genannte Lit.).

historiographischen Texten, die bereits auf die althethitische Zeit zurückgehen, mehrfach erwähnt werden.[20]

In jüngerer Zeit sind sogar weitere Indizien hinzugekommen. Die von M. Salvini bekannt gemachten Texte aus Tikunani zeigen, daß Ḫattušili I. durchaus Kontakt pflegte mit lokalen Machthabern, über die zumindest hypothetisch auch hurritisches Textmaterial hätte nach Ḫattuša gelangen können[21], und auch für die umfangreichen Fragmente hurritisch-hethitischer Tafeln, wie sie in den 80er Jahren in der Oberstadt von Ḫattuša ans Licht kamen, wurde zumindest teilweise bereits ein Import nach Ḫattuša noch in althethitischer Zeit in Erwägung gezogen. So stellt sich also die Frage, wie es sich tatsächlich mit der Chronologie der hurritischen Texte aus den Archiven und Bibliotheken aus Ḫattuša verhält, wie die konkrete Texttradition sich zu dem oben geschilderten Modell des zeitlichen Verlaufs der Rezeption hurritischer Überlieferungen durch die hethitische Schreiber- und Schultradition stellt.

Für die althethitische Zeit ist der Befund bisher eindeutig – und negativ: Bis heute ist kein einziges Fragment aus den Archiven und Bibliotheken in Ḫattuša bekannt geworden, das vor dem Ende der althethitischen Epoche zu datieren ist; die ältesten bekannten Tafelfragmente stellen unzweifelhaft mittelhethitische Niederschriften dar.[22] So läßt sich allenfalls indirekt auf einen hurritischen Einfluß schon in der Frühphase der hethitischen Geschichte schließen, wenn man annimmt, daß Ḫattušili I. nicht nur Götterstatuen als Beute von seinen Feldzügen jenseits des Taurus, sondern auch die damit verbundenen Kulte nach Ḫattuša verbracht habe[23]. Textliche Belege für solch einen Einfluß lassen sich jedoch (bisher) nicht beibringen.[24]

20 Vgl. die Übersicht bei C. Kühne, „Politische Szenerie und internationale Beziehungen Vorderasiens um die Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr.“, in: *CRRAI* 25, 206f. mit Lit.; eventuell gibt es jetzt unabhängige Evidenz für Auseinandersetzungen zwischen Hethitern und Hurritern in früher Zeit aus Terqa, wo Jahresnamen Siege eines hurritischen Königs Kuari über die Truppen von Ḫattum erwähnen, was O. Rouault, „Cultures locales et influences extérieurs: le cas de Terqa“, *SMEA* 30 (1992), 252 c. n. 24 mit Ḫatti identifiziert. I. Wegner, *Einführung*, 24 weist darauf hin, es könnte sich dabei um die aus den hethitischen Quellen bekannten Kämpfe Muršilis I. mit Hurritern auf seinem Rückweg von Babylon handeln, was chronologisch weitreichende Konsequenzen hätte. Vgl. dazu vor allem noch die Überlegungen gegen eine Frühdatierung dieser Texte ins 17. Jahrhundert von A.H. Podany, „A Middle Babylonian date for the Ḫana kingdom“, *JCS* 43-45 (1991-1993), 60 und 62: „Only if a kingdom of Ḫana existed in the Middle Euphrates region *after* the Old Babylonian period does the Agum-kakrime inscription make sense.“ und die ausführliche Diskussion bei M. G. Masetti-Rouault, *Cultures locales du Moyen-Euphrate – modèles et événements IIe-Ier mill. av. J.-C.* (*Subartu* VIII, Turnhout 2001), 50f., bes. n. 106.

21 Vgl. M. Salvini, „Una lettera di Ḫattušili I relativa alla spedizione contro Ḫaḫḫum“, *SMEA* 34 (1995), 61ff. und ders., *The Ḫabiru prism of king Tunip-Teššup of Tikunani* (Rom 1996), 107ff.

22 Dies gilt m.E. auch für das kleine, mh. zu datierende Fragment KUB 47.93, jetzt auch ChS I/7 Nr. 24, das M. Salvini, *SMEA* 34, 69ff., zum paläographischen Vergleich mit dem Tikunani-Brief Ḫattušilis I. herangezogen hat; vgl. aber ebd., 78.

23 Vgl. H. Klengel, *Geschichte des Hethitischen Reiches* (*HdO* I/34 [Leiden, Boston, Köln] 1999, 51 sowie die ebd. n. 87 genannte Literatur. Selbst der Nachweis der kultischen Verehrung, der m.E. keineswegs sicher ist, wäre aber noch nicht zwingend ein Beleg dafür, daß es sich tatsächlich um hurritische Kultpraxis gehandelt hat. Prinzipiell zum Kult des Wettergottes von Ḫalab in Ḫattuša vgl. umfassend D. Schwemer, *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen* (Wiesbaden 2001, in Druck).

24 Inwiefern die bei M. Schuol, *AoF* 21, 83 genannten Texte gar einen hurritisch vermittelten mesopotamischen Einfluß schon für das 16. Jahrhundert belegen sollen, ist mir nicht nachvollziehbar, zumal schon die Sekundärliteratur, auf die sie sich dabei bezieht, dies nicht stützt. Völlig unklar bleibt, was der Text KUB 27.38 mit der althethitischen Zeit zu tun haben soll, zur Frage des Importes der hurritisch-hethitischen Bilingue siehe unten und die Lebermodelle, insbesondere die althethitischen Exemplare, lassen m. E. gerade keinen hurritischen Einfluß erkennen.

Ein völlig verändertes Bild bietet dagegen die Überlieferung aus mittelhethitischer Zeit, die in der Tat in großer Zahl hurritischsprachige oder hurritisch beeinflußte Texte bietet[25], was man naheliegenderweise auch mit den veränderten historisch-politischen Bedingungen in Verbindung bringen wird, auch wenn nun durch die Funde der letzten Jahre immer deutlicher geworden ist, daß in der mittelhethitischen Zeit keine neue hurritische Dynastie in Ḫattuša an die Macht gekommen ist, sondern daß mit Muwatalli I. lediglich kurzzeitig ein Usurpator auf dem Thron saß, nach dessen Beseitigung durch Angehörige des alten Herrscherhauses wiederum mit Tuthaliia I. ein Nachkomme Ḫuzziias II. König wurde.[26] So bleibt die eigentliche Natur des ab dieser Phase zu verzeichnenden hurritischen Einflusses, der sich nicht zuletzt in den Eigennamen spiegelt, die Angehörige des Herrscherhauses nun verstärkt tragen, letztlich unerklärt, und wir können als Ursache allein auf den Raum Kizzuwatna hinweisen, dem ab der Regierung Tuthaliias I. für Ḫatti eine wachsende Bedeutung zukommt.[27]

Das ab dieser Zeit zur Verfügung stehende Material ist so vielfältig, daß eine ins Detail gehende Behandlung aller in die mittelhethitische Zeit zu datierenden Texte freilich unmöglich ist, doch ist dies für unsere Leitfrage, den Verlauf der Rezeption hurritischer Überlieferung und ihrer Tradition, im einzelnen auch gar nicht nötig, so daß wir uns hier auf einen Überblick über die verschiedenen Textgenres beschränken können.

Am bekanntesten und meist behandelt sind zweifellos die mythologischen Texte hurritischen Ursprungs[28], da sie einerseits durch die Übersetzung ins Hethitische schon seit langem verständlich, andererseits aber z.B. durch die inhaltlichen Parallelen zu Hesiods Theogonie von großem Interesse weit über die Hethitologie hinaus waren. Doch gibt es bisher keinerlei direkte

25 Hier verweist M. Schuol, ebd., 84 lediglich pauschal auf „z.B. einige ältere Niederschriften der ^{SAL}ŠU.GI-Rituale“, während wiederum weitgehend unklar bleibt, weshalb die dort genannten Omina-Fragmente gar als „Niederschriften des 15. Jahrhunderts“ firmieren, was klärlich keines der genannten tatsächlich ist, und auch A. Kammenhuber, auf die sich Verf. wiederum beruft, keineswegs behauptet hat, sondern vielmehr etwa KUB 8.29 oder KBo 10.7+ gar erst für die Zeit Ḫattušilis III. für möglich hält; vgl. dies. *THeth* 7, 82f. Mittelhethitisch zu datieren sind die ebenfalls genannten akkadischsprachigen Gilgameš-Fragmente KBo 32.128-32 – doch was an ihnen deutet auf hurritische Traditionen?

26 Vgl. dazu zusammenfassend H. Klengel, *GHR*, 110f. mit der ebd. n. 111 genannten Literatur. Eine weitere Bestätigung hat nun der Fund eines Siegelabdruckes Tuthaliias I. erbracht (vgl. H. Otten, „Ein Siegelabdruck Duthalijas I.(?)“, *AA* 2000, 375f., auf dem er sich selbst als Sohn des Kantuzzili bezeichnet, der mit großer Wahrscheinlichkeit der gleichnamige Mörder Muwatallis I. gewesen sein dürfte.

27 H. Klengel, *GHR*, 113: „Durch die enge Verbindung mit Kizzuwatna wurde zweifellos auch der Einfluß hurritischer Kultur auf Ḫatti verstärkt“ oder I. Wegner, *Einführung*, 24: „So scheint der hurritische Einfluß, der seit dem Mittleren Reich in Ḫatti stärkstens spürbar ist, auf eben diese Vermittlerrolle Kizzuwatnas zurückzuführen zu sein.“.

28 Es handelt sich im wesentlichen um das in den folgenden CTH-Nrn. 343-6, 348f., 360f., 363f. zusammengestellte, inzwischen aber noch deutlich zu erweiternde Material (vgl. dazu H.A. Hoffner, *Hittite Myths*, Atlanta 1998, 38f., 72f. und F. Pecchioli Daddi/A.M. Polvani, *La mitologia ittita*, Brescia 1990, 115ff.), dem noch Fragmente einer hurritischsprachigen Version des Gilgameš hinzuzufügen sind, insgesamt ist jedoch der hurritischsprachige Anteil im Vergleich zu den in hethitischer Übersetzung erhaltenen Teilen insgesamt sehr gering; vgl. dazu noch M. Salvini, „Die hurritischen Überlieferungen des Gilgameš-Epos und der Kešši-Erzählung“, in: *Hurriter und Hurritisch*, 157ff. Der Band ChS I/6, der die hurritischen mythologischen Texte enthalten wird und von M. Salvini bearbeitet wurde, befindet sich im Druck.

Hinweise, wann die Stoffe in Ḫattuša bekannt wurden und wann man sich dort so intensiv mit den verschiedenen Werken beschäftigt hat, daß die Übersetzungen ins Hethitische, nachdem sie einmal vorlagen, gleichsam Teil der eigenen Literatur wurden. Denn die Texte – soweit sich das beim Erhaltungszustand auch der kleineren Fragmente sagen läßt – wurden als einsprachige Versionen weiter tradiert, was der Grund dafür sein könnte, daß sich von den vorauszusetzenden fremdsprachigen Vorlagen so wenig erhalten hat. Keines der spärlichen hurritischsprachigen Fragmente läßt sich mit Sicherheit als mh. Niederschrift ansprechen. Was aber noch erstaunlicher ist, ist die Tatsache, daß dies auch für keine einzige der erheblich zahlreicheren Tafeln der Übersetzungsversionen gilt, sondern daß es sich dabei ausschließlich um jh. Niederschriften handelt, von denen zudem eine ganze Reihe sehr spät, d.h. in die 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts zu datieren sind; ebenso häufig sind Hinweise darauf, daß es sich um Abschriften älterer Vorlagen handelt, wobei allerdings die Frage nach dem ursprünglichen Alter der Übersetzungen nur nach einer sehr intensiven sprachvergleichenden Untersuchung aller erhaltenen Fassungen beantwortet werden könnte. Mit aller Vorsicht möchte ich jedoch nach einer ersten Sichtung des Materials die Vermutung äußern, daß die Annahme einer schon in mh. Zeit erfolgten Übersetzung der großen Texte des Kumarbi-Kreises, z.B. des Ullikummi-Lied oder Ḫedammu, eher weniger wahrscheinlich ist, während m.E. sehr viel dafür spricht[29], daß die Texte in ihrer jeweils vorliegenden Übersetzung weiter tradiert wurden und so dem bekannten Prozeß der „Modernisierung" in Schrift und Sprache durch die Kanzleien in Ḫattuša unterworfen waren, wie dies auch sonst für hethitische Texte gilt[30].

Ein völlig anderes Bild bietet sich dagegen bei der bereits mehrfach erwähnten Gruppe hurritisch-hethitischer bilinguen Tafeln aus den Funden der 80er Jahre im Bereich der Oberstadt.[31] Dabei unterscheidet sich dieses Werk von allen anderen mythologischen Texten hurritischen Ursprungs aus Ḫattuša in einer Reihe von Punkten ganz wesentlich. Zunächst sind alle zugehörigen Tafeln und Tafelfragmente eindeutig in mittelhethitischer Zeit wiederum von einem der Ḫattuša-Schule angehörenden Schreiber[32] als zweisprachige Textfassung aufgezeichnet worden; Alter der Niederschrift und sprachliches Alter der hethitischen Fassung entsprechen sich, während für die Sprachform der hurritischen Fassung, analog der inhaltlichen Bezüge zu offensichtlich zum Zeitpunkt der Entstehung dieser uns vorliegenden Fassung deutlich zurückliegenden Ereignisse, gemeinhin von einem höheren Alter ausgegangen wird.[33] Doch nicht nur

29 Angemerkt sei noch, daß sich z.B. auch das CHD bei seiner Datierung dieser Texte zurückhält, indem meist keine Angaben zum sprachlichen Alter gemacht werden; Ausnahmen sind z.B. die Datierung des Kešši-Fragmentes KUB 36.62 als „NH" und des Appu-Textes KUB 24.8+ als „pre-NH/NS"; vgl. noch besonders die Bemerkungen zur Datierung des „Liedes vom Silber" von H.A. Hoffner, „The Song of Silver – A Member of the Kumarbi Cycle of 'Songs'", in: E. Neu/Chr. Rüster (Hrsg.), *Documentum Asiae Minoris Antiquae. Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag* (Wiesbaden 1988), 162.

30 Es kann deshalb nicht überraschen, daß diese Texte auch keinerlei Hinweise auf fremde Schreiber- oder Schultradition aufweisen; dies gilt im übrigen auch für die hurritischsprachigen Fragmente – ganz im Unterschied etwa zur Rezeption mesopotamischer Traditionsliteratur, wie bereits oben angesprochen wurde.

31 Bearbeitet von E. Neu, *Das hurritische Epos der Freilassung I* (*StBoT* 32, Wiesbaden 1996); einen aktuellen Überblick über den Stand der Diskussion zu diesem Text bietet St. de Martino, in: *La Parola del passato* 55, 2000, 296-320, zur Frage des Alters und des Importes nach Ḫattuša ebd., 297f.

32 So lassen sich der Schrift keinerlei Hinweise auf die mögliche Herkunft der Übersetzungsvorlage anhand z.B. für Boğazköy-Schreiber ungewöhnlichen Zeichenformen oder Lautwerten entnehmen, wie dies in der Regel bei akkadisch-hethitischen Bilinguen der Fall ist.

33 Zum Alter der Textgruppe E. Neu, *StBoT* 32, 3ff.; vgl. dazu die bei St. de Martino, in: *La Parola del passato* 55, 297 c. n. 7ff. genannte Literatur, wobei noch offen ist, wie die im Text thematisierte Zerstörung Eblas zu

Inhalt und Form sind nahezu singulär, darüber hinaus bieten die Fundumstände Anlaß zu weiteren Fragen: bekanntlich wurde die überwiegende Anzahl der Fragmente in Tempel 16 der Oberstadt gefunden[34], einem Gebäude, das denkbar schlecht erhalten ist, wofür im wesentlichen die spätere Teilüberbauung bzw. die Wiederverwendung des Baumaterials in frühbyzantinischer Zeit verantwortlich gemacht wird. Im Untergeschoß des ehemaligen Gebäudes befanden sich drei 2,5 m tiefe Räume; in Raum 2 im Zusammenhang mit einem Pithos, der als ursprüngliches Tafelbehältnis gedient haben dürfte, fand sich der Großteil der Tafelfragmente.[35] Immerhin erstaunt, daß neben der hurritisch-hethitischen Bilingue, die eindeutig den Großteil des Fundmaterials ausmacht, und den Gilgameš-Fragmenten auch recht heterogenes Material, darunter jeweils ein Fragment mit hattischer (KBo 32.121) und luwischer (KBo 32.126) Sprache, Fragmente von diversen Fest- und Beschwörungsritualen sowie einiger Orakeltäfelchen gefunden wurden. Generell fällt die ungewöhnliche hohe Anzahl an älteren, meist mittelhethitisch zu datierenden Textfunde im gesamten Bereich der Oberstadt, nicht nur aus Tempel 16 auf. Von den gut 20 Textnummern aus Tempel 8, die in KBo 32 publiziert wurden, sind nicht nur die Landschenkungsurkunden, sondern wohl auch alle sonstigen Tafelfragmente mh. zu datieren; weitere mh. Texte fanden sich z.B. in Tempel 12 oder 20.

Ganz entgegen dem generellen Trend der sonstigen Textsammlungen, in denen der Anteil des Materials steigt, je jünger die Texte werden, also je näher ihre Entstehung zum zeitlichen Ende des Archives liegt, und vor allem ganz entgegen der Datierung der Errichtung der Oberstadt-Bauten bzw. der Deponierung der Texte im 13. Jahrhundert, ist ein eklatanter Mangel an eindeutigen großreichszeitlichen Niederschriften festzustellen – daß sich die Ausnahmen gerade unter den als Streufunden bezeichneten Fragmenten finden, ist ebenso bezeichnend. Jedoch, trotz aller Ungereimtheiten, muß betont werden, daß alle Überlegungen zum Alter des Baus bzw. seiner Anlage oder dem Zeitpunkt, wann die Tafeln dort deponiert wurden, davon auszugehen hat, daß das Fragment KBo 32.127 = Bo 83/630, das laut Fundortverzeichnis ebenfalls zusammen mit den eben erwähnten Texten (die Grabungsnummer läßt vermuten in unmittelbarer Nähe etwa auch der Gilgameš-Fragmente), als junge, sogar ganz junge Niederschrift einen terminus post quem liefert, der nicht vor dem 13. Jahrhundert angesetzt werden kann.[36] Obwohl sich aufgrund übereinstimmender Fragmente schließen läßt, daß es nicht nur eine einzige Fassung des Werkes der hurritisch-hethitischen Bilingue existierte, gibt es keinerlei Hinweise auf eine innerhethitische Tradition, da alle bisher bekannten Tafeln gleich datieren,

datieren ist. Ließe sich sichern, daß dafür ein König der althethitischen Zeit, eher Muršili I. als Ḫattušili I., verantwortlich zeichnet (vgl. dazu, im Anschluß an P. Matthiae, H. Klengel, *GHR*, 53f. c. n. 99 sowie St. de Martino, aaO, 297 c. n. 8), dann ergäbe sich daraus eventuell ein gewisser Hinweis auf das hethitische Interesse an dem Text, außerdem wäre damit ein *terminus post quem* für das „Althurritische" (so E. Neu, *StBoT* 32, 6 oder I. Wegner, *Einführung*, 26f.) der ursprünglichen Fassung gewonnen.

34 Ein erster Teil der abschließenden Publikation zum archäologischen Befund im Bereich der Oberstadt liegt nun vor in P. Neve, *Die Oberstadt von Ḫattuša. Die Bauwerke I. Das zentrale Tempelviertel* (*BoḪa* 16, Berlin 1999); zu Tempel 16 speziell ebd., 70ff. Zur Edition und zu den vorausgegangenen Grabungsberichten vgl. die bei E. Neu, *StBoT* 32, 1 n. 1 zusammengestellte Literatur.

35 Vgl. P. Neve, *Oberstadt von Ḫattuša*, 72a; korrigiere den Hinweis auf die Textpublikation ebd., 64 n. 103 allerdings zu KBo 32. Ob tatsächlich alle Tafeln, von denen hier Fragmente gefunden wurden, ursprünglich in diesem Gefäß aufbewahrt wurden, ist freilich unklar.

36 An dieser Datierung der Niederschrift des Textes kann m.E. kein Zweifel bestehen, entgegen der Formulierung von P. Neve, ebd., 72, der die Tafelfunde als „ausnahmslos älteren Datums" anspricht.

irgendwelche Reflexe des Werkes im sonstigen inschriftlichen Material aus Boğazköy aber vollkommen fehlen, hat es den Anschein, als wäre das gesamte Werk in seinen verschiedenen Exemplaren der üblichen Texttradition komplett entzogen gewesen.

Die mythologischen Texte machen aber nur einen Teil der hurritischen Tradition aus Ḫattuša aus; mengenmäßig noch wesentlich umfangreicher ist das religiöse Material, d.h. vorwiegend Beschwörungs- und Festrituale, wovon ein erheblicher Teil in den bisher publizierten Bänden des „Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler" vorliegt.[37] Es ist ein großes Verdienst der Reihe, daß sich die Autoren von Anfang an, trotz aller Kontroversen um die paläographische Textdatierung innerhalb der Hethitologie, darum bemüht haben, das jeweils behandelte Textmaterial nach Alter der Komposition bzw. der Niederschrift einzuordnen, worunter sich eine Fülle an mittelhethitisch zu datierenden Texten findet; daß man im Einzelfall eventuell zu anderen Ergebnissen kommen mag, was nicht zuletzt auch in der Weiterentwicklung der Datierungsmethoden an sich begründet ist, tut dem keinen Abbruch.[38] Was jedoch auffällt, ist die Tendenz, auch im Rahmen der Corpus-Bände mehr oder weniger deutlich auf das bereits mehrfach angesprochene Rezeptionsmodell zu rekurrieren. So wird etwa für alle in ChS I/2 und I/4 behandelten Textgruppen generell ein mittelhethitischer Ursprung angenommen bzw. eine mittelhethitisch zu datierende Vorlage angesetzt, im Anschluß daran aber, da offensichtlich unter dem fraglichen Textmaterial auch jüngere Niederschriften zu identifizieren sind, diese in der Regel als Abschriften aus der Zeit Ḫattušilis III. bestimmt, die direkt auf eine anzunehmende mittelhethitische Vorlage zurückgehen sollen. Es wird also im Prinzip hier nur mit den beiden postulierten Rezeptions„wellen" einer ursprünglichen Übernahme in mittelhethitischer Zeit und einer neuerlichen Beschäftigung mit eben diesem Material unter der Regierung Ḫattušilis III. gerechnet[39], wobei lediglich einzelne Textgruppen ausgenommen sind, die aufgrund inhaltlicher Informationen wiederum als erst unter Ḫattušili III., bzw. eben bedingt durch seine aus Kizzuwatna stammende Gattin Puduḫepa, nach Ḫattuša gelangt gelten[40]. Und hier liegt auch der eigentliche Grund für die Datierung dieses (vermeintlich) neu erwachenden Interesses an

37 Auf die mantischen hurritischen Texte aus Ḫattuša kann hier nicht weiter eingegangen werden; vgl. zum Material St. de Martino, *Die mantischen Texte* (*ChS* I/7, Rom 1992) mit einer sehr instruktiven Einleitung ebd., 3ff.; angesichts der Bedeutung, die den Hurritern für die hethitische mantische Tradition eingeräumt wird, erstaunt etwas der doch recht bescheidene Umfang des Erhaltenen. Auf eine Datierung der meist sehr kleinen Fragmente wurde in ChS I/7 verzichtet, jedoch sind darunter eine ganze Reihe mh. Niederschriften, während wiederum jegliche Hinweise auf nicht in Ḫattuša angefertigte Tafeln fehlen.

38 Erfreulicherweise hatte man sich lediglich in einem Falle (vgl. ChS I/2, 17 n. 2) bei der Datierung auf die unzureichende Tabelle vermeintlich datierungsrelevanter Zeichen in THeth 9, 98 bezogen, die eine wirklich altersmäßige Differenzierung der Niederschriften kaum zuläßt.

39 Vgl. etwa ChS I/2, 17: „Ein Teil der Tafeln entstammt den Kanzleien des 13./14. [wohl Druckfehler für 15./14., JK] Jahrhunderts v. Chr. (...), ein anderer Teil denen des 13. Jahrhunderts (...); letztere sind als Abschriften mh Tafeln zu betrachten." oder ChS I/3, 11. „Jh. Abschriften mh. Vorlagen sind die Nrn. (...)".

40 Dies gilt naheliegenderweise für das *ḫišuwa*-Fest, aber auch für die Texte ChS I/3 Nr. 1-11; vgl. ebd., 11: „Da diese Texte jedoch auf Orakelanfragen basieren, die Ḫattušili III. einholen ließ, kann es sich hier nicht um Abschriften mh. Vorlagen handeln." Entsprechend wurde auch schon von V. Haas/H.J. Thiel, *HuSt* II, 8f. z.B. die Überlieferung der Allaiturahḫi-Rituale eingeordnet: die Vorlagen auf die Zeit etwa Arnuwandas I., die jüngeren Abschriften dann erst wieder ab der Zeit Ḫattušilis III. Vgl. schließlich noch bei M. Schuol, *AoF* 21, 85: „Gegenüber den für die Zeit vom 16.-14. Jh. nachweisbaren hurr. Einflüssen (...) ist eine spätere Rezeptionsphase im 13. Jh. abzugrenzen". Zum aktuellen Stand der Rekonstruktion des *ḫišuwa*-Festes vgl. D. Groddek, „Neue Beiträge zur Rekonstruktion der Tafeln des *Ḫišuwa*-Festes, insbesondere der Rs. V der 10. Tafel", *SMEA* 43 (2001), 67-74.

hurritischen Traditionen in der Großreichszeit, das konkret an der Person Ḫattušilis III. festgemacht wird, so daß auch Ritualgruppen, für die diese unmittelbare Verbindung nicht gegeben war, analog behandelt wurden.[41] Dieser vielleicht naheliegende Analogieschluß wird schon der sehr viel differenzierteren Überlieferungssituation der mythologischen Texte nicht gerecht und auch in bezug auf die Rituale läßt sich zeigen, daß sich kein so generelles Schema der Tradition festlegen läßt. Welche Probleme sich daraus ergeben können, sei hier nur an einem Beispiel der Datierung des in ChS I/2 vorgelegten Materials[42] kurz angedeutet, wo im wesentlichen mit wiederum zwei Gruppen von Texten gerechnet wird: mh. Niederschriften und darauf basierende Versionen aus der Zeit Ḫattušilis III. Zum Vergleich wird für die älteren Texte auf ChS I/1 Nr. 1-4 und für die jüngeren auf ChS I/1 Nr. 5-9 verwiesen, „die in der vorliegenden Form möglicherweise erst in der Zeit Ḫattušilis III. nach mh Vorlagen niedergeschrieben worden sind".[43] In der Tat finden sich in der Gruppe B der Texte aus ChS I/2 eine ganze Reihe jh. Niederschriften, auch solche erst des 13. Jahrhunderts wie z.B. Nr. 9 = KBo 33.19, aber auch Texte, die m.E. vielmehr ältere Niederschriften darstellen wie Nr. 18 = KBo 27.161 (+) 27.139. Dabei handelt es sich um ein Fragment, das zur Textgruppe des *šarra*-Opfers gehört (ChS I/2 Nr. 15-24). Von einer 7. Tafel des Rituals liegen mit Nr. 16 und Nr. 17 zwei Exemplare vor, von denen Nr. 17 eindeutig eine Niederschrift des 13. Jahrhunderts darstellt.[44] Nr. 16[45] dagegen ist, was die paläographische Datierung betrifft, offensichtlich älter und dürfte eine Niederschrift eher aus dem Beginn der Großreichszeit, sicherlich aber deutlich vor Ḫattušili III. entstanden sein. Die Varianten zwischen beiden Versionen sind z.T. erheblich und nicht immer nur graphischer Natur wie die Verwendung von *BE-EL* statt EN, *ME-E* statt A oder die bekannte Restitution des graphisch in älteren Texten nicht wiedergegebenen auslautenden *-r* in jüngeren Kopien wie in *luešša* (16 I 11) gegenüber *lueššar* (17 I 11) – die Liste ließe sich fortsetzen. Bemerkenswert ist, daß die ältere Fassung in I 8 *nu ḫaššuš INA AŠRI išḫuwanzi* schreibt, was die Kopie auch für uns eindeutiger macht, indem statt des Akkadogramms vielmehr *ḫuššuli-* geschrieben wird: „und sie schütten die Asche in die Abfallgrube"[46]. Doch auch Nr. 16 dürfte nicht die ursprüngliche Version des Rituals bieten; der in der jüngeren Kopie 17 II 30 lediglich in abgekürzter Form

41 Vgl. dazu die Bemerkungen von V. Haas/H.J. Thiel, *HuSt* II, 9, mit Verweis auf V. Haas, *Der Kult von Nerik* (Rom 1974), 20ff. und A. Kammenhuber, „Die Sprachstufen des Hethitischen", *KZ* 83 (1969), 263, und ebd. mit Bezug auf die jüngeren Abschriften der Serie *itkalzi*: „aus der Zeit Ḫattušilis III.?".

42 Vgl. dazu M. Salvini/I. Wegner, ChS I/2, 17ff.

43 Ebd., 19 mit Verweis auf V. Haas, ChS I/1, 11ff. Bemerkenswerterweise wird jedoch dort eben diese Gruppe nach paläographischen und sprachlichen Kriterien – m.E. korrekt – als möglicherweise mh. datiert, dann aber aufgrund eines unsicheren inhaltlichen Kriteriums in Nr. 9 = KUB 29.8, einer sehr sicheren mh. zu datierenden Niederschrift, doch auf Ḫattušili III. bezogen.

44 Unkar bleibt, ob tatsächlich die eine Tafel das Ritual des 4. Tages (so Nr. 16 I 1), die andere aber das des 5. Tages (17 I 1) enthält oder ob es sich dabei um ein Versehen des Kopisten handelt.

45 Die Tafel ist inzwischen nicht unwesentlich erweitert worden; vgl. die Textzusammenstellung nach D. Groddek bei S. Košak, *Konkordanz der Keilschrifttafeln II. Die Texte der Grabung 1932* (*StBoT* 39, Wiesbaden 1995) sub 59/b.

46 Es liegt das Substantiv *ḫaš-* „Asche, Seife" vor (zur Kontroverse um die Existenz dieses Wortes vgl. E. Rieken, *Untersuchungen zur nominalen Stammbildung des Hethitischen*, *StBoT* 44, Wiesbaden 1999, 19ff.), nicht *ḫašša-* „Herd"; inhaltlich ganz ähnlich z.B. der Satz in KUB 31.100 Rs. 10. Zur hethitischen Herkunft von *ḫuššuli-* vgl. E. Neu, *StBoT* 32, 424 n. 61; Belege bei H.A. Hoffner, *The Laws of the Hittites* (*Documenta et monumenta Orientis antiqui* 23, Leiden/New York/Köln 1997), 201f.

erscheinende hurritische Spruch ist in der von uns älter datierten Fassung 18[47] I 4'f. komplett aufgezeichnet. Gleichzeitig wird durch die neu hinzugekommenen Textanschlüsse deutlich, daß sich für die aufgrund der Parallel-Fassung vorgenommenen Ergänzungen in Nr. 18 eine ganze Reihe von Änderungen ergeben. Das macht deutlich, wie im Prinzip jede Textgruppe, jedes Werk, jeder Text seine eigene, noch genauer herauszuarbeitende Überlieferungsgeschichte hat und daß letztlich erst eine vom ältesten zum jüngsten Textzeugen fortschreitende Rekonstruktion den Verlauf der Rezeption korrekt nachzeichen kann, so daß man nicht Gefahr läuft, durch die Kombination ganz unterschiedlicher Überlieferungsstufen eine Art Kunsttext zu bilden, der in dieser Form nie existiert hat.[48] Dies kann natürlich auch für das weitere Verständnis der hurritischen Texte aus Boğazköy von Vorteil sein, denn auch hier müssen wir, wie die Erfahrung lehrt, im Laufe der Tradition mit Eingriffen, Mißverständnissen oder Fehlern rechnen.

Damit berühren wir wiederum ein viel allgemeineres Problem: Aufgabe der Bände des „Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler" war, wie schon anfangs erwähnt, die Tafeln der hurritischen Texte aus der fragmentarischen Überlieferung durch Textzusammenschlüsse zu rekonstruieren und der Forschung zu erschließen, was in vorbildlicher Weise gelungen ist. Dies soll und kann eine eingehende, alle Aspekte berücksichtigende Bearbeitung einzelner Rituale nicht ersetzen – und dies war zu Beginn des Projektes auch überhaupt nicht das Ziel. Heute, nachdem einerseits gerade durch die bereits vorliegenden und noch ausstehenden Corpus-Bände die immense Arbeit der Sichtung und der Aufbereitung zumindest des Boğazköy-Materials vor einem ersten Abschluß steht und andererseits das Verständnis des hurritischen Sprache ganz wesentlich verbessert wurde[49], so daß auch einsprachige Passagen des Boğazköy-Hurritischen zunehmend verständlich werden, wäre der Zeitpunkt gekommen, eine neues Projekt zu starten: die philologische Bearbeitung der wichtigsten Rituale der hurritischen Tradition aus Ḫattuša. Dem Jubilar sei die Kraft und die Freude gewünscht, dieses erst noch zu planende Projekt so erfolgreich selbst in Angriff zu nehmen oder zu begleiten wie das nun bald abgeschlossene.

47 Das Fragment Nr. 18a, mit dem in ChS I/2, 179 ein Zusammenschluß erwogen wird, läßt sich nicht sicher als ältere bzw. mh. Niederschrift bestimmen; zudem sprechen die unterschiedlichen Fundorte auf Büyükkale bzw. im Bereich des Tempels I eher gegen die Zugehörigkeit zu einer Tafel.

48 Selbst das Standard-Werk, dessen Einführung in Ḫattuša unter Ḫattušili III. als sicher gilt, nämlich das *ḫišuṷa*-Fest, hat eine längere Traditionsgeschichte. Einerseits wird in ChS I/4, 6 von „einer einzigen Redaktion" ausgegangen und ebd., 3 völlig zu Recht auf das eben angesprochene Problem hingewiesen, andererseits hält es V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion* (*HdO* 1/15), Leiden/New York/Köln 1994), 848 für möglich, daß zumindest Teile des Rituals schon ab der mh. Zeit in Ḫattuša bekannt gewesen seien, wofür in der Tat manches spricht. Eine endgültige Entscheidung wird sich erst nach einer Bearbeitung des gesamten Rituals treffen lassen.

49 Neben der schon erwähnten Einführung in die hurritische Sprache erschien ein weiterer Abriß der hurritischen Grammatik von M. Giorgieri, „Schizzo grammaticale della lingua hurrica", in: *La Parola del Passato* 55, 171-277, eine weitere ist in Vorbereitung.

Die Theophanie des Wettergottes Jahwe in Psalm 18*

Matthias Köckert (Berlin)

In seiner monumentalen „Geschichte der hethitischen Religion" behandelt Volkert Haas den „Stier- und Wettergott" zu Recht an der Spitze der überregionalen Gottheiten.[1] Der Wettergott hat mehrere Gesichter. In den Flußrand- und Bewässerungskulturen Südmesopotamiens wurde er eher in seiner zerstörerischen Gewalt, in den Regenfeldbauregionen Syriens und Anatoliens jedoch vornehmlich als Spender des fruchtbringenden Regens erfahren, ohne daß beides scharf voneinander zu trennen wäre. Zu den Regenfeldbaukulturen des fruchtbaren Halbmondes gehört natürlich auch der palästinische Raum. Es kann deshalb gar nicht verwundern, daß der Gott Israels Züge eines Wettergottes trägt.

Wie die Wirkungen des Wetters durchaus als ambivalent erfahren wurden, so eignen Jahwe lebensförderliche, aber auch zerstörerische Aspekte. Er erscheint geradezu als Deichgraf des Himmels, der einen Kanal für die Sammlung der himmlischen Wasser zur Ableitung für den Regen in Stand hält.[2] Er speist die Erde mit Regen aus seinem himmlischen Palast und aus seinen Schatzkammern.[3] Er bereitet das Getreide, indem er die Furchen tränkt und das in der Sommerdürre steinhart gewordene Erdreich mit Regenschauern aufweicht, so daß die Weiden triefen und die Äcker sich in Korn hüllen.[4] Anderseits aber läßt er die Erde wanken und die Berge erzittern, wenn er Blitze schleudert, seinen gewaltigen Donner erschallen läßt und in Sturm und Wetter seinen Weg zieht.[5] Diese Seite des Wettergottes bestimmt einen relativ konsistenten Motivkomplex, der in sehr unterschiedlichen Texten begegnet und den man „Theophanie" zu nennen sich angewöhnt hat, obwohl die Bezeichnung „Epiphanie" angemessener wäre.[6] Die ausführlichste Schilderung findet sich in Ps 18, einem außerordentlich komplexen literarischen Gebilde.

* Mit Vergnügen und Dank erinnere ich mich der gemeinsamen Lehrveranstaltungen mit dem Jubilar zu religionsgeschichtlichen Fragen des Alten Orients und des Alten Testaments, nicht zuletzt der zahlreichen Gespräche im Anschluß an die einzelnen Sitzungen.

1 V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion* (*HdO* 1/15, Leiden [u.a.] 1994), 315-339.

2 Ps 65,10; Hi 38,25.

3 Einerseits Ps 104,13, anderseits Ps 33,7; Jer 10,13.

4 Ps 65,10-14.

5 Ps 18,8-16; 77,17-20; Nah 1,2-6 u.a.

6 Die Unterscheidung zwischen „Theophanie", in der Gott erscheine, „um sich zu offenbaren und durch einen Mittler seinem Volk etwas zu sagen", und „Epiphanie", in der Gott erscheine, „um seinem Volk zu helfen", geht auf C.Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen* (Göttingen 1961), 70, zurück und ist nicht nur formgeschichtlich, sondern auch religionsgeschichtlich fragwürdig. J.Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (*WMANT* 10, Neukirchen-Vluyn ^{2}1977), hat die Theophanieschilderungen gegen die ältere Forschung nicht aus dem Kultus, sondern aus der mit dem Jahwekrieg verbundenen regelmäßig zelebrierten „Siegesfeier" als ursprünglichen Sitz im Leben herleiten wollen; doch hängt diese These

1. Aufbau und Entstehung von Ps 18

Überschrift (V. 1) und Schlußvers binden zwei Danklieder[7] zusammen und geben dem neuen Ganzen einen fiktiven Ort in der Biographie des königlichen Sängers David. Brücke und Zäsur zwischen beiden Hauptteilen bilden V. 31-32. Sie nehmen die Leitwörter „Schild" und „Fels" einerseits aus den Gottesprädikationen von V. 3, anderseits aus V. 36 und V. 47 auf und halten mit ihnen beide Teile zusammen. Zugleich zieht V. 32 mit dem Preis der Unvergleichbarkeit dieses Gottes ein Fazit aus V. 3-31.

Sieht man genauer hin, mehren sich Indizien für eine längere Literargeschichte dieses Psalms.[8] Während in *V. 33-50* offenbar der König (V. 44) für seines Gottes Hilfe im militärischen Kampf gegen Feindvölker (V. 33-39) und für deren totale Unterwerfung (V. 40[9]-46) dankt (V. 47-50), lassen die *V. 4-20* jedes königliche Kolorit vermissen. Nach einem Vertrauensbekenntnis in V. 3 berichten die folgenden Verse von Todesgefahr (V. 4-7a) und Errettung (V. 7b-20) eines Einzelnen. So dramatisch das göttliche Eingreifen in V. 8-16 geschildert wird, so blaß bleiben die Konturen des Geretteten wie die Gefahr, deren Beseitigung der ungeheure himmlische Aufwand gilt. Ein Vergleich mit V. 33-50 zeigt die Differenz. Von „Feinden" und „Hassern" ist hier wie dort die Rede, aber in V. 18 fehlt ihnen die Dimension der Völker, die sie im königlichen Kontext von V. 41 haben. „Der Tag meines Unglücks" ermangelt in V. 19 jeder politisch-militärischen Note. Wo dergleichen anklingt, wie in den Gottesprädikationen „Schild" und „Heil" in V. 3, ist es auf die metaphorische Bedeutung von Schutz und Rettung verdünnt, während „der Schild deines Heils" in V. 36 nach dem Bogen V. 35 zu den Ausrüstungen gehört, mit deren Hilfe der König Völker unter seine Füße tritt. In den Horizont des Kampfes gehört auch der Gebrauch der Wurzel *rḥb* in V. 37, gleichgültig ob es sich bei der Weite um wiedergewonnene militärische Bewegungsfreiheit oder um die weit ausgreifenden Schritte des königlichen Helden handelt, den nichts hindern kann. Dagegen ist V. 20 ganz am Gegensatz zu V. 5-6 orientiert: Aus dem Totenreich und aus den Netzen des Todes hat Gott den Beter buchstäblich ins Weite (*lmrḥb*) geführt. Schließlich fällt der Gebrauch verschiedener Verben für Gottes Retterhandeln auf: *plṭ* (und *nṣl*) in V. 44.49, *nṣl* und *ḥlṣ* (sowie *yš'*) in V. 18.20(.4).

Es gibt also gute Gründe für die Annahme, daß in beiden Teilen des Psalms verschiedene Hände am Werk waren. *V. 33-47* dürften im Kern auf einen alten vorexilischen Königspsalm

an bestimmten formgeschichtlichen Prämissen und an der behaupteten Priorität von Jdc 5; Ps 68; Rahmenpsalm in Dtn 33, die keineswegs gesichert sind. Davon unbeschadet sind natürlich zahlreiche bis heute wichtige Beobachtungen an den Texten. A. Scriba, *Die Geschichte des Motivkomplexes Theophanie* (*FRLANT* 167, Göttingen 1995), zeigt m.E. mit Recht, daß sich eine literarische Gattung Theophanie nicht nachweisen läßt; er spricht deshalb von „Motivkomplex" und stellt unter anderem dessen einzelne Elemente zusammen, ohne deren kontextuelle Verwendung zu würdigen.

7 S. vor allem die Situierung in V. 4-7, die Berichtsteile V. 7-20 und V. 33-42 sowie den Lobpreis V. 50; H. Gunkel (- J. Begrich), *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels* (*HK* II, *Erg.-Bd.*, Göttingen ^{2}1966), § 7; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel* (*WMANT* 32, Neukirchen-Vluyn 1969), 254-258, und die Kommentare, zuletzt K. Seybold, *Die Psalmen* (*HAT* I/15, Tübingen 1996), 80.

8 F.-L. Hossfeld, „Der Wandel des Beters in Ps 18. Wachstumsphasen eines Dankliedes", in: E. Haag/F.-L. Hossfeld (Hrsg.), *Freude an der Weisung des Herrn. Fs. H. Groß* (*SBB* 13, Stuttgart 1986), 171-190.

9 Die Aufnahme der Wurzel *'zr* in V. 40 aus V. 33 markiert einen Neueinsatz.

zurückgehen, „gesungen an einem Siegesdankfest, wie es Ps 20,6 angekündigt wird".[10] Nach dem Untergang des Königtums in Juda adaptierte man das königliche Danklied für den Gebrauch durch jederman, indem man *V. 3-20* voranstellte. Diese Praxis der „Demokratisierung" ehedem königlicher Topoi und Texte ist so singulär nicht, wie die zwanglose Verwendung von ursprünglich königlichen Aussagen als literarische Spolien in Individualpsalmen zeigt.[11] In Ps 18 konnte das umso leichter geschehen, als der König in V. 33-47 gar nicht *expressis verbis* genannt war und erst im Rahmen nachträglich mit König David identifiziert wurde. Mögen Adaptionen einzelner königlicher Topoi schon in vorexilischer Zeit vorgenommen worden sein, genaues wissen wir freilich nicht, so setzt doch die komplette Übernahme eines Königsliedes den Untergang der Institution voraus, mit der derartiges einst verbunden war.[12]

Doch damit ist die Literargeschichte dieses Psalms noch keineswegs zu Ende. Schon lange hat man gesehen, daß ab V. 21 der Stil des Dankliedes nicht unwesentlich alteriert wird. Zwar fahren *V. 21-25* in 3. Pers. fort, verlassen aber den Duktus des Berichts von Not und Errettung wie den des Danks und des Lobpreises. Statt dessen kommentieren sie V. 20b, indem sie mit der Rahmung in V. 21.25 auf die Gerechtigkeit und Reinheit des Beters verweisen.

Der daran anschließende Abschnitt *V. 26-30 (31-32)* fällt in die Anrede, wechselt das Thema von der Gerechtigkeit des Beters zur Gerechtigkeit Gottes und formuliert mit der doppelten Vergeltung deren Lehrsatz. Der Einzigartigkeit dieses Gottes (V. 32) entspricht die Ausweitung seiner Hilfe auf „alle (!), die sich bei ihm bergen", womit V. 31 zu V. 3 zurücklenkt. Zwar sind beide Abschnitte durch Stichworte miteinander verknüpft[13], doch ist nur der zweite mit dem Danklied verbunden; denn V. 29 bezieht sich mit der Erhellung des Dunkels durch Jahwe als persönlichen Gott auf die Situation von Grab und Totenreich in V. 5-6.[14] Dabei erscheint Jahwe nicht nur als persönlicher Gott des Beters, sondern auch in einem lunaren Gewande, indem er die Nacht des Todes erhellt.[15] Es spricht also manches dafür, daß der in nachexilischer Zeit um V. 3-20 erweiterte Psalm zunächst mit V. 26ff. in einem bestimmten Gruppenbewußtsein fortgeschrieben worden ist; man sehe nur „unser Gott" (V. 32) und „demütiges Volk" (V. 28a).

Auf das Konto einer weiteren Fortschreibung dürften nicht nur die Situierung des Psalms im Leben des königlichen Sängers David in der Rahmung des Gesamtpsalms, sondern auch *V. 21-25* gehen, wofür schon T. Veijola überzeugende Gründe vorgebracht hat.[16] Die Mischung von

10 H. Gunkel, *Die Psalmen* (*HK* II/2, Göttingen 1926), 67.

11 S. die Beispiele, die H. Gunkel(-J. Begrich), *Einleitung*, 147ff., geben.

12 Dagegen hält F.-L. Hossfeld, in: *Freude an der Weisung des Herrn*, 186, die Umgestaltung des königlichen Dank- und Siegeslieds „zum Danklied eines bzw. jedes in Not befindlichen Menschen" im vorexilischen Jerusalemer Staatskult für möglich.

13 S. *brr* in V. 21.25.27 und *tmym* in V. 24.26.31.

14 Vgl. zu *hšk* Ps 88,13 (Finsternis//Land des Vergessens); Hi 17,13; 18,18.

15 Dabei nimmt *ngh* V. 13a auf. Zu *'wr* und zur Situation vgl. die beiden Silberamulette im Grab von Ketef Hinnom (I, Z. 17-18; vgl. II, Z. 8-10), dort ebenfalls mit *'wr*: „...[es] lasse Jahwe leuchten [sein An]ge[sicht über dir]" (*[y]'r yhwh [p]n[(y)w 'ly]*) (J. Renz/W. Röllig, *Handbuch der althebräischen Epigraphik, Bd. I: Die althebräischen Inschriften* (Darmstadt 1995), 447-456).

16 T. Veijola, *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung* (*AASF B* 193), Helsinki 1975, 120-123.

deuteronomistischer und priesterlicher Phraseologie spricht eine deutliche Sprache.[17] Noch jünger dürfte V. 2 sein.[18]

Die Erscheinung Jahwes zur Rettung des Beters aus Todesnot in V. (3.)4-20 gehört also nicht zum ältesten Stratum des Textes, sondern zu seiner nachexilischen Bearbeitung.

2. Der Theophaniebericht und sein Kontext

Fragt man nach der Einbindung jenes die Maße sprengenden Theophanieberichts in seinen Kontext, läßt sich auf einen ersten Blick die beinahe *unisono* vertretene Meinung durchaus verstehen, mit V. 8-16 sei ein älteres Traditionsstück in den jüngeren Zusammenhang eingeschoben worden.[19] Zweifellos bilden „die Grundfesten der Berge" (V. 8) mit den „Grundfesten des Erdkreises" (V. 16a) eine Inversion, die das Stück vom Kontext abzugrenzen scheint. Ebenso deutlich unterbrechen V. 8-16 die Handlungsrichtung Jahwe – Beter, die nach V. 7 erst wieder in V. 17-20 aufgenommen wird. Daß jedoch die Vorstellung von der Rettung des Beters durch den Abstieg Gottes (*yrd* in V. 10) mit dem Kontext nicht recht harmoniere, weil in V. 17 Jahwe von der Höhe aus nach dem Beter greift und ihn aus den Wassern zieht, kann nur sagen, wer die mythischen Raumvorstellungen nicht berücksichtigt, die mit der Sphäre des Todes und mit Gottes Sphäre wie mit seinem Heiligtum stets verbunden sind.

Was da in V. 8 wankt und schwankt, ist ja nicht einfach die Erde als Lebensraum, sondern ausweislich des Parallelstichos ein Raum in der Tiefe – dort, wo die Grundfesten der Berge sich befinden, die gleichfalls beben, also die Unterwelt.[20] Damit hat die Theophanie von vornherein den Ort im Blick, an dem sich der Beter in V. 5-6 befindet und aus dem ihn Gott in V. 17 herauszieht. Der ist tief unter dem bewohnten Erdkreis (V. 16a) gedacht. Gleichgültig wo immer die Gottheit vorgestellt wird, zu ihrer Sphäre gehört „Höhe". Deshalb steigt sie herab (V. 10) und packt von oben (V. 17), ohne daß man beides gegeneinander ausspielen darf.

Darüber hinaus ist die Unterwelt in V. 5b („die Fluten Beliya'als"), V. 16a („die Betten des

17 Vgl. V. 22a („die Wege [!] Jahwes beachten") mit Gen 18,19 und V. 24a mit Dtn 18,13 – beides außerordentlich späte Stücke. Deshalb läßt sich eine exilische Ansetzung, wie sie F.-L. Hossfeld/E. Zenger, *Die Psalmen. Psalm 1-50* (*NEB*, Würzburg 1993), 121, vorschlagen, schwerlich halten.

18 Er fehlt im Paralleltext II Sam 22,2, wird aber von Ps 116,1-3 vorausgesetzt. Jedoch ersetzt 116,1 das singuläre *Qal* der Wurzel *rḥm* durch das geläufigere Verb *'hb*. In diesem Sinne ist *rḥm* freilich erst im Reichsaramäischen breiter bezeugt. Auch deshalb taugt V. 2 schwerlich als Einführung des älteren Königsliedes in V.33ff. (gegen F.-L. Hossfeld, in: *Freude an der Weisung des Herrn*, 185ff; F.-L. Hossfeld/E. Zenger, *Psalmen*, 121). Dessen ursprünglicher Beginn könnte in dem jetzt völlig überladenen V. 3 stecken, der alle im Gesamtpsalm verstreuten Epitheta sammelt: „mein Retter" (V. 44.49), „mein Gott" (V. 7.31.33.48), „mein Fels" (V. 32.47), „mein Schild" (V. 31.36), „(Horn) mein(es) Heil(s)" (V. 36.47, vgl. V. 4.28). Das Paar „mein Fels und meine Burg" (31,4; 71,3) sowie „meine Zuflucht" (59,17f.; 62,3.7) begegnen im Korpus des Psalms nicht.

19 Stellvertretend für viele stehe J. Jeremias, *Theophanie*, 129: In Ps 18 und 144 „haben die Theophanieschilderungen selbst rein hymnischen Charakter und wirken in ihren Kontexten wie Fremdkörper ...die Verse sind im Danklied selbst auch durchaus entbehrlich, da V. 17 stilistisch und inhaltlich direkt an V. 7 anschließt".

20 „Erde" (*'rṣ*) steht in Jes 26,19; Jon 2,7; Ps 22,30; Hi 10,21f. für „Unterwelt, Totenreich". Zu den „Grundfesten der Berge" als Ort des Totenreichs vgl. Jon 2,7, das dort offenbar im „Herzen des Meeres" (2,4) vorgestellt wird. Auch Dtn 32,22 verbindet „die tiefste *Scheol*" mit den „Grundfesten der Berge".

Wassers") und V. 17 („viele Wasser") im Wasser lokalisiert[21], das offenbar den Erdkreis umgibt, aber bis unter die bewohnte Erde reicht:

> Jona befindet sich „in der Tiefe, im Herzen des Meeres", umgeben von der Flut und von der *Tehom*, „am Grund der Berge" (Jon 2,4-7).
> Hiob war noch nicht an den „Quellen des Meeres" und auf dem Urgrund der *Tehom*, wo sich die Tore des Todes und der Finsternis befinden (Hi 38,16; vgl. 26,6).
> Von der 'Höllenfahrt' des Pharao in Ez 31,15 sind die *Tehom*, ihre Ströme und die „vielen Wasser" betroffen.

Also bezeichnen in Ps 18 die „vielen Wasser" (V. 17) und „die Erde" (V. 8 parallel zu den „Grundfesten der Berge") denselben Ort, den auch Ps 71,20 mit „den Fluten (!) der Erde (!)" (*thmwt h'rṣ*) im Blick hat und aus dem nur Gott wieder heraufzuführen (*'lh* Hif.) vermag. Insofern bezieht sich die Theophanieschilderung in V. 8-16a durchaus auf den vorliegenden Kontext.

Das betrifft auch ihre literarische Gestaltung. Nicht nur bedarf das Beben in der Unterwelt vor (!) dem Herabsteigen Gottes einer Motivation, die eben das Hören des Hilfeschreis bietet, so daß das Beben gleichsam als erstes Echo erscheint, das der Schrei in der Unterwelt auslöst, sobald er „in Gottes Ohr gekommen" ist (V. 7a). Auch die Suffixe in V. 9a („seine Nase" und „sein Mund") und das ab V. 10 implizierte Subjekt hängen völlig von „Jahwe, mein Gott" in V. 7a ab. Aber auch der Übergang am Schluß ist denkbar eng; denn V. 17b knüpft mit *mym rbym* an *'pyqy mym* (V. 16a) an, wobei sich beide Wendungen auf die Unterwelt beziehen. Aus dieser Situation fällt lediglich V. 16b, der die Theophanie als Chaoskampf und die Wasser als Chaosmacht deutet.[22] Er steht auch außerhalb der Klammer, die V. 16a mit V. 8a bildet. Hinzu kommt der Wechsel der Sprechrichtung vom Bericht zur Anrede. All das erweist V. 16b als Zusatz, der – möglicherweise auf der Ebene von V. 32 – die Unvergleichlichkeit Jahwes auch als Chaoskämpfer hervorheben will.

Schließlich läßt vielleicht auch V. 15 einen weiteren literarischen Bezug auf den Kontext erkennen, weil sich die Objektsuffixe an den Verben, die in der Regel mit Lebewesen als Objekten gebraucht werden, leichter auf die Feinde im Kontext (V. 4 und V. 18) als auf die zuvor genannten Blitze und Pfeile beziehen lassen.

Da also die Theophanieschilderung situationell und literarisch durchaus auf ihren Kontext in Ps 18 bezogen ist, läßt sich der Nachweis eines vorgegebenen alten Traditionsstücks nur führen, wenn es eine literarisch unabhängige Parallelüberlieferung in einem anderen Kontext gibt. Das ist jedoch nicht der Fall; denn Ps 144 hängt im ersten Teil literarisch von Ps 18 ab.[23] Die Beurteilung von 18,8-16 als ein im Danklied unpassender, gar schwülstiger „Fremdkörper"[24] verkennt die in V. 3-20 vorausgesetzte Situation: Jahwe greift in die Unterwelt! Zwar befindet

21 Vgl. außerdem Ps 32,6; 69,3.15; 88,4-8.

22 Gott schilt (*g'r*) das Meer: Jes 17,13; Nah 1,4; Ps 106,9; vgl. Ps 104,7; Hi 26,11. Entsprechend hat II Sam 22,16 *ym*, was dann von wenigen Handschriften auch in Ps 18,16 übernommen worden ist – wohl sekundäre Angleichung an den Parallelstichos V. 16b.

23 Das „Königsgebet" 144,1-8 stellt eine als Bitte umformulierte „anthologische Kurzfassung von 18" (K. Seybold, *Psalmen*, 530) dar, angereichert durch Sätze aus 8,5 und 39,6.

24 Das Attribut geht auf H. Gunkel, *Psalmen*, 67, zurück; als Fremdkörper beurteilt die Theophanie aber auch J. Jeremias, *Theophanie*,129. Hinter derartigen ästhetischen Werturteilen steht unausgesprochen das Vorurteil, der in 18,8-16 getriebene Aufwand sei nur im Horizont des Volkes und des Krieges, nicht aber des einzelnen gerechtfertigt.

sich der Beter auch in Ps 30; 40; 116; Jon 2,3-10 in der Gewalt des Todes, aber diese Danklieder akzentuieren lediglich die Rettung als solche, während Ps 18,3-20 Jahwes Aktivitäten zur Rettung eigens entfalten.

3. Der Text des Theophanieberichts und sein Aufbau[25]

8 Es schwankte und wankte die Unterwelt[26],
und die Grundfesten der Berge erbebten.
[Sie schwankten, weil er zornig war.][27]
9 Aufgestiegen war Rauch in seiner Nase,
und Feuer fraß aus seinem Munde.
[Kohlen brannten von ihm her.][28]

---

10 Er neigte[29] den (Wolken-)Himmel und stieg herab,
und Wolkendunkel[30] war unter seinen Füßen.
11 Er bestieg[31] einen Kerub und flog;
er schwebte[32] auf den Schwingen des Sturmes.
12 Er machte Finsternis *[zu seinem Versteck]*[33] um sich herum;
seine Hütte war das Sieb[34] des Wassers *[, dichtes Gewölk]*[35].

---

25 Zur sprachlichen Analyse s. auch G. Schmuttermayr, *Psalm 18 und 2 Sam 22. Studien zu einem Doppeltext* (*StANT* 25, München 1971), und J. Jeremias, *Theophanie*, 34f.

26 S. Parallelstichos (M. Dahood, *Psalms I: 1-50. Introduction, Translation, and Notes, AncB*, Garden City 1966, 106) und zur Vorstellung: *ThWAT* I, 430f. (Ottosen).

27 Der überschießende prosaische Satz begründet das Beben, indem er das erste Verb aufnimmt.

28 Das Kolon füllt passend zu Rauch und Feuer mit Material aus V. 13 auf.

29 Diskussion bei J. Jeremias, *Theophanie*, 25 Anm. 2, und u. 3. 3.

30 Vgl. ugaritisch *ġrpl* = „dunkle Wolke" (KTU 1.107,9).

31 Wegen des folgenden Verbs empfiehlt es sich, *rkb 'l* hier nicht mit „fahren" zu übersetzen (s. schon H. Gunkel).

32 Die Variante in II Sam 22,11 ist wohl als Schreibfehler zu beurteilen (*r* statt *d*). Ug. *d'y* heißt „fliegen", hebr. *d'h* „fliegen, schweben, (auf Beute) herabstoßen" wie ein Raubvogel (Dtn 28,49; vgl. Jer 48,40; 49,22).

33 Die Wendung fehlt in II Sam 22,12. Da das Fehlen den Parallelismus eher stört, wäre eine nachträgliche Streichung in II Sam 22 weniger verständlich. Die Wendung „um sich herum" wird überdies von Ps 97,2 aufgenommen.

34 II Sam 22,12 liest *hšrt* = „Sieb" (vgl. KTU 1.6 II 32 und F.M. Cross/D.N. Freedman, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*, Atlanta 1975, 99 Anm. 33). „Sieb des Wassers" = Regenwolke (G.Schmuttermayr, *Studien*, 71f., plädiert für diese Lesung, weil die Ersetzung des Allgemeinen [„Finsternis"] durch das Singuläre und Konkrete nicht erklärt werden kann).

35 Die auch metrisch überschießende Erklärung wurde notwendig, als man die Vorstellung nicht mehr verstand, die mit der Formulierung „Sieb des Wassers" verbunden war.

13 Aus dem Glanz vor ihm *[, seinen Wolken,]*[36] gingen hervor
Hagel und glühende Kohlen.
14 Donnern ließ im Himmel Jahwe,
und Elyon ließ seine Stimme erschallen
[, Hagel und glühende Kohlen][37].
15 Er schoß seine Pfeile und zerstreute sie[38];
er 'blitzte'[39] mit Blitzen und verwirrte sie.
16 Es zeigten sich die Betten des Wassers[40];
aufgedeckt wurden die Grundfesten der Erde
[vor deinem Schelten, Jahwe,
vor dem Schnauben deines zornigen Atems].

Das Stück hat bei allen inhaltlichen Schwierigkeiten eine relativ durchsichtige Struktur:

(A) *V. 8.9* setzen nach V. 7a.b mit einem Subjektwechsel neu ein und führen aus, was der in Gottes Ohren dringende Hilfeschrei am Ort des Beters und bei Gott selbst bewirkt. Der Wechsel vom Narrativ in die Afformativkonjugation erklärt das Beben der Unterwelt in V. 8 als Schreckreaktion auf Jahwes Zorn (V. 9).

(B) *V. 10-12* heben sich als Narrativkette[41] von V. 9 ab und bilden das sachliche Zentrum der Theophanieschilderung. In ihr sind zwei Stränge miteinander verknüpft: Während V. 10a berichtet, wie Jahwe kommt, was V. 11 entfaltet, schildert V. 10b seine Verhüllung, die V. 12 näherhin ausführt.

(C) *V. 13-15.16a* setzen mit einem invertierten Verbalsatz neu ein und berichten von Aktionen Jahwes, deren Wirkung V. 16a (Subjektwechsel!) schildert. Damit verhalten sich V. 13-15 zu V. 16a wie V. 9 zu V. 8, und das Stück endet, womit es begann. C entspricht also bis zu einem gewissen Grade A.

Wir orientieren den folgenden Durchgang durch die einzelnen Topoi an diesem klaren Aufbau.

4. Die Topoi der Theophanieschilderung und ihre Funktion

4. 1. V. 8-9

Gewöhnlich erklärt man die Fülle der Begleiterscheinungen beim Kommen Gottes, die unsere Logik verwirrt, hier als Verbindung von meteorologischen (V. 13-15) mit vulkanischen (V. 8-

36 Der Zusatz gibt eine meteorologische Erklärung des „Glanzes". Die Rekonstruktion der V. 12-13 ist äußerst hypothetisch; Alternativen diskutiert ausführlich G.Schmuttermayr.

37 Das dritte Kolon muß wohl als Dittographie aus V. 13b beurteilt werden. Es fehlt in II Sam 22,14 und in der Septuaginta.

38 Die Suffixe an diesem und am parallelen Verb beziehen sich eher auf die Feinde, als auf die Kampfmittel (gegen J. Jeremias, *Theophanie*, 35, u.a.).

39 Die *figura etymologica* (aus Ps 144,6, der weitgehend 18,15 entspricht) ist dem schwierigen „Blitze in Menge" vorzuziehen (vielleicht erklärt sich *rb* als Haplographie aus *brq*?).

40 II Sam 22,16 liest *ym*, womit Els Aufenthalt in KTU 1.3 V 6; 1.6 I 33f.; 1.17 VI 48 zu vergleichen ist; doch empfiehlt sich wegen der Brücke zu V. 17b (*mmym*!), beim Text von 18,16a zu bleiben.

41 V. 12 macht aus dem Narrativ von II Sam 22,12 einen Iterativ.

9.13b)[42] Phänomenen. Doch beruht die Wahrnehmung vulkanischer Elemente auf einer vordergründigen Deutung von Beben und Rauch, Feuer und Feuerkohlen. Davor hätte schon immer die Beobachtung warnen können, daß weder Erde noch Berge rauchen oder gar Feuerkohlen spucken, sondern daß Rauch und Feuer in V. 9 Erscheinungen an der Gottheit und Feuerkohlen neben dem Hagel in V. 13 ein Himmelsphänomen sind.

Feuer und Rauch begegnen in V. 9 als bildhafte Ausdrücke für den Gotteszorn, der buchstäblich „entflammt" ist oder „raucht". Dabei erscheint das Feuer im Vergleich oder als Metapher.[43] Das Feuer des Zorns hat seinen Ort vornehmlich in der Nase (Dtn 32,22; Jer 15,14; 17,4), aber auch auf der Zunge (Jes 30,27) oder im Mund (Ps 18,9). Es kann überdies ausdrücklich mit den Verursachern des Zorns verbunden werden, so daß z. B. die Teilnehmer illegitimer Kulte „Rauch in meiner Nase und Feuer sind, das den ganzen Tag brennt" (Jes 65,5), oder daß die Judäer „ein Feuer in meiner Nase angezündet" haben (Jer 17,4; vgl. Jes 50,11). Da im Hebräischen Gemütsbewegungen und daraus folgende Aktionen eng verbunden sind, erscheint das Feuer, das von Gott ausgeht, zugleich als Strafmittel, indem es die Übeltäter[44], ja, sogar das ganze Land (Zef 1,18) bis zu den „Grundfesten der Berge" (Dtn 32,22) „frißt". In dieser Hinsicht ist das Feuer auch in Ps 18,9b im Blick.

Der Rauch setzt darüber hinaus jedoch noch einen eigenen Akzent. Während sonst Gottes Zorn als bereits in Aktion begriffen geschildert wird, indem er gegen sein Volk (Ps 74,1), dessen Bittklagen (Ps 80,5) oder gegen den raucht, der den Gottesbund bricht (Dtn 29,19), markiert V. 9 gleichsam die Innenseite des Zorns. Im literarischen Stil der Zeitlupe erscheint der Ausbruch des Gotteszorns in mehrere Akte zerlegt, was seine Wirkung noch steigert. Der Leser wird Zeuge dessen, was der Hilfeschrei des Beters in Gott bewirkt: „Rauch stieg auf in (!) seiner Nase".[45] Das aber hat sofort Folgen: „Feuer fraß aus (!) seinem Munde". Vor diesem auflodernden Gotteszorn erbebt das Totenreich (V. 8).[46] Beben und Zittern gehören zu den üblichen Schreckreaktionen, die Gottes Zorn auslöst.[47] Was aber sonst die Erde, Berge, Himmel oder die Fluten in Bewegung bringt, richtet sich hier gegen die Unterwelt.

Hat sich die Deutung von V. 8-9 auf Naturphänomene als unzutreffend erwiesen, braucht die Kombination von Feuerzorn und Wettergericht in V. 8-16 nicht länger zu verwundern. Sie hat in Jes 30 ihr nächstes Seitenstück. Dort beschreiben V. 27f. Jahwes brennenden Zorn mit Lippen voller Grimm, mit einer Zunge, die fressendem Feuer gleicht, und mit Schnauben, das wie ein

42 F.-L. Hossfeld, in: *Freude an der Weisung des Herrn*, 179, während J. Jeremias, *Theophanie*, 37, lediglich in den Feuerkohlen ein vulkanisches Element vermutet, was er jedoch im Nachtrag (S. 170f.) mit dem berechtigten Verweis auf Ps 11,6; 140,11 einschränkt.

43 Einerseits Jes 33,11; Jer 4,4; Nah 1,6, anderseits Jer 15,14; 17,4 u.ö.

44 Lev 10,2; Num 11,1-3; 16,35; Dtn 4,24; 9,3; Jes 10,17; 33,11; Am 5,6.

45 Vgl. mit Ez 38,18 (der Grimm steigt in Gottes Nase).

46 Der Zusatz in V. 8b deutet also ganz richtig.

47 S. das Beben der Erde (Jes 13,13; Jer 10,10), der Berge (Jer 4,24; Nah 1,5f.), der Grundfesten der Erde (Jes 24,18). Zorn löst *r'š // rgz* in Jes 13,13; Jl 2,10 aus. Vgl. aus den Adad-Hymnen (IV R 28, Nr 2):
„Der Herr, wenn er voll Zorn ist, erzittern die Himmel vor ihm.
Adad, wenn er ergrimmt ist, erbebt die Erde vor ihm.
Die großen Berge stürzen vor ihm nieder,
vor seinem Zorn, vor seinem Grollen..." (Übersetzung nach H. Zimmern, *Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl*, *AO* 7/III, Leipzig 1905, bei J. Jeremias, *Theophanie*, 79).

reißender Bach bis zum Halse reicht, V. 30f. dagegen Gottes vernichtende Aktionen in Donner und Blitz („Flamme fressenden Feuers"[48]), Überschwemmung und Hagelschlag.[49]

4. 2. V. 10-12

Im Zentrum der Komposition steht die Erscheinung Jahwes als Wettergott. Eine schlüssige Erklärung der hier begegnenden Vorstellungen von Jahwes Kommen und deren Kombination fällt nicht ganz leicht, wie die divergenten Vorschläge in der Forschung zeigen.

(1)

Schwierigkeiten macht schon der erste Satz, weil die Wendung *nṭh šmym* hier nicht wie in allen anderen Belegen[50] auf Jahwes Schöpferhandeln bezogen ist. Die Alternativen liegen nicht so sehr in der Übersetzung des Verbs mit „ausstrecken/ausbreiten" oder „neigen" als vielmehr in den zugrunde liegenden Vorstellungen. Daß Jahwe den Himmel neige, weil er ihn als „schräge Fläche" für den Abstieg mit seinem Gefährt benötige[51], scheitert an V. 11, wo Jahwe fliegt. Einem Verständnis im Sinne von Jes 63,19 („den Himmel zerreißen/aufreißen") steht im Wege, daß Ps 18,10 gerade nicht mit *qr'* formuliert ist.[52] So legt sich die Vermutung nahe, daß „Himmel" hier wie zuweilen anderwärts den Wolken-Himmel meine.[53] Für sie spricht auch der Kontext (V. 10b.12). Fraglich ist dann nur, ob das Verb *nṭh* hier eine horizontale oder eine vertikale Bewegung impliziert.[54] Entweder zieht Jahwe den Wolkenhimmel über die Erde wie einen Vorhang, oder er neigt den Himmel durch „tief herniederschwebende finstere Gewitterwolken".[55] Im Ergebnis liegt beides nicht weit auseinander. Dazu vergleiche man die Darstellung des Gottes Adad (?) in der Flügelsonne neben schweren Wolkensäcken auf einem glasierten Ziegel aus dem Adad-Tempel in Assur aus der Zeit Tukulti-Ninurtas II.[56]

(2)

Jahwe steigt herab. Woher? Kommt er vom Himmel? Das wird hier wie in Gen 11,5.7; 18,21; 28,12 u.a. nicht ausdrücklich gesagt, aber stillschweigend vorausgesetzt. Vor allem in Gen 11 ist das die nächstliegende Annahme. Dem scheint in Ps 18 V. 7 zu widersprechen, der Jahwe in seinem Tempel vorstellt. Von dort hört er den Hilfeschrei des Beters. Daß der Wettergott seinen Verehrern aus dem Tempel zu Hilfe eilt, ist im Alten Orient keineswegs singulär. So spricht Enlil zu Ischkur:

48 Jes 29,6 bringt allein das Wettergericht; deshalb erscheint das Feuer nur in der Gestalt des Blitzes.

49 Jahwe erscheint bis in den ikonographischen Gestus hinein als typischer Sturmgott: „Jahwe läßt hören seine erhabene Stimme [=Donner]; das Niederfahren seines Armes [der die Blitze schleudert] läßt er sehen."

50 Jes 40,22; 44,24; 45,12; 51,13.16; Jer 10,12=51,15; Sach 12,1; Hi 9,8.

51 H. Schmidt, *Die Psalmen* (*HAT* I/15, Tübingen 1934), 28.

52 Gegen F.M. Cross/D.N. Freedman, *Studies*, 98.

53 S. z.B. Dtn 33,26; II Sam 21,10; Ps 18,14; 68,34; Jes 55,10.

54 Auch für die vertikale gibt es (gegen C. Houtman, *Der Himmel im Alten Testament*, *OTS* 30, Leiden 1993, 215) im Hebr. durchaus Belege (s. Gesenius): Gen 49,15; Ps 62,4 (Ptz. pass.) – im Deutschen „neigen".

55 S. einerseits C. Houtman, *Himmel*, 215, anderseits H. Gunkel, *Psalmen*, 63.

56 BM 115 706; AOB Nr. 333; schöne Umzeichnung bei O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen* (Göttingen ^{5}1996), Nr. 295. R. Mayer-Opificius deutet den Gott auf Schamasch („Die geflügelte Sonne", *UF* 16, 1984, 199f.), andere auf Assur oder Adad.

'Mein Kind...wer ist wie du in seinem Nahen...
wenn du das aufsässige Land mit deiner Rechten vernichtet,
mit deiner Linken niedergeworfen hast...'
Wenn der Vater Ischkur aus seinem Hause[57] auszieht,
ist er ein lautbrüllender Sturmwind,
wenn er aus seinem Hause, aus seiner Stadt auszieht,
ist er ein junger Wildstier... (*SAHG* Nr. 14,21.26.28-29).

Das Kommen des Sturm- und Wettergottes Ischkur aus seinem Tempel hindert weder seine atmosphärischen Wirkungen noch sein militärisches Vorgehen. So hat Enlil schon die Sturmwinde angeschirrt, und Ischkur läßt die kleinen und die großen Hagelsteine fallen (Z. 16ff.); mit alledem wirft er das aufsässige Land nieder.

Jedoch darf man „Himmel" und „Tempel" als den Ort, an dem der Himmel auf Erden ist, nicht gegeneinander ausspielen.[58] Das mag eines der neuassyrischen prophetischen Orakel verdeutlichen, das vor dem Kultbild im Tempel erging, in dem offenbar Asarhaddon seine Klage vor Assur gebracht hatte:

10 Now then, these traitors provoked you, had you banished, and surrounded you; but you opened your mouth (and cried): „Hear me, O Assur!"
14 I heard your cry. I issued forth as a fiery glow from the gate of heaven, to hurl down fire and have it devour them.
18 You were standing in their midst, so I removed them from your presence. I drove them up the mountain and rained (hail)stones and fire of heaven upon then.
22 I slaughtered your enemies and filled the river with their blood. Let them see (it) and praise me, (knowing) that I am Assur, lord of the gods.
26 This is the well-being (placed) before the Image.[59]

Assur hört also die im Tempel vorgebrachte Klage des Königs und antwortet auch dort, eilt seinem König aber vom Himmel her zu Hilfe. Ähnliches wird man auch für Ps 18 voraussetzen dürfen.

Ein Text wie Jes 6, der entscheidend von der Jerusalemer Tempeltheologie geprägt ist, zeigt Jahwe zwar im Tempel thronend, zugleich aber überragt dessen göttliche Sphäre den Tempel weit, so daß das Heiligtum lediglich die Gewandsäume des Tempelherrn zu fassen vermag. Jer 17,12 identifiziert die „Stätte unseres Heiligtums" mit dem „Thron der Herrlichkeit" und legt ihm die Qualität der „Himmelshöhe von Anbeginn" (*mrwm mr'šwn*) bei.[60] Tempel haben kosmische Dimensionen, weil an diesen Orten der Himmel in den irdischen Raum einbricht und umgekehrt der Tempelraum transparent für eine transzendente Wirklichkeit wird. Dabei hat man zwischen dem Himmel als Bereich Gottes und dem Bereich der Gestirne und Wetterphänomene

57 Gegen J. Jeremias, *Theophanie*, 153, ist Ischkurs Haus durchaus mit seinem Tempel zu identifizieren; vgl. dazu auch *SAHG* Nr. 29.

58 Das haben vor allem M. Metzger, „Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes", *UF* 2 (1970), 139-158, und T.N.D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth* (*CB* 18, Lund 1982), 29ff., eingeschärft.

59 K 2401 in der Übersetzung von S. Parpola, *Assyrian Prophecies* (*SAA* 9, Helsinki 1997), 24.

60 Zu diesem Text vgl. M. Metzger, „'Thron der Herrlichkeit'. Ein Beitrag zur Interpretation von Jeremia 17,12f.", in: R.Liwak/S.Wagner (Hrsg.), *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel. Fs. S. Herrmann* (Stuttgart 1991), 237-262.

nicht durchgehend unterschieden. Die Einsicht, daß die Wirklichkeit der im Tempel verehrten Gottheit allemal größer ist als der Tempel und sich nicht von Tempelmauern begrenzen läßt, gehörte seit je zur Tempeltheologie. Diese religiöse Elementarerfahrung ist sprachlich zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich formuliert und akzentuiert worden, wobei in Juda seit der Zerstörung des ersten Tempels 586 v. Chr. eine Gewichtsverlagerung vom Tempel in den Himmel stattgefunden haben mag.[61] Insofern trägt I Reg 8,27 nur einer alten Grunderfahrung Rechnung, bringt sie jedoch auf (neue) Begriffe. Ohne hier nähere traditionsgeschichtliche Differenzierungen vornehmen zu können, sei für die Korrespondenz von irdischem Tempel und Himmel als Bereich Jahwes lediglich auf einige charakteristische Belege verwiesen:

Ps 2,4.6: Der im Himmel thront, hat auf dem Berg Zion sein Heiligtum.
Ps 11,4: Gott ist gegenwärtig im Tempel, „seinem heiligen Palast", und doch steht sein Thron im Himmel.
Ps 20,3.7: Jahwe möge seine Hilfe für den König vom Heiligtum senden und ihn „vom Zion her stützen"; anderseits weiß der Beter, daß Gott „aus seinem heiligen Himmel" dem König mit Machttaten antwortet.
Ps.76,3.9: Jahwes Hütte befindet sich in Salem und seine Wohnung auf dem Zion, und doch verkündet er sein Urteil als Weltenrichter vom Himmel her.
Ps 93,2.5: Jahwes „Thron steht von uran", ist also nicht ohne weiteres mit dem Kerubenthron im Jerusalemer Tempel identisch; aber er hat im Tempel seine immerwährende Entsprechung.

In diesen Zusammenhang gehören Hos 5,15 (Jahwe verbirgt sich vor seinem Volk, indem er sich an „seinen Ort" [*mqwm*][62] zurückzieht), wahrscheinlich auch Sach 2,17 (Jahwe hat sich aufgemacht von seiner heiligen Stätte [*m'wn*], um auf Zion inmitten seines Volkes zu wohnen).

(3)

V. 11 nimmt V. 10a auf und führt ihn fort: „Jahwe bestieg (*rkb 'l*) einen Kerub und flog". Das erläutert der nächste Satz näher: „Er schwebte auf den Schwingen des Sturms" – einem Raubvogel gleich, der im Begriffe steht, auf seine Beute hinabzustoßen.[63] Keruben bezeichnen im Alten Testament geflügelte Löwensphingen mit menschlichem Kopf.[64] Sie stellen die Kumulation kreatürlicher Macht dar und begegnen deshalb entweder als Wächter (des Gottesgartens und des Lebensbaumes) oder als Träger der Gottheit, in Ps 18,11 par. dagegen singulär als Reittier oder Fahrzeug. Außerdem fällt auf, daß hier nur von einem einzelnen Kerub die Rede ist. Ein einzelner Kerub begegnet nur noch in der Funktion eines Wächters des Gottesgartens Eden auf dem Weltberg in Ez 28,14.16 (vgl. Gen 3,24), die in Psalm 18 keine Rolle spielt, und in der Tempelvision Ez 10,2.4.7 (vorbereitet in 9,3), dort aber in offensichtlicher Spannung zu den

61 S. etwa Ps 102,20; 113; Jes 63,15-19; Dtn 26,15, die deuteronomistische Namen-Theologie und dazu T.N.D. Mettinger, *Dethronement*, 46-52 u.ö.

62 Zu Jahwes *mqwm* s. Jes 26,21 (Jahwe wird ausziehen [*yṣ'*] von seinem Ort) und Mi 1,3 („Jahwe zieht von seinem Ort aus [*yṣ'*]und steigt herab" [*yrd*!] zum Gericht über Juda).

63 Vgl. Jer 48,40; 49,22; Dtn 28,49.

64 Zu allen damit verbundenen Fragen s. O. Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4* (*SBB* 84/85, Stuttgart 1977).

Kerubim im Plural, die ihr Dasein ausdrücklicher literarischer Verschränkung mit den vier Lebewesen am Thronwagen Jahwes in Ez 1 verdanken.[65]

Die Tempelvision ist zweifellos an den topographischen und sakralarchitektonischen Gegebenheiten des Jerusalemer Tempels orientiert. Wenn in ihr von einem Keruben die Rede ist, von dem sich alsbald Jahwes Herrlichkeit (*kbwd*) erhebt (10,4), um den verunreinigten Tempel und die Stadt der Greuel zu verlassen, dann kann damit nur der Kerubenthron im Adyton des Tempels gemeint sein.[66] Indem der Visionär nur einen einzelnen Keruben schaut, erscheint ihm der in der realen Tempelausstattung von zwei Keruben gebildete Thron als Einheit. Ähnliches muß man wohl auch für Ps 18,11 voraussetzen. Für die beliebte Rationalisierung des Keruben mit den Wolken spricht nichts.[67]

Ps 18 unterscheidet sich freilich insofern von Ez 10, als der Kerub hier nicht als Thron fungiert, von dem sich Jahwe erhebt (Ez 9,3; 10,4), sondern als Fahrzeug, das er besteigt. Insofern treffen die häufig herangezogenen Beispiele von Götterprozessionen mit Götterbildern auf Trägertieren (wie auf dem neuassyrischen Felsrelief von Maltai) m. E. nicht das Rechte. Eher könnte man an die Darstellungen auf akkadischen Rollsiegeln denken, die den Wettergott in einem zwei- oder vierrädrigen Wagen in Aktion zeigen, wie er die Peitsche schwingt. Den Wagen zieht ein geflügelter Löwendrachen mit Vogelhinterleib. Zwischen seinen Flügeln steht auf seinem Rücken eine Frau, die – mit Blitzbündeln oder Regenschleiern in beiden Händen – auf den Wettergott bezogen ist.[68] Ps 18,11 legt freilich die Vorstellung eines Wagens nicht nahe, da das Fliegen mit dem Kerub durch das Schweben auf den Schwingen des Sturmes expliziert wird. Das hat sein nächstes ikonographisches Seitenstück in jenen Siegelbildern, die den Wettergott unmittelbar auf dem geflügelten Löwendrachen sitzend[69] oder in Schrittstellung stehend[70] zeigen. Belege in unterschiedlichen Varianten finden sich von der Akkad-Zeit bis zu den Neubabyloniern. Der geflügelte Löwendrache dürfte die mythische Verkörperung des Sturmwindes in seiner zerstörerischen Kraft sein.[71] Diese Deutung unterstützt jener schon erwähnte Hymnus auf Ischkur:

65 Zu den Problemen von Ez 8-11 und den unterschiedlichen Lösungen s. W. Zimmerli, *Ezechiel 1: Ez 1-24* (*BK* 13/1, Neukirchen-Vluyn 1969), z.St.; F.-L. Hossfeld, „Die Tempelvision", in: J. Lust (Hrsg.), *Ezekiel and His Book* (*BEThL* 74, Leuven 1986), 151-165; K.F. Pohlmann, *Hesekiel/Ezechiel Kapitel 1-19* (*ATD* 22/1, Göttingen 1996), 123-170.

66 Das einschlägige altorientalische Material präsentieren M. Metzger, *Königsthron und Gottesthron* (*AOAT* 15/1-2, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1985) (allerdings mit einer m.E. nicht überzeugenden Hypothese zur Gestalt der Jerusalemer Tempelkeruben), und O.Keel, *Jahwe-Visionen*. Als wichtigste Analogien kommen die Throne bzw. Throndarstellungen auf zwei Elfenbeinplaketten (Megiddo), auf dem Ahiram-Sarkophag (Byblos) und auf phönizischen Siegeln mit Melqart von Tyrus in Betracht.

67 Gegen P.C. Craigie, *Psalms 1-50* (*WBC* 19, Waco 1983), 174; A.A. Anderson, *Psalms* (*NCeB*, Grand Rapids 1972), 157, und viele andere. Insofern ist Jahwe in Ps 18,10ff. – anders als vielleicht in 68,5.34 – nicht mit Baal als Wolkenreiter zu vergleichen.

68 R.M. Boehmer, *Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit* (*UAVA* 4, Berlin 1965), Nr. 372-374 (als Akkadisch III eingestuft).

69 H. Frankfort, *Cylinder Seals* (London 1939), Taf. 27i.

70 Aus der Beleg-Sammlung bei R.M. Boehmer, *Glyptik*, gehören hierher vor allem Nr. 333; 364; 367-369; 371. Vgl. aber auch das neuassyrische Siegel bei O. Keel, *Jahwe-Visionen*, Nr. 102!

71 A. Abou Assaf, „Der Wettergott auf dem Drachen in der Akkad-Periode", *AAAS* 16/1 (1966), 75-82 (freilich mit zahlreichen Spekulationen belastet); ders., „Die Ikonographie des altbabylonischen Wettergottes", *BaM* 14 (1983), 43-47; A. Vanel deutet den geflügelten Löwendrachen als die mythische Verkörperung des Donnerschlags, was dann eher fruchtbringende Aktivitäten des Wettergottes akzentuieren würde (*L'iconographie du Dieu de l'orage dans le proche-orient ancien jusqu'au VIIe siècle avant J.-C.*, Paris 1965, 43f.) – dagegen sprechen jedoch die Überlegungen oben.

Vater Ischkur, Herr, der auf einem Sturmwind reitet,
dein Name reicht bis zum Ende des Himmels...
Ischkur, die Sturmwinde habe ich dir übergeben,
die Sturmwinde habe ich dir angeschirrt,
die 'sieben' Winde habe ich dir wie ein Gespann angeschirrt (*SAHG* Nr. 14,7.17f.).

Der Bericht von Jahwes Kommen in Ps 18 greift also mit dem Kerub die traditionelle Thronvorstellung der Jerusalemer Tempeltheologie auf, paßt sie aber kühn den verfolgten literarischen Zwecken an, indem er den Kerub fliegen läßt. Dabei bedient er sich verschiedener Einzelzüge aus dem Arsenal altorientalischer Sturm- und Wettergottmotivik.[72]

(4)

Mit dem Jerusalemer Tempel verbundene Vorstellungen stehen auch hinter dem zweiten Strang des Berichts, der in V. 10b.12 Wolkendunkel und Finsternis hervorhebt. Derlei gehört natürlich zur Ausstattung des Wettergottes. Die erscheint auch im älteren Überlieferungskern des sogenannten Tempelweihspruchs I Reg 8,12-13[73] in ihrer Jerusalemer Ausprägung. Das Wolkendunkel (*'rpl*) als Jahwes mythischer Wohnbereich wird im Tempel architektonisch durch das dunkle, weil fensterlose Adyton symbolisiert. Die Verbindung von mythischem Ort Jahwes im Wolkendunkel und seinem Tempel vermittelt die Gottesbergvorstellung, die für den Jerusalemer Tempel als Ort des Thrones Jahwes konstitutiv ist. Sie hat in Ugarit ein prominentes Vorbild.[74] KTU 1.101 beschreibt Baal als Wettergott so, daß der auf seinem heiligen Berge Thronende (Z. 1-4) geradezu mit dem Zaphon-Berg verschmilzt (Z. 7-8):

Sein Kopf ist im Schnee
im Himmel (!) des Stieres El.
Sein Mund ist wie zwei Wolken.[75]

In das dunkle Adyton des Jerusalemer Tempels ragt also gleichsam das Wolkendunkel als Jahwes mythischer Bereich hinein. Es verhüllt damit zugleich die heilvolle Präsenz des Tempelherrn.

72 Diese zwiefache Beleuchtung durch Text und Bild könnte auch das Detail in Ps 18,11 erhellen, daß der auf dem Kerub fliegende Wettergott Jahwe auf den Schwingen des Sturmes wie ein Vogel schwebt; denn der mit Ischkur verbundene Löwendrache hat nicht nur Flügel, sondern seine Hinterbeine sind die eines Raubvogels.

73 Vgl. dazu die erhellenden Ausführungen bei T.N.D. Mettinger, *Dethronement*, 33f., und F. Hartenstein, *Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum* (*WMANT* 75, Neukirchen-Vluyn 1997), 144-150.

74 R. Hillmann, *Wasser und Berg. Kosmische Verbindungslinien zwischen dem kanaanäischen Wettergott und Jahwe* (Diss. masch., Halle 1965), 10ff.

75 Übersetzung nach *TUAT* II/6, 821; zur Rekonstruktion vgl. M. Dietrich/O. Loretz, „Sieges- und Thronbesteigungslied Baals (KTU 1.101)", *UF* 17 (1986), 129-146. Auch der bisher einzige Beleg für *grpl* in Ugarit (eine Beschwörung zur Bannung von Schlangengift: KTU 1.107,9-10) verbindet das Wolkendunkel mit den Bergen (s. *UF* 12, 1980, 169f.).

Alle anderen Belege für *'rpl* akzentuieren die Verborgenheit Gottes, sei es als Verhüllung des Gottes, der sich Israel mitteilt (Dtn 4,11; 5,22f.)[76], sei es als undurchdringliche Mauer, hinter die sich Gott zurückgezogen hat (Hi 22,13), sei es als Ausdruck seines Zorns. Hierzu gehören die Texte, die den „Tag Jahwes" als Tag von Wolke und Wolkendunkel (*'nn* und *'rpl*) bezeichnen und als Tag des Zorns erwarten (Jl 2,2; Zef 1,15; vgl. Jer 13,15f.) oder auf ihn zurückblicken (Jes 60,2; Ez 34,12). Dieselbe Intention verfolgen auch die Formulierungen mit Finsternis (*hšk*) und Dunkelheit (*'pl*) in Am 5,18-20; Jl 2,2.[77] In diesem Sinne artikuliert Ps 18 mit „Wolkendunkel unter seinen Füßen"[78] und „Finsternis um sich" Gottes Verborgenheit[79] als Ausdruck seines Zorns. Zugleich läßt das Wolkendunkel ein Gewitter in seinen Schrecken erregenden Aspekten assoziieren, das aus den Arsenalen Adads wohlbekannt ist.[80]

Ps 18,10b.12 sind also ganz auf den Ton gestimmt, den V. 9 angeschlagen hatte und den V. 13-15 aufnehmen. Ps 97,2-3 kombinieren denn auch ganz sachgemäß „Feuer von ihm her" und „Wolkendunkel um ihn herum".[81] Mit Recht hat deshalb T.N.D. Mettinger hervorgehoben, daß zwischen dem im Tempel thronenden König und dem kommenden Gott kein Gegensatz, sondern eine Entsprechung besteht.[82]

(5)

Die bisher nachgezeichnete Intention verfolgt wohl auch V. 12b. Wieder wird ein Topos der Jerusalemer Tempeltheologie aufgenommen, aber gegen seinen ursprünglichen Sinn in den Horizont des Gotteszorns gestellt. Jahwes „Hütte" (*sk* und *skh*) kann das Zionheiligtum als ganzes[83] oder – im Unterschied zum Tempel überhaupt – den Bereich größter nur denkbarer Nähe zum „Angesicht Jahwes" im Heiligtum bezeichnen (Ps 27,5; 31,21). Dort gewährt Jahwe sicheren Schutz (*str*) am Tage des Unheils wie vor verleumderischen Anklägern, indem er den bedrohten

76 Die Trias Finsternis (*hsk*), Wolken (*'nn*) und Wolkendunkel (*'rpl*) begegnet nur in der deuteronomistischen Sinaiperikope und – mit gänzlich anderer Intention – bei den Ankündigungen des „Tages Jahwes" in Jl 2,2.11; Zef 1,15.

77 Auf diese Bezüge macht F. Hartenstein, *Unzugänglichkeit*, 163, aufmerksam, der auch auf die Verbindung von Wolke, Finsternis und Dunkel in der Bileam-Inschrift von Der 'Alla hinweist, die in Z. 6-7 als „Schrecken bereiten [mit der] dunklen [Wol]ke" gedeutet werden (so die Rekonstruktion des zugegebenermaßen schwierigen Textes von H. und M. Weippert, „Die 'Bileam'-Inschrift von Tell Der 'Alla", *ZDPV* 98 (1982), 77-103.

78 Im Gegensatz zu dem Lapislazuli-Ziegel unter Gottes Füßen von Ex 24,10, mit dem die himmlische Sphäre angedeutet und die Transzendenz des gegenwärtigen Gottes gewahrt wird, betonen Wolken und Finsternis in Ps 18,10b und Nah 1,3 das mit Gottes Unzugänglichkeit verbundene Unheil.

79 Der Zusatz „sein Versteck", der in II Sam 22,12 noch fehlt, deutet also durchaus richtig.

80 Als Beispiele s. nur: „...Adad, der Deichgraf von Himmel und Erde,...t eine überschwemmende Wolke über ihn" (gemeint ist der König von Elam) (K 2654 Rs. 8); „Adad, der Starke, der kriegerische Sohn Anus, ließ sein mächtiges Gebrüll gegen sie (scil. die Feinde) erschallen und vernichtete den Rest durch überschwemmende Wolken und Himmelssteine" (TCL III, 147) – Übersetzung aus M. Weippert, „'Heiliger Krieg' in Israel und Assyrien", *ZAW* 84 (1972), 460-493.479f.

81 Ps 97 erweist sich (unter anderem auch deshalb) als literarisch von Ps 18 abhängig.

82 T.N.D. Mettinger, *Dethronement*, 36.

83 Ps 76,3 sk parallel zu *m'wnh* (und Thr 2,6: *śk* parallel zu *mw'd*).

Beter bei sich birgt. In Ps 18,12b jedoch verbirgt sich Jahwe selbst[84] in finsteren Gewitterwolken[85], in denen er herniederfährt.

4. 3. V. 13-15.16a

Die Verse berichten von den Aktionen des Gotteszorns. Von dem im Wolkendunkel herabsteigenden Wettergott Jahwe erscheint lediglich sein „Glanz" (*ngh*), aus dem Hagel (*brd*) und Glühkohlen (*ġḥly 'š*) brechen. Der Hagel gehört mit den in den folgenden Versen genannten Donner und Blitzen zu den Phänomenen, die Jahwe als Wettergott in seiner verheerenden Gewalt auszeichnen.[86]

Was es mit dem Glanz auf sich hat, erklärt am besten die einzige Parallele im Alten Testament (Ez 10,2-4), weil dort „Glanz" und „Glühkohlen" eine mit Ps 18,13 vergleichbare Rolle spielen. Jahwe beauftragt einen, der zu seinem Gefolge gehört, glühende (Holz-)Kohlen von einer Stelle unterhalb der Keruben zu nehmen[87] und über die Stadt Jerusalem zu streuen. Daraufhin verläßt der Kabod Jahwes seinen Thron und tritt aus dem Tempelhaus. Dabei füllt sich der Vorhof mit dem Glanz der „Herrlichkeit Jahwes". Mit dem Ausstreuen der glühenden Kohlen über die Stadt vollzieht sich das „Ausgießen deines Grimms" (9,8), also das Zornesgericht an Jerusalem. Während die Glühkohlen unterhalb und vor dem Kerubenthron aus Jahwes unmittelbarer Nähe entnommen werden und somit zum Kultinventar des Tempels gehören, ist der Glanz mit dem Erscheinen der Gottheit beim Auszug aus ihrem Heiligtum und aus der Stadt verbunden, mit dem das Gericht beginnt. Der Glanz kann deshalb nur der numinose Schreckensglanz sein, der von Gott ausgeht und alles vernichtet. Entsprechend werden die glühenden Kohlen, mit denen normalerweise Harze und Duftstoffe als Wohlgeruch vor Jahwe verbrannt werden, zu Instrumenten, mit denen der Tempelherr das Gericht an der Stadt vollziehen läßt. Ps 18 verbindet offenbar auch hier Vorstellungen und Topoi, die im Jerusalemer Tempelkult beheimatet sind, mit den charakteristischen Zügen einer Wettergottheit, verwendet aber diese Kombination zum Ausdruck des Zornes Jahwes und der Strafe.[88]

Daß in dieser Intention Schreckensglanz und Gewitterphänomene verbunden sein können, illustriert die Bitte Inannas für König Urninurta von Isin. Hier erscheint der König geradezu als der kriegerische Sturmgott Ninurta:

84 G. Schmuttermayr, *Studien*, 72, erklärt das mit „Hütte" übersetzte Wort von assyrischen Reliefs her, die den König auf seinem Prunkwagen unter einem „pavillonähnlichen Baldachin" zeigen. In Ps 18,12 bilden offensichtlich die Gewitterwolken Jahwes Baldachin.

85 Zur singulären Vorstellung vom „Sieb des Wassers" vgl. die Darstellung der Gewitterwolken auf jenem schon erwähnten glasierten Ziegel aus dem Adad-Tempel in Assur, die wie ein Sieb erscheinen, aus dem der Regen als Tropfen sich verteilt. Jahwes „Hütte" befindet sich bei seiner Epiphanie auch in Hi 36,29 im Donner-Krachen/Getöse (*tś'wt*) der Gewitterwolke (s. *HAL* IV, 1655).

86 Besonders deutlich sind Hi 38,22f. (Schnee und Hagel „für die Zeit des Kampfes"!); Jes 30,30 (Platzregen, Wetterguß und Hagelschlag); Ps 147,17 (neben Schnee und Reif); Ez 38,22 (Gottes Gericht mit „Pest und Blut, Regenüberschwemmung, Hagelsteine, Feuer und Schwefel"). Vgl. damit im Hymnus auf Ischkur (*SAHG* Nr. 14,11-13) „die großen und die kleinen Schloßen", die Ischkur ergreift und fallen läßt, und im Orakel Assurs an Asarhaddon (K 2401 II 20-21) (Hagel-)Steine und Feuer vom Himmel für die Feinde.

87 Offenbar aus einer Pfanne für Weihrauch im Adyton (Lev 16,13?).

88 S. nur Ps 11,6; 140,11; Jes 30,30; Jos 10,11. Hagel wird auch in Sfire I 25f. als Strafe Hadads auf die Vertragsbrüchigen herabgerufen (*KAI* Nr. 222 A).

Gegen deine Feinde brüllst du wie ein Sturm,
möge dein Schreckensglanz wie eine schwere Regenwolke
das dir nicht botmäßige Land zudecken![89]

Ganz in diesem Sinne bedient sich Jahwe nach Schreckensglanz, Hagel und Glühkohlen nun in V. 14-15 des Donners und der Blitze als Waffen. Schon der synonyme Parallelismus von Pfeilen und Blitzen in V. 15 zeigt das deutlich. Dem entspricht die Verwendung von Donner und Blitz mit Gott als Subjekt im Alten Testament sonst.[90] Das hat seine eindrücklichsten Seitenstücke in den Adad-Hymnen[91] und in zahlreichen Fluchformeln, die Adads Donner und seine „Blitze des Unheils" über die Vertragsbrüchigen herabrufen.[92] Aber schon Abimilki von Tyrus vergleicht in EA 147,14 den Pharao mit dem Wettergott, „der seinen Donner im Himmel erschallen läßt wie Baal, so daß das ganze Land vor seinem Donner erschrickt".[93]

Hiervon unterscheidet sich die Darstellung Baals im Baal-Zyklus von Ugarit erheblich. Denn gegen Yammu kämpft Baal mit den Wunderwaffen Yagarrisch und Ayyamur, die der Handwerkergott Kothar-wa-Chasis eigens für diesen Kampf als Doppelaxt oder Keule anfertigt (KTU 1.2 I 5-6; IV 11f.18-20), nicht jedoch mit Blitz und Donner. Die werden erst nach dem Sieg über Yammu erwähnt und sind aufs engste mit dem Regen verbunden, der die Erde tränkt und fruchtbar macht.

Und siehe, die Zeit seines Regens setzte Baal fest,
die Zeit des Wagens im Sturm
und des Erschallens seiner Stimme in den Wolken,
seines Schleuderns der Blitze zur Erde (KTU 1.4 V 6-9[94]).

Donner und Blitz sind hier also eindeutig positiv besetzt.[95] In Aktion treten sie jedoch erst, nachdem in Baals Palast ein Fenster angebracht worden ist. Jetzt aber erscheint Baal:

89 Übersetzung aus *TUAT* II/5, 556 (Z. 44-45).

90 Zum Blitz als Instrument göttlichen Gerichts s. Ps 97,4; 77,18-19 (Wolkenbruch, Donner und Blitz-Pfeile); Hi 36,32f.; Hab 3,11 (verbunden mit dem Speer); Sach 9,14 (Pfeile). Zum Donner s. Jes 29,6 (Jahwes Gericht gegen die Feinde Jerusalems mit Wetter, Erdbeben, Donner, Wirbelsturm usw.); Ps 77,19; in Ps 96,11; 98,7 begleiten das Tosen des Meeres und das Jubeln der Berge Jahwes Kommen, die Erde zu richten (vgl. I Sam 2,10 Jahwes Donner im Himmel); in I Sam 7,10 ist der Donner Jahwes der Schlachtruf, der den Kampf gegen die Philister eröffnet, und in I Sam 12,18 fungieren Donner und Regen als wirksame Drohung Jahwes.

91 Eine Liste der hier einschlägigen Prädikate und ein eindrückliches Beispiel aus der Hymnik finden sich bei J. Jeremias, *Theophanie*, 78f.

92 Eine instruktive Sammlung hat jetzt S. Grätz, *Der strafende Wettergott. Erwägungen zur Traditionsgeschichte des Adad-Fluchs im Alten Orient und im Alten Testament* (*BBB* 114, Bodenheim 1998), 36ff., zusammengetragen. Die im assyrischen Material fast regelmäßig erwähnten Überschwemmungen fehlen im Alten Testament weithin (s. aber o.) – wahrscheinlich aufgrund der anderen geographischen Gegebenheiten.

93 W.L. Moran, *The Amarna Letters* (Baltimore 1992), 233. Auch in EA 52,4; 108,9; 149,7; 159,7 erscheint der Pharao als Sturmgott. S. dazu auch R. Stadelmann, *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten* (Leiden 1967), 27-52.

94 Übersetzung nach *TUAT* III/6, 1161.

95 Vgl. KTU 1.5 V 6-11 (Blitze und Winde erscheinen nicht als Waffen Baals, sondern sind auch hier mit den Regenwolken und dem Regen sowie mit Pidray und Tallay, dem Honigtau- und Tauregen-Mädchen, verbunden) und KTU 1.101,1-10.

Baal öffnete einen Spalt in den Wolken
Baal ließ seine heilige Stimme erschallen.
Er wiederholte den Ausspruch seiner Lippen.
Seine heilige Stimme brachte die Erde zum Zittern,
[der Ausspruch seiner Lipp]en die Berge:
„Ich möchte eilen zum Verschlossenen [...]!"
[.....] die uralten [Berge],
die Höhen der Erd[e] schwankten (KTU 1.4 VII 27-35[96]).

In dem großen Aufgebot an Gewitterphänomenen in Ps 18 vermißt man lediglich den Regen. Das kommt keineswegs von ungefähr. Unausgesprochenes Ziel des Kommens Jahwes ist ja nicht die Erde, sondern die Unterwelt, in der sich der Beter von V. 4-7 befindet. Vom Regen, der die Erde fruchtbar tränkt, ist ohnehin in keinem der Texte die Rede, die Jahwes Kommen schildern. Wo Regen zu den Begleiterscheinungen seines Kommens gehört, ist das Ackerland nicht im Blick, dem der Regen zugute kommen könnte (Jdc 5,4-5), oder er wird nicht mit dem Unwetter beim Kommen Gottes verbunden (Ps 68,8-9.10-11).[97] In keinem der sogenannten Theophanietexte hat Regen, sofern er überhaupt begegnet, die Funktion der Bewässerung. Insofern liegt jenen Theophanieschilderungen im Alten Testament eine Konzeption zugrunde, die auch in der traditionsgeschichtlichen Unterscheidung zwischen Meerkampf und Regengabe im Baal-Zyklus in Ugarit beobachtet werden kann.

V. 16a resümiert kurz, was das Erscheinen des Wettergottes Jahwe bewirkt. Damit lenkt die Schlußzeile zum Anfang in V. 8 zurück. Der ungeheure göttliche Aufwand gilt dem Beter in der Unterwelt, die sich unter dem bewohnten Erdkreis im Wasser befindet. Dieser Ort wird als völlig unzugänglich vorgestellt. Kein Lebender war je dort, wo in der Tiefe die Berge verankert sind und die Fundamente liegen, die den Erdkreis tragen. Die Zornesglut des Wettergottes Jahwe aber hat diesen Ort bis in seine tiefsten Tiefen bloßgelegt und aufgedeckt. Jetzt kann Gott in der Höhe den Beter aus den Wassern der Unterwelt herausziehen. Der Schrei aus der Tiefe hat Gehör gefunden.

5. Ergebnisse und Perspektiven

Die Theophanieschilderung in Ps 18 gehört zu einer nachexilischen Bearbeitung eines vorgegebenen königlichen Danklieds. Sie stellt kein altes Traditionsstück dar; denn sie ist literarisch auf ihren Kontext und auf die von ihm vorgestellte Situation bezogen formuliert worden: Jahwe hört im Tempel (V. 7b) den Beter, der aus der Unterwelt ruft (V. 4-7a), und kommt ihm zu Hilfe (V. 10-12), indem er voll Zorn (V. 9) mit seinen Waffen als Wettergott (V. 13-15) die Unterwelt freilegt (V. 16a und V. 8) und den Beter aus ihr herauszieht (V. 17-20).

Die einzelnen Topoi der Schilderung stammen einerseits aus der Waffenkammer des Wettergottes, sind aber dem Jerusalemer Tempelherrn keineswegs fremd, sondern schon von

96 Übersetzung nach *TUAT* III/6, 1169.

97 Das Beben der Erde und „Triefen" (*ntp*) des Himmels in V. 9 hat nichts mit dem Regen (*gšm*) in V. 10 zu tun; denn der fällt nicht einfach beim Kommen Gottes, sondern Gott sprengt (*nwp*) ihn eigens und stellt mit ihm sein „erschöpftes Erbland" (*nḥlh*) wieder her. In Dtn 33,28 träufeln die Himmel Tau, der das Land zu einem Paradies von Korn und Most macht; aber die himmlische Bewässerung erfolgt nicht als Produkt einer Gewitter-Theophanie.

Hause aus zu eigen (I Reg 8,12f.). Anderseits sind sie am Jerusalemer Tempel, an seinem Kult und an den dort beheimateten Vorstellungen von der Gegenwart Jahwes orientiert, werden aber situationsgemäß umgeprägt: Der im Tempel über den Keruben Thronende steigt aus dem Himmel herab; er gebraucht den Kerub als Fahrzeug; er benutzt die Gewitterwolken als Baldachin und das Wolkendunkel zum Ausdruck seines Zorns statt zur Verbergung seiner heilvollen Gegenwart; er bedient sich nicht nur der klassischen Waffen eines Wettergottes, sondern auch der Glühkohlen der Räucherpfanne. Die mit dem Wettergott verbundenen meteorologischen Begleiterscheinungen (Donner, Blitz und Gewitterwolken) dienen hier wie in allen Theophanieschilderungen nicht der Bewässerung des Landes, sondern sind Waffen des Gotteszorns.

Solange man das hohe Alter und die traditionsgeschichtliche Priorität jener Texte wie selbstverständlich voraussetzt, in denen Jahwe von außerhalb des Landes kommt, erscheinen die mit dem Tempel verbundenen Theophanieschilderungen lediglich als Zeugen einer späten Inkorporation uralter Theophanieüberlieferung in die Tempeltheologie. Im Lichte von Ps 18 stellt sich die Traditionsgeschichte des „Motivkomplexes Theophanie" jedoch anders dar: Die Theophanieüberlieferung kommt nicht von Seir, Sinai oder aus der Wüste nachträglich auch noch auf den Zion, sondern stammt aus der Tempeltheologie. Vom Zion ist sie an den Sinai und in die eigentümlichen Rahmenstücke zum Deboralied (Jdc 5,4-5), zum Mosesegen (Dtn 33,2-5) und zu Ps68 (V. 1-9.34-36) getragen worden, als man die kanonische Gründungsgeschichte Israels mit seinem Ursprung außerhalb des Landes entwarf, weil Land und Tempel dahin waren.

Wie auch immer man diese Folgerungen beurteilen mag, die klassische Beheimatung der Theophaniemotive in Tempelkult und Tempeltheologie kann keineswegs als erledigt gelten.

Gavur Kalesi, ein Ort der Ahnenverehrung ?

Hartmut Kühne (Berlin)

Mit den folgenden Beobachtungen möchte ich zur Ehrung meines langjährigen Kollegen Volkert Haas beitragen, der seine ganze Kraft der Erforschung Anatoliens und seiner altorientalischen Sprachen, besonders des Hethitischen und des Churritischen, so erfolgreich gewidmet hat.

Gavur Kalesi ist ein faszinierender Ort, deshalb habe ich ihn mehrfach, zuletzt in diesem Jahr, besucht. Auf Straßenkarten (Türkei 1994) und in Reiseführern häufig noch falsch lokalisiert, liegt die Felskuppe mit den bekannten Reliefs drei Kilometer westlich des Dorfes Dereköy in einer hügeligen Landschaft, etwa 60 Kilometer südsüdwestlich von Ankara[1]. Feldarchäologische Untersuchungen in Gavur Kalesi sind von zwei Expeditionen durchgeführt worden, einer amerikanischen 1930 unter der Leitung von Hans Henning von der Osten im Auftrag des Oriental Institute der Universität Chicago[2] und einer türkisch-dänischen 1993-1998 unter der Leitung von Steven Lumsden im Auftrag der Bilkent Universität, Ankara, und des Carsten Niebuhr Instituts der Universität Kopenhagen.[3]

Der Forschungsstand läßt sich in gebotener Kürze wie folgt skizzieren: Der wissenschaftlichen communis opinio zufolge waren die Felsreliefs (Abb.1) frei sichtbar. Kunsthistorische Argumente[4] verweisen sie in die hethitische Großreichszeit. Die Felskuppe, unterhalb derer an der Südseite die Reliefs angebracht sind, ist von einem Mauerzingel aus zyklopischen Steinen aus Basalt (Andesit) eingefaßt (Abb. 1), die nicht lokalen Ursprungs sind, sondern nach von der

---

1 K. Kohlmeyer, „Felsbilder der hethitischen Großreichszeit", *APA* 15 (1983), 44 Fig. 15.

2 H.H. von der Osten, *Gâvur-Kalesi* (*OIC* 14, Chicago 1933), 56-90.

3 S. Lumsden, „Gavurkalesi 1993", in: *Araştırma Sonuçları Toplantısı* XII (Ankara 1995), 267-280; ders., „Gavurkalesi 1994", in: *Araştırma Sonuçları Toplantısı* XIII (Ankara 1996), 181-184; ders., „Gavurkalesi 1997", in: *Araştırma Sonuçları Toplantısı* XVI (Ankara 1999), 209-218; ders./I. Temizsoy, „Gavurkalesi: The 1998 Season", in: *Anadolu Medeniyetleri Müzesi, 1998 Yilligi* (Ankara 1999), 53-85; S. Lumsden, „Gavurkalesi: Investigations at a Hittite Sacral Place", in: A. Yener (Hrsg.), *Recent Developments in Hittite Archaeology and History (Güterbock Memorial Volume)* (Winona Lake, im Druck); ders., „Four Seasons at Gavurkalesi", in: *Proceedings of the Second International Conference of Archaeology of the Ancient Near East, Kopenhagen 2000* (im Druck).
Steven Lumsden hat mir freundlicherweise seine beiden noch unveröffentlichten Manuskripte zur Verfügung gestellt, wofür ich ihm herzlich danke. Ferner hat er im Juni 2001 in unserem Institut in einem Vortrag über die Ergebnisse seiner Ausgrabungen berichtet. Die hier dargelegten Beobachtungen sind im Verlauf einer Reise im August 2001 fixiert worden und konnten nicht mehr mit ihm diskutiert werden.

4 W. Orthmann (Hrsg.), *Der Alte Orient* (*Propyläen Kunstgeschichte* 14, Berlin 1975), 428; J. Börker-Klähn, *Altvorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs* (*BaF* 4, Mainz 1982), 92, 95; K. Kohlmeyer, „Anatolian Architectural Decorations, Statuary, and Stelae", in: J.M. Sasson (Hrsg.), *Civilizations of the Ancient Near East IV* (New York 1995), 2652.

Osten[5] von einem 15 Kilometer entfernten Steinbruch, nach Lumsden[6] von einem fünf Kilometer entfernten Steinbruch bei dem Ort Oyaca herbeigeschafft worden sind. Dieser Zingel wird wegen seiner Bautechnik im Vergleich zu der Stadtmauer von Boğazköy/Hattuša für gleichzeitig mit den Reliefs gehalten.[7] Eine Bestätigung dieser Datierung durch stratifizierte Grabungsbefunde ist auch nach den türkisch-dänischen Untersuchungen nicht möglich. Jedoch ist „hethitische Keramik" in den Sammelfeldern GKS1, 4 und 5 am Südost-, Süd- und Westhang relativ zahlreich („abundant") festgestellt worden.[8] Eine jüngere eisenzeitliche (phrygische) Bebauung mit ihrem Fundgut auf der Kuppe selbst und auf dem nordöstlichen Plateau ist allerdings dominierend. Lumsden[9] macht geltend, daß die für Basalt gehaltenen Steinmauern am Hang in Wirklichkeit aus Kalkstein bestehen, weshalb sie wegen des Materials und auch wegen der Bautechnik nicht mit dem Zingel vergleichbar wären und folglich nicht großreichszeitlich datiert werden dürften, sondern eisenzeitlich einzustufen wären. Gleichzeitig hält er es allerdings für möglich, daß wegen des Keramikbelags großreichszeitliche Anlagen an den Hängen bestanden haben könnten. Aber als Fazit seiner Untersuchungen bestehe die großreichszeitlich-hethitische Anlage nur aus den Reliefs und dem zyklopischen Zingel der Kuppe darüber. Die Deutung der Anlage als Kultplatz der hethitischen Großreichszeit, die von der Osten vorgeschlagen hatte, beziehungsweise als „Steinhaus"[10] wird von ihm nicht in Zweifel.[11]

Alle Protagonisten stellen fest, daß das Felsrelief in Verbindung mit seiner architektonischen Anlage einmalig sei.

Meine Beobachtungen, die mit Ausnahme eines Kompass ohne Hilfsmittel durchgeführt worden sind, wollen zu drei Gesichtspunkten Stellung nehmen:

1. Die Sichtbarkeit der Reliefs
2. Der Westhang der Kuppe
3. Die Deutung der Anlage

Kein Beitrag erfolgt zu der kunsthistorischen Einordnung der Reliefs. Es wird davon ausgegangen, daß die Datierung der Reliefs und der architektonischen Anlage in die hethitische Großreichszeit zutrifft.

1. Die Sichtbarkeit des Reliefs

Die Reliefs sind an der Südseite der Felskuppe angebracht, die zu einem ost-westlich sich erstreckenden Sporn eines Bergmassivs aus Kalkstein gehört. Die Kuppe ragt etwa 16 Meter über dem Sporn und 60 Meter über dem Talgrund empor. Die Reliefs nehmen eine größte Höhe

5 H.H. von der Osten, *OIC* 14, 67.

6 S. Lumsden, in: *Recent Developments in Hittite Archaeology and History*, 115.

7 K. Kohlmeyer, *APA* 15, 44; S. Lumsden, in: *Recent Developments in Hittite Archaeology and History*, 115.

8 Ibid., 116-117 Fig. 6.

9 Ibid., 117.

10 K. Kohlmeyer, *APA* 15, 48.

11 S. Lumsden, in: *Recent Developments in Hittite Archaeology and History*, 118-121.

von 3,5 Meter ein. Sie bestehen bekanntlich aus zwei stehenden männlichen Göttern (Abb. 1) und einer wesentlich kleineren ihnen zugewandten, sitzenden Göttin westlich eines Felsspalts.[12] Noch weiter westlich ist eine große Felsfläche abgearbeitet, aber ohne Darstellung geblieben. Eine Inschrift ist nicht vorhanden.

Die Kuppe über den Reliefs wird von einem zyklopischen Mauerwerk umgeben, dessen südöstliche Ecke auf Abb. 1 zu erkennen ist. Die oberhalb der sitzenden Göttin von von der Osten beobachteten Abarbeitungen im Fels, die er als Thron deuten wollte, sind in Wirklichkeit die Auflager für die Fortsetzung der Südmauer auf der Kuppe (Abb. 2). Der Grundriß dieser Anlage auf der Kuppe und oberhalb der Reliefs ist von Lumsden (Abb. 3) gegenüber dem bei von der Osten veröffentlichten Plan zurecht korrigiert worden.[13] Der bisher einzige erkennbare Eingang dieses Zingels führt nicht auf die Kuppe hinauf, sondern in eine Kammer[14], deren Bautechnik an hethitische Poternen erinnert. Von einem Spalt in der Rückwand soll nach von der Osten eine Treppe auf die Kuppe geführt haben; dies wird von Lumsden jedoch nicht für möglich gehalten.[15]

Der Zugang zur Kammer ist innerhalb des Zingels an der Stelle positioniert, an der man eigentlich einen Aufgang zur Kuppe erwarten würde, weil man diese Stelle über das nordöstliche Plateau bequem erreichen kann. Wenn man den Aufgang zur Kuppe dort nicht hat, kann er vielleicht an einer anderen Stelle gelegen haben.

Unterhalb des Reliefs stehen zum Teil bis zu einer Höhe von vier Meter Reste einer zwölf Meter langen Mauer mit zwei turmartigen Anlagen aus zyklopischen Kalksteinen (nach Lumsden) an (Abb. 4[16]). Diese hatte von der Osten für gleichzeitig mit den Reliefs gehalten, aber nicht als Befestigungsanlage interpretieren wollen, sondern als Stützmauern (retaining wall). Sie sollten dazu dienen, einer zweistufigen Terrasse vor dem Relief und einer Rampe[17] als Aufweg den nötigen Halt zu verschaffen.[18] Eine von Nordosten sich erstreckende Prozessionsstraße hätte dann auf die Terrasse geführt. Da die türkisch-dänischen Untersuchungen alle baulichen Reste der Anlage außer dem Zingel der Kuppe als eisenzeitlich/phrygisch einstufen[19], wäre von der Ostens Interpretation und die darauf fußende Meinung vieler Wissenschaftler obsolet.

Es fällt schwer, in der Konsequenz dieser Aussage Lumsden zu folgen. Sein abschließender Bericht ist in jedem Fall abzuwarten. Zwar sind die „Kalksteine" der Hangmauern deutlich kantiger als die Basaltsteine der Südostecke des Zingels, aber am Fuß der Hangmauer sind auch Steine erkennbar, die diese Eigenschaft nicht aufweisen (ähnlich den Steinen auf Abb. 5, die zum

12 W. Orthmann (Hrsg.), *PKG* 14, Abb. 346.

13 S. Lumsden, in: *Recent Developments in Hittite Archaeology and History*, 118 Fig. 13. – Dem Autor zufolge hatten schon die ersten europäischen Besucher des Ortes dies anders gesehen und publiziert.

14 H.H. von der Osten, *OIC* 14, Fig. 67, 70-72.

15 S. Lumsden, in: *Recent Developments in Hittite Archaeology and History*, 116.

16 Vgl. H.H. von der Osten, *OIC* 14, Fig. 74.

17 Nicht Treppen, wie K. Kohlmeyer, *APA* 15, 44 schrieb.

18 H.H. von der Osten, *OIC* 14, 77 Fig. 75, 76.

19 S. Lumsden, in: *Recent Developments in Hittite Archaeology and History*, 117 Fig. 11.

Zingel gehören) und daher aus Basalt bestehen könnten. Die Farbe und die Versinterung beider Gesteinsarten erlauben es nicht, den Unterschied zwischen Kalkstein und Basalt makroskopisch zweifelsfrei festzustellen. Wenn die anstehenden Mauern mit Lumsden daher phrygisch zu datieren wären, dann könnten sie auf hethitischen Fundamenten gegründet worden sein, zumal Lumsden wegen des Scherbenbelags der Hänge hethitische Anlagen ohnehin vermutet (s.o.). Ich möchte jedenfalls in diesem Aufsatz davon ausgehen, daß die Mauern am mittleren südlichen und westlichen Hang hethitisch-großreichszeitlichen Ursprungs sind. Meiner Beobachtung nach zieht sich diese Mauer in mittlerer Höhe des Hangs um die ganze Kuppe herum.

Es ist sicherlich richtig anzunehmen[20], daß die steilen Süd-, West- und Nordhänge nur mit Hilfe von Stützmauern bebaut und vor der Erosion geschützt werden konnten. Ausgenommen davon ist der Osthang, denn die Kuppe geht hier in den Sporn über. Dies ermöglichte es sicher schon in der Großreichszeit, aber auch jetzt, von Nordosten her mit einem Wagen bis an den Fuß der Kuppe vorzudringen und zu der postulierten Prozessionsstraße zu gelangen.

Nicht sehr plausibel erscheint die These von der Ostens, daß sich die Hethiter die Mühe gemacht haben sollten, die zyklopischen Basaltsteine von weither herbeizuschaffen, nur um damit Stützmauern zu bauen. Es wird auch nicht deutlich, warum er die prominente Südostecke des Zingels (Abb. 1) sowie die Türme der Hangmauer nicht als Befestigungsanlagen deutet, zumal sie nicht – wie er für die Türme zu unterstellen scheint – isoliert stehen, sondern in den sich nach Südwesten erstreckenden weiteren Verlauf der Mauer eingebunden sind.

Wenn man aber annimmt, daß die zyklopischen Steine der Hangmauer das Sichtmauerwerk einer Befestigungsmauer abgegeben haben, dann dürfte trotz des Höhenunterschieds zwischen dem Fuß der Mauer und den Reliefs von neun Meter[21] die Sichtbarkeit der Reliefs aus der südwestlichen Ebene heraus, aus der man sie heute zuerst wahrnimmt, aber auch von Südosten her nicht mehr gegeben sein. Die Reliefs wären durch die Mauern den Blicken der Öffentlichkeit entzogen und nach außen abgeschirmt. Sie befänden sich nunmehr in einem umbauten Raum[22] und würden ihre Wirkung auf diesen entfalten. Diese Voraussetzung ist bisher nicht in Betracht gezogen worden.

2. Der Westhang der Kuppe

Zu der Topographie des Westhangs der Kuppe finden sich in der Literatur der Ausgräber nur spärliche Angaben. Auch der Verlauf der westlichen Zingelmauer wird nicht näher beschrieben. Sie erstreckt sich, wie auf Abb. 3 zu erkennen, zunächst nach Nordwesten, um dann scharf nach Osten zurückzuspringen (Abb. 5). Auffällig ist der Erhaltungszustand des sich dann nach Norden fortsetzenden Abschnitts der Mauer (Abb. 6). Er vermittelt den Eindruck, als hätte sich zwischen den zwei herausragenden Blöcken ein Tor befunden, obwohl das Fundament der Mauer durchzieht.

20 H.H. von der Osten, *OIC* 14, 77.

21 Ibid.

22 K. Kohlmeyer, *APA* 15, 48 spricht von einem „architektonisch umgrenzten Raum", in dem sich die Reliefs befänden, meint damit aber nur die Anlage als solche.

Besonders auffällig aber ist ein Stein, der deutlich aus dem Mauerverband herausgekippt ist (Abb. 7, vgl. auch Abb. 6). Ungleich der vielen anderen Mauersteine, die dann den steilen Hang hinunter gerollt sind (s. Abb. 3 für ihre Kartierung), liegt dieser noch so da, als brauchte man ihn nur wieder aufzurichten, um ihn wieder in den Mauerverband einzupassen. Der Grund dafür ist sein unterschiedliches Format. Während die normalen Steine quaderförmig oder würfelförmig zugehauen sind, ist dieser flach und hoch, das heißt stelenförmig gearbeitet (Abb. 7). Seine Masse betragen etwa 1,70 m in der Höhe, 0,90 bis 1,0 m in der Breite und 0,30 m in der Dicke. Versuche, den Stein zu halbieren, sind an der Reihe der Bohrlöcher deutlich erkennbar, aber offenbar erfolglos geblieben. Bemühungen, ihn wieder aufzurichten und seine Sichtseite wieder sichtbar werden zu lassen, hat es offenbar bisher nicht gegeben. Man ist daher auf reine Spekulationen angewiesen, ob die Vorderseite mit bildlichen oder schriftlichen Darstellungen versehen gewesen sein könnte. Es ist der einzige Stein dieser Formgebung, der mir unter der Vielfalt der bearbeiteten Basaltsteine aufgefallen ist. Unmittelbar südlich neben diesem Stein ist ein Testschnitt angelegt worden, in der man die Fundamentierung des zyklopischen Sichtmauerwerks erkennen kann (Abb. 8), die hier nicht weiter kommentiert werden soll.

Obgleich der nördliche Abschnitt der westlichen Zingelmauer keinen Mauerabgang nach Westen, also hangabwärts, erkennen läßt, entsteht aus der Lage der Steinblöcke an diesem Hangabschnitt der Eindruck, als hätte sich dort eine Mauer befunden (Abb. 9). Wenn dies der Fall wäre, gewänne der Rücksprung des südlichen Teils der Zingelmauer ein Gegenüber, was den Eindruck einer Toranlage verstärken würde. Ein Blick vom unteren Hang hinauf zu den beiden das „Tor" markierenden Blöcken (Abb. 10), läßt den Gedanken an eine Treppe aufkommen, die zu dem „Tor" geführt haben könnte.

Schließlich sei noch die Beobachtung erwähnt, daß sich die am mittleren Südhang verlaufende Befestigungsmauer mit den Türmen meines Erachtens am Südwesthang hangaufwärts zieht, so wie es auf Abb. 3 schon angedeutet und auf Abb. 11 rekonstruiert ist.[23] Der weitere Verlauf am Westhang ist unklar. Es ist schwierig, bei der Schalenbauweise der Mauern[24] die vorhanden Reste eindeutig zu interpretieren; man läuft Gefahr, die Schalen für getrennte Mauerzüge zu halten. Deutlich ist jedoch, daß sich am Westhang noch große Teile einer Hang-Befestigungsmauer in situ befinden.

Der Westhang läuft auf einem Plateau aus. Dieses wurde von Lumsden geophysikalisch untersucht.[25] Die Ergebnisse scheinen nicht sehr vielversprechend zu sein, ihre Vorlage muß jedoch noch abgewartet werden. Ob diese topographische Situation in Verbindung mit der hethitischen Anlage eine Bedeutung hat, ist unsicher. Dennoch mag sie in Verbindung mit dem „Tor" und der „Treppe" nicht ganz unwichtig sein, weil der Westhang dadurch nicht wie der Südhang unmittelbar in das Flußtal abfällt, sondern in dem Plateau eine Basis hat.

Die Interpretation der hier wiedergegeben Geländebeobachtungen ist sehr hypothetisch. Sie läuft darauf hinaus, daß die Kuppe einzig über eine Freitreppe und ein Tor am Westhang erreichbar war. Sicherheit könnte nur durch Freilegung der Mauerreste am Westhang erreicht werden.

23 S. Lumsden, in: *Recent Developments in Hittite Archaeology and History*, 117.

24 H.H. von der Osten, *OIC* 14, Fig. 64.

25 S. Lumsden/I. Temizsoy, in: *Anadolu Medeniyetleri Müzesi, 1998 Yilligi*, 56-57 Fig. 16.

3. Die Deutung der Anlage

Lumsden nimmt an, daß sich die hethitische Nutzung von Gavur Kalesi auf die Reliefs und auf den Zingel der Kuppe beschränkt (s.o.). Dennoch möchte er die Deutung der Anlage als „Steinhaus", das heißt als königliche Grabkammer, nicht ausschließen.[26] Das würde bedeuten, daß das Relief und vor allem der Zugang zur Grabkammer ungeschützt und direkt erreichbar gewesen wären. Dies will sehr unwahrscheinlich erscheinen, so daß die Rekonstruktion einer Hangmauer, wie sie von der Osten vorgeschlagen hatte, geradezu erforderlich ist. Nach meiner Einschätzung umfaßte die mit Türmen bewehrte Mauer den gesamten Sporn, einschließlich des Plateaus im Nordosten (Abb. 11).

Von der Osten hatte alle Mauern als Stützmauern interpretieren wollen (s.o.). Hat man sich einmal von dieser These verabschiedet und der Vorstellung Platz eingeräumt, daß die gesamte Anlage von einer Befestigungsmauer (Abb. 11) umgeben war, dann ergeben sich folgende Gesichtspunkte:

a) Die Sichtbarkeit der Reliefs von außen war nicht mehr gegeben (s.o.);
b) Die Reliefs befinden sich nunmehr in einem umbauten Raum (s.o.);
c) Die ganze Anlage erhielte den Charakter einer befestigten Burg;
d) Von der Ostens Rekonstruktion einer Terrasse und eines Prozessionsweges[27] gewönne an Wahrscheinlichkeit;
e) Der hier postulierte Aufgang am Westhang könnte mit dem Prozessionsweg in Verbindung stehen;
f) Auf Grund der fehlenden Siedlungsreste muß man annehmen, daß der Ort unbesiedelt, also leer, war. Auch die mit dem Zingel umgebene Kuppe war unbebaut.

Unter den großreichszeitlichen Felsdenkmälern ist nur eins bekannt, dessen Zugänglichkeit in einer ähnlichen Form, das heißt mit Hilfe von Architektur eingeschränkt war: Das Felsheiligtum von Yazilikaya, dessen Felsreliefs von einer vorgelagerten Tempelanlage abgeschirmt waren. Daß in Yazilikaya der Zugang einem ausgewählten Personenkreis vorbehalten war, wird von niemandem in Frage gestellt. Daß die Anlage nicht einer alltäglichen Nutzung, sondern ausgewählten Festen gedient hat, wird ebenfalls nicht bestritten. Wenn dies für die Reliefs von Gavur Kalesi wegen ihrer architektonischen Einbindung in gleicher Weise anzunehmen ist, dann ließe sich in Verbindung mit der Abgeschiedenheit des Ortes sicherlich postulieren, daß die Anlage nur saisonal genutzt wurde. Dies wiederum würde erklären, warum keine gleichzeitigen Siedlungsreste angetroffen worden sind. Der Festungscharakter könnte als Camouflage gedeutet werden, um Fremde und Unbefugte abzuschrecken. Geländebegehungen und Grabungen in der näheren Umgebung haben gezeigt, daß großreichszeitliche Siedlungen bestanden haben.[28] Diese hätten für die Nutzung der Anlage zu kultischen Ereignissen sicher die notwendige vorübergehende Infrastruktur bereitstellen können.

26 S. Lumsden, in: *Recent Developments in Hittite Archaeology and History*, 119. Siehe außer der von ihm genannten Literatur vor allem K. Kohlmeyer, *APA* 15, 48.

27 H.H. von der Osten, *OIC* 14, 77, Fig. 75-77.

28 S. Lumsden/I. Temizsoy, in: *Anadolu Medeniyetleri Müzesi, 1998 Yilligi*, 57-59.

Will man den Ort weiterhin mit dem „Steinhaus" des Totenrituals der hethitischen Könige in Verbindung bringen, hätte man eine gewaltige Grabanlage vor sich, die als Burg getarnt gewesen wäre. Kohlmeyer wollte die Anlage primär mit dem *ḫekur* in Verbindung bringen.[29] Nach der Aufzählung der oben genannten Indikatoren läge es näher, es mit dem „Steinhaus der Götter" zu identifizieren. V. Haas zählt dieses Haus zusammen mit dem *ḫekur* und zwei weiteren zu den Institutionen der Ahnenverehrung der hethitischen Dynastie.[30] Dem „Steinhaus der Götter" waren große Stiftungsgüter zugeordnet, die in der Umgebung angesiedelt waren und deren Bewirtschaftung eine Versorgung des Toten mit den notwendigen Lebensmitteln gewährleisten konnte.[31] Da die Ahnenverehrung nur dem engsten Kreis der Dynastie vorbehalten war, dürften bei der Entfernung zur Hauptstadt von ca. 200 km Luftlinie nur relativ selten entsprechende Feierlichkeiten am Ort selbst stattgefunden haben.

Die Entfernung zur Hauptstadt läßt vielleicht noch den ernsthaftesten Zweifel an der Deutung der Anlage von Gavur Kalesi als „Steinhaus" aufkommen. Das Totenritual wird in der Hauptstadt abgehalten, eine Alternative dazu ist bisher nicht bezeugt. Am 12. Tag des Rituals wird der Leichenbrand im „Steinhaus" deponiert.[32] Wenn das Totenritual nicht in Gavur Kalesi selbst abgehalten worden wäre, hätte spätestens zu diesem Zeitpunkt der Leichenbrand dorthin überführt werden müssen. Dies hätte eine Unterbrechung des Rituals bedeutet. Andererseits ermöglicht ein Vorschlag vielleicht eine engere Verknüpfung von Gavur Kalesi mit dem hethitischen Totenritual: Von der Osten hatte in einem Spalt an der rückwärtigen Schmalseite der Grabkammer eine Treppe rekonstruieren wollen, die auf die Kuppe führen sollte.[33] Lumsden, der die Kammer wieder freigelegt hat, will ihm in diesem Gedanken nicht folgen.[34] Vorstellbar aber wäre, daß die unzweifelhaft bestehende Verbindung zur Oberfläche der Kuppe zur Ausübung des Rituals der Išḫara-Priesterin am letzten Tag des Totenrituals gedient hätte, in dem am Ende das *ḫabannatu(m)*-Gefäß auf das Dach (das hieße auf die Kuppe) gezogen und dort zerbrochen würde.[35]

Darüber hinaus könnte Gavur Kalesi wegen seiner Reliefs gleichzeitig als *ḫekur* gedient haben, wenn man mit V. Haas annehmen möchte, daß es sich dabei um eine den „Göttern ... geweihte Gedenkstätte" handelte, „die ... in enger Beziehung zum königlichen Ahnenkult der herrschenden Dynastie steht".[36]

„Steinhäuser der Gottheit" sind bisher nur für die Könige Tuṯḫalja I/II, Arnuwanda I und Šuppiluliuma I bezeugt.[37] Wäre Gavur Kalesi eins von ihnen, wobei freilich mangels Inschrift

29 K. Kohlmeyer, *APA* 15, 48 mit älterer Literatur.

30 V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion* (*HdO* 1/15, Leiden/New York/Köln 1994), 244.

31 Darüber hinaus galten die Güter vermutlich der Absicherung der Königinwitwe, da sie der Kontrolle des Staates entzogen waren (ibid., 244-245).

32 Ibid., 244.

33 H.H. von der Osten, *OIC* 14, 73.

34 S. Lumsden, in: *Recent Developments in Hittite Archaeology and History*, 116.

35 V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, 228-229.

36 Ibid., 245-246.

37 Ibid., 244.

unklar bleibt, welchem hethitischen Großkönig es zugeordnet werden könnte, müßten die anderen „Steinhäuser“ auch noch zu entdecken sein.

Verzeichnis der Abbildungen

Abb. 1 Gavur Kalesi, Südhang der Kuppe, Relief der stehenden Götter; darüber Südostecke des Zingels der Kuppe (Aufnahme: H. Kühne, 2001)
Abb. 2 Gavur Kalesi, Südfront der Kuppe mit Auflager (von der Ostens Thron) in Flucht mit der Südostecke des Zingels (Aufnahme: H. Kühne, 2001)
Abb. 3 Gavur Kalesi, Plan aus S. Lumsden, in: *Recent Developments in Hittite Archaeology and History*, Fig. 13
Abb. 4 Gavur Kalesi, Südhang mit Hangmauer und Türmen (Aufnahme: H. Kühne, 1989)
Abb. 5 Gavur Kalesi, Westhang, Rücksprung der Zingelmauer (Aufnahme: H. Kühne, 2001)
Abb. 6 Gavur Kalesi, Westhang, Verlauf der Zingelmauer nördlich des Rücksprungs mit „Tor“ und herausgekipptem stelenförmigen Basalt-Stein (Aufnahme: H. Kühne, 2001)
Abb. 7 Gavur Kalesi, Westhang, aus der Zingelmauer herausgekippter, stelenförmiger Basalt-Stein (Aufnahme: H. Kühne, 2001)
Abb. 8 Gavur Kalesi, Westhang, Fundament der Zingelmauer (Aufnahme: H. Kühne, 2001)
Abb. 9 Gavur Kalesi, Westhang, Mauer nördlich (gegenüber) des Rücksprungs des Zingels (vgl. Abb. 5) (Aufnahme: H. Kühne, 2001)
Abb. 10 Gavur Kalesi, Westhang, Blick von Westen unten auf die „Treppe“ und das „Tor“; rechts der Rücksprung der Zingelmauer, links die gegenüber liegende Mauer, vgl. Abb. 9 (Aufnahme: H. Kühne, 2001)
Abb. 11 Gavur Kalesi, Schematische Rekonstruktionszeichnung nach S. Lumsden, in: *Recent Developments in Hittite Archaeology and History*, Fig. 11

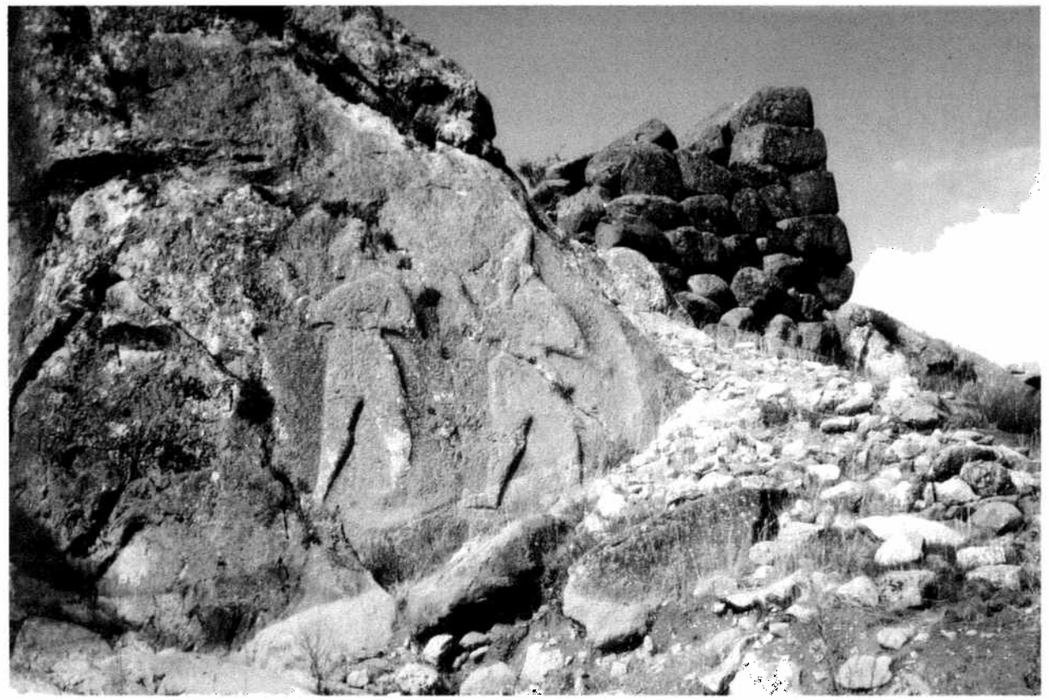


Abb. 1

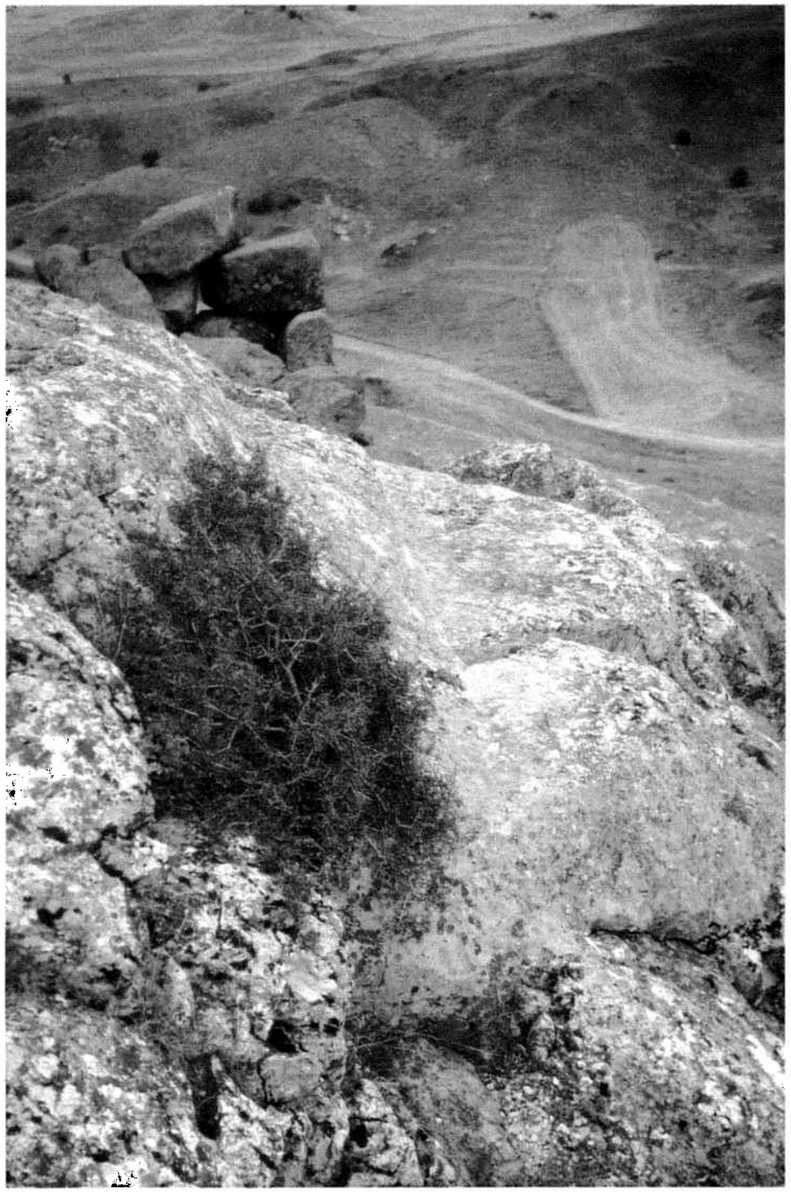


Abb. 2

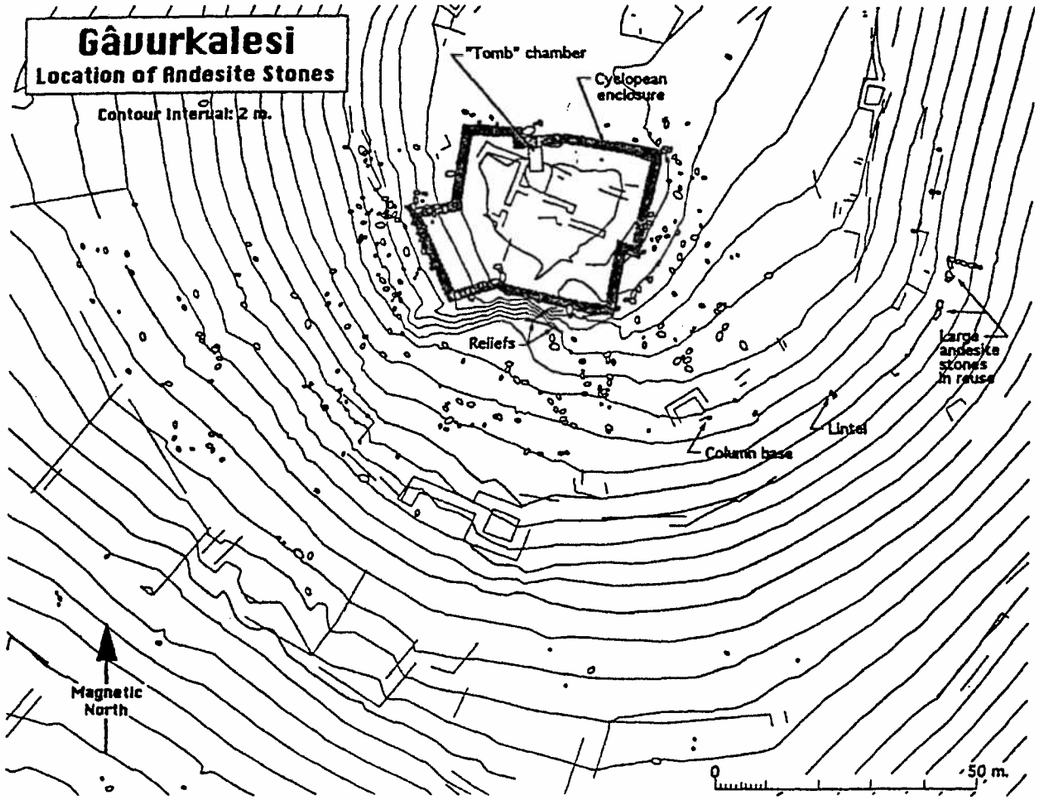

Gâvurkalesi
Location of Andesite Stones
Contour Interval: 2 m.
"Tomb" chamber
Cyclopean enclosure
Reliefs
Large andesite stones in reuse
Lintel
Column base
Magnetic North
0
50 m.

Abb. 3

Abb. 4

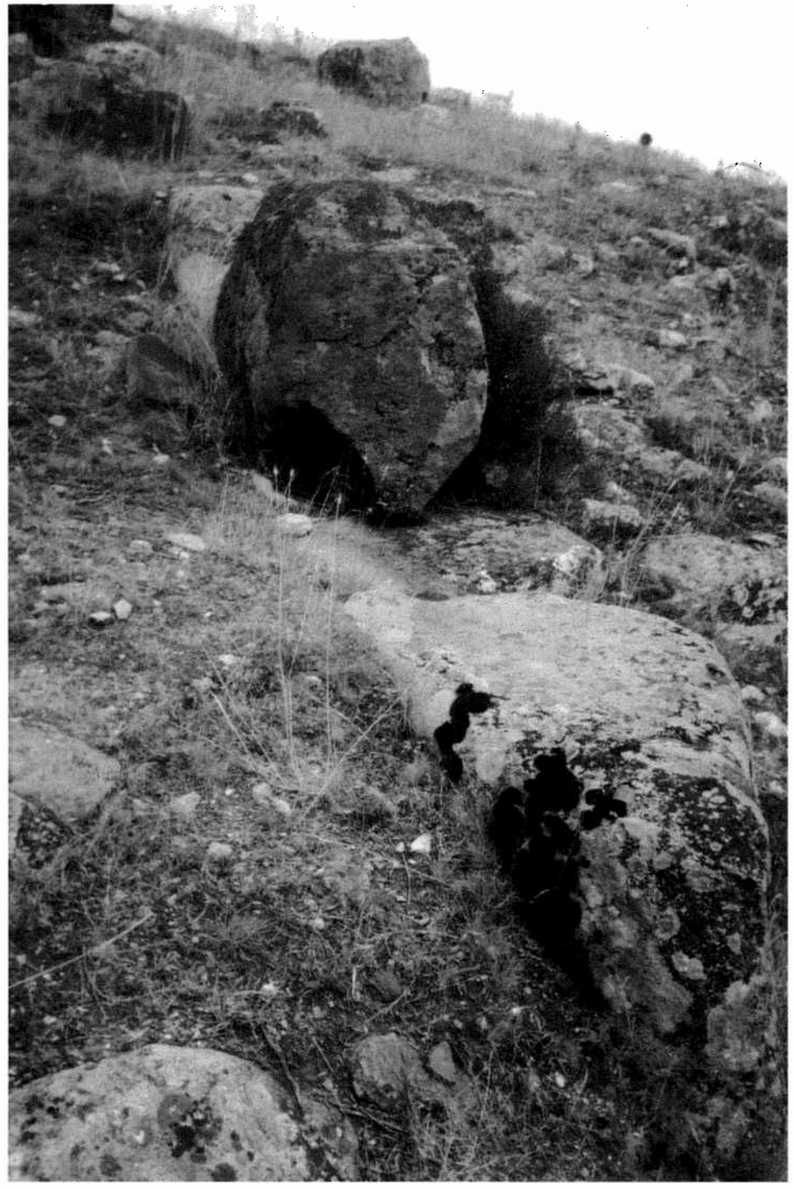


Abb. 5

Abb. 6

Abb. 7

Abb. 8

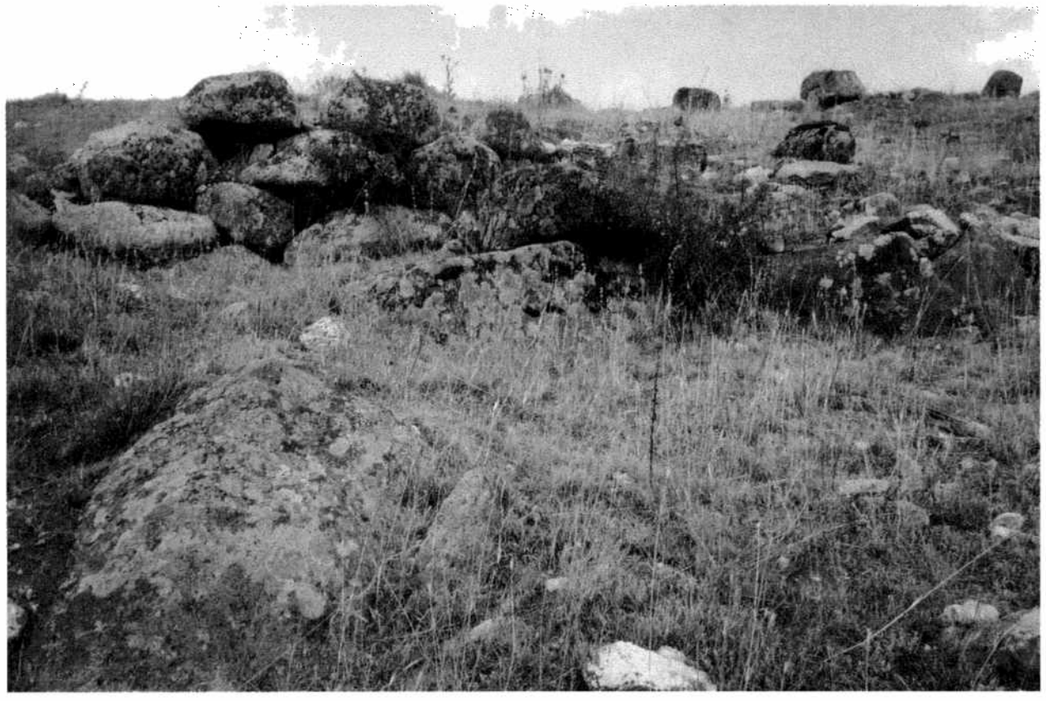
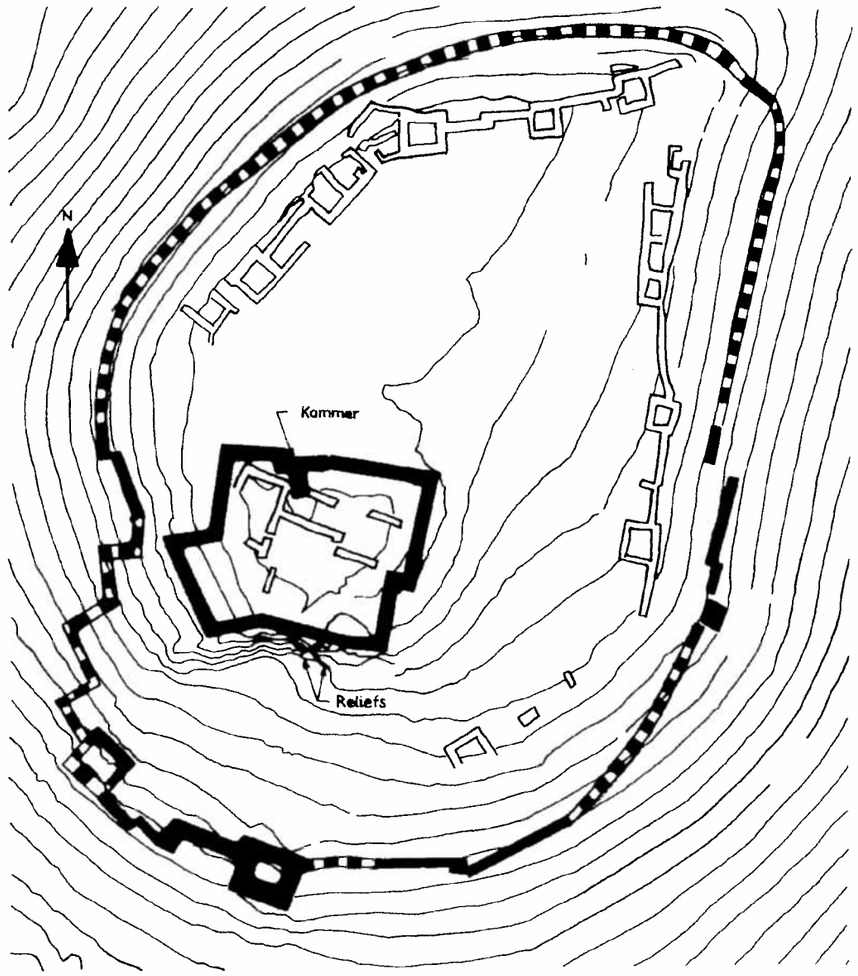


Abb. 9

Abb. 10



GAVUR KALESI

Zitadelle

0 50 m

Hethitisches Mauerwerk

Ergänzter Verlauf des hethitischen Mauerwerks

Phrygisches Mauerwerk

Abb. 11

‘Wenn Du in die Unterwelt hinabsteigen willst...’

Mesopotamische Vorstellungen von der Ordnung der Unterwelt*

Steven Lundström (Wien)

1. Einleitung

‘Wenn Du in die Unterwelt hinabsteigen willst...’ – Bevor sich Enkidu für seinen Freund und Herrn Gilgamesch, König von Uruk, in die Unterwelt aufmacht, gibt dieser ihm einige Verhaltensmaßregeln betreffend seine äußere Erscheinung und den Umgang mit den Bewohnern der Unterwelt mit auf den Weg (12. Tafel des Gilgamesch-Epos). Dabei schärft er ihm ein, daß diese Regeln unbedingt zu befolgen seien, andernfalls könnte er nicht zurückkehren. Enkidu hält sich jedoch nicht daran und ist dazu gezwungen, für immer in der Unterwelt zu verbleiben. Das Motiv, die Unterwelt betreten und wieder verlassen zu können, findet sich auch in anderen literarischen Texten des 2. und 1. Jts. v. Chr. Mesopotamiens: Zu nennen sind hier ‘Nergal und Ereschkigal’, ‘Inannas/Ištars Gang in die Unterwelt’ und ‘Urnammus Tod’. In allen vier Quellen spielen die Unterwelt und der Weg dorthin sowie die dort bei der Ankunft geltenden Regeln eine wichtige Rolle. Der Wunsch nach Rückkehr ins Jenseits ist dabei eng mit der Vorstellung von der Unterwelt als ein Ort ‘*ohne Wiederkehr*’ verbunden. Nach der Vorstellung der Quellen (Abs. 2.1.-2.4.) folgt deren Auswertung hinsichtlich des Ablaufes der Reise und der Ankunft in der Unterwelt (Abs. 2.5.). Ziel dieses Beitrages ist es, die mit diesen Reisen verbundenen Vorstellungen herauszuarbeiten und auf ihre Aussagekraft bezüglich der Ordnung der Unterwelt zu untersuchen (Abs. 3).

2. Quellen

2.1. ‘Urnammus Tod’[1]

Nachdem Urnammu, König der 3. Dynastie von Ur (2112-2095 v. Chr.), auf dem Schlachtfeld zu Tode gekommen war, vollzog man an ihm das Bestattungs- und Trauerritual. U. a. nennt der

---

* Ich möchte mich bei meinem Lehrer Prof. Dr. V. Haas mit diesem Beitrag für die Chance bedanken, daß ich von ihm lernen konnte. Bei D. Bawanypek M.A., Dr. E. Cancik-Kirschbaum, A. Fügert, Stud. cand. phil., K. Kleber M.A., A. Gilan M.A., S. Görke M.A., Dr. S. Grallert, Dr. A. Hausleiter, Dr. J. Marzahn, Dr. A. Oettel, Prof. Dr. G.J. Selz und H. Vogel M.A. möchte ich mich für Kritik und Korrekturen herzlich bedanken.

1 S. dazu jetzt E. Flückiger-Hawker, *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition* (*OBO* 166, Freiburg/ Göttingen 1999).

Text die Aufbahrung des Königs im Palast und dessen Betrauerung durch das gesamte Land.[2] Anschließend begibt er sich auf seinem Streitwagen in die Unterwelt. Bei der Durchquerung der 7 Tore gibt er einem jeden der Pförtner ein Geschenk. Nach seiner Ankunft veranstaltet er ein Festmahl für die Götter und verteilt auch an sie Geschenke:

> '*Den sieben großen Pförtnern der Unterwelt gibt er Geschenke. Der gerechte Hirte – sein Herz kannte die Ordnung der Unterwelt. Der König – er opfert die Geschenke der die Unterwelt als Opfer. Urnammu opfert die Geschenke der/für die Unterwelt als Opfer.*'[3]

Nach Abschluß der Verteilung der Geschenke weisen ihm die Götter ein Bett, einen Stuhl und eine Aufgabe innerhalb der Gemeinschaft der Unterweltsbewohner zu (Aufsicht über die gefallenen Soldaten und die LÚ NAM-DA$_6$.G „Sünder"). Kurz darauf packt Urnammu die Sehnsucht nach seiner Familie und er wünscht sich, ins Diesseits zurückkehren zu können. Dieser Wunsch wird ihm aber verwehrt. Die Praxis, toten Königen Geschenke für die Götter der Unterwelt mit ins Grab zu geben, ist noch in zwei weiteren Texten belegt – im 'Tod des Gilgamesch'[4] sowie in der Beschreibung des Begräbnisses eines neuassyrischen Königs.[5] Bemerkenswert ist daran, daß uns diese Texte möglicherweise die Kontinuität dieser Form der Beigabe über mehr als ein Jahrtausend belegen.[6]

---

2 Das Motiv des trauernden Landes findet sich auch in der Ḫarran-Inschrift Nabonids, in der er das Begräbnis seiner Mutter Adad-Guppi schildert, wie auch in der Beschreibung des Begräbnisses eines neuassyrischen Königs, s. dazu unten; s. dazu V. Haas, „Natur- und Landschaftsbeschreibungen im hethitischen Schrifttum. Ein literarischer Spaziergang", in: *CRRAI* 44/1, 25-26.

3 (Z. 76-86) ⌜i-dug⌝ g[al] ⌜kur⌝-ra inim-bi níg-ba ba-ab-šúm-mu...sipad-zi garza-kur-ra-ke$_4$ šà-ga-ni mu-un-zu lugal-e nindaba-kur-ra-ke$_4$ giš im-ma-ab-⌜tag-ge⌝ Ur-^{d}Namma nindaba-kur-ra-ke$_4$ giš im-ma-ab-tag-ge, s. E. Flückiger-Hawker, *Urnamma of Ur*, 115-116.

4 S.N. Kramer, „The Death of Gilgamesh", *BASOR* 94 (1944), 2-12; vgl. dazu auch die 8. Tafel des Gilgamesch-Epos, der zufolge Gilgamesch Grabbeigaben für Enkidu anfertigen läßt und diese vor Šamaš ausstellt (Mitschrift des Autors zum Vortrag „Neues zum Gilgamesch-Epos" gehalten von A.R. George am 16. 12. 2000 im Seminar für Altorientalistik der Freien Universität Berlin); auch im hethitschen (königlichen) Totenritual beopferte man die Unterweltsgöttin Allani, anders als im mesopotamischen (königlichen) Totenritual soll die Seele des verstorbenen Herrschers nicht in der Unterwelt verbleiben, sondern zu einem (wohl im Westen gelegenen) Wiesenareal gehen, wo der König als Bauer und Viehzüchter weiterexistierte, vgl. insbesondere den 3. Tag des 14tägigen Rituales, an dem die Seele des Toten der Unterweltsgöttin abgekauft wird, s. dazu V. Haas, „Hethitische Bestattungsbräuche", *AoF* 27 (2000), 52-67.

5 K.-H. Deller, „The Sealed Burial Chamber", *SAAB* 1 (1987), 69-71 und A. McGinnis, „A Neo-Assyrian Text Describing a Royal Funeral", *SAAB* 1 (1987), 1-12; im Photo publiziert wurde der Text in B.M. Nasrabadi, *Untersuchungen zu den Bestattungssitten in Mesopotamien in der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends v. Chr.* (*BaF* 23, Mainz 1999), 25-31.

6 Auf die Unterschiede (unterschiedliche zu beopferende Gottheiten und Opfer) zwischen den drei Texten kann hier nicht eingegangen werden, vgl. dazu C. Wilcke, „Eine Schicksalsentscheidung für den toten Urnammu", in: A. Finet (Hrsg.), *Actes de la XVIIe Rencontre Assyriologique Internationale. Université Libre de Bruxelles 30 juin - 4 julliet 1969* (Ham-sur-Heuvre 1970), 81-92. M. E. sprechen diese jedoch nicht gegen die oben vertretene Annahme und dokumentieren wohl keine konzeptionellen Veränderungen im königlichen Bestattungsritual. Nicht nur Könige und Götter, sondern auch Privatpersonen mußten sich anscheinend den Weg 'freikaufen'. Das gilt sowohl für die, die zu Fuß oder im Streitwagen unterwegs sind, als auch für diejenigen, die per Schiff den Unterweltsfluß überquerten und den Fährmann zu bezahlen hatten, s. dazu G.J. Selz, „Den Fährmann bezahlen! Eine lexikalisch-kulturhistorische Skizze zu den Bedeutungen von a d d i r", *AoF* 22 (1995), 197-209; zum 'Charonspfennig' in der späteren Zeit in Mesopotamien s. jetzt A. Oettel, „Charonspfennig und Totenglöckchen. Zur Symbolik von Münzen und Glöckchen", *AoF* 27 (2000), 106-120. Zu den verschiedenen Formen von Grabbeigaben s. zuletzt P. Hachmann/S. Penner, *Kāmid el-Lōz. 3. Der eisenzeitliche Friedhof und seine kulturelle Umwelt* (*SBA* 21, Bonn 1999), 171-174 und J.-W. Meyer, „Zur Möglichkeit einer kulturhistorischen Einordnung von Grabfunden", *AoF* 27 (2000), 21-37.

2.2. Die 12. Tafel des Gilgamesch-Epos (Z. 10-27)[7]

Als eines Tages Gilgamesch in Uruk das Schlagzeug in die Unterwelt hinabfällt, bot sich Enkidu an, dieses zurückzuholen. Bevor er sich auf den Weg macht, erteilt ihm Gilgamesch noch einige Ratschläge, die sein Verhalten und seine äußere Erscheinung betreffen. Im einzelnen soll Enkidu zu Totengeistern ihm bekannter Menschen keinen Kontakt aufnehmen. Weiterhin soll er weder reine Kleidung noch Salböl tragen.

> '*Gilgamesch* [*antwortet*] *dem Enkidu: "Wenn* [*Du*] *in die Unterwelt* [*hinabsteigen willst*], *dann* [*solltest Du*] *meinen Rat bedenken: Ein reines Gewand* [*darfst Du nicht anziehen*], *sonst erkennen sie, daß Du ein Fremder bist! Du darfst Dich mit gutem Öl aus der Büchse nicht salben – sonst scharen sie sich um Dich bei seinem Geruch...Dein Weib, das Du liebtest, darfst Du nicht küssen, Dein Weib, dem Du zürntest, darfst Du nicht schlagen...Sonst wird Dich die Klage der Erde packen!*'[8]

Enkidu jedoch hält sich nicht an die Anweisungen und verwirkt so die Möglichkeit, wieder aus der Unterwelt zurückzukehren.

2.3. Inannas/Ištars Gang in die Unterwelt[9]

Nachdem Inanna/Ištar den Entschluß zur Eroberung der Unterwelt gefaßt hatte, rüstete sie sich mit ihren '7 me' und begab sich dorthin. Vor dem ersten Tor der Unterwelt angekommen, gewährt ihr der Pförtner erst Einlaß, als sie ihm eine ihrer me überläßt.

> „*Komm, Inanna – tritt ein!" Nachdem Inanna eingetreten war, nahm er den Turban, die Steppenkappe von ihrem Haupt.* „*Warum das?*" – „*Sei beruhigt Inanna! Die me der Unterwelt werden erfüllt!*"[10]

Nach der Durchquerung weiterer sechs Tore steht sie am Ende völlig unbewaffnet da. Ihr Versuch, Ereschkigal zu stürzen, scheitert und es trifft sie die Rache der 'Herrin der Erde': Erst auf das Eingreifen Eas (s. Abs. 3) hin kann sie die Unterwelt wieder verlassen.

---

7 S. Parpola, *The Standard Babylonian Epic of Gilgamesh* (*SAACT* 1, Helsinki 1997).

8 (Tf. 12: Z. 10-27) ^{d}GIŠ.GIN.MAŠ ^{d}EN.KI.DÙ [*ip-pal*] *šum-ma a-na erṣetim* (KI-*tim*) [*tu-rad*] *a-na a-ši-ir-ti-ia* [*lu-ú ta-šad-da-ad*] *ṣu-ba-a-ta za-ka-a* [*la ta-at-tal-biš*] *ki-ma ú-ba-ra-ta-ma ú-a-ad-*[*du-ka*] *ša-man pu-ú-ri ṭa-a-ba la tap-pa-ši-iš a-na i-ri-ši-šu i-paḫ-ḫu-ru-ka...áš-šat-ka ša ta-ram-mu la ta-na-šiq áš-šat-ka ša ta-ze-ru la ta-maḫ-ḫaṣ...ta-az-zi-im-ti erṣetim* (KI-*tim*) *i-ṣab-bat-ka*, s. S. Parpola, *SAACT* 1, 65, 115.

9 W. Sladek, *Inanna's Decent to the Netherworld* (Dissertation Johns Hopkins University 1974) und R. Borger, *ABL*, 95-104.

10 (Z. 128-133) gá-nu ^{d}Inanna ku$_4$-um-[ma-ni] ^{d}Inanna ku$_4$-ku$_4$-da-[ni-ta] ^{túg}šu-gar-ra men-eden-na sag-gá-na lú ba-da-an-zí-ir ta-àm ne-e si-a ^{d}Inanna me-kur-ra-ke$_4$ šu al-du$_7$-du$_7$ ^{d}Inanna garza-kur-ra-ke$_4$ ka-zu na-an-ba-e, W. Sladek, *Inanna's Descent*, 119-120, 162-163.

2.4. Nergal und Ereschkigal[11]

Namtar reist im Auftrage der Herrin der Unterwelt in den Himmel, um ihren Anteil am Festmahl der großen Götter für sie zu holen. Bei seiner Ankunft erweisen ihm alle Götter mit Ausnahme Nergals Ehrerbietung. Namtar drängt deswegen auf Rache und Nergal sieht sich schließlich gezwungen, in die Unterwelt hinabzusteigen. Wie Inanna und Urnammu auch muß Nergal beim Durchqueren der Tore Geschenke machen. Bevor es aber dazu kommt, erteilt ihm Ea folgende Anweisungen, die ihm die Rückkehr ermöglichen sollen:

> '*Und er (Ea) rief ihn und erteilte ihm Anweisungen: „Wanderer, du willst* [...]. *Alle Weisungen* [...] *Gleich danach bringt man Dir einen Thron, Du sollst ihn nicht erkennen, Du sollst Dich nicht darauf setzen! Bringt der K*[*och*] [*Dir*] *Brot,* [*sollst Du*] *(es) nicht erkennen und Du sollst das Brot nicht es*[*sen*]*! Bringt der Fleischer* [*Dir*] *Fleisch,* [*sollst Du*] *(es) nicht* [*er*]*kennen und Du sollst sein Fleisch nicht essen! Bringt der Bierbrauer Dir Bier, sollst Du (es) nicht erkennen und Du sollst das* [*Bi*]*er nicht* [*trin*]*ken! Bringt man Dir Wasser zum Waschen der Füße, sollst Du (es) nicht erkennen und Du sollst Dir nicht Deine* [*Füß*]*e waschen! Steigt* [*sie*] *(Ereschkigal) in die Badewanne und legt ihr ...Gewand an und sie läßt Dich ihren K*[*örpe*]*r sehen, sollst Du nicht Deine Augen erheben auf*[12] [*das zwischen*] *M*[*an*]*n und Frau.*"'[13]

Nergal ist dazu angehalten, das ihm Angebotene nicht anzunehmen und sich den sexuellen Reizen der Ereschkigal nicht hinzugeben. Letztlich tut er dies dennoch und bleibt als Herrscher der Unterwelt an der Seite Ereschkigals.

2.5. Auswertung der Quellen

In den hier angeführten Texten ist die Unterwelt wie auch der Weg dorthin Handlungsbereich. Stellt man die einzelnen Handlungen und Verhaltensregeln Urnammus, Enkidus, Ištars und Nergals einander gegenüber, läßt sich folgendes feststellen (siehe Tabelle auf Seite 253):

1. Grundsätzliche Folge der Reisen in die Unterwelt ist stets der (un)gewollte Verbleib in der Unterwelt und die Einbindung in die Gemeinschaft ihrer Bewohner, was im Falle von Urnammu und Nergal auch mit der Zuweisung einer Funktion innerhalb dieser Gemeinschaft verbunden ist.

11 O.R. Gurney, „The Sultantepe Tablets (continued) VII. The Myth of Nergal and Ereshkigal", *AnSt* 10 (1965), 105-117.

12 Ergänzung nach O.R. Gurney, ibid., 114 Anm. 31.

13 (ST-Version, Kol. ii, 36'-48') *u* ˢ*ᵍ̃a*ˀ*-a-šú is-si-ma i-šak-ka-an-áš-šú* ˹*tè*˺*-e-m*[*a*] *mār* (DUMU) *ḫar-ra-ni* [*te*]*-ri-šú* x [x] x [x] *mim-mu-ú têrēti* (UR$_5$.ÚŠ.MEŠ) [x....x.x] *a-aš-šu* GAB[A] [..x..] *ul-tú ul-la-nu-um-ma* ^{giš}*kussâ* (^{giš}GU.ZA) ˹*na-šu*˺*-nik-ka e ta-mir-ma e tu-šib ina muḫ-ḫi* ^{lú}*nu*[*ḫatimmu*] (^{lú}MU[ḪALDIM]) [*akl*]*ī* ([NIN]DA.ḪI.A) *na-ši-*[*ka e ta*]*-*˹*mir-ma*˺ *aklī* (NINDA.ḪI.<A>) *ul e-k*[*ul*] ^{lú}*ṭābiḫu* (GÍR.LÁ) *šīra* (UZU) *na-ši-*[*ka e ta-mi*]*r-ma šīr-šú* (UZU-*šú*) *ul* [KI.MIN] ^{lú}*sirāšû* (ŠIM) ˹*šikarī*˺ (˹KAŠ.MEŠ˺) ˹*na-ši-ka e ta*˺*-mir-ma šik*[*arī*˺ (KAŠ.MEŠ˺ ˹*ul*˺ [*iš*]*-ti me-si-it* ˹*šēpē*^{Ii}˺ (˹GÌR.II˺) *na-ši-ka e ta-mir-ma* [*šēp*]*ē-ka* ([GÌR].II-*ka*) *e tam-ši* [*ši*]*-i a-na nar-*˹*ma*˺*-ki i-ru-um-ma* [*lu*]*-ub-bu-ši* [x]*-mu-šú il-la-bi-i*˹*š*˺ ˹x˺ *i z*[*u-mu*]*r-šá uš-ta-bar-rak-ka at-t*[*a šà zi*]*-kar u sin-niš* ˹*e*˺ ˹*ta*˺-x[x x]x-*ka*, vgl. O.R. Gurney, ibid., 112-115.

2. Der Weg, den Urnammu, Ištar und Nergal beschreiten, ist immer gleich beschaffen und stellt an die Reisenden dieselben Anforderungen (Durchquerung der Tore, Verteilung von Gaben an den/die Pförtner der Unterwelt).
3. Die Handlungen, die Urnammu, Enkidu und Nergal (nicht) ausführen (sollen), haben letztlich eines zum Ziel: Die Aufnahme bzw. die Vermeidung des Kontaktes zu den Unterweltsbewohnern und die Eingliederung in deren Gemeinschaft.
4. Zwischen (verstorbenen) Königen und Göttern scheinen hier keine Unterschiede zu bestehen. Sowohl Urnammu als auch Ištar und Nergal müssen beim Durchlaufen der Tore etwas geben, um passieren zu können. Sowohl Urnammu als auch Nergal nehmen an einem Festmahl teil und erhalten einen Platz in der Unterwelt.
5. Weder Enkidu noch Nergal sind in der Lage, die Verhaltensmaßregeln Gilgameschs und Eas umzusetzen.

3. Vorstellungen von der Ordnung der Unterwelt

Die hier besprochenen Quellen thematisieren den Übergang vom Dies- ins Jenseits sowie die Ankunft und den Verbleib in der Unterwelt. Dabei steht die Vorstellung von der Unterwelt als einem Ort, von dem es keine Wiederkehr gibt, im Vordergrund. Daß mit den einzelnen Reisen unterschiedliche Ziele verbunden sind, ist hinsichtlich des Resultats der Reisen (Verbleib in der Unterwelt) ohne Bedeutung. Das gilt auch für die unterschiedlichen Daseinsformen des/der Reisenden (Toter, Lebender und Gottheiten). Ist Urnammus Fahrt als Teil des Bestattungsrituales für einen verstorbenen König der 'Normalfall' einer Reise in die Unterwelt und seine Eingliederung dort erwünschtes Ziel, so stellen Enkidus, Ištars und Nergals Unternehmungen Ausnahmesituationen dar, die nicht mit dem Verbleib in der Unterwelt enden sollen. Die Gegenüberstellung der Quellen in Abs. 2.5. zeigt, daß die Umstände der verschiedenen Unterweltsfahrten wie auch die bei der Ankunft dort miteinander vergleichbar sind. Insbesondere trifft dies für den Ausgang der vier Reisen zu, die jeweils mit dem (un)freiwilligen (im Falle Inannas vorläufigen) Verbleib in der Unterwelt enden. Genau an diesem Punkt setzen nicht nur die Handlungen Urnammus an, sondern auch die Ratschläge Gilgameschs und Eas. Ihre Gebote an Enkidu und Nergal, ihnen angebotene Sitzgelegenheiten, Speisen und Getränke auszuschlagen und den Kontakt zu Unterweltsbewohnern zu vermeiden, sind das exakte Gegenteil zu dem Vorgehen Urnammus. Die von dem König vollzogenen Handlungen entsprechen den Eingliederungsriten, die zu absolvieren sind, sucht man als Fremder Zugang zu einem anderen Ort und dessen Bewohnern: Reise, Ankündigung, gemeinsames Essen, Verteilen von Gastgeschenken, Aufnahme.[14] Gerade dies gilt es für Enkidu und Nergal zu umgehen.

In 'Inannas/Ištars Gang in die Unterwelt' erscheinen die Begriffe GARZA-KUR-RA und *parṣu* im Zusammenhang mit den Geschehnissen um die Göttin während ihrer Reise. Die weitgehende Parallelität im Ablauf der einzelnen Reisen wie auch der Ereignisse bei der Ankunft (Urnammu, Nergal, Enkidu) legt nahe, daß diese Begriffe nicht nur auf die Struktur und die Ordnung des Weges zu beziehen sind, sondern auch auf die Unterwelt selbst. Gestützt wird diese Annahme durch die Verwendung von GARZA-KUR-RA in 'Tod des Urnammu' bei der Verteilung der Geschenke nach der Ankunft an die Götter der Unterwelt. Mithin kann man nicht nur die Entkleidung der Ištar von ihren me als Erfüllung der Ordnung – der *parṣu* – der Unterwelt verstehen, sondern auch die Handlungen Urnammus auf seiner Reise (Eingliederungsriten). Die

14 'Urnammus Tod', Z. 71-144, E. Flückiger-Hawker, *Urnamma*, 114-126.

Verhaltensregeln Gilgameschs und Eas sind als negative Entsprechungen zu Urnammus Handlungen damit ebenso mit der *parṣu* der Unterwelt zu verbinden. Die Eingliederungsriten sind ein Aspekt der Ordnung der Unterwelt und des dahin führenden Weges. Dieser Ordnung haben sich Menschen wie Götter zu fügen, sie ist in Kraft, egal aus welchem Grund die Reise unternommen wird. Das Wissen um die *parṣu* der Unterwelt ist nicht auf Götter wie Ea beschränkt, sondern findet sich auch bei Menschen wie Urnammu. Es gibt m. E. Anzeichen dafür, daß dieses nicht nur Königen, sondern auch nichtköniglichen Personen zu Gebote stand.[15]

Eng mit dem eben vorgestellten Aspekt ist ein weiterer verbunden – *die physische Beschaffenheit und die Bedürfnisse derer, die der parṣu unterliegen*. Götter wie Totengeister sind auf Nahrungs- und Flüssigkeitsaufnahme angewiesen, sie verfügen über Sexualität und haben eine Identität, die z. B. in einem Namen zum Ausdruck kommt. In den Eingliederungsriten und später in den Riten der Ahnenverehrung werden genau diese (mit Ausnahme des sexuellen Aspektes) Bedürfnisse befriedigt. Das genaue Gegenteil sind die GAL$_5$-LÁ-Dämonen in 'Inannas Gang in die Unterwelt', die all diese Eigenschaften und Abhängigkeiten nicht aufweisen:

> *'Die, die Inanna (auf dem Wege) zu ihm begleiten, kennen keine Nahrung, kennen kein Wasser, essen kein hingeschüttetes Mehl, trinken kein libiertes Wasser, strecken die Hand nicht nach angenehmem Bestechungsgeschenk aus, sättigen sich nicht am süßen Schoß der Ehefrau.'*[16]

Als identitätslose und damit nicht identifizierbare Wesen unterliegen sie nicht der Ordnung der Unterwelt und können diese verlassen. Sind die Handlungen Urnammus darauf ausgerichtet, als ein Wesen mit Identität und Bedürfnissen aufzutreten (also als Bewohner der Unterwelt), sind die Verbote Eas und Gilgameschs nichts anderes als eine Anleitung, sich wie ein Dämon verhalten zu können. Schließen die Anordnungen an Nergal alle oben genannten Eigenschaften mit ein, beschränken sich Enkidus Verbote vor allem darauf, 'zwischenmenschliche' Kontakte zu vermeiden.[17] Dazu zählt auch die Anweisung Eas an Nergal, nicht '*an das zwischen Mann und Frau*' zu denken.

Zur Befreiung Inannas/Ištars nutzt Ea m. E. eben diesen gerade vorgestellten Aspekt der *parṣu*: In 'Inannas Gang in die Unterwelt' erschafft er Wesen (Kurgurra und Galaturra), die dämonengleich zu Ereschkigal vordringen und mit dem 'Kraut und Wasser des Lebens' die Rückkehr der hingerichteten Göttin zumindest einleiten können. In der akkadischen Version manipuliert er die Herrscherin der Unterwelt geradezu, indem er Asuschunamir schickt, der in ihr sexuelles Verlangen weckt, dieses befriedigt und sie so besänftigt. Der Wiederaufstieg der Inanna/Ištar bedeutet aber nicht die Außerkraftsetzung der Ordnung. Sie ist gezwungen, ein Substitut zu stellen und schickt ihren Geliebten Dumuzi an ihrer statt mit den GAL$_5$-LÁ-Dämonen.

15 Vgl. z.B. die in einem elamischen Grab gefundene Tontafel mit einem Gebet an eine Gottheit, die den Toten in die Unterwelt führen soll, s. J. Bottéro, „Les inscriptions funéraires", in: G. Gnoli/J.-P. Vernant (Hrsg.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes* (Paris 1982), 393-395.

16 (Inanna's Gang in die Unterwelt, Z. 296-301) lú ^{d}Inanna-ra in-ši-re$_7$-eš-àm ú nu-zu-me-eš a nu-zu-me-eš zì-dub-dub-ba nu-kú-me-eš a-bal-bal-a nu-naḫ-naḫ-me-eš kadra nì-du$_{10}$-ge šu nu-gíd-me-eš úr-dam nì-du$_{10}$-ge-eš nu-si-ge-me-eš, W. Sladek, *Inanna's Descent*, 140-141.

17 Der andere Schwerpunkt sind Bekleidungstabus. Enkidu soll keine saubere Kleidung und kein Schuhwerk tragen, des weiteren soll er sich nicht mit Öl salben. M. E. könnte hier auf die Herrichtung des Leichnams während des Bestattungsrituales angespielt werden, vgl. dazu z. B. die Schilderung des Begräbnisses der Adad-Guppi in der Ḫarran-Inschrift des Nabonid.

Für Nergal und Enkidu dagegen gibt es kein Entrinnen, obwohl sie über das nötige Wissen verfügen, um die Eingliederungsriten umgehen zu können. Sind sie als Wesen mit Identität und physischen und sexuellen Bedürfnissen vielleicht gar nicht in der Lage, sich wie Dämonen zu verhalten? Waren sie nicht von vorne herein dazu bestimmt, für immer in der Unterwelt verharren zu müssen, ohne ihr Wissen einsetzen zu können? Bezeichnenderweise schafft es auch Inanna/Ištar nicht aus eigener Kraft, sondern bedarf der Hilfe anderer. Doch hätte sie das Unglück verhindern können, auch wenn sie 'der Herrin der Erde Brauch' – die *parṣu* – gekannt hätte? Selbst Ea/Enki, der hinter den Kulissen die Fäden zieht und geradezu virtuos auf der Weltordnung spielt, ist gezwungen, sich Stellvertreter zu erschaffen.

Deutlich wird hier noch einmal der schon mehrfach angesprochene wichtigste Aspekt der *parṣu* betont – die Unterwelt ist ein Ort '*ohne Wiederkehr*' – *lā târi*, dieser Grundsatz hat *absolute Gültigkeit*[18], ganz gleich, ob es sich dabei um Menschen oder Götter handelt.

Der Mythos 'Nergal und Ereschkigal' unterstreicht dies noch: Als Namtar zum Himmel aufsteigt, um für Ereschkigal ihren Anteil am Festmahl der großen Götter zu holen, knien mit Ausnahme des Nergal sämtliche Götter – auch die mächtigsten unter ihnen – vor ihm nieder. Sie unterwerfen sich geradezu dem Boten und Wesir der Herrin der Erde, der als Inhaber der '*parṣu [der Götter], der Götter, die in Irkalla wohnen*' bezeichnet wird. Sie tun dies aus Furcht und dem Wissen darum, wie es Wesen wie Enkidu ergehen kann, die der Unterwelt geweiht sind.[19]

Betrachtet man andere literarische Texte wie Grabinschriften, Briefe, Rituale, Beschwörungen, Königsinschriften usw., aber auch Wirtschaftstexte so scheint sich das hier dargestellte Bild von der Ordnung der Unterwelt zu relativieren. Auch diese Texte geben uns Auskunft über die Jenseitsvorstellungen Mesopotamiens und vermitteln uns ein vielschichtiges Bild von der räumlichen und zeitlichen Struktur der Unterwelt als Lebensraum unterschiedlichster Wesen wie auch von deren Beziehungen zueinander. Auch das (räumliche) Verhältnis von Dies- und Jenseits wird dort beschrieben. Offenbar gab es zahlreiche Möglichkeiten und Gründe, zwischen beiden Bereichen eine Verbindung herzustellen. Die Unterwelt ist Schauplatz von kathartischen Ritualen, dem (im Bestattungsritual begleiteten) Übergang des Toten; in Beschwörungen gegen Totengeister und Dämonen erfahren wir, daß diese aus der Unterwelt auf die Erde kommen, Ereschkigal schickt ihren Boten Namtar aus usf. Dabei stellt sich die Frage, ob die Unterwelt tatsächlich ein Ort '*ohne Wiederkehr*' ist. Angesichts der oben angeführten Textgruppen erscheint der Weg zur Unterwelt längst nicht als die 'Einbahnstraße', auf der sich Urnammu, Enkidu, Ištar und Nergal bewegen. Inwieweit besaß die Ordnung der Unterwelt eigentlich Gültigkeit? Gültigkeit besitzt sie in Hinblick auf die Wesen, die physische Bedürfnisse und eine Identität haben – Menschen und Götter: Enkidu und Urnammu unterscheiden sich hier nicht von Nergal oder Ereschkigal. Eine bestimmte Gruppe von Unterweltsbewohnern aber verfügt nicht

18 G. Farber-Flügge (*Der Mythos „Inanna und Enki" unter besonderer Berücksichtigung der Liste der me*, *StP* 10, Rom 1973, 168-172) mag mit ihrer Interpretation grundsätzlich richtig liegen, daß GARZA als Kultordnung prinzipiell veränderlich sei. Die Bemühungen Ea/Enkis aber zeigen, daß es dazu unter keinen Umständen kommen darf. Ihm geht es nicht so sehr um die Göttin als vielmehr um den Erhalt der Ordnung des Kosmos, in dem sie ihre Rolle zu spielen hat. Vielleicht verliert Ea/Enki in 'Nergal und Ereschkigal' eben diese seine Hauptaufgabe aus den Augen. Nergal kann der *parṣu* der Unterwelt nicht entgehen (s.o.), obwohl er das entsprechende Wissen besitzt und ihm in der Amarna-Version des Textes auch noch 14 Dämonen Eas zur Seite stehen. Scheitert Ea hier mit seinem Rettungsversuch, weil der Verbleib Nergals in der Unterwelt als Herrscher für die Ordnung des Kosmos notwendig war?

19 Vgl. dazu Enkidus Traum, Gilgamesch-Epos, 7. Tafel, Z. 168-185. Der 12. Tafel des Epos zufolge können neben Namtar verschiedene Wesen Totengeister mit sich in die Unterwelt führen, vgl. auch den in Anm. 15 zitierten Text, die darin angesprochene Gottheit ist wohl mit Inšušinak zu identifizieren.

über diese Eigenschaften, die Ordnung kann sie daher nicht erfassen. Der für Urnammu, Enkidu, Ištar und Nergal so undurchdringliche Schild erweist sich für Dämonen als durchlässig. Darunter fallen gewiß auch die Totengeister, die auf Erden unter den Lebenden ihr Unwesen treiben und die man mit Hilfe von Ritualen zu bekämpfen sucht. Sie haben m. E. mit einem Totengeist wie dem des Urnammu nicht mehr viel gemein. Zu Dämonen werden sie, wenn man ihnen *kispu* verwehrt. Nennt man im Rahmen der Ahnenverehrung nicht mehr deren Namen, bringt ihnen keine Libationen und Speiseopfer mehr dar, so gleichen sie sich Wesen wie den GAL$_5$-LÁ-Dämonen an und sind somit der *parṣu* der Unterwelt nicht mehr verpflichtet.

Text	**Verhaltensregeln**	**Handlungen auf dem Weg zur Unterwelt**	**Handlungen in der Unterwelt**
Urnammus Tod	(nicht erwähnt)	Verteilung von Geschenken an die sieben Pförtner der Unterwelt zur Durchquerung der Tore	Ausrichten eines Festmahles; Verteilung von Geschenken an die Götter der Unterwelt; Zuweisung von Sitz- und Schlafgelegenheiten, Verbleib in der Unterwelt als Aufseher der im Krieg gefallenen Soldaten
12. Tafel Gilgamesch-Epos	Vermeidung von sauberer Kleidung/Salböl; keine Kontaktaufnahme zu Totengeistern	(nicht erwähnt)	Tragen sauberer Kleidung/ Salböl; Kontaktaufnahme zu Totengeistern; Verbleib in der Unterwelt
Inannas/Ištars Gang in die Unterwelt	(nicht erwähnt)	Abgeben der sieben ME an den Pförtner der Unterwelt	Kampf mit Ereschkigal; Bestrafung und (vorläufiger) Verbleib in der Unterwelt, später Auslösung unter Stellung eines Substitutes
Nergal und Ereschkigal	Ausschlagen von Sitzgelegenheiten, Speisen und Getränken; Vermeidung von (sexuellen) Kontakten zu Ereschkigal	Verteilung von Geschenken an die sieben/vierzehn Pförtner der Unterwelt zur Durchquerung der Tore	Annehmen von Sitzgelegenheiten, Speisen und Getränken; sexuelle Kontakte zu Ereschkigal; Verbleib in der Unterwelt als Herrscher

Eine neubabylonische Kultordnung für den 'Klagesänger' (*kalû*)

Stefan M. Maul (Heidelberg)

In Mesopotamien kam dem Singen sumerischer Götterhymnen und Klagelieder sowohl im regelmäßigen Gottesdienst in den Tempeln als auch in öffentlichen Festzeremonien seit alters her ein bedeutender Stellenwert zu. In der 'feinen Sprache', dem e m e - s a l, einem ursprünglich wohl von Frauen gesprochenen Soziolekt des Sumerischen, wandten sich die 'Klagesänger' (sum.: g a l a; akk.: *kalû*) mit Hymnen und Liedern im Namen der Menschen und ihres 'Hirten', des Fürsten, an die Götter, um diese gnädig zu stimmen.

Für die frühen Perioden Mesopotamiens kann dies im wesentlichen nur indirekt aus Wirtschafts- und Verwaltungsurkunden erschlossen werden.[1] Später, als das Sumerische als gesprochene Sprache immer mehr an Bedeutung verlor, entstand das Bedürfnis, den Wortlaut dieser Lieder nicht mehr nur mündlich zu überliefern[2], sondern auch schriftlich zu fixieren. So kennen wir von der frühen altbabylonischen Zeit an Niederschriften von Balag- und Eršemma-Liedern, die bis in die Seleukidenzeit immer wieder kopiert wurden.

---

1 Hierzu vgl. W. Sallaberger, *Der Kultische Kalender der Ur III-Zeit* I (Berlin/New York 1993), S. 149f., S. 234, S. 297f., S. 306f. und *passim*; auch F. N. H. al-Rawi, „Two Old-Akkadian Letters Concerning the Offices of kala'um and nārum", *ZA* 82 (1992), S. 180-185.

2 Welch große Bedeutung die mündliche Überlieferung von Texten in der altbabylonischen Zeit hatte, zeigt die von J. J. van Dijk in *OrNS* 58 (1989), S. 448-452 bearbeitete Tontafel VS 17, Text Nr. 44. Aus diesem Text geht hervor, daß man von einem gut ausgebildeten Schreiber erwartete, am Ende seiner Ausbildung mindestens 30-50 verschiedene Beschwörungen und Hymnen, von denen die eine oder andere sicher recht umfangreich gewesen ist, auswendig zu kennen (vgl. VS 17, Text Nr. 44, Kol. III 9f.). Auch der gelegentlich, vor allem in Litaneien von Emesal-Texten aus dem ersten vorchristlichen Jahrtausend anzutreffende Verweis auf eine Anzahl von in der schriftlichen Fassung ausgelassenen Zeilen (x MU.MEŠ GU_4.UD.MEŠ; vgl. *CAD* Š/I S. 92a s.v. *šaḫāṭu* A und *CAD* Š/III S. 296b s.v. *šumu* 5e) ist ein Hinweis darauf, daß auch in den späteren Perioden die mündliche Überlieferung neben der schriftlichen einen wichtigen Stellenwert einnahm. Zu demselben Eindruck führt die von J.J.A. van Dijk und W.R. Mayer in *Texte aus dem Rēš-Heiligtum in Uruk-Warka* (= *TRHUW*) (*BaM Bh.* 2, Berlin 1980) als Text Nr. 21 veröffentlichte Tontafel. Diese enthält eine stark gekürzte Fassung des fünften und sechsten Abschnittes (*nisḫu*) des Balags e n - z u s á m a r - m a r. Die erste Zeile der Tafel ist die erste Zeile, die zweite Zeile die letzte Zeile des Gebetes u m u n - e ú r u - n i - a. Die erste Zeile (= G. A. Reisner, *SBH* Nr. 28, Rs. 19'; = S. Langdon, *BL* Nr. 28 + *BL* Nr. 129, Z. 1; = K. D. Macmillan, *BA* 5/V Nr. XXI+, Vs. 15'; = Sm 784+, Z. 4'; vgl. die Parallele: W.G. Lambert, *Fs. Albright* 1971, S. 335-353, „Converse-Tablet", Rs. 6) gibt dem *kalû* lediglich den Gebetseinsatz. Die im Gebet folgenden Zeilen (= S. Langdon, *BL* Nr. 28 + *BL* Nr. 129, Z. 3ff.; = K.D. Macmillan, *BA* 5/V Nr. XXI+, Vs. 17'ff.; = Sm 784+, Z. 6'-27' und „Converse Tablet", Rs. 7-15) sind dort ausgelassen. Es wurde offenbar vorausgesetzt, daß der *kalû*, der diese Tafel zur Hand nahm, den Wortlaut des sumerischen Emesal-Gebetes auswendig zu rezitieren vermochte. Die im Gebetsverlauf nun folgende, sehr ausführliche Emesal-Götterlitanei ist in *TRHUW* Nr. 21 auf nur 3 Zeilen reduziert (mit dem Hinweis auf 50 „übersprungene Zeilen"). Nach der Balag-Schlußformel in den Zeilen 6-7 folgt dann in *TRHUW* Nr. 21, die Niederschrift des zugehörigen Eršemmas n a m - m u - u n - š u b - b é - e n (Z. 8ff.).

Der Brauch, auch die Beschreibungen von Festverläufen, Liturgien und Ritualen schriftlich festzuhalten und dabei die Auftritte des „Klagesängers" (*kalû*) und die Titel der zu singenden Emesal-Lieder zu notieren, kam im Kernland Mesopotamiens, soweit wir wissen, erst im ersten vorchristlichen Jahrtausend auf, obgleich er in Mari schon für die altbabylonische Zeit bezeugt ist.[3] Babylonische und assyrische Ritualbeschreibungen des 1. Jahrtausends v. Chr. zeigen, daß den *kalû* in situationsgebundenen Riten zur Unheilsbeseitigung[4] bisweilen die Aufgabe zufiel, zur Besänftigung der Götter Balags und Eršemmas zu singen. Hierbei kamen allerdings selten mehr als zwei Balag-Kompositionen (Balag mit zugehörigem Eršemma) zum Vortrag. Bei den großen Festen hingegen hatten die 'Klagesänger' oft zahlreiche Auftritte, bei denen sie Emesal-Lieder zu musikalischer Begleitung anzustimmen hatten. Über den Verlauf der Liturgien dieser Feierlichkeiten geben sowohl keilschriftliche Festordnungen[5] als auch regelrechte 'Rollenbücher'[6] für die *kalû* Aufschluß, in denen die Titel der zu singenden Lieder nebst dem zugehörigen göttlichen Adressaten sowie dem Schauplatz und dem Termin des Vortrages aufgeführt sind. Solche Rollenbücher mit den Auftritten der *kalû* wurden im ersten Jahrtausend v. Chr. auch für den regelmäßigen Gottesdienst in den großen Tempeln Babyloniens und Assyriens angelegt. Aus dem neubabylonischen Sippar kennen wir einen für das gesamte Jahr gültigen Kultkalender für die 'Klagesänger', dem zu entnehmen ist, an welchem Tage und zu welcher Stunde im Tempel des Sonnengottes vor Šamaš, Aja und Bunene Balag-Kompositionen gesungen werden sollten.[7] Auch aus Uruk wurde ein vergleichbarer, ebenfalls den gesamten Jahresverlauf abdeckender Kultkalender bekannt.[8] In der sog. 'Bibliothek des

3 Vgl. J.-M. Durand und M. Guichard, „Les rituels de Mari", in: D. Charpin/J.-M. Durand (Hrsg.), *Florilegium marianum III, Recueil d'études à la mémoire de Marie-Thérèse Barrelet* (Paris 1997), S. 19-78 und dazu A. Cavigneaux, „Sur le balag Uruamma'irabi et le Rituel de Mari", *NABU* 1998, S. 46 Nr. 43.

4 So ist das Singen von Balag- und zugehörigen Eršemma-Liedern z.B. in einem Ritual zur Abwehr von *di'u*-Krankheit, Seuche und Pest, die die königlichen Pferde und Truppen befallen könnten (siehe R. Caplice, *OrNS* 39, 1970, S. 118-124 [82-3-23, 11]), vorgeschrieben. Daneben auch in Ritualen zur Abwehr des Angriffes eines Feindes (siehe M. Elat, *BiOr* 39, 1982, Sp. 5-25 und S.M. Maul, *Herzberuhigungsklagen*, Wiesbaden 1988, S. 44f.), im Rahmen von Ritualen, die begleitend bei Bauarbeiten an einem Tempel (so z.B. O.R. Gurney, *STT* Text Nr. 232 = S.M. Maul, *Herzberuhigungsklagen*, S. 46-52) oder bei Bedarf zur Besänftigung des Zornes der Götter durchgeführt wurden (vgl. S.M. Maul, *Herzberuhigungsklagen*, S. 30ff.). Auch Riten, die man zur Verhinderung des Auftretens eines Unheils inszenierte, das sich durch eine Mondfinsternis ankündigte, schrieben das Singen von Balag- und Eršemma-Liedern vor (siehe A.T. Clay, *BRM* IV, S. 17-22 und Pl. 6-7 Text Nr. 7; auch D. Brown/M. Linssen, *RA* 91, 1997, S. 147-166).

5 Für den Vortrag von Emesal-Kompositionen während des Neujahrsfestes in Babylon und in Uruk vgl. F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens* (Paris 1921), *passim*; siehe auch W.G. Lambert, „Processions to the Akītu House", *RA* 91 (1997), S. 49-80; für die Feste von Assur (einschließlich des sog. Neujahrsfestes) vgl. S.M. Maul, „Die Frühjahrsfeierlichkeiten in Aššur", in: A.R. George/I.L. Finkel (Hrsg.), *Wisdom, Gods and Literature: Studies in Honour of W.G. Lambert* (Winona Lake 2000), S. 389-420. Für weitere Feste, bei denen Emesal-Lieder gesungen wurden, vgl. W.G. Lambert, „The Late Babylonian Kislīmu Ritual for Esagil", *JCS* 43-45 (1991-1993), S. 89-106 und A.R. George, „Four Temple Rituals from Babylon", in: *Festschrift W.G. Lambert* (s.o.), S. 259-299. Vgl. auch W.R. Mayer, *OrNS* 47 (1978), S. 444-458 (Beschreibung eines Rituals anläßlich der feierlichen Einbringung eines Kultbildes in den Tempel mit der Anweisung, Emesal-Lieder zu singen).

6 So K 2724+ (siehe S.M. Maul, in: *Festschrift W.G. Lambert*, S. 389-420).

7 BM 50503 (82-3-23, 1494), siehe S.M. Maul, „Gottesdienst im Sonnenheiligtum zu Sippar", in: B. Böck/E. Cancik-Kirschbaum/Th. Richter (Hrsg.), *Munuscula Mesopotamica. Festschrift für Johannes Renger* (*AOAT* 267, Münster 1999), S. 285-316.

Beschwörungspriesters' in Assur schließlich fand sich ein weiterer, bislang noch unveröffentlichter Kultkalender für den 'Klagesänger', in dem die über 90 Tage des Jahres nach Monaten geordnet aufgelistet sind, an denen (wohl im Šamaš-Tempel des assyrischen Kultzentrums) das Balag „Utu ist König"[9] und weitere Emesal-Lieder dem Gotte vorgetragen werden sollten. Im folgenden soll nun, zu Ehren des Jubilars und als Zeichen der herzlichen Verbundenheit, ein weiterer Text dieser seltenen Gattung vorgestellt werden, der zwar in babylonischer Schrift verfaßt, aber im assyrischen Ninive gefunden wurde.

K 315 (+) K 14818 + K 18791 (+) K 20275

Der hier besprochene Text wurde aus vier im Britischen Museum zu London aufbewahrten Tontafelbruchstücken zusammengestellt.[10] Nur eines davon, K 14818, ist bereits veröffentlicht.[11] An dieses Fragment konnte ich das kleine Tafelbruchstück K 18791 anschließen. Zwei weitere Fragmente, K 315 und K 20275, gehören ohne jeden Zweifel zu derselben Tafel. Physische „joins" lassen sich hier jedoch nicht durchführen.

Da weder der Anfang noch das Ende des Textes und nicht einmal die Ränder der linken und rechten Seite der Tafel erhalten blieben, müssen zwar gewichtige Unsicherheiten bei der Deutung unseres Textes in Kauf genommen werden. Aber dennoch lassen sich Aufbau und Charakter des Tontafeldokumentes ermitteln. Die Tafel K 315(+) ist in insgesamt elf erhaltene Paragraphen gegliedert, die durch tief eingedrückte Striche voneinander getrennt sind. In den jeweils ein-[12], drei-[13] oder vierzeiligen Paragraphen[14] wurde in jeder Zeile eine Balag-Komposition namentlich aufgeführt. Darauf (so zeigt es das Bruchstück K 20275) folgen in jeder Zeile nach einem Leerraum Spuren, die nur als Reste der Zeichenfolge *ina* IGI (= „vor") gedeutet werden können. Daraus muß man folgern, daß in K 315(+), wie in den Kultkalendern aus Sippar, Uruk und Assur, die göttlichen Adressaten genannt waren, vor denen die Gebete zum Vortrage gebracht wurden.

Die zweifache Nennung des Balags úru a-še-er-ra (in dem 5. und in dem 7. Paragraphen in den Zeilen 9' und 12') führt ebenso wie der Umstand, daß in den mehrzeiligen Paragraphen Balag-Kompositionen aufgeführt sind, die nicht jeweils an dieselbe Gottheit gerichtet

8 F. Thureau-Dangin, *TCL* 6 Text Nr. 48 (Bearbeitung: S. Langdon, *AJSL* 42, 1925/26, S. 120-125). Einen weiteren, wohl ebenfalls als Kultkalender anzusprechenden Text mit der Nennung von Emesal-Liedern haben J.J.A. van Dijk und W. Mayer in *TRHUW* veröffentlicht (*TRHUW* Text Nr. 15, Vs.).

9 ^{d}Utu lugal-àm. Zu diesem Balag, dessen Beginn auf der Rückseite des Kultkalenders aus Assur aufgezeichnet ist und damit erstmalig bekannt wird, vgl. S.M. Maul, in: *Festschrift J. Renger*, S. 296f.

10 Für die Erlaubnis, die Tafelfragmente hier zu veröffentlichen, sei den Trustees des Britischen Museums, London, sowie Herrn C.B.F. Walker sehr herzlich gedankt.

11 M.E. Cohen, *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia* (im folgenden abgekürzt als *CLAM*), Vol. I-II (Bethesda 1988), S. 22 (Umschrift) und S. 829 (Keilschriftkopie).

12 Mindestens fünf der elf Paragraphen sind einzeilig.

13 Mindestens zwei der elf Paragraphen sind dreizeilig.

14 Mindestens einer der elf Paragraphen ist vierzeilig.

sind, zu der Erkenntnis, daß die Bruchstücke K 315(+) nicht zu einem Katalog oder einer Bestandsliste von Tontafeln mit Emesal-Liedern gehört haben können.

In zwei einzeiligen Paragraphen (Z. 11' und 12') sind, wohl nahe am jetzt nicht mehr erhaltenen linken Tafelrand, (Reste von) Zahlen zu erkennen. Da alle Gebetstitel so weit nach rechts eingerückt sind, daß vor jedem Eintrag Raum für eine Zahl bleibt, aber, wie der vierzeilige Paragraph in den Zeilen 7'-10' zeigt, offenbar nur in der ersten Zeile eines jeden Paragraphen eine solche Zahl stand, war wohl *jedem* Paragraphen nur *eine* Zahl zugewiesen. Die Zahlen können daher nicht, wie es in manchen Katalogen und Bestandslisten[15] der Fall ist, für die Anzahl der Tafeln stehen, die eine Balag-Komposition umfaßte bzw. die im Besitz des Schreibers oder der Bibliothek war.[16] Denn dann hätte man vor jedem einzelnen Eintrag eine Zahl erwartet. Schon aus diesem Grunde muß auch die Idee verworfen werden, daß die Zahlen für die Anzahl der vorgeschriebenen Rezitationen stand.[17] Als einzige plausible Lösung bleibt, wie bereits von M. Cohen in *CLAM* S. 23 vorgeschlagen, in den Zahlen Datumsangaben zu sehen.[18] In den Zeilen 11' und 12' sind daher die Emesal-Rezitationen für den 19. und den 23. Tag eines Monats angegeben.[19] Demnach liegt in K 315(+) ein Kultkalender vor.

Ob in K315(+) jedoch ein Jahreskalender für die Auftritte des *kalû* in einem bestimmten Tempel zu sehen ist, oder ob Emesal-Gesänge notiert wurden, die in einem bestimmten Monat, möglicherweise im Rahmen eines Festverlaufes, vor unterschiedlichen Göttern vorgetragen werden sollten, läßt sich aufgrund des Erhaltungszustandes unseres Textes leider nicht mehr sagen. Die Untersuchung des Kultkalenders BM 50503 aus Sippar hat gezeigt, daß ein Großteil der vor dem Sonnengott gesungenen Balag- und Eršemma-Lieder ursprünglich anderen Göttern zugedacht war (Enlil, Ninurta, Enki, Asalluḫi, Iškur). Daher ist es durchaus möglich, daß auch in unserem Text die (ursprünglich) für die Verehrung von Enlil, Enki/Ea, Ninurta und Iškur/Adad geschriebenen Emesal-Lieder an ein und denselben Gott zu richten waren.[20] Dies ist aber nur dann anzunehmen, wenn, wie z.B. in BM 50503, am Ende der jeweiligen Zeilen unseres Kultkalenders nach der Angabe *ina* IGI [^{d}GN[21] ...] weitere Angaben über den Ort und/oder die Tageszeit gefolgt sind, an denen die Auftritte der *kalû* stattfanden. Denn sonst hätte in den mehrzeiligen Paragraphen die Angabe *ina* IGI [^{d}GN] nicht in jeder Zeile erneut notiert werden

15 Zu solchen Zahlenangaben in Katalogen vgl. J. Krecher, *RlA* 5, S. 481 § 8(a) s.v. „Kataloge“ und S. N. Kramer, *StOr* 46 (1975), S. 141-166.

16 Ferner ist es auszuschließen, daß die Zahlenangaben für eine Anzahl darzubringender Opfertiere steht. Zum einen liegen die Zahlen für eine solche Deutung entschieden zu hoch. Zum anderen hätte man dann erwartet, daß jeder einzelne Vortrag einer Balag-Komposition mit Opfern verbunden gewesen wäre.

17 Darüber hinaus ist mir kein einziger Beleg bekannt, der darauf schließen lassen könnte, daß die z.T. sehr umfangreichen Balag-Kompositionen, so wie die sog. 'Gebetsbeschwörungen', mehrfach hintereinander vorgetragen wurden.

18 Eine Datumsangabe muß nicht zwangsläufig, so wie in den meisten anderen Kultkalendern, als UD.x.KAM notiert werden. Auch in dem unveröffentlichten Kultkalender aus Assur sind die Monatstage, an denen das Balag ^{d}U t u l u g a l - à m gesungen werden sollte, lediglich in Gestalt von Zahlen angegeben.

19 Die Ergänzung der Zahlen zu 9 und 13 ist auszuschließen, da dann die 9 näher am linken Rande (und nicht genau über der 3 der 13) hätte stehen müssen.

20 Oder, wie in dem Kultkalender aus Sippar, an den Hauptgott eines Tempels und an dessen Wesir.

21 GN steht hier und im folgenden für „Göttername“.

müssen.[22] Während in den meisten Paragraphen Lieder aufgelistet sind, die man an männliche Gottheiten richtete, sollten am 19. Tag und an einem weiteren Tag des Monats (nach dem 23. Tag; vgl. Z. 13') Balag-Kompositionen zum Vortrag gebracht werden, mit denen Göttinnen angesprochen wurden. Sollte die Tafel K 315(+) den Gottesdienst für den Hauptgott eines bestimmten Tempel beschreiben, wäre hier die Gattin dieses großen mesopotamischen Gottes durch das Singen von Emesal-Liedern geehrt worden.[23]

22 In der hier vorgelegten Umschrift sind, trotz dieser Überlegungen und mangels weiterer Informationen, nach der Angabe *ina* IGI die Namen der Gottheiten eingesetzt worden, an die die genannten Gebete *ursprünglich* gerichtet waren.

23 In der neubabylonischen Gottesdienstordnung des É-babbar (BM 50503; siehe Anm. 7) waren ebenfalls zwei Tage im Monat vorgesehen, an denen Balag-Kompositionen zu Ehren von Aja, der Gattin des Šamaš, gesungen wurden.

K 315 (+) K 14818 + K 18791 (+) K 20275

1'	[	.....	ÉR	.....	ÉR].ˈŠÈMˈ.MA	[*ina pān*(IGI)	GN]
2'	[(UD) x	.....	ÉR	.....	É]R.ŠÈM.MA	ˈ*ina*ˈ *p*[*ān*(I[GI])	GN]
3'	[(UD) x	.....	ÉR	.....	ÉR.ŠÈM.M]A	*ina p*[*ān*(I[GI])	GN]
4'	[	.....	ÉR	.....	ÉR.Š]ÈM.MA	*ina p*[*ān*(I[GI])	GN]
5'	[	.....	ÉR	.....	ÉR.ŠÈ]M.MA	*i*[*na pān*(IGI)	GN]
6'	[	.....	ÉR	.....	ÉR.ŠÈ]M.MA	*i*[*na pān*(IGI)	GN]
7'	[(UD) x	x x] x x [	ÉR	x x (x)] x x [	É]R.ˈŠÈMˈ.MA	*i*[*na pān*(IGI)	GN]
8'	[] (leer)	ˈanˈ-ˈnaˈ e-l[um-e	ÉR	ù]-u$_8$ a-ba m[u-un-ḫul	É]R.ŠÈM.MA	[*ina pān*(IGI)	^{d}*En-líl* (?)]
9'	[] (leer)	úru a-še-er-[ra	ÉR]	ˈšàˈ sud-rá	[ÉR].ŠÈM.MA	[*ina pān*(IGI)	^{d}*É-a* (?)]
10'	[] (leer)	gu$_4$-ud nim kur-r[a	ÉR]	ù-ma gul-gul	É[R].ŠÈM.MA	[*ina pān*(IGI)	^{d}*Nin-urta* (?)]
11'	[(UD) 1]9	mu-tin nu-nuz dí[m-ma	ÉR]	me-er-ra-mu-dè	É[R.ŠÈM.MA	*ina pān*(IGI)	^{d}*Nin-tin-ug$_5$-ga*(?)]
12'	[(UD) 2]3	úru a-še-er-ra	[ÉR]	šà sud-rá	É[R.ŠÈM.MA	*ina pān*(IGI)	^{d}*É-a* (?)]
13'	[(UD) x]	im-ma-al gù d[é-dé	É]R	me-e gašan-mu	[ÉR.ŠÈM.MA	*ina pān*(IGI)	^{d}*Ištar* (?)]
14'	[(UD) x	a]m-e amaš-n[a	É]R	ur-sag abzu-t[a	ÉR.ŠÈM.MA	*ina pān*(IGI)	^{d}*En-líl* (?)]
15'	[	e]-lum di-ˈdaˈ-[ra	ÉR]	úru ér i-si-i[š	ÉR.ŠÈM.MA	*ina pān*(IGI)	^{d}*En-líl* (?)]
16'	[	ab]zu [pe-el-lá-àm	ÉR	d]ilmun^{ki} nígin-na	[ÉR.ŠÈM.MA	*ina pān*(IGI)	^{d}*É-a* (?)]
17'	[(UD) x	u$_4$-dam gù dé-dé-aš	ÉR	gu$_4$ m]aḫ pa ˈèˈ-[a	ÉR.ŠÈM.MA	*ina pān*(IGI)	^{d}*Adad* (?)]
18'	[(abgebrochen)	.....	ÉR	] x [	ÉR.ŠÈM.MA	*ina pān*(IGI)	GN]

Übersetzung

1'	[	„.....“, Klage (und) „.....“, Erše]mma; [vor GN (...)].
2'	[x. Tag:	„.....“, Klage (und) „.....“, E]ršemma; v[or GN (...)].
3'	[x. Tag:	„.....“, Klage (und) „.....“, Eršemm]a; v[or GN (...)].
4'	[	„.....“, Klage (und) „.....“, Eršˈemma; v[or GN (...)].
5'	[	„.....“, Klage (und) „.....“, Erše]mma; v[or GN (...)].
6'	[x. Tag:	„.....“, Klage (und) „.....“, Erše]mma; v[or GN (...)].
7'	[x. Tag:	„.....]....[..... .....“, Klage (und) „..... .]....[... ....“, E]ršemma; v[or GN (...)].
8'	[]	„Gewich[tiger] des Himmels(gottes)“, Klage (und) „Wehe, wer [zerstört]e“, [E]ršemma; [vor Enlil? (...)].
9'	[]	„(Wie lange noch kann) die Stadt die Mühsal (zurückhalten)“, [Klage] (und) „Fernes Herz“, [Er]šemma; [vor Ea? (...)].
10'	[]	„Hoher Held des Landes“, [Klage] (und) „Der Kampfeswille, der zerstört“, E[r]šemma; [vor Ninurta? (...)].
11'	[1]9. (Tag):	„Mann, der zur Frau gema[cht ist“, Klage](und) „In meinem Zorn“, E[ršemma; vor Nintinugga? (...)].
12'	[2]3. (Tag):	„(Wie lange noch kann) die Stadt die Mühsal (zurückhalten)“, [Klage] (und) „Fernes Herz“, E[ršemma; vor Ea? (...)].
13'	[x. Tag]:	„Die Kuh, die brü[llt“, Kla]ge (und) „Ich, meine Herrin,“, [Eršemma; vor Ištar? (...)].
14'	[x. Tag]:	„Der Stier in sei[ner] Hürde“, Klage (und) „Held, vom *apsû* her“, [Eršemma; vor Enlil? (...)].
15'	[	„[Dem Ge]wichtigen, der einhergeht“, [Klage] (und) „Die Stadt (in) Weinen und Klagen“, [Eršemma vor Enlil? (...)].
16'	[	„Der *ap*]*sû* [ist beschmutzt“, Klage] (und) „Gewichtiger, wende dich her“, [Eršemma; vor Ea? (...)].
17'	[	„Wenn er wie ein Sturm brüllt“, Klage (und) „Er[habener Stier, der] strahlend hervorkommt“, [Eršemma; vor Adad?(...)].
18'	[	„.....“, Klage (und) „.....]...[.....“, Eršemma; vor GN (...)].

(abgebrochen)

Anmerkungen

1' Wie in den übrigen Kultkalendern und in den meisten Ritualbeschreibungen, die Emesal-Lieder nennen, bezeichnet ÉR den ersten Teil (d.h. das eigentliche Balag) der Balag-Komposition.

7' Wie oben bereits ausgeführt, ist es durchaus denkbar, daß alle vier in diesem Paragraphen (Z. 7'-10') genannten (und wohl an demselben Tag vorgetragenen) Balag-Kompositionen vor dem gleichen Gott gesungen wurden, obgleich sie (ursprünglich) an unterschiedliche Gottheiten gerichtet waren. In diesem Falle wird sich ihr Vortrag, ähnlich wie es aus dem Kultkalender aus Sippar hervorgeht (vgl. Anm. 7), über den gesamten Tag verteilt haben.

8' Das (ursprünglich) wohl an Enlil[24] gerichtete Balag-Lied an-na e-lum-e ist, so wie in unserem Text, gemeinsam mit dem abschließenden Eršemma ù-ug a-ba mu-un-ḫul in dem großen ninevitischen Katalog der Emesal-Lieder, IVR² Text Nr. 53+[25], in der Zeile Kol. I-II, 10 aufgelistet. Der Kultkalender aus Uruk (*TCL* 6 Text Nr. 48, Rs. 6) schreibt das Singen des Gebetes für den 15. Tag des Monats, den Tag des vollen Mondes, vor, zu Ehren „der Götter".[26] In Uruk kam es auch am 10. Tašrītu, gemeinsam mit dem Emesal-Lied umun še-er-ma-al an ki-a, „für die Götter" zum Vortrag.[27] Im Rahmen eines Baurituals wurde in Uruk ebenfalls das Balag an-na e-lum-e gemeinsam mit dem zugehörigen Eršemma gesungen.[28] Die erhaltenen Abschnitte des Balags legte M. E. Cohen in seinen *Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia* (*CLAM*) in Umschrift und Übersetzung vor.[29] Bislang wurde kein Textvertreter des Eršemmas ù-ug a-ba mu-un-ḫul bekannt.

9' Zu Balag und Eršemma vgl. auch Z. 12'. Das Balag úru a-še-er-ra ist in dem Katalog IVR² Text Nr. 53+ in der Zeile Kol. I, 3 verzeichnet. In IVR² Text Nr. 53+, Kol. II, 3 ist

24 J.A. Black möchte in dem Balag ein an den Mondgott gerichtetes Gebet sehen (siehe *BiOr* 44, 1987, Sp. 41). In keinem Falle ist zu bestreiten, daß der Mondgott im Rahmen dieses Gebetes eigene Ansprache erfährt (siehe M.E. Cohen, *CLAM*, S. 211).

25 IVR² Text Nr. 53 (K 2529) ist jetzt mit den Fragmenten S. Langdon, *BL* Text Nr. 103 (K 3276) und K 16853 (unpubliziert; Join: R. Borger) zusammengeschlossen. In dem Katalog sind verzeichnet: 39 an Götter gerichtete Balag-Kompositionen, 18 Balag-Kompositionen, die an Göttinnen gerichtet wurden; 25 an Götter gerichtete sog. „Riten-Eršemmas" (d.h. 'selbständige' Eršemmas, die nicht in Verbindung mit einem Balag gesungen wurden) sowie 15 sog. 'Riten-Eršemmas', die sich an Göttinnen wandten; 22 an Götter gerichtete sumerische Šu'ila-Lieder und 15 sumerische Šu'ila-Lieder, die vor Göttinnen gesungen wurden. Lediglich die Adressaten der sumerischen Šu'ila-Lieder sind in dem Katalog IVR² Text Nr. 53+ namentlich aufgeführt. Das Balag an-na e-lum-e findet sich in dem Abschnitt, in dem die Enlil-Balags aufgelistet sind.

26 *TCL* 6 Text Nr. 48, Rs. 6: an elum-ma *ana ilī*(DINGIR.DIDLI).

27 Siehe F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, S. 92, AO 6459, Rs. 10.

28 F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, S. 34, Z. 5f.: [... an-na e-lum-e ÉR] ù-ug a-ba mu-ḫul ÉR.ŠEM$_4$.MA *tazammur*(ŠÌR).

29 *CLAM* S. 208-221. Bei allen hier angegebenen Verweisen auf M.E. Cohen, *CLAM* sind die Nachträge und Korrekturen von J.A. Black (*BiOr* 44, Sp. 32-79) und R. Borger (*BiOr* 47, 1990, Sp. 5-39) zu berücksichtigen. Zu an-na e-lum-e gehört wahrscheinlich auch K 5180 (unpubliziert). Die Tafel begann wohl mit der gleichen Zeile wie die 'Converse Tablet' (siehe W.G. Lambert, *Festschrift Albright* 1971, S. 335ff.). K 5180 ist parallel zu 'Converse Tablet', Vs. 1-12. In K 5180, Rs. blieb nach den (geringfügigen) Resten einer Stichzeile folgende Angabe erhalten: [... an-na e]-[lum]-e NU AL.TIL (gegen J.A. Black, *BiOr* 47, Sp. 46 gehört K 5180 somit nicht zu dem Balag ušum-gim ní si-a).

dem Balag offenbar ein anderes Eršemma zugewiesen als in dem hier vorgestellten Text.[30] In Uruk wurde das Balag-Lied am 7. Tage jeden Monats für Anu, den höchsten Gott der Stadt, gesungen (vgl. *TCL* 6 Text Nr. 48, Vs. 4f.).[31] Eine Bearbeitung der erhaltenen Passagen des Balags legte M. E. Cohen in *CLAM* S. 65-72 vor. Von der Existenz des Eršemmas šà sud-rá erfahren wir erstmalig durch den hier vorgelegten Text.

10' Zu Balag und Eršemma vgl. meine Anmerkungen zu den Kultkalendern aus Sippar (BM50503, Vs. 6'f.) und aus Assur (K 2724+, Vs. 37')[32].

11' Balag und Eršemma sind in der hier vorliegenden Zusammenstellung in dem Katalog IVR² Text Nr. 53+, Kol. I-II, 11 aufgeführt. Außer dem hier besprochenen Text sind keine anderen Kultkalender und Ritualbeschreibungen bekannt geworden, in denen das Balag mu-tin nu-nuz dím-ma und das zugehörige Eršemma zum Vortrag vorgeschrieben sind. Eine Bearbeitung der bekannten Teile des Balags findet sich bei M. E. Cohen, *CLAM* S. 222-252. Umschrift und Übersetzung des Eršemmas me-er-ra-mu-dè legte M. E. Cohen, in: *Sumerian Hymnology: The Eršemma* (*HUCA Supplements* No. 2)[33], S. 139-143 vor.

12' Vgl. die Anmerkungen zu Z. 9'.

13' Balag und Eršemma sind in dem Katalog IVR² Text Nr. 53+, Kol. I-II, 47 in dem Abschnitt aufgeführt, in dem die an Göttinnen gerichteten Balag-Lieder (balag ^{d}Innin-ke$_4$) zusammengestellt sind. In dem Kultkalender aus Uruk ist das Balag als ein Gebet an die „Ištar von Uruk" zitiert.[34] Eine Bearbeitung des Balag-Liedes veröffentlichte M. E. Cohen in *CLAM* S. 604-636.[35] Das zugehörige Eršemma ist immer noch unbekannt.

14' Zu Balag und Eršemma vgl. meine Anmerkungen zu den Kultkalendern aus Sippar (BM 50503, Vs. 9'f.) und aus Assur (K 2724+, Vs. 18').[36]

15' Balag und Eršemma sind in dieser Zusammenstellung in dem Katalog IVR² Text Nr. 53+, Kol. I-II, 8 verzeichnet. Das Balag sollte in Uruk am ersten Tage jedes Monates „für die Götter" gesungen werden.[37] Gemäß der Anordnung der Balag-Lieder in dem hier besprochenen Text, die auch der Anordnung in dem Katalog IVR² Text Nr. 53+ entspricht, sollte in Uruk am 11. Tašrītu nach dem Vortrag des Balags am-e amaš-a-na das Balag e-lum-di-da-ra gesungen werden.[38] Eine Bearbeitung des Balags e-lum di-da-

30 Nur die letzten beiden Zeichen sind erhalten: [ ] x-zu (vielleicht ist: [e-ne-è]m-zu zu lesen).

31 Das in *TCL* 6 Text Nr. 48, Vs. 16 genannte Gebet úru a-še-er-ra me-na kúš-ù, mit dem die *Bēltu ša Uruk* geehrt wurde, teilt mit dem Balag úru a-še-er-ra nur die einleitenden Worte. Das in IVR² Text Nr. 53+, Kol. III, 2 genannte Eršemma úru a-še-er-ra èn-šè ba-an-gul-e ist hingegen weitgehend gleichlautend mit dem ersten Abschnitt des Balags úru a-še-er-ra.

32 Siehe S.M. Maul in: *Festschrift J. Renger*, S. 298 und in: *Festschrift W.G. Lambert*, S. 418f.

33 Im folgenden abgekürzt als M.E. Cohen, *Eršemma*.

34 *TCL* 6 Text Nr. 48, Vs. 6: im-ma-al gù dé-dé *a-na* ^{d}+*Ištar*(INNIN) *Uruk*(UNUG)^{ki}.

35 Neu hinzukommende Textvertreter sind: E. von Weiher, *Spätbabylonische Texte aus Uruk* IV (*AUWE* 12, Mainz 1993), Text Nr. 125 sowie MMA 86.11.348 (+ G. Reisner, *SBH* Text Nr. 82) und K 4909.

36 Siehe S.M. Maul in: *Festschrift J. Renger*, S. 299-300 und in: *Festschrift W.G. Lambert*, S. 417.

37 *TCL* 6 Text Nr. 48, Rs. 1f. (dort als e-lum di-di-re zitiert).

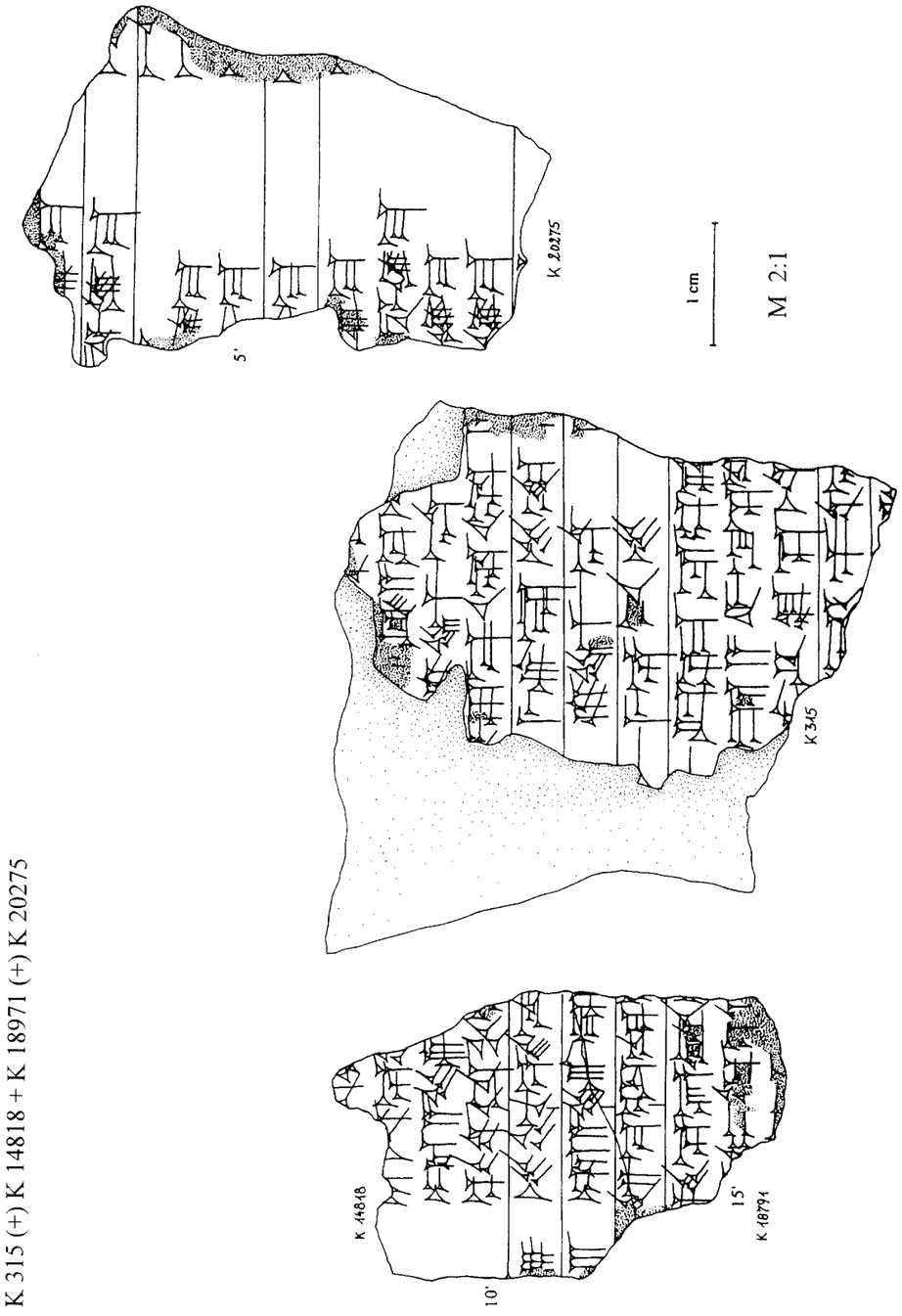
38 F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, S. 93, Z. 15: UD.11.KAM* *ina mūši*(GI$_6$) am-e amaš «DIŠ»(-) an-na *a-na* ^{d}*Anu*(LX) e-lum di-di-ra *a-na ilī*(<DINGIR>.DIDLI).

ra findet sich bei M. E. Cohen, *CLAM*, S. 175-185. Der Wortlaut des Eršemmas úru ér i-si-iš ist nicht bekannt.

16' Das Eršemma dilmun^{ki} nígin-na (Bearbeitung: M. E. Cohen, *Eršemma*, S. 110-117) konnte sowohl den Abschluß des Balags abzu pe-el-lá-àm als auch den des kanonischen und des nicht-kanonischen (*aḫû*) Balags umun še-er-ma-al-la an ki-a bilden.[39] Die nur geringfügigen Zeichenreste in K 315(+), Z. 16' lassen sich keinesfalls mit dem zweiten Gebetstitel vereinbaren. Mit der Lesung [ab]zu [pe-el-lá-àm...] hingegen sind die Spuren in Einklang zu bringen. Dennoch kann nicht ganz ausgeschlossen werden, daß hier ein anderes Balag verzeichnet war.

17' Zu Balag und Eršemma vgl. meinen Kommentar zu dem Kultkalenderfragment 79-7-8, 343, Z. 2' (*Festschrift W. G. Lambert* [s.o. Anm. 5], S. 420).

39 Hierzu siehe S.M. Maul in: *Festschrift J. Renger*, S. 295.



K 315 (+) K 14818 + K 18971 (+) K 20275

Zur Bedeutung der Bootsmodelle aus dem Alten Orient

Jan-Waalke Meyer (Frankfurt/Main)

Eine bisher wenig beachtete Fundgruppe stellen die sogenannten Bootsmodelle dar[1]. Bei den betreffenden Objekten handelt es sich um verkleinerte Wiedergaben von Schiffen aus unterschiedlichen Materialien und in beliebigen Maßstäben. Die bisher ältesten Beispiele für diese Fundgattung stammen aus dem Ende des 4. Jts. v. Chr.; im 3. Jt. sind sie von zahlreichen Fundplätzen vor allem Südmesopotamiens – einschließlich des Diyala-Gebiets – und aus der Susiana bekannt und auch während des 2. und 1. Jts. kommen sie noch relativ häufig vor, so daß für die Verwendung derartiger Stücke eine lange, offenbar ununterbrochene Tradition vorliegt. Darüber hinaus gibt es aus dem syrisch-palästinensischen Gebiet eine Reihe von Bootsmodellen, die alle in die Späte Bronze- und Frühe Eisenzeit datiert werden[2]. Neben den zahlreichen, vor allem aus der zweiten Hälfte des 2. Jts. stammenden Beispielen aus Byblos[3] – aus Ton und Metall hergestellt – sind die eisenzeitlich zu datierenden Exemplare – u.a. aus Tell ez-Zib (Akhziv)[4], Gezer[5] und Tell Keisan[6] – zu erwähnen. Auf diese Stücke soll hier jedoch nicht näher eingegangen werden, da ihre Gestaltung eher auf eine Verbindung mit Ägypten hinweist und ihre Verwendung und Bedeutung vermutlich von ägyptischen Vorstellungen abhängig ist[7]. Hier steht vielmehr die mögliche Bedeutung der aus dem kulturell relativ geschlossenen Gebiet Südmesopotamiens stammenden Modelle im Mittelpunkt. Insgesamt sind bis heute etwa 220 vollständig oder fragmentarisch erhaltene Exemplare dieser Fundgruppe zuzuordnen.

Es ist erstaunlich, daß bisher zu dieser zahlenmäßig recht umfangreichen Fundgattung nur katalogartige Auflistungen[8] sowie eine Reihe von Artikeln zu einzelnen Booten bzw. zu ihrer Bedeutung für die antike Schiffahrt vorliegen[9]. Auf eine mögliche Funktion dieser Modelle und

---

1 A. Göttlicher, *Materialien für ein Corpus der Schiffsmodelle im Altertum* (Mainz 1978); M.-C. de Graeve, *The ships of the Ancient Near East (c. 2000-500 B.C.)* (*OLA* 7, Leuven 1981); C. Qualls, *Boats of Mesopotamia before 2000 B.C.* (Columbia 1981).

2 A. Göttlicher, *Materialien*, Nr. 100-131.

3 Vgl. M. Dunand, *Fouilles des Byblos II* (Paris 1939).

4 A. Göttlicher, *Materialien*, Nr. 102.

5 Ibid., Nr. 106; vgl. R.A.S. Macalister, *The excavation of Gezer II* (London 1912), 448-449.

6 J. Briend/J.-B. Humbert, *Tell Keisan (1971-1976). Une cité phénicienne en Galilée* (*OBO-SA* 1, Freiburg/Göttingen 1980), Abb. 60-61.

7 Dazu zusammenfassend, A. Göttlicher/W. Werner, *Schiffsmodelle im Alten Ägypten* (Wiesbaden 1971); R.O. Faulkner, „Egyptian seagoing ships", *JEA* 26 (1940), 3-10.

8 Vgl. Anm. 1.

9 U. a. A. Salonen, *Die Wasserfahrzeuge in Babylonien nach sumerisch-akkadischen Quellen (mit besonderer Berücksichtigung der 4. Tafel der Serie Har-ra = hubullu). Eine lexikalische und kulturgeschichtliche Untersuchung* (*StOr* 8/4, Helsinki 1939); ders., *Nautica Babyloniaca* (*StOr* 9/1, Helsinki 1942); R.D. Barnett,

auf deren kulturhistorische Bedeutung ist dagegen kaum eingegangen worden[10]. Diese Frage soll im Mittelpunkt der nachfolgenden Betrachtung stehen.[11]

Grundlage der Überlegungen sind eine Untersuchung der Fundkontexte, aus denen die betreffenden Objekte stammen, sowie deren formale Analyse – Gestaltung, Material, Größe. In den daran anschließenden Versuch einer Interpretation sollen dann neben Bootsdarstellungen in szenischen Zusammenhängen vor allem entsprechende Textzeugnisse mit einbezogen werden.

Die bisher ältesten Belege für das Vorkommen von Bootsmodellen stammen aus spätchalkolithischen Fundzusammenhängen. Dabei handelt es sich ausschließlich um Gräber in Eridu[12] und neuerdings auch Mashnaqa/Syrien[13]. Im 3. Jt. v. Chr. sind derartige Modelle von nahezu allen bedeutenden Fundplätzen Mesopotamiens belegt[14]. Die bei weitem größte Anzahl stammt aus Ur, und zwar aus Fundzusammenhängen des 3. und des beginnenden 2. Jts. v. Chr., einem Zeitraum, der von der frühdynastischen Periode über die Akkad- und Neusumerische Zeit bis zur Ur-III-Zeit reicht. Diese Stücke sollen den Ausgangspunkt für die nachfolgenden Überlegungen bilden. Allein 95 Modelle stammen von diesem Fundplatz; 87 davon wurden im Bereich des Königsfriedhofs geborgen. Sechs Exemplare – jeweils zwei – haben sich in drei Königsgräbern (PG 580, 789, 1050) aus frühdynastischer Zeit (Meskalamduk-Lugalanda) befunden; ebenfalls je zwei Exemplare kommen aus Privatgräbern, die in die akkadisch/neusumerische (PG 587, 538) bzw. Ur-III-Zeit (PG 888) datiert werden; in einem Grab aus der akkadischen Zeit fanden sich sogar vier Modelle, zusammen mit vier Bestattungen (PG 1409). Daneben wurden in der mit Pit X bezeichneten Grabanlage 8 Modelle und in der mit Pit F bezeichneten ein Modell gefunden. Schließlich stammen noch weitere 39 Boote aus bestimmten Einzelgräbern und 23 Boote aus dem Bereich des Friedhofs, ohne nähere Angaben. Zusammen mit den 10 Modellen aus Gräbern in Diqdiqah, dem Ur-III-zeitlichen, extramuralen Gräberfeld von Ur, stammen somit knapp 100 Bootsmodelle, also etwa die Hälfte aller Stücke, aus den Friedhöfen dieser Stadt.

Darüber hinaus sind aus Ur noch 3 Exemplare aus dem Bereich des Šulgi-Tempels, 2 aus dem der Zikkurat und 3 weitere aus dem Bereich der Wohnhäuser belegt – alle drei Komplexe werden in die Ur-III-Periode datiert.

„Early shipping in the Near East", *Antiquity* 32 (1958), 220-230; L. Casson, „The riverboats of Mesopotamia", *MM* 56 (1970), 31; A. Göttlicher, *Schiffsbau im Zweistromland* (*Das Logbuch* I-III, 1969-1970).

10 Z. B. L. Legrain, „The golden boats of Marduk and Nabu in Babylon", *MJ* 14 (1923), 267-281; N. Schneider, *Götterschiffe im Ur III Reich* (*StOr* 13, Helsinki 1946); W. Göttlicher, „Das sumerische Bootsmodell Sydney 40", *AW* 5 (1974), 43-44.

11 Auf eine schiffsbautechnische Auswertung der Boote im Vergleich mit den modernen Booten soll hier ebenfalls nicht eingegangen werden, dazu vgl. u. a. W. Göttlicher, „Un document pour l'étude des techniques nautiques babyloniennes – deux terres cuites conservés au Musée de Rouen", *Le petit perroquet* 12 (1973/74), 60-63; ferner A. Salonen, *Die Wasserfahrzeuge*.

12 S. Lloyd/F. Safar, „Eridu", *Sumer* 4 (1948), 118 Taf. 5.

13 Siehe dazu I. Thuesen, „Tall Mašnaqa 1990-1991", apud H. Kühne, „Archäologische Forschungen in Syrien (5)", *AfO* 40/41 (1993/94), 240.

14 Liste der Fundplätze außer Ur und Diqdiqah: Tello (35 Exemplare), Kiš (14), Nippur (12), Fara (9), Babylon (8); weiterhin: Uruk, Uqair, Ubaid, Lagaš, Larsa, Djamdat Nasr, Abu Hatab, Ḫafāǧī und Išçali im Diyala-Gebiet sowie Susa (11) und Tepe Djowi in Elam.

Auch in Plätzen außerhalb von Ur wurden zahlreiche Modelle in Gräbern geborgen[15], eine Fundlage, die damit bereits seit der Ubaid-Zeit, dem ausgehenden 4. Jt. v. Chr. belegt ist (Eridu, Mashnaqa). Insgesamt stammen etwa ⅔ der Modelle mit gesicherten Fundkontexten aus Gräbern. Aber auch in den anderen Orten kommen derartige Modelle sowohl in Privathäusern[16] als auch gelegentlich in Tempelbereichen[17] vor.

Im 2. Jt. v. Chr. überwiegt deutlich eine Herkunft der Bootsmodelle aus Privathäusern[18]. Aus dem Fehlen derartiger Modelle in Gräbern und Tempelbereichen dieser Zeit ist nicht zwangsläufig auf eine Veränderung der Verwendungsbereiche zu schließen, sondern es scheint sich eher um eine Forschungslücke zu handeln: Im 1. Jt. v. Chr. finden sie sich nämlich wiederum in allen drei Kontexten. Vor allem aus Babylon sind 34 weitgehend unpublizierte Stücke bekannt[19], die sich heute im Pergamon-Museum Berlin befinden; die stratifizierten Exemplare stammen aus spätbabylonisch zu datierenden Zusammenhängen der Südburg (9 Exemplare), der Innenstadt – Merkes (10) –, des Ninurta-Tempels (5) und dem Bereich der Prozessionsstraße (4). Darüber hinaus fanden sich auch zwei Exemplare in Gräbern, von denen allerdings eines der parthisch-seleukidischen Zeit angehört. Auch aus Assur[20] und Uruk[21] sind Funde von Bootsmodellen in Gräbern der neuassyrischen bzw. spätbabylonischen Zeit belegt. Schließlich bestätigen weitere Stücke aus Seleukia am Tigris[22] und aus Failaka[23] eine Verwendung bis in das zweite vorchristliche Jahrhundert.

Nahezu alle Stücke besitzen keine Innengliederung des Bootsraumes und keine Vorrichtung zur Anbringung eines Mastes[24]; relativ häufig sind dagegen Durchbohrungen der Seitenwände, deren Bedeutung allerdings unsicher ist (Halterung für Ruder?). Daher bieten sich für eine typologische Differenzierung vor allem die unterschiedlichen Ausrichtungen der Enden des Bootskörpers, also die Bug- und Heckformen, als bestimmende Kriterien an; insgesamt lassen sich drei Gruppen voneinander unterscheiden:

A Boote mit gerade hochgezogen Enden[25]
B Boote mit nach außen ausladenden Enden[26]

---

15 Z.B. Kiš, Fara, Abu Hatab, Tello.

16 Z.B. Tello, al-Hibba, Nippur, Larsa, Uruk.

17 Z.B. Uruk, Ḫafāǧī.

18 Z.B. Uruk, Babylon, Tell ed-Der, und neuerdings auch aus Khirbet ed-Diniye/Haradum.

19 Für den Hinweis und die Einsicht danke ich Frau Dr. E. Klengel.

20 VA Ass 4079; unveröffentlicht. Für diesen Hinweis danke ich Herrn Dr. R. Wartke.

21 H.J. Lenzen, „Bericht über die XXI. Warka-Kampagne", *AA* 1963/4, 639 Abb. 6 (Grab W 20642).

22 W. van Ingen, *Figurines from Seleucia on the Tigris* (Ann Arbor 1939), 338-339 Taf. 82, 608.

23 H.E. Matthiesen, *The terracotta figurines. Failaka/Ikaros: The hellenistic settlements* (Aarhus 1982), 25-28.

24 Bei dem bekannten Beispiel aus Eridu ist der Mast eine Ergänzung ohne sichere Grundlage.

25 Z. B. Ur, PG 789 aus Kupfer (FD III); vgl. Tonmodell aus Tello (FD III), H. Genouillac, *Fouilles de Telloh I* (Paris 1934), 83 (TG 867).

26 Z. B. Ur, PG 789 aus Silber (FD III); vgl. Tonmodell aus Ur (FD III); L. Woolley, *Ur excavations II. The Royal Cemetery* (New York 1934) (U. 19495).

C Boote mit nach innen gebogenen Enden (mondsichelförmig)[27]

Innerhalb dieser drei Gruppen erlaubt die Form des Abschlusses von Bug und Heck – die abgerundet, spitz zulaufend oder nach innen bzw. außen eingerollt gestaltet sein können – eine Differenzierung in Varianten. Allerdings bleibt für einen großen Teil der Modelle eine verbindliche Zuordnung zu einer dieser Gruppen oder Varianten aufgrund des Erhaltungszustandes häufig problematisch. Die Beispiele aller drei Formgruppen weisen etwa die gleiche Verwendungsdauer auf, die den gesamten Zeitraum der Produktion dieser Bootsmodelle umfaßt.

Der größte Teil der Modelle ist aus Ton, seltener aus Stein[28] oder Gips[29] hergestellt. Exemplare aus anderen Materialien finden sich ausschließlich unter den Stücken aus Ur; so wurde im frühdynastischen Königsgrab PG 789 je ein Bootsmodell aus Bronze und Silber geborgen, im Bereich der Ziqqurat zwei weitere Exemplare aus Bronze; ein weiteres Modell aus Silber wurde vom Museum Kopenhagen angekauft und soll aus Uruk stammen[30]. Ebenfalls auf die Funde aus Ur beschränkt ist die Verwendung von Bitumen als Werkstoff; 59 Exemplare, also der größe Teil der Modelle aus diesem Ort – darunter auch die beiden Stücke aus dem Königsgrab 580 – bestehen aus diesem Material[31]. Die Herstellung der Boote aus Bitumen, auf die noch näher einzugehen ist, setzt frühestens gegen Ende der Frühdynastisch III-Zeit ein, ist aber vor allem für die nachfolgenden Perioden von der Akkad- bis zur Ur-III-Zeit belegt[32]. Die betreffenden Boote stammen ausschließlich aus Gräbern und gehören formal zu den Modellen der Gruppe C, den Booten mit nach innen gebogenen Bug- und Heckenden.

Eine Kompositbauweise, d. h. die Verwendung unterschiedlicher Materialien für das gleiche Objekt, ist nicht anzutreffen.

Für die Größe der Modelle lassen sich offensichtlich materialbedingte Unterschiede feststellen; während die Stücke aus Ton eine Länge zwischen etwa 10-20cm aufweisen, sind die beiden Exemplare aus Silber 65cm (Ur) bzw. 31cm (Uruk) lang, die drei Boote aus Kupfer dagegen deutlich kleiner (6-7cm). Die aus Bitumen hergestellten Boote weisen selten eine Länge unter 10cm auf, häufig dagegen sind sie 0,5-1m lang. Hinzuweisen ist auf fünf Bitumenboote aus Frühakkadisch- bis Ur-III-zeitlichen Kontexten, deren Dimensionen – zwischen 1,10m und 2,45m Länge sowie etwa 0,40m Breite – nahezu denen tatsächlicher Boote entsprechen[33]. Sie waren nicht transportabel, d. h. sie wurden im Grab selbst angefertigt[34].

27 Z. B. Uruk, Kopenhagen Nr. 7071 aus Silber (FD III); vgl. Tonmodell aus Kiš (FD III), H. Field, *The Field Museum-Oxford University expedition to Kish, Mesopotamia, 1923-1929* (*Leaflet* 28, Chicago 1929).

28 Z. B. Tello, TG 5559.5298 (Marmor).

29 E.J. Banks, *Bismaya or the lost city of Adab* (New York/London 1912), 139 (bootsförmiges Gefäß).

30 A. Göttlicher, *Le petit perroquet* 12, 60-63 Abb. 2.

31 Dazu L. Woolley, *The Royal Cemetery*, 145-146.

32 Neben den bereits erwähnten Bitumen-Booten aus Ur noch Kiš: P.R.S. Moorey, *Kish excavations 1923-1933* (Oxford 1979), 102 und Ḫafāǧī: P. Delougaz/H.D. Hill/S. Lloyd, *Private houses and graves in the Diyala region* (*OIP* 88, Chicago 1967), 75 (Grab 50 mit Gefäß); in zwei weiteren Gräbern, 38 und 70, fanden sich Bitumenreste.

33 Eines stammt aus dem frühakkadischen Grab PG 721; es ist 2,45m lang. Die vier weiteren sind in Gräbern der Ur-III-Zeit geborgen worden: PG 1846C (1,10m lang, 0,45m breit); PG 1847R (1.35m lang, 0,35m breit); die beiden aus dem Grab PG 1850 sind 1,30m bzw. 2,0m lang und 0,30m breit.

34 Auch die Abdrucke von Töpfen, die in den Booten gelagert wurden (dazu s. u.), sprechen für diese Annahme, dazu L. Woolley, *The Royal Cemetery*, 145.

Aus der formalen Analyse der Bootsmodelle ergibt sich, daß weder die Einteilung in Gruppen noch ihre unterschiedlichen Fundkontexte – Grab, Tempelbereich, Privathaus – eine chronologische Relevanz besitzen; vielmehr haben diese Kriterien über den gesamten Verwendungszeitraum Bestand.

Auch eine Beschränkung einer der drei Gruppen auf einen der Fundkontexte ist nicht zu erkennen; offenbar hat auch die äußere Form keine verbindliche Signifikanz für die Frage nach der Bedeutung der Boote besessen.

Gewisse Unterschiede lassen sich dagegen anhand der verwendeten Materialien ausmachen; während die Tonmodelle in allen drei Fundkontexten vorkommen können, sind die Exemplare aus Bronze und Silber auf Gräber und den Bereich der Zikkurat in Ur beschränkt. Allerdings handelt es sich dabei nur um insgesamt 5 Stücke, so daß es zunächst fraglich bleiben muß, ob sich hierin tatsächlich eine bedeutungsmäßige Unterscheidung abzeichnet, oder ob dieser Befund nur als Hinweis auf einen höheren sozialen Status des ursprünglichen Besitzers bzw. Stifters anzusehen ist.

Tonboote kommen sowohl in reich als auch in einfach ausgestatteten Gräbern vor; so wurden z. B. in dem Königsgrab PG 1050 zwei einfache Tonboote geborgen. Daneben sind sie aber auch, vor allem im zweiten und ersten Jt. v. Chr., in Tempeln (vor allem Babylon, s. u.) und Privat-häusern belegt.

Nur auf Gräber beschränkt ist dagegen das Vorkommen von Booten aus Bitumen. Neben der überdurchschnittlichen Größe unterscheidet sich ihre Fundsituation von der der anderen Bootsmodelle. Sie wurden, soweit der Fundkontext bekannt ist, immer im Bereich der eigentlichen Grabkammer angetroffen; dabei fanden sie sich häufig jedoch in der Füllerde etwas über dem Niveau der Bestattung bzw. von dieser deutlich getrennt[35] oder, in größeren Grabkomplexen, auf einem Podest bzw. außerhalb des Sarkophages etwa in Höhe des Deckels. Besonders hervorzuheben ist die häufige Ausstattung dieser Boote mit Gefäßen[36]. Die Exemplare aus Metall oder Ton lagen dagegen in der Regel auf der Grabsohle unmittelbar neben den Bestattungen[37].

Auf der Grundlage dieser formalen Analyse der Bootsmodelle soll im Folgenden nach den möglichen Bedeutungsinhalten gefragt werden, die mit diesen Objekten verbunden werden können. So besitzen vermutlich die unterschiedlichen Materialien – vor allem die auf Gräber beschränkte Verwendung von Bitumen als Werkstoff – ebenso Relevanz für eine kulturhistorische Aussage, wie die unterschiedlichen Fundkontexte – Grab, Tempel, Privathaus: Ist für die Modelle nur eine kontextabhängige oder auch eine kontextübergreifende, allgemeingültige Interpretation denkbar und welchen Stellenwert besitzen die unterschiedlichen Materialien für die Frage nach der Bedeutung?

Eines der Hilfsmittel zur Interpretation sind möglicherweise diejenigen Bootsdarstellungen, die in einem eher erzählenden Bildzusammenhang, wie z. B. auf Siegeln und Weihplatten, vorkommen. Daneben steht aber dem vorderasiatischen Archäologen ein umfangreiches Textmaterial zur Verfügung, das für jede inhaltliche Deutung – für die Frage nach der Bedeutung von Funden und Darstellungen (Ikonologie) – herangezogen werden sollte.

35 Z. B. PG 721 (akk.), PG 1851, PG 1847, PG 18 47 (alle Ur III).

36 Z. B. PG 527 (früh-akk.); auch bei PG 735 (spät-akk.) sind Boot und ein Teil der Beigaben deutlich von der Bestattung getrennt.

37 Z. B. PG 1722, L. Woolley, *The Royal Cemetery*, 478-479 und 590 (U. 14283).

Aus diesen Keilschrifttexten sind darüber hinaus zahlreiche Bezeichnungen für unterschiedliche Bootstypen und Belege für Boote in unterschiedlichen Kontexten – sakralen und profanen Kontexten – bekannt, auf die hier nicht im Einzelnen eingegangen werden kann[38]. Ein Teil der aus den Darstellungen und Texten hervorgehenden Interpretationsmöglichkeiten ist allerdings von vornherein außer Acht zu lassen, da die betreffenden Deutungen nur wenig Wahrscheinlichkeit besitzen:

- ihre Verwendung als Spielzeug[39]
- als berufsspezifisches Emblem für Seeleute oder Händler[40]
- als Göttersymbol – z.B. das mondsichelförmige magur-Boot des Mondgottes Nanna/Sîn[41].

Gerade letzteres würde durchaus eine Verbindung zu der überdurchschnittlich großen Anzahl von Bootsmodellen in Ur, dem Hauptkultort des Mondgottes, erlauben. In diesem Zusammenhang ist weiterhin auf den Vorschlag von J. Margueron hinzuweisen, der die, wie er es nennt,

38 Vgl. dazu u. a. die verschiedenen Arbeiten von A. Salonen; ferner, W.H.Ph. Römer, „Beiträge zum Sumerischen (4). Termini für Schiffe und Schiffahrt, Schiffsteile und Schiffszubehör – vor allem in sumerischen 'literarischen' Texten", in: M. Dietrich/O. Loretz (Hrsg.), *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica. Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992* (*AOAT* 232, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1993), 343-395.

39 Nach *CAD* E, 276; ähnlich auch W. van Ingen, *Seleucia*, 28. Dagegen äußerte sich bereits W.L. Moran, *Les lettres d'el-Amarna. Correspondance diplomatique du pharaon* (Paris 1987), 95 mit Anm. 28 in Zusammenhang der Bearbeitung eines Briefes aus der Amarna-Korrespondenz, in dem unter den Geschenken des Amenophis IV. an Burnaburiaš auch Boote aufgeführt werden.

40 Ein derartiger Vorschlag wurde für den Fund eines Bootes in einem Grab in Amathus auf Zypern gemacht, R.D. Barnett, *Antiquity* 32, 227. Besonders für Ur und einen großen Teil der südmesopotamischen Siedlungen, die alle entweder am Meer gelegen waren oder nachweisbar Hafenanlagen besessen haben, wäre dies durchaus eine plausible Deutung, da eine ausgeprägte Bindung zum Seehandel u. a. mit dem Persischen Golf bis nach Indien bestanden hat. Gegen diese Annahme spricht jedoch, daß die Modelle keine Seeschiffe wiedergeben, sondern eindeutig Flußschiffe. Darüber hinaus ist auch die Anzahl der in den Gräbern gefundenen Modelle zu hoch und zudem ist das Vorkommen in den Königsgräbern in diesem Sinne schwierig zu erklären; nur die Tätigkeit des Herrschers als m á - g i d , als Treidler in Prozessionsfahrten der Götter, ließe sich in diesem Zusammenhang anführen. Möglicherweise anders, im Sinne eines Emblems für Seefahrer bzw. Seehändler, sind die Bootsdarstellungen auf Siegeln aus Failaka zu interpretieren, K. Friefelt, „Arkaeologiske Undersøgelser på Oman Halvoen. En forelobig rapport", *KUML* 1968, 162.172 Abb. 3; vgl. P. Kjaerum, *Failaka/Dilmun – The second millennium settlements 1:1. The stamp and cylinder seals* (Aarhus 1983), 112-113 Abb. 264.

41 Eine Ausnahme mag das magur-Boot bilden, dessen mondsichelförmige Gestalt – Typ C – eine Verbindung mit dem Stadtgott von Ur, dem Mondgott Nanna/Sîn, nahelegt. Die Form findet sich bereits als piktographisches Zeichen in den archaischen Texten aus Uruk (*ATU* 339 bzw. 340) und sie dient zu allen Zeiten als Symbol des Mondgottes. Weiterhin sind in diesem Zusammenhang die Bitte an den Gott Sîn bei einer Mondfinsternis anzuführen (BRM 4, 6,12; vgl. E. Ebeling, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, Berlin 1931, 92), sowie die Epitheta des Mondgottes, wie z. B. „heiliges magur-Schiff des Himmels, durch sich selbst angesehen" (CT 15 17,0), „magur-Schiff, das in des Himmels Mitte fährt" (CT 15 17,9), „Vater Nanna, wenn du wie ein Schiff auf der Hochflut dahinfährst" (CT 15, 17,11). Daß es sich bei magur in diesem Zusammenhang um die Neumondsichel handelt, geht aus dem Text KAV 51, 24 hervor (vgl. TCL VI 51,44; ferner KAV 51, 68 III 8; CT 24, 18 I 16; 30 IV 9b; 39,26); vgl. F. Thureau-Dangin, „L'exaltation d'Ishtar", *RA* 11 (1914), 150, 44. Darüber hinaus wurde Sîn von Enlil und Ninlil in einem Boot gezeugt (s. u., vgl. auch Enki und Ninḫursag).

„nachtschwarzen" Bitumenboote als Votivgaben an den Mondgott Sîn ansehen möchte[42]. Doch läßt sich eine derartige Interpretation nur für die Bitumenboote heranziehen, ist aber weder für das gleichzeitige Vorkommen in Gräbern und Wohnhäusern noch das in den anderen Orten eine hinreichende Erklärung.

Vergleichbare Schwierigkeiten, die Bedeutung der Modelle zu erfassen, ergeben sich bei der Heranziehung bildlicher Darstellungen von Booten auf Siegeln und anderen Bildträgern, die profane oder religiöse Geschehnisse wiedergeben[43]. Zu den bevorzugten Themen gehören u. a. die Anbetung einer Gestalt im Boot[44], die Anbetung eines Tempels im Boot[45], Prozession zu einem Tempel im Boot[46], Šamaš reist mit dem Schiff durch die Unterwelt[47], das Motiv des „Gottschiffes"[48], Jagd vom Boot aus[49], Boot und Symposium[50]. Auch bei diesen Beispielen ist es problematisch, einen inhaltlichen Zusammenhang mit der speziellen Herstellung und Verwendung von Bootsmodellen – unabhängig von dem Werkstoff – in einem oder mehreren der drei angesprochenen Fundkontexte zu erkennen.

Das gleiche gilt für die Annahme, in ihnen eine modellhafte Nachbildung der aus den Texten bekannten Boote für Prozessionsfahrten oder Götterreisen sehen zu können[51]. Im Zusammen-

42 J.-C. Margueron, *Mesopotamien* (München 1970), 239; vgl. das Vorkommen von Götterbooten in Tempeln, é m á - g u r - r a , als Kultobjekte, dem Opfergaben dargebracht werden, in CT 32, 49; ferner, N. Schneider, *AnOr* 7, 62; E. Ebeling, *Tod und Leben*, 92; F. Thureau-Dangin, „Vocabulaires de Ras-Shamra", *Syria* 12 (1931), 230. Weitere Literatur: A. Salonen, „Götterboot", in: *RlA* 3 (Berlin/New York 1957-1971), 463-464.

43 Die im Folgenden ausgewählten Beispiele stammen alle aus dem 3. Jt. v. Chr., kommen aber auch auf jüngeren Bildträgern vor; grundsätzlich soll noch einmal darauf hingewiesen werden, daß für eine Interpretation offensichtlich die Zeitstellung von geringerer Bedeutung ist, sondern vielmehr das Bildmotiv bzw. die Bildaussage.

44 Z. B. E.A. Speiser, *Excavations at Tepe Gawra I* (Philadelphia 1935), Taf. 59, Nr. 45; B. Buchanan, *Catalogue of Ancient Near Eastern seals in the Ashmolean Museum I. Cylinder Seals* (Oxford 1966), Taf. 20, Nr. 257 (Kiš, FD).

45 Z. B. E. Heinrich, *Kleinfunde aus den archaischen Tempelschichten in Uruk* (*ADFU* 1, Leipzig 1936), Taf. 17a (W 14772c1).

46 Z. B. H. Lenzen, *UVB* 16 (Berlin 1960), Taf. 26i,h (W 19410); H. Frankfort, *Cylinder seals* (London 1939), Taf. 3d; vgl. u. a. R.M. Boehmer, *Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit* (*UAVA* 4, Berlin 1965), Nr. 526 (Götterprozession im Boot).

47 Beispiele zusammengestellt ibid., 79-81, Taf. 39-40, Nr. 466-480.

48 Zusammenfassend R. Hempelmann, *Ikonographische und stilistische Untersuchungen der Themen „Gottschiff" und „Zikkuratbau" in der Glyptik des 3. Jts. v. Chr.* (unpublizierte Magisterarbeit Universität Saarbrücken 1993); vgl. P. Amiet, *La glyptique Mésopotamienne Archaïque* (Paris 1961), Taf. 108 mit zahlreichen Beispielen.

49 Z. B. A. Moortgat, *Vorderasiatische Rollsiegel. Ein Beitrag zur Geschichte der Steinschneidekunst* (Berlin 1940), Taf. 22, Nr.146; L. Woolley, *The Royal Cemetery*, Taf. 200, Nr. 94; vgl. P. Amiet, *Glyptique*, Nr. 1204-1211. Auch auf den Weihplatten findet sich dieses Motiv, u. a. J. Boese, *Altmesopotamische Weihplatten. Eine sumerische Denkmalsgattung des 3. Jahrtausends v. Chr.* (*UAVA* 6, Berlin 1971), Taf. 38.

50 Z. B. E. Heinrich/W. Andrae, *Fara. Ergebnisse der Ausgrabungen der Deutschen-Orient-Gesellschaft in Fara und Abu Hatab, 1902-1903* (Berlin 1931), Taf. 65 o.

51 Bei H. Sauren, „Besuchsfahrten der Götter in Sumer", *OrNS* 38 (1969), 214-236 zusammengestellt; vgl. u. a. J. Klein, *Three Shulgi hymns. Sumerian royal hymns glorifying king Shulgi of Ur* (*Bar-Ilan Studies in Near Eastern Languages and Cultures*, Ramat Gan 1981). Zu möglichen bildlichen Darstellungen von derartigen Prozessionsfahrten sei auf die zahlreichen Beispiele u.a. auf den akkadzeitlichen Siegeln hingewiesen, vgl. Anm. 43. Vgl. ferner die Inschrift des Šū-Sîn zum Bau eines magur-Bootes für Enlil und Ninlil bei D. Frayne,

hang mit diesem Thema ist aber von diesen Götterreisen, die stets zu Schiff stattfanden, eine Fahrt des Šulgi herauszugreifen (TCL V 6040). Als Anlaß wird (VI 27-28) ein Fest des Dumuzi und des Šulgi angegeben, das nach der Monatsangabe zum gleichen Zeitpunkt stattfand wie die große Besuchsfahrt des Dumuzi vom Bergland nach Uruk (Ku'ara). Bei letzterer handelt es sich, wie Sauren gezeigt hat, um eine Reise, die ein halbes Jahr später in umgekehrter Richtung – von Uruk ins Bergland – wiederholt wurde[52]. Da der Begriff k u r nicht nur Bergland – ganz konkret das Gebiet von Elam – bezeichnen kann, sondern auch als Synonym für die Unterwelt Verwendung findet, wird hier wohl eine Besuchsfahrt der Kultstätten geschildert, die, im Anschluß an Inannas Gang in die Unterwelt[53], auch im Dumuzi-Mythos eine besondere Rolle spielen. Die Teilnahme Šulgis an dieser Fahrt – falls die übereinstimmenden Monatsangaben diese direkte Verbindung erlauben – bedeutet, daß er das Sterben und Wiederauferstehen des Dumuzi mitmacht, daß es vielleicht sogar auf ihn übertragen wird[54]. Diese Möglichkeit gewinnt dadurch noch an Wahrscheinlichkeit, daß der betreffende Text aus der Zeit des Amar-Sîn, des Nachfolgers von Šulgi, stammt und somit nur eine Statue des bereits verstorbenen Königs diese Fahrt durchführen kann[55].

Der Unterweltskontext, das Sterben und Wiederauferstehen, läßt sich durchaus mit den Funden von Bootsmodellen in Gräbern, aber auch in Tempeln, verbinden und führt zu einer Vorstellung, die im Zusammenhang mit den Bootsmodellen zunächst naheliegend erscheint: die Jenseitsfahrt des Verstorbenen[56].

Voraussetzung für eine derartige Deutung ist allerdings die Vorstellung, daß zum Erreichen des Totenreichs ein Fluß zu überqueren ist. Das Motiv der Flußüberschreitung als integraler

Ur III period (*RIME* 3/2, Toronto 1997), 317-319, sowie „Lugal ud me-lám-bi nir-ĝál" zu einer Fahrt des Ninurta mit seinem Kultschiff von Nippur nach Girsu.

52 H. Sauren, *OrNS* 38, 226. In diesem Zusammenhang ist auf die Eigenschaft des Gesteins hinzuweisen, das aus dem Bergland für die Anfertigung von Statuen (u. a. die des Gudea) geholt wurde; vgl. dazu G. Colbow, *Zur Rundplastik des Gudea von Lagasch* (*MVS* 5, München 1987), 24-26. Nach J.J.A. van Dijk, „Lugal-e", in: *RlA* 7 (Berlin/New York 1987-1990), 135, wird in diesem Text die mythische Geburt des Menschen aus Steinen geschildert und ist wohl auch auf die Statuen zu übertragen, die für die verstorbenen Könige angefertigt wurden, s. u.

53 Es darf nicht übersehen werden, daß der Grund für Inannas Gang in die Unterwelt die Begräbnisriten für Gugalanna, den Gemahl der Unterweltsgöttin Ereškigal, sind; siehe dazu W.R. Sladek, *Inanna's descent to the netherworld* (Dissertation Johns Hopkins University Baltimore 1974), 194.

54 In einen vergleichbaren Zusammenhang ist auch der Text „Damu in der Unterwelt" (siehe T. Jacobsen, *The treasures of darkness. A history of Mesopotamian religion*, New Haven 1976, 67-73) zu stellen, der ebenfalls von einer Reise in die Unterwelt und zurück berichtet. In diesem Fall ist es Damu, ein Aspekt des Dumuzi. Interessanterweise werden am Ende Herrscher von Urnammu bis Iddin-Ištar genannt, die zu ihren Lebzeiten die Götter versorgt haben und die offenbar von Damu begleitet werden.

55 B. Landsberger, *Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer* (*LSS* 6/1-2, Leipzig 1915), 76-77 (Opferlisten für Šulgi). Vgl. dazu B.M. Nasrabadi, *Untersuchungen zu den Bestattungssitten in Mesopotamien in der ersten Hälfte des Ersten Jahrtausends v. Chr.* (*BaF* 23, Mainz 1999), 30 mit Anm. 139.

56 Vergleichbare Fahrten sind aus unterschiedlichen Kulturräumen und Zeiten bekannt; sie sind offenbar recht typisch für Inselbevölkerungen wie Indonesien, Japan, Osterinsel, Kykladen, aber auch Festlandbewohner in Europa, Asien, Nordamerika, dazu A. Göttlicher, *Materialien*, 5-7; vgl. Hamlet V, 1 und die Beschreibung der Hölle in der Göttlichen Komödie.

Bestandteil der Jenseitsreise eines Verstorbenen wird zwar immer wieder hervorgehoben[57], eine explizite Schilderung fehlt jedoch[58]. In den zur Verfügung stehenden Texten werden nur Unterweltsbesuche der Götter dargestellt. Nach diesen Texten zu urteilen, hat es in Mesopotamien keine einheitliche Auffassung über die Konzeption der Unterwelt gegeben; in den meisten Fällen war der Zugang direkt, durch Tore[59] – zu denen auch das Grab gehört –, möglich, in nur wenigen Fällen wird das Motiv der Flußüberschreitung deutlich ausgedrückt[60]. Offenbar liegen in Mesopotamien zwei voneinander abweichende Auffassungen über die Konzeption der Unterwelt vor, und Lambert warnt – zu Recht oder zu Unrecht – vor einer Harmonisierung der beiden Vorstellungen[61].

Die bekannteste Überlieferung für das Überqueren eines Flusses findet sich zweifellos im Gilgameš-Epos, in der Utnapištim-Episode. Es ist aber darauf hinzuweisen, daß Gilgameš die Pflanze des ewigen Lebens sucht (Taf. 10+11), die sich nicht in der Unterwelt befindet, sondern in einem mythischen Land, jenseits des Mašu-Gebirges, hinter dem Meer des Todes. Um dorthin zu gelangen, muß Gilgameš zunächst einen Berg – möglicherweise ein Synonym für Grab – durchschreiten und danach ein Meer, das Gewässer des Todes, das den Menschen unzugänglich ist, überqueren[62].

57 Z. B. S.N. Kramer, „The death of Urnammu and his descent to the netherworld", *JCS* 21 (1967), 104; J. Bottéro, „La mythologie de la mort en Mésopotamie ancienne", in: B. Alster (Hrsg.), *Death in Mesopotamia* (*Mesopotamia* 8, Kopenhagen 1980), 32; ders., „Les morts et l'au-delà dans les rituels en accadien contre l'action des 'revenants'", *ZA* 73 (1983), 191-196. A. Tsukimoto, *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien* (*AOAT* 216, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1985), 8-9; E. Flückinger-Hawker, *Urnamma of Ur in Sumerian literary tradition* (*OBO* 166, Freiburg/Göttingen 1999), 113.170.

58 B. Groneberg, „Zu den mesopotamischen Unterweltsvorstellungen: Das Jenseits als Fortsetzung des Diesseits", *AoF* 17 (1990), 257.

59 Die Göttin Inanna erreicht z. B. die Unterwelt, indem sie sieben Tore durchschreitet. In der Sultantepe-Version von Nergal und Ereškigal, O.R. Gurney, „The Sultantepe tablets VII. The myth of Nergal and Ereshkigal", *AnSt* 10 (1960), 105-131 ist es eine Treppe, die Unterwelt und Himmel miteinander verbindet, und wiederum sind sieben Tore zu durchschreiten. Dagegen fällt Enkidu durch ein Loch in der Erde direkt in die Unterwelt. Vermutlich gehört auch die Höhle zu den Bildern vom Eingang in die Unterwelt, z. B. Lugalbanda-Epos I, „Lugalbanda und die Höhle", dazu C. Wilcke, „Lugalbanda", in: *RlA* 7, 121; ders., *Das Lugalbandaepos* (Wiesbaden 1969), 30-32. Auch in den Beschwörungen, z. B. E. Ebeling, *Tod und Leben*, 128, treten die negativen Eigenschaften durch ein Tor in die Unterwelt ein, zusätzlich sollen sie jedoch auch noch in den Unterweltsfluß eintreten (*erēbu*), dazu s. u. und die folgende Anmerkung. Zusammenfassend zu den Eingängen in die Unterwelt W.R. Sladek, *Inanna's descent*, 59-61.67-70 (Tore) mit Literatur. Möglicherweise ist das Betreten und Verlassen der Unterwelt (das Hinauf- und Hinabsteigen) als eine der m e durch Inanna von Enki mitgebracht worden, vgl. G. Farber-Flügge, *Der Mythos „Inanna und Enki" unter besonderer Berück-sichtigung der Liste der me* (*StP* 10, Rom 1973), 55 Taf. II V 19-20.

60 Möglicherweise führt eine Untersuchung der Wortfelder *erēbu* („eintreten") und *ebēru* („überqueren") zu einem verbindlicheren Ergebnis; dagegen spricht sich allerdings W. Farber, *Beschwörungsrituale an Istar und Dumuzi* (*Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission* 30, Wiesbaden 1977), 179 aus. In Text A IIa wird *ebēru* sowohl im Sinne von *lībir nāra* „möge in den Fluß eintreten" (Z. 148) als auch in direktem Zusammenhang von Dumuzi und dem Unterweltsfluß *tebbiru Ḫubur* (Z. 181) verwendet.

61 W. Lambert, „The theology of death", in: *Death in Mesopotamia*, 59. G.J. Selz, „Den Fährmann bezahlen! Eine lexikalisch-kulturhistorische Skizze zu den Bedeutungen von addir", *AoF* 22 (1995), 206-208 mit Anm. 45, sieht dagegen durchaus die Möglichkeit, die beiden Auffassungen vom Erreichen der Unterwelt – durch ein Tor oder eine Tür bzw. über einen Fluß – miteinander zu harmonisieren.

62 Nur Šamaš kann das Meer überqueren; damit wird zweifellos angedeutet, daß dieses Meer sich tatsächlich in der Unterwelt befindet, da nach sumerischer Auffassung Utu nachts mit dem Boot durch die Unterwelt reist,

Grundlage der Existenz und auch der Auffassung einer Überquerung des Unterweltflusses, der im sum. i7-lu-gu-ru, im akk. *ḫubur* genannt wird, ist dessen Erwähnung in nicht-literarischen Texten[63]; sie gehören zumindest zum größten Teil in den Bereich der Magie oder sie verwenden Bilder, die aus dem Bereich der magischen Texte entlehnt sind, und berichten daher vielfach auch von der Mitgabe von Proviant, was durchaus zu einem Teil der Befunde in Gräbern von Ur passen würde[64]. Hinzu kommen Wendungen wie „Ufer der Gesamtheit aller Verstorbenen" (gú šu-nigin-na) oder die von Sjöberg vorgeschlagene Deutung, daß es sich bei dem Ort, den man nach dem Überschreiten des Unterweltflusses, des Ikur, erreicht, um das Land der Toten handelt[65].

In der „Unterweltsvision eines assyrischen Kronprinzen" wird außerdem ein Schiffer mit Namen „Hol' eilends herüber" erwähnt[66]. In diesem Zusammenhang sei auch auf die Diskussion von Selz zu dem sumerischen Begriff addir – „Fährlohn" – sowie seiner Ableitungen ĝišmá-addir – „Fährboot" – und lú-ĝišmá-addir – „Fährmann" – verwiesen, Begriffe, die häufig in Texten zum Bestattungskult anzutreffen sind[67].

---

dazu: W. Heimpel, „The sun at night and the doors of heaven in Babylonian texts", *JCS* 38 (1986), 127-151. Das Boot von Gilgameš besitzt offensichtlich Segel, während die vorliegenden Modelle keine und sogar nur selten eine Vorrichtung dafür aufweisen.

63 Zusammengestellt bei J. Bottéro, *Mythologie* 153-203. Vgl. W. Röllig, „Hubur", in: *RlA* 4 (Berlin/New York 1972-1975), 478-479.

64 Vgl. C. Wilcke, *Lugalbandaepos*, 57, zu „Lugalbanda im Finsteren des Gebirges", Z. 98: Die sieben Brüder und Freunde Lugalbandas stellen ihm während seines Aufenthalts im Gebirge u. a. „Waren, soviel wie ein am Ernteort beladenes Schiff (enthält)" hin. Wilcke verweist in diesem Zusammenhang (Anm. 205) auf J.J.A. van Dijk, „VAT 8382. Ein zweisprachiges Königsritual", in: *Fs. Falkenstein*, 242 Anm. 44, „wie auf dem Schiff, das in das Grab eingegraben wird". Hier wird der Zusammenhang zwischen einem Schiff und dessen Ausstattung mit Proviant deutlich. Dieses Bild findet sich in den Beschwörungstexten wieder. In diesem Sinne kann auch zumindest einer der Texte, die von G.J. Selz, *AoF* 22, 201-202 (Fö 93) als Beleg für Fährgeld im Beerdigungskult angesehen wurde, interpretiert werden. Die darin aufgezählten Lebensmittel wie Emmer, Gerste und Bier können durchaus als Proviant zur Anlockung der Geister gedeutet werden. Vgl. z. B. E. Ebeling, *Tod und Leben*, 65; B.M. Nasrabadi, *Untersuchungen*, 48-49.64-65; ebenso kann Reiseproviant dem Bild des Kranken (Terrakottafigur) mitgegeben werden, das beschworen – vergraben, verschifft, verbrannt – werden soll, z. B. E. Ebeling, *Tod und Leben*, 76-78; B.M. Nasrabadi, *Untersuchungen*, 55.

65 Dazu A. Sjöberg, „Hymn to Meslamtaea, Lugalgirra und Nanna-Su'en in honor of King Ibbisuen of Ur", *OrSuec* 19-20 (1970-71), 142.150 (zu UM 29-13-609. 2:19'-24'); vgl. ders., *The Collection of the Sumerian Temple Hymns* (*TCS* 3, Locust Valley 1969), 88 zu 180. Auch u. a. in „Gilgameš und Huwawa", dessen Mittelpunkt das Bewußtsein von der Sterblichkeit der Menschen bildet, findet sich eine Verbindung zwischen den Toten und dem Fluß (Z. 26-27), siehe D.O. Edzard, „Gilgameš und Ḫuwawa A. 1. Teil", *ZA* 80 (1990), 165-203.

66 W. von Soden, „Die Unterweltsvision eines assyrischen Kronprinzen", *ZA* 43 (1936), 16; vgl. A. Livingstone, *Court poetry and literary miscellanea* (*SAA* 3, Helsinki 1989), Br. 32. In Z. 45 des Textes wird er auch als „Schiffer der Erde" bezeichnet, ein Begriff, der doch wohl eher schwerlich mit dem Fährmann des „Unterweltsflusses" zu verbinden ist. Der Schiffer wird hier zusammen mit anderen Unterweltsdämonen aufgeführt, ebenfalls eher ein Hinweis auf eine Verbindung mit magischen Ritualen.

67 Belege dafür bei G.J. Selz, *AoF* 22, 200 Anm. 15 und 16. Zum Fährmann der Unterwelt vgl. ferner, S.N. Kramer, „Death and nether world according to the sumerian literary texts", *Iraq* 22 (1960), 64; ders., *History beginns with Sumer* (London 1958), 86.

Auf einen dieser Texte, der zumindest indirekt Hinweise auf eine Jenseitsfahrt bietet, auf den Mythos Enlil und Ninlil[68], ist kurz einzugehen. Auf dem Weg in die Unterwelt, wohin Enlil offenbar verbannt ist, zeugen die beiden Protagonisten auf einem Boot den Mondgott Sîn; drei weitere Götter, Meslamta'ea, eine Erscheinungsform des Unterweltgottes Nergal, Ninazu, ein Unterweltsgott mit positivem Wesenzug (Heilsgott)[69], und Enbilulu, der Inspekteur der Kanäle, werden von den beiden jeweils an Orten gezeugt, die ebenfalls mit der Unterwelt in Verbindung gebracht werden können: Nergal am Stadttor, einem Ort des Übergangs im Sinne van Genneps, Ninazu am Fluß, dem i7-kur-ra, „dem menschenfressenden Fluß" (Z. 103), eine andere Bezeichnung für den Unterweltfluß, und Enbilulu im Haus des Fährmannes[70], den man mit dem Fährmann der Unterwelt in Verbindung gebracht hat[71].

Zweifellos besteht, nach diesem Text zu urteilen, eine Verbindung zwischen Booten, dem Fluß und der Unterwelt. Doch ist darauf auch auf eine notwendige Überquerung des Flusses als Bestandteil einer Jenseitsreise des Verstorbenen zu schließen?

In einer Hymne auf den oben erwähnten Meslamta'ea wird als Zugang zur Unterwelt ki-utu-è, der Ort des Sonnenaufgangs genannt. Auch in diesem Text wird durch Überschiffung des Ikur „der Ort, an dem die Menschheit sich versammelt", d. h. das Land der Toten, erreicht[72]. Dieser Ort des Versammelns der Menschheit kann aber gleichzeitig als Ort der Rechtsprechung angesehen werden[73]. Damit werden Sonnenaufgang und Sonnenuntergang als Eingänge zur Unterwelt über den Sonnengott Utu/Šamaš sowohl mit den Vorstellungen über das Totenreich als auch mit denen der Rechtssphäre verbunden[74]. Und vor allem in diesem Zusammenhang, in der Rechtssphäre, spielt der Unterweltsfluß als Ort, an dem das Schicksal der Menschen – der Lebenden wie der Toten – entschieden wird und an dem die Urteile gefällt werden, eine bedeutende Rolle[75].

---

68 H. Behrens, *Enlil und Ninlil. Ein sumerischer Mythos aus Nippur* (*StPSM* 8, Rom 1978).

69 Die Verbindung zwischen Meslamta'ea, ebenso wie die des Lugalgirra, zu dem Unterweltsfluß Ilurugu kommt in einem Hymnus an diese beiden Götter zum Ausdruck, siehe A. Sjöberg, *OrSuec* 19-20, 142-144. Im gleichen Text wird auch ein Zusammenhang zwischen Lugalgirra, der als „Ilurugu, Herz der Götter" bezeichnet wird (Z. 37'), und der Liebe zur Gerechtigkeit hergestellt (Z. 36'-37'). Darin ist ein weiterer Beleg für die Verbindung von Unterweltsfluß und Rechtsentscheid zu sehen (dazu s. u.).

70 Im vorliegenden Zusammenhang erscheint es wichtig, daß Enlil nach der Zeugung des Ninazu den Fluß nicht überquert, sondern ihn entlang reist und dann die Rolle des Fährmannes übernimmt. Auch der daran anschliessende Text spricht nicht von einer Flußüberquerung.

71 G.J. Selz, *AoF* 22, 205.

72 A. Sjöberg, *Sumerian Temple Hymns*, 88.

73 Vgl. dazu die ausführliche Arbeit von T.S. Frymer-Kensky, *The judical ordeal in the Ancient Near East* (Dissertation Yale University 1977). Der Fluß des Rechtsentscheids entspricht somit dem Ordalfluß. Vgl. ferner UM 29-13-609, 2:19' „Dein Fluß ist ein mächtiger Fluß, ein Fluß, an dem das Schicksal entschieden ist", A. Sjöberg, *OrSuec* 19-20, 142. Im weiteren Verlauf des Textes ist es Lugalgirra, der Zwillingsbruder des Meslamta'ea, der auf einem magur-Schiff das Wasser des Unterweltsflusses durchsegelt.

74 Vgl. dazu auch M.E. Cohen, „Another Utu hymn", *ZA* 67 (1977), 1-19.

75 Vgl. T.S. Frymer-Kensky, *The judical ordeal*, 595-596; H. Sauren, „Götter am Eingang zum Totenreich", in: *Death in Mesopotamia*, 91-97. Zu der damit verbundenen Kosmogonie siehe S.M. Maul, *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)* (*BaF* 18, Mainz 1994), 60-71.

Weiterhin besteht ein enger Zusammenhang zwischen dem Fluß des Rechtsentscheids – dem Ordalfluß – und dem Bitumen, also dem Material, aus dem ein großer Teil der Boote angefertigt ist. In ihrer grundlegenden Arbeit über das Flußordal weist Frymer-Kensky auf die Bedeutung von Bitumen für die Durchführung des Ordals hin[76] – also auf ein Material, aus dem ein großer Teil der Bootsmodelle angefertigt wurde und das auch in den Beschwörungen, vor allem in Maqlû und Lamaštu-Ritualen, wie noch zu zeigen sein wird, für die Produktion der Transporteure der Schadstoffe, z. B. die Boote, eine bedeutende Rolle spielt. In der Statue B (VI 51-54) berichtet bereits Gudea über das Herbeischaffen von Bitumen aus einem Ort, der ḫ u r - s a g̃ i 7 - l ú - r u - d a „Gebirge des Ilurudu" genannt wird, um den Tempel Etasirsir der Baba in Girsu zu errichten[77]. Dieser Tempel wiederum diente als Ort des Flußordals (TCS 3, 32:263-271) und in ihm wurde, nach Zyl. A (26:9-14), ein Boot als Emblem angebracht[78].

Ganz offensichtlich besteht ein bis in das 3. Jt. v. Chr. zurückreichender Zusammenhang zwischen dem Fluß des Rechtsentscheids, dem in den Beschwörungen genannten Fluß – die wiederum beide dem Unterweltfluß entsprechen – und dem Bitumen, dem Werkstoff zahlreicher Boote in den Gräbern von Ur.

Das Flußordal wiederum gehört nicht nur zur profanen Rechtssprechung, sondern bildet auch den zentralen Teil vieler Beschwörungen bzw. der dazugehörigen Löserituale. Damit gelangen wir zu einer weiteren Deutungsmöglichkeit für die Bootsmodelle, die bisher nicht gesehen wurde: ihre Verwendung in den Beschwörungen.

Die meisten dieser Texte stammen zwar aus dem 1. Jts. v. Chr., sie besitzen aber eine wesentlich ältere Tradition, die mit Sicherheit bis in die altbabylonische Zeit, den Beginn des 2. Jts. v. Chr. zurückgeht. Vereinzelte Textzeugnisse und sumerische Beschwörungsserien gegen Dämonen und Krankheiten, wie z. B. u d u g - ḫ u l - a - m e š und a z a g - g i g - g a - m e š verweisen aber auf ihre noch frühere Entstehung[79].

In einem Teil dieser Beschwörungen wird von der Verwendung eines Bootes, genauer gesagt, eines Bootsmodells gesprochen. Bei den betreffenden Texten handelt es sich u.a. um die Beschwörung von Totengeistern – *eṭemmū* – zur Abwehr von Krankheiten, wie sie in den Beschwörungsritualen an Ištar und Dumuzi zum Ausdruck kommen[80]. Eine vergleichbare

76 T.S. Frymer-Kensky, *The judical ordeal*, 584-587.

77 Vgl. Gudea Zyl. A 16:8. Der Gatte der Baba ist Ningirsu, eine Form des Unterweltgottes Ninurta; eine seiner Trophäen als Besieger des Berglandes (k u r = „Unterwelt") ist ein Objekt namens *magillu*, das zwar nicht direkt mit dem aus verschiedenen Mythen (Gilgameš und Ḫuwawa, Enki und die Weltordnung) bekannten Schiff verbunden werden kann, jedoch mit dem Abzu, dem unterirdischen Süßwasserozean, dazu, J. Cooper, *The return of Ninurta to Nippur. An-gim dím-ma* (*AnOr* 52, Rom 1978), 148.

78 Zumindest indirekt über die Göttin Baba, die seit altbabylonischer Zeit mit der Gula gleichgesetzt wird, läßt sich wiederum eine Verbindung zu den Bootsmodellen aus Babylon herstellen, die häufig mit einem liegenden Hund ausgestattet sind, s. u. Ferner sei auf die Verbindung zwischen dem Bitumen und dem Abzu, dem Süßwasserozean hingewiesen, M. Green, *Eridu in Sumerian Literature* (Dissertation Chicago 1975), 168.

79 W. Farber, „Lamaštu", in: *RlA* 6 (Berlin/New York 1980-1983), 439-446 mit weiterer Literatur. Vgl. z. B. O.R. Gurney, „A tablet of incantations against slander", *Iraq* 22 (1960), 221-227. In diesem neubabylonischen Text wird von der Herstellung eines Tonbootes gesprochen, auf das die negativen Kräfte dem Fluß überantwortet werden. Die betreffenden Rituale sollen am 27. Tag des Monats Abu ausgeführt werden, d. h. in den Tagen, an denen auch die Opfer für die Toten erbracht werden, dazu W. Farber, *Beschwörungsrituale*, 121-125; B.M. Nasrabadi, *Untersuchungen*, 63.

80 W. Farber, *Beschwörungen*, 213: „am 3. Tag, den 29., wenn die Totengeister mit Opfer versorgt werden, machst Du ein Schiff. Du teilst ihnen Proviant zu und gibst sie vor Šamaš. Ihren Blick richtest du flußabwärts und sprichst folgendermaßen (...)"; der Text selbst stammt aus neuassyrischer Zeit, es liegen jedoch Parallelen

Verbindung zu Kranken geht bereits aus einer Beschwörung aus dem 3. Jt. v. Chr. hervor (Ebla); in diesem Fall bringt der Gott Enki ein Boot zu dem Kranken, um ihn damit zu heilen[81].

Auch in den Ritualen gegen Hexerei und schwarze Magie – z. B. in den in der Serie Maqlû zusammengefaßten Texten[82] – wird verschiedentlich der Gebrauch von Bootsmodellen erwähnt. Sie haben wiederum als Transportmittel magischer Substanzen gedient[83].

Noch deutlicher wird die Verwendung von Booten in den Lamaštu-Ritualen. Diese Beschwörungstexte sind bereits seit sumerischer Zeit belegt, wurden aber erst im 1. Jt. in kanonisierten Listen zusammengefaßt[84]. Die Lamaštu-Dämonen befallen vorwiegend Schwangere und Säuglinge, aber auch Erwachsene und das Vieh. In einem der Texte heißt es: „Ich habe dir (Lamaštu) ein Schiff angefertigt, dich hinaufgebracht. Ich habe mit dir vier Hunde hinaufgebracht, zwei weiße und zwei schwarze. Ich habe dich über den Fluß fahren lassen, über das Meer, das Innere der Tiamat"[85]. Auch diese Boote wurden, den Texten zufolge, häufig mit Speisen beladen, um so die Dämonen anzulocken[86]; auf der Oberfläche dieser Gefäße kann ein Fluß eingezeichnet sein, bei dem es sich doch wohl um den Unterweltsfluß handelt.

Auch aus Boğazköy liegt jetzt das Fragment einer mittelassyrischen Beschwörung vor, die formal und inhaltlich den Lamaštu-Ritualen nahesteht; in diesem Text wird ebenfalls von der Herstellung eines Bootes gesprochen[87].

---

aus mittelbabylonischer Zeit und aus Boğazköy vor. Interessanterweise werden die Beschwörungen an Dumuzi und Ištar zu exakt den gleichen Terminen durchgeführt, wie die oben erwähnte Reise des Dumuzi, die nach Landsberger dem Tag der Gerichtssitzungen in der Unterwelt und dem Tag, an dem die Totengeister versorgt werden, entsprechen, B. Landsberger, *Der kultische Kalender*, 143-144. Zur Verproviantierung von Schiffen, vgl. u.a. E. Ebeling, *Tod und Leben*, 65 mit Erwähnung einer Zeichnung eines Flusses, wie sie sich vereinzelt auf auf den Gefäßen wiederfindet, dazu auch W. von Soden, „Aus einem Ersatzopferritual für den assyrischen Hof", *ZA* 45 (1939), 45.57, der die Zeichnung eines Flusses ebenfalls als Hinweis auf die Unterwelt und gleichzeitig Ziel des Opfers ansieht. Entgegen W. von Soden, ähnlich auch B.M. Nasrabadi, *Untersuchungen*, 37 mit Anm. 184 und 185, wird jedoch kein direkter Zusammenhang mit der Reise des Verstorbenen in die Unterwelt gesehen.

81 M. Krebernik, *Die Beschwörungen aus Fara und Ebla* (*Texte und Studien zur Orientalistik* 2, Hildesheim 1984), 172-175; vgl. die jüngeren Texte bei F. Küchler, *Beiträge zur Kenntnis der assyrisch-babylonischen Medizin* (*AB* 18, Leipzig 1904), Taf. 1 i 4, „wenn ein Mann krank ist mit Kolik, setze ihn in ein magur-Boot". Als Gegensatz dazu ist das „Schiff der Geburt" anzusehen, dazu T.S. Frymer-Kensky, *The judical ordeal*, 599-600 mit weiterer Literatur.

82 G. Meier, *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû* (*AfOB* 3, Berlin 1937); vgl. das große Totengeistritual KAR 227, dazu W. Farber, *Beschwörungen*, 116-120.

83 Dazu ausführlich S.M. Maul, *Zukunftsbewältigung*, 89-90.

84 D.W. Myhrman, „Die Labartu-Texte. Babylonische Beschwörungsformeln nebst Zauberverfahren gegen die Dämonin Labartu", *ZA* 16 (1902), 141-201; vgl. W. Farber, in: *RlA* 6, 439-446.

85 W. Farber, „Tamarisken – Fibeln – Skolopender. Zur philologischen Deutung der 'Reiseszene' auf neuassyrischen Lamaštu-Amuletten", in: F. Rochberg-Halton (Hrsg.), *Language, Literature, and History: Philological and historical studies presented to Erica Reiner* (*AOS* 67, New Haven 1987), 75-105.

86 So schon S. Smith, „Assyriological Notes. I. A babylonian fertility cult", *JRAS* 1928, 868. Damit besteht eine Übereinstimmung mit einem großen Teil der weiteren Beschwörungen, z. B. E. Ebeling, *Tod und Leben*, 65; W. Farber, *Beschwörungen*, 213.

87 KBo 36, 29. Den Hinweis verdanke ich Herrn Prof. G. Wilhelm (Würzburg).

Damit in Zusammenhang zu bringende Darstellungen finden sich häufig auf den sogenannten Lamaštu-Amuletten, die zum Schutz gegen diese Dämonen angefertigt wurden[88]. Zumindest für einen Teil der Bootsmodelle aus Babylon, bei denen sich auf dem Bootsdeck ein Tier (oder eine entsprechende Bruchstelle) befindet, bietet sich daher eine Verbindung zu diesen Beschwörungen an, da aus den vollständigen Exemplaren zu ersehen ist, daß es sich jeweils um einen liegenden Hund handelt. Weiterhin sind unter den Funden aus Babylon noch etwa 65 vergleichbare Hundefiguren anzuführen, die vermutlich alle zu derartigen Booten gehört haben. Gerade der Hund wird in den Ritualen und Beschwörungen gegen Lamaštu häufig genannt; u.a. können Hundefiguren aber auch allein magischen Schutz von Häusern und Menschen gewährleisten (vgl. Gula).

Erwähnt werden soll schließlich noch die Verwendung von Booten in Beschwörungen der weißen Magie – z. B. im Bereich der sog. Liebeslyrik[89] – und in magischen Texten zum Gedeihen der Pflanzen, wie z. B. in einem Ritual aus Boğazköy[90]; außerdem ist zu beachten, daß im Ritual der Mundöffnung das Schiff Enkis nachgebildet wird[91].

Welche Funktion besitzen die Boote in diesen Ritualen? Das Unheil, das einen Menschen ergriffen hat, soll durch die Beschwörungen gelöst werden[92]. Die Beseitigung folgt juristischen Grundsätzen aus der profanen Rechtspraxis, wie sie z. B. im §2 des Codex Hammurabi niedergelegt sind: „derjenige, der der Zauberei beschuldigt wird, muß zum Fluß, ^{d}*nāru*, gehen und in den Fluß eintauchen". Das gleiche geschieht mit dem Omenanzeiger oder mit der Figur bzw. dem Material, in das das Böse gebannt ist. In den Löseritualen der Beschwörungen findet sich die Bitte des Menschen, das Unheil zu beseitigen: „das Unheil möge den Fluß überschreiten und das Gebirge überqueren". Das Überschreiten des Flußes kann, nach mesopotamischen Vorstellungen, mit dem Betreten der „Steppe" – e d i n – gleichgesetzt werden[93], dem Aufenthaltsort der Dämonen und gleichzeitig Teil der Unterwelt[94]. Die gleiche Konnotation besitzt das Überschreiten des Gebirges. In jedem Fall stellen die Löserituale einen Über- oder Durchgang dar, entsprechend den „rites de passage".

Nach den dazugehörigen Anweisungen kann man den Omenanzeiger oder sein Substitut direkt in den Fluß werfen; eine andere Möglichkeit zur Lösung besteht darin, ihn auf ein Schiff

88 Für Zusammenstellungen der Lamaštu-Amulette siehe F. Thureau-Dangin, „Rituel et amulettes contre Labartu", *RA* 18 (1921), 161-198; H. Klengel, „Neue Lamaštu-Amulette aus dem Vorderasiatischen Museum zu Berlin und dem British Museum", *MIO* 7 (1959-1960), 334-355; ders., „Weitere Amulette gegen Lamaštu", *MIO* 8 (1963), 24-29; W. Farber, in: *RlA* 6, 441.

89 E. Ebeling, *Liebeszauber im Alten Orient* (*MAOG* 1/1, Leipzig 1925); D.O. Edzard, „Zur Ritualtafel der sog. 'Love Lyrics'", in: *Language, Literature, and History*, 57-69; V. Haas, *Babylonischer Liebesgarten. Erotik und Sexualität im Alten Orient* (München 1999), 147-172.

90 V. Haas, „Magie in hethitischen Gärten", in: E. Neu/C. Rüster (Hrsg.), *Documentum Asiae Minoris Antiquae. Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag* (Wiesbaden 1988), 121-142.

91 IV R^2 25 I, siehe A. Salonen, *Die Wasserfahrzeuge*, 179-180.

92 Dazu ausführlich S.M. Maul, *Zukunftsbewältigung*, 72-93.

93 Z. B. K 2001 Rs. 1-6, E. Ebeling, *Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion II* (*MVAG* 23, Leipzig 1919), 7.

94 In diesem Sinne ist das Entsprechen der Entfernungsangaben – jeweils 3600 Doppelstunden, ohne den jeweils genannten Zahlen einen faktischen Wert beizumessen – in den Beschwörungen und für die Reise des Gilgameš über das Meer des Todes zu verstehen.

zu setzen und so das Unheil fortzubringen[95] (z. B. UET 6, 410:15). Hinzuweisen ist auch auf Wortverbindungen wie „Schiff des Ordalflusses" oder „Schiff des Kranken" (m á t u - r a, CT 58, 31:17).

Daneben konnten die Substitute bzw. die Träger der Substitute auch zerstört (z. B. das Boot, in Maqlû III 123), verbrannt oder bestattet werden. In diesem Sinne kann auch die eine der beiden Erwähnungen von Booten in der literarischen Komposition „Urnammus Tod" verstanden werden. In Zusammenhang mit den Bestattungsfeierlichkeiten wird dort von der Zerstörung eines Bootes vor dem eigentlichen Gang in die Unterwelt berichtet[96]. Eine vergleichbare Handlung findet sich auch noch in einem von Ebeling vorgelegten Text, der Ritualhandlungen eines neuassyrischen Begräbnisses schildert[97].

In einem anderen Zusammenhang ist versucht worden, auch für die anthropomorphen Terrakottafiguren eine Verwendung im Bereich der Magie nahezulegen[98]. Sie wurden vermutlich ebenfalls in magischen Ritualen zur Heilung von Krankheiten und ähnlichem verwendet, wie auch die *namburbu*-Rituale zeigen[99]. Darüber hinaus sind derartige Figuren auch in Gräbern gefunden worden, ein Hinweis auf die Verwendung magischer Utensilien in derartigen Kontexten[100].

Für eine derartige Interpretation der Bootsmodelle stehen uns somit zunächst zwei Möglichkeiten zur Verfügung: als Transportmittel für die Jenseitsreise des Verstorbenen oder als Vehikel für Schadstoffe bzw. direkt zur Abwehr von Dämonen. Da es zwar für das Vorhandensein eines Flusses in den Jenseitsvorstellungen konkrete Belege gibt, nicht jedoch für die Durchführung

95 Z. B. O.R. Gurney, *Iraq* 22, 225 (UET 6, 410:15); vgl. dazu die entsprechenden Partien in der Serie Maqlû, G. Meier, *Maqlû*, 26 III 123 ff. und 59 IX 52-54. Auf die Verwendung eines Schiffes als Vehikel zum Transport der zu verbannenden negativen Substanzen weist S.M. Maul, *Zukunftsbewältigung*, 89-90. Die hier vielfach angeführte Verbindung von Schiff und Fluß in den Beschwörungen geht aus einem, ebenfalls von S.M. Maul, ibid., 349-352, vorgelegten Ritual gegen Ameisen hervor. Nach der Zerstörung eines Ameisenhaufens ist ein Gemisch von drei Staubsorten anzufertigen: Staub von einem Schiff = Verschiffung der Unheilsquelle, Staub von der Flußaue = reinigende Kraft des Wassers, Staub von einem Tor des Tempels = die Macht des Gottes. Dieses Gemisch verkörpert alle Elemente, die zur Lösung des Unheils notwendig sind; nach dem Zufügen von Regen-, Brunnen- oder Flußwasser wird das Haus mit der Flüssigkeit besprengt, die die heilende Kraft eines Löserituals besitzt. Die drei Orte, von denen der Staub genommen wurde, entsprechen in auffälliger Weise den drei Orten, an denen Enlil und Ninlil die mit der Unterwelt verbundenen Götter gezeugt haben.

96 Im Allgemeinen wird hierin nicht ein Versenken des Bootes gesehen, sondern ein Sinken aufgrund der zerstörerischen Kraft des Unterweltsflusses, vgl. M.E. Cohen, *Sumerian hymnology: The Eršemma* (*HUCASuppl.* 2, Cincinnati 1981), 80. Vgl. jedoch das Sinken eines Bootes in der epischen Erzählung „Gilgamesch und Huwawa" (Z. 111-114), so S.N. Kramer, „Gilgamesh and the land of living", *JCS* 1 (1947), 15, im Gegensatz zu D.O. Edzard, „Gilgamesch und Huwawa", in: W.H.Ph. Römer, *Mythen und Epen I* (*TUAT* III, Gütersloh 1993), 545 mit Anm. 114a. Vgl. dazu A. Shaffer, „The Mesopotamian background of Kohelet 4:9-12", *Eretz Israel* 8 (1969), 246-250.

97 E. Ebeling, *Tod und Leben*, 9-19, vgl. 92 (untergehen).

98 J.-W. Meyer/A. Pruß, *Ausgrabungen in Halawa 2. Kleinfunde von Tell Halawa A* (*SVA* 6, Saarbrücken 1994), 55-59. Auch für einen großen Teil der zoomorphen Terrakottafiguren ist eine vergleichbare Funktion wahrscheinlich, dazu demnächst, J.-W. Meyer, „Vergraben, Zerbrechen, Verbrennen – Tier und Magie".

99 Z. B. S.M. Maul, *Zukunftsbewältigung*, 147 (Z. 134-136); vgl. G. Meier, *Maqlû*, 59 IX 52-53: „Eine Barke aus Lehm, (mit) [zwei Figu]ren darinnen".

100 Die zentrale Bedeutung magischer Praktiken, vor allem die der Beschwörungen, in den Bestattungssitten wird jetzt auch durch die Arbeit von Tsukimoto deutlich.

einer Fahrt, um dorthin zu gelangen, besitzt die Annahme, daß zumindest ein großer Teil der Boote zur Abwehr von Dämonen gedient hat, größere Wahrscheinlichkeit[101]. Der Unterweltsfluß ist offenbar nicht als integraler Bestandteil des Jenseitsweges zu verstehen[102] – daher spielt er auch in den Mythen keine bedeutende Rolle –, sondern er ist vorwiegend in den magisch-rituellen Maßnahmen zur Reinigung bzw. zum Schutz der Verstorbenen und der Lebenden (Kranken) vor Dämonen oder dem Übel im Allgemeinen von Bedeutung.

Eine Interpretation der Bootsmodelle als einem Vehikel, das symbolisch diesen Schutz gewährleistet, kann daher mit einiger Sicherheit auf die Bitumenboote aus den Gräbern von Ur (Kiš, Ḫafāǧī), aber auch auf alle anderen Modelle aus Gräbern, die eine vergleichbare Fundlage – deutlich über dem Niveau der Grabsohle – besitzen, übertragen werden. Wen sie beschützen sollen, die Toten bei ihrem Gang ins Jenseits oder die Lebenden vor den Toten, bleibt zunächst noch unsicher[103]. Anzuschließen sind sicherlich auch die betreffenden, in der Regel fragmentarischen Funde aus Gräbern und aus Privathäusern, die auf die Durchführung der entsprechenden magischen Praktiken – im Grab zur Abwehr von Totengeistern oder im Haus zur Abwehr von Krankheitsdämonen – hinweisen[104].

Auszunehmen davon sind lediglich die in den meisten Fällen vollständigen Bootsmodelle aus Tempeln sowie diejenigen, die unmittelbar von der Grabsohle stammen. Die wenigen Funde aus Tempeln können durchaus als Weihgaben (Götterboote) angesehen werden[105], während für die noch verbleibenden Modelle aus Grabkontexten – das sind diejenigen, die direkt von der eigentlichen Bestattungsebene stammen und die in den meisten Fällen aus Metall hergestellt sind – eher ein Zusammenhang mit den in der literarischen Komposition „Urnammus Tod" erwähnten Geschenken anzunehmen ist, die der verstorbene König den Göttern der Unterwelt bringt. Darunter befindet sich auch ein Boot für Namtar, der, nach dem etwas jüngerem, akkadischen Mythos „Nergal und Ereškigal", Wesir der Unterweltsgöttin ist[106].

101 Für diese Annahme spricht auch die einfache, nicht sehr realistische Gestaltung der Boote, da die angestrebte Wirkung, die magisch-apotropäische Effektivität nicht durch Details beeinträchtigt werden sollte (vgl. Terrakottafiguren). Gleichzeitig erhöht eine Überbetonung bestimmter Merkmale, wie Bug und Heck, ebenso die apotropäische Wirkung, wie die Verwendung von Symbolen oder kosmischen Zeichen.

102 Funde von Sandalen in Gräbern (z. B. Abu Salabikh) und ihre Aufzählung in Texten zur Bestattung seit der altbabylonischen Zeit sprechen ebenso für einen Landweg in die Unterwelt wie die Erwähnung eines Wagens (und die betreffenden Funde in zahlreichen Gräbern des 3. Jts. v. Chr.), dazu J. McGinnis, „A Neo-Assyrian text describing a royal funeral", *SAAB* I/1 (1987), 1-12.

103 In jedem Fall sollen die Boote die Dämonen (das Übel) anlocken und ablenken, wie dies z. B. in den Lamaštu-Texten deutlich ausgedrückt wird.

104 Wie z. B. die Funde von zerbrochenen Bootsmodellen in Privathäusern aus Haradu, C. Kepinski-Lecomte, *Haradum I. Une ville nouvelle sur le Moyen-Euphrate (XVIII^e-XVII^e siècles av. J.-C.)* (Paris 1992), 371 Abb. 156-157; sie sind am ehesten ebenfalls mit Texten wie u. a. O.R. Gurney, *Iraq* 22, 222-225; G. Meier, *Maqlû*, 26 III 123-124 und 59 IX 52; E. Ebeling, *Tod und Leben*, 128 zu verbinden.

105 Z. B. Sn 7479 Götterboot aus Gold. Vgl. evtl. das bootsförmige Gefäß aus Bismaya in E.J. Banks, *Bismaya*, 139. Möglicherweise kann hier eine dem Enlil geweihte Basis, Gudea 12, H. Steible, *Die neusumerischen Bau- und Weihinschriften 1. Inschriften der II. Dynastie von Lagaš* (*FAOS* 9/1, Stuttgart 1991), 265-266, angeführt werden, falls es sich tatsächlich um eine Basis für ein Bootsmodell handeln sollte (bei E. Braun-Holzinger, *Mesopotamische Weihgaben der frühdynastischen bis altbabylonischen Zeit*, *HSAO* 3, Heidelberg 1991, 168-169, wird das Objekt allerdings unter Gefäßen gebucht).

106 Besonders hervorzuheben ist eben die Übergabe des Bootes an Namtar, der in der nachaltbabylonischen Beschwörungsserie gegen die „Bösen *utukku*-Dämonen" als Sohn von Enlil und Ereškigal auftritt, während er in den sumerischen Texten noch zu den guten Dämonen, den u d u g , gehört, vgl. Gudea Zyl. A und B. In der (neuassyrischen) Unterweltsvision eines Prinzen ist er es, der die Menschen tötet; siehe dazu W. von Soden, *ZA* 43 (1936), 16 Z. 45.

Zusammenfassend lassen sich drei Bedeutungsebenen für die Bootsmodelle nachweisen, die jeweils bestimmten Fundkontexten und Materialgruppen zugeordnet werden können: der größte Teil der Boote gehört in den Bereich der Magie (aus Gräbern und Privathäusern, Modelle aus Bitumen – ausschließlich in Gräbern – und Ton), nur relativ wenige sind als Götterboote (ausschließlich in Tempeln, aus Metall? und Ton) oder sie sind als Geschenk an die Götter (im Grab, auf der Sohle, aus Metall und Ton) anzusehen.

Goldverzierte Schuhe für die Königin

Hans Neumann (Münster)*

Im Rahmen seiner Untersuchungen zu den religiös-magischen Vorstellungen und Praktiken der Hethiter hatte der Jubilar auch die diesbezügliche Rolle des Goldes beleuchtet,[1] das sich in Anatolien – wie in anderen Gebieten des alten Vorderasien auch – besonderer Beliebtheit erfreute,[2] so etwa als Rohstoff für die Herstellung von Götterstatuetten und Schmuck- bzw. Kultgegenständen[3] oder auch als Handels- und Vermögensgut.[4] An das fachliche Interesse des Jubilars sowohl am Gold (insbesondere als *materia magica*) als auch allgemein an den Realia in der keilschriftlichen Textüberlieferung anknüpfend sei ihm zu seinem Ehrentag die Edition und Bearbeitung einer Ur III-Urkunde gewidmet, in der es gleichfalls um Gegenstände aus Gold geht, bestimmt zur Verzierung von Schuhwerk für die neusumerische Königin Geme-Enlila. Möge der Jubilar die folgenden Zeilen als bescheidene Gabe in dankbarer Erinnerung des Gratulanten an die „goldenen Zeiten" gemeinsamer Tätigkeit am Altorientalischen Seminar der Freien Universität Berlin entgegennehmen.

Der hier vorzustellende Ur III-Text mit der Inventarnummer Kurth 27 stammt aus der Kurth'schen Sammlung des Archäologischen Museums der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg am Institut für Klassische Altertumswissenschaften[5] und ist inhaltlich dem sog.

---

* Zusätzliche Abkürzungen bei Datenangaben: AS = Amar-Su'ena; Dne. = Datum nicht erhalten; IS = Ibbi-Sîn; ŠS = Šū-Sîn.

1 Vgl. zusammenfassend V. Haas, *Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen. Riten, Kulte und Mythen – Eine Einführung in die altkleinasiatischen religiösen Vorstellungen* (Mainz 1982), 179f.

2 Vgl. den Überblick bei H. Otten, „Gold. B. Nach den hethitischen Texten", in: *RlA* 3 (Berlin/New York 1957-1971), 515f.

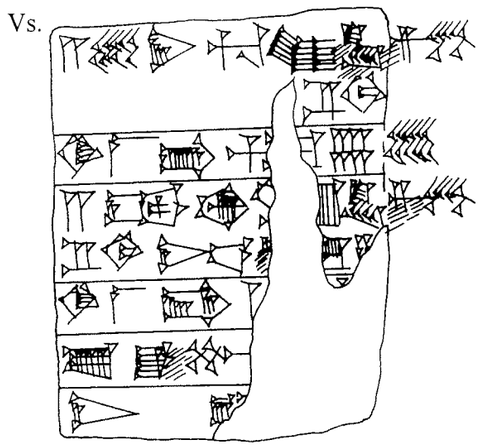
3 Vgl. dazu V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion* (*HdO* I/15, Leiden [u.a.] 1994), 489-538 passim.

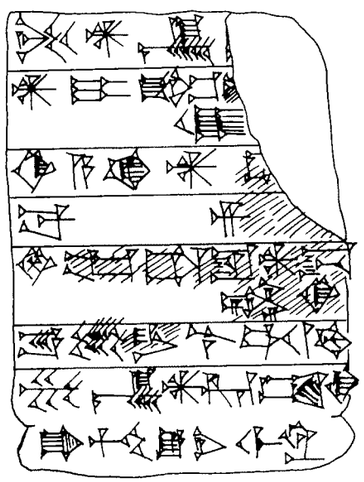
4 Vgl. in diesem Zusammenhang etwa die Belege für den Goldhandel zwischen Anatolien und Assur, wie er sich in den altassyrischen Texten aus dem Kārum Kaniš des frühen 2. Jt. v. Chr. widerspiegelt; dazu vgl. K.R. Veenhof, *Aspects of Old Assyrian Trade and its Terminology* (Leiden 1972), 381f.; ders., „Silver and Credit in Old Assyrian Trade", in: J.G. Dercksen (Hrsg.), *Trade and Finance in Ancient Mesopotamia (MOS Studies 1). Proceedings of the First MOS Symposium (Leiden 1997)* (Istanbul/Leiden 1999), 55f. mit Anm. 3f. Nach Th. Sturm, „Puzur-Annā – ein Schmied des Kārum Kaniš", in: W.H van Soldt/J.G. Dercksen/ N.J.C. Kouwenberg/ Th.J.H. Krispijn (Hrsg.), *Veenhof Anniversary Volume. Studies Presented to Klaas R. Veenhof on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday* (Istanbul/Leiden 2001), 475f. Anm. 2 befindet sich eine „Monographie zu Herkunft, Qualitäten, Verarbeitung und vor allem Handel des Goldes anhand der aA Texte aus Kültepe" in Vorbereitung.

5 Zur Kurth'schen Sammlung und zu den darin befindlichen Keilschrifttexten vgl. den vorläufigen Überblick bei H. Neumann, „Zur geplanten Publikation von Keilschrifttexten aus kleineren Sammlungen", in: H. Klengel/ W. Sundermann (Hrsg.), *Ägypten – Vorderasien – Turfan. Probleme der Edition und Bearbeitung altorientalischer Handschriften* (*SGKAO* 23, Berlin 1991), 68f. (mit Literatur) sowie darüber hinaus H. Löhr, „Die Seele der Antike. Über die Kurthsche Sammlung im Robertinum", *scientia halensis* 2/1993, 15-17;

Schatzarchiv von Puzriš-Dagān zuzuordnen.[6] Obgleich eigentlich vorgesehen war, die 40 Hallenser Ur III-Urkunden geschlossen zu veröffentlichen,[7] lassen der besondere Archivzusammenhang sowie der neue Beleg für die Königin Geme-Enlila es doch gerechtfertigt erscheinen, den Text vorab hier gesondert zu publizieren.[8]

Kurth 27 (56×47×16 mm)
Puzriš-Dagān, IS 2/I/11


Vs.


Rs.

Vs. 1 2 *še-er-ḫu-núm* kù-sig$_{17}$-si-sá
2 ki-lá-bi ½ g[í]n 8 še
3 2 *se*$_{20}$-*eḫ-r*[*u-u*]*m* kù-sig$_{17}$-si-sá na$_4$-g[u]g za-[gìn sè-ga]?
4 ki-lá-bi 1[+x gí]n [x še]?
5 ^{kuš}e-sír [é-ba-an 1-a]
6 ì-í[b-ĝar]

Rs. 7 Géme-^{d}En-l[íl-lá-šè]
8 ^{d}*I-bí-*^{r}^{d}^{n}[*Sîn*]-*mi*-[*šar* maškim]
9 ki-*A-mur-ilam*-t[a]
10 ba-z[i]
11 šà-PUZUR$_4$^{iš}-^{d}Da-gan^{ki}
12 iti-še-KIN-ku$_5$ u$_4$-11-kam
13 mu en-^{d}Inanna-Unu^{ki}-ga máš-e ì-pà

*1-2*2 *š.*-Objekte aus gewöhnlichem Gold, ihr Gewicht: ½ Se[k]el 8 Gran; *3-4*2 'Fa[ssunge]n' aus gewöhnlichem Gold, (in die) K[arneo]l (und) Lap[islazuli eingefaßt (sind)]?, ihr Gewicht: 1[+x Seke]l [x Gran]?; *5-6*[auf ein Paar] Sandalen auf[gebracht]; *7*[für] Geme-Enl[ila]; *8*Ibbi-[Sîn]-mī[šar (war der) Kommissär]; *9-10*b[ei] Āmur-ilam abgebu[cht]; *11*in Puzriš-Dagān. *12-13*Monat: Še-KIN-ku (= I), 11. Tag. Jahr: (Ibbi-Sîn) bestimmte den En-Priester der Inanna von Uruk durch Vorzeichen (= IS 2).

Z. 1f.: Zur Lesung (und Bedeutung) des bislang ausschließlich in Ur III-Texten bezeugten *še-er-ḫu-núm* (*šerḫūnum*) vgl. I.J. Gelb, MAD III 284 („[an ornament]") und *AHw* 1216b („ein Ornament?"); anders jetzt allerdings *CAD* Š$_2$ 315, wo *še-er-ḫu-lum* (*šerḫullum*) ([„a gold or silver bead]") gelesen und mit späterem *ša/urḫullu* und *šulḫullu* („[a necklace]" bzw. „[a metal object]") in Verbindung gebracht wird. Aber gerade letzteres erscheint auf Grund der Bedeutungsunterschiede, manifestiert nicht zuletzt durch die unterschiedlichen Gewichtsangaben, zumindest fraglich. Die in den Ur III-Texten aus Ur notierten Gewichte für *š.*-Objekte (ob es sich dabei um Ornamente oder Perlen gehandelt hat, bleibt unklar) aus Gold oder Silber[9] betragen in der Regel 5 Gran = 0,25 g (UET III 458, 2; 471,2; 490, 2; 522, 2; 545, 2; 549, 2; 558, 2; 574, 8; 592, 3; 622, 2; 637, 10; 649, 2; 668, 4; 708, 5; IX 534, 2; 549 Vs. 2'), jeweils einmal auch 10 Gran = 0,5 g (UET III 516, 2) und 15 Gran = 0,75 g (UET III 553, 2).[10] Das Gewicht der beiden *š.*-Objekte im vorliegenden Text beträgt zusammen 98 Gran = 4,9 g, was – bei Annahme der Gewichtsübereinstimmung beider Objekte – für jeweils ein *š.*-Objekt 2,45 g bedeuten würde.

Zu kù-sig$_{17}$-si-sá als Bezeichnung für „gewöhnliches" Gold, worunter Gold minderer Qualität zu verstehen ist und das (in Ur) am billigsten war, vgl. H. Waetzoldt, „Rotes Gold?", *OrAnt* 24 (1985), 2f. und 6f.; vgl. auch K. Reiter, *Die Metalle im Alten Orient unter besonderer Berücksichtigung altbabylonischer Quellen* (*AOAT* 249, Münster 1997), 52f. („Gold normaler [?] Qualität").

Z. 3: Mit der Lesung *se*$_{20}$(ZÉ)-*eḫ-ru-um* (*se/iḫrum*) „(Ein-)Fassung" o.ä. wird dem Ansatz von I.J. Gelb, MAD III 237f. („rim [of a seal]," „mounting?"), und *AHw* 1034b („Einfassung usw. a) für Gemmen, Siegel usw.") gefolgt;[11] weitere Ur III-Belege sind A 5019 (zitiert von I.J. Gelb, MAD III 238); RA 8, 197f. Nr. 22, 1; TCL II 5515, 3. W. Sallaberger, in: *OBO* 160/3, 242f. deutet das als Bestandteil von Silberschrott in RA 8, 197f. Nr. 22, 1 erwähnte ZÉ-*eḫ-ru-um*

H. Neumann, in: R.-T. Speler (Hrsg.), *Schätze aus den Sammlungen und Kabinetten. 300 Jahre Universität Halle 1694-1994* (Halle/S. 1994), 168; ders., „Gudea in Prag, Nebukadnezar in Halle", *N.A.B.U.* 1994/88 (Ziegelbruchstück mit Nebukadnezar-Inschrift).

6 Zu Inhalt und Struktur dieses Archivs vgl. zuletzt (mit früherer Literatur) W. Sallaberger, „Ur III-Zeit", in: P. Attinger/M. Wäfler (Hrsg.), *Annäherungen 3. Mesopotamien. Akkade-Zeit und Ur III-Zeit* (*OBO* 160/3, Freiburg/Göttingen 1999), 240-252 und 371-376 (Texte); an weiteren Texten aus dem Schatzarchiv vgl. jetzt etwa noch MVN XX 31 (dazu F. D'Agostino, „Ein neuer Text über Abī-simtī und das Elūnum-Fest in Puzriš-Dagān", *ZA* 88, 1998, 1-5); SAT II 1165; III 1582; 1754; 1998; 2156.

7 Eine Ausnahme stellte bereits die Edition des Textes Kurth 29 vom Typ der sog. „letter-orders" dar; vgl. dazu H. Neumann, „Ein Ur III-Brief aus der Sammlung des Archäologischen Museums der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg", *AoF* 7 (1980) 269-279.

8 Für die Erlaubnis zur Publikation sei dem Kustos des Archäologischen Museums in Halle/S., Prof. Dr. M. Oppermann, herzlich gedankt.

9 Vgl. dazu auch H. Limet, *Le travail du métal au pays de Sumer au temps de la III*^{e} *dynastie d'Ur* (Paris 1960), 226; D. Loding, *A Craft Archive from Ur* (PhD. Dissertation, University of Pennsylvania 1974), 163 Anm. 13; *CAD* Š$_2$ 315.

10 Vgl. auch *še-er-ḫu-núm* ohne Gewichtsangabe (bzw. nicht erhalten): UET III 470, 2; 515, 2; 644, 6'; IX 611 Rs 1. Zu *šerḫūnum* in Texten außerhalb von Ur vgl. MVN III 266, 2, 4, 5 (Puzriš-Dagān) und A 5019 (zitiert von I.J. Gelb, MAD III 284; Herkunft?)

11 Vgl. auch *CAD* S 239.

als *ṣe-eḫ-ru-um* und übersetzt „'Kleinigkeiten'",[12] was aber wohl (zumindest) im vorliegenden Fall von Kurth 27, 3 nicht zutrifft.

Bezüglich der Zeilenrekonstruktion ist vielleicht auf YOS IV 296, 22 zu verweisen: 1 ad-tab-kù-sig$_{17}$ na$_4$-gug za-gìn sè-ga „1 Halsband aus Gold, (in das) Karneol (und) Lapislazuli eingefaßt (sind)".[13]

Z. 5f.: Die Zahl von 2×2 Goldobjekten läßt vermuten, daß damit *ein* Paar Sandalen verziert worden ist. Die Dekoration von Sandalen mit Goldornamenten sowie die Herstellung von goldenem Schuhwerk wird auch durch andere Texte aus Puzriš-Dagān dokumentiert; vgl. etwa MVN III 266,[14] PDT I 361[15] und *OrAnt* 14, 15f. Nr. 13[16].

Die Zeichenreste an der Bruchkante in Z. 6 legen die Lesung der Präfixkette ì-íb- nahe.[17] Die Ergänzung der Verbalbasis ĝar zur Bezeichnung des „Aufbringens" der Goldobjekte auf das Schuhwerk ergibt sich aus dem Kontext.[18]

Z. 7: Zu Geme-Enlila, der Königin[19] und Gemahlin des Ibbi-Sîn, vgl. die bibliographischen Angaben bei D.R. Frayne, *RIME* 3/2, 375.[20]

Z. 8: Die Ergänzung des PN, den ich ansonsten nicht nachzuweisen vermag, scheint nach den Zeichenspuren sicher. Daß es sich dabei um den zuständigen maškim gehandelt haben muß, ergibt sich aus der Textstruktur.[21]

Z. 9: Zu Āmur-ilam vgl. P. Steinkeller, „Mattresses and Felt in Early Mesopotamia", *OrAnt* 19 (1980), 84f., der auf Grund der von ihm herangezogenen Textbelege[22] vermutet, „that he was an official (chamberlain?) in charge of the magazine storing beds and the like at Puzriš-Dagan,

12 Vgl. auch H. Limet, *Le travail du métal*, 236, der gleichfalls (fragend) eine Lesung *ṣi-iḫ-ru-um* vorschlägt: „une petite chose, un bibelot"; vgl auch ebd. 146.

13 Vgl. auch A.L. Oppenheim, Eames 50; H. Limet, *Le travail du métal*, 163; B. Lewis/E.R. Jewell, „Sumerian Economic Texts from the Robert Hull Fleming Museum of the University of Vermont", *ASJ* 4 (1982), 56; *PSD* A$_3$ 8a. Zu sè(-g) als *terminus technicus* für das (Ein-)Fassen wertvoller Steine vgl. M. Molina, „Las piedras preciosas en los textos económicos de Ur de la tercera dinastia", *AuOr* 7 (1989), 85 mit Anm. 25.

14 Vgl. C. Wilcke, „É-sağ-da-na Nibru^{ki} – An early administrative center of the Ur III empire", in: *CRRAI* 35, 317; M. Stol, „Leder(industrie)", in: *RlA* 6 (Berlin/New York 1980-1983), 539.

15 Vgl. W. Sallaberger, in: *OBO* 160/3, 247.

16 Vgl. C. Wilcke, in: *CRRAI* 35, 317f. mit Anm. 12.

17 Zu den entsprechenden Schreibungen und Deutungen vgl. ausführlich C. Wilcke, „Anmerkungen zum 'Konjugationspräfix' /i/- und zur These vom 'silbischen Charakter der sumerischen Morpheme' anhand neusumerischer Verbalformen beginnend mit ì-íb-, ì-im- und ì-in-", *ZA* 78 (1988), 1-49.

18 Nach PDT I 361, 1-4 sollten Goldobjekte an Sandalen „angenäht" werden (kéš-re$_6$-dè); vgl. dazu W. Sallaberger, in: *OBO* 160/3, 247.

19 Zu den Belegen für Géme-^{d}En-líl-lá mit dem Titel nin vgl. P. Steinkeller, „More on the Ur III Royal Wives", *ASJ* 3 (1981), 84 Anm. 38 sowie SAT III 2025, 2 (IS 8/XII).

20 Vgl. hier insbesondere W. Sallaberger, *ZA* 82 (1992), 134 mit dem (P. Michalowski, *ASJ* 4, 136f. bestätigenden) Nachweis, daß die Königin nicht mit der gleichnamigen Prinzessin und Tochter des Šū-Sîn (vgl. D.R. Frayne, *RIME* 3/2, 337) identisch ist.

21 Vgl. dazu W. Sallaberger, in: *OBO* 160/3, 243 und 249.

22 Zu Āmur-ilam vgl. darüber hinaus etwa noch SAT II 1165, 4 (AS 9/VIII); III 1582, 3 (ŠS 5/IX); TRU 387, 4 (ŠS 6/[x]); SET 290, 12 (IS 3/„IV/18"); SAT III 1998, 4 (IS 3/XII); 2156, 10 (Dne.); ASJ 4, 142 Nr. 8, 3 (Dne.; vgl. auch W. Sallaberger, in: *OBO* 160/3, 247) und vielleicht SAT III 1754, 7 (ŠS 6/V); BIN III 459, 1 (ŠS 9/II); 597, 7 (IS 1/II/17); MVN XV 197 I 4 (IS 2/IV).

which were used by the king and his entourage during their periodic visits there". Nach W. Sallaberger, in: *OBO* 160/3, 246f. „verwaltet dieser Āmur-ilam in derselben Weise die Herstellung kostbarer Betten, wie Puzur-Erra und Lu-diĝira die Goldschmiedekunst".[23] Wie allerdings SET 290 (IS 3)[24] und nunmehr auch der vorliegende Text (IS 2) zeigen, war Āmur-ilam darüber hinaus (zumindest mit Beginn der Regierungszeit des Ibbi-Sîn) für die Magazinierung und Verteilung und vielleicht auch für die (kostbare) Dekoration der von Lederarbeitern hergestellten Schuhe[25] verantwortlich.[26]

23 Zu den beiden letztgenannten Funktionsträgern vgl. W. Sallaberger, in: *OBO* 160/3, 245.

24 Āmur-ilam fungiert hier als Empfänger von Schuhwerk; vgl. dazu bereits H. Neumann, *Handwerk in Mesopotamien. Untersuchungen zu seiner Organisation in der Zeit der III. Dynastie von Ur* (Berlin ^{2}1993), 149 mit Anm. 858; C. Wilcke, in: *CRRAI* 35, 316 Tabelle 3.

25 Zum Lederhandwerk von Puzriš-Dagān vgl. H. Neumann, *Handwerk in Mesopotamien*, 148-150 und 209; zum sog. Schuharchiv vgl. C. Wilcke, in: *CRRAI* 35, 311-324 sowie W. Sallaberger, in: *OBO* 160/3, 253 und 376 (Texte).

26 Darauf deutet auch SAT III 1998 (IS 3) hin.

Einige Gedanken zu dem Stierreliefblock von Eflatunpınar

Peter Neve (Berlin)

Als wohl eine der aufsehenerregendsten archäologischen Entdeckungen der letzten Jahre in Anatolien haben zweifellos die Funde zu gelten, die die von dem Museum Konya unternommenen Rettungsgrabungen an dem hethitischen Quellheiligtum von Eflatunpınar erbrachten und zu einem völlig neuen Bild von dieser Anlage führen, bzw. führen werden; denn die Arbeiten sind noch nicht abgeschlossen. Die Ergebnisse der Unternehmung hat der Grabungsleiter, S. Özenir, anläßlich der jährlich stattfindenden Seminare über die seitens türkischer Museen durchgeführten Rettungsgrabungen vorgetragen und in einem ersten, mit Plänen und Fotos reich illustrierten Arbeitsbericht beim Stand der Ausgrabungen 1997 veröffentlicht.[1]

Es ist nicht der Zweck dieses Aufsatzes, den ich mit herzlichen Wünschen für weiteres Wohlergehen und erfolgreiches Schaffen dem verdienten Hethitologen Volkert Haas zu seinem 65. Geburtstag widme, eine Beschreibung des Heiligtums in seinem neuen Zustand zu geben; denn das bleibt selbstverständlich dem Ausgräber vorbehalten. Hier soll nur auf ein bemerkenswertes Objekt, das schon vor seiner vollständigen Freilegung zu einem großen Teil sichtbar war, und seine mögliche Verwendung eingegangen werden.

Es handelt sich um einen kolossalen Trachytquader, der sich, auf die Seite gekippt, in einer Mauer verbaut fand, mit der man das Quellwasser in alter Zeit zu einem künstlichen Teich aufgestaut hatte.[2] Aufgrund dreier, in die Oberkante muldenförmig eingeschnittener tiefer Kerben, lag es nahe, den Block als in die Mauer integrierten Überlauf zu deuten. Während H.G. Güterbock[3] und J. Mellaart[4] beides – die Staumauer und den Quader – als originale hethitische Einrichtung erklären, sieht R. Naumann in der Mauer wegen ihrer zu hohen Niveaulage, gemessen an dem Podium auf der Nordseite des Staubeckens, eine „später, zu noch nicht benennbarer Zeit" (Naumann) entstandene Anlage und in dem Trachytblock eine sekundär verbaute hethitische Spolie, die „ursprünglich zu dem Terrassenbau (gemeint ist das Podium,

---

1 S. Özenir, „Eflatunpınar Hitit Anıtı 1996 Yılı Temizlik ve Kazı Çalışmaları", in: VIII. *Müze Kurtama Kazısı Semineri Sonuçları, 7-9 Nisan, Kuşadası* (1997), 135ff. Plan 1-10 Abb. 1-18.

2 Abbildungen des Blocks vor seiner Freilegung s. R. Naumann, „Einige Beobachtungen in Eflâtun Pınar", in: E. Akurgal/U. Bahadır Alkım (Hrsg.), *Mansel'e armağan/Mélanges Mansel* (*TTKY* VII/60, Ankara 1974), 467ff. Abb. 64 Taf. 143; K. Emre, „The Hittite Dam of Karakuyu", in: T. Mikasa (Hrsg.), *Essays on Anatolian Archaeology* (*BMECCJ* 7, Wiesbaden 1993), 1ff. Abb. 12 Taf. 23. 24; S. Özenir, in: VIII. *Müze Kurtama Kazısı Semineri Sonuçları*, Abb. 7. 8.

3 H.G. Güterbock, „Alte und neue hethitische Denkmäler", in: *Halil Edhem Hatıra Kıtabı* I (1947), 59f.

4 J. Mellaart, „The Late Bronze Age monuments of Eflatun Pınar and Fasillar near Beyşehir", *AnSt* 12 (1962), 111ff.

Verf.) oder dessen Annexen gehörte“ (Naumann)[5], und das offenbar zu Recht, wie sich nunmehr nach ihrer Freilegung zu bestätigen scheint.

Wie den Zeichnungen im Arbeitsbericht des Ausgräbers zu entnehmen ist[6] und auch R. Naumann bereits z. T. ermitteln konnte, stellt sich der Block als oblonger Quader von über 5 m Länge (Naumann: 5,22 m) und 0,85 m Breite (Naumann) bei einer Höhe von ca. 2,65 m dar, dessen vom Becken abgewandte, nach außen gekippte Längsseite mit den bis zu 1,2 m vorspringenden, *en face* wiedergegebenen Vorderleibern von drei nebeneinanderliegenden, überlebensgroßen Stieren besetzt ist, demnach also die Vorderfront und Schauseite des Blockes bildete. R. Naumann registrierte davon seinerzeit bereits die Ansätze der Stierköpfe als „bogenförmige Aushöhlungen“ (Naumann). Die drei oben erwähnten Kerben sind hinter den Stierprotomen in die Oberkante der Rückseite des Quaders eingeschnitten. Dabei greifen sie so tief (Naumann: 1,05 m) in den Quader ein, daß sie kurz hinter deren Köpfen enden und ihre Sohle etwa niveaugleich mit den Stiermäulern zu liegen kommt. Wie nachweislich bei dem nicht nur in dieser Beziehung, sondern auch hinsichtlich der Gesamtdarstellung bemerkenswert ähnlichen, allerdings kleiner und einfacher gestalteten Stierrelief aus Derbent bei Bogazköy belegt ist,[7] dürften die Kerben mit den Mäulern durch Bohrlöcher verbunden sein, die bisher (1999) nur noch nicht erfaßt sind, was folglich hieße, daß die Kerben wie dort als Wassereinlauf, die Mäuler als Wasserauslauf dienten, der Stierblock also bereits in hethitischer Zeit als Überlauf mit den Stiermäulern als Wasserspeier Verwendung fand.

Dabei wird sein ursprünglicher Standort aufgrund der Fundsituation im Bereiche des neu entdeckten, gegenüber dem Nordpodium gelegenen südlichen Podiums zu suchen sein, und zwar, nach der Lageplanskizze des Ausgräbers zu schließen, nicht im direkten Verband mit dem Quellbecken, sondern eher mit einem offenbar um das Becken führenden, Nord- und Südpodium miteinander verbindenden Kanal, von dem Reste hinter dem nördlichen und östlichen Beckenrand erhalten sind.[8] Gab es dort, d.h. hinter dem Südpodium, wo sich heute eine ausgedehnte, mit Wasser gefüllte Grube zeigt, etwa noch ein zweites, vielleicht kleineres Becken, das von dem Kanal vermittels des Stierblocks als *pınarbası* (Quellenkopf) gespeist wurde, dazu möglicherweise mit einer Herrscherinschrift versehen war, wie man sie im Hinblick auf die als Werke Tuthalijas IV. ausgewiesenen Staubecken von Yalburt[9] und Köylütolu[10] im Westen, Karakuyu[11] im Osten des Hethiterreiches sowie den offenbar dem Sohn Tuthalijas, Suppiluliuma II.

5 R. Naumann, *Architektur Kleinasiens* (Tübingen ^{2}1971), 442.; ders., in: *Mansel'e armağan*, 468f.

6 S. Özenir, in: VIII. *Müze Kurtama Kazısı Semineri Sonuçları*, Plan 8-10.

7 P. Neve, „Ein hethitisches Stierrelief aus Derbent bei Bogazköy“, in: E. Neu/C. Rüster (Hrsg.), *Documentum Asiae Minoris Antiquae. Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag* (Wiesbaden 1988), 263ff. Abb. 1-4.

8 S. Özenir, in: VIII. *Müze Kurtama Kazısı Semineri Sonuçları*, 139 Plan 2.

9 R. Temizer apud T. Özgüç, *İnandıktepe – Eski Hitit Çağında Önemli bir Kült Merkezi* (*TTKY* V/43, Ankara 1988), XXVf.; K. Emre, in: *Essays on Anatolian Archaeology*, 12f. Zur Inschrift von Yalburt: J.D. Hawkins, *The Hieroglyphic Inscription of the Sacred Pool Complex at Hattusa (SÜDBURG)* (*StBoTB* 3, Wiesbaden 1995), 66ff.

10 K. Emre, in: *Essays on Anatolian Archaeology*, 8f. (mit weiteren Literaturhinweisen).

11 Ibid., 1ff. (mit weiteren Literaturhinweisen).

zuzuschreibenden ‘Heiligen Teich’ in der Hauptstadt Hattusa[12] auch für die Anlage von Eflatunpınar erwarten möchte?

12 P. Neve, „Die Ausgrabungen von Boğazköy-Ḫattuša 1988“, *AA* 1989, 313ff.; ders., „Die Ausgrabungen von Boğazköy-Ḫattuša 1989“, *AA* 1990, 279ff.; ders., „Die Ausgrabungen in Boğazköy-Ḫattuša 1990“, *AA* 1991, 338ff.; ders., *Ḫattuša – Stadt der Götter und Tempel* (*AW Sondernummer*, Mainz 1992), 63 ff. und *Zaberns Bildbände zur Archäologie* 8 (Mainz 1993; ^{2}1996), 63 ff. Zur Inschrift: H. Otten, „Die hieroglyphen-luwische Inschrift“, *AA* 1989. 333ff.; J.D. Hawkins, „The new inscription from the Südburg of Boğazköy-Ḫattuša“, *AA* 1990, 305ff.; P. Neve, „Kammer 2 und der ‘Heilige Teich’“ apud J.D. Hawkins, *The Hieroglyphic Inscription*, 9 ff.

Überlegungen zum hethitischen KIN-Orakel

Julia Orlamünde (Berlin)

Die folgenden kurzen, zusammenfassenden Überlegungen[1] zum hethitischen KIN-Orakel möchte ich meinem Lehrer Herrn Professor Haas, der sich mehrfach mit der hethitischen Mantik beschäftigt hat[2] und dem ich viele wichtige Anregungen und Unterstützung in meinem Studium verdanke, widmen.

1. Zur Ratio in den hethitischen Orakelanfragen

1.1. Der geforderte Befund

Jeder Fragekomplex[3] innerhalb eines hethitischen Orakelprotokolls ist — im Idealfall — in vier Abschnitte gegliedert:[4]

a) Anfrage
b) geforderter Befund[5]
c) Orakelausführung[6]
d) erzielter Befund

---

1 Ausführlicher werde ich mich in meiner Dissertation mit diesem Thema beschäftigen. Für die Gewährung eines Forschungsstipendiums, das mir die Arbeit an diesem Forschungsthema ermöglicht, danke ich dem *Förderprogramm Frauenforschung* des Berliner Senats.

2 V. Haas, „Marginalien zu hethitischen Orakelprotokollen", *AoF* 23 (1996), 76-94; V. Haas/I. Wegner, „Die Orakelprotokolle aus Kuşaklı. Ein Überblick", *MDOG* 128 (1996), 105-120.

3 Jeder dieser Fragekomplexe sowie die dazugehörige Orakelausführung ist i.d.R. durch einen Paragraphenstrich von der nächsten Frage abgeteilt.

4 Die Aufzeichnung der Orakelausführung und/oder der erzielte Befund können jedoch fehlen, vgl. z.B. KUB 22.70 Vs. 11; KUB 5.1+52.65 Vs. I 45b.

5 *nu* SIG$_5$-*ru*/NU.SIG$_5$-*du*.

6 Zusammenfassend zu den einzelnen Orakeltechniken bei den Hethitern (KIN, SU, MUŠEN, MUŠEN *ḪURRI*, MUŠ) s. R. Beal, „Hittite Oracles", in: L. Ciraola/J. Seidel (Hrsg.), *Magic and Divination in the Ancient World. Proceedings of the Feb 18, 1994 Conference in Berkely* (Groningen 2001), 59-83; A. Archi, „Hethitische Mantik und ihre Beziehungen zur mesopotamischen Mantik", in: H. Nissen/J. Renger (Hrsg.), *Mesopotamien und seine Nachbarn. Politische und kulturelle Wechselbeziehungen im Alten Vorderasien vom 4. bis 1.Jahrtausend v. Chr., Bd. 1* (*BBVO* 1 = *CRRAI* 25, Berlin 1982), 279-293 und ders., „Die hethitischen Orakeltexte", in: H. Klengel/W. Sundermann (Hrsg.), *Ägypten — Vorderasien — Turfan, Probleme der Edition und Bearbeitung altorientalischer Handschriften* (*SGKAO* 23, Berlin 1991), 85-90. Zum SU-Orakel s. zuletzt M. Schuol, „Die Terminologie des hethitischen SU-Orakels. Eine Untersuchung auf der Grundlage des mittelhethitischen Textes KBo XVI 97 unter vergleichender Berücksichtigung akkadischer Orakeltexte und Lebermodelle", *AoF* 21 (1994), Teil 1: 73-124 und Teil 2: 247-304; zu den MUŠEN-Orakeln

Exemplarisch soll zuerst auf der Grundlage des Orakelprotokolls KUB 5.1 + 52.65[7] versucht werden, das Verhältnis zwischen dem Inhalt der Anfrage und dem geforderten Befund zu bestimmen. Daran anschließend wird der Versuch unternommen, aus dem Verhältnis zwischen dem geforderten und erzielten Befund auf das Ergebnis der Orakelausführung, d.h. die Beantwortung der Anfrage mit „ja" oder „nein" zu schließen, da diese grundlegend für das Verständnis der Abfolge und somit des Inhalts der in den Orakelprotokollen aufgezeichneten Anfragen ist — unabhängig davon, welche Orakeltechnik angewandt wird.

Ich nehme als Arbeitshypothese an, daß der geforderte Befund nicht willkürlich festgelegt wird, sondern mit dem vom Fragesteller erwünschten Resultat übereinstimmt.[8]

Bei den meisten Anfragen wird ein günstiges Ergebnis gefordert, d.h. sie sind derart formuliert, daß der Fragesteller, der hethitische König, eine Zustimmung von den Göttern für seine Feldzüge durch das Orakel erwünscht. So wird z. B. bei Anfragen, in denen eine komplexe Streckenführung des Feldzuges vorgeschlagen wird und die mit „ist es von den Göttern (durch den) Orakelbescheid gebilligt"[9] zusammengefaßt werden, stets ein günstiger Bescheid gefordert. Wird z. B. die Eroberung der wichtigen Kultstadt Nerik in der Anfrage angesprochen, so wird ebenfalls stets ein günstiger Befund gefordert.[10]

Wenn die Befürchtung ausgesprochen wird, daß eine Seuche oder eine andere Gefahr den König und sein Heer bedroht, wird stets formuliert: „wenn ... eine Seuche **nicht** ausbricht, soll (der Orakelbefund) günstig werden!"[11] oder „wenn wir für sie (die Majestät) in **keiner** Weise etwas zu befürchten haben, soll (der Orakelbefund) günstig werden!"[12]

---

s. A. Archi, „L'ornitomanzia ittita", *SMEA* 16 (1975), 119-180 und A. Ünal, „Zum Status der 'Augures' bei den Hethitern", *RHA* 31 (1973), 27-56.

7 Eine vollständige Bearbeitung dieses Textes werde ich in meiner Dissertation vorlegen. KUB 5.1+ wurde zuerst durch A. Ünal, *Ḫattušili III., Teil I: Ḫattušili bis zu seiner Thronbesteigung, Band 2. Quellen und Indices* (*THeth* 4, Heidelberg 1974), 32-102, vollständig übersetzt; vgl. auch die neue Übersetzung von KUB 5.1+ von R. Beal, „Seeking Divine Approval for Campaign Strategy. KUB 5.1+KUB 52.65", *Ktema* 24 (1999), 41-54. Zur Datierung des Textes s. ausführlich J. Orlamünde, „Zur Datierung und historischen Interpretation des hethitischen Orakelprotokolls KUB 5.1+", in: G. Wilhelm (Hrsg.), *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie* (im Druck).

8 So auch R. Beal, „Assuring the Safety of the King During the Winter (KUB 5.4 + KUB 18.53 and KUB 5.3 + KUB 18.52)", in: W.W. Hallo, (Hrsg.), *The Context of Scripture: Canonical Compositions (Monumental Inscriptions, and Archival Documents from the Biblical World*, Vol. 1, Leiden — New York — Köln 1997), 207: „If the validity of a good or optimistic statement is being ascertained, the deity is asked to give a 'favorable' result. Conversely, if the validity of a bad or pessimistic statement is beeing ascertained, the deity is asked to give an 'unfavorable' answer." Eine eingehende Untersuchung dieser Zusammenhänge fehlt bislang.

9 S. z. B. Vs. I 8 DINGIR^{MEŠ}-*za-at-kán zi-la-an ma-la-a-an*; *zilan* wird hier von *zila-* c. Sg. Akk. als „Orakelbescheid, Orakelzeichen" übersetzt, vgl. dazu J. Tischler, *HDW*, 109 und *CHD* L-N, 9 sub *la(ḫ)ḫiyai-*. V. Haas/I. Wegner, *MDOG* 128, 107 übersetzen *zilan malan* mit „ganz und gar gebilligt".

10 Vgl. KUB 5.1+ I 19, 53, 59, 70, 78, 88; II 17, 28, 40, 41, 45, 53, 60, 66, 73; III 23, 28, 40, 80, 84, 87, 90.

11 Vgl. KUB 5.1+ I 40, 44, 47; IV 52.

12 KUB 5.1+I 32f.; vgl. auch I 34 und I 101.

Bei den wenigen Anfragen, die umgekehrt einen „ungünstigen" Befund fordern, kann man erkennen, daß der Fragesteller hofft, daß diese Frage abschlägig beschieden wird.

Hier einige Beispiele aus KUB 5.1+:

a) „(Der Orakelbefund) soll günstig werden!"

In der 10. bis 12.[13] Anfrage geht es darum, ob der König auf dem Ḫaḫarwa-Gebirge übernachten kann. Es wird die Hoffnung ausgedrückt, daß dem König dabei keine Gefahr droht:

> Kol. I 32-33[14]
> Soll Meine Majestät auf das Ḫaḫarwa-Gebirge hinaufgehen und oben übernachten? Wenn wir aber für sie, (nämlich) ihre Person, in keiner Weise etwas zu befürchten haben, soll (der Orakelbefund) günstig werden!
>
> Kol. I. 7-9[15]
> Was jenes (betrifft), daß Temeti die Angelegenheit, Taptena und Ḫuršama zu schlagen, zurückgestellt hatte — ist dies von den Göttern (in bezug auf) den Orakelbescheid gebilligt? Wird den befestigten Städten in keiner Weise irgendetwas Böses geschehen? (Der Orakelbefund) soll günstig werden!

b) „(Der Orakelbefund) soll ungünstig werden!"

In der 63. bis 66. Anfrage wird besonders deutlich, daß der Fragesteller bei einem geforderten Befund „soll ungünstig werden" hofft, daß das in der Anfrage erwähnte Ereignis nicht eintrifft. Die Götter werden hier gefragt, warum sie durch Orakelbescheid für den Feldzug nach Tanizila keinen Erfolg vorausgesagt haben.

> Kol. III 33-34[16]
> Warum ist der Feldzug nach Tanizila ungünstig? Erleidet das Heer durch die Schlacht eine Niederlage? Siehst du, oh Gottheit, jenen (Feldzug) (als) Linksheit voraus? (Der Orakelbefund) soll ungünstig werden!
>
> Kol. III 37[17]
> Oder werden sich die Länder gegen sie (die Majestät) wenden? (Der Orakelbefund) soll ungünstig werden!

---

13 Die Numerierung der Anfragen stammt aus meiner Bearbeitung des Textes. In KUB 22.25 wurden die einzelnen Fragekomplexe bereits durch den Schreiber auf der Tafel numeriert.

14 32) ^{D}UTU^{ŠI} *-kán* ^{r}*A-NA* $^{ḪUR.SAG}$*Ḫa-ḫar-ua* UGU *pa-iz-zi*$^{¬}$ *na-aš-kán* UGU *še-eš-zi* BE-*an-ma-aš-ši A-NA* SAG.DU-*ŠÚ* 33) *UL ku-it-ki* ḪUŠ-*u-e-ni* SIG$_5$-*ru.*

15 7) *e-ni ku-it* ^{m}*Te-me-ti-iš* INIM ^{URU}*Tap-te-na* ^{URU}*Ḫur-ša-ma-ia* RA-*u-an-zi* EGIR *ti-ia-at* 8) DINGIR^{MEŠ}-*za-at-kán zi-la-an ma-la-a-an A-NA* URU$^{DIDLI.ḪI.A}$ BÀD *UL ku-it-ki* ḪUL-*u-eš-zi* 9) SIG$_5$-*ru*

16 33) KASKAL ^{URU}*Ta-ni-zi-la ku-ua-at* NU.SIG$_5$ KARAŠ$^{ḪI.A}$ TA MÈ *ar-pa-ša-a-i* 34) *nu* DINGIR^{LUM} *a-pu-u-un* GÙB-*tar uš-ki-ši* NU.SIG$_5$-*du.*

17 37) *nu-uš-ši-kán* KUR.KUR^{MEŠ}-*ma* GAM-*an ne-ia-ri* NU.SIG$_5$-*du.*

Kol. III 40[18]
Oder wird es dadurch für Nerik danach ungünstig? (Der Orakelbefund) soll ungünstig werden!

Man darf wohl annehmen, daß der hethitische König hoffte, daß ihn weder eine Niederlage in der Schlacht, eine Rebellion noch ein erneuter Verlust von Nerik während seines Feldzuges nach Tanizila treffen würde.

1.2. Das Verhältnis zwischen gefordertem und erzieltem Befund

Ein erzielter Befund „günstig" bedeutet nicht automatisch die Beantwortung der gestellten Frage mit „ja".[19] Nur die Übereinstimmung des geforderten Befundes mit dem erzielten Befund bedeutet die Beantwortung der Frage mit „ja", egal ob jeweils ein günstiger oder ein ungünstiger Befund gefordert und erzielt wurde. Stimmt dagegen der geforderte Befund nicht mit dem erzielten Befund überein, wird die gesamte Frage mit „nein" beantwortet. Wird also für eine Anfrage ein ungünstiges Ergebnis gefordert, da der Inhalt der Anfrage nicht bestätigt werden soll, bedeutet dies, daß die Frage nur mit „nein" beantwortet werden kann, wenn der erzielte Befund „günstig" lautet.

Diese eigentliche Antwort ergibt sich demnach selbstverständlich aus dem Verhältnis zwischen gefordertem und erzieltem Befund und wird deshalb selbst nicht in dem Protokoll festgehalten.[20]

Aus den hier herausgearbeiteten Kriterien, nach denen die Antwort auf die Orakelanfrage abgeleitet wird, ergibt sich, daß man bei den hethitischen Orakelanfragen von einem binären System der Logik sprechen kann.[21]

18 40) *nu-kán EGIR-pa-ma A-NA* ^{URU}*Ne-ri-ik ki-e-iz-za* GÙB-*liš* (=li_{12})-*zi* NU.SIG$_5$-*du*.

19 R. Beal, in: *Context of Scripture*, 207 schreibt dazu — ohne auf nähere Einzelheiten einzugehen: „A favorable answer to a request for a favorable responce or an unfavorable answer to a request for an unfavorable confirms the statement. That is the answer is 'yes'. An unfavorable answer to a favorable request or vice versa indicates that the question is not true, that is, the answer is 'no'."

20 Diese Deutung des Verhältnisses zwischen gefordertem und erzieltem Befund wird z. B. durch die direkte Wiederaufnahme des „ungünstigen" Ergebnisses in der Folgefrage in KUB 22.70 Vs. 11 und 12ff.; Vs. 28 und 29ff. und besonders in Vs. 33 und 34ff. deutlich, in dem ein zweiteiliges MUŠEN *ḪURRI*-Orakel ausgewertet wird, gezeigt. Vgl. die Bearbeitung von KUB 22.70 durch A. Ünal, *Ein Orakeltext über die Intrigen am hethitischen Hof (KUB XXII 70 = Bo 2011)* (*THeth* 6, Heidelberg 1978) und die neue Übersetzung durch G. Beckman, in: *Context of Scripture*, 204-206.

21 Vgl. dazu auch G. Beckman, in: *Context of Scripture*, 204f.: „Although the responses given by the gods to the questions put to them are characterized as 'favorable' or 'unfavorable', and indeed were probably originally held to portend in themselves good or ill fortune, they have become arbitrary signs in the later binary system documented in texts available to us. That is, in each particular instance the pracititioner stipulates whether a 'favorable' or an 'unfavorable' responce will constitute a 'yes' answer to the quiery posed."

Hier wieder einige Beispiele aus KUB 5.1+:

a) Bestätigung des erwünschten Ergebnisses

Kol. I 1ff.[22]
Meine [Majestät] bekämpft die Truppen des Ḫaḫarwa-Gebirges. [Besänf]tigt sie dadurch den Sinn des Ḫaḫarwa-Gebirges? (Der Orakelbefund) soll günstig werden! [Orakelausführung] (Der Orakelbefund ist) günstig.
Antwort: „ja" (die Majestät besänftigt den Sinn des Ḫaḫarwa-Gebirges, wenn sie die Truppen des Ḫaḫarwa-Gebirges bekämpft)

oder im umgekehrten Fall:

Kol. I 38f.[23]
Oder ist es nicht recht, oben zu schlafen? (Der Orakelbefund) soll ungünstig werden! [Orakelausführung] (Der Orakelbefund ist) ungünstig.
Antwort: „ja" (es ist nicht recht, oben zu schlafen)

b) Ablehnung

Kol. III 95f.[24]
Stirbt er?[25] (Der Orakelbefund) soll ungünstig werden! [Orakelausführung] (Der Orakelbefund ist) günstig.
Antwort: „nein" (er wird nicht sterben)

Kol. I 5f.[26]
Meine Majestät bekämpft Tanizila. Besänftigt sie (dadurch) den Sinn des Wettergottes von Nerik? (Der Orakelbefund) soll günstig werden! [Orakelausführung] (Der Orakelbefund ist) ungünstig.
Antwort: „nein" (die Majestät besänftigt nicht den Sinn des Wettergottes von Nerik, indem sie Tanizila bekämpft)

Die folgende Zusammenstellung soll diese Grundregel verdeutlichen:[27]

22 1) [^{D}UTU]^{ŠI} ÉRIN^{MEŠ} *ŠA* $^{ḪUR.SAG}$*Ḫa-ḫar-ua la-ḫi-ia-iz-zi* $^{ḪUR.SAG}$*Ḫa-ḫar-ua* ZI-^{r}*an*$^{\neg}$ [*a-pí-iz-za*] 2) [SÈD-] *zi* SIG$_5$-*ru* [Orakelausführung] SIG$_5$.

23 38) *nu UL-ma a-a-ra* UGU *še-šu-an-zi* NU.SIG$_5$-*du* [Orakelausführung] NU.SIG$_5$.

24 95) *na-aš a-ki-ma* NU.SIG$_5$-*du* [Orakelausführung] SIG$_5$.

25 Es ist unklar, ob Temeti, ein hoher Feldherr, der mit eigenen Feldzügen vom König betraut wurde und der Gegenstand der vorangehenden Anfragen war, oder der König das Subjekt des Satzes ist.

26 5) ^{D}UTU^{ŠI} ^{URU}*Ta-ni-zi-la-an la-ḫi-ia-iz-zi* ^{D}U ^{URU}*Ne-ri-ik* ZI-*an* SÈD-*zi* 6a) SIG$_5$-*ru* [Orakelausführung] NU.SIG$_5$.

27 Die zweiteiligen SU- und MUŠEN *ḪURRI*-Orakel müssen bei dieser Untersuchung ausgeklammert werden. Ich gehe nach der oben beschriebenen Arbeitshypothese vorerst davon aus, daß der Fall positive Anfrage — soll ungünstig werden bzw. negative Anfrage — soll günstig werden, nicht anzutreffen ist.

Inhalt der Anfrage	Geforderter Befund	Erzielter Befund	Ergebnis der Anfrage
Anfrage, deren Inhalt bestätigt werden soll	günstig	günstig	„ja“ (Aussage bestätigt)
Anfrage, deren Inhalt bestätigt werden soll	günstig	ungünstig	„nein“ (Aussage nicht bestätigt)
Anfrage, deren Inhalt nicht bestätigt werden soll	ungünstig	ungünstig	„ja“ (Aussage bestätigt)
Anfrage, deren Inhalt nicht bestätigt werden soll	ungünstig	günstig	„nein“ (Aussage nicht bestätigt)

2. Zum Verfahren der KIN-Orakel

2.1. Zur Struktur und den Marken[28] in den KIN-Orakeln

Die Bezeichnung der KIN-Orakel[29] ist aus ihrer Benennung bei Kontrollorakeln zu erschließen. Soll diese Orakelart zur Kontrolle eines zuvor mit einer anderen Orakelmethode erhaltenen Befundes angewendet werden, wird nicht die Anfrage wiederholt, sondern die Orakelausführung mit der Wendung „(Orakel)anfrage der ^{MUNUS}ŠU.GI ebenso: Der KIN-(Orakelbefund) soll günstig/ungünstig werden!“[30] eingeleitet.

A. Goetze versuchte erstmals eine Beschreibung der Technik der KIN-Orakel, obwohl er einräumte, daß ihr Modus „am unklarsten“ ist.[31] Dabei übertrug er den Begriff „Losorakel“ auf die KIN-Technik.[32] In der neueren Literatur wurde die Bezeichnung „symbol-oracle“[33] eingeführt, da keine Beziehungen zu den bei den Hethitern bezeugten Losverfahren nachzuweisen

28 Die Bezeichnung Marken für die verwendeten Symbole wurde von V. Haas/I. Wegner, *MDOG* 128, 106ff. eingeführt und wird im folgenden übernommen.

29 Zur Deutung des Sumerogramms KIN als Bezeichnung dieser Orakelart s. zuletzt R. Beal, in: *Magic and Divination*, 78. Die bisher ausführlichste Beschreibung dieser Orakelart stammt von A. Archi, „Il sistema KIN della divinazione ittita“, *OrAnt* 13 (1974), 113-144.

30 *IŠ-TU* ^{MUNUS}ŠU.GI IR^{TUM} *QA-TAM-MA-pát* KIN SIG$_5$-*ru*/NU.SIG$_5$-*du*; s. z. B. KUB 5.1+ IV, 44, 51, 59, 62, 68, 74, 79, 82, 85. Analog dazu werden die anderen Orakelarten als SU-, MUŠEN-, MUŠEN.*ḪURRI*- und MUŠ-Orakel bezeichnet. Es ist bisher nicht bekannt, welche Rolle die ^{MUNUS}ŠU.GI (*ḫašawa*-) innerhalb des Orakelablaufs spielte.

31 A. Goetze, *Kleinasien* (München ^{2}1957), 150. Bereits F. Hrozný, *Hethitische Keilschrifttexte aus Boghazköi* (*Boghazköi-Studien* 2, Leipzig 1918), 28 und 31 Anm. 10 hatte fragend erwogen, ob es sich bei bei dem KIN-Orakel um eine Art Losorakel handeln würde.

32 Diese Bezeichnung hat sich seitdem weitgehend in der Literatur durchgesetzt, s. z. B. A. Archi, *OrAnt* 13, 113.

33 S. zuletzt R. Beal, in: *Context of Scripture*, 207 m. Anm. 2 und ders., in: *Magic and Divination*, 78ff.; bereits O.R. Gurney, „The Babylonians and the Hittites“, in: M. Loewe/C. Blacker. (Hrsg.), *Divination and Oracles* (London 1981), 155 nannte die KIN-Orakel „performance oracles“.

sind.[34] Die genaue Technik der KIN-Orakel ist bislang ungeklärt geblieben[35] — daher sollen an dieser Stelle weitere Überlegungen zum Verfahren der KIN-Orakel angestellt werden.

Die KIN-Orakel werden meistens in drei Schritten[36] ausgeführt, wobei mit einer Art von Symbolen oder Marken operiert wird. In einigen Fällen steht das Ergebnis bereits nach zwei oder auch nur einem Schritt fest.

In KUB 5.1+ kann folgender tendenzieller Zusammenhang zwischen erzieltem Befund und der Anzahl der durchgeführten Schritte beobachtet werden:[37]

In den meisten Orakelausführungen, die nach nur einem Schritt entschieden werden, lautet der Befund „ungünstig“.[38] Bei denjenigen Anfragen, die durch zwei Schritte entschieden werden, verteilen sich „günstige“ und „ungünstige“ Befunde gleichmäßig.[39] Bei den Anfragen, die nach drei Schritten entschieden werden, wird die große Mehrheit, wie gefordert, mit „günstig“ beantwortet.[40] Ein Befund „ungünstig“ wird in KUB 5.1+ bei der Orakel-ausführung in drei Schritten nicht erteilt. Es ist aber auch belegt, daß eine Anfrage, für die ein „ungünstiger“ Befund gefordert wird, nach drei Schritten mit „günstig“ beschieden wird.[41] In einigen Fällen wird auch trotz der Orakelausführung in drei Schritten kein Befund mitgeteilt.[42]

34 Zu *pul*- s. *CHD* P 373f.

35 S. zuletzt V. Haas /I Wegner, *MDOG* 128, 106f. Die neueste Zusammenfassung zu den KIN-Orakeln bietet R. Beal, in: *Magic and Divination*, 78ff.

36 Der zweite Schritt wird in KUB 5.1+ mit 2-*ŠÚ*, der dritte mit 3-*ŠÚ* markiert. Die Ausführung des Orakels in vier Schritten ist in KUB 5.1+ nicht belegt; zu einigen Beispielen s. A. Archi, *OrAnt* 13, 121 m. Anm. 19. In einigen Orakelprotokollen aus Boğazköy werden die Schritte als *urki*- „Spur“ bezeichnet; vgl. dazu A. Archi, *OrAnt* 13, 121. In einigen Protokollen, wie z. B. in KBo 2.6+, werden die Schritte durch *INA* U$_4$ II/III^{KAM} gekennzeichnet; vgl. dazu A. Archi, *OrAnt* 13, 120. Es ist jedoch unwahrscheinlich, daß die Orakelausführung zwei oder drei Tage dauerte, da in diesem Fall die Ausführung des Orakels zu mehreren Anfragen Wochen oder Monate in Anspruch genommen hätte.

37 Es werden bei diesen Überlegungen nur die Anfragen berücksichtigt, bei denen der erwünschte und erzielte Befund und die Orakelausführung eindeutig erhalten sind.

38 Bei 17 Anfragen stand in KUB 5.1+ der Befund nach nur einem Schritt fest. In neun Anfragen, die einen „günstigen“ Befund forderten, lautet der erzielte Befund „ungünstig“ (2., 7., 8., 10., 24., 32., 76., 78., 110. Anfrage). In sechs Anfragen, bei denen ein „ungünstiger“ Befund gefordert wurde, ist dieser „ungünstig“ (12., 48., 59., 66., 79., 81. Anfrage). In der 26. und 34. Anfrage, die nur einen Schritt in der Orakelausführung aufweisen, wird kein Befund mitgeteilt. Es ist in KUB 5.1+ kein Beleg für eine Anfrage zu finden, die nach einem Schritt mit dem Befund „günstig“ entschieden wird.

39 In der 3., 6., 21., 30, 38. und 62. Anfrage, in denen ein „günstiger“ Befund gefordert wird, lautet der Befund nach zwei Schritten „ungünstig“. In der 37., 92., 103 b. und in der 104 b. Anfrage, wird der geforderte „günstige“ Befund auch erteilt. In der 63., 80. und 96. Anfrage wird ein „günstiger“ Befund erteilt, obwohl ein „ungüstiger“ Befund gefordert wurde.

40 1., 4., 5., 9., 13., 15., 16., 17., 18., 22., 23., 25., 27., 28., 33., 36., 40, 41., 42., 60., 71., 72., 75., 98 b., 100 b., 102 b. Anfrage.

41 35., 58., 64., 65. und 70. Anfrage.

42 Häufig wurde hierfür extra Platz gelassen, um die Deutung nachzutragen. Die Vorderseite von KUB 5.1+ ist gleichmäßig beschriftet; die Rückseite der Tafel weist jedoch einige Leerzeilen auf. Dies wirft die Frage auf, ob es sich bei KUB 5.1+ um eine Originaltafel, die direkt am Ort des Orakelgeschehens aufgezeichnet wurde, oder vielmehr um eine nachträgliche Abschrift handelt. Schon die Größe und das damit verbundene Gewicht der Tafel KUB 5.1+ dürften m. E. einen Hinweis darauf geben, daß es sich hier um eine zeitgenössische Abschrift — vielleicht sogar um ein Bibliotheksexemplar — handelt. Auch KUB 50.6 ist ein Beispiel für eine

Aus dem oben gesagten ergibt sich, daß ein sich aus der Konstellation der jeweils verwendeten Marken ergebener „ungünstiger" Befund im ersten Schritt der KIN-Orakelausführung auch durch folgende Schritte nicht mehr geändert werden kann. Man darf wohl ebenfalls annehmen, daß die Orakelausführung, für die ein „günstiger" Befund gefordert ist, abgeschlossen ist, wenn nach dem zweiten Schritt bereits ein „ungünstiges" Ergebnis eintrat.

Im folgenden soll der Versuch unternommen werden, die Kriterien, nach denen die KIN-Orakel entschieden wurden, anhand der Angaben in KUB 5.1+ herauszuarbeiten.

Wie bereits oben ausgeführt wird im KIN-Orakel mit einer Art von Marken, die vielleicht mit Begriffen beschriftet waren[43], operiert.[44] Als Bezeichnungen dienten Götternamen, bestimmte Personen, konkrete Objekte und abstrakte Zustände. Das System konnte beliebig um Marken erweitert werden, wie andere Texte zeigen.[45] Selten belegte Marken können oft direkt mit dem Inhalt der Anfrage in Verbindung gebracht werden.[46]

Es sind bisher keinerlei Hinweise auf die Praxis der Ausführung der KIN-Orakel zu finden. Daher greife ich hier auf die Terminologie, die bei der Aufzeichnung der KIN-Orakel in Protokollen verwendet wird, zurück. Zur Beschreibung der Bewegungen dieser Marken dienen die

zusammenfassende Niederschrift, da die einzelnen Orakelausführungen nicht aufgeführt werden (vgl. A. Archi in der Inhalts-übersicht zu KUB 50); s. auch A. Archi, in: *Ägypten — Vorderasien — Turfan*, 87, der annimmt, daß nur einige Tontafeln mit flüchtiger Schrift am Ort des Orakelgeschehens aufgezeichnet wurden, und diejenigen Tafeln, auf denen Kontrollorakel aufgezeichnet sind, nachträglich von Wachstafeln zusammengestellt und auf Tontafeln übertragen wurden. Daß Orakelprotokolle zuerst vorläufig auf mit Wachs überzogenen Holztafeln aufgezeichnet und später auf Tontafeln übertragen wurden, wird auch aus dem Kolophoneintrag von KUB 47.89+KUB 45.79 (Rs. III 37'f.) ersichtlich: „[Diese] Opferrunde [und die Orakelanfragen] (des Ritus) [des] Zieh[ens] der Wege haben wir [von einer Holz]tafel gemacht."
Es wurden bisher nur sehr wenige Orakelprotokolle bekannt, von denen Duplikate vorliegen; vgl. z.B. KUB 5.3+ und KUB 5.4+ (vgl. die Übersetzung von R. Beal, in: *Context of Scripture*, 207-211); KUB 22.51 Vs. 10-16 und KUB 50.108. Möglicherweise handelt es sich aber gar nicht um echte Duplikate, sondern um Tafeln, die nur sehr ähnliche Anfragen aufzeichnen. Eine Sonderstellung nehmen allerdings diejenigen Orakelanfragen ein, die im Zusammenhang mit Festritualen stehen; vgl. z. B. zu KUB 22.27 Vs. I 9'-15'// ABoT 14+ Vs. II 8'-20'// KUB 50.33 1-11 (CTH 568) s. Ph.H.J. Houwink ten Cate, „Brief Comments on the Hittite Cult Calendar: The outline of the AN.TAḪ.ŠUM-Festival", in: H.A. Jr. Hoffner/G. Beckman (Hrsg.), *Kaniššuwar. A Tribute to Hans G. Güterbock on his seventy-fifth Birthday May 27, 1983* (*AS* 23, Chicago 1986), 97ff. und M. Nakamura, „Weitere Fragmente zum Orakeltext CTH 568", *AoF* 22 (1992), 317-322. Es gibt noch weitere Hinweise darauf, daß Orakelprotokolle kopiert wurden: auf der Sammeltafel KBo 2.6+ Rs. IV 24-26 findet sich z. B. der Vermerk „Orakel über Armatarḫunta und Šaušgatti. Fünfte Tafel, nicht beendet".

43 So V. Haas/I. Wegner, *MDOG* 128, 106.

44 In KUB 5.1+ werden z. B. fast 90 verschiedene Marken verwendet, wovon einige sehr häufig, andere jedoch nur einmal genannt werden. Eine Schwierigkeit besteht darin zu entscheiden, ob Marken, die aus Rektum und Regens zusammengesetzt werden, als eine oder zwei Marken aufzufassen sind. So könnte ^{LÚ}*a-ra-aš-ša* KASKAL (II 59a) sowohl als (Marke) „Feldzug" der (Marke) „Freund", als auch als (Marke) „Feldzug des Freundes" verstanden werden.

45 S. dazu A. Archi, *OrAnt* 13, 116.

46 Vgl. z. B. die 78. Anfrage, die Temeti betrifft, bei der im 1. Schritt der Orakelausführung die Marke „Temeti" sich andere Marken „nimmt"; vgl. auch die Marke „Nerik" in der 76. Anfrage.

Termini *dā-* (ME) „nehmen", *pāi-* (SUM) „geben" und *dāi-* (GAR) „legen".[47] In jedem Schritt „nahm" sich eine Marke bis zu sechs andere Marken und „gab" diese einer weiteren Marke als Ziel weiter.[48] Bevor sich eine Marke, die mit einem Götternamen bezeichnet wurde, andere Marken „nahm", „stand" diese prinzipiell auf.[49]

Die Marken, die im KIN-Orakel verwendet werden, können nach ihrer Funktion in
- Marken, die selbst aktiv sind und die sich etwas „nehmen" (behelfsmäßig hier als SUBJEKTE bezeichnet),
- Marken, die „genommen" werden (AKKUSATIVOBJEKTE) und
- Marken, denen etwas „gegeben" wird oder in die etwas gelegt wird (DATIVOBJEKTE)

unterschieden werden.[50]

Im Idealfall sieht eine KIN-Orakelausführung in drei Schritten folgendermaßen aus:
(1.) SUBJEKT$_1$ „nahm sich" AKKUSATIVOBJEKT(E) (und) „gab" sie DATIVOBJEKT$_1$
2. SUBJEKT$_2$ „nahm sich" AKKUSATIVOBJEKT(E) (und) „gab" sie DATIVOBJEKT$_2$
3. SUBJEKT$_3$ „nahm sich" AKKUSATIVOBJEKT(E) (und) „gab" sie DATIVOBJEKT$_3$

Die Marken können dabei in verschiedenen Funktionen auftreten. In der folgenden Aufstellung werden die in KUB 5.1+ verwendeten Marken nach ihren Funktionen aufgeführt:[51]

a) Marken, die ausschließlich als SUBJEKTE auftreten
„Sohn" (DUMU^{RU}); „(Stadt) Nerik" (^{URU}Ne-ri-qa); „(General) Temeti" (^{m}Te-me-it-ti); „SUD.*li*$_{12}$ des Feindes" (*ŠA* ^{LÚ}KÚR-za SUD.li$_{12}$); „leichte Krankheit" (GIG.TUR)

b) Marken, die als SUBJEKTE und DATIVOBJEKTE auftreten
„Gottheit" (DINGIR^{LUM}); „Götter" (DINGIR^{MEŠ}); „Ḫannaḫanna" (^{D}MAḪ); „schwere Krankheit" (GIG.GAL); „Heere" (KARAŠ$^{ḪI.A}$); „Leute von Ḫatti" ($^{LÚMEŠ\ URU}$*Ḫat-ti*/$^{LÚMEŠ\ URU}$KÙ.BABBAR/ $^{LÚMEŠ\ URU}$PA); „SUD.*li*$_{12}$; Wettergott" (^{D}U); „Sonnengott des Himmels" (^{D}UTU AN^{E}); „Ratsversammlung" (*pa.* = *panku-*)

c) Marken, die als SUBJEKTE, DATIV- UND AKKUSATIVOBJEKTE auftreten
„Thron(göttin)" (^{D}DAG); „Land" (KUR^{TUM}); „Böses" (ḪUL), „König" (LUGAL); „Günstiges" (SIG$_5$); „Heer" (KARAŠ); „Feind" (^{LÚ}KÚR)

47 Diese werden in der Regel entsprechend der Numeri der Marken konjugiert. In KUB 5.1+ wird für diese Verben eine logographische Schreibung bevorzugt; vgl. im Gegensatz dazu das Orakelprotokoll KUB 22.25+, in dem die Verben z. T. auch syllabisch geschrieben sind.

48 Die Zielbewegung konnte aktivisch („gab", „legte") oder passivisch („ist gegeben") ausgedrückt werden.

49 Da die Marke ^{GIŠ}DAG stets „aufstand", bevor sie andere Marken „nahm", darf man davon ausgehen, daß sie die „Throngöttin (Ḫalmašuit)" darstellt.

50 Von A. Archi, *OrAnt* 13, 115 werden die Funktionen der Marken als „agenti" (A), „passivi" (P) und „meta finale" (F) bezeichnet.

51 An dieser Stelle wird auf die genauen Stellenangaben verzichtet.

d) Marken, die nur als AKKUSATIVOBJEKTE auftreten
„Kraft" (A.A); „Blut" (*A-TAM-MA)*; „Blut des Sohnes" (*ŠA* DUMU *A-TAM-MA*) ; „Blut des Königs" (*ŠA* LUGAL *A-TAM-MA*); „Lösung" (DUḪ); „Lösung des Freundes" (^{LÚ}*a-ra-aš-ša* DUḪ); „Lösung des Feindes" (DUḪ ^{LÚ}KÚR); „Milch" (GA); „Gewalt" (GÉŠPU); „Messer" (GÌR); „ungünstige(s) Vorzeichen" (ḪUL-*u-ua* GISKIM$^{ḪI.A}$/NU.SIG$_5$ GISKIM); „Linksheit" (GÙB-*tar*); „Untergang der Schlacht" (*ŠA* MÈ *ḫar-kán*); „Sehvermögen der Augen" (IGI$^{ḪI.A}$-*ua ú-ua-tar*); „Sehvermögen der Augen des Königs" (*ŠA* LUGAL IGI-*ua-aš ú-ua-tar)*; „Angelegenheit" (INIM); „Rüstigkeit" (*inna-ra-ua-tar)*; „Trankspende" (*iš-pa-tu-zi);* „Feuer(brunst)" (IZI), „Feuer des Feindes" (*ŠA* ^{LÚ}KÚR IZI); „Feuer von Ḫatti" (IZI ^{URU}KÙ.BABBAR); „Feldzug" (KASKAL); „Feldzug des Freundes" (^{LÚ}*a-ra-aš-ša* KASKAL); „Land Ḫaḫarwa" (^{KUR}*Ḫa-ḫar-ua*); „Schlacht des Königs" (*ŠA* LUGAL MÈ); „Gunst" (*mi-nu-mar*); „Gunst der Götter" (*ŠA* DINGIR^{MEŠ} *mi-nu-mar*); „Gunst der Schicksalsgöttinnnen" (^{D}Gul-*ša-aš mi-nu-mar*); „Gunst der Heere" (*ŠA* KARAŠ$^{ḪI.A}$ *mi-nu-mar*$^{ḪI.A}$); „Gunst der NAM-Göttin" (^{D}NAM-*aš mi-nu-mar*); „Jahr" (MU); „Bitt(gebet)" (*mu-kišša-ar*); „Dickbrot" (NINDA.GUR$_4$.RA); „Schutz" (PAP-*nu-mar*); „Umherhetzen" (*pár-ḫu-ua-ar*); „Heil des Landes" (KUR-*aš* SIG$_5$); „Heil des Hauses" (*pár-na-aš* SIG$_5$); „Wohlergehen" (SILIM); „Loslassen" (*tar-nu-mar*); „Leben" (TI); „Waffe" (TUKUL); „Waffe von Ḫatti" (^{GIŠ}TUKUL ^{URU}PA); „Waffe des Feindes" (^{GIŠ}TUKUL ^{LÚ}KÚR); „Stadt" (URU); „*pan* Unheil" (*pa-an ua-aštúl*); „großes Unheil" (*šal-li ua-aš-túl*); „Rechtsheit" (ZAG-*tar*); „Rechtsheit des Freundes" (^{LÚ}*a-ra-aš-ša* ZAG-*tar*); „Rechtsheit des Königs" (*ŠA* LUGAL ZAG-*tar*); „Licht" (ZALAG.GA); „ganze Seele des Königs" (*ŠA* LUGAL *da-pí* ZI); „ganze Seele der Gottheit" (*ŠA* DINGIR^{LIM} *da-pí* ZI); „(Kriegsgott) Zababa" (^{D}ZA.BA$_4$.BA$_4$)

e) Marken, die als AKKUSATIV- und DATIVOBJEKTE auftreten
„ganze Seele" (*da-pí* ZI); „Schlacht" (MÈ); „Frieden(svertrag)" (*ták-šu-ul*); „Tag" (U$_4$); „Unheil" (*ua-aš-túl)*; „Groll" (*kar-pí*)

f) Marken, die nur als DATIVOBJEKTE auftreten
„Freund" (^{LÚ}*a-ra*); „Vorzeichen des Feindes" (^{LÚ}KÚR GISKIM); „Untergang des Feindes" (^{LÚ}KÚR *ḫar-ki*); „Unheil des Feindes" (^{LÚ}KÚR *ua-aš-túl*); „Frieden(svertrag) des Feindes" (^{LÚ}KÚR *ták-šul*); „König von Tarḫuntašša" (LUGAL ^{URU} ^{D}U-*ša*); „Krankheit" (GIG); „Schicksalsgöttin" (^{D}*Gul-ši*)

Die meisten Marken, die als Subjekte auftreten, dienen gleichzeitig als Dativobjekte. Die wenigen Ausnahmen („Sohn", „Nerik", „Temeti", „SUD.*li*$_{12}$ des Feindes" und „leichte Krankheit") können vielleicht vernachlässigt werden, da sie pro Marke nur einmal als Subjekt genannt werden und vielleicht prinzipiell die Funktion eines Dativobjektes einnehmen konnten.

Bei einigen Marken (KARAŠ$^{ḪI.A}$, LÚ^{MEŠ} ^{URU}*Ḫat-ti*, LUGAL, ^{LÚ}*ari-*) konnte bei der Dativfunktion angegeben werden, ob sie an die rechte („günstige") oder linke („ungünstige") Seite der Marke gelegt wurden.

Subjekte konnten aber auch gleichzeitig Akkusativ- und Dativobjekte sein. Ebenso wurden Marken sowohl als Akkusativobjekte als auch als Dativobjekte genutzt.

In die Marken? „Günstiges" (SIG$_5$), „Böses" (ḪUL), „Land" (KUR^{TUM}), „Thron(göttin)" (^{GIŠ}DAG) und SUD.*li*$_{12}$[52] konnten andere Marken hineingelegt werden. In einigen wenigen Fällen dienen zwei Marken als Ziel der Bewegung.[53] In der Regel nehmen sich in jedem Schritt jeweils

52 Zur Bedeutung von SUD.*li*$_{12}$ s. u.

53 Vgl. KUB 5.1+ IV 14, 16.

verschiedene Subjekte die Marken. Wenn das Subjekt jedoch im folgenden Schritt nicht angegeben wird, tritt das zuvor genannte Subjekt wahrscheinlich nochmals auf. [54] In seltenen Fällen kann in einem Schritt das Subjekt mit dem Dativobjekt identisch sein.

Die Funktion der Redewendungen („(Die Marken) 'Böses' und 'schwere Krankheit' halten ihn gedrückt"[55] und „Von (der Marke) 'Böses' kam er/es an (der Marke) 'schwere Krankheit' vorbei"[56]) ist nicht bislang nicht verständlich.[57]

BÀD („Mauer") ist wahrscheinlich keine Marke in der oben beschriebenen Bedeutung.[58] BÀD wird fast ausschließlich in der stereotypen Formel (*nu* BÀD *za-a-iš*) verwendet.[59] Wenn ein Subjekt bereits Marken genommen hat und dann die „Mauer überschritt", folgt darauf unverändert die Bewegung zum Dativobjekt.[60] In einigen Fällen (I 82, 83; IV 17) wird jedoch der Ablauf des betreffenden Schrittes, in dem die „Mauer" überschritten wurde, gestört. In I 83 und IV 17 nimmt sich ein neues Subjekt Marken, nachdem die „Mauer" überschritten wurde. In I 82 nimmt sich wahrscheinlich das gleiche Subjekt neue Marken. Ich vermute daher, daß es sich bei der „Mauer" vielleicht um eine Art Spielfeldbegrenzung gehandelt haben könnte, deren Überschreiten in einigen Fällen zur Wiederholung des betreffenden Schrittes führte.[61]

2.2. Zu den Kriterien für die Befunde in den KIN-Orakeln

Man muß davon ausgehen, daß die KIN-Orakel — ebenso wie die anderen Orakelarten — nicht willkürlich entschieden wurden, sondern einem festen Schema folgten, dessen Auswertung zwar einem Orakelspezialisten oblag, das aber kontrollier- und einsehbar war.

Ich gehe davon aus, daß sich der Befund prinzipiell aus **allen** im Protokoll aufgezeichneten Schritten ergab. Wurde nur ein Schritt durchgeführt, stand der Befund bereits nach diesem ersten Schritt unwiderruflich fest— es mußten also keine weiteren Schritte ausgeführt werden. Wenn für eine Orakelanfrage nur zwei Schritte aufgezeichnet sind, stand der Befund nach diesem zweiten Schritt fest. Ich gehe außerdem davon aus, daß sich der Befund aus dem Zusammenspiel aller drei Komponenten (Subjekt, Akkusativ- und Dativobjekt) ableitet.

Bei der Analyse der verwendeten Marken fällt auf, daß einige Marken für den Fragesteller, d.h. den hethitischen König, positive und negative Konnotationen aufweisen. Ebenso lassen sich die Subjekte in solche, die auf der Seite des hethitischen Königs, und solche, die auf der Seite

54 Vgl. KUB 5.1+ I 84.

55 Vgl. KUB 5.1+ II 8f.; II 90; III 31 (*na-an* ḪUL-*u-an-za* GIG.GAL-*ia an-da dam-ma-aš-ša-an ḫar-kán-zi*).

56 Vgl. KUB 5.1+ I 48f.; II 57; IV 20, 75? (ḪUL-*u-ua-za-aš-kán* GIG.GAL-*ia iš-tar-na ar-ḫa ú-it*)

57 S. dazu auch A. Archi, *OrAnt* 13, 129.

58 KUB 5.1+ I 67, 82, 83, 90; II 70; III 26; IV 2, 17. A. Archi, *OrAnt* 13, 129 vermutet, daß es sich bei der „Mauer" nicht um eine Eingrenzung des gesamten Spielfeldes, sondern um einen Durchgang innerhalb des Systems handeln würde. Nach A. Archi handelt es sich aber nicht um einen feststehenden Durchgang, da die Bewegung zu gleichen Marken auch möglich ist, ohne die „Mauer" zu überqueren.

59 Außer KUB 5.1+ I 90: *na-aš-kán* BÀD *an-da ú-it*. Vgl. auch KUB 22.25 Vs. 4' *nu* EGIR-*pa* BÀD-*eš-šar za-a-iš*.

60 KUB 5.1+ I 67, 90; II 70; III 26.

61 Bei diesem Erklärungsversuch ist jedoch nicht zu begründen, warum eine Wiederholung des betreffenden Schrittes nicht in jedem Fall notwendig war. Die Wendung *na-aš-kán* BÀD *an-da ú-it* (I 90) legt außerdem nahe, daß es sich bei der „Mauer" um einen Bereich gehandelt haben muß, in den andere Marken „hineinkommen" konnten.

des „Feindes“ stehen, einteilen. Ich möchte hier einen Gedanken von A. Goetze aufgreifen, der vermutete, daß sich ein „günstiger“ Befund daraus ableiten läßt, ob der Partei des hethitischen Königs Gutes und der Gegenpartei Schlechtes gegeben wird.[62]

Am deutlichsten wird die Wirkung der negativen Elemente bei den Anfragen, die nach nur einem Schritt als „ungünstig“ entschieden werden:[63]

a) Beispiele, in denen positive Subjekte negative Akkusativobjekte nehmen und an positive Dativobjekte weitergeben:

Kol. I I 6a-6b[64]
(Die Marke) „Leute von Ḫatti“ nahmen sich (die Marken) „Linksheit“ und „großes Unheil“. Es ist (den Marken) „Gottheit“ und „ganze Seele“ (gegeben). (Der Orakelbefund ist) ungünstig.

Kol. I 25-26[65]
(Die Marke) „König“ nahm sich wieder (die Marken) „Unheil“ und „Linksheit“ weg. Und es ist (der Marke) „Heere“ gegeben. (Der Orakelbefund ist) ungünstig.

Kol. I 33[66]
Die (Marke) „Götter“ standen auf. Sie nahmen sich (die Marken) „Feuer“ und „großes Unheil“. Es ist (der Marke) „Ratsversammlung“ gegeben. (Der Orakelbefund ist) ungünstig.

Kol. III 94[67]
(Die Marke) „Sonnengott des Himmels“ stand auf. Sie nahm (die Marken) „Rüstigkeit“ und „ungünstiges Vorzeichen“. Es ist (der Marke) „Götter“ (gegeben). (Der Orakelbefund ist) ungünstig.

62 A. Goetze, *Kleinasien*, 150. Diesen Gedanken griff auch A. Archi, *OrAnt* 13, 121, auf und unterteilte die Subjekte, Akkusativ- und Dativobjekte in „positive“ und „negative“ Symbole. Die Aussagekraft seiner Beispiele wird aber dadurch eingeschränkt, daß er nur einen von mehreren Schritten einer Orakelausführung herausreißt. Vgl. auch A. Ünal/A. Kammenhuber, „Das althethitische Losorakel KBo XVIII 151“, *KZ* 88 (1974), 162, wonach „die Maßstäbe für gut und böse identisch mit dem, was für den (hethitischen) König gut oder böse/schlecht ist“.
Ein ähnliches Prinzip wurde bereits für die Eingeweideschau von M. Schuol, *AoF* 21, 78, für die SU-Orakel herausgearbeitet, wonach die zu untersuchenden Eingeweide in zwei Teile (*pars familiaris* und *pars hostilis*) untergliedert wurden: „Das normale (gesunde) Aussehen der Eingeweide in der *pars familiaris* ist günstig für den Fragenden, während der veränderte (krankhafte) Zustand in der Regel als ungünstiges Vorzeichen bewertet wird. Im Bereich der *pars hostilis* auftretende (krankhafte) Veränderungen sind dagegen für den Gegner des Fragestellers ungünstig, während sie für den Fragenden selbst günstig sind.“

63 Es ist dabei nicht von Bedeutung, ob ein „günstiger“ oder „ungünstiger“ Befund gefordert wurde; s. zu der Ratio sub 1.

64 6a) LÚ^{MEŠ} ^{URU}*Ḫat-ti-ša-ma-aš* GÙB-*tar šal-li-ia ua-aš-túl* ME-*ir nu-kán* DINGIR^{LIM}-*ni* ⌜*da*.⌝-*i* ZI-*ni* 6b) NU.SIG$_5$.

65 25) LUGAL-*uš-za* EGIR-*an ar-ḫa ua-aš-túl* 26) GÙB-*tar-ra* ME-*aš na-at A-NA* KARAŠ$^{ḪI.A}$ SUM-*an* NU.SIG$_5$.

66 33) DINGIR^{MEŠ} GUB-*ir* IZI *šal-li-ia ua-aš-túl* ME-*ir na-aš pa.-i* SUM-*za* NU.SIG$_5$.

67 94) ^{D}UTU AN^{E} GUB-*iš in-na-ra-ua-tar* NU.SIG$_5$-*ra* GISKIM ME-*aš nu-kán* DINGIR^{MEŠ}-*aš* NU.SIG$_5$.

b) Beispiele, in denen negative Subjekte positive Akkusativobjekte nehmen:

Kol. I 93-94[68]
(Die Marke) „Feind“ nahm sich (die Marken) „Rechtsheit“, „Böses“, „Feldzug des Heeres“. Es ist (der Marke) „Heere“ zur Linken gelegt. (Der Orakelbefund ist) ungünstig.

Kol. I 38-39[69]
Die (Marke) „schwere Krankheit“ nahm (die Marken) „Dickbrot“, „Trankspende“ und „Heil des Hauses“. Und sie gab sie (der Marke) „Sonnengott des Himmels“. (Der Orakelbefund ist) ungünstig.

Aus diesen Beispielen wird deutlich, daß sich ein „ungünstiger“ Befund nach nur einem Schritt ergab, wenn sich ein für den hethitischen König positives Subjekt u. a. eine negative Marke („großes Unheil“, „Linksheit“, „Feuer“, „ungünstiges Vorzeichen“) nahm und sie an ein positives Dativobjekt weitergab.

Umgekehrt wurde der Befund nach dem ersten Schritt „ungünstig“, wenn sich ein für den hethitischen König negatives Subjekt („schwere Krankheit“, „Feind“) positive Marken nahm.

Bei den Orakelausführungen in zwei Schritten, die einen „ungünstigen“ Befund zur Folge haben, kann man eine ähnliche Beobachtung machen. Im ersten Schritt werden nur positive Marken bewegt. In diesen Beispielen wird erst im zweiten Schritt eine positive Marke von einem negativen Subjekt genommen. In diesem Fall ist der Befund insgesamt „ungünstig“.[70]

Kol. I 21-22[71]
(Die Marke) „Heere“ nahmen sich (die Marken) „Rechtsheit“, „Feldzug des Königs“ und „Schlacht“. Sie sind (der Marke) „Sonnengott des Himmels“ gegeben. Zweitens: (Die Marke) „Feind“ nahm sich die Marken „Rechtsheit“, „Schlacht“, „Waffe des Feindes“. Er/es ist für ihn? im Inneren (der Marke) „Land“. (Der Orakelbefund ist) ungünstig.

Kol. I 75-77[72]
Die (Marke) „Leute von Ḫatti“ nahmen sich (die Marken) „Rechtsheit“, „Gewalt“, „Knochen“ und „Heil des Hauses“. Und es ist (der Marke) „Krankheit“ (gegeben). Zweitens: (Die Marke) „Feind“ nahm sich (die Marken) „Rechtsheit“, „Lösung“, „Sehvermögen der Augen“, „Rechtsheit des Freundes“ und „ganze Seele“. Sie sind ihnen in (die Marke) „Schlacht“ gelegt. (Der Orakelbefund ist) ungünstig.

68 93) LÚKÚR-*za* ZAG-*tar* ḪUL-*lu* KASKAL ⌜KARAŠ⌝-*ia* ME-*aš* 94) *na-aš* KARAŠ$^{ḪI.A}$ GÙB-*za* GAR-*ri* NU.SIG$_5$.

69 38) GIG.GAL NINDA.GUR$_4$.RA *iš-pa-tu-zi pár-na-aš-ša* SIG$_5$ ME-*aš* 39) *na-at A-NA* ^{D}UTU AN^{E} *pa-iš* NU.SIG$_5$.

70 In KUB 5.1+ ist zwar der Fall, daß ein positives Subjekt negative Akkusativobjekte im zweiten Schritt nimmt, nicht belegt, doch ist es sehr wahrscheinlich, daß diese Konstellation ebenfalls zu einem „ungünstigen“ Befund führte.

71 21) KARAŠ$^{ḪI.A}$-*ša-ma-aš* ZAG-*tar* KASKAL LUGAL MÈ-*ia* ME-*ir na-at* ^{D}UTU AN^{E} SUM-*an* 22) 2 LÚKÚR-*za* ZAG-*tar* MÈ GIŠTUKUL LÚKÚR-*ia* ME-*aš na-aš-ši-aš-kán* ŠÀ KUR^{TI} NU.SIG$_5$.

72 75) LÚ^{MEŠ} ^{URU}KÙ.BABBAR-*ma-aš* ZAG-*tar* GÉŠPU *ḫa-aš-ta-i-i pár-na-aš-ša* SIG$_5$ ME-*ir* 76) *nu-kán A-NA* GIG-*i* 2 LÚKÚR-*za* ZAG-*tar* DUḪ IGI$^{ḪI.A}$-*ua ú-ua-tar* LÚ*a-ra-aš-ša* ZAG-*tar* 77) *da-pí-na* ZI-*an* ME-*aš nu-uš-ma-ša-aš-kán* MÈ-*ia* GAR-*ri* NU.SIG$_5$.

Wenn allerdings bei einer Orakelausführung mit drei Schritten die ersten beiden Schritte einen positiven Befund erwarten lassen, im letzten Schritt dagegen ein negatives Subjekt ein positives Akkusativobjekt nimmt, überwiegen die beiden ersten Schritte, und der Befund fällt „günstig" aus.[73] Daher wurden die Orakelausführungen in drei Schritten stets mit „günstig" beschieden, oder es wurde kein Befund erteilt.

Den Dativobjekten, denen die Marken von den Subjekten gegeben werden bzw. in die diese Marken gelegt werden, kommt ebenfalls eine entscheidene Rolle bei der Auswertung der KIN-Orakel zu. Das läßt sich besonders an den Begriffen SUD.li_{12}[74] und *takšul* erkennen, die wahrscheinlich einen bis dahin negativen Verlauf neutralisieren.

Die neutralisierende Wirkung von SUD.li_{12} wird besonders in Kol. I 89-91[75] deutlich:

> (Die Marke) „König" nahm sich (die Marken) „Linksheit", „Böses" und „großes Unheil". Es ist im Inneren des „SUD.li_{12}". Zweitens: (Die Marke) „Feind" nahm sich (die Marken) „Rechtsheit" und „Land". Und er (der Feind ?) kam hinein (in die Marke) „Mauer". Er gab sie (der Marke) [ ]. Drittens: (Die Marke) „Götter" standen auf. Sie nahmen (die Marken) „Feldzug des Königs" und „Schlacht". Sie gaben sie (der Marke) „Leute von Ḫatti". (Der Orakelbefund ist) günstig.

Nach den bisherigen Überlegungen zu den Kriterien, die bereits bei der Orakelausführung nach einem Schritt ein „ungünstiges" Ergebnis ergeben haben, wurde deutlich, daß die in I 89 anzutreffende Konstellation im ersten Schritt („König" nahm „Linksheit", „Böses" und „großes Unheil") bereits ausgereicht hätte, um ein „ungünstiges" Ergebnis zu erwarten. Diese negativen Marken befinden sich jedoch nach der letzten Bewegung im SUD.li_{12}. Im zweiten Schritt nimmt ein negatives Subjekt eine positive Marke, was auch zu einem negativen Befund führen kann. Der dritte Schritt ist wiederum in allen drei Stadien positiv. Aus dieser Abfolge kann man erkennen, daß die im erste Schritt genommenen „negativen" Marken durch das SUD.li_{12} abgeschwächt wurden, so daß sich aus allen drei Schritten insgesamt ein „günstiger" Befund ableiten ließ.[76]

Eine ähnlich neutralisierende Wirkung könnte man für *takšul* „Frieden(svertrag)" aus Kol. III 34-36[77] erschließen:

> (Die Marke) „Heere" nahm sich (die Marken) „*pān* Unheil", „Rechtsheit", „Feldzug" und „Schlacht". Es ist (der Marke) „Götter" (gegeben). Zweitens: (Die Marke) „Feind" nahm sich (die Marken) „Rechtsheit" und „ganze Seele". Sie sind für sie (in die Marke) „Frieden" gelegt. (Der Orakelbefund ist) günstig.

73 Vgl. KUB 5.1+ I 2ff.; II 63ff.; III 14ff.

74 SUD entspricht akkadisch *rīqūtu(m)* „Leerheit", vgl. *AHw* 988. A. Archi setzt SUD.li_{12} daher mit hethitisch *šannapili-* gleich, vgl. A. Archi, *OrAnt* 13, 122, 140f. Anm. 102.

75 89) LUGAL-*uš-za* GÙB-*tar* ḪUL-*lu šal-li ua-aš-túl* ME-*aš nu-kán* ŠÀ ⌜SUD-li_{12}⌝ 90) 2 ^{LÚ}KÚR-*za* ZAG-*tar* KUR^{TUM}-*ia* ME-*aš na-aš-kán* BÀD *an-da ú-it na-at A-*⌜*N A*⌝ [ ] ⌜*p*⌝*a-iš* 91) 3-*ŠÚ* $DINGIR^{MEŠ}$ GUB-*ir* KASKAL LUGAL MÈ-*ia* ME-*ir na-at* $LÚ^{MEŠ\ URU}$KÙ.BABBAR SUM-*ir* SIG_5.

76 Vgl. auch KUB 5.1+ I 64; III 83; IV 64. Für die Feststellung von A. Archi, *OrAnt* 13, 122, daß umgekehrt ein negativer Befund eintritt, wenn positive Marken in das SUD.li_{12} gelangen, bietet KUB 5.1+ keine Beispiele.

77 34) $KARAŠ^{ḪI.A}$-*ma-aš-kán pa-an* 35) *ua-aš-túl* ZAG-*tar* $KASKAL^{NU}$ MÈ-*ia* ME-*ir nu-kán* $DINGIR^{MEŠ}$-*aš* 36) 2 ^{LÚ}KÚR-*za* ZAG-*tar da-na* ZI-*an* ME-*aš nu-uš-ma-ša-aš-kán ták-šu-li* GAR-*ri* SIG_5.

Nachdem der erste Schritt einen positiven Befund erwarten läßt, nimmt sich im zweiten Schritt ein negatives Subjekt positive Marken. Aus dieser Konstellation würde man nach den bisherigen Überlegungen zumindest einen weiteren Schritt erwarten. Nach diesem zweiten Schritt lautet der Befund jedoch „günstig", d. h., die negative Tendenz des zweiten Schrittes wird durch *takšul* aufgehoben.

Im folgenden möchte ich einige Marken aufführen, denen ein positiver oder negativer Einfluß auf den Befund — aus der Sicht des Fragestellers, des hethitischen Königs — zugewiesen werden kann.

„positive Marken"	„negative Marken"	„neutralisierende" Marken
„König"	„großes Unheil"[78]	SUD.li_{12}
„Leute von Ḫatti"	„Feind"	„Friede(nsvertrag)"
„Gottheit"	„schwere Krankheit"	
„Götter"	„Feuer"	
„Ḫannaḫanna"	„Böses"	
„Wettergott"	„Linksheit/Ungünstigkeit"	
„Sonnengott des Himmels"	„ungünstiges Vorzeichen"	
„Throngöttin"		
(Kriegsgott) „Zababa"		
„Ratsversammlung"		
„Günstiges"		
„Heer(e)"		
„Gunst der Götter"		
„Gunst der Schicksalsgöttinnen"		
„Heil des Landes"		
„Heil des Hauses"		
„Rechtsheit"		

Bei der überwiegenden Anzahl der Marken (z. B. „Jahr", „Tag" usw.) kann jedoch die Wertigkeit und ihr Einfluß auf den Orakelbescheid noch nicht angegeben werden. Das gilt besonders für die Dativobjekte. Möglicherweise hatten einige Marken eine ambivalente Bedeutung für den Orakelverlauf.

2.3. Zum Verfahren der KIN-Orakel

Nach den Überlegungen zu den Kriterien, die einen „günstigen" und „ungünstigen" Befund ergaben, soll jetzt der Versuch unternommen werden, das Verfahren der KIN-Orakel zu beschreiben. Es wurde bereits darauf verwiesen, daß bisher keine Texte den Ablauf näher beschreiben. Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, daß zu der KIN-Technik bisher im Alten Orient keine

78 Im hethitischen Totenritual steht der Begriff „großes Unheil" für den Tod des Königs; s.V. Haas/I. Wegner, *MDOG* 128, 107 Anm. 16.

Parallele gefunden wurde. Daher wurde auf eine anatolische Herkunft dieser Orakelart geschlossen.[79]

A. Archi erwägt, daß die MUNUSŠU.GI die Symbole oder Marken möglicherweise an Fäden bewegt haben könnte — oder daß — in Analogie zu den MUŠ-Orakeln — ein Tier über ein Spielfeld mit markierten Bereichen gejagt wurde.[80] Es ist ebenfalls unbekannt, nach welchen Prinzipien die Anzahl und die Art der Marken ausgesucht wurden, die für die jeweiligen Anfragen benutzt wurden.

Ich vermute dagegen, daß es sich bei dem KIN-Orakel um ein Verfahren handelte, bei dem die bisher als Marken bezeichneten Begriffe als eine Art von Setzsteinen auf einem Spielbrett o.ä. bewegt wurden.[81]

Bei den Ausgrabungen in Boğazköy wurden jedoch bisher keine Funde gemacht, die sicher mit dieser Orakelpraxis zu verbinden sind. Man könnte zwar vermuten, daß die sog. Marken oder Symbole aus vergänglichem Material (Holz o.ä.) hergestellt wurden; auch die Felder eines Spielbrettes hätte man mit ephemeren Mitteln (Farben, Ritzungen im Boden o.ä.) markieren können. Die in Boğazköy gefundenen Astragaloi[82] dienten wahrscheinlich als Spielwürfel.[83]

---

79 A. Archi, *OrAnt* 13, 131; A. Kammenhuber, *Orakelpraxis, Träume und Vorzeichenschau* (*THeth* 7, Heidelberg 1976), 10.

80 Einen Hinweis auf die Verwendung von Tieren könnte die gelegentliche Bezeichnung eines Orakelschrittes mit *urki-* „Spur" sein. Der Bereich, durch den das Tier das Spielfeld betrat, könnte demnach das „Subjekt" gewesen sein. Betrat das Tier das Spielfeld durch den Bereich „König" wurde es als „König", der die überrannten markierten Felder „nahm", bezeichnet. Der Name des Bereiches, durch den es das Spielfeld verließ, war das Ziel, in das es die genommenen „Marken" „gab" oder „legte". Andererseits sieht A. Archi Parallelen zu den KIN-Orakeln in einer noch heute in der Türkei verbreiteten Praxis, bei der mit Hilfe von ca. 40 mit Zeichen markierten Saubohnen Auskünfte für die Zukunft gegeben werden; s. A. Archi, *OrAnt* 13, 130 und ders., in: *Ägypten — Vorderasien — Turfan*, 89; vgl. auch J.P. Roux/P.N. Boratav, „La divination chez les Turcs", in: A. Caquot/ M. Leibivici (Hrsg.), *La divination* (Paris 1968), Bd. 2., 324. In diesem Verfahren hat jede Bohne einen Wert oder stellt eine Person dar. Außerdem wird ein Stück Salz (für Sorgen), Zucker (für Ruhe und Glück), ein Kohlestück (für Krankheit, Pech) und eine Münze (für Reichtum) benutzt. Alle Bohnen werden dreimal gemischt und hingeworfen. Aus den dadurch entstehenden Positionen der einzelnen Bohnen, die für Personen stehen, zu den anderen Materialien kann der Experte Aussagen für die Zukunft des Fragestellers ableiten.
R. Beal, in: *Magic and Divination*, 79 verweist ebenfalls auf die Verwandschaft zu den MUŠ-Orakeln und vermutet, daß Tiere an dem KIN-Orakel beteiligt waren.

81 Es wurde bereits mehrfach die Vermutung geäußert, daß das KIN-Orakel auf einem sog. Spielbrett durchgeführt wurde; s. M. Riemenschneider, „Das hethitische Brettspiel", in: M. Lurker (Hrsg.), *Beiträge zur Geschichte, Kultur und Religion des Alten Orients. In memoriam Eckhard Unger* (Baden-Baden 1971), 103-110; zu den Funden von Spielbrettern und -kästchen im Orient vgl. S. Laser, *Sport und Spiel* (*Archaelologica Homerica. Die Denkmäler und das frühgriechische Epos*, Göttingen 1987), 123 und H.-G. Buchholz, „Brettspielende Helden", Anhang zu S. Laser, *Sport und Spiel*, 128ff.). Zu den Radmustern, die im Didymeion wahrscheinlich als Spielbretter zur Einholung informeller Orakel genutzt wurden, vgl. O. Höckmann, „Brettspiele im Didymeion", *IstMitt* 46 (1996), 251-262.

82 Zu den echten und nachgebildeten Astragaloi aus Boğazköy s. R.M. Boehmer, *Die Kleinfunde aus Boğazköy. Aus den Grabungskampagnen 1931-1939 und 1952-1969* (*Boğazköy-Ḫattuša. Ergebnisse der Ausgrabungen* VII = *WVDOG* 87, Berlin 1972) 35, 181 (Nr. 1865-1882, 2120-2122); ders., *Die Kleinfunde aus der Unterstadt von Boğazköy. Grabungskampagnen 1970-1978* (*Boğazköy-Ḫattuša. Ergebnisse der Ausgrabungen* X, Berlin 1979), 44 (Nr. 3610-3613, 3703).

83 Vgl. dazu schon K. Bittel/H.G. Güterbock, „Vorläufiger Bericht über die dritte Ausgrabung in Boğazköy", *MDOG* 72 (1933), 27f. Aus Phrygien, Pisidien, Lykien und Pamphylien wurden Sortesinschriften aus dem 2. Jh. n. Chr. bekannt, die zu jedem Wurf mit Astragaloi einen entsprechenden Orakelspruch enthalten.

Schalensteine und -felsen werden in Griechenland mit Spielorakeln in Verbindung gebracht.[84] Auch in Boğazköy und Umgebung wurde eine große Anzahl von Schalensteinen gefunden.[85] In der hethitischen Hauptstadt wurden sie häufig in der unmittelbaren Nähe der Stadttore und in der Oberstadt gefunden.[86] P. Neve vermutet, daß sie eine kultische Bedeutung hatten und zur Aufnahme von Libationsopfern dienten.[87] Nach P. Neve datieren diese Schalensteine und -felsen mehrheitlich in die jüngere Großreichszeit.[88]

Die künstlich in den Stein eingearbeiteten Vertiefungen sind entweder in einer Reihe oder ohne erkennbare Bezüge angeordnet. Sie weisen unterschiedliche Größen und Tiefen auf.[89] Auf einem Felsen südlich des Sphinxtores wurden zudem graphittiähnliche Zeichen gefunden, die bislang nicht gedeutet werden konnten.[90]

Ich möchte nicht ausschließen, daß die Schalensteine und Felsen mit der KIN-Orakeltechnik zu verbinden sind.

Ein bedeutender Unterschied im Vergleich zu anderen Orakelarten besteht zudem darin, daß das KIN-Orakel eher einen spielerischen Charakter hatte.[91] Zudem dürfte es nicht so kostenintensiv wie beispielsweise die SU-Orakel gewesen sein, die die Schlachtung einer großen Anzahl von Opfertieren erforderte.

---

84 S. H.-G. Buchholz apud S. Laser, *Sport und Spiel*, 127f. mit Abb. 46 a-d (Schalensteine aus Zypern und Kreta).

85 Vgl. P. Neve, „Schalensteine und Schalenfelsen in Boğazköy-Ḫattuša", *IstMitt* 27/28 (1977/1978) 61-72, P. Neve, „Schalensteine und Schalenfelsen in Boğazköy-Ḫattuša (2. Teil)", *IstMitt* 46 (1996), 41-56 und R. Czichon, „Studien zur Regionalgeschichte von Ḫattuša/Boğazköy 1996", *MDOG* 129 (1997), 97 Abb. 4. Schalensteine wurden auch in großer Anzahl in Europa (z. B. Norditalien, Norddeutschland) gefunden; ihre Bestimmung und Datierung sind umstritten. Sie unterscheiden sich aber insofern von den in Boğazköy gefundenen Steinen, als deren Schalen auf der gesamten Oberfläche verstreut sind und somit auch an den Seiten anzutreffen sind; vgl. z.B. E. Bleuer, „Das Geheimnis der Schalensteine", *Bieler Jahrbuch* 1985, 72-106.

86 Vgl. P. Neve, *IstMitt* 27/28, 71 und P. Neve, *IstMitt* 46, 51.

87 P. Neve, *IstMitt* 46, 54.

88 Ebenda.

89 P. Neve, *IstMitt* 46, 54 gibt an, daß sie zwischen 2 bis 18 cm breit und 2 bis 10 cm tief waren; Durchmesser von 8-10 cm Breite und 6 cm Tiefe sind am häufigsten belegt.

90 P. Neve, *IstMitt* 46, 49f. und A. Ünal, „Die neu entdeckten kuriosen Grafitti in der näheren Umgebung von Boğazköy-Ḫattuša", in: R.M. Boehmer/H. Hauptmann (Hrsg.), *Beiträge zur Altertumskunde Kleinasiens. Festschrift für Kurt Bittel* (Mainz 1983), 531 m. Abb. 19 u. Tf. 110, 5.6. Die Schalen dieses Felsens befinden sich z. T. auch an dessen Seite. Nach P. Neve, s. o., entstanden diese Schalen jedoch nicht auf künstliche, sondern wahrscheinlich auf natürliche Art. Soweit ich auf den Fotos bei P. Neve, *IstMitt* 27/28, 71 und ders., *IstMitt* 46, erkennen kann, sind die Schalen auf den anderen Steinen auf deren Oberfläche angeordnet.

91 Nach H.-G. Buchholz apud S. Laser, *Sport und Spiel*, 184 galten Spiele im Altertum als Herausforderung eines „Gottesurteils" und somit als Schicksalsbefragung.

Bemerkungen zur Ritualgeschichte von Lev 16

Henrik Pfeiffer (Berlin)

Als im Jahre 539 v. Chr. Kyros II. in Babylon einmarschierte und so den Untergang der chaldäischen Weltmacht besiegelte, war dies nicht nur für die dortige Marduk-Priesterschaft ein Befreiungsschlag. Auch in Juda regten sich unter persischer Protektion die Kräfte der Restauration. Bereits 515 v. Chr. konnte der durch Nebukadnezar II. zerstörte Jerusalemer Tempel wieder in Betrieb genommen werden. Die seit der Exilszeit entstehende „Priesterschrift" (P) liefert dabei einen entscheidenden Beitrag für die Theologie des nachexilischen Kultes. Ihre theologische Summe bringt sie auf den Begriff „Sühne".[1] Jahwes kultische Gegenwart inmitten der Israeliten (Ex 25,8; 29,45f.; Num 5,3; 35,34; vgl. Lev 16,16) hat die (permanente) Entsühnung von Volk und Heiligtum zur zwingenden Voraussetzung. Als Kernritual der priesterschriftlichen Literatur kann insofern Lev 16 gelten.[2] Noch in der vorliegenden Gestalt des Pentateuch beschreibt Lev 16 dessen kompositorische Mitte.[3]

Bereits bei oberflächlicher Lektüre zeigt sich, daß Lev 16 unter dem Stichwort *kpr*[4] sehr verschiedenartige Ritualhandlungen versammelt. Als Objekte der Sühne begegnen Aaron „und sein Haus" (V6.11.17.33), das Volk (V10.17.24.30.34), der Altar (V18.20a.33) – gemeint ist der Brandopferaltar auf dem Vorhof des Heiligtums – und schließlich das gesamte (Zelt-)Heiligtum (V16-17a.20a.27.33). Die sühneschaffenden Ritualhandlungen selbst bestehen im Kern aus Blutapplikationen (V14.15.18f.; vgl. V27), dem Wegtreiben eines zuvor in bestimmter Weise präparierten Ziegenbockes *l-'z'zl* (V7f.10.20b-22; vgl. V26) und Brandopfern (V3b.24b). Ohne Zweifel ist Lev 16 unter kult- und literargeschichtlichen Gesichtspunkten als Produkt eines längeren Wachstums anzusprechen. Die folgenden Erwägungen wollen einen Beitrag zur Erhellung der Genese dieses Rituals leisten.

---

1 Vgl. ausführlich B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur Sühnetheologie der Priesterschaft* (*WMANT* 55, Neukirchen-Vluyn 1982, ^{2}2000).

2 Vgl. jedoch T. Seidl, „Levitikus 16", in: H.-J. Fabry/H.W. Jüngling (Hrsg.), *Levitikus als Buch* (*BBB* 119, Bodenheim 1999), 243. Er sieht in Lev 16 „primär eine theoretische Reflexion über die Möglichkeit der Sündentilgung im sprachlichen Kleid ritueller Anordnungen".

3 Vgl. E. Zenger, „Das Buch Levitikus als Teiltext der Tora/des Pentateuch. Eine synchrone Lektüre mit diachroner Perspektive", in: *Levitikus als Buch*, bes. 65-70.

4 Zum Begriff i. a. vgl. B. Lang, „*kippaer* etc.", in: *ThWAT* IV (1984), 303-318; F. Maass, „*kpr* pi. sühnen", in: *THAT* I (1984), 842-857.

I.

Wie der nachstehenden analytischen Skizze zu entnehmen ist,[5] beschränkt sich der literarische Grundbestand von Lev 16 auf die V2.3a.4.6a.11b.12-13a.14f.18-19a.20b.22b.23-24a.34b.

Die Redeeinleitung mit nachfolgender Situationsangabe in V1 verklammert das Ritual sekundär[6] mit Lev 10 und setzt nicht nur die Fortschreibung der Priesterschrift nach Lev 9,24,[7] sondern vermutlich auch den Einbau der Reinheitstora (Lev 11-15) voraus. V1 ist im Zuge der Einschaltung von Lev 11-15 als Wiederaufnahme des Zusammenhangs mit Lev 10 der Redeeinleitung von V2 vorangestellt worden. *b-z't* in *V3a*[8] bezieht sich weder grammatisch noch sachlich auf die in V3b genannten Tiere. Offensichtlich ist die ursprüngliche Fortsetzung von V3a in V4 zu suchen.[9] *V7-10*.[10] *11a* sind dem Grundbestand insgesamt abzusprechen. V11a wiederholt V6a wörtlich, um V7-10 in den Kontext einzubinden. Inhaltlich bieten V7-10 eine Dublette zu V15 und V20-22b. Neu an V7-10 gegenüber V15 und V20b-22 ist vor allem die ritualtechnische Determination der beiden Ziegenböcke. Mit V7-10 wird auch die Bereitstellung der beiden Böcke in *V5* obsolet.[11] Der Nachtrag von V5 erfüllt seinerseits eine wichtige interpretatorische Funktion. Nach V15 und V20b-22 stehen die beiden Böcke in Relation zum Volk. V7-10 kennen hingegen nur Böcke *l-yhwh* und *l-'z'zl*. Mit der Herkunftsangabe *m't 'dt bny yśr'l* (V5) ist die Relation auf das Volk wieder hergestellt. Allerdings sorgt V5 für ein neues Problem. Beide Böcke gelten hier *l-ḥṭ't*. Nach V7-10 kommt dafür aber nur der Bock *l-yhwh* in Frage. Die Schwierigkeit wird durch den an der doppelten Infinitiv-Konstruktion und dem fehlenden Suffix-Bezug erkennbaren Nachtrag *l-kpr 'lyw* in V10 behoben. Der Ausdruck ist eigentlich nur als *constructio ad sensum* verständlich. Objekt

5 Einen kritischen Überblick über die neuere literargeschichtliche Diskussion bietet T. Seidl, in: *Levitikus als Buch*, 221-228; zu dessen eigener Analyse vgl. ibid., 228-240 (vgl. B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen*„ 440f.). Zu ergänzen ist C. Körting, *Der Schall des Schofar. Israels Feste im Herbst* (*BZAW* 285, Berlin 1999), 119-131. – Die umfängliche Studie von B. Jürgens, *Heiligkeit und Versöhnung. Leviticus 16 in seinem literarischen Kontext* (*HBS* 28, Freiburg i. Br. [u. a.], 2001, war dem Vf. nicht mehr zugänglich.

6 Vgl. E. Otto/T. Schramm, *Fest und Freude* (Stuttgart 1977), 70.164, Anm. 18; C. Körting, *Der Schall des Schofar*, 120.

7 Zum Ende der priesterlichen Grundschrift (P^G) bei Lev 9,24 vgl. E. Zenger, „Das priester(schrift)liche Werk ('P')", in: ders. u. a., *Einleitung in das Alte Testament* (*KStTh* 1,1, Stuttgart ^{3}1998) 150f., zur Diskussion um das Ende von P^G i. a. vgl. ibid., 149-152.

8 Zum Gebrauch vgl. Gen 34,15.22; 42,15.33; Ex 7,17; Num 16,28; vgl. J. Milgrom, *Leviticus 1-16* (*AncB* 3, New York [u. a.] 1991), 1015.

9 Vgl. K. Elliger, *Leviticus* (*HAT* 1,4, Tübingen 1966), 203f.; anders z. B. W. Kornfeld, *Levitikus* (*NEB* 6, Würzburg 1983), 62; T. Seidl, in: *Levitikus als Buch*, 231 (vgl. M. Noth, *Das dritte Buch Mose. Leviticus*, *ATD* 6, Göttingen ^{2}1966, 103), die V4 für sekundär halten. – Die Bekleidungsvorschriften weichen von der Beschreibung des hohepriesterlichen Ornats (Lev 8,7-9) ab; zu Deutungsmöglichkeiten vgl. J. Milgrom, *Leviticus*, 1016.

10 Vgl. z. B. M. Noth, *Das dritte Buch Mose. Leviticus*, 103; K. Elliger, *Leviticus*, 204; C. Körting, *Der Schall des Schofar*, 123.

11 Vgl. z. B. M. Noth, *Das dritte Buch Mose. Leviticus*, 103; K. Elliger, *Leviticus*, 204; C. Körting, *Der Schall des Schofar*, 123.

der Sühne ist das Volk.[12] Damit ist auch der Bock *l-'z'zl* in das Sühnegeschehen einbezogen und die Spannung zu V5a einigermaßen ausgeglichen. Auf eine spätere Hand geht der Deutesatz V6b zurück.[13] Gegen die Meinung mancher Exegeten besteht u. E. kaum ein ausreichender Grund, den Räucherritus von *V12f.* in Gänze dem Grundbestand abzusprechen.[14] Stilistisch fällt lediglich der Deutesatz V13b aus dem Rahmen. Die Bezeichnung des Ortes der *kprt* mit *'l h'dwt* differiert zudem mit V2 (*'l h'rn*). In jedem Fall verhindert V13b eine Fehlinterpretation des Räucherritus als illegitimes Opfer.[15] Komplizierter stellen sich die Dinge in der Schilderung der Entsühnung von Heiligtum und Altar in *V16-19* dar. V16-17a wirken innerhalb des Abschnittes über die Entsühnung Aarons und des Volkes, von der in V6.14f. die Rede war und die der interpretierende Zusatz V17b[16] resümierend zum Abschluß bringt, wie ein Fremd-körper. Dabei liegen, wie nicht zuletzt die unterschiedliche Konstruktion von *kpr* zeigt,[17] V16 und die auf das Volk bezogene Kautele von V17a auf verschiedenen Ebenen. V16f. ist sukzessive in der Reihenfolge V17b.16a.17a eingefügt worden. Im Unterschied zur Entsühnung des Heiligtums gehört der Ritus am (Brandopfer-)Altar (V18-19a) zur literarischen Grundschicht. Ein Nachtrag liegt wiederum in dem Deutesatz V19b vor. Schwierigkeiten bereiten ebenfalls *V20-22*. V20 hat neben V18-19a auch die späteren V16-17a im Rücken. Er verklammert sekundär die Entsühnung von Heiligtum und Altar mit dem folgenden Bockritus. V21-22a bieten bei terminologischen Differenzen eine ausgeführte Dublette zu V22b.[18] Die entscheidende Ritualhandlung besteht in beiden Teilen im Wegschicken des Bockes. Im Unterschied zu V22b geschieht dies nach V21bβ unter Beteiligung eines Assistenten. V21a[19] nennt als vorangehenden rituellen Gestus das Aufstemmen beider Hände auf den Kopf des Tieres. In den Deutesätzen V21bα und V22a liegen ebenfalls Zusätze vor. Insgesamt wollen V21-22a das Verständnis des Bockritus als Sündenelimination festschreiben. Für den nachträglichen Charakter der Passage spricht schließlich die nach V20b verspätete Nennung des Handlungssubjektes in V21. Das ursprüngliche Ritual endet in *V23-24a* auf der Ebene des Grundtextes, wie es begonnen hat: mit Waschung und Kleidungswechsel Aarons (vgl. V4). Daß Aaron, nachdem er die Zeremonialkleidung ab- und *seine* Kleider (V24a) wieder angelegt hat, das Ritual mit der Darbringung von Brandopfern (V24b) und der Verbrennung der Fetteile des Sündopfers (V25) weiterführt, ist nur als Nachtrag erklärbar.[20] V26 setzt mit der Anweisung für den Assistenten die Fortschreibung in V21-

12 Vgl. z. B. M. Noth, *Das dritte Buch Mose. Leviticus*, 104; K. Elliger, *Leviticus*, 201; anders dagegen J. Milgrom, *Leviticus*, 1023 („to perform expiation upon it"); C. Körting, *Der Schall des Schofar*, 173.

13 Ähnlich V13b.17b.19b.21ba.22a: s.i.f.

14 Vgl. z. B. K. Elliger, *Leviticus*, 204f.; T. Seidl, in: *Levitikus als Buch*, 232; C. Körting, *Der Schall des Schofar*, 124f.; anders bereits M. Noth, *Das dritte Buch Mose. Levitikus*, 104f.

15 Vgl. dazu W. Zwickel, *Räucherkult und Räuchergeräte. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament* (*OBO* 97, Freiburg/Göttingen 1990), 181-263; R.E. Clements, „*qṭr* etc.", in: *ThWAT* VII (Stuttgart 1993), 14-17.

16 Vgl. den von V15 (*'m*) abweichenden Terminus *qhl yśr'l*; zu V19b (*bny yśr'l*) s.u.

17 Vgl. V16: *kpr 'l*; V17: *kpr b*.

18 Vgl. V21: *šlḥ-x-hmdbrh* mit V22b: *šlḥ-x-bmdbr*.

19 Die Bezeichnung für das Volk lautet hier wieder wie in dem Nachtrag V19b *bny yśr'l*.

22a voraus. Das Wegschicken des Bockes geschieht hier anders als in der Grundschicht, aber genauso wie in V7-10, *l-'z'zl*. Späterer Herkunft ist wegen *l-kpr b-qdš* (vgl. V16-17a.20a) auch V27f. Der literarische Zuwachs des Schlusses V29-34a steht in der exegetischen Diskussion kaum in Frage[21] und braucht hier nicht weiter erklärt zu werden. Die im gegenwärtigen Kontext unorganisch anschließende Ausführungsformel *V34b* schloß ursprünglich an V24a an.

Die Grundschicht ist *clare et distincte* strukturiert: Nach Redeeinleitung, Redebefehl und einer Angabe, zu welcher Zeit das Ritual zu vollziehen sei (V2),[22] beginnen die rituellen Handlungen mit der Waschung Aarons[23] und dem Anlegen der Zeremonialkleidung (V3a.4). Es folgen die sühnewirkenden Handlungen, nämlich ein *ḥṭ't*-Ritual mit einem Farren für Aaron (V6a.11b-14), ein *ḥṭ't*-Ritual mit einem Ziegenbock für das Volk (V15), ein Blutritual am (Brandopfer-)Altar auf dem Vorhof (V18-19a) und die Darbringung eines lebendigen Bockes durch Wegschicken desselben in die Wüste (20b.22b). Das Ritual schließt mit erneuter Waschung und dem Ablegen der liturgischen Gewandung (V24a).

II.

Kultgeschichtlich stellt das Ritual, wie es die Grundschicht von Lev 16 (i.f.: Lev 16*) beschreibt, eine Kumulation verschiedener Einzelriten dar:

1. Das *Wegschicken des Ziegenbockes* in die Wüste (V22b) steht in keinem genuinen Zusammenhang mit den Blutriten. Die traditions- und religionsgeschichtlichen Hintergründe dieses Ritus brauchen hier nicht weiter diskutiert zu werden.[24] Seine Funktion als Eliminationsritus kann als gesichert gelten.[25] Riten mit vergleichbarer Intention begegnen innerhalb

20 Vgl. R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Testament* (*WMANT* 24, Neukirchen-Vluyn 1967), 23. Das Problem ist bereits in der rabbinischen Überlieferung gesehen, jedoch anders ausgewertet worden, nämlich durch Umstellung von V23 nach V25 (vgl. J. Milgrom, *Leviticus*, 1046).

21 Für viele: K. Elliger, *Leviticus*, 207f.

22 Die etwas hölzerne Formulierung von V2 über die Zeit des Rituals meint nichts anderes, als daß Aaron einzig zum Vollzug dieses Rituals das Adyton betreten darf. Eine Terminierung auf einen bestimmten Tag im Jahr (V29-34a: vgl. 23,27; Num 29,7-11) ist damit noch nicht gegeben.

23 *bśr* ist Euphemismus für *membrum virile* (vgl. J. Milgrom, *Leviticus*, 1017). V4b.24a setzen demnach ein Ritualbad voraus. Gewöhnlich werden vor Kulthandlungen im Temenos nur Hände und Füße gewaschen (vgl. Ex 30,19-21; J. Milgrom, ebd.).

24 Vgl. B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen*, 211-215.431-433; D.P. Wright, *The Disposal of Impurity. Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamien Literature* (*SBL.DS* 101, Atlanta 1987), 15-74; J. Milgrom, *Leviticus*, 1071-1079; B. Janowski/G. Wilhelm, „Der Bock, der die Sünden hinausträgt. Zur Religionsgeschichte des Azazel-Ritus Lev 16, 10.21f", in: B. Janowski/K. Koch/G. Wilhelm (Hrsg.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament. Internationales Symposion Hamburg 17.-21. März 1990* (*OBO* 129, Freiburg/Göttingen 1993), 109-169; V. Haas, „Betrachtungen zur Traditionsgeschichte hethitischer Rituale am Beispiel des 'Sündenbock'-Motivs" (erscheint in einer Festschrift).

25 A. Strobel, „Das jerusalemische Sündenbock-Ritual. Topographische und landeskundliche Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte von Lev. 16, 10.21f.", *ZDPV* 103 (1987), 164, betrachtet den Eliminationsritus als

des Alten Testaments noch in Lev 14,2b-8.48-53.[26] Kennzeichnend für die innere Logik dieser Riten ist die „räumliche Entfernung (*eliminatio*) des substanzhaft verstandenen Unheils ('Unreinheit, Makel, Sünde') mittels eines lebenden/mobilen Substituts".[27] Der Ursprung der Rituale vom „Sündenbock-Typ" liegt nach einer Vermutung von V. Haas in der Gegend um die Bucht von Iskenderun, dem Ceyhan und dem Tell Mardiḫ.[28] Sie sind in Westanatolien,[29] der Ägäis[30] und schließlich auch in Israel anzutreffen.

2. Komplexer mutet die Traditionsgeschichte der Blutriten von V6a.11b-14.15 und V18-19a an. V6a.11b und V15 stellen über die Präposition *l-* Bezüge zwischen tierischer Ritualmaterie und den personalen Größen Aaron (V6a.11b) und dem Volk (V15) her. Den sekundär eingefügten Deutesätzen gemäß werden die Riten zur Entsühnung für Aaron „und sein Haus" (V6b.11aβ.17bα) und „die ganze Gemeinde Israel" (V17bβ) durchgeführt. Der Blutritus am (Brandopfer-)Altar V18-19a erfolgt hingegen zu *dessen* Entsühnung (*l-kpr 'lyw*).[31] Dem Unterschied zwischen den Bezügen auf personale (V6a.11b-14.15) und gegenständliche Größen (V18-19a) entsprechen die verschiedenen Arten und Orte der Blutapplikation. V14f. fordern eine *Blutbesprengung* (*nzh* Hif.) vor der *kprt*, dem „Sühnmal" im Allerheiligsten (vgl. Ex 25,17-22; 26,31-33),[32] V18-19a eine *Blutbesprengung* (*nzh* Hif.) und eine *Bestreichung* (*ntn*) der Hörner des (Brandopfer-)Altars.

kultgeschichtlich spätere „jahwistische Eigentümlichkeit". Primär sei der Gedanke eines Opfers an Azazel, den er für eine „Gottheit des kanaanäischen Kulturlandes" hält; dazu s.u. S. 324f.

26 Vgl. Sach 5,5-11.

27 B. Janowski/G. Wilhelm, in: *Religionsgeschichtliche Beziehungen*, 129f.

28 Vgl. V. Haas (Anm. 24). – Die bislang ältesten Belege datieren um 2350 v. Chr. und stammen vom Tell Mardiḫ (vgl. I. Zatelli, „The Origin of the Biblical Scapegoat Ritual: The Evidence of Two Eblaite Texts", *VT* 48, 1998, 254-263). Das aus Ugarit bekannte Ritual desselben Typs KTU^2 1.127 (vgl. M. Dietrich/O. Loretz, „Beschriftete Lungen- und Lebermodelle aus Ugarit", in: *Ugaritica* VI, Paris 1969, 165-172; K. Aartun, „Eine weitere Parallele aus Ugarit zur kultischen Praxis in Israels Religion", *BiOr* 33, 1976, 285-289; M. Dietrich/O. Loretz, *Mantik in Ugarit. Keilalphabetische Texte der Opferschau – Omensammlungen – Nekromantie*, *ALASP* 3, Münster 1990, 17-38 [Text: 20f.]) datiert um 1200 v. Chr., ein weiteres aus Sam'al (Inschrift des Königs Barrākib für König Panamuwa II.) ist um 730 v. Chr. verschriftet worden (vgl. J.Tropper, *Die Inschriften von Zincirli. Neue Editionen und vergleichende Grammatik des phönizischen, sam'alischen und aramäischen Textkorpus*, *ALASP* 6, Münster 1993, 98-131. bes. 129f.).

29 Vgl. O.R. Gurney, *Some Aspects of Hittite Religion* (*The Schweich Lectures 1976*, Oxford 1977), 51f.; D.P. Wright, *Disposal of Impurity*, 55-60; V. Haas (Anm. 24). Eine erstaunliche Nähe zu Lev 16 zeigen die Rituale des Ašḫella (*CTH* 394; vgl. *TUAT* II/2, 285-288), des Uḫḫamuwa (*CTH* 410) und des Maddunani (*CTH* 425); alle drei Rituale gehen auf die Ritualschule des Landes Arzawa zurück.

30 Zu den φαρμακός-Riten in diesem Zusammenhang vgl. B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen*, 211 mit Anm. 142, 433; B. Janowski/G. Wilhelm, in: *Religionsgeschichtliche Beziehungen*, 129 mit Anm. 104 (Literatur); zum Pharmakos zusammenfassend: J. Bremmer, „Pharmakos", in: H. Cancik/H. Schneider (Hrsg.), *Der Neue Pauly — Enzyklopädie der Antike. Band 9* (Stuttgart/Weimar 2000), 750.

31 Vgl. den späteren Deutezusatz V19b.

32 *kprt* ist vermutlich ein „künstlich geprägter Begriff ..., der mehr die theologische Bedeutung des Allerheiligsten ('Entsühnungsort') als die reale Innenausstattung dieses dunklen Raumes meint" (E. Gerstenberger, *Das dritte Buch Mose. Leviticus*, Göttingen ^{2}1993, 199); zu Übersetzungstradition und Traditionsgeschichte dieses *terminus technicus* priesterlicher Heiligtums- und Sühnetheologie vgl. ausführlich B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen*, 271-354.

Die Traditionsgeschichte der Blutriten von Lev 16* erschließt sich am besten von V18-19a her. Einschlägige alttestamentliche Parallelen bieten die Altarweihetexte Ex 29,36f.; Lev 8,15[33] und Ez 43,18-27.[34] In Lev 8,15 ist der Altar (V15aβ.bβ) erst nachträglich in den Zusammenhang eingebracht worden.[35] Ex 29,36f. gehört zum Sekundärgut der Priesterschrift[36] und kann für die Frage nach den kultgeschichtlichen Ursprüngen des Ritus außer acht bleiben. Einzig Ez 43,18-27 führt auf die vorpriesterschriftliche Substanz des Rituals und ist deshalb von besonderem Interesse. Im Kontext der großangelegten Tempelvision (Ez 40-48), in der in der fiktiven Situation des Exils das neue Jerusalem und das neue Heiligtum erschaut werden, berichten Ez 43,13-17 zunächst von der Ausstattung des Brandopferaltars. In V18ff. soll dann der Prophet (?) den Altar durch Vollzug eines *ḥṭ't*-Rituals weihen. Die Entsühnung dauert zwei Tage (V20-22). Hernach beginnen die regulären Brandopfer (V23f.). V25-27 sind aus verschiedenen Gründen für sekundär zu halten.[37] Daß hier ein vorgegebener Ritualtext verarbeitet wurde, zeigt die an die Botenformel anschließende überschriftartige Einleitung V18aβ: *'lh ḥqwt hmzbḥ*. Allerdings ist – auch nach Abzug der Gottesspruchformel in V19.27 – das ursprüngliche Ritual nicht mehr im Wortlaut zu rekonstruieren. Die vorausgesetzte Ausstattung des Altars (V20) bezieht sich auf V1-17 zurück und signalisiert eine stärkere literarische Verflechtung der V18-24 mit ihrem Kontext. Der Altar ist nach V18 errichtet worden, „um auf ihm Brandopfer aufsteigen zu lassen und ihn mit Blut zu besprengen (*zrq*)[38]". In V19-22 folgt das eigentliche Ritual für die Altarweihe, das als *ḥṭ't*-Ritual ausgewiesen wird (V19.21.22). Als Ritual-Materie werden wie in Lev 16,18-19a ein Farren (*pr* [*bn bqr*]: V19.21) und ein fehlerloser Ziegenbock (*śʿyr ʿzym*: V22) verlangt, nur daß sich die Darbringung beider Tiere in Ez 43,19-22 auf zwei Tage verteilt. Das Zentrum des Ritus besteht in der Blutapplikation durch einen Bestreichungsritus: „Du sollst nehmen von seinem Blut (sc. des Farren) und (es) an die vier Hörner des Altars und die vier Ecken der Einfassung und bis zur Eingrenzung ringsum streichen (*ntn*)" (V20; vgl. V22). Die Nähe zu Lev 16,18-19a ist offensichtlich. Der Ritus bewirkt, wenn auch z. T. mit unterschiedlicher Terminologie, in beiden Texten dasselbe. In Ez 43,20.22 soll der Altar „als fehler-(*ḥṭ'*-)behaftet behandelt" (*ḥṭ'* Pi.)[39] bzw. „entsühnt" (*kpr* Pi.)[40] werden. Der spätere V26 interpretiert dies sachgemäß durch den Gebrauch der Wurzel *ṯhr* Pi. als Reinigung. In Lev 16,18-19a

33 Vgl. Ex 30,10 für den goldenen Räucheraltar.

34 Zu kathartischen Blutriten im Alten Testament vgl. noch Lev 14,2b-8 (Reinigung eines Aussätzigen).48-53 (Reinigung eines Hauses vom Aussatz). Beide Riten sind mit einem Eliminationsritus kombiniert; zu den religionsgeschichtlichen Hintergründen vgl. V. Haas, „Ein hurritischer Blutritus und die Deponierung der Ritualrückstände nach hethitischen Quellen", in: *Religionsgeschichtliche Beziehungen*, 67-77.

35 Vgl. K. Elliger, *Leviticus*, 113.119.

36 Für das priesterschriftliche Sekundärgut steht i. f. das Siglum P^S im Unterschied zu P^G (= priesterschriftliche Grundschrift).

37 Vgl. z. B. W. Zimmerli, *Ezechiel. 2. Teilband – Ezechiel 25-48* (*BK.AT* XIII/2, Neukirchen-Vluyn ^{2}1979), 1100.1105.

38 Der Terminus erscheint in Lev 1,5.11; 8,19; 9,12 für die Blutapplikation im Kontext des Brandopfers (*'lh*), in Lev 3,2.8.13; 7,14; 9,18 innerhalb des *zbḥ šlmym*-Opfers und in Lev 7,2 im Rahmen des *'šm*-Rituals (vgl. W. Zimmerli, op.cit., 1101).

39 Zu dieser Übersetzung vgl. I. Willi-Plein, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse* (*SBS* 153, Stuttgart 1993).

40 *kpr* Pi. dürfte ähnlich wie *ḥṭ'* Pi. im ritualtechnischen Sinne zu verstehen sein (zu diesem Gebrauch vgl. R. Rendtorff, *Leviticus*, *BK.AT* III/1.2.3, Neukirchen-Vluyn 1985.1990.1992, 176-178).

„entsühnt" (*kpr* Pi.)[41] Aaron den Altar. Nach dem späteren Deutesatz V19b heißt dies: „Er soll ihn reinigen (*ṯhr* Pi.) und heiligen/weihen (*qdš* Pi.) von allen Verunreinigungen der Israeliten". Die Deutungen des Rituals in Ez 43 und Lev 16 können unmittelbar aufeinander bezogen werden: Der Altar wird rituell „als fehler-(*ḥṭ'*-)behaftet behandelt" (*ḥṭ'* Pi.) bzw. kultisch „entsühnt" (*kpr* Pi.), d. h. er wird von den dinglich vorgestellten Miasmen gereinigt (*ṯhr* Pi.). Dieser Vorgang überführt ihn in den Zustand der Heiligkeit und macht ihn (wieder) kultfähig (*qdš* Pi.).[42] Die Substanz des Rituals liegt vermutlich in einem kathartischen Blutbestreichungsritus.[43] Nach Ez 43,23f. folgen die regelmäßigen Brandopfer. Der *ḥṭ't*-Ritus selbst hat nicht den Charakter eines Opfers. Die Tierkadaver werden entsprechend außerhalb des Heiligtums gebracht und dort durch Verbrennung entsorgt.

3. Der *Blutritus für Aaron und das Volk* nach Lev 16,6a.11b.14.15 wird wie der Reinigungsritus am Altar in Ez 43,19.22 als *ḥṭ't* bezeichnet. Anders als in den Altarweihetexten geht es nun aber um Personen und nicht um einen heiligen Gegenstand. Damit stellt sich die Frage nach dem kultgeschichtlichen Ort der Personen-*ḥṭ't* von Lev 16,6a.11b.14.15.

Diese ist ihrerseits kaum ohne einen Seitenblick auf die „Sündopfer-Tora" von Lev 4,1-5,13 zu beantworten. Der Abschnitt 4,2-35 enthält die *ḥṭ't*-Rituale für vier verschiedene Personenkreise: den „Priester, der gesalbt ist" (V3-12), „die ganze Gemeinde Israel" (V13-21), den „Fürsten" (*nśy'*: V22-26) und sonstige Personen aus dem Volk (V27-35). Die gegenüber 4,2-34 späteren Regelungen für konkrete Vergehen in 5,1-6 nebst den Angaben zu alternativen Opfermaterien im Bedürftigkeitsfall 5,7-13[44] können hier unberücksichtigt bleiben. Der *ḥṭ't*-Ritus gliedert sich nach Lev 4 in folgende Handlungen:[45] *1)* Darbringen des Tieres (*qrb* Hif.: V3.14; *bw'* Hif.: 23.28.32). Im Falle des Priesters und der Gemeinde handelt es sich dabei um einen Farren (*pr* [*bn bqr*]: V4f.11.14.20f.), im Falle des „Fürsten" um einen makellosen Ziegenbock (*śʿyr*: V23f.). Sonstige bringen eine Ziege (*śʿyrt*: V28) oder ein Lamm (*kbś*: V32; *kśb*: V35) dar. *2)* Handaufstemmen[46] (*smk*: V4.15.24.29.33), *3)* Schlachten (*šḥṭ*: V4.15.24.29.33), *4)* Blutritus, bestehend aus Blutapplikation (V6f.17f.25.30.34) und Ausgießen des Restblutes an die Fundamente des Brandopferaltars (V7.18.25.30.34), *5)* Abheben der Fetteile (*rwm* Hif.: V8f.19; *swr* Hif.: V31.35), *6)* Verbrennen der Fetteile (*qṭr* Hif.: V10.19.26.31.35), *7)* Beseitigung der Tierreste (V11f.20f.).

Die Gemeinsamkeiten zwischen den *ḥṭ't*-Ritualen von Lev 4 und Lev 16,6b.11b-14.15 liegen ebenso auf der Hand wie die Differenzen. Besonders auf letztere ist zu achten, wenn es um die kultgeschichtliche Bewertung von Lev 16,6.11b-14.15 geht. Augenfällig sind zunächst die

41 S. die vorige Anm.

42 Ähnlich spricht Ex 29,36f. vom „Entsündigen" (*ḥṭ'* Pi.), „Entsühnen" (*kpr* Pi.) und „Weihen/Heiligen" (*qdš* Pi.) des Altars (vgl. Lev 8,15). – Bei *qdš* und *kpr* klingt in den vorliegenden Texten der im Akkadischen bezeugte Aspekt der Reinigung (vgl. *CAD* Q, 46f. sub *qadāšu* ; *CAD* K, 180 sub *kapāru* B) an.

43 In Lev 16,19a tritt noch ein Blutbesprengungsritus hinzu; zu dessen kathartischer Wirkung vgl. Lev 14,6f.51f. Möglicherweise dient Lev 16,9a aber auch der Verknüpfung der *ḥ't*-Rituale für Aaron und das Volk (dazu i. f.) und dem *ḥṭ't*-Ritual für den (Brandopfer-)Altar.

44 Vgl. K. Elliger, *Leviticus*, 64f.

45 Vgl. R. Rendtoff, *Studien zur Geschichte des Opfers*, 212-223.

46 Zum Ritus der Handaufstemmung mit einer Hand und seiner wahrscheinlichen Deutung als Demonstrationsgestus im Kontext des Opfers vgl. R. Rendtorff, *Leviticus*, 32-48; D.P. Wright/J. Milgrom/H.-J. Fabry, *„sāmaḵ/sᵉmîḵa"*, in: *ThWAT* V (Stuttgart 1986), 880-890; I. Willi-Plein, *Opfer und Kult*, 94.

unterschiedlichen Vollzüge des Blutritus. Diese divergieren bereits in Lev 4.[47] Die Sündopferrituale für den Priester (Lev 4,3-12) und die Gemeinde (Lev 4,13-21) sehen eine siebenmalige Besprengung (*nzh* Hif.) des Vorhangs vor (V6.17), der zum Allerheiligsten führt. Daneben tritt als zweite Blutapplikation eine Bestreichung (*ntn*) der Hörner des Räucheraltars. Das Restblut entsorgt der Priester, indem er es an die Fundamente des Brandopferaltars gießt (V7.18). Im Unterschied zu diesem als „großer Blutritus" bezeichneten Vorgang[48] wird bei dem in den übrigen Ritualen von Lev 4 praktizierten „kleinen Blutritus" (Lev 4,25.30.34)[49] das Blut jeweils an die Hörner des Brandopferaltars im äußeren Heiligtumsbezirk gestrichen (*ntn*) und der Rest sodann wie beim „großen Blutritus" am Brandopferaltar ausgeschüttet. Wie bereits K. Elliger gezeigt hat,[50] steht am Ursprung der literarischen Genese des Abschnittes der „kleine Blutritus" in 4,22-35.[51] Diesem Befund entspricht auch die Überlieferungsgeschichte des Blutritus.[52] Sicherstes Indiz für die späte Herkunft des „großen Blutritus" in Lev 4,3-21 ist die Erwähnung des Räucheraltars (V4.7.18), der mit Ex 30,1-10 erst spät in die priesterschriftlichen Anweisungen zur Ausstattung des Heiligtums (Ex 25-31) Eingang gefunden hat. Nach Lev 8,14-17* (P^G)[53] (par. Ex 29,10-14 [P^S]) und Lev 9,8-11 (P^G) wird der Blutritus der *ḥṭ't* für Aaron (und seine Söhne) noch am Brandopferaltar vollzogen. Schließlich bestätigt der vorpriesterschriftliche Ritus von Ez 43,18-24 den kultgeschichtlichen Primat des „kleinen Blutritus".

Der Blutritus zur Entsühnung Aarons und des Volkes von Lev 16 wird im Allerheiligsten praktiziert. Aaron sprengt (*nzh* Nif.) das Blut der Sündopfertiere einmal auf und siebenmal vor die *kprt* im Allerheiligsten. Was liegt näher, als diesen Vorgang nochmals als Steigerung des „großen Blutritus" von Lev 4,5-7.16-18 zu interpretieren?[54] Doch sei vor schnellen Urteilen gewarnt. Daß Lev 4,3-21 kultgeschichtlich jünger als die Blutriten von Lev 16 sind, ist seit langem gesehen worden.[55] Aber auch der „kleine Blutritus" nach Lev 4,22-35 ist jünger als Lev 16*. In Lev 16* fehlen im Kontext der *ḥṭ't* Handaufstemmung und Fettritus.[56] M. a. W.: Die *ḥṭ't* von Lev 16* ist noch nicht in den Sog der *zbḥ-šlmym*-Opfer[57] (vgl. Lev 4,[10.]26.31[!].35) geraten. In Lev 4 wird ein entsprechender Vorgang aber auf allen literarischen Ebenen vorausgesetzt. Hinzu kommt das auffällige Fehlen der *kpr-nslḥ*-Formel[58] in Lev 16, mittels derer zwischen priesterlicher Kulthandlung (*kpr*) und göttlicher Vergebung (*slḥ*) differenziert wird, um

47 Vgl. B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen*, 222-234.

48 Vgl. H. Gese, „Die Sühne", in: ders., *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge* (*BEvTh* 78, München 1977), 85-106; B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen*, 222-234; R. Rendtorff, *Leviticus*, 159f.

49 S. die vorige Anm.

50 *Leviticus*, 57-65.

51 Eingeleitet durch 4,2aα-δ.b (vgl. ibid.).

52 Vgl. zusammenfassend B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen*, 227f.232f.

53 S.o. S. 318.

54 Vgl. z.B. F. Crüsemann, *Die Tora* (München 1992), 364; T. Seidl, in: *Levitikus als Buch*, 238f.

55 Vgl. K. Elliger, *Leviticus*, 70; B. Janowski, *Sünde als Heilsgeschehen*, 234.

56 V25 ist nach unserer Analyse (s.o. S. 315) sekundär.

57 Vgl. R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers*, 221; B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen*, 237. Zum Ritus des *zbḥ-šlmym* vgl. bes. Lev 3 und R. Rendtorff, op.cit., 153-162.

58 Vgl. Lev 4,20.26.31.35; vgl. 5,10.13.16.18.26; 19,22; Num 15,25.28; vgl. B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen*, 249-265.

so einem Verständnis des Sühnegeschehens *ex opere operato* zu wehren. Eine absichtliche Auslassung dieser Formel in Lev 16* ist undenkbar.[59]

Die Erkenntnis, daß Lev 16* noch nichts von der Weiterentwicklung der *ḥṭ't* zu einem Sünd*opfer* weiß, ist für die Rekonstruktion der Ritualgeschichte von Lev 16* außerordentlich bedeutsam. Lev 16* setzt aus hier nicht weiter zu erläuternden Gründen Lev 8f.* literarisch voraus. Wie bereits erwähnt, berichten Lev 8,14-17* (par. Ex 29,10-14) und Lev 9,8-11 von *ḥṭ't*-Ritualen in der Form des „kleinen Blutritus" für Aaron (und seine Söhne). An beiden Stellen wird die *ḥṭ't* mit Fettritus (8,16; 9,10), d.h. als Opfer vollzogen.[60] Lev 16* stammt in der vorliegenden literarischen Form demnach aus einer Zeit, in der der schleichende Übergang von der rituellen Entsündigung zum Sünd*opfer* schon im Gange war. *Materialiter* ist von diesem Prozeß in Lev 16* allerdings nichts zu spüren. Die Annahme liegt nahe, daß in der Personen-*ḥṭ't* von Lev 16* eine ältere Ritualtradition verarbeitet worden ist. Diese kann nach Lage der Dinge nur in dem *ḥṭ't*-Ritual für Aaron gesucht werden. Die *ḥṭ't* für das Volk (V15) setzt dieses voraus, ohne als solche selbst lebensfähig zu sein.[61]

Das *ḥṭ't*-Ritual Lev 16,6b.11b.14 ist kultgeschichtlich zwischen der *ḥṭ't* für den Brandopferaltar mit „kleinem Blutritus" (Ez 43,18-24) und dem diesen integrierenden Sünd*opfer* für 'Aaron (und sein Haus)' in Lev 8,14-17* und Lev 9,8-11 (vgl. 4,22-35) zu verorten.

> Anders als beim Reinigungsritus am Altar (V18-19a) ist eine einigermaßen sichere Interpretation des Blutritus im Kontext der Entsühnung von Personen kaum zu leisten. Es fehlt an stichhaltigen Hinweisen in den Texten selbst. Im Unterschied zu der hier vertretenen Auffassung versteht J. Milgrom die *ḥṭ't* allerdings generell als kathartischen Ritus zur Entsühnung des Heiligtums.[62] Entsprechend erscheint das Ritual von Lev 16 überhaupt unter der Matrix eines Tempelreinigungs-Rituals in Analogie zum 5. Tag des babylonischen Akitu-Festrituals.[63] Gegen diese Deutung sprechen vor allem die über die Präposition *l-* hergestellten Bezüge zwischen Ritualmaterie und Personen (V6a.11a.15). Diese fehlen bei dem Lustrationsritus Ez 43,18-24 (vgl. 45,18-20a; Ex 29,36f.) und werden auf den späteren Textebenen von Lev 16 sachgemäß als Entsühnung der betreffenden Personen (nicht des Heiligtums!) ausgelegt (vgl. 16,6.[10.] 11.17.[24.].34).[64] Die von J. Milgrom hergestellte Parallele zum 5. Tag des babylonischen Akitu-Festrituals[65] weist charakteristischerweise in diesem entscheidenden Punkt keine Analogien auf.[66] Auch alternative Deutungen der *ḥṭ't* als Stellvertretung[67]

59 Mithin ist auch die These T. Seidls (in: *Levitikus als Buch*) hinfällig, wonach Lev 16* (= V3-28*) auf die Abschnitte Lev 4f.; 8-10 und 14,3-7 hin formuliert worden sei. Seidl schließt daraus: „Die Riten der Entsündigung in Lev 16 steigern, überbieten und vollenden alle in Lev vorausgehenden Sühnungsmaßnahmen" (op. cit., 240).

60 8,14 erwähnt auch die Handaufstemmung, die in 9,8 allerdings fehlt.

61 Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch C. Körting, *Der Schall des Schofar*, 119-131.

62 Vgl. *Leviticus*, bes. 254-258.1067-1070.1079-1084.

63 Ibid., 1009-1084; ähnlich R. Rendtorff, *Leviticus*, 162f.; Th. Staubli, *Die Bücher Levitikus und Numeri* (*NSK-AT* 3, Stuttgart 1996), bes. 131f.; J.H. Hayes, „Atonment in the Book of Leviticus", *Interp*. 52 (1998), 5-15.

64 Entsprechendes gilt natürlich auch von Lev 4,1-5,13.

65 Vgl. *Levitikus*, 1067-1070.

66 Problematisch ist auch die u. E. einlinige Interpretation von *kpr* Pi. als Terminus der kultischen Reinigung in Anlehnung an akkad. *kupurru*. Zwar ist ein traditionsgeschichtlicher Zusammenhang mit dem akkadischen

bzw. „*symbolisch sich vollziehende Lebenshingabe des homo peccator*“[68] oder „wirksame Darstellung“[69] bleiben eher vage. Sie basieren auf einer problematischen Interpretation der kultgeschichtlich im Kontext der *ḥṭ't* ohnehin sekundären Handaufstemmung als Übertragungs- oder Identifikationsgestus[70] und/oder dem erst im Heiligkeitsgesetz belegten Zusammenhang von Blut, Leben und Sühne (Lev 17,10-12).[71]
Positiv kann man zur Deutung der *ḥṭ't* in Bezug auf Personen letztlich nicht mehr sagen, als daß durch ihren Vollzug Personen rituell „als fehler-(*ḥṭ'*-)behaftet“[72] behandelt werden.

Vermutlich war dem Verfasser von Lev 16* zumindest die Verbindung der *ḥṭ't* für Aaron mit dem Lustrationsritus für den Altar (vielleicht auch mit der Volks-*ḥṭ't*) schon vorgegeben. Jedenfalls ließe sich durch eine solche Annahme erklären, weshalb nach Lev 8,14-17* und Lev 9,8-11 der Blutritus der hohepriesterlichen *ḥṭ't* am Brandopferaltar und nicht wie in Lev 16* im Allerheiligsten vollzogen wird. Das Allerheiligste war bereits vor der schriftlichen Fixierung von Lev 16* und vor der Abfassung von Lev 8f. (P^G) für die „Groß-*ḥṭ't*“[73] der Lev 16* zugrundeliegenden Ritualüberlieferung besetzt. Kultgeschichtlich bezeugt Lev 16* damit die Ausweitung des zunächst als Lustration des Brandopferaltars begangenen *ḥṭ't*-Rituals auf die Entsühnung von Personen. Ein noch späteres Stadium der kultgeschichtlichen Entwicklung der *ḥṭ't* repräsentiert der „große Blutritus“ in Lev 4,3-12.13-21.[74] Die *ḥṭ't* für den Hohepriester und die Gemeinde wird in Anlehnung an Lev 16 so nahe wie möglich an das Allerheiligste herangeführt.

Fassen wir die bisherigen Überlegungen zusammen, so zeigt sich, daß der Ritenkomplex von Lev 16* aus einem vermutlich noch vorpriesterschriftlichen *ḥṭ't*-Ritual für die Priesterschaft heraus gewachsen ist. Er ist sukzessive durch eine *ḥṭ't* für das Volk, einen aus der ältesten *ḥṭ't*-Tradition stammenden Ritus zur Reinigung des Brandopferaltars sowie einen eliminatorischen Bockritus ergänzt worden. Der vorpriesterschriftlich anzusetzende Ritus zur Reinigung des Altars (vgl. Ez 43,18-20) und dessen Fortentwicklung zur „Entsündigung“ der Priesterschaft in

---

Ritualterminus durchaus möglich. Inhaltliche Modifikationen sind dadurch aber noch nicht ausgeschlossen (vgl. auch B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen*, 100).

67 Vgl. K. Koch, „ḥāṭā'“, in: *ThWAT* II (Stuttgart 1977), 857-870.

68 Vgl. B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen*, 215-247.265-271 (in Anlehnung an H. Gese); Zitat, ibid., 221 (Hervorhebung im Original).

69 Vgl. I. Willi-Plein, *Opfer und Kult*, 98. Danach würde mit dem Blut „(d)as Leben – denn das Blut ist das Leben ... als Zeichen der Todverfallenheit durch 'Versündigung' direkt vor Gott gebracht, damit dieser die Lebensordnung wiederherstellen kann“ (ebd.).

70 Zur Sache vgl. grundsätzlich R. Rendtorff, *Leviticus*, 38-42; D.P. Wright/J. Milgrom/H.-J. Fabry, in: *ThWAT* V, 880-890.

71 Vgl. R. Rendtorff, *Leviticus*, 167-170.

72 S.o. S. 318 mit Anm. 39.

73 Zum Begriff vgl. T. Seidl, in: *Levitikus als Buch*, 239.

74 In Lev 6,19.22 tritt noch ein Gebot an die Priester hinzu, das *ḥṭ't*-Opfer zu verzehren (vgl. Lev 7,35-37; 10,16-19; Ez 42,13; 44,29); zur kultgeschichtlichen Entwicklung vgl. B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen*, 236-238.

Lev 16* zeugen genauso von den *vorexilischen* Wurzeln des Rituals am Versöhnungstag wie der eliminatorische Bockritus.

III.

Auf die weitere Geschichte des großen Sühnerituals kann im Rahmen dieses Beitrags nur so weit eingegangen werden, wie sie sich am literarischen Wachstum von Lev 16 selbst erweist.

1. Die Entsühnung des Brandopferaltars (V18-19a) wird zu einem Reinigungsritus für das gesamte Heiligtum umgestaltet (V16-17a).[75]

2. Als weiterer sühnewirkender Ritus tritt das Brandopfer hinzu (V3b.5b.24b).[76] Zu den insgesamt nachgetragenen Folgeriten (V24b.25-28) gehört auch die Fettverbrennung (V25), die die *ḥṭ't* wie in Lev 4 u.ö. in die Nähe des *zbḥ šlmym* rückt.

3. Die auffälligsten Änderungen betreffen den Bockritus von V20b22b. Zunächst präzisiert der Ergänzer die in agendarischer Hinsicht dürftige Aussage von V20b.22b in ritualtechnischer Hinsicht. Aaron stemmt seine beiden Hände auf den Kopf des Tieres und bekennt „über ihm“ (*'lyw*) alle Sünden der Israeliten (V21a). Er „gibt“ (*ntn*) mit diesem Übertragungsgestus[77] die Sünden „auf den Kopf des Ziegenbockes“ (V21b). Im Ergebnis „trägt“ (*nś'*) der Ziegenbock „alle ihre Sünden“ (*kl 'wntm*) in die Öde (V22a).[78]

Die Frage, welchem Bock die Sünden des Volkes auferlegt werden, konnte, nachdem erst einmal zwei Böcke im Spiel waren, nicht einfach dem Zufall überlassen werden. Die V5a.7-10 sorgen für Klärung.[79] Aaron empfängt die beiden Böcke „von der Gemeinde der Israeliten“ (V5a)[80] und stellt sie „vor Jahwe“ an den Eingang des Heiligtums (V7). Durch Losentscheid fällt ein Bock an Jahwe (*l-yhwh*) und einer *l-'z'zl* (V8).

---

75 Vgl. V33. Analog überträgt Ez 45,18-20a den Blutritus von 43,18-20 auf das gesamte Heiligtum (vgl. W. Zimmerli, *Ezechiel*, 1160f.).

76 In Lev 1,4 ist *l-kpr 'lyw* sekundärer Zusatz (vgl. R. Rendtorff, *Leviticus*, 37). Damit wird die Annahme, die sühnewirkende *'lh* habe die *ḥṭ't* verdrängt (vgl. ders., *Studien zur Geschichte des Opfers*, 236; B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen*, 191f.), hinfällig. Die *'lh* hat von vornherein nur im Zusammenhang mit der *ḥṭ't* sühnende Funktion (vgl. R. Rendtorff, *Leviticus*, 38). – Zur Verbindung von *'lh* und *ḥṭ't* vgl. Lev 5,10; 9,7a; 12,6f.8; 15,15; Num 6,11; 8,12; II Chr 29,24 (vgl. B. Janowski, op. cit., 190).

77 Vgl. R. Rendtorff, *Leviticus*, 34; modifiziert D.P. Wright/J. Milgrom/H.-J. Fabry, in: *ThWAT* V, 880-890.

78 T. Seidl, in: *Levitikus als Buch*, 240-242, vermutet bewußte Bezugnahme auf Lev 5,1.17. Das Sündenbekenntnis 16,21 (vgl. noch 26,40; Num 5,6f. und Neh 1,6; 9,2.3; Esr 10,1; II Chr 30,22; Dan 9,4.20) sei entsprechend vor dem Hintergrund von 5,5 formuliert worden. Die Betonung der Totalität der Sündentilgung (16,21; vgl. V30.34a) führe bewußt über die *ḥṭ't*-Rituale von Lev 4 hinaus, wo es um die Sühnung lediglich unwissentlich (*b-šggh*) begangener Sünden geht (vgl. 4,2.13). Der Ziegenbock von Lev 16,20-22 fungiere somit als Träger der Schuld des gesamten Komplexes *ḥṭ't-'šm* (Lev 4f.). Zur (allerdings erst redaktionell hergestellten) Klimax von Lev 4 zu Lev 16 vgl. R. Rendtorff, *Leviticus*, 160.

79 Wie aus der Formulierung *šlḥ ... hmdbrh* in V10b hervorgeht, setzen V7-10* die Bearbeitung in V21-22a (vgl. V21bβ) voraus.

80 Zu dem in V5a schwierigen Ausdruck *l-ḥṭ't* vgl. die Analyse o. S. 314f.

Allerdings ist der präzise Sinn von *l-'z'zl* alles andere als klar.[81] Die traditionelle Interpretation von Azazel als Dämon[82] begegnet bereits in der pseudepigraphischen Literatur[83] und in Qumran[84]. Eine Variante dieses Verständnisses bietet O. Loretz, der in Azazel eine Gestalt in Entsprechung zu den niederen Göttern der *inš ilm* des ugaritischen Pantheons sieht.[85] Der Versuch, *'z'zl* als geographische Bezeichnung zu deuten (G.R. Driver)[86], hat sich genauso wenig durchsetzen können, wie die Interpretation von M. Görg[87] auf dem Hintergrund der ägyptischen Seth-Tradition bei Herleitung des Azazel-Namens aus *'ḏ3ḏr/l* (< *'ḏ'+ḏr/l*) „der beseitigte bzw. ferngehaltene Schuldige".

Größere Beachtung verdient der Vorschlag von B. Janowski und G. Wilhelm, *l-'z'zl* auf einen älteren Ritualterminus zurückzuführen.[88]

In der materialen Durchführung bleibt die These allerdings nicht frei von Schwierigkeiten. Sie beruht auf einer Herleitung des biblischen *'zz'l* (< *'z'zl*)[89] aus dem im Alalaḫ-Text AIT *126 und an sechs weiteren Stellen hurritischer Texte aus Boğazköy belegten Ritualterminus *aza/uṣḫi*, wobei *-ḫi* als hurritisches Derivationssuffix erklärt wird, das Lexem *azaz-/azuz-* (> *'zz*) jedoch semitischer Provenienz sein soll. Weiterhin deuten die

81 Zur neueren Auslegungsgeschichte vgl. B. Janowski/G. Wilhelm, in: *Religionsgeschichtliche Beziehungen*, 113-133.

82 Zur Geschichte dieser Erklärung vgl. ibid., 113-123.

83 Vgl. B. Janowski, „Azazel und Sündenbock. Zur Religionsgeschichte von Leviticus 16,10.21f", in: ders., *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* (Neukirchen-Vluyn 1993), 289 (Belege!).

84 Vgl. D.P. Wright, „Azazel" (*ABD* I, New York [u. a.] 1992), 536f.

85 Vgl. O. Loretz, *Leberschau, Sündenbock, Asasel in Ugarit und Israel* (*UBL* 3, Münster 1985), 50-57 (zu einer 'ugaritischen' Interpretation vgl. bereits H. Tawil, „ᶜAzazel. The Prince of the Steppe: A Comparative Study", *ZAW* 92, 1980, 43-59); zur Kritik vgl. B. Janowski/G. Wilhelm, in: *Religionsgeschichtliche Beziehungen*, 133, und das *responsum* bei M. Dietrich/O. Loretz, „Der biblische Azazel und AlT *126", *UF* 25 (1993), 103f. Die Deutung basiert vor allem auf der Götterliste KTU 1.102:15-28 (vgl. KTU 1.106:2-5), wo Z. 27 ein GN *'zb'l* belegt ist, in dem O. Loretz unter der weithin akzeptierten Voraussetzung einer Konsonantenmetathesis *'zz'l* < *'z'zl* (dazu s.u.) eine analoge Bildung zu **'zz'l* vermutet; daran anknüpfend A. Strobel, *ZDPV* 103, 164ff.; W. Fauth, „Auf den Spuren des biblischen ᶜAzazel (Lev 16). Einige Risiduen der Gestalt oder des Namens in jüdisch-aramäischen, griechischen, koptischen, äthiopischen, syrischen und mandäischen Texten", *ZAW* 110 (1998), 514-534.

86 G.R. Driver, „Three Technical Terms in the Pentateuch", *JSS* 1 (1956), 97f.

87 Vgl. M. Görg, „Beobachtungen zum sogenannten Azazel-Ritus", *BN* 33 (1986), 10-16; ders., „Asasel", in: *NBL* I (Zürich 1991), 181f.; zur Kritik B. Janowski, „Azazel – biblisches Gegenstück zum ägyptischen Seth? Zur Religionsgeschichte von Lev 16,10.21f.", in: E. Blum/C. Machholz/E.W. Stegemann (Hrsg.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte* (= Festschrift R. Rendtorff) (Neukirchen-Vluyn 1990), 97-110; ders./G. Wilhelm, in: *Religionsgeschichtliche Beziehungen*, 126-129; ders., in: *Gottes Gegenwart in Israel*, 295-300; dazu M. Görg, „'Asaselologen' unter sich – eine neue Runde?", *BN* 80 (1995), 25-31.

88 G. Wilhelm, *Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter* (Darmstadt 1982), 104; B. Janowski/G. Wilhelm, in: *Religionswissenschaftliche Beziehungen*, 152-159; B. Janowski, in: *Gottes Gegenwart in Israel*, 300-302.

89 Vgl. B. Janowski/G. Wilhelm, in: *Religionsgeschichtliche Beziehungen*, 128 mit Anm. 98; B. Janowski, in: *Gottes Gegenwart in Israel*, 288.

Autoren die erschlossene Wurzel *'zz* 'akkadistisch' im Sinne von *ezēzu* („zornig werden/sein"). Für *l-'zz'l* (< *'z'zl*) ergebe sich so die Bedeutung „für (die Beseitigung) von Gotteszorn".[90] Diese sei jedoch „früh nicht mehr verstand(en)" „und im Zuge der Überlieferungsbildung von Lev 16 von genuin israelitischen Ver-stehens-voraussetzungen her als Namen eines Dämons mit theophorem Element /'l /" gedeutet worden.[91]
Die wesentlichen Kritikpunkte an dieser Interpretation haben M. Dietrich und O. Loretz vorgebracht.[92] Besonders drei von den Autoren genannte Einwände verdienen Gehör. Zum einen sind aus *ezēzu* („zornig werden/sein") gebildete Ritualtermini in mesopotamischen Texten bislang nicht belegt. Weiterhin verbindet sich die dem Lexem *azaz/azuz-* zugrundegelegte Basis *'zz* westsemitisch mit der Semantik „(sich) stark sein (erweisen)". Schließlich arbeitet die These mit dem Postulat eines Mißverständnisses, was umso schwerer wiegt, als B. Janowski und G. Wilhelm ihr Verständnis von *'zz'l* (< *'z'zl*) selbst über Umwege gewinnen.

Zwar erscheint die Deutung von *l-'z'zl* auf dem Hintergrund von *aza/uṣḫi* problematisch. Die Rückführung des Ausdrucks auf einen Ritualterminus ist aber durchaus erwägenswert. Die älteste, bereits von der Septuaginta gestützte Etymologie aus *'z + 'zl* („Ziegenbock, der [weg]geht"), dürfte dabei das Richtige treffen. *l-'z'zl* ist folglich zu übersetzen: „für (das Ritual:) Ziegenbock, der [weg]geht".[93] Die in den späteren Traditionen anzutreffende Personi-fizierung und Dämonisierung von *'z'zl*[94] erklärt sich am ehesten aus den Textgegebenheiten von Lev 16 selbst. In V8 steht *l-'z'zl* in Parallele zu *l-yhwh*.[95] Verbunden mit der „Wüste", in die der Bock *l-'z'zl* geschickt wird, konnte so aus dem Ritualterminus leicht ein numinoses resp. dämonisches Wesen Azazel werden.[96]

4. Der kolophonartige Anhang V29-34a ordnet das Ritual in literarischer Abhängigkeit von den Bestimmungen des Heiligkeitsgesetzes zum *ywm hkprym*[97] Lev 23,26-32[98] in die kalendarische Kultpraxis ein. Das Begängnis wird auf den zehnten Tag des siebten Monats (V29),

90 B. Janowski/G. Wilhelm, in: *Religionsgeschichtliche Beziehungen*, 161; B. Janowski, in: *Gottes Gegenwart in Israel*, 288; I. Willi-Plein, *Opfer und Kult*, 105f.; C. Körting, *Der Schall des Schofar*, 177f.

91 B. Janowski/G. Wilhelm, in: *Religionsgeschichtliche Beziehungen*, 162; vgl. B. Janowski, in: *Gottes Gegenwart in Israel*, 288f.

92 *UF* 25, 101-105.

93 Vgl. Lev 16,8.10a (LXX): ἀποπομπαῖος; V10b: ἀποπομπή; V26: ὁ διεσταλμένος ἄφεσιν; Lev 16,8.10a.26: *caper emissarius*.

94 S.o. S. 324.

95 Zu *l-'z'zl* vgl. V10.26.

96 Die in den späten Schriften anzutreffende Konsonantenmetathesis *'z'zl* > *'zz'l* (vgl. B. Janowski, in: *Gottes Gegenwart in Israel*, 285f.) ist wohl *Ergebnis* der Dämonisierung von *l-'z'zl* und taugt nicht als Basis für die Rekonstruktion des Ausdrucks.

97 Zum Namen vgl. noch Lev 25,9.

98 Für den Primat von 23,26-32 gegenüber 16,29-34a spricht vor allem die Ausweitung des Fastengebotes auf die Fremden (vgl. 16,29); vgl. K. Elliger, *Leviticus*, 207; W. Kornfeld, *Levitikus*; C. Körting, *Der Schall des Schofar*, 133, u. a. (anders etwa S. Wefing, *Untersuchungen zum Entsühnungsritual am großen Versöhnungstag (Lev. 16)*, Diss. theol. Bonn 1979, 146).

„einmal im Jahr“ (V34a), festgesetzt.[99] Die als „ewige Festsetzung“ (*ḥqt ʿwlm*: V29.34a) deklarierten Anweisungen betreffen jetzt nicht mehr nur den Hohepriester, sondern die ganze Gemeinde. Sie begeht den 10. Tischri durch strikte Arbeitsruhe und Selbstkasteiung (*ʿnh ʾt npš*: V29.31).[100] In der Gestalt eines jährlichen Bußtages lebt Lev 16 im jüdischen Festkalender als Jom Kippur fort.

99 Ez 45,18-20 weiß noch von einem halbjährig für die Entsühnung des Tempels zu vollziehenden *ḥṭʾt*-Ritual.

100 Nach Lev 23,27 gehört dazu auch die „heilige Versammlung“ (*mqrʾ qdš*), vielleicht eine „zentrale Veranstaltung in Jerusalem“ (E. Gerstenberger, *Das dritte Buch Mose. Leviticus*, 211). Regelmäßige Fasten- und Trauerzeremonien kommen seit der Exilszeit in Gebrauch (vgl. z.B. Jer 41,5; Sach 7,3-6).

Die Priester von Arinna

Maciej Popko (Warschau)

Arinna gehörte zu den ältesten und zugleich zu den wichtigsten Kultzentren des hethitischen Kleinasien, trotzdem steht eine Monographie dieser „Stadt der Götter“ nach wie vor aus, auch Untersuchungen über die Fragen des lokalen Kultes sind relativ selten[1]. Die vorliegende, als Vorarbeit zur Beschreibung dieses Kultes gedachte Studie möchte ich Volkert Haas widmen, der mehr als andere dazu beigetragen hat, unsere Kenntnis der hethitischen Religion zu vervollständigen.

Die Zusammenstellung eines Textcorpus zum Kult von Arinna geht voran, und in dieser Arbeit sind wesentliche Fortschritte zu notieren. Anerkennenswert sind dabei die von D. Yoshida, D. Groddek und S. Košak durchgeführten Textzusammenschlüsse, die die Wiedergewinnung größerer Kontexte ermöglichen[2]. Da die Kolophone und Texteinleitungen nur selten erhalten sind, muß man sich bei dem Aussuchen der Texte inhaltlicher Kriterien bedienen. Es werden dabei Eigentümlichkeiten der lokalen kultischen Überlieferung ausgenützt, die sich vor allem im Wortschatz der Kultbeschreibungen, zuweilen auch in eigenartigen Kulthandlungen ausdrücken. Wie es auch bei anderen Kultorten der Fall ist[3], treten in den Quellen die Namen örtlicher Gottheiten, Berufstitel usw. ohne Herkunftsbezeichnung auf, und gelegentlich ist dieses Prinzip bei der Identifizierung der Texte hilfreich. Was ihre inhaltliche Einordnung betrifft, so bleibt der *Catalogue des textes hittites* von E. Laroche (1971)[4] weiterhin ein Ausgangspunkt, obwohl auf Grund des später publizierten Textmaterials mehrere ältere Feststellungen korrigiert werden müssen.

1 Siehe dazu V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion* (Leiden 1994), 190, 423ff., 583ff.; H. Gonnet, „La ‘Grande fête d'Arinna’“, in: *Mémorial Atatürk. Études archéologiques et de philologie anatoliennes* (Paris 1982), 43-71; E. Badalì , „CTH 634 (‘Grande fête d'Arinna’): tre nuovi testi“, *VO* 6 (1986), 45-56; Verf., „Zum Tempel der Göttin Mezzulla in Arinna“, in: H. Otten et al. (Hrsg.), *Sedat Alp'a armağan. Festschrift für Sedat Alp. Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp* (Ankara 1992), 455-461, und *Religions of Asia Minor* (Warsaw 1995), 145.

2 Vgl. z.B. KBo 21.69++, KBo 21.78++, KBo 30.97++ und KBo 34.15++, Literaturhinweise bei S. Košak, *Konkordanz der Keilschrifttafeln* III/1-2 (*StBoT* 42-43, Wiesbaden 1998) sub 309/c, 444/c, 830/c und 1379/c, außerdem noch KUB 56.52++, s. dazu D. Yoshida, *Untersuchungen zu den Sonnengottheiten bei den Hethitern* (*THeth* 22, Heidelberg 1996), 101f. m. A. 36. Nach inhaltlichen Kriterien bezieht sich die Rs. IV von KBo 34.15+KBo 23.91+KBo 16.82 auf den Kult von Arinna (s. auch unten).

3 Z. B. in Zippalanda, s. dazu Verf., *Zippalanda. Ein Kultzentrum im hethitischen Kleinasien* (*THeth* 21, Heidelberg 1994), 6f.

4 Mit Ergänzungen in „Catalogue des textes hittites – Premier supplément“, *RHA* 30 (1972) 94ff., 33 (1975) 68ff.

Althethitische Textfragmente zum Kult von Arinna lassen sich nicht mit Sicherheit ausfindig machen[5], außerdem bieten sie keine Anhaltspunkte zur Erforschung des Tempelpersonals in dieser Stadt. Das mittel- und junghethitische Textmaterial ist vielversprechend, aber auch dieses erbringt kaum befriedigende Antworten für alle Fragen. Die Texte beschreiben zumeist Besuche des Königs in Arinna und seiner Gegend, und die Einzelheiten des lokalen Kultes kommen gewissermaßen am Rand dieser Ereignisse zum Vorschein. Diese Bemerkung bezieht sich auch auf das Tempelpersonal. Das Textmaterial enthält nur wenige Angaben dazu, die sich eigentlich auf die Priester beschränken.

In den Texten werden die Priester und Priesterinnen von Arinna zuweilen ohne Zahlangaben erwähnt, aber gewöhnlich erscheinen sie in festgelegter Zahl und Folge, wobei bemerkenswert ist, daß zunächst die Priesterinnen genannt werden; vgl. 2 MUNUS.MEŠSANGA 3 LÚ.MEŠSANGA in KBo 34.15+ Rs. IV 2, KUB 59.23 Vs. III 8, ferner auch KUB 10.70, 8'f., KUB 10.99 Rs. VI 6', 9', Bo 3317 Rs. III 18', 27' (teilweise dupliziert von Bo 3776 Rs. V? 17'ff.). Zwei Priesterinnen sind ebenfalls in KBo 8.122 Rs. 9' und KBo 25.14 I 2' belegt; manchmal begegnet man auch drei Priesterinnen, vgl. z.B. KBo 9.132 Rs.? IV 10' (Z. 15': 3 LÚ.MEŠSANGA). Die Ursache dieser Variabilität läßt sich wohl mit Hilfe von KBo 30.164 + KUB 44.13 erklären. In diesem Text treten in Vs. III 16' allgemein Priesterinnen ohne Zahlangaben auf, aber Rs. IV 14f. wird nach zwei Priesterinnen zusätzlich noch eine Priesterin des Wettergottes (1 MUNUSSANGA DU) genannt[6]. Da es sich dabei um einen lokalen Wettergott handelt, der im Vergleich mit den in Arinna verehrten Göttinnen von geringer Bedeutung gewesen ist (dazu noch unten), nahm auch seine Priesterin eine niedere Stelle in der Hierarchie der Priesterinnen von Arinna ein und beteiligte sich folglich nicht an allen Festzeremonien in Anwesenheit des Königs.

Was die Priester betrifft, so hat sich ihre Zahl (drei) mindestens seit der mittelhethitischen Zeit nicht verändert, und diese Tatsache deutet auf die Beständigkeit des örtlichen Kultes hin. Im Laufe der Lektüre der Festbeschreibungen drängt sich der Eindruck auf, daß sich die Priester während der Feste in Arinna wie Gäste benahmen, d.h. eine anscheinend passive Rolle spielten und keine Kulthandlungen ausführten. Als Gäste beteiligten sie sich neben den Priestern von Zippalanda auch an dem KI.LAM-Fest in der Hauptstadt[7]. Die erhaltenen Beschreibungen dieses Festes[8] werfen ein bezeichnendes Licht auf die Stellung dieser Gäste in der Hierarchie der Tempel- und Kultfunktionäre, und zwar werden sie in KBo 27.42 Vs. II 38ff. und KBo 10.26 Vs. I 36f. (Dupl. KBo 30.13 Vs. 6'f.) als „heilig", heth. *šuppaeš*, bezeichnet; überdies folgt aus den genannten Textstellen, daß sie nach Ḫattuša mit ihren eigenen Mundschenken gekommen sind. Nach KUB 10.1 Vs. I 17'ff. sind sie nicht verpflichtet gewesen, sich zur Begrüßung des Königs niederzuwerfen. Schließlich sei hier noch KBo 25.176 Rs. 4', 8' (Dupl. KUB 10.13 Vs. III x+1ff.) erwähnt, nach dem man den Priestern Gewänder bester Qualität als Geschenk gegeben hat[9]. Diese Beispiele beweisen den hohen Rang der Priester von Arinna und lassen sie als Hohepriester deuten. Mit den vier „heiligen" Priestern der Hauptstadt und einem von Zippalanda

5 In Betracht dürfte hier eigentlich nur KBo 25.73 (*StBoT* 25 Nr. 73) kommen, die Zugehörigkeit weiterer ah. Fragmente zum Kult von Arinna ist sehr fraglich.

6 Dieselbe Priesterin ist in KUB 52.95 Vs. I 5 belegt.

7 Es fällt auf, daß die Priesterinnen von Arinna zur Beteiligung an diesem Fest nicht eingeladen wurden.

8 S. dazu I. Singer, *The Hittite KI.LAM Festival* I-II (*StBoT* 27-28, Wiesbaden 1983-1984), wobei das Textmaterial infolge späterer Publikationen und Forschungen heute viel reicher ist.

9 In diesem Zusammenhang ist KBo 9.91 beachtenswert, in dem (Rs. B 1) drei Schwerter als Geschenk für die Priester von Arinna erwähnt werden.

bildeten sie offenkundig die Elite des hethitischen Priestertums[10]. Man kann vermuten, daß auch die oben erwähnten zwei Priesterinnen von Arinna ein großes Ansehen genossen haben und als Hohepriesterinnen betrachtet werden können, obwohl die Texte auf diese Frage nur ein schwaches Licht werfen.

Wie in jedem alten Kultzentrum Nordzentralanatoliens dürfte man auch unter den Priestern von Arinna mindestens einen Gesalbten (heth. *kumra-*) erwarten[11], und in der Tat ist die Anwesenheit von zwei Gesalbten ein Charakteristikum der Kultrituale in dieser Stadt. Sie bewillkommnen den König in einer Kultanlage vor der Stadt[12] (KBo 21.69++ Vs. II 4', KBo 21.78++ Rs. IV 2'ff.) und vor dem Stadttor (Bo 2669 Vs. III 12', Dupl. HFAC 43, 3'). Sie beteiligen sich an den Kultzeremonien in den örtlichen Tempeln, was in den Texten üblicherweise durch die Wendung LUGAL-*uš UŠKEN/aruwaizzi* 2 LÚ.MEŠGUDU$_{12}$ *UŠKENNU/aruwanzi* „der König wirft sich nieder, zwei Gesalbte werfen sich nieder" deutlich wird; vgl. KBo 8.117 Vs. I 9'f., II 8'f., 12'f., III 5'f., KBo 21.69++ Vs. II 22' (erg.), Rs. VI 11f. (Dupl. KBo 39.58, 8'f.), 14, KBo 21.78++ Rs. IV 2', 19', KBo 30.54 Vs. I 12', KBo 30.58 Vs.? III 16', 19'f., KBo 30.97++ Vs. II 8' (erg.), 30' (erg.), KBo 30.162 Vs. II 4', KUB 10.70, 3' (erg.), KUB 41.51 Vs. III x+1ff., 7'f., KUB 60.165 Rs. 3'f., Bo 3604, 6'f., 10'f., Bo 4366 Rs. 3'f. (erg.). Einer von ihnen führt dann die Opferhandlungen aus, wobei die entsprechenden Textabschnitte der Festrituale mit dem Ausdruck LÚGUDU$_{12}$ *paizzi* „der Gesalbte geht" beginnen.

Gelegentlich kommen die beiden Gesalbten nach Ḫattuša, um sich dort an Kulthandlungen in dem Tempel der Sonnengöttin von Arinna zu beteiligen, und dann treten sie in den Texten oft mit der Epiklesis „von Arinna" auf; vgl. z.B. *CTH* *621 (mh.) B Vs. I 31, A II 1, 13 (erg. nach B Vs. II 10)[13]. Überdies begegnet man ihnen in der Hauptstadt als Gäste während des KI.LAM-Festes, vgl. KBo 10.1 Vs. I 13', KBo 25.176 Rs. 18'; sie erhalten dann zweitrangige Gewänder (vgl. KBo 25.176 Rs. 5'), was als Zeichen ihrer Stellung in der Hierarchie der Priesterschaft zu gelten hat (vgl. oben).

Es gab in Arinna auch niedere Priester. Im jh. Text KBo 30.164+ IV 14ff. sind unter den Priestern an letzter Stelle (Z. 16) [LÚ.M]EŠSANGA *AR-KU-TÌ* genannt, wobei das akkadische Adjektiv *ARKUTI* hier als „zweitrangig" zu verstehen ist. Im Hethitischen entspricht ihm der Ausdruck *dān pedan*, und in der Tat ist der Priestertitel LÚSANGA *da-a-an pé-e-da-an* in KBo 33.188 Rs.? III 4' (Dupl. KUB 45.57+ Vs. II? 6') bezeugt. Man kann sogar versuchen, die Zahl jener Priester, zumindest in jh. Zeit, festzustellen; vgl. jh. KUB 46.6 Vs. I 3'ff. (ergänzt nach KBo 11.52 Vs. II 7'ff.) [L]Ú GIŠGIDRU *pí-ra-an ḫu-u*[(*-wa-a-i*)] (4') *nu* EN GIŠ*za-ḫur-ti-uš* 7

10 Zu den vier „heiligen" Priestern von Ḫattuša s. KUB 52.95 Rs. IV 5'ff.; nach KUB 25.9 Vs. II 7ff. gehörten hierher LÚSANGA DU, LÚSANGA DLAMMA, LÚSANGA D*ZA-BA$_4$-BA$_4$* und LÚSANGA DLelwani (d.h. der Hohepriester des *ḫeštā*-Tempels). Zum Oberpriester von Zippalanda s. Verf., *THeth* 21, 72f.

11 Zu dieser konventionellen Priesterbezeichnung und ihren phonetischen Entsprechungen s. H. Otten, „Erwägungen zur Kontinuität altanatolischer Kulte", in: *Uluslararası 1. Hititoloji Kongresi Bildirileri* (Ankara 1992), 37ff., und H.A. Hoffner, „Hittite Equivalents of Old Assyrian *kumru* and *epattum*", *WZKM* 86 (1996), 151ff.

12 Zu dieser Kultstätte s. demnächst Verf. an anderer Stelle. Im Laufe der Zeremonien in Matiella treten die Gesalbten m. W. nicht auf.

13 Textbezeichnungen nach S. Košak, *Konkordanz der Keilschrifttafeln*, sub 162/c und 1927/c. Textbearbeitung: D. Yoshida, „Das AN.TAḪ.ŠUMSAR-Fest im Tempel der Sonnengöttin", *BMECCJ* 6 (1992), 124ff., zur Rekonstruktion von A Vs. II 10ff. s. D. Groddek, „Fragmenta Hethitica dispersa IX", *AoF* 26 (1999), 303.

[LÚ.M(EŠSA)NGA] (5') *AR-KU-TI-ja a*[(-*ša-a-ši*)] „Der Herold geht voran. Er weist den 'Herren der *zaḫurti*-Sitzgeräte' und den sieben zweitrangigen Priestern ihre Plätze zu"[14].

Das Priesterkollegium von Arinna bestand also aus drei Hohepriestern, zwei Hohepriesterinnen, einer Priesterin des Wettergottes, zwei Gesalbten und – mindestens in jh. Zeit – aus sieben niederen Priestern. Es erhebt sich die Frage nach ihrer Beziehung zu einzelnen Tempeln der Stadt. Wie es den Texten zu entnehmen ist, haben die folgenden Gottheiten ihre Tempel in Arinna gehabt: die Sonnengöttin, Mezzulla, Zintuḫi, Ḫulla und der örtliche Wettergott, der gelegentlich als Wettergott des Waldes bezeichnet wurde[15]. Neben den Tempelnamen bieten die Quellen auch indirekte Hinweise zu ihrer Identifizierung, die aus dem Vergleich der Opferhandlungen und Kultobjekte zu gewinnen sind.

Die Tempel von Mezzulla, Zintuḫi und Ḫulla sind bisher nur in Arinna bezeugt, und diese Tatsache erleichtert die Zuordnung einiger unklarer Textfragmente zum Textcorpus von Arinna. Die Belegstellen zum Tempel von Mezzulla wurden vom Vf. in: *Fs. Alp* (1992) zusammengestellt[16]. Der Tempel der Göttin Zintuḫi wird in KBo 30.164+KUB 44.13 Vs. III 18', Rs. IV 3, KBo 41.94 Vs. I 5', 9', IV 5, KUB 56,52+ Vs.? 37' und unv. Bo 7284, 4' erwähnt; vgl. auch KUB 11.26 Vs. III x+1-8'. É ^{D}Ḫulla ist im mh. Text KBo 34.15++ Rs. IV 25[17], ferner in KBo 39.62 Vs. II 15, KUB 55.26, 3' und unv. Bo 3776 Vs. II? 6' belegt. Die Identifizierung des Tempels des Wettergottes in Arinna bereitet Schwierigkeiten; sichere Belege sind nur in KBo 8.117 Rs. VI 12' (É ^{D}IM), KUB 11.26+ Rs. IV 17 (É ^{D}U), KUB 56.52+ Vs.? 43' (É ^{D}U) und O.R. Gurney, *Fs. Güterbock II* Nr. 8, 6' (É ^{D}U) zu finden. Dieselbe Unsicherheit betrifft den Tempel der Sonnengöttin. Wie bekannt, besaß auch die Hauptstadt ein Heiligtum dieser Göttin; wenn also die Texte keine klaren Hinweise in dieser Hinsicht enthalten, ist es schwer zu entscheiden, welcher dieser Tempel in Betracht kommt. Doch sind sichere Belege des Tempels der Sonnengöttin in Arinna gar nicht selten, s. KBo 21.69+ Rs. IV 7', KBo 30.54 Vs. II 12', KUB 10.99 Rs. VI 4', 15', KUB 25.8 VI 3', KUB 56.52+ Vs.? 27'f., 42', 46', KUB 59.23 Rs. IV 5', O.R. Gurney, *Fs. Güterbock II* (1986) Nr. 8, 5' und unv. Bo 2669 Rs. IV 6'. Er ist auch indirekt durch die Nennung der Treppe der Sonnengöttin in KBo 25.187 Vs.? II 8' und IBoT 3.12 Rs. 5' bezeugt (vgl. dazu KUB 56.52+ Vs.? 40').

Gut bekannt sind die Priester eben jener Gottheiten, deren Tempel sich nur in Arinna befanden, und zwar LÚSANGA ^{D}Mezzulla (Bo 3731, 11'), LÚSANGA ^{D}Zintuḫi (KUB 52.91 Vs. II 3', KBo 30.164+ Rs. IV 4) und LÚSANGA ^{D}Ḫulla (KUB 52.95 Vs. I 7, KBo 23.106 Rs. 14'). Es ist zu betonen, daß in den Texten zum Kult von Arinna ein Priester des örtlichen Tempels der Sonnengöttin nicht belegt ist. Als Priester der Hauptgöttin des Staates stellt sich gelegentlich der König dar, jedoch handelt es sich dabei eher um ein Epitheton, das er in seiner Funktion als oberster

14 Vgl. KBo 11.52 Vs. II 7'ff. LÚ ^{GIŠ}GIDRU *pí-ra*[*-an ḫ*]*u-u-wa-a-i* (8') *ta* EN ^{GIŠ}*za*[*-ḫur-ti-u*]*š* (9') [7(?) LÚ.M]^{EŠ}SA[NGA *A*]*R-KU-TI-ja a-ša-a-ši*. Zu KUB 46.6 als Parallele zu KBo 11.52 s. E. Badalì, *VO* 6, 46ff. Beide Texte gehören zum Kult von Arinna.

15 Vgl. KUB 11.26 Vs. II 9' und 16', ferner auch KBo 2.34, 5'; dazu s. zuletzt D. Yoshida, *THeth* 22, 155, 184. Zu seinem Gottesbild s. KUB 38.37 Rs. III (?) 17'.

16 Hierher gehören auch IBoT 4.171, KBo 39.62 Vs. II 1ff., KUB 55.26, 2' und unv. Bo 3731 Rs.?. Zum erweiterten Text von KUB 56.52+ s. D. Yoshida, *THeth* 22, 101f.

17 Bisher unter *CTH* 627 gebucht. Für die Zugehörigkeit von Rs. IV zum Kult von Arinna spricht auch die für jenen Kult typische Nennung von zwei Priesterinnen und drei Priestern. Wie der Text jetzt beweist, befanden sich Vorratshäuser der Provinzstädte nicht nur in Ḫattuša, sondern auch in Arinna. Es werden dort É ^{URU}Zallara, É ^{URU}Kašt[uwara], É ^{URU}Šukz[ija] und É ^{URU}Ankuwa genannt; in diesem Zusammenhang ist noch É Purušḫanda in Arinna zu notieren, s. VS N.F. 12 Nr. 1 Vs. 2'f.

Priester erhält. Nach KUB 57.63 (mit Dupl. KUB 57.60) wurde im Namen des Königs ein Bittgebet an die Göttin (vgl. Rs. III 20'ff.) von einem Priester der Sonnengöttin von Arinna rezitiert[18]. Diese Zeremonie konnte auch auf dem Dach eines Tempels der Sonnengöttin stattfinden (vgl. Rs. III 26'ff.), wohl desselben, mit dem der genannte Priester verbunden wurde. Der Text gibt keinen klaren Hinweis über seine Lokalisierung, aber es ist sicher, daß entweder die Hauptstadt oder Arinna in Frage kommen. Von der erwähnten Urkunde abgesehen, ist der Priester des Tempels der Sonnengöttin weder in Ḫattuša noch (wie schon bemerkt) in Arinna bezeugt.

Die beständige Nennung von drei Priestern scheint sich also auf die Priester von Mezzulla, Zintuḫi und Ḫulla zu beziehen, die in den Texten auch getrennt auftauchen. Die Frage nach der Existenz eines Priesters der Sonnengöttin in Arinna muß ungeklärt bleiben. Beachtenswert ist jedoch, daß während der Kultzeremonien im Tempel dieser Göttin in Ḫattuša der Priesterstand nur von den zwei Gesalbten von Arinna repräsentiert wurde; daher darf man vermuten, daß, mindestens zeitweise, eben jene zwei Priester auch für den Tempel der Sonnengöttin in Arinna verantwortlich gewesen sind. Ein Priester des Tempels des örtlichen Wettergottes ist nicht belegt und alles deutet darauf hin, daß die oben erwähnte Priesterin des Gottes das Priesteramt in seinem Tempel bekleidete. Hinsichtlich der Beziehung von zwei Hohenpriesterinnen und niederen Priestern zu den arinnäischen Tempeln bieten die Texte keine Anhaltspunkte.

Gelegentlich beteiligten sich an Festen in Arinna auch Priester der Gottheiten, die ihre Tempel in anderen Orten besaßen. KBo 21.69+ Rs. III-IV nennt die Priester von Mijatanzipa, Telipinu, Zilipuri und *IŠTAR* als Gäste an einem Fest, das wohl in der Gegend von Arinna begangen wurde. Als Gast ist wohl ebenfalls die *ammama*-Priesterin zu betrachten, die in KBo 7.42 IV 3'ff. in Verbindung mit dem örtlichen Gasthaus, dem Tempel von Mezzulla und dem Palast der Königin genannt wird[19].

Wie schon erwähnt, wurden die Priester von Arinna im Laufe ihres Besuches in der Hauptstadt von ihren Mundschenken begleitet. Sie zählten wohl zu den Dienern der Priester (ARAD^{MEŠ} LÚ.MEŠSANGA ^{URU}Ari[nna]), für die nach KBo 11.36 Rs. V 14 aus Anlaß eines Festes Zuteilungen vorgesehen wurden. Ob jene Diener zugleich zum Tempelpersonal in Arinna gehörten, ist unklar. Dasselbe betrifft verschiedenste Funktionäre, die in den Festbeschreibungen auftreten. Unter ihnen sind nur der Mundschenk der Gottheit (LÚSAGI.A DINGIR^{LIM}, Bo 3317 Vs. III 11') und der Hirte der Gottheit (LÚSIPA DINGIR^{LIM}, KBo 21.69++ III 19') sicherlich mit einem Tempel in Arinna verbunden gewesen. In Betracht kommt hier auch die *palwatalla*-Frau, die in den Texten zum Kult von Arinna gut bezeugt ist. Die anderen können, zumindest theoretisch, als Personal der lokalen königlichen Residenz (É*ḫalentuwa*-)[20] oder als Angehörige des königlichen Gefolges betrachten werden. Die *zintuḫi*-Frauen repräsentierten höchstwahrscheinlich die Bevölkerung der Stadt, aber eine von ihnen tritt oft in den Ritualtexten auf und scheint daher zum ständigen Tempelpersonal gehört zu haben.

18 Dieser jh. Text geht vermutlich auf eine ältere Vorlage zurück; seine Bearbeitung hat A. Archi, „Eine Anrufung der Sonnengöttin von Arinna", in: E. Neu/C. Rüster (Hrsg.), *Documentum Asiae Minoris Antiquae. Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag* (Wiesbaden 1988), 5ff. vorgelegt, dort auch ausführlicher Kommentar. S. auch V. Haas, *OLZ* 83 (1988), 288f.

19 Zu dieser Benennung s. V. Haas/L. Jakob-Rost, „Das Festritual des Gottes Telipinu in Ḫanḫana und in Kašḫa", *AoF* 11 (1984), 23. In KBo 7.42 Rs. IV handelt es sich vermutlich um eine Priesterin der Göttin Ammama der nahegelegenen Stadt Taḫurpa.

20 Wie z. B. ^{MUNUS}ŠU.GI ^{URU}Ar[inna], die in KBo 21.69++ IV 12" erwähnt wird. Zu vergleichen ist hier die gut bekannte Liste von Palastbediensteten in der Hauptstadt, KBo 5.11 Vs. I 1-20.

Abrakadabra oder Althurritisch

Betrachtungen zu einigen altbabylonischen Beschwörungstexten

Doris Prechel (Heidelberg)/*Thomas Richter* (Frankfurt am Main)

Die systematische Aufarbeitung hurritischen Sprachmaterials setzte ein, als im Jahre 1966 das Projekt „Corpus der hurri(ti)schen Sprachdenkmäler" durch eine Mitteilung E. von Schulers offiziell ins Leben gerufen wurde. Einer seiner Mitinitiatoren war bekanntermaßen V. Haas, dem die Hurritologie seitdem durch mehrere monographische wie kürzere Beiträge in Zeitschriften und Sammelwerken viel verdankt.

Obwohl das „Corpus der hurri(ti)schen Sprachdenkmäler" bereits über mittlerweile 35 Jahre hinweg Bestand hat und direkt oder indirekt zu einer Vielzahl von Publikationen führte, ist die Erledigung vor allem zweier ursprünglich als Fernziel avisierter Projekte derzeit noch nicht absehbar – die Erarbeitung einer hurritischen Grammatik sowie eines Wörterbuches oder Glossars[1] –, obwohl auch in diesen Bereichen bedeutende Fortschritte erzielt worden sind.[2]

Unbedingte Voraussetzung beider Vorhaben ist die Bearbeitung bzw. Zusammenstellung hurritischer Sprachdenkmäler, einsprachiger Texte wie auch verstreuten Sprachmaterials in anderssprachigen Überlieferungen. Diese Arbeit ist zu einem nicht unbeträchtlichen Teil bereits geleistet worden; neben einer Anzahl verstreuter Studien zu einzelnen Texten oder Textgruppen ist hier insbesondere auf das *Corpus der Hurritischen Sprachdenkmäler* (*ChS*, Rom) zu verweisen. Für Teilbereiche der Überlieferung fehlen indes noch grundlegende Vorarbeiten. Dazu zählen die gewöhnlich als „nicht-kanonische Beschwörungen" klassifizierten Texte altbabylonischen Datums. Zweifellos ist ihre weitgehend fehlende Berücksichtigung auch in neueren Untersuchungen auf die trotz aller Fortschritte immer noch großen Verständnisschwierigkeiten zurückzuführen. Daß wir uns hier mit diesen Texten befassen, möchte als erster Schritt der Erschließung dieser sprachlich wie auch kulturhistorisch äußerst wichtigen Textgruppe verstanden werden. In der Hoffnung, daß diese Studie im Sinne unseres Lehrers ist, möchten wir sie Herrn V. Haas in Dankbarkeit widmen.

---

1 Zu den Zielen der Arbeitsgruppe siehe V. Haas/H.-J. Thiel, „Entstehung und Zielsetzungen des Projekts", in: V. Haas et al., *Das hurritologische Archiv* (Berlin o.J.), 8. Siehe ibid., 5 für die Anfänge des Projekts.

2 Für den Bereich der Grammatik siehe jetzt – neben zahlreichen weiteren Arbeiten, die hier nicht im Einzelnen genannt werden können – I. Wegner, *Einführung in die hurritische Sprache* (Wiesbaden 2000).
Für die Lexikologie des Hurritischen ist, obwohl inzwischen veraltet, immer noch E. Laroche, *Glossaire de la langue hourrite* (Paris 1980) grundlegend.

1. Altbabylonische Beschwörungen in hurritischer (?) Sprache

Neben den in altbabylonischer Zeit verfaßten Beschwörungen in sumerischer und/oder akkadischer Sprache,[3] sind aus der ersten Hälfte des 2. Jahrtausends einige Texte dieses Genres bekannt, die, in leidlich verständlichen Sprachen überliefert, oftmals als „Abrakadabra" bezeichnet werden. Eine größere Anzahl von ihnen legte J.J.A. van Dijk vor 30 Jahren mit der Keilschriftedition VS 17 vor, wobei er gleichzeitig erste Hinweise darauf gab, daß es sich um subaräisch-hurritische Beschwörungen handeln könnte.

Von den einstmals als hurritisch bezeichneten Texten[4] haben sich viele inzwischen als elamisch klassifizieren lassen: NFT 212 wurde zuletzt von M.-J. Stève als altelamisch bezeichnet und in die Zeit der „Dynastie de Šimaški (ca. 2050-1970)" datiert.[5] Die Texte aus der Sammlung de Liagre Böhl (LB 1002-1004) erwiesen sich ebenso als elamisch bzw. als „hybrid"[6] (LB 1005, ein Konglomerat aus sumerisch, akkadisch und wahrscheinlich elamisch ist auch CT 42 Nr. 6 Vs. II 23-37) wie Sumer 11 pl. V Nr. 3 = TIM 9 , 69 und Sumer 13 pl. 13 = TIM 9, 66:39-35. Von den Texten aus dem Vorderasiatischen Museum Berlin ist VS 17, 21 als sumerisch[7] anzusehen. Schließlich ist auch die in jüngerer Zeit noch dem Hurritischen zugewiesene Tafel VS 17, 26 in elamischer Sprache geschrieben.[8]

Mit Ausnahme des Textes YOS 11, 65 (s.u.), der aufgrund seiner Unterschrift e m e - s u - b i r$_4$[ki]-a eindeutig dem Subaräischen zugewiesen werden kann, liegen keine authentischen Bezeichnungen zur Sprache vor. Dementsprechend schwanken die Angaben in der modernen Fachliteratur hinsichtlich der sprachlichen Einordnung der Texte z.T. beträchtlich. Gründe dafür sind neben der heute noch ungenügenden Kenntnis des Altelamischen und Althurritischen sowie der völligen Unkenntnis des Subaräischen vor allem der geringe Umfang der einzelnen Texte wie auch letztlich des gesamten Textkorpus. Die Entschlüsselung der Inhalte wird, obwohl die in sumerischer Sprache gehaltenen Unterschriften zuweilen Handhabungen geben, auch durch die

3 Siehe G. Cunningham, *'Deliver me from evil'* (*StPSM* 17 Rom 1998), 131-149 und 149-156.

4 Siehe v. a. J.J.A. van Dijk, *Nicht-kanonische Beschwörungen und sonstige literarische Texte* (VS 17, Berlin 1971) 8-9; D.O. Edzard/A. Kammenhuber, „Hurriter", in: *RlA* 4 (Berlin/New York 1972-1975) 509-510; J.J.A. van Dijk/A. Goetze/M.I. Hussey, *Early Mesopotamian Incantations and Rituals* (YOS 11, New Haven/ London 1985) 3-4 sowie J.J.A. van Dijk, „Fremdsprachige Beschwörungstexte in der südmesopotamischen literarischen Überlieferung", in: *CRRAI* 25, 97-110.

5 M.-J. Stève, *Syllabaire élamite. Histoire et paléographie* (*CPO* II/I, Neuchâtel/Paris 1992), 19. Als altelamisch wird der Text auch bei W. Hinz/H. Koch, *EW* II, 1323 sub Inc. 70 J angesprochen.

6 Diese Bezeichnung geht auf J.J.A. van Dijk, in: *CRRAI* 25, 99 zurück.

7 G. Conti, „Incantation de l'eau bénite et de l'encensoir et textes connexes," *M.A.R.I.* 8 (1997), 265-266.

8 Siehe dazu noch J.J.A. van Dijk, in: *CRRAI* 25, 101, wo sich auch eine Umschrift des Textes findet, und W. Hinz/H. Koch, *EW* I, 191-192 sub *bi-hi-en* und *bi-il.bi-il* sowie G. Cunningham, *'Deliver me from evil'*, 158 Nr. 433.
Anders V. Haas/H.-J. Thiel, *Die Beschwörungsrituale der Allaiturah(ḫ)i und verwandte Texte* (*AOAT* 31, = *HuSt* II, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1978), 11: „dem Hurritischen nahestehend"; M. Salvini, „The Earliest Evidences of the Hurrians Before the Formation of the Reign of Mittanni", in: *Fs. Cotsen*, 113 Anm. 90 („hurrian"). W. Farber, *Schlaf Kindlein, schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und -Rituale* (*MC* 2, Winona Lake 1989), 145 erwägt einen altbabylonischen Vorläufer der Abrakadabra-Beschwörungen des Baby-Korpus und bezeichnet den Text als offenbar hurro-subaräisch.

offensichtliche Unmöglichkeit eines (direkten) Vergleichs mit der sumerisch-akkadischen Überlieferung erschwert. In jüngerer Zeit wurden zu den hurritischen nicht-kanonischen Beschwörungen aus Babylonien die folgenden Texte gerechnet:[9]

PBS I/2, 109 (1919)	G. Cunningham Nr. 418: „possibly subarian-hurrian"
VS 17 Nr. 5 (1971)	G. Cunningham Nr. 421: „subarian-hurrian"; M. Salvini, in: *Fs. Cotsen*, 113 Anm. 90: „hurrian"; I. Wegner, *Einführung*, 18: „hurritisch"
VS 17 Nr. 6 (1971)	G. Cunningham Nr. 422-427: „subarian-hurrian"; M. Salvini, loc. cit.: „hurrian"; I. Wegner, loc.cit.: „hurritisch"
VS 17 Nr. 7 (1971)	G. Cunningham Nr. 428: „subarian-hurrian"; M. Salvini, loc. cit.: „hurrian"
VS 17 Nr. 20 (1971)	G. Cunningham Nr. 429-431: „subarian-hurrian"; M. Salvini, loc. cit.: „hurrian"
VS 17 Nr. 22 (1971)	G. Cunningham Nr. 432: „subarian-hurrian"; M. Salvini, loc. cit.: „hurrian"
YOS 11 Nr. 38 (1985)	G. Cunningham Nr. 441: „possibly subarian-hurrian"
YOS 11 Nr. 52 (1985)	G. Cunningham Nr. 445: „possibly subarian-hurrian"
YOS 11 Nr. 60 (1985)	G. Cunningham Nr. 446: „possibly subarian-hurrian"
YOS 11 Nr. 64 (1985):1-10	G. Cunningham Nr. 440b: „unidentified language"; I. Wegner, loc. cit.: „hurritisch"
YOS 11 Nr. 65 (1985)	G. Cunningham Nr. 447: „subarian-hurrian"

1.1. Zur Herkunft der Texte

Die aus altbabylonischer Zeit überlieferten sogenannten nicht-kanonischen Beschwörungen stammen nur zu einem geringeren Teil aus regulären Grabungen, so daß die Aussagen über Herkunft und Alter sich im wesentlichen auf äußere Kriterien stützen müssen. Vor allem die Paläographie der Texte macht dabei eine geographische Zuweisung in den babylonischen Raum höchst wahrscheinlich. Einzig die Rückseite[10] von YOS 11, 64 (YBC 4591) bietet einen konkreten Anhaltspunkt:[11]

5' i t i - 1 u$_4$-10 è š e ^{d}UTU-*ga-mil* é - ^{d}UTU-*ga-mil*

6' MU.1.KAM

7' é ^{d}NIN.A.ZU š à é - g í d - d a

„Ein Monat, zehn Tage, sechs *ikû* (Land für) Šamaš-gamil. Haus des Šamaš-gamil.
Ein Jahr.
Tempel des Ninazu, im Inneren des Egidda."

9 Angeordnet nach dem Zeitpunkt ihrer Publikation.

10 Für die Vorderseite siehe die Bemerkungen zum Text unten.

11 Die Umschrift folgt J.J.A. van Dijk, in: *CRRAI* 25, 104 (dort zitiert als YOS 11, 63) .

Die genannten Pfründe beziehen sich auf das Egidda, das als Tempel des Ninazu in Enegi bekannt ist.[12] Ein Rückschluß auf die Herkunft der Tafel aus Enegi, also einem Gebiet um Larsa, Ur, Eridu,[13] ist, wie weiter auszuführen sein wird, allerdings nicht vorbehaltlos möglich.

Von den Texten, die J.J.A. van Dijk in seinem Vorwort zu VS 17 zu den hurritischen Beschwörungen stellte, stammt die überwiegende Zahl aus dem Kunsthandel. Dazu zählen die Texte aus der Yale Babylonian Collection[14], aus dem Vorderasiatischen Museum Berlin, die 1914 von David in Paris angekauft wurden[15], sowie der Text CT 42 Nr. 6. Gesicherte Herkunftsangaben bestehen bei folgenden Tafeln: aus Tello/Girsu NFT 212, aus Nippur PBS I/2 109. Die bislang nur in Teilen publizierten Texte aus der Leidener Sammlung wurden im Frühjahr 1932 von de Liagre Böhl in Baghdad angekauft. Von den aus diesem Fundus stammenden Texten (LB 1000-1005) konnte bei dreien auf eine Herkunft aus Larsa geschlossen werden.[16] Die Tafel TIM 9, 66 (IM 51328) und das dazugehörige Duplikat TIM 9, 65 (IM 51592) stammen nicht, wie in der älteren Literatur angegeben, aus Ešnunna,[17] sondern ebenso wie TIM 9, 69 (IM 51520) aus Tell Harmal.[18] Während der 2. Grabungskampagne im Jahre 1945 wurden die Tafeln in Raum 161 der Schicht II, zusammen mit zahlreichen Geschäftsurkunden und einigen literarischen Texten geborgen.

Neben Babylonien als Herkunftsgebiet altbabylonischer hurritischer Beschwörungen ist auch Mari zu nennen, wo fünf Exemplare gefunden wurden.[19] Da sie ihrem Inhalt nach teilweise an die babylonische Literatur anzuschließen sind[20] und das Duplikat einer dieser Beschwörungen auch in Tell Bi'a gefunden wurde,[21] werden sie hier im Zusammenhang mit den „nicht-kanonischen" Beschwörungen außer Acht gelassen.

12 Siehe J.J.A. van Dijk/A. Goetze/M.I. Hussey, *Early Mesopotamian Incantations and Rituals*, S. 2 und A.R. George, *House Most High. The Temples of Ancient Mesopotamia* (*MC* 5, Winona Lake 1993), 94 Nr. 392.

13 B. Groneberg, *Die Orts- und Gewässernamen der altbabylonischen Zeit* (*RGTC* 3, Wiesbaden 1980), 109.

14 Ohne Angabe von Textnummern verzeichnet W.W. Hallo, „More Incantitions and Rituals from the Yale Babylonian Collection", in: T. Abush/K. van der Toorn (Hrsg.) *Mesopotamian Magic* (Groningen 1999), 275 für YOS 11 vier subaräische, einen elamischen und drei Texte unbekannter Sprache.

15 Freundliche Mitteilung Dr. J. Marzahn.

16 F.M.T. de Liagre Böhl, „Zwei altbabylonische Beschwörungstexte", *BiOr* 11 (1954), 81. Wir danken Herrn Prof. Dr. W. van Soldt, Leiden, für die freundliche Auskunft zur Herkunft der Texte laut Inventarbuch der Sammlung Liagre Böhl.

17 Für diese Herkunftsangabe siehe u. a. J.J.A. van Dijk, in: *CRRAI* 25, 106.

18 Die Angaben zu Herkunft und Fundumständen verdanken wir Herrn PD Dr. P.A. Miglus.

19 Eine Datierung in die Regierungszeit des Zimri-Lim beruht auf der Nennung des Könignamens in den Texten Mari 6+7, s. M. Salvini, „Un texte hourrite nommant Zimrilim", *RA* 82 (1988), 59-69.

20 Der Text Mari 1 weist Parallelen zur Geschichte des Zahnwurms auf, siehe F. Thureau-Dangin, „Tablettes hourrites provenant de Mari", *RA* 36 (1939), 1-5.

21 Siehe I. Wegner, *Einführung*, 12.

1.2. Zur Gestaltung der Texte

Von den o.g. elf Texten, die z.Zt. noch als hurritischsprachig diskutiert werden, sind mit einer Ausnahme (VS 17, 20) alle Tafeln im Breitformat beschrieben und meist mit Linierungen versehen.[22] Die Rückseite ist bei sechs Tafeln unbeschriftet geblieben.[23] Gegenstand der Beschwörungen sind, nach den sumerisch-sprachigen Unterschriften zu urteilen, vor allem Schlangen und Skorpione. Damit handelt es sich um Themen, die sich von den ältestesten keilschriftlich überlieferten Beschwörungen bis in die altbabylonische Zeit größter Beliebtheit erfreuten.[24] Im Gegensatz zu den bekannten sumerischen und akkadischen Vertretern dieses Genres enthalten die hier besprochenen Texte, soweit sie verständlich sind, auffällig selten einen Götternamen. Lediglich Teššup ist erwähnt.[25] Als Variante zu der später üblichen Normalorthographie der Formel é n é-nu-ru begegnet einmal (PBS I/2,109) die Schreibung tu en-ni-nu-ri.[26]

Von YOS 11, 64 abgesehen, sind die Texte einsprachig abgefaßt. YOS 11, 64 mit seinem partiellen Duplikat YOS 11, 28 zeigt jedoch noch weitere interessante Eigenheiten. Wie bereits oben ausgeführt, ist es das einzige Dokument, das eine Ortsangabe verzeichnet. Da sich auf der Tafel darüberhinaus eine fremdsprachige Beschwörung befindet, ist u. E. durchaus die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, daß die Datums- und Ortsangaben Teil eines Modellvertrages sind, wofür insbesondere die fehlende Jahresangabe spricht.[27] Weiterhin ist als Indiz für eine Schülertafel anzuführen, daß sich die fremdsprachige Beschwörung auch auf YOS 11, 28 befindet, wo wiederum ein akkadischsprachiges Rezept aufgeführt ist, welches teilweise in der einsprachig akkadisch geschriebenen Tafel YOS 11, 29 erscheint.

Der akkadische Passus lautet (A = YOS 11, 28:1-6; B = YOS 11, 29:8-11 [YBC 4597][28])

Vs.

A 1 ⌜*šum-ma* LÚ *p*⌝[*í-š*]⌜*u ḫa*⌝-*mi-iṭ* GAZI(GÁ×ÁŠ)^{sar} *ù si-ḫa-am zu-uk-ku*

A 2 *i-na* KAŠ *ši-qí-šu-ma* UZU *kab-ra-am li-ku-ul i-ba-lu-uṭ* (§-Strich)

22 PBS I/2 109, VS 17, 6 sowie YOS 11, 28 sind nicht liniert, enthalten aber Paragraphenstriche.

23 VS 17, 7, 20, 22, YOS 11, 38, 52, 60.

24 Beschwörungen gegen Schlangen(biß) sind bereits in den präsargonischen Texten überliefert; siehe M. Krebernik, *Die Beschwörungen aus Fara und Ebla* (Hildesheim/Zürich/New York 1984), Nr. 3A+B, 30, 35, 36, besonders B1 b, wo von einem gír šu-bù-ra, einem „subaräischen(?) Skorpion" die Rede ist.
Auffällig ist, daß diese Gattung, wie auch die häufig in einem Zusammenhang genannten Beschwörungen gegen Hunde(biß) und Skorpion(biß) im 1. Jt. keine Rolle mehr im Schrifttum spielen. Allerdings erscheint der Eintrag GÍR.TAB TI.LA auch im sogenanntenen Leitfaden der Beschwörungskunst aus Assur KAR 44 19, siehe J. Bottéro. *Mythes et Rites de Babylone* (Paris 1985), 76.

25 VS 17, 6 Vs. 12. Dagegen sind in den hurritischen Beschwörungen aus Mari neben Teššup von Kumme noch Allai, Ea, EN.ZU/Ušum, Kibli, Kumarbi, Šauška, Šimija und Šimike erwähnt.

26 Auch TIM 9, 66, siehe schon M. Krebernik, *Die Beschwörungen aus Fara und Ebla*, 198.

27 Nach der Aufteilung von M. Civil, *The Series lú=ša and Related Texts* (*MSL* 12, Rom 1965), 28 entspräche dies dem Typ IV der Schülertafeln, siehe auch P. Gesche, *Schulunterricht in Babylonien im ersten Jahrtausend v. Chr.* (*AOAT* 275, Münster 2000), 18, Typ IV$_4$.

28 Für Kollationen (*) siehe W. Farber, in: *Early Mesopotamian Incantations and Rituals*, S. 74-75.

A 3 *šum-ma* LÚ *i-na pí-i qí-in-na-ti-šu ba-as-ki-il-tum*
B 8 *šum-ma* LÚ *i-na pí-i qí-in-na-ti-šu ba-as-ki-il-tum it-ta-ṣi-a-am*

A 4 *i-na me-e* GAZI(GÁ×ÁŠ)^{sar} *ba-aš-lu-tim* ^{ú}KUR^{sar} *ù* ZÀ.ḪI.LI.A^{sar} *ta-za-ak-ku*!*
B 9 *i-na me-e* GAZI(GÁ×ÁŠ)^{sar} *ba-aš-lu-*[*ti*]*m* ^{ú}KUR^{sar} *ù* ZÀ.ḪI.LI.A^{sar} *ta-za-ak-ku*!

A 5 *a-ḫa-am ma-la a-ḫi-im tu-ša-am-ṣa-a-ma ki-ma* ZÌ.DA *ta-ra-ab-ba-ak-ma*
B 10 *a-ḫa-am ma-la a-ḫi-*⌞*im*⌟ [*tu-š*]*a-am-ṣa-a-ma ki-ma* ZÌ.DA *t*[*a-ra*]*-ab-ba-ak-ma*

A 6 *ki-ma* GAZI(GÁ×ÁŠ)^{sar} 1 2 3 **ta*!*-ra-ak-ka-*ás*!*-ma i-ba-lu-uṭ* (§§-Strich)
B 11 *ki-*m*[*a** *GA]ZI*^{sar} KI.1 *K[I*.2 KI.]⌜3⌝ *ta*!*-ra-ka-*a*[*s*-*m*]*a**^{29} ⌜*i*⌝*-ba-lu-uṭ* (§-Strich)

1 Wenn einem Menschen sein Mund fiebrig ist,[30] (dann) reinige (ihn) mit Senf und Wermut.
2 In Bier tränke ihn und fettes Fleisch möge er essen – er wird leben.

---

3 Wenn einem Menschen am Munde seines Afters ein *baskiltum*[31] (nach Dupl.: herausgewachsen ist),
4 (dann) reinigst du mit gekochtem Senfwasser, dem Kraut ^{ú}KUR^{sar} [32] und Brunnenkresse.
5 Eine Seite machst du der (anderen) Seite gleich[33], einen Absud stellst du her[34] und
6 wie (mit) Senf 1-2-3 (Mal)[35] bindest du – er wird leben.

---

29 Die Kopie zeigt AD-*ra-ka-*a*[*s-m*]*a*, siehe dazu W. Farber, in: *Early Mesopotamian Incantations and Rituals*, S. 74. Das Zeilenende wurde freundlicherweise von J.A. Beaulieu am 25.6.2001 kollationiert.

30 Das Verbum *ḫamāṭu* ist oft mit Teilen des Kopfes (Augen, Gesicht) belegt, die Diagnose „fiebriger, heißer Mund" scheint aber auf diesen Text beschränkt zu sein. Auch *pî qinnati ist* sonst nicht belegt. Beachte aber das Vorkommen von *qinnatu* im akkadischsprachigen Teil der zweisprachigen Beschwörungstafel Mari Text 3 Vs. 13: *tasnip appa-ka aq-qinnatī-ka* „du hast deine Nase an deinen After gebunden".

31 Zu *baskiltum* s. *AHw* Nachträge 1547b („ein Holzgegenstand und Leberteil") und *CAD* M/1, 324 sub *maskiltum*.

32 Die Lesung von ^{ú}KUR^{sar} ist unklar, vielleicht ist ^{ú}KUR.KUR = *atā'šu* „Nieswurz" oder auch *samīnu* 'eine Gartenpflanze', also ^{ú}KUR.ZI^{sar}, gemeint bzw. entsprechend zu emendieren. Das Zeilenende wurde freund-licherweise von J.A. Beaulieu am 25. 6.2001 kollationiert, wobei sich herausstellte, daß auch das Original eher *ta-za-ak-ma* (Bedeutung?) als *ta-za-ak-ku* aufweist, diese Form aber nicht völlig ausgeschlossen werden kann.

33 Die Phrase *aḫum mala aḫim* ist bislang nicht belegt. Da „ein Bruder einem Bruder entsprechen lassen" in der Rezeptur keinen Sinn ergibt, wird *aḫum* „Arm, Seite" zugrundegelegt und auf die Seite des *baskiltum* bezogen.

34 *CAD* R 8-9 sub *rabāku* ist kein altbabylonischer Beleg gebucht. Häufig in medizinischen Texten belegt findet sich die Wendung *kīma rabīki* bzw. ÚTUL/UTUL$_7$.ZÌ.DA *tarabbak* „einen Absud stellst du her", die auch für die vorliegende Stelle angenommen wird.

35 Die Angabe KI.1 KI.2 KI.3 ist unverständlich. Das Verbum *rakāsu* im Sinne von „bandagieren" findet sich jedoch mehrmals mit der Angabe der Häufigkeit des Handelns, s. *CAD* R 97-98 s. v. 4. Auf die bindende Wirkung von Senf deutet auch Maqlû V 34 hin: *kīma* ^{ú}GAZI^{sar} *liksûsi kišpūša* „mögen ihre Zaubereien sie binden wie Senf". Vereinzelte Belege für *ribku* „Absud" mit „Senf" (*kasû*) finden sich in den medizinischen Texten, s. *CAD* R 327 sub *ribku*.

Die fremdsprachige Beschwörung hat folgenden Wortlaut (A = YOS 11, 64; B = YOS 11, 28):[36]

A 1 *pu-ra-me i-du-uš ḫu-um-na*
B 7 *pu-ra-me i-du-uš ḫu-um-na*

A 2 *ḫu-ri na-aḫ-li-a*
B 8 *ḫu-ri na-aḫ-li-a*

A 3 *ḫu-mu-un-na-ša na-aḫ-li-a*
B 9 *ḫu-mu-un-na-ša na-aḫ-li-a*

A 4 *ḫu-um-ni-il ka-WA-as-ku-um*
B 10 *ḫu-um-ni-il ka-WA-as-ku-um*

A 5 *ši-we-en-ni i-du-uš tu-ni-ik-ki*
B 11 *ši-we-en-ni i-du-uš tu-ni-ik-*[*ki*]

A 6 *ú-uš-šu-we-en nam-ši-uš tu-ni-ik-ki*
B 12 *ú-uš-šu-we-en nam-ši-uš tu-ni-ik-*[*ki*]

A 7* *ú-uš-šu-li nam-e-wu-uš iš-ša-di-da*
B 13* [*ú-uš-šu*]*-li nam-e-wu-ḫu iš-ša-*[*di-da*]

A 8 *a-a-ar-da-ni me-iš-ta-ni pa-at-ta-ri*
B 14 [*a-a-ar-da-ni me-iš-ta-ni*] *pa-at-t*[*a-ri*]

A 9* [ ]x-*ku ki-wa-al-tu-we-en nam-ši me*?(DIŠ)-*gi*
B 15 [...]

A 10 [ ](-)*nin*(-)[
B 16 [...]

Die einander parallelen Beschwörungstexte YOS 11, 64:1-9[37] und YOS 11, 28:7-14 sind u. E. als hurritisch zu identifizieren. So ist die Bedeutung „Diener, Sklave" des Lexems *purame* (d. i. pura=me) seit langem etabliert und fand durch einen Eintrag des neuen dreisprachigen Vokabulars RS 94-2939 V 22' aus Ugarit erneute Bestätigung: (sumer.) ÌR = (akkad.) *urdu* = (hurrit.) *purame*.[38] Auch das Lemma *ḫuri* ist in diesem Vokabular enthalten[39] und kann daher aufgrund der

36 Für am 25.06.2001 durchgeführte Kollationen danken wir P.A. Beaulieu herzlich.

37 Eine Umschrift dieser Zeilen (als YOS 11, 63) bietet bereits J.J.A. van Dijk, in: *CRRAI* 25, 103-104.

38 Für diese Stelle siehe B. André-Salvini/M. Salvini, „Un nouveau vocabulaire trinlingue", *SCCNH* 9 (1998), 8 und 15, ältere Sekundärliteratur findet sich u. a. *GLH* 205. Die Segmentierung in *pura=m(m)i*, die sich auch auf die urartäische Entsprechung *purā* stützt, geht u. W. auf V. Haas/H.J. Thiel, „Ein Beitrag zum hethitischen Wörterbuch", *UF* 11 (1979), 347 zurück, siehe auch G. Wilhelm, „Hurritische Lexikographie und Grammatik", *OrNS* 61 (1992), 134.

39 *SCCNH* 9, 7, Kol. IV 7:' (sumer.) ⌜ÚR⌝ = (akkad.) *sú-ú-nu* = (hurrit.) *ḫu-ri*.

akkadischen Entsprechung *sūnu(m)* als „Schoß, Schenkelbeuge“ (*AHw* 1059) bestimmt werden (IV 7').

Der Zweck der Beschwörung kann mangels (erhaltener) Unterschrift allerdings nicht sicher eruiert werden. Da die dem hurritischen Text in YOS 11, 28 vorausgehenden zwei kurzen akkadischen Rezepturen sich gegen „Erhitzung“ (*ḫamāṭum*) richten, könnten sie insofern mit dem folgenden hurritischen Abschnitt übereinstimmen, als sich diese Beschwörung ebenfalls gegen „Hitze“ *ḫumni*: *ḫu-um-na* (YOS 11, 28:7//YOS 11, 64:1): ḫumn(i)=a[Essiv] *ḫu-mu-un-na-ša* (YOS 11, 28:8//YOS 11, 64:2): ḫumni=na[Artikel Plural]=aš[Pluralisator]=va[Dativ] *ḫu-um-ni-el* (YOS 11, 28:10//YOS 11, 64:4): ḫumni=l(la) zu richten scheint. Wie die Beschwörungstexte aus Mari zeigen, ist ein gemeinsames Thema der akkadisch- und hurritisch-sprachigen Texte auf einer Tafel aber nicht zwingend.[40]

Als Ergebnis ist hier zunächst festzuhalten, daß mit YOS 11, 64 und seinem Duplikat YOS 11, 28 zwei sicher dem Hurritischen zuzuordnende Beschwörungstexte vorliegen.[41] Die Linierungen, die teilweise flüchtige Schrift und vor allem die unterschiedlichen Texte, die auf dieser Tafel vereinigt wurden, sind Indizien für eine Schülertafel.

1.3 Zur sprachlichen Einordnung der Texte

Es wird das Ziel der folgenden Ausführungen sein, die weiteren o.g. Texte sprachlich zu identifizieren. Dabei ist stets der Problematik Rechnung zu tragen, daß – sofern es sich bei diesen Texten (bzw. einigen davon) nicht um „Abrakadabra“-Texte handelt – nur das kaum bekannte (Alt-)Elamische sowie das – abgesehen von Glossen – gänzlich unbekannte Subaräische als Alternativen in Frage zu kommen scheinen, sofern man nicht mit einer auch namentlich unbekannten Sprachen rechnen will.[42]

PBS I/2, 109 (CBS 14069)

Der Inhalt dieses aus Nippur stammenden Textes kann, in Ermangelung einer Unterschrift, derzeit nicht bestimmt werden,[43] so daß nur seine Zuweisung an das Genre der Beschwörungstexte sicher ist (tu en-ni-nu-ri, Z. 8).

Keine Wortform mutet hurritisch an oder könnte gar als hurritisch erwiesen werden. Vielmehr dürfte es sich auch hierbei um einen altelamischen Text handeln,[44] wenngleich zu bedenken ist, daß die meisten Wortformen offensichtlich Hapaxlegomena sind.[45] Dies gilt für: *a-ku-ra* (Z. 1), *si-*

40 Siehe F. Thureau-Dangin, *RA* 36, 10-14 Nr. 3.

41 Eine Bearbeitung des Textes ist von uns an anderer Stelle vorgesehen.

42 So kann eine Zuweisung der Texte an bislang völlig unerschlossene Sprachen nicht *a priori* ausgeschlossen werden; W.G. Lambert, „A Vocabulary of an Unknown Language“, *M.A.R.I.* 5 (1987), 409-413 weist auf insgesamt 13 Sprachen hin, die in den babylonischen lexikalischen Listen belegt sind; siehe auch M.J. Geller, „A Vocabulary of Rare Words“, *OrNS 61* (1992), 205-207.

43 Siehe G. Cunningham, *'Deliver me from evil'*, 157 Nr. 418: „Function uncertain“.

44 Als „altelamisch“ wird der Text auch bei W. Hinz/H. Koch, *EW* II, 1322 sub Inc. 70 F aufgeführt.

45 Zu diesen Wortformen siehe W. Hinz/H. Koch, *EW* jeweils s. v.

ik-ka (Z. 1 und 4), *na-ka* (Z. 1), *ra-ap-pa* (Z. 2)[46], *ḫa-an-na-aš* (Z. 2)[47], *a-ku-na* (Z. 4), *ab-si-in* (Z. 4), *gu-na-a* (Z. 4), *pi-el-li* (Z. 5)[48], *aḫ-li* (Z. 5) und *ḫi-ḫu-um-bi* (Z. 6)[49].

Lediglich die Formen *si-ra* (Z. 1)[50] und *ḫu-ut-te-eš* (Z. 7) sind, sofern dessen Deutung als (dialektale) Nebenform zu *hu-ut-ta-aš* (u.ä.) zutrifft,[51] häufiger belegt und somit eindeutig elamisch.

VS 17 Nr. 5 (VAT 8537)

Dieser Text ist ohne Zweifel in hurritischer Sprache geschrieben. Er wird in diesem Beitrag eingehend besprochen. Mit einiger Sicherheit richtet sich der Text, dessen sumerische Unterschrift nicht näher klassifiziert ist, gegen einen Schlangenbiß: muš-DAR šim-mú zú ab-kud-dè.[52] Die Schlange ist durch DAR näher spezifiziert. Die syntaktischen Verhältnisse der Zeile sind jedoch nicht durchsichtig. Das Objekt der Handlung scheint in Hinblick auf die finitite Verbalform (a=b=kud^{r}=e) der Zahn zu sein, das Subjekt šim-mú[53] (*šim-mu=e). Damit bleibt die Schlange im Satzgefüge isoliert. Da uns die üblichen Bedeutungen für dar in der Verbindung mit muš nicht unmittelbar einsehbar erscheinen, bevorzugen wir die Lesung gùn[54]: „(Bechwörung) 'Bunte Schlange'. Der Beschwörungspriester bricht den Zahn“.

Der Gesamttext zerfällt seinem Aufbau nach in mehrere Teile: Nach einer Einleitungsformel, die der sumerischen Überschrift én-é-nu-ru entsprochen haben mag,[55] scheint der Hauptteil eine Beschwörung mythologischen Charakters einzunehmen, an deren Ende sich eine kurze Ritualanweisung anschließt. Zwischen den beiden ersten Teilen findet sich vermutlich die Aufforderung an den Beschwörer, mit seiner Tätigkeit zu beginnen.

46 Dieses Hapaxlegomenon wurde ibid., 1019 zu „Fessel“ bestimmt.

47 Siehe ibid. 578 sub *ha-an-na-aš*.

48 Siehe ibid., 191 s. v. für eine tentative Deutung von *pi-el-li tu-ur* als „seiner Jahre wegen“.

49 Siehe ibid., 659 sub *hi-hu-um-bi*. Die Zeile lautet *ḫi-ḫu-um-bi ḫi-ḫu-um-bi*; man beachte den ebd. zu findenden, an dieser Stelle allerdings nicht zu kommentierenden Hinweis „erinnert an Hokuspokus“.

50 Siehe dafür obod. 1087 s. v.

51 Siehe dafür ibid., 732 sub *hu-ut-te-eš*.

52 VS 17, 5 Z. 17.

53 Lexikalisch wird šim-mú mit akkadisch *(w)āšipu(m)* und *bārû(m)* geglichen, s. *CAD* A/II 431 s. v. *āšipu* und *CAD* B 121 s. v. *bārû*. M.J. Geller, *Forerunners to Udug-Hul. Sumerian Exorcistic Incantations* (*FAOS* 12, Stuttgart 1955), 93 weist darauf hin, daß die ursprüngliche Funktion eines šim-mú mehr im pharmazeutischen als im exorzistischen Bereich gelegen zu haben scheint.

54 Für „bunte Tiere“ siehe *CAD* B 331f. s. v. *burrumu* a). Vgl. aber auch G.J. Selz, *Untersuchungen zur Götter-welt des altsumerischen Stadtstaates von Lagaš* (Philadelphia 1995), 215 Anm. 1015.

55 Siehe schon J.J.A. van Dijk, *Nicht-kanonische Beschwörungen und sonstige literarische Texte*, 9.

VS 17 Nr. 6 (VAT 8359)

Diese Tafel enthält mehrere Beschwörungen, die nur jeweils wenige Zeilen umfassen. Ihre Bestimmung als hurritisch ist aufgrund eindeutiger Wortformen gesichert.[56] Eine detaillierte Besprechung dieses Textes ist an anderer Stelle vorgesehen.

Die einzelnen Beschwörungen[57] – kenntlich durch ihre sumerischen Unterschriften – sind nur auf der Vorderseite durch Paragraphen-Striche abgetrennt. Die erste, aufgrund von Textabbrüchen am oberen linken Rand der Tafel nicht vollständige Beschwörung (Z. 1-3), richtet sich gegen „eine Schlange ohne Wasser in ihrem Maul" (ka-inim-ma [m]uš ka-⌜na a⌝ nu-um-me, Z. 4); daran schließt sich eine ebenfalls nur dreizeilige Beschwörung (Z. 5-7) für „das Umwenden einer Schlange" an (ka-inim-ma [0] muš-gi$_4$, Z. 8). Ebenfalls mit der Rubrik ka-inim-ma versehen sind die Beschwörungen „Lösen einer Schlange" (muš-búr-da-kam, Z. 11), „Schlangenbiß" (muš-zú-kud-da-kam, Z. 14), „Wiederkehr einer Schlange" (muš-gur-ru-da-kam, Z. 18) sowie „Ergreifen eines Skorpions" (gír-tab-dab-bé-da-kam, Z. 22).

Trotz der thematischen Verwandtschaft mit VS 17, 5 weist dieser Text – abgesehen von den Worten *apši* (Z. 2, 6) und *tiwena* (Z. 9) – in seinen hurritischen Passagen offensichtlich keine Übereinstimmungen auf.

Vs.[58] 1	[x (x)] AB TU ⌜ŠU?⌝-*nu-um a-mu-um-⌜ki⌝*-[x]	
2	[x I]G-*la-nu-um a-ga ap-⌜še?⌝-na?*(-)⌜*e?*⌝	
3	⌜*ki?*⌝-*il-ku-um* ⌜x⌝-*i*(-)⌜x-*il?*⌝	
4	ka-inim-ma [m]uš ka-⌜na a⌝ nu-um-me	
5	⌜*ki*⌝-*ba-a-al t*[*u*]-*me-na*	
6	*ap-*⌜*ši*⌝ *uš-šu*(-)⌜x x⌝-*ni*	
7	*ku-re-e* [x]-*mu-uš-ka-an*	
8	ka-inim-ma [0] muš-gi$_4$	
9	*ki-bi-ú ma-*[*a*]*l ti-we-na*	
10	*WA-ri-šu* [(x-)] *wa-a-al*	
11	ka-inim-ma muš-búr-da-kam	
12	⌜x⌝-*ru-um te-eš-šu-ba-aš ku-mu-ni*	
Rs. 13	*ta-ḫi-a wa-ar-ḫu-ú ki-bi*(-)[(x)]	
14	ka-inim-ma muš-zú-kud-da-kam *i-wi-ir-ti ku-mi-ni-en-we*	
15	*ši-wi-gi-*⌜*ni*⌝-[(x-)]*aš*	*pa-aš-šu*
16	*a-wu-ú-t*[*u*]-x	*pa-aš-šu*
17	*ti-wu-ú-tu*-x	*pa-aš-šu*

56 Als hurritisch wird er bereits bei V. Haas/H.-J. Thiel, *Beschwörungsrituale der Allaiturah(ḫ)i*, 10 eingeordnet, (dort Anm. 15). Für weitere bibliographische Angaben siehe Anm. 85.

57 G. Cunningham, *'Deliver me from evil'*, 157 Nr. 422-427.

58 Zur Umschrift siehe auch M.L. Khacikyan, „Iz starohurritskih zaklinanii", *Drevnii Vostok* 2 (1976), 256ff.

18	ka-inim-ma muš-*gur*-ru-da-kam
19	*še-er-re-eš*(-)⌜x⌝ *um-mi-el-la*
20	*e-ni e-em še-il-li-di*
21	*ti-ša?-we e-em ú-bi-iš*
22	ka-inim-ma gír-tab-dab-bé-da-kam

VS 17, 7 (VAT 8352)

Eine eindeutige Zuweisung dieses Textes wird durch seine Kürze – er enthält lediglich drei Zeilen „fremdsprachiger" Beschwörung (tu$_6$ én-é-nu-ru, Z. 4), in diesem Fall nicht-sumerischen Text – erschwert. Laut Unterschrift richtet er sich an Löwen (ka-inim-ma ur-maḫ-a-kam, Z. 5). Die erhaltenen Wortformen 1) *du-uḫ-lam mu-un du-uḫ-lam* 2) *a-la-aḫ-lam* IS-*gi-ti-iš-ša/ta* 3) *ma-al-ḫa-ḫa-az* erlauben keine eindeutige Zuweisung; elamisches Sprachgut scheint nicht enthalten zu sein,[59] und auch hurritische Formen sind nicht erkennbar.[60]

Parallelen dazu weist die Beschwörung eines Schweines YOS 11, 39 auf:

Vs.	1	*ù du-uḫ-lam ma-la-aḫ-lam*
	2	*ša úḫ ša úḫ-ti an-ni ša úḫ-úḫ-ti*
	3	ka-inim-ma-šaḫ-kam
		*

Auffällig an diesen sprachlich nicht identifizierbaren Zeilen ist die Häufung der Laryngale, so daß es sich vielleicht um bloße Onomatopoiie handelt. Bemerkenswert ist ebenso die Verwendung des Zeichens ÚḪ, das in sumerisch-akkadischem Kontext für „Speichel" stehen kann, eine magisch äußerst wertvolle Materie.[61]

VS 17, 20 (VAT 8394)

Die Tafel VS 17, 20 bereitet hinsichtlich der Lesung besonders viele Schwierigkeiten. Aufgrund entsprechender Unterschriften ist indes sicher, daß sie drei Beschwörungen enthält, die sich auf Herzensangelegenheiten beziehen (III ka-inim-ma NE-šà-ga, Z. 17).

59 Der Text wird weder in W. Hinz/H. Koch, *EW* II, 1322-1323 erwähnt, noch können einzelne Wortformen dem elamischen Wortschatz angeschlossen werden.

60 Die Endung *=am* einiger Wortformen läßt zwar an das Allomorph /m/ (für /b/) des Subjektsanzeigers der 3. Ps. Sg. des althurritischen Verbums denken (siehe dazu u. a. nach C. Girbal/I. Wegner, „Zu einer neuen hurritisch-urartäischen Grammatik", *ZA* 77, 1987, 146 vor allem E. Neu, „Varia Hurritica. Sprachliche Beobachtungen an der hurritisch-hethitischen Bilingue aus Ḫattuša", in: *Fs. Otten II*, 238; ders., „Zu einigen graphischen Varianten in der hurritischen Fassung der hurritisch-hethitischen Bilingue aus Ḫattuša", *SMEA* 29, 1992, 209 sowie ders., *Das hurritische Epos der Freilassung I*, *StBoT* 32, Wiesbaden 1996, 104 u.ö.), doch gelingt weder eine Deutung der anderen Wortformen noch auch ein Anschluß jener an bislang bekannte hurritisch Wurzeln.
Als hurritisch sieht M. Salvini, in: *Fs. Cotsen*, 113 Anm. 90 diesen Text an.

61 Es erhebt sich in Anbetracht der Kürze der Beschwörung ebenso die Frage, welches die Gründe für ihre Verschriftlichung gewesen sein mögen.

Unter allen hier betrachteten Texten weist VS 17, 20 die stringenteste Gliederung auf: Der Text ist durchgehend liniert, wobei die Beschwörung von der Unterschrift ka-inim-ma NE-šà-ga durch einen Doppelstrich abgetrennt ist. Auf die Unterschrift (Z. 6.11) folgt jeweils eine Leerzeile, bevor die folgende Textzeile beginnt.

Mit J.J.A. van Dijk zählt dieser Text zu den sogenannten hybriden Beschwörungen, worunter Texte zu verstehen sind, die teilweise in einer oder mehreren fremden Sprachen abgefaßt wurden.[62] Die fremdsprachigen Passagen stehen den Texten aus Leiden besonders nahe und sind daher am ehesten mit dem Elamischen in Verbindung zu bringen.[63]

VS 17, 22 (VAT 8362)

Auch bei der Liebesbeschwörung (tu_6 én-é-nu-ru ka-inim-ma NE-šà-ga-kam, Z. 5-6) ist eine eindeutige sprachliche Zuweisung schwierig, wobei über die Kürze des Textes hinaus auch dessen schwere Lesbarkeit hinzukommt. Mit allem daher nötigen Vorbehalt möchten wir ihn indes als elamisch klassifizieren, wofür einige Wortformen sprechen könnten.[64]

YOS 11, 38 (YBC 5643)

Bei dem Text handelt es sich um eine sehr kurze Beschwörung des Hundes ([ka]-inim-ma ur-gi_7-kam). In Z. 2 erscheint der Personenname ^{I}Géme-Su'en, der nach J.J.A. van Dijk in Zusammenhang mit Geburtshilferitualen bekannt ist.[65] Von den wenigen Lexemen, die dieser Text enthält, ist keines mit Sicherheit dem Hurritischen zuzuordnen.[66] Auch eine Zuweisung zum Elamischen ist ausgeschlossen.

62 J.J.A. van Dijk, in: *CRRAI* 25, 99.

63 A. Cavigneaux/F.N.H. al Rawi, „Charmes de Sippar et de Nippur", in: H. Gasche et.al. (Hrsg.), *Cinquante-deux reflexions sur le proche-orient ancien offertes en hommage à Léon De Meyer* (*MHEO* II, Leuven 1994), 74ff; M.V. Tonietti, „Un incantesimo contro la Lamaštu", *OrNS* 48 (1979), 309.

64 Es sei allerdings darauf hingewiesen, daß VS 17, 22 bei W. Hinz/H. Koch, *EW*, nicht gebucht und demzufolge nicht als elamisch klassifiziert wurde.

65 J.J.A. van Dijk, *Early Incantations and Rituals*, S. 31. Im Anschluß daran hat auch V.Haas, „Die hurritisch-hethitischen Rituale der Beschwörerin Allaiturah(ḫ)i und ihr literarhistorischer Hintergrund", in: Idem (Hrsg.), *Hurriter und Hurritisch* (*Xenia* 21, Konstanz 1988), 134-134 den Text in den Komplex der Geburtshilferituale gestellt. Zur „Magd des Mondgottes" in den Ritualen aus Boğazköy siehe auch G. Beckman, *Hittite Birth Rituals* (*StBoT* 29, Wiesbaden ^{2}1983), 187f.

66 V. Haas, in: *Hurriter und Hurritisch*, 134 erwägt einen Zusammenhang von Z. 3 genannten *e-ri-in ta-ba-al e-ri-*[*in*]*-zi* mit ChS I/5, 102 Z. 5' *e-ri-in-na-ta-an* und 6' *e-ri-in-na-ta-an*.

YOS 11, 52 (YBC 5633)[67]

Bei diesem nur auf der Vorderseite beschriebenen, achtzeiligen Text handelt es sich nach Ausweis der Unterschrift um eine Beschwörung gegen „Wind" (ka-inim-⌜ma⌝ tu_{15}-⌜a⌝?-kam?, Z. 8), wobei es sich um eine Krankheit oder das Symptom einer Krankheit handeln könnte.[68]

Zwar erscheinen Lesung und Worttrennung nur teilweise (mit hinreichender Sicherheit) möglich, doch findet sich u. E. nur eine möglicherweise hurritische Wortform. In Vs. 1 begegnet die Zeichenfolge *aš-ti ma-ak-ḫi-ḫu-um*, wobei aš-ti das bekannte Wort für „Frau" sein könnte. Diese Schreibung ist im Mittani-Brief belegt, erscheint insgesamt aber selten. Eine *lectio elamica* erscheint indes ausgeschlossen.[69]

YOS 11, 60 (YBC 5332)

Die nur achtzeilige Tafel YOS 11, 60[70] enthält eine Beschwörung unklaren Charakters.[71] Mehrere Wortformen lassen jedoch keinen Zweifel daran zu, den Text als altelamisch zu klassi-fizieren.[72] Dazu zählen u.a. (in der Reihenfolge ihres Auftretens): *ḫu-sa* (Z. 2)[73], *mu-ru* (Z. 3)[74], *ḫa-le-e-ek* (Z. 4)[75], *ḫu-up-pa-ak-ni* (Z. 5)[76], *uk-ra* (Z. 7)[77].

67 Umschrieben bei J.J.A. van Dijk, *Early Incantations and Rituals*, S. 38; siehe auch V. Haas/H.-J. Thiel, *Beschwörungsrituale der Allaiturah(ḫ)i*, 11.

68 Siehe bereits G. Cunningham, *'Deliver me from evil'*, 159 Nr. 445. Für akkad. *šāru(m)* "flatus" siehe *CAD* Š/2, 138 s. v. 3b („flatus") und *AHw* 1193 s. v. 9 („versetzter Wind, Blähung (im Darm)").

69 Für mögliche elamische Lexeme, die auf *ašt°* anlauten, siehe W. Hinz/H. Koch, *EW* I, 92-93. Diese Stelle wird nicht gebucht. Allerdings enthält YOS 11, 52 mit *ḫa-ni-ik* (Z. 6) durchaus eine Form, die dem Elamischen angeschlossen werden könnte; vgl. elam. *ha-ni-ik* (mE, nE) „geliebt" (W. Hinz/H. Koch, *EW I*, 617).

70 Eine Umschrift bieten J.J.A. van Dijk, *Early Incantations and Rituals*, S. 42.

71 Für die Unterschrift k⌜a-inim⌝-ma GA-UDU „for the milk of a sheep(?)" siehe G. Cunninghman, *'Deliver me from evil'*, 159 Nr. 446.

72 Da YOS 11, 60 nicht in das elamische Wörterbuch eingegangen ist (siehe W. Hinz/H. Koch, *EW* II, 1322-1323), wird im folgenden etwas ausführlicher auf sein Vokabular eingegangen.

73 Zu GIŠ.*ḫu-sa* „Baum, Wald, Hain, Holz" siehe ibid., *EW* I, 702 s. v.

74 Siehe dazu ibid., 954 s. v. („wo, irgendwo(?)").

75 Hierbei könnte es sich um das „Partizip II" auf *-k* zu *hali* „schmücken, verschönern" (W. Hinz/H. Koch, *EW* I, 598 sub *ha-li-en*) i.d.B. „ornated (object)" (siehe nach ibid., 599 sub *ha-li-ik.ú-me* jetzt M.L. Khacikjan, *The Elamite Language*, Rom 1998, 41) handeln. Sofern diese Deutung zutrifft, handelt es sich um eine für die Erforschung des Elamischen wohl nicht unwichtige Form, da sie die Existenz des Vokals /e/ belegen dürfte (siehe dazu ibid., 5-6), wenngleich die hier nicht zu diskutierende Frage berücksichtigt werden muß, inwieweit dieser Text „gutes" Elamisch enthält. Da die übrigen im *EW* I, 598-599 sub *ha-li* und Ableitungen verzeichneten Belegstellen keine eindeutigen (d.h. Plene-)Schreibungen des Auslautvokals aufweisen, wäre sogar eine Ansetzung des Verbums als *ha-le-* denkbar.

76 Zu *ḫu-up-pa-ak* als Nebenform zu *hu-h-pa-ak* siehe W. Hinz/H. Koch, *EW* I, 721 s. v. Bei =ni könnte es sich um den neutralen Klassenanzeiger handeln; siehe zuletzt M.L. Khacikjan, *The Elamite Language*, 15.

77 Für *uk-ra*, „ein Überlegener", siehe W. Hinz/H. Koch, *EW* II, 1215 s. v.

YOS 11, 65 (YBC 1836)

Besonderes Interesse darf der Text YOS 11, 65 für sich beanspruchen, eine „Liebesbeschwörung" (k a - i n i m - m a NE-š à - g a, Z. 10)[78]. Das Interesse gründet sich auf die Wendung e m e - s u - b i r$_4$[ki]-a „Sprache des Landes Subartu" (Z. 11). Der Vermerk ist für eine sprachliche Identifizierung in moderner Terminologie allerdings wenig ergiebig, da zum einen Subaräisch teils das Hurritische, teils andere, kaum bekannte Idiome bezeichnen kann, zum anderen mit der vorliegenden Landesbezeichnung Subartu in der altbabylonischen Zeit keine eindeutige geographische Lokalisierung mehr verbunden ist.[79] Es sei festgehalten, daß die Beschwörung keine zweifelsfrei als hurritisch zu bezeichnenden Wortformen aufweist. Überlegungen, beispielsweise *pu-tu-un-ni-iš* (Z. 5) von der hurritischen Basis *pud-/pūd-*[80] (bzw. *fud-/fūd-*) abzuleiten, bleiben spekulativ und könnten allenfalls darauf hinweisen, daß es sich um einen Dialekt des Hurritischen handelt.

Vs.	1	*ši-ir pa-ar-ki*
	2	*pu-tu-úr-ni*
	3	*ta-ak-ša ak-tu-ru-um*
	4	*ta-ak-ši bu-ru-úḫ*
	5	*pu-tu-un-ni-iš*
	6	*gu-ug-zi*
	7	[*t*]*u pa-ar-ki-ra*-[x]
Rs.	8	*pa-ar-ki pa-ti-in-du*
	9	*ur-ba-še-ti-ba-an-za-aḫ-z*[*i*]
	10	k a - i n i m - m a NE-š à - g a
	11	e m e - s u - b i r$_4$[ki]-a

78 Der Text wird von G. Cunningham, *'Deliver me from evil'*, 159 Nr. 447 als „possibly love-related" bezeichnet; J.J.A. van Dijk, *Early Incantations and Rituals*,YOS 11, S. 43 verweist auf NE-š à - g a = *kabtu*.

79 Siehe zusammenfassend P. Michalowski, „Mental Maps and Ideology: Reflections on Subartu", in: H. Weiss (Hrsg.), *The Origins of Cities in Dry-Farming Syria and Mesopotamia in the Third Millennium B.C.* (Guilford 1985),141f.

80 Für *pud*(*pūd*)=*ang-* „überführen" siehe G. Wilhelm, *OrNS* 61, 133. J. Catsanicos, „L'apport de la bilingue de Ḫattuša à la lexicologie hourrite", in: J.-M. Durand (Hrsg.), *Mari, Ébla et les Hourrites. Dix ans de travaux* (*Amurru* 1, Paris 1996), 281 übersetzt „annoncer, dénoncer"; siehe auch E. Neu, in: *Fs. Otten II*, 252 mit Anm. 65 sowie ders., „Hurritische Verbalformen auf -ai aus der hurritisch-hethitischen Bilingue", in: *Fs. Thomas*, 511ff. und ders., *StBoT* 32, 175. Daran könnte sich eine WE =*o*/*unne*= anschließen, an welche das Ergativ-morphem =ž= antritt: *pud*=*o*/*unne*=*ž*.

Von den insgesamt vier verbleibenden, hurritischsprachigen Beschwörungstexten erscheint uns zum gegenwärtigen Stand der Forschung vor allem der Text VS 17, 5 einer eingehenderen Besprechung wert. Es handelt sich dabei um eine Beschwörung gegen Schlangenbiß, ein bis zum Ende der altbabylonischen Zeit bevorzugtes Thema für fremdsprachige Texte.[81] Eine mögliche Verknüpfung hurritischsprachiger Tafeln mit dem Tempel des Ninazu[82], des Königs der Schlangen, fügte sich dazu gut ein.

2. VS 17, 5 (VAT 8537)[83]

Die Tafel VAT 8537 enthält einen Beschwörungstext im sog. „babylonischen" Dialekt des Hurritischen[84] Sie blieb in der Fachliteratur weitgehend unberücksichtigt,[85] was durch nur unzureichende Kenntnisse des älteren Hurritischen sowie zahlreiche lexikalische Probleme bedingt sein dürfte. Wenngleich sich diese Probleme auch heute nur z.T. lösen lassen, erscheint der Versuch einer Neubearbeitung gerechtfertigt. Diese geschieht auch wegen der von verschiedenen Seiten im Hinblick auf umfangreichere lexikalische und grammatikalische Arbeiten in Angriff genommenen Zusammenführung hurritischen Sprachmaterials.

Die Transliteration erfolgt angesichts der Datierung der Tafel in die aB Zeit und ihrer mutmaßlichen Herkunft aus Südmesopotamien (→ S. 335f.). Da wesentliche Fragen der Verschriftung derzeit nicht sicher beantwortet werden können – z. B. die Fragen der Kompetenz des

81 F.A.M. Wiggerman, „Transtigridian snake gods", in: I.L. Finkel/M.J. Geller (Hrsg.), *Sumerian Gods and their Representaions* (*CM* 7, Groningen 1997) 48: „It can of course not be denied that Ninazu and Ningišzida are Sumerian gods, but evidence suggests, that their ophidian traits were developed under the influence of transtigridian religious ideas [...] a religious interest in snakes in these regions goes back deep into the prehistory and through the ages remains visible in the iconography of Elam and the Iranian mountains".

82 F.A.M. Wiggerman, „Nin-azu", in: *RlA* 9/5-6 (Berlin/New York 2000), 329-335.

83 Besondere Abkürzungen im nachfolgenden Teil: aB = altbabylonisch; Bo. = Boğazköy; Bo.-Bil. = Boğazköy-Bilingue; intrans. = intransitiv; Mitt.(-Br.) = Mittani(-Brief); trans. = transitiv. – Für die zur Bo.-Bil. zu rechnenden Texte siehe nach H. Otten/C. Rüster, *Die hurritisch-hethitische Bilingue und weitere Texte aus der Oberstadt* (*KBo* 32, Berlin 1990), S. III die Arbeit von E. Neu, *Das hurritische Epos der Freilassung I. Untersuchungen zu einem hurritisch-hethitischen Textensemble aus Ḫattuša* (*StBoT* 32, Wiesbaden 1996).

84 Zur dialektalen Gliederung des Hurrit., in der die Sprache der süd-aB und aus Mari stammenden Beschwörungen („babylonischer Dialekt") der archaischste sein soll, siehe u. a.: M.L. Khacikjan, *Churritskij i urartskij jazyki* (Erewan 1985), 102ff.; dies., „On the typology of the Hurro-Urartian verb", in: *Fs. Diakonoff*, 165-168; dies., „Towards the categories of Aspect and Version in Hurro-Urartian", *ZA* 74 (1984), 92-97; I.M. Diakonoff, „Evidence on the Ethnic Division of the Hurrians", *SCCNH* [1] (1981), 77-89; M.L. Khacikjan, „The Hurrian verb revisited", *SCCNH* 10 (1999), 257-265; I. Wegner, *Einführung*, 26.

85 Abgesehen von der Zitation einzelner Formen in verschiedenen Zusammenhängen sind hier zu nennen die Umschriften bei V. Haas/H.-J. Thiel, *Beschwörungsrituale der Allaiturah(ḫ)i*, 10-11 Anm. 14 (Umschrift) und J.J.A. van Dijk, „Fremdsprachige Beschwörungstexte in der südmesopotamischen literarischen Überlieferung", in: *CRRAI* 25, 103 sowie die Bearbeitung – Transliteration, analytische Umschrift, Übersetzung und Kommentar – durch M.L. Khacikjan, *Drevnii Vostok* 2, 256-257 und 262-263.
Der hier nur beschränkte Raum verbietet es, auf jene Arbeiten, die mittlerweile stark revisionsbedürftig sind, in adäquater Weise einzugehen.

Schreibers oder der Einbindung des Textes in eine (noch nicht überlieferte) Tradition (→ Anm. 218)[86] –, sollte das Verständnis von einer auf diesem Syllabar beruhenden Umschrift ausgehen und die Ansetzung davon abweichender Lesungen nur mit größtem Vorbehalt geschehen (→ zu Z. 16).[87]

2.1. Kollationsergebnisse[88]

Die Autographie des Textes erwies sich als sehr zuverlässig und kaum verbesserungsfähig; die folgenden Bemerkungen möchten vornehmlich als Ergänzung dazu verstanden werden. Die Tafel hat seit ihrer Veröffentlichung etwas gelitten.

1 *ta-al-mu-uš-ši-n*[*a*]: Die Spuren des letzten Zeichens stimmen mit der Autographie überein und lassen daher die Lesungen TI, NA und EN zu, wobei NA aufgrund der Satzstruktur als die wahrscheinlichste Lesung zu bezeichnen ist.

7 *i-ša/ta-gi-šu*: Bei dem zweiten Zeichen der Form *i-ša/ta-gi-šu* trifft van Dijks Kopie zu; eine eindeutige Lesung ist nicht möglich. – Die hier vertretene Lesung GI des dritten Zeichens kann dagegen nur als tentativ bezeichnet werden. Die in der Autographie zu findenden, den waagerechten Keil kreuzenden senkrechten Keileindrücke sind nicht mehr sichtbar.
aš-d[*u*]-*ḫi-bu*: Das als DU umschriebene Zeichen ist nur in seiner ersten Hälfte erhalten. Die hier vertretene Lesung ist möglich, aber nicht beweisbar. Demzufolge ist auch eine sichere Einbindung des vorangehenden, waagerechten Keileindrucks (AŠ) nicht möglich.

8 *na-a-me*(-)⌞*e*⌟(-)x(-)*še*(-)*ni-še-en*: Die Interpretation der erhaltenen Zeichen(spuren) dieser Zeile wird nicht unwesentlich dadurch erschwert, daß – abgesehen von paba=ni – keine Segmentierung der Wortform(en) vorgenommen werden kann. Die Lesung [e] des siebten Zeichens erscheint sicher, da der erste Senkrechte kleiner als kopiert und das Zeichen LU demnach auszuschließen ist. – Das folgende Zeichen wurde korrekt autographiert, kann allerdings nicht bestimmt werden. – Bei dem drittletzten Zeichen ist keine Binnenschraffur mehr erhalten, nur der obere und der untere Keil sind noch erkennbar. Da der obere indes beim Zeichen IR oft von einem senkrechten Keil der Binnenschraffur gekreuzt wird, ist diese Lesung wenig wahrscheinlich.

---

86 Hierbei sei stellvertretend auf G. Wilhelm, „Gedanken zur Frühgeschichte der Hurriter und zum hurritisch-urartäischen Sprachvergleich", in: *Hurriter und Hurritisch*, 44-45, der eine ältere Schrifttradition nicht ausschließen möchte, und V. Haas, ibid., 135, der eine solche zumindest nicht in Babylonien verorten möchte, hingewiesen.

87 Dies betrifft z. B. die Lesung *ši-we-iš*$_7$ der Zeichenfolge ŠI-WA-AB bei V. Haas/H.-J. Thiel, *Beschwörungsrituale der Allaiturah(ḫ)i*, 10 Anm. 14, wobei offenbar ein [e]- bzw. [i]-stämmiges Nomen im Kasus Ergativ angenommen wurde (*šiwe/i=ž*). Dabei ist allerdings zu bedenken, daß die Lesung [iš$_7$] des Zeichens AB mit W. von Soden/W. Röllig, *Das akkadische Syllabar* (*AnOr* 42, Rom ^{4}1991), 17 bislang nur für das spät-aAK und das aB Syllabar von Mari belegt werden können; auch [èš] findet sich nur im aB Mari.
In der hier gebotenen Umschrift werden, in Ermangelung zu rechtfertigender Alternativlesungen, i.d.R. die jeweils geläufigsten aB Lautwerte eingesetzt; dabei wird auch auf eine Angleichung /e/- und /i/-haltiger Lesungen verzichtet – für einen entsprechenden Versuch anhand eines Teils des Bo.-Materials siehe M. Giogieri/ G. Wilhelm, „Private Opposition im Syllabar der hurritischen Texte aus Boğazköy", *SCCNH* 7 (1995), 37-55.

88 Wir danken der Direktorin des Vorderasiatischen Museums Berlin, Frau Dr. B. Salje, für die Erlaubnis zur Kollation des Textes am 26.02.2001. Eine ausführliche Diskussion abweichender Lesungen kann hier aus Raumgründen nicht erfolgen.

10 *ḫa-ar-ba-ni-iš*: Die Autographie erweist sich auch an dieser Stelle als korrekt, so daß die Lesung [ba] des dritten Zeichens sicher ist.

11 Zwischen den Zeichen ḪA und RI am Wortende findet sich, gegen die Kopie, ein deutliches Spatium.

12 ⌜x⌝-*WA*-⌜*ka*⌝ *ka-at-ri-iš*: Die Lesung [ka] des dritten Zeichens wie die Lesung [iš] des letzten sind sicher.

13 [*ḫ*]*a-tu-e-en*: Aufgrund der erhaltenen Spuren ist die Identifikation des ersten Zeichens mit ḪA wahrscheinlich, TI aber nicht völlig auszuschließen.

16 Die Lesung [iš] des fünften Zeichens muß als wahrscheinlich, aber nicht völlig sicher bewertet werden. Sie wird allerdings auch aus syntaktischen Gründen erforderlich (s.u. zu Z. 13).

2.2. Transliteration

Vs.	1	*ti-we-na ta-al-mu-uš-ši-n*[*a*]
	2	*a-mu-mi-na-a-ma*
	3	*ku-mi-ni-en ši-wa-ab*
	4	*a-ku-ki-ni-en ši-ir-ri-en*
	5	*ši-wa-ab te-eš-ši-na*
	6	*ḫe-*[*š*]*u-du úr-ra*
	7	*i-ša/ta-gi-šu aš-d*[*u*]*-ḫi-bu*
	8	*pa-ba-ni na-a-me*(-)⌞*e*⌟(-)x(-)*še*(-)*ni-še-en*
	9	*ši-e-ni tu-*[*m*]*u-ma ap-ši*
	10	*e-ši ḫa-ar-ba-ni-iš ḫe-šu-du*
	11	[*ḫ*]*a-wu-ru-na ši-la-lu-uš ḫa-ri-eš*
	12	⌜x⌝-*WA*-⌜*ka*⌝ *ka-at-ri-iš*
Rs.	13	[*ḫ*]*a-tu-e-en*
	14	*ka-de*(-)*e*(-)*ir-ni-iš ḫa-wu-e-en*
	15	*ku-uk-ka-la ḫi-ri-bu* (Rasur) *ḫu-za*
	16	*ḫe-za-an-ni-*⌜*iš*⌝*-ḫi uš-šu-lam ar-di-da*

17 muš-gùn šim-mú zú ab-kud-dè

2.3. Gliederung und Inhalt

Die Tafel ist, abgesehen von den zusammengehörigen Z. 1-2, durchgehend liniert, ohne daß sich daraus *a priori* ein eindeutiges Kriterium für den Aufbau der Beschwörung gewinnen ließe (→ S. 336f.). Es zeigte sich jedoch, daß nur in den Z. 1-3 bzw. 4-5 über die Linierung hinausgehende Satzstrukturen vorliegen *könnten*; wir nehmen daher an, daß die Linierung in unserem Text ein Gliederungsmerkmal ist.

Daß es sich um einen Beschwörungstext handelt, geht aus der Unterschrift hervor. Ausgehend von den u. E. sicher gedeuteten Z. 1-2 sowie den gleichfalls sicheren Lexemen *šiw-*, *tešši*, *uri*, *paba*, *šiji*, *apši*, *eši*, *ḫarba*, *ḫawurni*, *kukkali*, *ušš-* und *ardi* gelangten wir zu der Schlußfolgerung, daß der Text eine Beschwörung mythologischen Charakters bzw. – dafür spricht die Kürze – den Auszug einer solchen enthält. Der geringe Umfang des Textes erschwert das Verständnis nicht unwesentlich.

Hinsichtlich des Aufbaues ist ein direkter Vergleich mit sumer. oder akkad. Texten dieses Genres zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht möglich und auch nicht angeraten, solange die (möglicherweise spezifische) Struktur hurritischer Beschwörungen dieser Zeit ungeklärt ist.

Auf die Einleitungsformel (Z. 1-2) folgen die nur schwer einzupassenden Z. 3-4, die – den enthaltenen Jussivformen zufolge – eine Aufforderung an den Beschwörungspriester darzustellen scheinen. Dies wird teilweise durch sprachliche Kriterien gestützt: Das Auftreten von Formen der 3. Ps. Sg. Jussiv von mit =in= erweiterten Verben weist auf eine Zusammengehörigkeit dieser Zeilen. Die für das Verständnis wohl wichtigste Stelle ist Z. 5: Die intrans. Form šiw=a=b ließe für folgendes tešši=na nur die Funktion eines Subjekts möglich sein; dies ist jedoch aus inhaltlichen Gründen ausgeschlossen. Daher ist tešši=na u. E. als Titel der Beschwörung aufzufassen, die von *ši-wa-ab* eingeleitet wird und bis Z. 15 reicht. Zeile 16 enthält die Anweisung an den hier als *ḫizannišḫi* bezeichneten Ritualmandanten, in die Stadt zurückzukehren. Daraus ergibt sich zugleich ein Hinweis auf den Ort des Ritualgeschehens, der sich – wie zu erwarten – außerhalb der Siedlung befindet.

2.4. Philologischer Kommentar

Bei der sprachlichen Erschließung des Textes ist auf das sog. Althurritische zu rekurrieren, jene Sprachstufe des Hurritischen also, die sich in Forminventar und Struktur von den Gegebenheiten des Mitt.-Br. absetzt.[89] Die Frage ob und inwieweit die althurritischen Texte *in toto* dem Mitt.-Br. gegenüberzustellen sind, also eine in sich (mehr oder minder) einheitliche Sprachform darstellen, ist zum gegenwärtigen Zeitpunkt wohl kaum zu beantworten.

Die Erforschung des Althurritischen hat zuletzt, namentlich durch das Bekanntwerden der Bo.-Bil., großen Aufschwung genommen. Die daraus resultierenden Ergebnisse müssen die Grundlage für die Bearbeitung des vorliegenden Textes bilden. Es ist jedoch in jedem Fall damit zu rechnen, daß das Althurritische noch weiter zu differenzieren ist bzw. dialektale Unterschiede existierten. Dafür böten die Inschrift des Tiš-adal, die sog. süd-aB Beschwörungen sowie die Texte aus Mari einen Ausgangspunkt, doch ist eine Vergleichbarkeit dieser Korpora aufgrund der inhaltlichen Unterschiede sowie beträchtlicher Verständnisschwierigkeiten derzeit nur teilweise gegeben.

89 Siehe I. Wegner, *Einführung*, 107.

Aus diesen und den eingangs genannten Gründen kann die hier vorgelegte Bearbeitung nur eine vorläufige sein.

1-2 Die Z. 1-2, deren Zusammengehörigkeit sowohl durch das Fehlen einer Linierung als auch das Konnektivum =ma in *a-mu-mi-na-a-ma* deutlich wird, bilden nach unserem Verständnis eine Einleitung oder „Überschrift" (→ S. 341). Eine Fortführung des Satzzusammenhangs über Z. 2 ist nicht beweisbar.

a) *tivena*, „die Worte"[90], stehen im Absolutiv. *tive* hat hier die konkrete Bedeutung „(Beschwörungs-)Worte", die auch im Hurritischen von Bo. belegt ist.[91]

b) Folgendes *ta-al-mu-uš-ši-n*[*a*!] gehört als Adjektiv auf =o=šše von *talmi* „groß"[92] zu *tivena*; es tritt ein morphophonematischer Wechsel i > o ein. Suffixaufnahme erfolgt, da das Bezugswort im Absolutiv steht, nicht.[93]

c) Das Lexem *amumi* ist aufgrund der Gleichung mit heth. *ḫatreššar* in der Bo.-Bil. als „Botschaft" zu bestimmen;[94] hier meint es zusammen mit *ti-we-na ta-al-mu-uš-ši-n*[*a*] den folgenden (Beschwörungs-)Text. Wie *ti-we-na* steht es im Absolutiv in der Funtion des Vokativs: amumi=nā=ma.[95] Die Langschreibung des Artikels Plural wurde als Emphase gedeutet.[96]

3 Für *ku-mi-ni-en* kann nicht völlig ausgeschlossen werden, daß es zu Z. 1-2 gehört: „Er soll die großen (Beschwörungs)Worte und die Botschaften *kum=in-*". Es handelte sich dann um den hier einzigen Fall eines über die Trennlinie hinausreichenden Syntagmas. Erwägenswert erschiene auch ein unmittelbarer Bezug zu folgendem *ši-wa-ab*: „'Er soll *kum=in-*', beschwört er". Ein analoges Verständnis von *ši-wa-ab* in Z. 5 wäre zwar denkbar, erscheint uns dort aus inhaltlichen Gründen jedoch wenig wahrscheinlich, so daß auch für Z. 3 kein unmittelbarer Zusammenhang anzunehmen sein dürfte.

90 Für *tive* „mot, chose" siehe *GLH* 267f. mit Verweisen auf ältere Literatur. Unter der jüngeren Literatur erscheint ein Verweis auf M. Giorgieri, „Die erste Beschwörung der 8. Tafel des Šalašu-Rituals", *SCCNH* 9 (1998), 78 wichtig, der eine Segmentierung in tiv=e vornimmt.

91 Siehe V. Haas/H.J. Thiel, *Beschwörungsrituale der Allaiturah(ḫ)i*, 30 und 183f.

92 Zu *talmi* „grand" siehe bereits *GLH* 253 mit älterer Literatur. Für eine mögliche Segmentierung in tal=mi bzw. tal=m=i siehe E. Neu, in: *Fs. Thomas*, 506 Anm. 13 bzw. ders., *StBoT* 32, 34f. u.ö. Der Verbalstamm *talm-* erfuhr zuletzt verschiedene Übersetzungen: „erwachsen werden" (E. Neu, in: *Fs. Thomas*, 505 Anm. 13); „groß machen" (I. Wegner, „Phonotaktischer *n*-Verlust in Jussivformen des Boğazköy-Hurritischen", in: *OrNS* 59, 1990, 302); „erhöhen" (G. Wilhelm, *OrNS* 61, 123). Für den semantischen Unterschied zwischen *talm-* und *šaw-* siehe schließlich I. Wegner, „Der Name der Ša(w)uška", *SCCNH* 7 (1995), 119.

93 Zur Suffixaufnahme sowie zu Adjektiven auf =(š)še= siehe zuletzt I. Wegner, *Einführung*, 60 bzw. 48-49.

94 Siehe dazu zuletzt E. Neu, in: *Fs. Schmidt*, 129; ders., *StBoT* 32, 125 (Analyse: *am=u=m=i*); J. Catsanicos, in: *Amurru* 1, 278.

95 Zu dieser Funktion des Absolutivs siehe C. Girbal, „*šummi* im Boğazköy-Hurritischen", *AoF* 21 (1994), 174; E. Neu, *StBoT* 32, 330; I. Wegner, *Einführung*, 57.

96 M.L. Khacikjan, *Drevnii Vostok* 2, 262.

a) Bei *ku-mi-ni-en* wurde bislang meist von einer Form des ON Kumme ausgegangen.[97] Dabei ist aber der Schreibung zuwenig Beachtung geschenkt worden: U. E. ist an allen Stellen einsprachig hurritischer Texte, die sicher den ON bezeichnen,[98] das /m/ graphisch verdoppelt, so z. B. in Mari: *te-šu-ba-am ku-um-me-ni-en* „Teššup aus/von Kumme dich" (Mari 1 = RA 36, 5:34); ⌜*e*⌝*-en-na ku-um-me-ni-en* „die Götter aus/von Kumme" (Mari 7+6 = RA 82, 61:13').[99] Entsprechende Schreibungen finden sich in aB Zeit auch in akkadischem Kontext[100] sowie später in den Bo.-Texten.[101]
Ein weiterer Hinweis ergibt sich aus dem den Formen *ku-mi-ni-en*, *a-ku-ki-ni-en* und *ši-ir-ri-en* (Z. 4, s.u.) gemeinsamen Wortausgang auf °*i-en*, der als Jussiv der 3. Ps. Sg. interpretiert werden muß. Daneben weisen die drei Formen jeweils die WE =in= auf, deren gehäufte Verwendung zwar zu keiner sicheren Bestimmung führt, die aber offenbar ein diesem Text eigenes Merkmal ritueller Sprache ist.[102] Nach unserem Verständnis stehen diese drei Formen in einem engen inhaltlichen Zusammenhang.
Die Form ist als Jussiv eines Verbs kum=in- zu interpretieren (kum=in=i=en);[103] evtl. liegt die von G. Wilhelm aus dem Lexem *kumdi* „Turm" abgeleitete verbale Basis *kum-* vor.[104]

97 Siehe z. B. *GLH* 154 sub Kummeni; W. Röllig, „Kumme", in: *RlA* 6 (Berlin/New York 1980-1983), 336. Zur Etymologie des Namens siehe G. Wilhelm, „Kumme und *Kumar: Zur hurritischen Ortsnamenbildung", in: *Fs. Hrouda*, 317-318 (kum=me); die vorliegende Stelle wird dort nicht für Kumme gebucht.

98 Die Stellen VS 17, 6:12 (*te-eš-šu-ba-aš ku-mu-ni)* und 14 (*i-wi-ir-ti ku-mi-ni-en-we)* sind u. E. als völlig unklar zunächst zurückzustellen. Erstgenannte wird von J.J.A. van Dijk, in: *CRRAI* 25, 103 und M. Salvini, *RA* 82, 68 Anm. 5 für den ON Kumme in Anspruch genommen.

99 Zu diesen Stellen siehe jetzt M. Giorgieri, „Die hurritischen Kasusendungen", *SCCNH* 10 (1999), 245.

100 Siehe dazu die Belege bei W. Röllig, in: *RlA* 6, 336 sowie bei B. Groneberg, *RGTC* 3, 144. – In der UrIII-Zeit begegnet auch die Schreibung mit nur einem /m/: Naḫḫab-adal lú ku-mi^{ki} (Princeton 86:4).
Unter den nach-aB, akkadisch-sprachigen Quellen stammt die älteste, welche nur ein /m/ anzeigt, erst aus der Zeit des Aššur-nāṣir-apli II. (siehe W. Röllig, in: *RlA* 6, 336).

101 Bezeichnenderweise finden sich unter den *RGTC* 6, 220 sub Kume und 222 sub Kumija sowie den *RGTC* 6/2, 84-85 sub Kumija gelisteten zahlreichen Belegstellen nur zwei, die keine graphische Verdoppelung des /m/ aufweisen. Dabei ist KUB 45, 62+KBo 12, 80 Rs.(?) 7' ganz unsicher – nur der Winkelhaken von MI ist erhalten; daß *ku-um-ni* AN [(KBo 27, 117 IV 14') tatsächlich den ON meint, ist u. E. wenig wahrscheinlich.
Die graphische Verdoppelung des /m/ zeigt auch die Bo.-Bil., sowohl in hurritischem (KBo 32, 11 I 1-2; 15 IV 13-14; 17 Rs. IV 10'; 20 I 10'; 100 l.Kol. 3'; 209 l.Kol. 12') als auch in hethitischem Kontext (11 IV 4'; 15 III 14; 10 III 7'; 213 r.Kol. 9'); siehe dazu E. Neu, in: *Fs. Schmidt*, 133f. bzw. 128 sowie ders., *StBoT* 32, 34.

102 Man beachte allerdings die Formen *ir-gi-ni-en* und *za-wa-ar-ri-en* (Mari 7+6 = RA 82, 61:12'), die in irg=in=i=en bzw. zaw=ar=^{i}n=i=en zu segmentieren sein könnten. Für *ir-gi-ni-en* wäre auf *irg-* „ankündigen" (siehe G. Wilhelm, „A Hurrian Letter from Tell Brak", *Iraq* 53, 1991, 164 Anm. 25; V. Haas, *Die hurritischen Ritualtermini in hethitischem Kontext*, *ChS* I/9, Rom 1998, 224) zu verweisen, während sich für *za-wa-ar-ri-en* derzeit keine Anbindung an andere Lexeme anbietet. Es ist allerdings fraglich, ob es sich bei diesen Formen überhaupt um Verben handelt; siehe auch M. Salvini, *RA* 82, 64.

103 Beachtenswert erscheint die der Bo.-Bil. genau entsprechende Graphie. In den aB Beschwörungen aus Mari, die allerdings noch großteils unverständlich sind, begegnen sowohl Formen auf °*i-in* (z. B. *pí-ši-di-in*, Mari 5 = RA 36, 17:16; *ḫi-il-li-in*, Mari 7+6 = RA 82, 61:13'.14') als auch auf °*i-en* (z. B. *pí-ši-iš-ti-di-en*, Mari 5 = RA 36, 17:17; *ki-ip-ti-en*, Mari 5 = RA 36, 17:20), die vermutlich beide Jussivformen der 3. Ps. Sg. bezeichnen.

b) In *ši-wa-ab* liegt eine intrans. Form der 3. Sg. vor (*šiw=a=b*)[105], die zur Basis *šiw/b-* zu stellen ist. Diese steht zweifellos mit *šiw/bi-*[106] „Beschwörung" in Zusammenhang und ist demzufolge als „beschwören" zu deuten.[107]
Eine weitere Ableitung von *šiw/b-* „beschwören" liegt in *šiwe/inni* „Beschwörer" vor, die mit =V(=)nni eine Erweiterung trägt, die auch in anderen Berufs- und Funktionsbezeichnungen begegnet.[108] Der „Beschwörer" findet sich auch in YOS 11, 28:11//64:5 erwähnt: *ši-we-en-ni i-du-uš tu-ni-ik-ki* „Der Beschwörer vermag nicht wie *e/idi* (zu tun)".[109] Das Lemma begegnet noch in einer aB Beschwörung aus Mari: *ki-ip-ti-en ma-an-šu-ra ši-i-we-ni* „Es soll lösen(?) mit ihnen der Beschwörer" (Mari 5 = RA 36, 17:20-21).[110]

4 Zu einer möglicherweise auf Z. 5 übergreifenden Phrase s.u.

104 Siehe G. Wilhelm, in: *Fs. Hrouda*, 315 und bereits ders., „Marginalien zu Herodot Klio 199", in: *Fs. Moran*, 520-521 für einen Kontextbeleg von *kum-*. Die Bedeutung „Turm" für *kumdi* wurde zeitgleich von V. Haas/ I. Wegner, „Baugrube und Fundament", *IstMitt* 43 (1993) [= Festschrift P. Neve], 54 sowie E. Neu, „»Baumeister« und »Zimmermann« in der Textüberlieferung aus Ḫattuša", ibid., 60 Anm. 5 etabliert. – Es sei nicht verschwiegen, daß bereits M.L. Khacikjan, *Drevnii Vostok* 2 262 in *kum-* eine Verbalform sah.

105 So bereits M.L. Khacikjan, *Churritskij i urartskij jazyki*, 96. Zu diesen Formen siehe zuletzt I. Wegner, *Einführung*, 111.

106 Diese Deutung und die Herleitung aus akkad. *šiptu(m)* wurde erstmals von E. Laroche, „Teššub, Ḫebat et leur cour", *JCS* 2 (1948), 120 Anm. 40 vorgeschlagen, später aber aufgegeben (siehe *GLH* 228 sub *šib*); ebenfalls ohne Deutung in V. Haas/H.-J. Thiel, *Beschwörungsrituale der Allaiturah(ḫ)i*, 233. V. Haas, in: *Hurriter und Hurritisch*, 126 führte die Übersetzung „Beschwörung" wieder ein.
Ein weiterer Kontextbeleg liegt in Mari 5:13 vor: *ši-wa-al ḫa-wi-in*, welches u. E. in šiwi>a=l(la) ḫaw=i=(e?)n zu segmentieren ist. Hier vorliegendes *ḫaw-* wird kaum mit *ḫab-* "gehen" (siehe u. a. E. Neu, *StBoT* 32, 138) zu verbinden sein; auch ein Zusammenhang mit *ḫa-w*°, das in der akkadisch-hurritischen Bilingue aus Ugarit mit akkad. *leqûm* geglichen ist und somit zu wohlbekanntem *ḫa(i)-* „prendre" (*GLH* 89) gehört, scheint schwierig. Vielleicht ist es der in PNn begegnenden homonymen/homographen Basis unbekannter Bedeutung anzu-schließen; siehe J. Fincke, *WO* 22 (1991), 202 und demnächst Th. Richter, *Die hurritischen Personennamen der Zeit der Mari-Archive* [Arbeitstitel] (erscheint in *SCCNH*).

107 Eine Verbindung mit *šip-* „(se) dessécher" (siehe J. Catsanicos, in: *Amurru* 1, 282) – siehe E. Neu, *StBoT* 32, 317ff. zu *šibā* "ausgedörrt" – ist wohl auszuschließen.

108 Siehe dazu zuletzt B. André-Salvini/M. Salvini, *SCCNH* 9, 23.

109 Für *tu-ni-ik-ki* (d. i. tun=i=kki) als verneinte Antipassivform der 3. Sg. siehe zuletzt I. Wegner, *Einführung*, 84 und 115. Für *tun-* „können, vermögen" siehe E. Neu, „Hurritische Verbalformen auf *-ai* aus der hurritisch-hethitischen Bilingue", in: *Fs. Thomas*, 511f.; mit G. Wilhelm, *OrNS* 61, 138 ist *tun-* indes als „zwingen" aufzufassen. Siehe auch J. Catsanicos, in: *Amurru* 1, 283. Die Interpretation von *i-du-uš*, sicherlich eine Äquativform (d. i. id(e/i)=uš) entzieht sich uns; wohl kaum zu *edi/idi* „corps, personne" (*GLH* 73).

110 Die Zuweisung zum Lemma *šiji* „Fluß" bei F. Thureau-Dangin, *RA* 36, 120 und *GLH* 230 ist dementsprechend zu korrigieren. – Für *kipt-* siehe kib=ut- „lösen" (siehe V. Haas, „Hurritologische Miszellen", AoF 20, 1993, 267 Anm. 48).

a) Der Form *a-ku-ki-ni-en* kann formal eines der Verben *ag-*[111] oder ein *akk-* zugrundeliegen; daß das Hurrit. eine Basis *akk-* kannte, ergibt sich aus mehreren PNn.[112] Daran tritt die seltene WE =o/ug= (bzw. =o/ukk=).[113] Für =in= und °*i-en* s.o. zu Z. 3.
In unserem Kontext scheint eine Herleitung von *ag-* „aufnehmen" denkbar: Die Form drückte dann möglicherweise das Herbeibringen von Ritualmaterien aus; sie könnte somit ebenso wie folgendes *ši-ir-ri-en* (s.u.) eine Aufforderung an den Beschwörer meinen, die Beschwörung einzuleiten.

b) Als dritte Jussiv-Form folgt *ši-ir-ri-en*: šir=^{i}n=i=en. Die Elision des /i/-Vokals erfolgt gemäß üblicher phonotaktischer Regeln ebenso wie z. B. bei *a-ar-ri-u̯a$_a$-aš* < ar=il=i=u̯aš (KBo 32, 15 I 6' u.ö.).[114] Die Basis *šir-*[115] dürfte mit dem aus der Bo.-Bil. bekannten Verb *šir=ād-* „(er)zählen" identisch sein.[116] *šir=in-* könnte hier die spezielle Bedeutung „(einen

111 Zu *ag-* „aufnehmen" siehe M. Giorgieri/I. Röseler, „Hurritisch *kirman(i)*: Ein Beitrag zu den hurritischen Numeralia", *SCCNH* 9, 88 Anm. 7. Wenig wahrscheinlich ist die Herleitung von *ag-* „Linienführungen durchführen" bzw. „ziselieren", wozu E. Neu, in: *Fs. Otten II*, 239-240 Anm. 19 bzw. G. Wilhelm, *OrNS* 61, 128 zu vergleichen sind.

112 Siehe die Namen ^{f}Akkuja (z. B. TCB 12 IV 33; 81 IV 18; 82 IV 16; 88 IV 32 [jeweils *ak-ku-ia*]; FlorMar 4 Nr. 17 = ARM 9, 294 Rs. 3' [*ak-ku-a*]), Akkukki (*ak-ku-uk-ki*, z. B. M. 13021, siehe J.-M. Durand, „Études sur les noms propres d'époque amorrite, I: Les listes publiées par G. Dossin", *M.A.R.I.* 8, 1997, 653 Anm. 747 und demnächst Th. Richter, *Die hurritischen Personennamen*) und ^{f}Akkussi (M. 12382+ III 12, siehe demnächst ibid.). Der in Nuzi überlieferte PN *ag-ge-en* (siehe NPN 14) dürfte anzuschließen sein. Kontextbelege für *akk-* sind nicht sicher überliefert; man beachte aber *a-ag-ga-a*[*t-*(...)] (ChS I/5, 130:2').

113 Siehe V. Haas/H.J. Thiel, *Beschwörungsrituale der Allaiturah(ḫ)i*, 172 zu al=uk-. Für eine mögliche Auspaltung des Morphem(konglomerat)s =ugar= in =ug= und =ar= siehe die ibid., 253 zitierte Literatur.
Ein =o/ug= könnte auch in ungedeutetem *ḫalugi* (d. i. ḫal=o/ug=i, siehe *HW*^{2} III/12, Heidelberg 1994, 84 sub *ḫaluki*) und *urrugi* (d. i. urr=o/ug=i) „Schatz, Reichtümer" (E. Neu, *StBoT* 32, 427 und V. Haas/I. Wegner, „Stadtverfluchungen aus den Texten in Boğazköy sowie die hurritischen Termini für 'Oberstadt', 'Unterstadt' und 'Herd'", in: *Fs. Boehmer*, 192f.) sowie dem PN *ka-nu-ka-a-a/ka-nu-qa-a-a* (NPN 79b) vorliegen.
Man beachte, daß es neben hier vorliegendem =o/ug= auch eine WE =ig= gibt; siehe dazu Th. Richter, „Anmerkungen zu den hurritischen Personennamen des *ḫapiru*-Prismas aus Tigunānu", *SCCNH* 9 (1998), 133. Eine Erweiterung =ag= könnte schließlich in dem PN *ka-na-ku-ur-ši* (OBTR 225:7) enthalten sein, der evtl. als kan=ag-urži zu segmentieren ist. (zu *urši* s. sofort). Es erscheint allerdings fraglich, ob =ag=, =ig= und =o/ug= zu einer Erweiterung =V(okal)g= vereint werden dürfen, da sich das Morphem im Vokalismus – anders als =Všt= – nicht nach dem einer benachbarten Silbe richtet.
Das Namenselement *urši* dürfte mit dem in den *kaluti*-Listen der Ištar-Ša(w)uška vorkommenden Begriff *urši* gleichzusetzen sein (kaum zu *uri* „Wunsch" [siehe V. Haas, *ChS* I/9, 250]); siehe dazu I. Wegner, *Gestalt und Kult der Ištar-Šawuška in Kleinasien* (*AOAT* 36 = *HuSt* III, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1981), 115 sowie ChS I/3-1 *passim* für Belegstellen.

114 Zu dieser Analyse siehe E. Neu, „Zum hurritischen Verbum", *OrNS* 59 (1990), 224.

115 Für ein weiteres, hiervon wohl zu trennendes Verb *šir-*, das *GLH* 236 als „être égal à(?)" bestimmte und von C. Girbal, ZA 78, 131 zu „entsprechen, genügen" präzisiert wurde, siehe noch J. Catsanicos, in: *Amurru* 1, 282 und E. Neu, *StBoT* 32, 442-443. J. Fincke, *WO* 22, 202 und dies., *WO* 23 (1992), 167 bestimmte seine Verwen-dung in Nuzi zu „bestätigen" (siehe jetzt auch *CAD* Š/3, 113b sub *širu*). M.L. Khacikjan, *Drevnii Vostok* 2, 263 sah in *ši-ir-ri-en* dieses Verb.

116 Siehe dazu E. Neu, „Modusbildungen im Hurritischen", in: *Fs. Schmidt,* 133f. und ders., *StBoT* 32, 33 sowie J. Catsanicos, in: *Amurru* 1, 282.

Fall, ein Problem) schildern" besitzen: Der Beschwörer soll „erzählen", möglicherweise den konkreten Anlaß der Beschwörung angeben.

5 Hinsichtlich der Gliederung des Textes erscheint es nicht völlig ausgeschlossen, daß die vorangehenden Formen *a-ku-ki-ni-en* und *ši-ir-ri-en* Beschwörungssprüche darstellen: „'Er soll *herbeibringen*, er soll erzählen', beschwört er". Dies ist jedoch unwahrscheinlich; vielmehr dürfte *ši-wa-ab* davon zu trennen sein und (mittelbar) zu folgendem *te-eš-ši-na* gehören, das jedoch keinesfalls direktes Objekt ist.

a) Zu *ši-wa-ab* s.o. zu Z. 3.

b) Die Wortform *te-eš-ši-na* stellt als tešši=na einen Absolutiv dar, der entweder Titel oder hymnische Einleitung einer Beschwörung ist. Demgemäß ist *te-eš-ši-na* als Vokativ zu interpretieren (→ Anm. 95).
Zugrunde liegt die bisher offenbar noch nicht diskutierte Basis *tešš-*.[117] ChS I/1 Nr. 41, die „Anrufung des Teššup mit Nennung des Duwā und Ḫalpataḫe"[118], enthält eine gewisse Häufung entsprechender Formen. Einen Ansatzpunkt für die Deutung bietet die Passage ChS I/1 Nr. 41 Rs. III 19-21:

19 *...te-pu-uš-ḫa* DINGIR.MEŠ-*na-a-ša te-eš-ši-na-a-*⌜*ša*⌝
20 *da-la-pu-u-ši-na-a-ša / te-pu-uš-ḫa* ^{D}U-*šu-up-pa-a šar-ri-ni-pa*
21 *da-la-pu-u-ši-ni-pa*

d.i. tebušḫ(i)=a[Essiv] en(i)=na[Artikel Pl.]=aš[Pluralisator]=wa[Dativ] tešši=na[Artikel Pl.]=aš[Pluralisator]=wa[Dativ] (20) talaw(i)=o[Derivationsvokal]=še[Adjektiv]=NA [Relator Pl.]=aš[Pluralisator]=wa[Dativ] tebušḫ(i)=a[Essiv] Teššob=wa[Dativ] šarri =ni[„Artikel" Sg.]=wa[Dativ] (21) talaw(i)=o[Derivationsvokal]=še[Adjektiv]=NE [Relator Sg.]=wa[Dativ]

Als Übersetzung schlagen wir vor: „Als Rede für die Götter, die großen *tešši*; als Rede für Teššub, den König." Der Kontext sowie der offenbare Parallelismus beider Phrasen läßt für *tešši*[119] nur ein Epitheton vermuten, welches hier versuchsweise mit „Erhabener" wiedergegeben wird.

6 a) Eine Verbalform *ḫe-šu-du* begegnet auch in Z. 10; es ist anzunehmen und wird hier vorausgesetzt, daß identische Wortformen vorliegen.
Dazu scheint, sofern nicht von einer bislang ungedeuteten Wurzel auszugehen ist,[120] nur die Basis *ḫež-* „nackt sein (lassen)" zu passen,[121] an die ein Morphem =ud= tritt. Dabei könnte

117 Sie findet sich in mehreren Wortformen aus Boğazköy-Texten, siehe die Glossare zu v. a. ChS I/1 und I/5. Im hurritischen Onomastikon Syriens waren Namen mit verbalem *tešš-* recht beliebt; siehe dazu demnächst Th. Richter, *Die hurritischen Personennamen.*

118 Siehe V. Haas, *ChS* I/1, S. 215. Zu diesem Text siehe auch G. Wilhelm, „Zur hurritischen Gebetsliteratur", in: *Fs. Koch*, 40-47.

119 Siehe auch *GLH* 263 (ohne Deutung).

120 Zu einer ungedeuteten Basis *ḫiš-* siehe z. B. *GLH* 107 sowie E. Neu, *StBoT* 32, 451. Angesichts der Mehrdeutigkeit der Lesung des Zeichens ḪI ist eine Zuweisung weiterer Kontextbelege nicht ohne Weiteres möglich. In IBoT 2, 48 Vs.(?) 13' begegnet vermutlich eine homographe Form in zerstörtem Kontext:]-*zi*(-)*ḫe-šu-du*(-)x[.

121 Siehe dazu u. a. E. Neu, *StBoT* 32, 312; ders., „Zu einigen Satzmustern des Hurritischen", *Hethitica* 13 (1996), 70 Anm. 19; J. Catsanicos, in: *Amurru* 1, 279.

es sich um die in jüngerer Zeit häufiger thematisierte Negation trans. Verbalformen[122] („Er soll die Füße nicht nackt sein lassen") oder eine homographe (ggf. homonyme) WE =ud= handeln (→ S. 362).
Bei dem Mophem [o] oder [u] könnte es sich um dasselbe handeln, das im Bo.- und Mitt.-Hurritischen begegnet, einer letztgültigen Klärung allerdings noch bedarf. E. Neu erkannte darin eine bzgl. Person und Numerus indifferente Endung des Imperativs. G. Wilhelm interpretierte sie als Imperative der 3. Ps. mit „eine(r) auf das Handlungsresultat abzielende(n) Bedeutung"[123], und zuletzt hat I. Wegner sie als dem Jussiv (weitgehend) bedeutungsgleich beschrieben.[124] Die Formen auf [o]/[u] sind als singularisch interpretiert worden im Unterschied zu pluralischen Formen auf =o/u=ž. Demzufolge fungiert absolutives *úr-ra* an unserer Stelle als Objekt. Das Subjekt der Handlung ist nicht ersichtlich. Die Transitivität des Verbs verbietet eine Verbindung „mit der ungeklärten Verbalform auf *-u*"[125] des Mitt.-Br., die intrans. ist.[126]

b) Die Form *úr-ra* ist auf *uri* „Fuß" zurückzuführen[127]: ur(i)=na.

7 a) Ohne sichere Lesung und ohne Anschluß an sonstige Wortformen bleibt *i-ša/ta-gi-šu* völlig unverständlich.

b) Die Form *aš-du-ḫi-bu* kann nicht zu *aštuḫḫi* „weiblich" gestellt werden,[128] da der Wortausgang ohne Deutung bliebe: Zwar könnte eine defektive Schreibung des Possessivums der 1. Ps. Sg. vorliegen, doch bliebe der /u/-Vokalismus ungeklärt.[129]

122 Für =ud= wurden in den letzten Jahren verschiedene Funktionen ermittelt. Die Bestimmung als Negation geht auf E. Neu, in: *Fs. Otten II*, 242 zurück; siehe auch ders., „Neue Wege im Hurritischen", in: *ZDMG-S* 7, 301; G. Wilhelm, *Iraq* 53, 164 und idem, *OrNS* 61, 139 sowie M. Giorgieri, *SCCNH* 9, 80 und I. Wegner, *Einführung*, 83.114. – Für eine derivative Erweiterung siehe z. B. M. Salvini, „Betrachtungen zum hurritisch-urartäischen Verbum", *ZA* 81 (1991), 128 Anm. 30 und V. Haas, *AoF* 20, 267 mit Anm. 48. – Auch ein =ud= mit "nominalisierende(r) Funktion" ist beobachtet worden; siehe E. Neu, *StBoT* 32, 39. Siehe auch zu Z. 12-13 c).

123 *OrNS* 61, 139 mit älterer Literatur.

124 *Einführung*, 116.

125 Ibid., 111.

126 Nicht ausgeschlossen erscheint der intervokalische Ausfall des /m/; s.u. zu Z. 9 (*tu-*[*m*]*u-ma*) für einen vergleichbaren Fall.

127 In *GLH* 286 noch ohne Deutung. Die Bestimmung als Variante für *ugri* „Fuß" geht auf V. Haas, *AoF* 20, 264 zurück und hat allgemeine Zustimmung gefunden. Man beachte auch die in RS 94-2939 = SCCNH 9, 7 IV 9' zu findende Gleichung (sumer.) ÚR = (akkad.) *pè-e-ni* = (hurrit.) *ur-ni* (siehe B. André-Salvini/M. Salvini, *SCCNH* 9, 21). – Das Lexem *uri* (II) „Wunsch(?)" (siehe V. Haas, *ChS* I/9, 9.250) liegt wohl nicht vor.

128 Siehe *GLH* 62 und noch E. Neu, *Das Hurritische: Eine altorientalische Sprache in neuem Licht* (Wiesbaden 1988), 24 und G. Wilhelm, „Hurritische Berufsbezeichnungen auf *-li* ", *SMEA* 29 (1992), 240 Anm. 4.

129 Bekanntlich lautet das Enklitikon nur vor konsonantisch anlautendem Kasusmorphem =iffu= (bzw. =iff=u=); siehe dazu zuletzt I. Wegner, *Einführung*, 54. Für defektive Schreibungen des labialen Spiranten im Possessivsuffix der 1. Sg. im Hurrit. von Bo. siehe V. Haas/I. Wegner, in: *Fs. Boehmer*, 193.
Mehrfach finden sich defektive Schreibungen des Possessivums der 1. Personen in den aB hurritischen Texten aus Mari: 1) *e-ni-wu-úš* [d. i. en(i)=iff=u=ž] Mari 7+6 = RA 82, 61:13' u.ö.; 2) *pa-ar-ḫi-wa-aš* [d. i. parḫ(i)=iff=až] ibid. 16'.

Der Form liegt daher wohl vielmehr ein ašt=o/uḫ- zugrunde, wobei für *ašt-* auf ašt=ugar- „to establish a relationship by marriage"[130] zu verweisen ist. Die WE =o/uḫ= ist bereits für einige verbale Basen beobachtet worden,[131] ohne daß die Art der Modifizierung der Basis daraus abgeleitet werden könnte. Daß es sich bei *aš-du-ḫi-bu* um eine Verbalform handelt, wird durch den Wortausgang auf °*i-bu* wahrscheinlich, der auch in *ḫi-ri-bu* (Z. 15) auftritt. Eine Analyse ašt=o/uḫ=i=b=u/o, also die Annahme einer um [u] resp. [o] „erweiterten" =ib-Form ist nach gegenwärtigem Kenntnisstand abzulehnen.[132] Mithin könnte es sich auch hier um eine Jussiv-Form auf =o handeln (s.o. zu Z. 6a), der die seltene WE =ib=[133] vorangeht: ašt=o/uḫ=ib=o.

8 a) In Analogie zu der offensichtlich parallel konstruierten Z. 9 ist *pa-ba-ni* in paba=ni zu segmentieren, wobei =ni der sog. „Artikel" in direktivischer Bedeutung ist.[134] Er drückt eine Bewegung „zum Berg (hin)" aus, ohne daß die Natur oder der Aktant der Bewegung bestimmt werden könnten.

b) Ohne sichere Lesung und Anschluß an sonstige Wortformen ist ein Verständnis von *na-a-me-*⌊*e*⌋(-)x(-)*še-ni-še-en* nicht möglich. Es ist anzunehmen, daß die Zeichenfolge in mehrere Worte zu gliedern ist.

130 G. Wilhelm, *Iraq* 53, 165 Anm. 34. Sowohl ašt=ugar- als auch ašt=o/uḫ- gehören zur Wortsippe *ašti* „Frau" (siehe dazu bereits *GLH* 62 sowie jetzt B. André-Salvini/M. Salvini, *SCCNH* 9, 10).

131 Siehe dazu I. Wegner, *Einführung*, 77. Es bliebe zu prüfen, ob bei den folgenden Beispielen mehrere homo-graphe Erweiterungen im Spiel sind. =oḫ= und =uḫ= begegnen u. a. in: 1) anz=ann=oḫ-, siehe dazu nach V. Haas/H.J. Thiel, *UF* 11, 338 („versprechen") und G. Wilhelm, „Hurritische Lexikographie", *OrNS* 54 (1985), 490 v. a. C. Girbal, „Der Paragraph 24 des Mittani-Briefes", *ZA* 78 (1988), 126 („ehren, auszeichnen"); 2) ḫis=ōġ-„vexer" = akkad. *šumruṣum* „sich betrüben" (*GLH* 107 und G. Wilhelm, *OrNS* 54, 492) und ḫis=ōġ=ol- „sich betrüben" (G. Wilhelm, „Der hurritische Ablativ-Instrumentalis */ne/*", *ZA* 73, 1983, 101 Anm. 18); 3) tapš=o/uġ-, siehe dazu die Vokabulargleichung (sumer.) BAL = (akkad.) *na-bal-ku-tu*$_4$ = (hurr.) *tap-šu-ḫu-um-me* = (ugar.) *tu-a-pí-*[*ku*(?)] „rebellieren" (siehe J. Huehnergard, *HSS* 32, 38-39 und G. Wilhelm, *SMEA* 29, 252); 4) ull=o/uġ- (bzw. oll=o/uġ-) „niederdrücken" bzw. „feindlich sein" (V. Haas, *AoF* 20, 266f. mit Anm. 45; „wegnehmen", G. Wilhelm, in: *Fs. Hrouda*, 318 Anm. 24).

132 Es ist allerdings durchaus bemerkenswert, daß beiden Formen auf [o] bzw. [u] ein Morphem =ib= vorausgeht, so daß man darin mehr als eine Nuancierung der Wortbedeutung zu sehen geneigt sein könnte. Eine morphologische Erklärung ist derzeit aber wohl nicht möglich.

133 Für diese WE siehe E. Neu, *OrNS* 59, 226. Es ist allerdings zu bemerken, daß im Hurrit. von Bo. noch weitere Formen auf [o] oder [u] begegnen, deren Interpretation bislang ungeklärt ist; siehe zuletzt I. Wegner, *Einführung*, 110-111.

134 Auf die mannigfachen Schwierigkeiten, die der sog. „Artikel" des Sing. bereitet, kann hier nicht eingegangen werden. Siehe G. Wilhelm, *ZA* 73 (1983), 97-113; E. Neu, *Das Hurritische*, 31f.; ders., „Der hurritische Absolutiv als Ortskasus. Zur Syntax der hurritisch-hethitischen Bilingue aus Ḫattuša". in: *Fs. Alp*, 391-400; G. Wilhelm, „Zur Grammatik und zum Lexikon des Hurritischen", *ZA* 83 (1993), 105-109 und erneut E. Neu, „Zu einigen Satzmustern des Hurritischen", *Hethitica* 13 (1996), 69. Siehe jetzt auch M. Giorgieri, *SCCNH* 10, 243-247 und I. Wegner, *Einführung*, 57-58. Eine lokativische Funktion ist für =ni nicht nachweisbar.
Nach E. Neu, in: *Fs. Alp*, 399 war „zur Zeit der Abfassung des hurr. Textes der Bilingue der Absolutiv gegenüber dem Direktiv der bevorzugte Ortskasus".

9 Daß *tu-*[*m*]*u-ma* die zu *apši* „Schlange" gehörige finite Verbalform darstellt, erscheint sicher.[135] Hinsichtlich der Satzsyntax ist festzuhalten, daß morphologisch eindeutiges šije=ni (funktional) nicht als direktes Objekt fungieren kann, da der „Artikel" des Sg. mit der Funktion des Absolutivs unvereinbar ist.[136]

a) Die Form *ši-e-ni* ist als šije=ni[Abl.-Instr.] aufzulösen. Die Wendung „in den Fluß/in das Wasser"[137] steht in Parallelismus zu *pa-ba-ni* in Z. 8.
„Wasser"/„Fluß" spielt auch in den hurritischen Beschwörungen aus Bo. eine bedeutende Rolle als ein Ort der Reinigung von Unheilsstoffen, insbesondere in Texten der Serie *itkalzi* sowie solchen der Tašmišarri.[138] Da *ši-e-ni tu-*[*m*]*u-ma ap-ši* Teil der mythologischen Erzählung ist, besteht kein umittelbarer Zusammenhang mit dem Anlaß der Beschwörung.

b) Die in *tum(/tūm)-* vorliegende WE =o/um= kann nur für wenige Lexeme, darunter auch Verben der Bewegung, angesetzt werden.[139]
Der Basis *tum-* möchten wir, mit allerdings großem Vorbehalt, die Bedeutung „(auf dem Boden) kriechen, schlängeln" zuschreiben. Ausgangspunkt der Überlegung ist ein vermuteter lexikalischer Zusammenhang mit der aus der Bo.-Bil. bekannten Form *tu-u-um-wa*$_a$, die als „nach unten" zu deuten ist.[140] Es erscheint ein semantischer, vielleicht sogar lexikalischer Zusammenhang zu *tumni* „vier" nicht ausgeschlossen.[141] Denkbar wäre die folgende Entwicklung bzw. Herleitung: *tum-*(*/tūm-*) „auf dem Boden fortbewegen" (≈ „schlängeln(?)") » **tumi* (*/tūmi*) „unten" > *tumwa* (*tūmwa*) „nach unten" ≈ „auf den Boden (hinab)". Eine Stütze erhält diese Vermutung aufgrund der verbalen Endung /a/, die

135 Die Frage, ob *tu-u-um-wa*$_a$ und *turi*, das seit langem als „unten" gedeutete hurritische Lexem (siehe bereits *GLH* 273), auf eine Basis **tu-* zurückgeführt werden können, wie es E. Neu, „Miscellanea Hurritica", *SCCNH* 5 (1995), 47 Anm. 12 annahm, soll hier offenbleiben. Sie bedarf einer eingehenden lexikalischen Überprüfung und grundsätzlicher Überlegungen zur Wortbildung des Hurritischen.

136 Siehe dazu G. Wilhelm, *ZA* 83, 107-109; ders., „Die Absolutiv-Essiv-Konstruktion des Hurritischen", in: *Fs. Schmitt-Brandt*, 204.

137 Zu šije=ni, d. i. *ši-e-ni* = (heth.) ÍD-*i* „in den Fluß" siehe E. Neu, *Das Hurritische*, 31 und ders., *StBoT* 32, 159 und 196 sowie jetzt M. Giorgieri, *SCCNH* 10, 246. – Das Lemma *šije* „Wasser, Fluß" ist seit langem bekannt; siehe bereits *GLH* 230.

138 Weitere Belege für šije=ni in dieser Textgruppe sind ChS I/1 Nr. 6 Vs. II 21; ChS I/1 Nr. 9 Vs. II 45; ChS I/1 Nr. 10 Vs. II 12; ChS I/1 Nr. 43 Rs. III 18'; ChS I/1 Nr. 45 Rs. III 7'; ChS I/1 Nr. 46 Rs. III 4'.

139 Siehe v. a. die verbale Basis tiḫan=ol=om- „aufzeigen, erschließen" (C. Girbal, *AoF* 21, 376) und *am(m)umgiḫi* [d. i. am(m)=o/um=g=i/e=ġi] „Ankunft" (V. Haas, *ChS* I/9, 211). Eine Anzahl weiterer Lexeme könnten ebenfalls =o/um= enthalten; zu ur=om- „sich kümmern um, beschäftigen mit" siehe C. Girbal, „Zur Grammatik des Mittani-Hurritischen", *ZA* 80 (1990), 100 und, für ältere Literatur, G. Wilhelm, *OrNS* 54, 1985, 496.
Mehrfach entspricht eine WE =o/um= des Bo.-Hurrit. einer WE =am= des Nuzi-Hurrit.; für Beispiele siehe V. Haas/G. Wilhelm, *Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna* (*AOATS* 3 = *HuSt* I, Kevelaer/ Neukirchen-Vl,yn 1974), 130.

140 E. Neu, *SCCNH* 5, 46. Für die Interpretation dieser Dativform als Ortsadverb siehe ders., *StBoT* 32, 270 mit Anm. 112 und J. Catsanicos, in: *Amurru* 1, 283. Zur Funktion des Dativs als Destinativ siehe M. Giorgieri, *SCCNH* 10, 252 und I. Wegner, *Einführung*, 57-58.

141 Siehe dazu bereits *GLH* 271 sowie zuletzt J. Catsanicos, in: *Amurru* 1, 283.

im Althurritischen bei intrans. Verben der Bewegung auftritt; ein Subjektsanzeiger erscheint dort nicht.[142]
Handelte es sich bei *tum-(/tūm-)* nicht um ein Verb der Bewegung, so bereitet der Wortausgang /a/ Probleme, da ein intrans. Verb auf =a=b enden sollte.[143] Sofern man nicht mit einem Schreibfehler rechnen möchte (*ši-e-ni tu-*[*m*]*u-ma-«ab» ap-ši*), ist die Phrase nur durch haplologische bzw. -graphische Verkürzung erklärbar oder den Ausfall des schwach artikulierten =b in intervokalischer Position (→ Anm. 205): *tum=o/um=a=b apši » *tumumapši*). Für einen vergleichbaren Fall s.u. zu Z. 15b).

c) In *ap-ši* liegt das absolutive Subjekt zu *tu-*[*m*]*u-ma* vor. Das lange ungedeutete Lexem[144] konnte aufgrund von Vokabular-Gleichungen aus Ugarit bestimmt werden: 1) (sumer.) ⌜MUŠ⌝ = (akkad.) *ṣi-i-ru* = (hurr.) *ap-ši*?-[...] = (ugar.) *tu-un-na-nu* (Ug. 5, 135 Rs. 15'//137 I 8'); 2) (sumer.) MUŠ = (akkad.) *ṣí-ru* = (hurr.) ⌜*ap-še*⌝ (RS 94-2939 = SCCNH 9, 7 IV 6')[145].
Die Schlange begegnet auch in Texten aus Bo.;[146] daneben findet sie sich noch in zwei weiteren aB Beschwörungen der Tafel VS 17, 6 (→ S. 341f.).

10 a) Nachdem *eši* (d. i. *e/ēži*) lange als „Himmel" gedeutet worden ist, erbrachte die Bo.-Bil. aufgrund der Gleichung mit heth. *tekan* die Bedeutung „Erde".[147]

b) *ḫa-ar-ba-ni-iš* ist der verschiedenen Lexemen des semantischen Bereichs „Stroh" zugrundeliegenden Basis *ḫarw/b-*[148] anzuschließen. Für **ḫarb/wa*[149], das in den hurritischen

142 Siehe dazu I. Wegner, *Einführung*, 112.

143 Siehe dazu zuletzt ibid. 111.

144 Ohne Deutung in *GLH* 51 (sub *a-ap-ši* und *ap-še-na*) und in G. Wilhelm, *AdŠ* 3, 69. Somit erfährt auch der selten belegte GN Umar-apše/i (KUB 10, 63 Vs. I 18.19.22) eine (teilweise) Deutung.

145 Siehe B. André-Salvini/M. Salvini, *SCCNH* 9, 7 mit Kommentar 12-13; siehe auch dies., „A New Trilingual Vocabulary from Ras Shamra and the Relationship between Hurrian and Urartian", *SCCNH* 10 (1999), 270. Für weitere Ausführungen siehe I. Röseler, „Hurritologische Miszellen", *SCCNH* 10, 399-400.

146 Siehe z. B. *ap-še-ne-we*$_e$ (ChS I/5, 87 Vs . II 22'); *ap-ši* (ChS I/1, 11 Vs. 30); *ap-ši-ni-wi*$_i$ (ChS I/5, 1 Vs. 17'). Vgl. weiterhin die Ausführungen bei B. André-Salvini/M. Salvini, *SCCNH* 9, 9-10; dies., *SCCNH* 10, 270 und I. Röseler, *SCCNH* 10, 396 (ad ChS I/5, 23 II 16').

147 Siehe dazu zuerst E. Neu, *Das Hurritische*, 15 Anm. 32 und 26; für die urart. Entsprechung *esi* „Ort, Platz" siehe M. Dietrich/W. Mayer, „Beiträge zum Hurritischen (I)", *UF* 23 (1991), 111. Für einen forschungs-geschichtlichen Überblick siehe G. Wilhelm, *ZA* 83, 111.

148 Zu diesen Lexemen siehe G. Wilhelm, *AdŠ* 3, 93-94. Siehe weiterhin ders., *SMEA* 29, 241 Anm. 6 (zu *ḫarwara* und *ḫawaruzzu*); ders., „Hurr. *šinussi* 'Scheuklappe'?", *SCCNH* 9 (1998), 175 (zu *ḫawaruzzu* „Strohgabel" < ḫarvar=ussi). – Ob das ebenfalls in Nuzi bezeugte *ḫarwe/i*, das nach G. Müller, „Bemerkungen zu den Nuzi-Texten aus dem P.A. Hearst-Museum/Berkeley", *SCCNH* 8 (1996), 315 'ein Accessoir' ist, hier angeschlossen werden kann, muß einstweilen offenbleiben.

149 Ein graphischer Wechsel zwischen °*rb*° und °*rw*° begegnet auch bei z. B. *e/ērbi vs.* ^{d}*ir-ḫe*$_e$*-na* (siehe dazu E. Neu, *StBoT* 32, 167); Kumarbi *vs.* Kumarwi (siehe *GLH* 153); Nabarbi *vs.* Nabarwi (siehe ibid., 174). Siehe weiterhin E.A. Speiser, *IH*, 42 sowie zuletzt die Ausführungen von E. Neu bzgl. der Bo.-Bil. z. B. in *SMEA* 29, 205-207.
Das in ChS I/Ergh. 1, 6 Rs. IV 7 vorkommende *ḫarbi* (graphisch *ḫar-bi*) unbekannter Bedeutung dürfte, da der Kontext von Waffen handelt (siehe G. Wilhelm, ibid., 17) kaum vorliegen.

Beschwörungstexten als Bo. nicht vorzukommen scheint[150], könnte ebenfalls an eine Bedeutung „Stroh“ gedacht werden. – Für die weitere Analyse bieten sich zwei Möglichkeiten an:

1 Antritt einer WE =an=,[151] des Themavokals /i/ und der Ergativ-Markierung /ž/: ḫarb=an=i=ž. Diese WE scheint recht selten zu sein, begegnet aber z. B. in *agandi* (d.i. ag=an=d=i) ‘ein Vokationsterminus’ und *wurani* (d.i. fur=an=i) „Vorzeichen“.[152]

2 Die alternative Analyse ḫarba=ni[„Artikel“ Sg.]=ž bedeutete ein Nomen im /a/-Stamm (*ḫarba*), der sich allerdings – zumindest im Bo.- und Mitt.-Hurritischen – durch einen eng begrenzten semantischen Rahmen auszeichnet,[153] in den *ḫarba* nicht zu gehören scheint. Allerdings sind die u. E. anzuschließenden Lexeme *ḫarwara* „Stroh“ und *ḫawaraḫḫe* „Strohgabel“ (d. i. ḫarwara=ḫḫe[154]) ebenfalls /a/-Stämme.[155]

Wenngleich keine dieser alternativen Möglichkeiten ohne Schwierigkeiten ist, tendieren wir zu letztgenannter.

c) Zu *ḫe-šu-du* s.o zu Z. 6a.

11 Der Satz [*ḫ*]*a-wu-ru-na ši-la-lu-uš ḫa-ri-eš* scheint zwar hinsichtlich der Satzsyntax eindeutig zu sein. Er bleibt inhaltlich jedoch unverständlich, da nicht klar ist, inwieweit der „Weg“ auf „die Himmel” einwirken kann. Vermutlich ist hier eine spezielle Bedeutung von *ḫari* anzunehmen.[156]

150 Hurritisch *tibni* „Stroh“ (< akkad. *tibnu(m)*) scheint nur in Ugarit vorzukommen; siehe dazu nach *GLH* 265 v. a. J. Huehnergard, *HSS* 32, 26-27: (sumer.) [IN] = (akkad.) [*ti-i*]*b-nu* = (hurrit.) *ti-ib-ni* = (ugar.) *ti-ib-nu*; siehe auch G. Wilhelm, „Zur Grammatik und zum Lexikon des Hurritischen“, *ZA* 83 (1993), 117. Für die Ableitung *tibišši* „Strohschober“ in Nuzi-Texten siehe ibid.

151 Eine Textverbesserung zu *ḫa-ar-ba-«an-»ni-iš* sollte zunächst unterbleiben.

152 Zu diesen Lexemen siehe V. Haas, *ChS* I/9, 8.208 (auch zur Analyse ag=an=d=i) bzw. S. de Martino, *ChS* I/7, 8 (sub *wurana*).

153 Abgesehen vom Wort für "Herz" (*tiža*), sind namentlich einige Götternamen sowie Verwandtschaftsbezeichnungen /a/-stämmig; siehe I. Wegner, *Einführung*, 46. Es ist allerdings zu erwägen, ob bei dieser Frage nicht mit (dialektalen) Besonderheiten zu rechnen ist, wie es sich bei *pala* „Kanal“ zeigt. Siehe auch V. Haas/H.J. Thiel, *Beschwörungsrituale der Allaiturah(ḫ)i*, 309; M. Salvini, „Die hurritischen Überlieferungen des Gilgameš-Epos und der Kešši-Erzählung“, in: *Hurriter und Hurritisch*, 171 Anm. 21; G. Wilhelm, *OrNS* 61, 133 und wiederum M. Salvini, „Il lessico delle lingue hurrica e urartea – Progressi di interpretazione e problemi particolari“, *SEL* 12 (1995), 163. Für *ašta* siehe V. Haas/H.J. Thiel, op.cit.

154 Der Antritt der WE =(ḫ)ḫe= an /i/-Stämme bedingt einen morphophonematischen Wechsel i > o, der beim Antritt an /a/-Stämme unterbleibt; siehe dazu jetzt I. Wegner, *Einführung*, 48. Weitere Beispiele dafür – und somit für (potentielle) /a/-Stämme – sind: *itkaḫ(ḫ)i* (siehe *GLH* 129); *kulaḫḫena* (siehe I. Wegner, „Die «genannten» und die «nicht-genannten» Götter in den hethitisch-hurritischen Opferlisten“, *SMEA* 36, 1995, 99); *šiltaḫḫi* „Pfeil“ (siehe V. Haas, *ChS* I/9, 7); *talaḫḫi* (siehe *GLH* 252); *tapšaḫḫu* ‘ein höheres Hofamt’ (siehe G. Wilhelm, *SMEA* 29, 250f.).

155 *ḫawaruzzu* ist offensichtlich zu ḫawara>o=šš(e)=u[akkad. Nom.-Endung] zu segmentieren; *ḫawaraḫuzu* könnte als ḫarwara=ġe>u(š)š(e)=u[akkad. Nom.-Endung] zu interpretieren sein.

156 Siehe auch V. Haas/H.J. Thiel, *Beschwörungsrituale der Allaiturah(ḫ)i*, 178 sowie G. Beckman, *Birth Rituals*, 104.

a) [*ḫ*]*a-WA-ru-na* ist als *ḫavurunna* „die Himmel“[157] zu deuten: ḫavur+ni=na.

b) Die Form *ši-la-lu-uš* ist als šil=al=ož zu einer Basis *šil-* zu stellen; eine solche ist in Mitt. und Bo. bekannt.[158] Die dafür vorgeschlagenen Bedeutungen „angenehm sein“[159] bzw. „lieben“[160] sind in unseren Kontext kaum einzubringen. – In welcher Weise =al= die Bedeutung des Stamms variiert, ist nicht erkennbar.[161] Eine möglicherweise zugehörige Ableitung šil=aḫ=uš=ušt- wurde als „täuschen (trans.)“ interpretiert.[162]
Da in *ḫa-ri-eš* unzweifelhaft das singularische Subjekt des Satzes vorliegt, kann °*u-uš* keinesfalls als Jussiv der 3. Ps. Pl. (=u[o]=ž) interpretiert werden.[163] Daher ist in °*u-uš* das Morphem des Präteritums, wie es im späteren Hurritischen wohlbezeugt ist, zu sehen: Es findet sich vereinzelt in der Bo.-Bil., v.a. aber im Hurritischen des Mitt.-Br. Die vorliegende Stelle beweist das hohe Alter dieser „Mittani-Formen“[164], die sich – in der Inschrift des Tiš-adal wohl aufgrund des geringen Textumfanges nicht belegt – für die Sprachgeschichte des Hurritisch als außerordentlich bedeutsam erweisen dürften. *ši-la-lu-uš* ist demnach als 3. Ps. Sg. Präteritum aufzufassen.

157 Nachdem *ḫavurni* lange als „Erde“ gedeutet wurde (siehe z. B. *GLH* 99), war es zuerst J. Huehnergard, *HSS* 32, 60f., der die Bedeutung „Himmel“ vorschlug; siehe auch E. Neu, *Das Hurritische*, 26. Zur Wortform siehe u. a. I. Wegner, *Einführung*, 53.
Pluralität von *ḫavurni* liegt wohl in Bo 5116 Rs. 18 (zitiert *GLH* 99 sub *ḫawurni*) vor; auch an vorliegender Stelle vermutete E. Laroche einen Plural. Da =ni in *ḫavurni* entgegen *GLH* 99 nicht stammhaft ist – es handelt sich um das individualisierende =ni (siehe zuerst G. Wilhelm, *ZA* 73, 100 Anm. 12) – sind auch die Formen *ḫa-wu$_u$-ur-na* (ChS I/1, 11 Vs. 6 und 15) – beide in völlig unklarem Kontext – und *ḫa-bur-na* (KBo 12, 79:3) zu beachten.

158 Für eine bibliographische Übersicht siehe E. Neu, *StBoT* 32, 63 Anm. 12. Offensichtlich ist *šel-* davon zu trennen; siehe dazu S. de Martino, „KUB XXVII 38: Ein Beispiel kultureller und linguistischer Überlagerung in einem Text aus dem Archiv von Boğazköy“, *SMEA* 31 (1993), 123. Für ältere Literatur siehe z. B. V. Haas/ H.J. Thiel, *Beschwörungsrituale*,166; G. Wilhelm, „Eine hurritische Sammlung von *danānu*-Omina“, *ZA* 77 (1987), 237 Anm. 28; M. Salvini, „Ein Beitrag zur hurritisch-urartäischen Morphologie“, *OrNS* 59 (1990), 244 und J. Fincke, „Noch einmal zum mittelassyrischen *šiluḫli*“, *AoF* 21 (1994), 341 mit Anm. 24.

159 Siehe dazu V. Haas/G. Wilhelm, „Zum hurritischen Lexikon II“, *OrNS* 43 (1974), 93.

160 Man beachte die bei V. Haas/H.J. Thiel, *Beschwörungsrituale der Allaiturah(ḫ)i*,265 vermutete Gleichsetzung von hurrit. *ši-la-a-en* mit heth. *a-aš-ši-ia-an-du-*[*uš*?] „ihr sollt lieben“. Siehe dazu auch *HW*^{2} A, 401a sub *aššiiauant-* I.

161 Auch die folgenden, um =al= erweiterten Formen sind zu (einem) *šil-* zu stellen: *ši-la-lu-ḫi-ni-ta* (ChS I/1 Nr. 5 Rs. III 25); *ši-i-la-al-lu-ḫi* (ChS I/2 Nr. 103 Vs. II 22; ChS I/2 Nr. 104 Vs. II 8). Für die WE =al= siehe G. Wilhelm, „Zum viersprachigen Vokabular aus Ugarit“, *SMEA* 29 (1992), 251 mit Anm. 13.

162 Noch ohne Deutung bei G. Wilhelm, *ZA* 77, 237 mit Anm. 28 und M. Salvini, *OrNS* 59, 244. Zu der Deutung siehe C. Girbal, „Zum hurritischen Vokabular“, *SMEA* 29 (1992), 161f. und I. Wegner, *Einführung*, 163.

163 Zu dieser Bildung siehe I. Wegner, *Einführung*, 116.

164 Zu diesem Ausdruck sowie Beispielen aus der Bo.-Bil. siehe I. Wegner, *Einführung*, 114. Weitere Mitt.-Formen finden sich wohl in YOS 11, 28:8.9//64:2.3 (*na-aḫ-li-a*) und VS 17, 6:13 (*ta-ḫi-a*). Ungewiß bleibt die Funktion dieser Formen im Rahmen des – gegenüber dem Mitt.-Br. – völlig anders strukturierten Verbalsystems; siehe dazu auch G. Wilhelm, *OrNS* 61, 137.

c) *ḫa-ri-eš* dürfte zu *ḫari* „Weg“[165] zu stellen sein: ḫari=ž[Ergativ]. Das Lexem findet sich recht häufig als Vokationsterminus im Hurrit. von Bo., allerdings offenbar nie im Ergativ.

12-13 Die Zusammengehörigkeit der Z. 12-13 ergibt sich aus der Analyse der Satzsyntax: Die trans. Verbalform [*ḫ*]*a-tu-e-en* erfordert ein ergativisches Subjekt, das in *ka-at-ri-iš* vorliegt, und ein absolutives Objekt, welches ⌜x⌝-*WA*-⌜*ka*⌝ ist.

a) Trotz Kollation ist eine gesicherte Lesung dieser inhaltlich und morphologisch unklaren Form nicht möglich.

b) Das der Form *ka-at-ri-iš* (d. i. katri=ž[Ergativ]) zugrundeliegende Lexem ist u. W. im übrigen hurritischen Schrifttum nicht bezeugt. Nicht undenkbar erscheint eine (lexikalische) Beziehung zu heth. ^{MUNUS}*katra-* c., ‘eine Priesterin’, wofür allerdings eine idg. Etymologie vermutet wurde, die indes nicht zu sichern ist.[166] Für eine mögliche Herleitung aus dem Hurritischen könnte angeführt werden, daß ^{MUNUS}*katra-* häufiger in „Ritualen des heth.-hurrit. Milieus“[167] auftritt. Bemerkenswert, aber vielleicht nicht ohne Parallele, wäre die Entlehnung eines hurritischen /e/- bzw. /i/-Stamms als /a/-Stamm ins Hethitische.[168]
In diesem Fall wäre auf die gut bekannte Basis *kad-* „sagen“ (u.ä.)[169], zurückzugreifen, auf welche die kürzlich von V. Haas und I. Wegner erkannte WE =r=[170] oder eine verkürzte Form des Morphems =i(=)ri= des sog. agens-orientierten resultativen Partizips folgt[171]: kad=r=i bzw. kad=(e/i=)ri.

165 So auch M.L. Khacikjan, *Drevnii Vostok* 2, 263. Zu *ḫari* siehe u. a. A. Archi, „Associations des divinités hourrites“, *UF* 11 (1979), 9; *GLH* 94 (dazu G. Wilhelm, *OrNS* 54, 492); J. Catsanicos, in: *Amurru* 1, 279; V. Haas, *ChS* I/9, 217 und *HW*^{2} Lfg. 14, 275b. Für Belegstellen siehe die Indices insbesondere der Bände ChS I/1 und I/5.

166 H. Kronasser, *Etymologie der hethitischen Sprache I* (Wiesbaden 1966), 186-187 erwägt eine Bildung kat=ra oder ka=tra, konzidiert jedoch ibid.: „ohne Grundwort“. Ohne Entscheidung J. Tischler, *HEG* I, 548 und J. Puhvel, *HED* 4, 136-138.

167 I. Wegner, *Ištar-Šawuška*,152; zur Funktion dieser Priesterinnen siehe ibid., 152-153 sowie dies., *ChS* I/3,1-1, 16 und die ausführliche Diskussion bei G. Beckman, *Birth Rituals*, 106-108. Für Belegstellen siehe F. Pecchioli Daddi, *Mestieri Professioni e Dignità nell'Anatolia ittita* (Rom 1982), 391-394.

168 Man beachte z. B. jheth. *arruzza*, o.D. (*HW*^{2}, 363) < hurrit. *arr=ussi. Auch ^{MUNUS}*katra-* findet sich einmal als /i/-Stamm im Hethitischen, siehe G. Beckman, *Birth Rituals*, 106 Anm. 262. – Die Herleitung von mheth. *māla* aus hurrit. *mali*, wie sie z. B. von V. Haas/G. Wilhelm, *Riten aus Kizzuwatna*, 67 und G. Beckman, *Birth Rituals*, 153 befürwortet wurde, ist zuletzt aufgrund des unterschiedlichen Themavokals abgelehnt worden (*CHD* L-N, 125). Zu *mali* siehe zuletzt V. Haas, *ChS* I/9, 232.

169 Siehe bereits *GLH* 132 sowie z. B. noch G. Wilhelm, *OrNS* 61, 123 und J. Catsanicos, in: *Amurru* 1, 280. Es ist derzeit nicht erkennbar, ob das Sprechen (im Kult) zu den Funktionen der *katra-*Priesterinnen gehört; siehe dazu I. Wegner, *Ištar-Šawuška*, 152.
Selbstverständlich ist es nicht auszuschließen, daß weitere verbale Basen, welche homograph (und ggf. homo-phon) zu *kad-* “sagen” sind, existierten.

170 V. Haas/I. Wegner, „Überlegungen zu den Paragraphen 6, 11 und 19 des Mittani-Briefes“, *AoF* 24 (1997), 340.

171 Siehe dazu G. Wilhelm, *OrNS* 61, 140 mit Verweisen auf ältere Sekundärliteratur. Für die Möglichkeit einer Verkürzung =iri= > =ri= konnte zuletzt M. Giorgieri, *SCCNH* 9, 76 Anm. 12 ein Beispiel erbringen: *tab=iri=nni > tab=ri=nni.

c) Die in der Inschrift des Tiš-adal vorkommenden Verbalformen *ša-ak-ru-in* (Z. 10) und *da-áš-pu-in* (Z. 14) auf =o=in interpretierte G. Wilhelm als positive trans. ([o]) Jussive: šagr=o=in bzw. tašp=o=in. Dagegen sieht er in *ḫa-šu-e-in* (Z. 17) einen negierten (=ve=) trans. ([o]) Jussiv (Vetitiv): ḫaž=o=ve=en. Diese Deutungen dürfen als gesichert gelten.[172]
Die Verbalformen [*ḫ*]*a-tu-e-en* und *ḫa-wu-e-en* (Z. 14), die offenbar dasselbe Bildungsmuster aufweisen, stimmen in ihrer Orthographie zwar nicht völlig mit den Formen der Inschrift überein;[173] die Schreibungen legen dennoch ein Verständnis als positive trans. Jussive nahe: ḫad=o=en bzw. ḫaw=o=en.
Es ist allerdings zu fragen, ob °*u-e*° nicht auch =o=we=, vergleichbar der Mitt.-Schreibung °*u-ú-e*° (neben WA) für den Genitiv /we [fe]/[174], repräsentieren und somit einen negierten trans. Jussiv bezeichnen könnte: ḫad=o=(w)e=en bzw. ḫaw=o=(w)e=en. Das mangelhafte Textverständnis erlaubt keine Stellungnahme zu der Frage, ob positive oder negative Jussive vorliegen; sicher erscheint lediglich die Interpretation von °*u*° als [o] und Anzeiger der Transitivität.[175]
Eine Basis *ḫad-* (oder ggf. *ḫatt-*[176]) begegnet auch in Mari 5 = RA 36, 17: ^{19}*ḫa-tu-di-en ki-ia-zi-ni*, das folgendermaßen segmentiert werden könnte: ḫad=ud/(ūd)=i=en kiaže=ni. Dabei sollte in kiaže=ni das verschiedentlich als „Meer“ gedeutete Lexem[177] vorliegen.
Was ḫad=ud- anbelangt, so kann =ud= nicht als Negation gewertet werden, da diese nur in trans. Formen auftritt (→ S. 355). Die Annahme einer Transitivität führte zur Bestimmung von *ki-ia-zi-ni* als absolutives Objekt. Allerdings wurde zuletzt darauf hingewiesen, daß der „Artikel“ =ne/i in syntaktisch absolutiven Formen nicht auftritt, sondern lediglich vor Kasussuffixen oder aber, in nicht-absolutivischer Funktion, als Richtungskasus.[178] Demzufolge liegt =ne/i in direktivischem Sinn vor (→ S. 357) und ist als „zum Meer“ aufzufassen. Für ḫad=ud- ergibt sich somit eine Deutung als Verb der Bewegung.
An unserer Stelle vorliegendes *ḫad-* ist dagegen offensichtlich anders aufzufassen, denn das unklare ⌜x⌝-*WA*-⌜*ka*⌝ kann – Richtigkeit der Lesung vorausgesetzt – kaum in einem Richtungskasus (=ne/i oder =wa) gesehen werden. Falls dieselbe Basis vorliegt, liegt der destinativische Sinn von ḫad=ud- in der WE begründet und haftet nicht der Primärbasis an. Hier dürfte ⌜x⌝-*WA*-⌜*ka*⌝ direktes Objekt zu [*ḫ*]*a-tu-e-en* sein. Eine lexikalische Bestimmung von *ḫad-* (oder ggf. *ḫatt-*) ist nicht möglich.[179]

172 Siehe G. Wilhelm, „Die Inschrift des Tišatal von Urkeš“, in: *Fs. Cotsen*, 135-137 bzw. 140 und jetzt I. Wegner, *Einführung*, 210-211.

173 Eine Verbindung zwischen den Formen unseres Textes und jenen der Tiš-adal-Inschrift hat bereits M.L. Khacikjan, *Drevnii Vostok* 2, 263 und *Churritskij i urartskij jazyki*, 89 gesehen.

174 Siehe I. Wegner, *Einführung*, 39.

175 Negierte Jussive nach dem Schema G. Wilhelms dürften auch in *ú-uš-šu-we-en* (YOS 11, 28:12//64:6) und *ki-wa-al-tu-we-en* (64:9) vorliegen.

176 Die Schreibung mit dem Zeichen TU (stimmloser Dental) führte M.L. Khacikjan, *Drevnii Vostok* 2, 263 zu der Annahme, hier liege *ḫatt-* (nicht *ḫad-*) vor.

177 Siehe zuletzt I. Márquez Rowe, „Notes on the Hurro-Akkadian of Alalaḫ in the Mid-Second Millennium B.C.E.“, in: *Fs. Rainey*, 67.

178 Siehe G. Wilhelm, *ZA* 83, 107-109 und ders., in: *Fs. Schmitt-Brandt*, 204-205.

179 Wohl kaum *ḫad-* „tuer“ (*GLH* 88). Andernorts scheint eine Basis *ḫad-* oder *ḫatt-* nicht diskutiert worden zu sein.

Eine wichtige Erkenntnis, die aus der Tiš-adal-Inschrift abgeleitet werden kann, ist es, daß die Formen auf °*u-in* trans. sind. Dies führt für unseren Text dazu, Z. 12 und 13 zusammenzuführen. Weiterhin ergibt sich daraus die Bestätigung der Lesung *ka-at-ri-iš* (d. i. katri=ž[Ergativ]).

14 Die von uns zunächst und unter Annahme einer Verbindung zu *ka-at-ri-iš* (Z. 12) erwogene Lesung *ka-de-e-er-ni-iš* ist voraussichtlich aufzugeben. Ein Satz *ka-de-e-er-ni-iš ḫa-wu-e-en* wäre allerdings insofern problematisch, als *ḫa-wu-e-en* eine trans. Form darstellt, die sowohl einen Ergativ als Subjekt – hier zweifellos in der auf °*i-iš* endenden Wortform vorliegend – als auch einen Absolutiv als Objekt benötigt, welches auch nicht in Partikeln enthalten wäre. Daher müßte von der unbefriedigenden Annahme eines Schreibfehlers bzw. der fehlerhaften Auslassung des Objekts ausgegangen werden. Auf dieser Grundlage ist eine Trennung in zwei Lexeme, *ka-de-e* und *ir-ni-iš* (bzw. *ka-de* und *e-ir-ni-iš*) notwendig.[180]

a) In *ka-de* (bzw. *ka-de-e*) könnte das bislang nur aus der Vokabulargleichungen bekannte Wort für „Gerste" vorliegen.[181]

b) Für das zweifellos den Ergativ tragende *ir-ni-iš* (bzw. *e-ir-ni-iš*) ergeben sich mehrere Möglichkeiten lexikalischen Anschlusses, da nicht erkennbar ist, ob *-ni-* stammhaft ist oder als Morphem aufgefaßt werden muß.
Der Antritt des sog. „Artikels" Sg. an einen auf /r/ endenden Stamm sollte zu *e/irriš* (< e/ir(i)=ni=ž) führen.[182] – Unproblematisch erscheint eine Analyse e/irni=ž unter Annahme des individualisierenden Suffixes =ni (er(i)=ni=ž). Eine semantische Eingrenzung oder gar Übersetzung von *e/iri* ist nicht möglich.[183]
Eine andere Möglichkeit der Analyse geht von der Annahme eines Stamms *irn-* bzw. eines Lexems *e/irni* aus, woran direkt das Morphem des Ergativs tritt. Ein Verständnis der Textzeile ist auf dieser Grundlage indes kaum zu gewinnen, da *e/irn-* „gleich sein"[184] kaum in den Kontext einzubringen ist.

c) Zur Bildungsweise von *ḫa-wu-e-en* s.o. zu Z. 12-13c). – Da *ḫaw-* an Gerste durchgeführt wird, ist ein lexikalischer Anschluß an Bekanntes kaum möglich. Das in Nuzi bezeugte *eqlu ḫawalḫu* ist bekanntlich als „umfriedetes Feld" zu deuten und nimmt nicht auf die Art der Feldfrüchte oder eine spezielle Behandlung derselben Bezug.[185]

15 a) In *ku-uk-ka-la* liegt die bisher älteste Bezeugung des „Fettschwanzschafes" in hurritischem Kontext vor. Die Form ist als Plural im Absolutiv aufzufassen (kukkal(i)=na), die als Subjekt zu *ḫi-ri-bu* fungiert. Sie weicht deutlich von der in Bo. belegten Wortform *ku-un-kal-le-e* = heth. ^{UZU}GUKKAL$^{?}$+KUN$^{ḪI.A}$ (KBo 32, 13 I 16//II 17) ab.[186]
Bekanntlich wird akkad. *k/gukkallu(m)* auf sumer. *k u n - g a l, „großer Schwanz", zurückgeführt.[187] Nach Ausweis der akkad. Wörterbücher wird das Lemma überwiegend sumerographisch g u k k a l geschrieben, nur in Mari findet sich mit *ku-ka-al-lu* (ARM 7, 263 IV 10) eine syllabische Schreibung; die Lautung im älteren Akkad. ist nicht bekannt. Die vorliegende Stelle dürfte einen *terminus ante quem* für die Entwicklung *k u n - g a l > (**kunkallum* >) *kukkallum* darstellen.[188]

---

180 Es sei an dieser Stelle lediglich darauf verwiesen, daß das hurritische Anthroponomastikon vom sonstigen Sprachgebrauch abweichende Satzkonstruktionen zu kennen scheint, die lediglich aus ergativischem Subjekt und trans. Verb besteht; eine solche Konstruktion könnte auch hier vorliegen. Eine Studie von Th. Richter befindet sich derzeit in Vorbereitung.

181 Siehe *GLH* 133 und z. B. G. Wilhelm, „Nuzi Note 28: *aladumma epēšu* 'begleichen; kaufen'", *SCCNH* 8 (1996), 363 sowie J. Fincke, „Beiträge zum Lexikon des Hurritischen von Nuzi. Teil 2", *SCCNH* 9 (1998), 42. Offensichtlich handelte es sich um den ersten Kontextbeleg.

182 Siehe I. Wegner, *Einführung*, 53. Daß diese phonotaktische Regel bereits für diesen Text gilt, zeigt *úr-ra* < ur(i)=na (Z. 6). Daß Assimilationen auch innerhalb eines Textcorpus nicht regelhaft auftreten, glaubte u. a. E. Neu, *StBoT* 32, 47 zeigen zu können.

183 Für ein mögliches *er-* „gedeihen" siehe V. Haas, *ChS* I/9, 215 mit Anm. 195. Siehe bereits E. Neu, in: *Fs. Thomas*, 508; ders., in: *Fs. Otten II*, 242 Anm. 31; ders., in: *Fs. Strunk*, 198 u.ö.; ders., *StBoT* 32, 71 sowie J. Catsanicos, in: *Amurru* 1, 279. An dieser Stelle kann die langanhaltende Diskussion, die sich am hier ggf. zu berücksichtigenden *e-ra-a-na* der Bo.-Bil. entzündet hat, nicht nachgezeichnet werden; siehe u. a. E. Neu, *StBoT* 32, 173 mit Anm. 154.
Ein *irni* begegnet u. a. in ChS I/1, 10 Vs. II 7 (Var. *arni*) und 11 Vs. 20. Für möglicherweise anzuschließende Wortformen siehe u. a. *GLH* 83 sub *erni-* und 124 sub *irni* sowie u. a. *e-er-na-at/la* (ChS I/5, 109 Vs. II 6); *i-ri-bi* (KUB 12, 44 II 10 = ChS I/1, 49 Vs. II 19).

184 Siehe dazu und zur Ableitung irn=oġ- G. Wilhelm, *OrNS* 54, 494; C. Girbal, *SMEA* 29, 159ff. und ders., „Kommentare zu einigen Stellen aus dem Mittanni-Brief", *SMEA* 34 (1994), 81. Für *irni* „gleich" siehe ders., *SMEA* 29, 161.

185 Für den Verbstamm *ḫalw-/ḫaw-* „umfrieden (u.ä.)" siehe G. Wilhelm, „Zum hurritischen Infinitiv in Nuzi", *SCCNH* 2 (1987), 332; ders., *SMEA* 29 (1992), 240 Anm. 4; ders., „Zu den hurritischen Namen der Kültepe-Tafel kt k/k 4", *SCCNH* 8 (1996), 340; H. Schneider-Ludorff, „Die Streitwagen und ihre Räder", *N.A.B.U.* 75/1995.
Zur Wortsippe gehören noch *ḫalwatru* 'ein Radreifen' (siehe ibid.), *ḫalwi* „Umfriedung" (siehe G. Wilhelm, *SCCNH* 8, 340) und *ḫawalḫi* „umfriedet" (siehe ders., *SMEA* 29, 240 Anm. 4). Für ^{túg}*ḫalwešša* siehe wohl nur *GLH* 90 (hierher?).
Ein trans. Verb *ḫaw-* begegnet auch in Mari 5 = RA 36, 17: ^{12}*ši-ka-al ḫa-wi-in* ^{13}*ši-wa-al ḫa-wi-in* (d. i. wohl šigi>a=l(la) ḫaw=i=(e>)in šiwi>)a=l(la) ḫaw=i=e>in).

186 Siehe dafür die Bemerkung in *HZL* 219 Nr. 252. Für die Zeichenform in aB Mari siehe J.-M. Durand, „Villes fantômes de Syrie et autres lieux", *M.A.R.I.* 5 (1987), 199-205.

187 Siehe dazu *AHw* 500 und *CAD* G 126 sowie zuletzt P. Steinkeller, „Sheep and Goat Terminology in Ur III Sources from Drehem", *BSA* 8 (1995), 51. Die Bedeutung der hurritischen Wortform *ku-un-kal-le-e* ist bislang offenbar nicht erkannt worden, belegt sie doch (indirekt) die Ableitung *k u n - g a l > g u k k a l.

188 Ein ohne Vermittlung des Akkad. in das Hurrit. entlehntes sumer. Lexem verdiente erhöhte Aufmerksamkeit, da es für Fragen der (Sprach-)Geschichte besonders bedeutsam wäre. Folgende Wörter verdienen in diesem Zusammenhang ebenfalls besondere Beachtung: 1) *naṯḫi* < n á (-d) „Bett" (siehe B. Janowski/G. Wilhelm, „Der Bock, der die Sünden hinausträgt. Zur Religionsgeschichte des Azazel-Ritus Lev 16, 10.21f", in: B. Janowski/K. Koch/G. Wilhelm [Hrsg.], *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nord-syrien und dem Alten Testament* [*OBO* 129], Freiburg/Göttingen 1993, 155 Anm. 201), siehe auch *CAD* N/2, 119). Für eine entsprechende Herleitung sprach sich bereits A. Kammenhuber aus; zweifelnd dazu V. Haas/H.J. Thiel, *Beschwörungsrituale der Allaiturah(ḫ)i*, 117. – 2) Für hurr. *uruṯḫi* „Kupfer" wurde zwar zuletzt eine Herleitung aus sumer. u r u d u vorgeschlagen (M. Schuol, „Die Terminologie des hethitischen SU-Orakels. Eine Untersuchung auf der Grundlage des mittelhethitischen Textes KBo XVI 97 unter vergleichender Berücksichtigung akkadischer Orakeltexte und Lebermodelle", *AoF* 21, 1994, 263), zumeist jedoch abgelehnt (z. B. von W. Mayer, „Beiträge zum ḫurro-akkadischen Lexikon II", *SCCNH* [1], 254; K. Deller/I. Finkel, „A Neo-Assyrian Inventory of Unknown Provenance", *ZA*

Beachtenswert ist die unterschiedliche Lautung in KBo 32, 13 I 16 und vorliegendem Text. Da eine (innerhurritische) Entwicklung *kukkali* » *kunkalli* kaum anzunehmen ist, muß eine zweifache Entlehnung zu unterschiedlichen Zeitpunkten oder aus unterschiedlichen Quellen angenommen werden. Während im Fall von *kukkali* eine Entlehnung aus sumer. g u k k a l oder akkad. *k/gukallu(m)* angenommen werden kann, ist *kunkalli* nur unter Annahme eines älter-akkad. **kunkallum* aus dieser Sprache herzuleiten. Eine direkte Entlehnung aus dem Sumerischen *k u n - g a l ist allerdings prinzipiell denkbar.

b) Die Form *ḫi-ri-bu* ist auf eine Basis *ḫir-* zurückzuführen,[189] die auch in der Bo.-Bil. vorkommt. Dort entspricht der hurritische Phrase *ḫi-i-ri-ia* ⌜*a*⌝*-šu-ḫi-ni-wa*$_a$ (KBo 32, 13 Vs. I 23) heth. *nu a-da-a-an-na-aš me-*⌜*e*⌝*-ḫur ti-i-e-et* „Und die Essenszeit trat ein" (II 24-25).[190] Die Interpretation dieses Satzes ist durchaus uneinheitlich: Während E. Neu eine Basis *ḫīr-* zugrundelegt und eine idiomatische Wendung annimmt[191], vermutet G. Wilhelm nominales *ḫīri* „Zeit, Stunde(?)".[192] – Wichtig für die Frage nach Existenz und Deutung der verbalen Basis *ḫir-* als „eintreten, betreten" erscheint folgender Kontextbeleg:[193]

^{3}*pa-ši-ib ú-WA-mi-ni-wa* ^{4}*ḫi-ri-ib ka-nu-me-ni-wa* (Mari 1 = RA 36, 4:3-4[194])

74, 1984, 82; B. Janowski/G. Wilhelm, in: *Religions-geschichtliche Beziehungen*, 155 Anm. 201). Hierbei sei darauf verwiesen, daß E. Neu, „Zum Wortschatz des Hethitischen aus synchroner und diachroner Sicht", in: W. Meid (Hrsg.), *Studien zum indogermanischen Wortschatz* (*IBS* 52, Innsbruck 1987), 187 Anm. 77 die Bedeutung „Kupfer" anzweifelte. – 3) Für sumer. t a b i r a als mögliches Lehnwort aus dem Hurritischen siehe G. Wilhelm, in: *Hurriter und Hurritisch*, 50-52. – 4) Zu beachten ist weiterhin die von M. Salvini, *RA* 82, 64 geäußerte Vermutung, hurrit. *za-bar-ri* könnte auf sumer. z a b a r , "Bronze", zurückzuführen zu sein.

189 Das hurritische Lexikon kennt zahlreiche Wörter, die auf einer Basis *ḫir-* (bzw. *ḫīr-*) oder *ḫer-* (bzw. *ḫēr-*) beruhen, siehe z. B. V. Haas/H.J. Thiel, *Beschwörungsrituale der Allaiturah(ḫ)i*, 310 sowie *GLH*. Unter den bisher bedeutungsmäßig erschlossenen scheint sich indes keines zu finden, das mit größerer Wahrscheinlichkeit hier vorliegendem *ḫir-* „eintreten" (s.u.) anzuschließen ist.

190 E. Neu, *StBoT* 32, 223; ähnlich bereits ders., in: *Fs. Otten II*, 250.

191 E. Neu, *Das Hurritische*, 15 Anm. 35; ders., in: *Fs. Otten II*, 249f. mit Anm. 54-55 (Analyse: ḫir=i̯a ašuḫi=ni=u̯a$_a$); ders., *StBoT* 32, 223/262 (Analyse: ḫīr=i=a ašuḫi=ni=u̯a$_a$: „*Es kommt* die Zeit zum Essen"); eine Bestimmung des Verbums erfolgte nicht. Siehe jetzt auch I. Wegner, *Einführung*, 189/191 (Analyse ḫîr=i=a aš(i)=o=ḫi=ne=va: „(*Als*) *die Zeit* für das Mahl *da war*").

192 G. Wilhelm, *OrNS* 61, 130 (Analyse ḫīr(i)=i=a až=o=ġe=ne=va: „in der zum Essen gehörigen Zeit"). So auch J. Catsanicos, in: *Amurru* 1, 279 („temps, heure, moment"). Die folgenden Ausführungen möchten nicht dahin-gehend verallgemeinert werden, daß die Existenz eines Lexems *ḫiri* dieser Bedeutung grundsätzlich angezweifelt wird.

193 Verbales *ḫir-* liegt auch in ChS I/1, 50 Vs.? 28' vor: [... *-k]ar-ḫi-ia* ⌜*e*⌝*-ni / ḫi-ru-u[k-k]u a-ku-ši-in-na-am a-aḫ-ri i-lu-u[k-* ...]. Dabei ist *ḫi-ru-u[k-k]u* als ḫir=o[intrans.]=kk[Negation]=o aufzulösen und die Phrase ⌜*e*⌝*-ni ḫi-ru-u[k-k]u* als „Der Gott trat nicht ein" zu übersetzen. Weitere Bo.-Stellen mögen angeschlossen werden können.

194 Man beachte auch Mari 2 = RA 36, 5:9-11 mit teilweise identischem Wortlaut: (9) *pa-ši-ib* ⌜*ú*⌝-[...] (10) *ú-WA-ba-li*(-)[...] (11) *ḫi-ri-ib* [...]. Ergänzungen der Zeilen 9 und 11 zu ⌜*ú*⌝-[*WA-mi-ni-wa*] bzw. [*ka-nu-me-ni-wa*] sind aus Platzgründen allerdings schwerlich vorstellbar. Zu Mari 1 = RA 36, 4:1-7 und 12 siehe noch C. Girbal/ I. Wegner, *ZA* 77, 147 mit Anm. 4.

Diese inhaltlich recht unklare Stelle[195] läßt doch immerhin soviel erahnen, daß die Verben *pa-š°* und *ḫi-r°* gleichartig konstruiert werden. Die Form *pa-ši-ib*[196] ist u. E. nicht als defektive Schreibung zum Verb *pašš-* „schicken" zu stellen[197] – die Mari-Orthographie drückt die Verdoppelung des /š/ aus[198] –, sondern gehört zu *p/waž-* „eintreten".[199] Man beachte, daß – sofern das Ziel der Bewegung angegeben wird – dieses im Mitt.-Brief mit dem Dativ in destinativischem Sinn (→ Anm. 140) konstruiert wird, wogegen *pašš-* in diesen Fällen den Direktiv regiert.[200] Demzufolge ist *pa-š°* hier zu *p/waž-* zu stellen und demzufolge *ú-WA-mi-ni-wa* (mit der Endung des Dativs) zu lesen.[201]

Für *ḫi-ri-ib*, das ebenfalls mit dem Dativ in destinativischem Sinn gebraucht ist,[202] ergibt sich nur dann eine Deutung, wenn – wie wir annehmen möchten – beide Zeilen

195 *ú-WA-mi-ni-wa* und *ka-nu-me-ni-wa* sind hapax legomena (siehe auch *GLH* 291 bzw. 136). Die Interpretation der Verbalformen zeigt lediglich, daß es sich um Lokalitäten bzw. Räumlichkeiten handeln muß.

196 Zu den Formen auf =i=b als Antipassiv-Formen siehe z. B. E. Neu, *Das Hurritische*, 7 Anm. 11. An weiteren Arbeiten sind insbesondere zu berücksichtigen: V. Haas/I. Wegner, *OLZ* 92, 444 sowie I. Wegner, *Einführung*, 110-111.

197 So u. a. M.L. Khacikjan, *Drevnii Vostok* 2, 252; dies., *ZA* 74, 93; vorsichtig C. Girbal/I. Wegner, *ZA* 77, 146.

198 Siehe hierzu die Form *pa-aš-še* (Mari 7+6 = RA 82, 61:23'), die M. Salvini, *RA* 82, 66 als Imperativ der 2. Sg. deutet (*paššᵊi*).

199 Zu diesem Verb siehe nach E. Laroche, „Documents en langue hourrite provenant de Ras Shamra"" in: *Ugaritica* V, 453 u. a. G. Wilhelm, *SMEA* 29, 248 („hineingehen, -bringen"); E. Neu, in: *Fs. Schmidt*, 135 („hereinkommen"); ders., *StBoT* 32, 235ff.; J. Catsanicos, in: *Amurru* 1, 281 („introduire, apporter" [trans.] bzw. „entrer, s'introduire, pénétrer" [intrans.]). Die im jüngst veröffentlichten Vokabular RS 94-2939 = SCCNH 9, 6 III 13 enthaltene Gleichung (sumer.) KU$_4$ = (akkad.) *e-re-bu* = (hurrit.) *wa-*[*šu-um-mi*] (siehe B. André-Salvini/M. Salvini, *SCCNH* 9, 22) bestätigt die Deutung.
Die von C. Girbal/I. Wegner, *ZA* 77, 147 fragend erwogene Analyse von *pa-ši-ib* mit Possessivum der 2. Ps. Sg. am Nomen *paši* „Mund" (siehe dazu nach C. Girbal, *AoF* 21, 173 zuletzt v. a. B. André-Salvini/M. Salvini, *SCCNH* 9, 22) wird als u. E. sehr unwahrscheinlich nicht weiter betrachtet.

200 Siehe dazu die Stelle Mitt.-Br. III 111-113: *a-i-ma-a-ni-i-in šuk-ku-u-um-ma-ma-an du-ru-pè* [*še*]*-e-ni-íw-wu-ú-a* KUR *u-u-mi-i-ni-i-ta wa-še-e-wa pa-aš-ši-na-an še-e-ni-íw-we šu-ú-ú-ta* „Wenn etwa (irgend)ein Feind zu meinem Bruder in sein Land eindringt, schickt mein Bruder zu mir", d. i. ai-mā=nīn šukk=ō=mmaman torube šēn(a)=iffu=wa ōmīn(i)=ī=da faž=ēva paššᵊi=n=an šēn(a)=iffe šû=da. Siehe G. Wilhelm, *SMEA* 29, 248; zu einem Teil dieses Satzes siehe jetzt I. Wegner, *Einführung*, 92-93. Weitere Beispiele für die Konstruktion von *paššᵊ-* mit Direktiv finden sich in Mitt.-Br. I 50 und IV 38-39.
In Mitt.-Br. III 33 wird *p/waš-* in *wa-ša-i-na-an še-e-ni-íw-we* (d. i. faš=ai=n(na) šen(a)=iffə) „mein Bruder möge hineingehen" ohne Richtungskasus konstruiert (siehe dazu I. Wegner, *Einführung*, 153/157); ebenso in KBo 32, 13 Vs. I 3 (siehe ibid., 179/181).

201 Es sei nicht verschwiegen, daß *paš-* im Bo.-Hurrit. zumindest mit dem Direktiv konstruiert werden konnte: ChS I/7, 4 III 3'.5' (siehe E. Neu, *StBoT* 32, 235f. Anm. 20). Gegenwärtig ist kaum zu entscheiden, ob sich hier dialektale oder semantische Unterschiede zeigen oder aber Dativ und Direktiv promiscue gebraucht werden konnten.

202 Für die Interpretation der Formen auf =i=b siehe Anm. 196. Eine der von V. Haas/I. Wegner, *OLZ* 92, 444f. sowie und I. Wegner, *Einführung*, 113 als „erweiterter Antipassiv" bezeichneten Konstruktion liegt offenbar nicht vor, da dafür in Anspruch zu nehmende Formen mit einem Objekt

in einem auch inhaltlichen Parallelismus stehen.[203] Einer Deutung als „eintreten (u.ä.)" steht u. E. nichts entgegen. Daher möchten wir folgende Übersetzung wagen: „Er(?) betritt *u.*; er tritt ein in *k.*".

Auf dieser Grundlage ist nochmals auf KBo 32, 13 Vs. I 23 zurückzukommen. In Mari 1:4 ist *ḫir-* als trans., nicht-ergativische Form gebildet und mit dem Dativ als Destinativ konstruiert. In vergleichbarer Weise ist in KBo 32, 13 Vs. I 23 ⌜*a*⌝-*šu-ḫi-ni-wa*$_a$ das Ziel der mit *ḫi-i-ri-ia* bezeichneten Bewegung. Subjekt dieser Aktion scheint dann der erst in der folgenden Zeile genannte Wettergott zu sein: „Es tritt ein zum Essen der König, Teššub". Somit fungierte *šar-ri* ^{d}IŠKUR-*ub* (I 24) gleichermaßen als Subjekt des vorangehenden *ḫi-i-ri-ia* ⌜*a*⌝-*šu-ḫi-ni-wa*$_a$ wie des folgenden *a-šu-u-ḫi-ni-ni na-aḫ-ḫa-ap* „er setzte sich zum Mahl" = heth. *nu-za* ^{d}IŠKUR-*aš* LUGAL-*uš a-da-a-*⌜*an*⌝-*na* ^{25}*e-ša-at* „Der Wettergott, der König, setzte sich zum Essen" (I 24-25).[204]

Was die Verbalform *ḫi-i-ri-ia* anbelangt, so kann endgültige Klarheit kaum gewonnen werden. Handelte es sich um eine sog. Mitt.-Form, wäre eine Analyse ḫir=i[trans.]=a[3. Sg.] angezeigt, die indes mit der nicht-ergativischen Satzkonstruktion nicht kongruiert; zu erwarten wäre unbedingt *ḫi-i-ri-ib*. Es erscheint nur der Schluß möglich, daß /b/ der Verbalendung =i=b intervokalisch ausfiel und eine Sandhi-Schreibung eintrat: **ḫirib ašḫušiniwa* » *ḫiri-ašḫušiniwa* > *ḫirijašḫušiniwa*.[205]

Damit erscheint auch eine andere Interpretation der gesamten Textstelle möglich. In den Zeilen I 21-23 werden vorbereitende Handlungen für das Mahl des Wettergottes geschildert: Die Bäcker legten (Backwaren) zurecht, Mundschenken traten ein, Köche nahmen Brustfleisch auf und brachten es mit einer Schüssel. Während die Handlungen der Bäcker und Mundschenken im „Speisesaal" anzusiedeln sein dürften, ist das Aufnehmen des Fleisches zweifellos in einer „Küche" gedacht. Es erschiene also denkbar, daß Subjekt zur unmittelbar folgenden Handlung *ḫi-i-ri-ia* ⌜*a*⌝-*šu-ḫi-ni-wa*$_a$ eigentlich die Köche sind, wie dies auch die heth. Übersetzung bietet: LÚ.MEŠMUḪALDIM-⌜*ma*⌝-*kán* UZUGABḪI.A ^{23}*ša-ra-a da-a-ir na-aš-kán* DUGDÍLIM.GAL *ku-uš-ku-uš-šu-ul-la-az* [x] ^{24}*an-da ú-te-er* „Die Köche aber nahmen die Bruststücke auf und brachten sie (zusammen) mit (flachen) Schalen (und) *Bestecken* (wörtlicher: Zerkleinerungsgeräten) herein"[206]. Da Formen auf =i=b numerusindifferent sind, könnten auch die Köche Subjekt zur Phrase **ḫirib*

---

im Dativ nicht belegt zu sein scheinen. Der Dativ bezeichnet hier also eindeutig das Ziel der Bewegung.

203 Für einen ähnlichen Fall siehe S. de Martino, *SMEA* 31, 124.

204 Übersetzung nach E. Neu, *StBoT* 32, 223.

205 Sichere Nachweise solchen intervokalischen Konsonantenschwundes sind naturgemäß schwierig; es sei aber angemerkt, daß sie im Fall von PNn zuweilen möglich sind. So bezeichnen die in Mari bezeugten Schreibungen *na-ak-tam-a-mu-mi*, *na-ak-ta-am-a-mu-mì* und [*na*]-*ak-ta-a-mu-mi* dieselbe Person; es könnte dasselbe Phänomen vorliegen. Sofern diese Analyse zutrifft, wäre graphisches IA geradezu als Hiatustilger zu bezeichnen. Für einen ähnlichen Fall siehe E. Neu, *StBoT* 32, 61 (in *ti-ti-ia-a-ab*, d. i. [nach E. Neu] titi=a=b).
Die „schwache" Artikulation der Verbalendungen /m/ und /b/ des althurritischen Verbs, die hier nicht adäquat darzustellen ist, zeigt sich daneben auch in Assimilationsprozessen an den folgenden Konsonanten.

206 E. Neu, *StBoT* 32, 223; siehe auch ders., in: *Fs. Schmid*, 341. Für eine leicht abweichende Übersetzung siehe I. Wegner, *Einführung* 191-192.

ašḫušiniwa » *ḫiri-ašḫušiniwa* > *ḫirijašḫušiniwa* sein. Bei diesem Verständnis der Passage wären in beiden Fassungen des Textes die Köche Aktanten der Handlung, während andernfalls Teššub dem Subjekt „die Köche" gegenüberstände.
In *ḫi-ri-bu*, dessen Subjekt vermutlich der/die zuvor genannte *e/irni* ist (Z. 14), liegt eine weitere Verbalform auf °*i-bu* vor (s.o. zu Z. 7b). Aufgrund der vorgenannten Belegstellen wäre eine Form **ḫirib* zu erwarten; hier liegt [o] oder [u] als Verbalendung vor. Auch hier dürfte es sich um einen Jussiv auf =o handeln, dem die WE =ib= vorangeht: „Er/Sie (*e/irni*) soll die Fettschwanzschafe *eintreten lassen*(?)".

c) Sind die Positionen des Subjekts und absolutiven Objekts (*ku-uk-ka-la*) besetzt, kann *ḫu-za* nur in einem dimensionalen Kasus stehen.
Von Wichtigkeit ist die Schreibung mit dem Zeichen ZA, das u. E. unzweifelhaft für /ža/ steht, also das stimmhafte Allophon von /š/ vor dem Vokal /a/; gleiches gilt offensichtlich für das Lemma *ḫezannišḫi* (Z. 16, s.u.). Dagegen wird die Kombination dieses Konsonanten mit folgendem /e/ bzw. /i/ und /o/ bzw. /u/ mit der /š-/Reihe geschrieben.[207]
ḫu-za sollte demgemäß auf bislang unbezeugtes[208] ḫuž(i)=a[Essiv] zurückgeführt werden, das der auch in mehreren Ableitungen bekannten Basis *ḫuž-* „binden" anzuschließen sein könnte.[209] Als Übersetzung schlagen wir für *ḫu-za* vor: „in gefesseltem Zustand".

16 a) Das absolutive Subjekt der Phrase ist in ḫež=a-nni=šḫi zu segmentieren. Dieses Lexem ist sowohl hinsichtlich seiner Bildung als auch seiner Bedeutung nicht zu klären. Die WE -a=nni= bildet Nomina instrumenti[210], hat aber auch andere Funktionen.[211] Dagegen hat

---

207 Für /š/- und /z/-haltige Schreibungen dieses Lautes, die genauerer Untersuchung bedürfen, vgl. beispielhaft Th. Richter, *SCCNH* 9, 131-132.

208 J. Fincke, „Nuzi Note 26: *ḫušuḫḫe* '(Zier-)Gürtel'", *SCCNH* 8 (1996), 357.

209 Zu dieser Deutung siehe nach *CAD* Ḫ 262 („to remove, to take (or the like") und *AHw* 362 („an-, festbinden") wohl zuerst V. Haas/H.J. Thiel, *UF* 11, 343. Sie wurde allgemein anerkannt, siehe z. B. noch G. Wilhelm, *ZA* 73, 101; E. Neu, in: *Fs. Otten II*, 245; ders., *StBoT* 32, 43; J. Fincke, *SCCNH* 8 (1996), 357; J. Catsanicos, in: *Amurru* 1, 279. Für eine übertragene Bedeutung „(die Augen) immer wieder richten auf" siehe G. Wilhelm, *OrNS* 61, 130.
Es ist allerdings zu bedenken, daß es neben *ḫuž-* „binden" noch (zumindest) eine homophone bzw. -graphe Basis *ḫuž-* gegeben hat, siehe G. Wilhelm, *ChS I/Ergh.. 1*, 11 Anm. 11.

210 Hierzu wären u. a. zu zählen: 1) *aganni* „Schale" (hurr. Lehnwort im Heth..,*HW*^{2} A, 52a/b); 'sorte de bol, attribut de Ḫepat d'Alep' (*GLH* 37; M. Poetto, *ZA* 72 [1982], 159), zu *ag-* „bringen" (siehe dazu bereits *GLH* 36): ag=a-nni; 2) *alkanni* 'partie de chariot' (*GLH* 42): d. i. alk=a-nni (für *alk-* siehe die NPN 199b aufgeführten PNn); 3) *ambanni* „Brennholz" (siehe zuletzt G. Wilhelm, „Intrduction: Recent Trends in Nuzi and Hurrian Studies", *SCCNH* 10, 1999, 6 Anm. 13) zu *amb-* „brennen" (siehe zuletzt M. Giorgieri, *SCCNH* 9, 79): amb=a-nni; 4) *ḫudanni* „Gebet, Anrufung, Segen" (V. Haas, *ChS* I/9, 221f.) zu *ḫud-* „beten, preisen, huldigen, segnen" (u.ä.) (ibid.)
Vielleicht nicht hierhergehörig ist *maganni*, „Geschenk", für das zuletzt erneut eine Herkunft aus vedisch *maghá-* angenommen wurde (I. Márquez Rowe/W.H. van Soldt, „The Hurrian Word for 'Brideprice' in an Akkadian Text from Alalaḫ IV", *AuOr* 16 [1998], 132). Es ist allerdings zu bedenken, daß *mag-* Basis mehrerer weiterer Lexeme ist – mithin im Hurritischen produktiv gewesen sein dürfte –, so daß eine hurritische Herkunft weiterhin erwogen werden sollte: *magalzi* „Geschenk" (siehe V. Haas, *ChS* I/9, 232); *magantiḫi* „Geschenk" (ibid.) und wohl auch *magalti*, o.D. (siehe *CHD* L-N, 119). Die Hurrizität der Basis wäre wohl erwiesen, wenn das in Mari bezeugte *ma-ga-WA* zur gleichen Wortsippe gehört, wie es M. Salvini, *RA* 82, 65 vermutete und darauf aufbauend Zweifel an einer indo-arischen Etymologie formulierte. Es bliebe weiterhin zu prüfen, ob urart. *ma-ku-ri*, „Gnade(?)" (siehe *HchI* 200 sub *silu-adi*) anzuschließen ist.

=šḫi u. W. bislang keine Deutung erfahren.[212] Zwar kommt =šḫi vereinzelt als zweite WE vor[213], doch scheint -V=nni ansonsten nie in Kombination mit anderen Erweiterungen zu begegnen.
Aus inhaltlichen wie orthographischen Gründen (s.o. zu Z. 15c) scheint eine Verbindung mit ḫež- denkbar: ḫež=a-nni=šḫi.

b) Die Form *uš-šu-lam*, d. i. ušš=ol=a=b, gehört als intrans. Verbum zu *ḫizannišḫi*.[214] Es drückt, erkenntlich an *ar-di-da*, eine Bewegung aus, die als „gehen" wiederzugeben ist.[215] Dies korrespondiert mit der WE =ol=, die zuletzt als Ausdruck „eine(r) räumliche(n) Beziehung"[216] gedeutet wurde („hin-").[217]
Als intrans. Verbalform sollte *uš-šu-lam* auf =a=b als Anzeiger der Intransitivität und des Subjekts der 3. Sing. ausgehen. Bekanntlich begegnen z. B. in der Bo.-Bil. mehrere

---

Auf diesem Hintergrund ist die Frage zu stellen, ob hurritische Kurznamen mit *mag°* zu einer verbalen Basis „schenken" gehören können. Für den in aB Zeit vorkommenden Namen ᶠMagija siehe z. B. FlorMar 4 Nr. 15:27; Nr. 16:7; Nr. 17:7 u.ö.

211 -a=nni begegnet weiterhin mehrfach in Funktions- oder Berufsbezeichnungen, z. B. 1) *entanni* „prêtresse" (*GLH* 82), aus akkad. *ēntu(m)*: *ent(u)=a-nni*; 2) *ḫibratanni* „Gefolge" (V. Haas/G. Wilhelm, *OrNS* 43, 1974, 93); 3) *ittaranni* „Läufer" (G. Wilhelm apud W.H. van Soldt, „*'Atn prln*, 'Attā/ēnu the diviner'", *UF* 21, 1989, 368 Anm. 25) zu *itt-* "gehen" (*GLH* 128): itt=ar=a-nni (man beachte allerdings F. Starke, *Untersuchungen zur Stammbildung des keilschrift-luwischen Nomens*, *StBoT* 31, Wiesbaden 1990, 501f., wonach *ittaranni* nicht hurritisch ist); 4) *uštanni* „hero" (J. Huehnergard, *HSS* 32, 84).
Vermutlich ist die Separierung einer WE -a=nni nicht angängig; sie dürfte vielmehr in Analogie zu =V(okal)št= mit -i=nni und -u/o=nni zusammenzuführen sein als -V(okal)=nni; siehe dafür z. B. B. André-Salvini/M. Salvini, *SCCNH* 9, 23.

212 Mehrere Lexeme, die =šḫi enthalten, stellen V. Haas/H.J. Thiel, *UF* 11, 350 mit Anm. 67 zusammen.

213 Beispiele hierfür wären: 1) *ananišḫi* [d. i. an=an(/ān)=i=šḫi] „Erfreuliches(?), Salbung" (siehe nach G. Wilhelm, *ZA* 73, 111 jetzt V. Haas, *ChS* I/9, 4 mit Anm. 17 u.ö.); 2) *igamišḫi* [d. i. ig=am=i=šḫi] „(?)" (siehe ibid., 223); 3) evtl. *šeḫellišḫi* als Nebenform zu *šeḫel(l)eški* (siehe M.-C. Trémouille, „Un objet cultuel: le *šeḫelliški*", *SMEA* 38, 1996, 75.84f.) 'Wasserbehälter mit spitzem Boden' (V. Haas, in: *Fs. Nissen*, 224); 4) *zazantišḫi* [d. i. zaž=an(/ān)=t=i=šḫi] 'ein Terminus des Heils' (siehe V. Haas, *ChS* I/9, 252 mit Anm. 235).

214 Zu Literatur für die vieldiskutierte WE =o/ul= siehe die Verweise bei J. Fincke, *SCCNH* 9, 42 Anm. 2.

215 Für das Verbum siehe bereits V. Haas/H.J. Thiel, *Beschwörungsrituale der Allaiturah(ḫ)i*, 310. Zu *ušš-* „gehen" wie auch der ganzen Textzeile siehe demnächst V. Haas/I. Wegner, „Beiträge zum hurritischen Lexikon", in: *Gd. E. Neu* (in Vorbereitung); siehe auch G. Wilhelm, *ChS I/Ergh. 1*, 14 (*u/ūšš-*). Im Korpus der aB hurritischen Beschwörungen begegnet *ušš-* ein weiteres Mal mit Direktiv: *ú-uš-šu-li nam-e-wu-uš iš-ša-di-da* (YOS 11, 64:7)//[*ú-uš-šu*]-*li nam-e-wu-ḫu iš-ša*-[*di-da*] (28:13). Die von V. Haas/I. Wegner, op. cit. skizzierte Verteilung der hurritischen Verben *ušš-* (v. a. in Bo.) und *itt-* (v. a. im Mitt.-Brief) kann durch die Berücksichtigung aB überlieferter PNn erweitert bzw. präzisiert werden; siehe dazu demnächst Th. Richter, *Die hurritischen Personennamen*.

216 I. Wegner, *Einführung*, 76; siehe auch E. Neu, in: *Fs. Otten II*, 238ff. und ders., *StBoT* 32, 361.

217 In Verbindung mit der WE =ol= begegnet *ušš-* noch in ChS I/5 Nr. 80 Vs. I 26' (*u-uš-šu-lam*) und Rs. IV 15' (*u-uš-šu-*[*u-la*]*m*); ChS I/5 Nr. 84 Vs. II 13' und Nr. 85 Vs. II 9' (*u-uš-šu-la-ap*); ChS I/1, 11 Rs. 24' und ChS I/Ergh. 1 Vs. I 19' (*u-uš-šu-le-e-eš*); ChS I/7, 45:5' (*u-uš-šu-u-li*(-)) sowie, falls hierhergehörig, ChS I/1, 9 Rs. III 51 (*uš-šu-le-e*).

vergleichbare Fälle, die nach E. Neu auf Besonderheiten der Graphie zurückzuführen sind.[218]

c) Das ḫurritische Wort für „Stadt" ist lange bekannt;[219] arde/i=da[Direktiv] gibt die Form als Ziel der Bewegung *uš-šu-lam* zu erkennen.

17 Zur Unterschrift muš-gùn šim-mú zú ab-kud-dè siehe S. 341.

2.5. Morphemanalytische Umschrift des hurritischen Textes

(1) tiwe=na talm=o=šši=na (2) amumi=nā=ma (3) kum=in=i=en šiw=a=b (4) ag=u/og=in=i=en šir=^{i}n=i=en (5) šiw=a=b tešši=na (6) ḫež=ud=u/o ur(i)=na (7) ... ašt=o/uḫ=ib=o/u (8) paba=ni ... (9) šije=ni tum=o/um=a(=b) apši (10) eže ḫarba=ni=ž ḫež=ud=o/u (11) ḫawurni=na šil=al=ož ḫari=ž (12) ... katri=ž (13) ḫad=o=en {oder ḫad=o=(w)e=en} (14) kade irni=ž ḫaw=o=en {oder ḫaw=o=(w)e=en} (15) kukkal(i)=na ḫir=ib=o/u ḫuž(i)=a (16) ḫež=a-nn=i=šḫi ušš=ol=a=b arde=da

2.6. Übersetzung(sversuch)[220]

(1) Die großen (Beschwörungs-)Worte (2) und die Botschaften – (3) er (der Beschwörer) soll (sie) *kum=in-*; er (der Beschwörer) beschwört. (4) Er (der Beschwörer) soll (Materialien?) *herbeibringen*, er soll (sein Anliegen) erzählen. (5) Er (der Beschwörer) beschwört (mit den Worten): „Oh, (ihr) *Erhabenen*! (6) Er soll die Füße nicht nackt sein lassen. (7) Er soll *ašt=o/uḫ-* ... (8) Zum Berg hin ... (9) Zum Wasser/Fluß hin *schlängelt* die Schlange. (10) Das Stroh soll die Erde nicht nackt sein lassen. (11) Der Weg *šil=al-* {Präteritum} die Himmel. (12) Der/Die *katri* (13) soll (nicht) *ḫad-* (12) ... (14). *e/irni* soll (nicht) *ḫaw-* die Gerste. (15) Er/Sie (*e/irni*) soll die Fettschwanzschafe eintreten lassen *in gefesseltem Zustand*." (16) *ḫezannišḫi* geht in die Stadt (zurück). (17) (Beschwörung:) „Bunte Schlange". Der Beschwörungspriester wird den Zahn abbrechen.

---

218 Siehe v. a. E. Neu, *SMEA* 29, 208-210 sowie zuletzt I. Wegner, *Einführung*, 110. E. Neu erwägt auf der Grundlage graphischer Varianten die Ansetzung neuer Lautwerte. In ähnlicher Weise setzen V. Haas/ I. Wegner, in: *Gd. E. Neu* an dieser Stelle die Lesung *uš-šu-lab*$_{X}$(LAM) ein, wobei sie sich auf vergleichbare Fälle in der hurritischen Bo.-Überlieferung stützen. Wir sind der Ansicht, daß an dieser deutlich älteren Belegstelle zunächst mit dem Syllabar des Altbabylonischen gearbeitet werden sollte. Die Ansetzung „spezieller" Lautwerte in dieser Zeit würde ein neues Bild hurritischer schriftlicher Überlieferung bedingen, das sich derzeit wohl noch nicht fassen läßt.

219 Siehe bereits *GLH* 54 sowie z. B. J. Huehnergard, *HSS* 32, 26-27: (sumer.) [URU] = (akkad.) [*ālu*] = (hurrit.) *ar-de-na* = (ugar.) *qa-ri-t*[u_4].

220 Hier wird nur die u. E. wahrscheinlichste Übersetzung geboten; für alternative Möglichkeiten siehe den philologischen Kommentar.

Aus-der-Geschichte-Lernen

Das en-Priesteramt von Ur unter den Dynastien von Akkade und Ur III

Johannes Renger (Berlin)

Die Eroberung des sumerischen Südbabylonien durch Sargon von Akkad hat bekanntlich tiefgreifende Veränderungen in der politischen Struktur dieser Region mit sich gebracht. Das betrifft unter anderem das Ende der Selbständigkeit der einzelnen kleinen sumerischen Territorialstaaten, oft auch als Stadtstaaten bezeichnet. Dadurch, daß es nach der Eroberung Südbabyloniens keine unabhängigen ensís mehr gab, die als oberste Repräsentanten des Gemeinwesens dieses gegenüber den Göttern im Kult vertreten konnten, war eine strukturelle Lücke hinsichtlich der Repräsentanz des Gemeinwesens gegenüber der höchsten Gottheit des Gemeinwesens entstanden. Diese zu beseitigen, mußte eine auf Dauer angelegte institutionelle Lösung gefunden werden, eine Lösung, die die kultischen Verpflichtungen und Prärogativen des Akkadherrschers nicht in Frage stellte. In dieser Situation ist — so will mir scheinen — unter aktiver Mitwirkung Sargons[1] das Amt des en-Priesters bzw. der en-Priesterin entstanden beziehungsweise geschaffen worden. Dieses Amt war fortan bis in die altbabylonische Zeit das höchste priesterliche Amt an den großen Kultzentren des Landes. Wie vor allem aus den Titeln der en-Priester und en-Priesterinnen ersichtlich, sind hier offenbar ältere priesterliche Ämter oder Funktionen aufgewertet oder transformiert worden.[2]

In den sumerischen Territorialstaaten der frühdynastischen Zeit sind die höchsten administrativen oder kultischen Ämter innerhalb des Staates jeweils von Angehörigen der herrschenden Elite, genauer des Herrscherclans besetzt worden. Es ist verständlich, daß ein solcher Brauch nach der Eroberung Südbabyloniens für Sargon und seine Nachfolger nicht akzeptabel war. Mitglieder der alten Eliten in einflußreicher Position hätten die Kontrolle über die eroberten Gebiete ernsthaft in Frage stellen können. Die Schwierigkeiten, denen Sargon und vor allem Naramsin gegenüber standen, wenn es darum ging, Südbabylonien effektiv zu kontrollieren, werden deutlich durch die Aufstände, mit denen sich die Akkadherrscher konfrontiert sahen. Die „Große Revolte" von Ipḫur-Kiši, Anführer der rebellierenden Städte Nordbabyloniens, und des

---

1 So bereits P. Steinkeller, „On Rulers, Priests and Sacred Marriage", in: K. Watanabe (Hrsg.), *Priests and Officials in the Ancient Near East* (Heidelberg 1999), 103-137, bes. 125.

2 Zu den frühdynastischen Vorläufern des Amtes des en-Priesters und der en-Priesterin und deren Amtsbezeichnungen zunächst kurz J. Renger, „Untersuchungen zum Priestertum in der altbabylonischen Zeit", *ZA* 58 (1967), 114f. und jetzt ausführlich P. Steinkeller, in: *Priests and Officials*, 116-129. — Die von I. Winter, „Women in Public: The Disk of Enheduanna, the Beginning of the Office of En-Priestess, and the Weight of Visual Evidence", in: *CRRAI* 33, 195f. auf ikonographischer Grundlage vorgebrachten Argumente für eine bereits frühdynastische Existenz des Amtes halte ich für nicht überzeugend.

Amargirid, der die aufständischen Territorialstaaten Südbabyloniens anführte,[3] zeigt deutlich das Aufbegehren der Eliten der kleinen Territorialstaaten Nord- und Südbabyloniens gegen die zentralistische Herrschaftsstruktur des Akkadstaates. Inwieweit für die einzelnen beteiligten Staaten zusätzliche und jeweils auch unterschiedliche Motive für ihre Beteiligung an der Rebellion eine Rolle gespielt haben mögen, bleibt uns verborgen.

Ein Versuch Sargons, seinen Einfluß im Süden Babyloniens institutionell zu sichern, bestand darin, die Etablierung des Amtes des en-Priesters bzw. der en-Priesterin mit der Installierung seiner Tochter Enḫedu'anna als en-Priesterin des Mondgottes Nanna in Ur zu verbinden. Sie übte ihr Amt bis in die Zeit Naramsins aus und scheint von der Rebellion des sumerischen Südbabylonien gegen Naramsin betroffen worden zu sein.[4] Vielleicht war gerade die Tatsache, daß das Amt nicht, wie es der Tradition entsprochen hätte, von einer Angehörigen der lokalen Elite sondern von einer Vertreterin der ungeliebten Zentralgewalt besetzt worden ist, eines der zusätzlichen Motive für die Oberschicht von Ur gewesen sein, sich der Rebellion unter Amargirid und Lugalanne[5] anzuschließen.

Betrachtet man rückblickend den Versuch der Akkadherrscher einen zentralistisch organisierten Staat zu schaffen, der Nord- und Südbabylonien gleichermaßen umfaßte, so sind für dessen Scheitern eine Reihe von Gründen angeführt worden, die hier nicht im Einzelnen zu diskutieren sind.[6] Es scheint mir, daß einer der Gründe der Eingriff in die ökonomischen Machtpositionen der lokalen Eliten gewesen ist. Diese basierten auf der Teilhabe an der Verwaltung und Nutznießung der ausgedehnten Tempeldomänen, die von Sargon und seinen Nachfolgern weitgehend expropriiert worden sind.[7] In ähnlicher Weise beanspruchten die lokalen Eliten auch die Prärogative, die Kultämter an den Tempeln innerhalb des Territoriums zu besetzen. Insofern war die Installation der Enḫedu'anna als en-Priesterin des Nanna in Ur ein schwerwiegender Affront von Seiten Sargons.

Wenn wir der traditionellen Chronologie folgen, stand das südliche Mesopotamien etwa hundert Jahre nach Naramsins Tod (2218 v. Chr.) und etwa 40 Jahre nach dem Tod des letzten Herrschers der Akkad-Dynastie, Šudurul (2154 v. Chr.) am Beginn einer neuen Epoche, in der erneut der Versuch unternommen wurde — diesmal vom südlichen Babylonien ausgehend —, Mesopotamien zentralstaatlich zu organisieren. Unter der Utuḫegal-Urnamma-Dynastie[8] sind sehr schnell wesentliche Veränderungen, die unter den Akkad-Herrschern erfolgt sind, zurückgenommen worden. Eine der wichtigsten Maßnahmen wird im sogenannten Kataster-Text des Urnamma reflektiert: Die den Tempeln enteigneten Domänen wurden erneut deren Verwaltung unterstellt.[9] Die Organisation des Gesamtstaates basierte nun auf einem Souzeränitätsverhältnis zwischen den Herrschern des Ur-III-Staates und den ensís in den einzelnen Territorialstaaten. Diese anerkannten und legitimierten die Oberherrschaft des Herrschers von Ur in umfangreichen rituellen Akten — reflektiert zum Beispiel in dem Text „Reise Nannas nach Nippur" — und verweigerten ihm aber schließlich, in der Person von Ibbisîn, die Gefolgschaft. Eine effektive Kontrolle des Herrschaftsgebietes des Ur-III-Staates war durch das das gesamte Territorium des Staates umfassende šakkana-System gegeben. Einen Hinweis auf seine Entstehung findet sich im Rechtsbuch des Urnamma, wo es heißt „Meine Generäle (šakkanas), meine Mutter, meine Brüder und deren Familien [installierte] ich; ihre Wünsche habe ich nicht akzeptiert".[10] Der Text AO 6041 in TCL 5 31[11] zeigt, daß dieses System auf zwei Aspekten beruhte. Zum einen erstreckte sich die Jurisdiktion oder Amtssphäre eines šakkana über mehrere von ensís regierte Territorien und zwar so, daß jeweils nur Teile eines solchen ensiats betroffen waren. Mit anderen Worten — die Amtssphären von mehr als einem šakkana ertreckten sich auf das Territorium eines ensiats. Und umgekehrt erstreckte sich die Amtssphäre eines šakkana über Teile von mehr als einem ensiat. Gegen die Zentralgewalt gerichtete Aktivitäten aus einem bestimmten Territorium heraus setzten daher das Zusammenwirken mehrerer šakkanas zusammen mit einem oder mehreren ensís voraus. Ein solches Zusammengehen wurde darüber hinaus dadurch erschwert, daß die šakkanas vom Herrscher eingesetzt wurden und aus Mitgliedern des Herrscherclans und den Favoriten des Herrschers rekrutiert wurden, während die ensís den lokalen Eliten entstammten.

Auch das Amt des en-Priesters bzw. der en-Priesterin spielte in der institutionellen Ausgestaltung der Herrschaft der Utuḫegal-Urnamma-Dynastie eine Rolle. Über die Verhältnisse unter Utuḫegal schweigen die Quellen. Die Jahresdaten des Urnamma und die seiner Nachfolger allerdings erwähnen verschiedentlich die Erwählung durch die Eingeweideschau und die nachfolgende Installation von en-Priestern und en-Priesterinnen.[12] Dabei fällt auf, daß die Ur-III-Herrscher Söhne bzw. Töchter als en-Priester nur in Uruk und Ur installierten. Sie vermieden dabei den Fehler, den Sargon seinerzeit gemacht hatte. Indem sie sich darauf beschränkten, nur in Uruk und Ur Angehörige der eigenen Familie zu installieren, übten sie die ihnen zustehenden Prärogativen aus, denn Uruk war die Stadt ihrer Herkunft, Ur ihre Residenzstadt. Die Ansprüche der lokalen Eliten der anderen großen Kultzentren des Landes wurden so nicht tangiert, ein institutioneller Konflikt, der das delikate Equilibrium zwischen zentralen und partikularen Interessen auf diesem Gebiet hätte stören können, wurde somit vermieden.

3 Zur sogenannten „Großen Revolte" siehe zuletzt A. Westenholz, „The Old Akkadian Period. History and Culture", in: P. Attinger/M. Wäfler (Hrsg.), *Annäherungen 3: Mesopotamien — Akkade-Zeit und Ur III-Zeit* (*OBO* 160/3, Freiburg/Göttingen1999), 51-54.

4 S. W.W. Hallo/J.J.A. van Dijk, *The Exaltation of Inanna* (*YNER* 3, New Haven/London 1968), 1-3 und dazu die Rez. von C. Wilcke, „Nin-me-šár-ra — Probleme der Interpretation", *WZKM* 68 (1976), 79-92, bes. 80.

5 A. Westenholz, in: *Annäherungen 3*, 53f.

6 A. Westenholz, ibid., 51-54, 56-59; H.J. Nissen, *Geschichte Altvorderasiens* (*Oldenbourg Grundriß Geschichte* 25, München 1999), 60-65.

7 B.R. Foster, *Administration and Use of Institutional Land in Sargonic Sumer* (*Mesopotamia* 9, Kopenhagen 1982).

8 C. Wilcke, „Zum Königtum in der Ur III-Zeit", in: P. Garelli (Hrsg.), *Le palais et la royauté* (*CRRAI* 19, 1974), 177-232, bes. 192f. Anm. 67, erwägt mit guten Gründen, daß Utuḫegal und Urnamma Brüder waren.

9 F.R. Kraus, „Provinzen des neusumerischen Reiches von Ur", *ZA* 51 (1955), 45-75.

10 S. dazu die letzte Edition bei M.T. Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor* (*SBL Writings from the Ancient World*, Atlanta 1995), 16f iv 169-176; etwas anders W.H.Ph. Römer, in: *TUAT* I, 19.

11 A. Goetze, „The šakkanakkus of the Ur III Empire", JCS 17 (1963), 1-63. — S. außerdem P. Steinkeller, „Administrative and Economic Organization of the Ur III State", in: R.D. Biggs/McG. Gibson (Hrsg.) *The Organization of Power — Aspects of Bureaucracy in the Ancient Near East* (*SAOC* 46, Chicago 1987), 19-41, bes. 24-26.

12 S. E. Sollberger, „Sur la chronologie des rois d'Ur et quelques problèmes connexes", *AfO* 17 (1954-1956), 10-48, bes. den Abschnitt „Les grandes-prêtresses de Nanna", ibid. 23-29.

Man mag nun darüber spekulieren, ob wir es hier mit dem Phänomen des „aus-der-Geschichte-lernens“ zu tun haben. Es scheint mir aber, daß ein detaillierter Vergleich zwischen der Organisation von Herrschaft unter der Akkad-Dynastie beziehungsweise unter der Ur-III-Dynastie auch weitere Unterschiede zeigen wird, die darauf hindeuten, daß die Ur-III-Herrscher zunächst bessere, zumindest aber andere, Wege gefunden hatten, mit dem inherenten Problem des Partikularismus der kleinen sumerischen Territorialstaaten umzugehen. Aber auch dieser neue Ansatz ist nach hundert Jahren gescheitert. Dazu haben sowohl partikulare Interessen als auch weitere interne Umstände, etwa wirtschaftlicher Art, als auch von außen kommende Ereignisse, wie der zunehmende Druck amoritischer Nomaden auf das Kulturland und der Angriff elamischer Truppen, beigetragen.

Les fêtes de Ḫanḫana et Kašḫa: un fragment inédit

Mirjo Salvini/Marie-Claude Trémouille (Rome)

1. Il y a quelques années déjà, V. Haas publiait, avec L. Jakob-Rost, le corpus des textes relatifs aux fêtes de Ḫanḫana et Kašḫa[1], cérémonies qui se déroulent, selon l'incipit de KUB LI 1 + 584/v (+) KUB LIII 14 (+) 961/v Ro I 1, "quand, durant la neuvième année[2], 1000 moutons (et) 50 boeufs vont vers Kašḫa (en offrande) au dieu Télipinu". Un certain nombre de fragments de tablettes cunéiformes qui concourent à la formation de ce corpus avaient été précédemment édités en autographie par L. Jakob-Rost dans le volume LIII de la série KUB[3]. Peu après, P. Taracha apportait quelques précisions sur la reconstruction de la cérémonie, basées sur la comparaison entre les diverses versions[4].

Entre-temps, deux des fragments alors inédits ont été publiés: Bo 2819 (KUB LVIII 30) et Bo 2810 a (KUB LVIII 84), respectivement cités dans AoF 11 comme Nr. 8 et 8a. De plus, Bo 2819 joint indirectement KUB IX 3 (= Nr. 7)[5].

2. Ces fêtes, ou plutôt cette fête, car il est clair par la succession des actions rituelles qu'il s'agit d'une seule et unique cérémonie, étaient donc célébrées en l'honneur du dieu Télipinu, divinité liée notoirement au monde agricole et pastoral[6].

Rappelons brièvement les éléments les plus significatifs de cette cérémonie qui se déroulait sur six jours[7] en tout.

D'abord le contexte géographique. Les rites sont effectués dans trois localités, sans aucun doute proches l'une de l'autre, mais qui, jusqu'à présent, n'ont pas été identifiées avec un site

---

1 "Das Festritual des Gottes Telipinu in Ḫanḫana und in Kašḫa. Ein Beitrag zum hethitischen Festkalender", *AoF* 11 (1984), 10-91, 204-236.

2 Toutefois, on doit remarquer que dans les textes on ne parle que de la fête de la "troisième année" ou encore de la fête du mois à célébrer "durant l'année" (MU-*ti meyanni*).

3 Berlin 1983.

4 "Zum Festritual des Gottes Telipinu in Ḫanḫana und in Kašḫa", *AoF* 13 (1986), 180-183.

5 Voir M. Popko, compte-rendu de KUB LIII, *OrNS* 55 (1986), 476; id., KUB LVIII, Inhaltsübersicht V, Nr. 30.

6 Pour les attestations de cette divinité voir B.H.L. van Gessel, *Onomasticon of the Hittite Pantheon* (Leiden/New York/Köln 1998), 455-478; pour une description de ses caractères principaux voir V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion* (Leiden/New York/Köln 1994), 442-445; M. Popko, *Religions of Asia Minor* (Warsaw 1995), 87-88, 110-114.

7 V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, 443, 742-747, considère cette cérémonie comme faisant partie de la fête du Nouvel An, la EZEN *purulliyaš*. Toutefois, la documentation n'apporte aucun appui à cette hypothèse, comme indiqué à la note 2. D'autre part, une cérémonie de ce genre, qui implique le déplacement d'une grande quantité d'animaux et requiert la plantation d'un nouvel arbre, ne peut s'effectuer, à notre avis, qu'au printemps et lorsque les chemins sont devenus praticables.

moderne: Ḫanḫana[8], Taniškuriya[9] et Kašḫa[10]. D'autres toponymes encore sont mentionnés en rapport avec les rites: Kattaḫḫa[11], Ankuwa[12], Atalaḫziya[13], Ziškuliya[14]. D'autre part, vu que certaines actions rituelles ont lieu sur la rive d'un cours d'eau, il en résulte qu'une rivière, dont nous ignorons malheureusement le nom, coule dans les environs de Ḫanḫana[15].

Ensuite les officiants. Parmi les principaux participants à la cérémonie on compte, bien sûr, des membres du clergé, comme les prêtres (LÚ^{MEŠ} SANGA) ou les prêtresses dénommées "Mères de la divinité" (MUNUS^{MEŠ} AMA DINGIR^{LIM}), mais aussi deux individus qui représentent en quelque sorte l'Etat: le "Seigneur de Ḫanḫana" (*BĒL* ^{URU}Ḫanḫana), c'est-à-dire vraisemblablement le gouverneur de la province, et un "Fils du roi" (DUMU.LUGAL). Leur présence lors de la célébration de cette fête à caractère éminemment pastoral est significative de l'intérêt de la monarchie hittite pour la conservation des traditions et des usages locaux.

Enfin les rites eux-mêmes. Ils consistent principalement en offrandes sanglantes auprès des stèles de Télipinu et des divinités de son cercle, mais ils prévoient aussi le lavage des objets sacrés dans l'eau de la rivière et leur séchage sur un linge rouge étendu sur la rive, ou encore l'abattage d'un vieil arbre[16] (^{GIŠ}*eya*[17], peut-être un if) et son remplacement par un nouvel arbrisseau. Chacune de ces actions rituelles trouve un équivalent dans d'autres cérémonies festives, appartenant à d'autres milieux géographiques et culturels. Rappelons, par exemple, l'étoffe *alalu* rouge sur laquelle le prêtre *purapši* pose les rytha après les avoir lavés, dans la fête du mois pour Teššub et Ḫebat[18], ou bien l'abattage d'un arbre (^{GIŠ}*eya*) sur le mont Šidduwa[19] au cours de la fête pour le dieu de l'orage de Kuliwišna[20].

8 G.F. Del Monte/J. Tischler, *Die Orts-und Gewässernamen der hethitischen Texte* (*RGTC* 6, Wiesbaden 1978), 76-77; G.F. Del Monte, *Die Orts-und Gewässernamen der hethitischen Texte* (*RGTC* 6/2, Wiesbaden 1992), 25. On a proposé d'identifier Ḫanḫana avec le site de Inandık tepe, voir M. Forlanini, "Appunti di geografia etea", in: O. Carruba (éd.), *Studia Mediterranea Piero Meriggi dicata* (*StMed* 1, Pavia 1979), 176 a.n. 53.

9 *RGTC* 6/2, 158.

10 *RGTC* 6, 187-188; *RGTC* 6/2, 69-70. Un inventaire de culte relatif à cette localité est KUB XXXVIII 28, voir L. Jakob-Rost, "Zu den hethitischen Bildbeschreibungen (II. Teil)", *MIO* 9 (1963), 188.

11 *RGTC* 6/2, 75. On a proposé d'identifier Kattaḫḫa avec Ankuwa dont l'une des principales divinités est précisément Kattaḫḫa, mais il pourrait aussi s'agir de la "ville de la divinité Kattaḫḫa", mentionnée dans KBo II 31 Vo! 15', paral. HT 2 III 12, que l'on situe près de Paršananḫila (v. *RGTC* 6, 196 et 307; *RGTC* 6/2, 122).

12 *RGTC* 6, 19-23; *RGTC* 6/2, 6-7.

13 *RGTC* 6, 53; *RGTC* 6/2, 17. Cette ville était le siège d'un culte du dieu de l'orage, v. KUB LVIII 36.

14 *RGTC* 6, 511; *RGTC* 6/2, 199.

15 Si l'on peut tenir compte de la fréquence d'un élément formatif dans certains toponymes pour l'attribution des localités ainsi dénommées à un même milieu géographique (voir les observations de E. Laroche, "Notes de linguistique anatolienne", *RHA* 29, 1961, 85, à propos des toponymes en *-šna*), comme ici *-iya*, la rivière en question pourrait être le Zuliya (v. *RGTC* 6, 559-560), c'est-à-dire vraisemblablement l'actuel Delice Su.

16 Il s'agit sans doute de celui qui a été planté au cours de la fête précédente.

17 J. Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary* I/II (Berlin/New York/Amsterdam 1984), 253-257.

18 Voir M.-C. Trémouille, "Une fête du mois pour Teššub et Ḫebat", *SMEA* 37 (1996), 79-104.

19 *RGTC* 6, 362; *RGTC* 6/2, 147.

20 Voir J. Glocker, *Das Ritual für den Wettergott von Kuliwišna* (*Eothen* 6, Firenze 1997).

3. Il est possible, aujourd'hui, d'ajouter un nouveau fragment à cet ensemble. Celui-ci fait partie d'une collection privée italienne et nous remercions vivement son propriétaire pour l'aimable permission de publier cet objet.

Description

dimensions: hauteur max. cm 5,1; largeur cm 6,3; épaisseur cm 2.

argile beige dorée, d'un grain fin.

Le fragment conserve deux paragraphes, respectivement de 7 et 4 lignes, divisés entre eux par un trait et le début du colophon, dont n'est conservée qu'une partie des premiers signes, séparé du texte proprement dit par un double trait. Il s'agit donc d'une partie de la colonne gauche (IVème?, VIème?) du Verso de la tablette.

Etant donné la présence, à la ligne 8', de la particule *-kán*, qui se lie par enclise au premier terme de la proposition ([*ḫa-a*]*n-te-ez-zi-*), le fragment doit vraisemblablement être positionné tout près du bord gauche; par contre il n'est pas possible de déterminer à quelle distance du bord supérieur ou inférieur.

Vu les dimensions réduites du fragment, il n'est pas possible non plus de proposer une datation sur la base du ductus. Il est très vraisemblable que ce fragment, comme la plupart de ceux qui composent le corpus publié par V. Haas et L. Jakob-Rost[21], date de la période impériale.

De ce fragment nous donnons la photo (fig. 1) et la copie (fig. 2), ainsi qu'une transcription et la traduction.

Transcription

x + 1	[	] x x [
2'	[	]x ki-iš-ša[-an
3'	[	]^{LÚ}SANGA ^{D}U x[
4'	[	Ḫ]$^{I.A}$ *A-NA* MUNUS$^{}$AMA D[INGIR^{LIM}
5'	[	] EN ^{URU}Ḫa-an-ḫa-n[a] x[
6'	[	ḫu-m]a-an-da-aš *ŠA* ^{URU}Ḫa-an-ḫa-n[a
7'	[	]x *ŠA* ^{URU}Ka-a-aš- [ḫa]
8'		[ḫa-a]n-te-ez-zi-kán UD-*TI* ku-wa-pí [
9'		[GUD^{Ḫ}]$^{I.A}$ UDU$^{Ḫ I.A}$ ša-ra-a ú-iz-zi nu x[
10'		[a]p-pa-an-zi MUNUSAm-ma-ma-aš-ša 1 UDU e-e[p-zi
11'		[E]N ^{URU}Ḫa-an-ḫa-na-ya 1 UDU e-ep[-zi
12'	[	] ⌜DUB 2.KAM *QA-TI*⌝ x x x[

21 Voir *AoF* 11, 36; *AoF* 13, 182.

Traduction

x + 1	[ ] . . [
2’	[ ]. ains[i
3’	[ ]le prêtre du dieu de l’orage.[
4’	[ ].. à la (femme) “Mère d[u dieu”
5’	[ ] le Seigneur de la ville de Ḫanḫan[a]. [
6’	[tou]s/tes de la ville de Ḫanḫan[a
7’	[ ] de la ville de Kaš[ḫa]

8’	[le pre]mier jour, dès que [
9’	[les boeuf]s (et) les moutons il conduit en haut; alors .[
10’	[ils sai]sissent; la femme Ammama aussi sai[sit] 1 mouton; [
11’	[le Seign]eur de la ville de Ḫanḫana aussi sai[sit] 1 mouton [

12’	[ ] 2ème tablette. Terminé . . .[

4. L’appartenance de ce fragment au corpus des textes relatifs aux fêtes de Ḫanḫana et Kašḫa en l’honneur de Télipinu est hors de doute. Pour le positionner de façon plus précise nous disposons de deux éléments: tout d’abord l’indication, donnée par le colophon, qu’il s’agit d’une “deuxième tablette” (12’ ⌜DUB 2.KAM⌝) et que la description des rites est “terminée” avec celle-ci (⌜*QA-TI*⌝). Une comparaison est donc possible par exemple avec KUB LIII 3, qui est précisément, selon le colophon inscrit sur la tranche gauche, la deuxième (et dernière) tablette du rituel festif[22]. Ensuite, la mention à la ligne 10’ de l’anthroponyme féminin Ammama. Cette femme, probablement consacrée au service de la divinité homonyme, figure en effet au Verso de KUB LIII 3, dans les III et IV colonnes, où l’on décrit les rites des deux derniers jours (5ème et 6ème)[23].

Une remarque, toutefois, s’impose: le fragment présenté ici semble appartenir à une série différente de celles qui ont été publiées jusqu’à présent. En effet, le “Seigneur” de Ḫanḫana est indiqué ici par le sumérogramme EN et non pas avec l’akkadogramme *BĒL* (*BE-EL*) comme dans toutes les tablettes du corpus. Il pourrait donc s’agir d’une autre tradition, peut-être locale, qui n’aurait pas subi le nivellement effectué par la chancellerie de Ḫattuša.

La provenance de ce document est malheureusement inconnue. Il est vraisemblable qu’il ait été découvert à Ḫattuša / Boğazköy, dans le temple I ou dans Büyükkale, comme les autres fragments relatifs aux fêtes de Ḫanḫana et Kašḫa connus à ce jour. Il n’est pas impossible toutefois qu’on l’ait trouvé sur le site même de l’une de ces deux localités. Grâce à la rapide publication des tablettes découvertes à Kuşaklı/Šarišša[24], on est désormais assuré qu’il existait dans les archives locales des copies des textes décrivant les cérémonies en vigueur dans la ville

22 Cf. KUB LIII 3, qui est une deuxième tablette (tranche gauche 1: DUB 2.KAM x[) et qui clôt elle aussi la série (tranche gauche 3: *QA-T*[*I*).

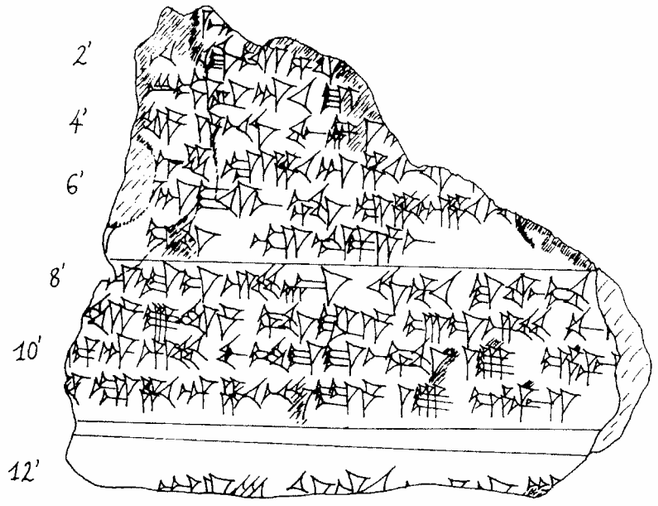
23 Voir *AoF* 11, 30.

24 G. Wilhelm, *Kuşaklı - Šarišša, Band 1,1. Keilschrifttexte aus Gebäude A* (Rahden/Westf. 1997).

et ses environs, copies qui diffèrent parfois de celles que l’on conservait dans les archives de la capitale hittite[25].

Figure 1 Tablette d’une collection privée italienne: Photo
Figure 2 Tablette d’une collection privée italienne: Copie

25 Voir ibid., 10. On soulignera que dans les textes de Kuşaklı-Šarišša, le “Seigneur” de Šarišša est indiqué, comme dans notre fragment, par EN, tandis que les textes de Boğazköy-Ḫattuša ont *BĒL*.



M 3:2

Nur ein Stein

Gebhard J. Selz (Wien)

„Nachdem (der Göttervater) Kumarbi (zuvor) den Wettergott großgezogen hatte,
erschafft er (nun) gegen ihn (diesen Dioritriesen) als seinen Widersacher."[1]

[0] Mit seiner über tausendseitigen „Geschichte der hethitischen Religion"[2] hat der Jubilar ein Werk vorgelegt, dem für die akkadische oder gar die sumerische Überlieferung wohl noch lange nichts Gleichwertiges zur Seite gestellt wird. Für jede Beschäftigung mit altorientalischer Religion bietet es einen wahren Steinbruch. Natürlich behandelte Volkert Haas auch ausführlich das Lied vom „Dioritsteindämon Ullikummi", in das wohl neben zahlreichen anderen Traditionen auch alte sumerische Auffassungen über die Besonderheit des „Diorits" eingeflossen sind. Das nachfolgende „Steinchen" widme ich ihm als kleines Dankmal in freundschaftlicher Verbundenheit.

1. Ninurta und die Steine:

[1] Als das bedeutendste der 'Lehrgedichte' galt den alten Mesopotamiern Lugal ud me-lám-bi nir-ĝál (lugal-e), auch bekannt unter dem modernen Titel „Ninurta und die Steine".[3] Dieser ein- und zweisprachig (sumerisch-akkadisch) tradierte Text scheint das am besten überlieferte Werk der sumerischen Dichtkunst gewesen zu sein. Es umfaßt 728 Zeilen auf 16 Tafeln, hat über 100 altbabylonische Textzeugen und ist noch in der Bibliothek des Assurbanipal (wie das Gilgameš-Epos) vertreten. Der Text gehört nicht unmittelbar in die sonst die sumerische Literatur dominierende Nippur-Tradition, sondern er reflektiert eine möglicherweise ursprünglich mit Lagaš verbundene Überlieferung, die den dortigen Staatsgott Nin-Girsu-k als Sohn des Enlil in genealogisch und konzeptuell verwandter Position zu Ninurta sieht.

[2] Der 'Mythos' berichtet, daß Ninurta, der Held, während seines Festes im Kreise mit An und Enlil von seiner Waffe „Plattmacher" erfährt, daß aus der Vereinigung von Himmel und Erde der „Bergtöter" Asakku entsprossen ist, der in der Folge das Bergland begattet hatte. Aus dieser Verbindung sind zahlreiche Steine, seine Nachkommenschaft, entstanden, darunter auch der Diorit. Mit Hilfe der Steine reißt Asakku die Herrschaft im Berglande an sich. Die Situation dort ist ausweglos und verzweifelt. Ninurta ist darob so zornig, daß er selbst die Götter in Angst

---

1 „Lied von Ullikummi" A IV 17-20; vgl. A. Ünal, „Hethitische Mythen und Epen", in: O. Kaiser (Hrsg.), *TUAT* III/4 (Gütersloh 1994), 835.

2 *Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung. Der Nahe und Mittlere Osten*, Bd. 15 (Leiden [u.a.] 1994).

3 Edition und Kommentar durch J.J.A. van Dijk, *LUGAL UD-ME-LÁM-bi NIR-ĜÁL* I+II (Leiden 1983).

und Schrecken versetzt. Mit seinen Waffen rückt er zu Schiff aus; die Waffe „Plattmacher" übernimmt die militärische Aufklärung. Trotz des Ninurta bedeutender vergangener Siege warnt er aber den Gott vor dem Kampf: sein Gegner Asakku sei gut vorbereitet; es ist fraglich, ob Ninurta ihm ebenbürtig sei.[4] Ninurta hört jedoch nicht darauf und macht sich auf. Im Verborgenen kriecht Asakku aber dann auf ihn zu – und Ninurta wird zum Schrecken der Himmlischen besiegt. Durch Vermittlung und nunmaliges Zuraten des „Plattmachers" entschließt sich Ninurta zu einem erneuten Angriff; doch trotz des schrecklichen Ansturms bleibt Asakku ruhig, und der „Plattmacher" ist verzweifelt. Er rät Ninurta flüsternd zur Umkehr. Dieser hört erneut nicht auf ihn, und – wirklich – Asakku geht in die Knie. Die Götter(?) des Landes Sumer feiern Ninurta; der „Plattmacher" singt sein Lob.

[3] Im zweiten Teil der Geschichte erhält Asakku nach seiner Niederlage den Namen „Stein, Leucht-Stein". Die – nach van Dijk: postglaziale – Welt war aber noch nicht geordnet, noch ohne Zivilisation. Ninurta häuft nun Steine im Berglande auf – das Gebirge entsteht, das vor dem Lande Sumer wie eine hohe Mauer steht. Er deicht die Städte ein, zähmt die Wasser – eine Flut wird fortan unmöglich. Er ermöglicht Acker- und Gartenbau und erfreut die Götter. Gleichwohl liegt die 'Erhabene Göttin', die Muttergöttin, schlaflos, da ihr Sohn sie keines Blickes würdigt, und sie beschließt Ninurta aufzusuchen. Dieser belohnt sie, indem er sie zur „Herrin des Gebirges" ernennt, und nunmehr können sämtliche Bereiche von Natur und Zivilisation prosperieren.

[4] Eine zweite Muttergöttin, Ninurtas Tante, ermutigt ihn nun, den „getöteten Helden", den Steinen, das „Schicksal zu bestimmen". Diese „Schicksalsbestimmungen" für verschiedene Steine umfassen einen beträchtlichen Textteil des Epos (Z. 416-647, das heißt 231 von 729 Zeilen). Von diesen Steinen – so will es die opinio communis – werden einige 'gesegnet' und einige 'verflucht'.

[5] Der anschließende Epilog berichtet von der triumphalen Rückkehr des Helden Ninurta, die Matrosen jubeln, und ein Päan wird gesungen. In beabsichtigter Doppeldeutigkeit wird ein zwar namentlich nicht genannter „Held" eingeführt, der dem Wege Ninurtas gefolgt ist – sicherlich Gudea – und dem dafür „Leben" gebühre. Die Anuna-k-Götter preisen nun den Helden Ninurta, auch Enlil segnet ihn, und der Text endet in einer Zusammenfassung der Taten Ninurtas und deren Preis. Ninurtas Sieg ist die erfolgreiche Unterwerfung des Feindlandes, und die Göttin Nissaba-k ist nun zuständig für den Anbau des Getreides und den Nachruhm des Herrschers: ihre beiden Hauptfunktionsbereiche – Getreide und Schrift – erweisen sich einmal mehr als verbunden.

2. Schicksalsbestimmung der Steine:

[6] Einer großen Zahl von Stein(nam)en wird das Schicksal bestimmt, und bei deren Klassifikation als 'Verfluchung' und 'Segnung' durch den letzten Bearbeiter van Dijk fällt bereits auf, daß die Textüberlieferungen für eine differenziertere Beurteilung sprechen. Sie zeigen im wesentlichen zwei Traditionsstränge: einen älteren einsprachigen Text (in Tabelle: A) und eine jüngere zweisprachige Version (in Tabelle: B), deren Wortlaut teilweise beträchtlich voneinander abweicht, so auch bei der Formulierung der Schicksalsbestimmungsformel. Hier

4 Z. 150 scheint – wie bereits J.J.A van Dijk, *LUGAL* I, 71 vermerkt – einen „Babilismus" zu bieten: ^{d}nin-urta $^{na}_{4}$KAL$^{!?}$-zu kur-ra nam-ba-ni-ib-ku$_4$-ku$_4$ „Ninurta, Dein Diorit (KAL = esi) / Deine Truppen (KAL = guruš) laß nicht ins Bergland eindringen!"

findet sich zum Einen die Wortverbindung nam--tar „das Schicksal bestimmen", in seiner Grundbedeutung offensichtlich weitgehend wertfrei,[5] wie durch den gelegentlich anzutreffenden Zusatz nam-du$_{10}$--tar „ein gutes Schicksal bestimmen"[6] deutlich wird. Aber auch eine negative Schicksalsbestimmung kann erfolgen, wie z.B. aus dem Nachsatz íb-ba inim--è „Zorniges äußern" hervorgeht. Für „verfluchen" findet sich zum Anderen das spezielle Kompositverb áš--sar = akk. *arāru*[7], das die ältere Version allerdings nur viermal verwendet; in der jüngeren Überlieferung erscheint es häufiger. Im einzelnen ergibt sich folgende Bild:

[7]

	Stein			Fluchformel
1.	$^{na}_{4}$ú	*šammu*	(harter weißer Kalkstein)	A: áš--sar (+íb-ba--è) B: áš--sar
2.	$^{na}_{4}$šu-u + $^{na}_{4}$ka-šur-ra		(Lava u. Basalt)	A: nam--tar B: áš--sar
3.	$^{na}_{4}$saĝ-kal + $^{na}_{4}$gul-gul + $^{na}_{4}$saĝ-ĝar			A: nam-tar B: [áš--s]ar
4.	$^{na}_{4}$esi		(Diorit/Gabbaro)	A: nam--tar B: --/[*i-ša-am*]-*šú*
5.	na$_4$ - $^{na}_{4}$na$_4$		(Stein)	A: áš--sar B: áš--sar
6.	$^{na}_{4}$e-el-el	(*alallu*)	(weißer Kalkstein)	A: nam--tar B: nam--tar
7.	$^{na}_{4}$KA-gi-na	(*šadānu*)	(Hämatit, Magnesit)[8]	A: nam--tar B: nam--tar
8.	$^{na}_{4}$ĝiš-nu$_{11}$-ĝál		(Alabaster)[9]	A: nam--tar B: nam--tar
9.	$^{na}_{4}$-^{ĝiš}algameš		(gelber Bernstein)[10]	A: áš--sar B: áš--sar
10.	14 verschiedene Steine[11]			A: nam--tar B: [--]
11.	$^{na}_{4}$ĝír-zú-gal	*ṣurru*	(Silex)	A: áš--sar B: áš--sar

5 Trotz nam--tar, nam-TAR-da = *arāru*. Positive und negative Konnotationen finden sich im Übrigen auch bei *šâmu*, *CAD* Š/1, 358ff.

6 Vgl. z.B. auch Gudea St. D 5:6-7.

7 In diesem Text für häufigeres áš-bal--du$_{11}$/e; vgl. *CAD* A/2, 234.

8 Vgl. a. A. Berlejung, *Die Theologie der Bilder* (*OBO* 162, Freiburg, Schweiz/Göttingen 1999), 17 Anm. 699.

9 Vgl. a. zur Verwendung von Alabaster zur Herstellung eines Kultbildes ibid., 127 und 129 mit Anm. 791.

10 Vgl. a. zur Verwendung von Bernstein bei der Herstellung eines Kultbildes ibid., 127.

11 Darunter mit Achat, Serpentin / Chalzedon von Mušĝir, Chalzedon? ($^{na}_{4}$nir = *ḫulālu*), Karneol und Lapislazuli, Steine, die nachweislich bei der Herstellung von Kultbildern verwendet wurden; vgl. ibid., 127f. mit Anm. – Zu weiteren „gesegneten" Steinen vgl. ibid., 128f. [Von besonderem Interesse ist vielleicht der $^{na}_{4}$amaš-pa-è = *abašmû*, *(j)ašpu*, „Jaspis"; nach B. Landsberger bei D.O. Edzard, „Jaspis. A. Philologisch", in: *RlA* 5 (Berlin/New York 1976-1980), 269f. liegt vielleicht ein altes Lehnwort(?) aus dem Sumerischen vor. $^{na}_{4}$amaš-pa-è könnte aber durchaus „Babilismus" eines sprachlich nicht zuzuordnenden Wortes sein.]

12.	$^{na}_4$im-an-na*	*imanakku*	(Zinnerde)	A: nam--tar
	$^{na}_4$elligu			B: áš--sar
13.	$^{na}_4$máš-da +	*ṣabītu*	(Gazellenstein)	A: [...]
	$^{na}_4$dub-ba-an + $^{na}_4$ú-ru-tum			B: áš--[sar]
14.	$^{na}_4$ša-ga-ra	*šagarû*		A: nam--tar
				B: áš--sar
15.	$^{na}_4$mar-ḫu-ša	*marḫušû*	(Markasit)[12]	A: nam--tar
				B: nam--tar
16.	$^{na}_4$ḫaš-tum	*ḫaštu*		A: nam--tar(+íb-ba--è)
				B: [...]
17.	$^{na}_4$dùr-ul			A: nam--tar
				B: [...]
18.	11 verschiedene Steine[13]			A: nam--tar
				B: nam--tar
19.	$^{na}_4$kur-ga-ra-nu-um	*kurgarrû*[14]		A: nam--tar
	$^{na}_4$bal +	*aban tasniqti* +		B: [...]
	$^{na}_4$šimbi-sig$_7$-sig$_7$	*guḫlu / eqû*	(Kohl/Bdelliumharz)[15]	

[8] Aus dieser Zusammenstellung ergibt sich, daß die Textüberlieferung im Hinblick auf die vermeintliche 'Verfluchung' oder 'Segnung' von Steinen alles andere als einheitlich ist; selbst innerhalb der beiden Hauptüberlieferungsströme (A und B) ergeben sich ganz unterschiedliche Akzentuierungen. Alle diese Passagen enthalten eine Fülle von Ätiologien zur Verwendung der Steine, dennoch ist der Text aber sicher nicht nur ein reiner Naturmythos. Er kombiniert in eindrücklicher Weise das Geschehen der Natur mit dem 'politischen' Geschehen, vermutlich zur Zeit des Herrschers Gudea von Lagaš, wie wir nachfolgend sehen werden. Er ist somit auch ein hervorragendes Beispiel für die Geschlossenheit des Weltbildes der Mesopotamier: Natur und Mensch sind in gleicher Weise der „Schicksalsentscheidung der Götter" unterworfen.

3. Ein besonderer Stein (Diorit/Gabbaro):

[9] Der $^{na}_4$esi „Diorit (oder Gabbaro)"[16] ist in Mesopotamien von großer Bedeutung; er wurde – wie Gudea schreibt – aus Magan importiert, vermutlich aus den Steinbrüchen in der Gegend des heutigen Oman, und zwar per Schiff. Als wertvolles Material fand er zur Herstellung

12 Zur Verwendung bei der Herstellung der Marduk-Statue vgl. A. Berlejung, *Theologie der Bilder*, 128.

13 „bei diesem Steinen ist keine kultische Funktion erkennbar"; ibid., 129 Anm. 719.

14 Zu diesem und dem folgenden Stein vgl. ibid.

15 Ibid. mit Verweis auf T. Potts et al., „Guḫlu and Guggulu", *WZKM* 86 (1996), 291-305.

16 Siehe W. Heimpel, „A First Step in the Diorite Question", *RA* 76 (1982), 65ff.; vgl. id., „Magan", in: *RlA* 7 (Berlin/New York 1987-1990), 195-199. Vgl. H. Steible, „Versuch einer Chronologie der Statuen des Gudea von Lagaš", *MDOG* 126 (1994), 84f. Wir notieren hier allerdings, daß bereits W. Heimpel, in: *RlA* 7, 198 bedeutend mehr petrologische Analysen aufführt, als die nur eine H. Steible bekannte. Für zwei Gudea-Statuen ist demnach als Material Diorit/Dolerit erwiesen. Zu Magan vgl. weiter J.-J. Glassner, „Mesopotamian textual evidence on Magan/Makan in the late 3rd millennium texts", in: P.M. Costa/M. Tosi (Hrsg.), *Oman Studies: papers on archaeology and history of Oman* (Rom 1989), 181ff.

von Herrscherstatuen Verwendung. Dieser schwarzglänzende Stein ist von äußerster Härte, und es liegt auf der Hand, daß die Dauerhaftigkeit der aus diesem Stein hergestellten Statuen mit dem Weiterleben des Herrschers zu verbinden ist. Am berühmtesten sind sicher die Statuen des Gudea,[17] die auch bei der Wiederentdeckung der sumerischen Sprache eine so herausragende Rolle gespielt haben. Bereits B. Hrozný hat die Verbindung zwischen dem Mythos „Ninurta und die Steine" und den Statuen und Inschriften des Gudea erkannt.[18] Die wichtigsten Passagen sind folgende:

[10]

kur-ma-gán^{ki}-ta / $^{na}_4$esi im-ta-e$_{11}$ / alan-na-šè / mu-tu / lugal-ĝu$_{10}$ é-a-ni mu-na-d^{r}ù / nam-ti níĝ-ba-ĝu$_{10}$ mu-šè mu-na-sa$_4$

„Aus dem Berglande Magan hat er Diorit herabgebracht; zu (dieser) Stein-Statue hat er ihn geschaffen: 'Meinem Herrn habe ich seinen Tempel gebaut. Leben ist (dafür) meine Zuteilung/ Geschenk' nannte er ihr (= der Statue) als Namen."[19] Stat. B. 7:10-18.

[11] Wir notieren in unserem Zusammenhang hier nur, daß im nachfolgenden Text Gudea die Statue beauftragt, zum Gott Nin-Girsu-k zu sprechen. Die Statue ist demnach – nach der Namensnennung – als lebendiges Wesen vorgestellt. Der Text selbst fährt, nachdem der Inhalt des Auftrags genannt wurde, folgendermaßen fort:

[12]

alan-na / KA-šè im-ma-dab$_5$ / alan-e ù kù nu za-gìn nu-ga-àm / ù urudú nu ù an-na nu / zabar (UD.KA.BAR) nu / kíĝ-ĝá lú nu-ba-ĝá-ĝá $^{na}_4$esi-àm ki-a-naĝ-e ḫa-ba-gub níĝ-á-zi-ga-ka / lú nam-mi-gul-e / alan igi-zu / ^{d}nin-ĝír-su-ka-kam

„(Dies) hat er der Steinstatue als Auftrag übergeben. Diese Statue – weder Edelmetall[20] und auch kein Lapislazuli[21] ist (daran), weder Kupfer[22], noch Zinn[23], noch Bronze wird jemand an dieses Werk applizieren: es ist (aus) Diorit! Am Wassertrinkort möge[24] es aufgestellt sein![25] Mit

17 Zur Herkunft des Diorit und zu einem Versuch die Entstehung der verschiedenen Gudea-Statuen chronologisch zu ordnen vgl. H. Steible, *MDOG* 126, 81-104. Nach Steible gehören die (großen) Dioritstatuen zu den jüngeren Statuen Gudeas. Grundsätzlich zurückgewiesen wurden Steibles Thesen von C. Suter, *Gudea's Temple Building* (*CM* 17, Groningen 2000), 58f. mit Anm. 82.

18 *Sumerisch-babylonische Mythen von dem Gotte Ninrag (Ninib)* (*MVAG* 8/5, Leipzig 1903), 64 (= 222); vgl. J.J.A. van Dijk, *LUGAL* I, 2.

19 Zu den Weiheformularen und ihrer Entwicklung vgl. H. Steible, *MDOG* 126, 94ff.; zu den Namen der Statuen Gudeas vgl. G.J. Selz, „The Holy Drum, the Spear, and the Harp", in: I.L. Finkel/M.J. Geller (Hrsg.), *Sumerian Gods and Their Representations* (*CM* 7, Groningen 1997), 199 Anm 198.

20 Gold und Silber sind bei Kultstatuen (Götterstatuen) wesentliche Materialien; vgl. z. B. A. Berlejung, *Theologie der Bilder*, 58f.; vgl. a. ibid., 52f. Anm. 291.

21 Zur Verwendung bei Götterbildern vgl. ibid., 126f. mit Anm. 696.

22 Bzw. Bronze; siehe z. B. ibid., 132; vgl. a. ibid., 53 Anm. 291.

23 Oder Meteoreisen? Siehe z. B. ibid., 132; vgl. a. ibid., 53 Anm. 291.

24 Üblicherweise prekativisch übersetzt, vgl. H. Steible, *FAOS* 9/2, 96: 32, jedoch ist auch ein Afformativ möglich. Der Vermutung von C. Suter, *Gudea*, 60, daß „an optative may indicate that this statue was not originally set up" am ki-a-naĝ, fehlt jede Überzeugungskraft.

25 Ibid.

Gewalt kann es niemand zerstören! Statue, dein Auge ist das des Nin-Girsu-k."[26] Stat. B. 7:47-59

[13] Hier ist zunächst auf die Merkwürdigkeit hinzuweisen, daß – so die (korrekte(?)) opinio communis – die Statuen des Gudea zu seinen Lebzeiten verfertigt wurden, daß es sich aber beim „Wassertrinkort" um einen Ort des Kultes verstorbener Herrscher und Notabeln gehandelt habe. Die Tatsache, daß Gudea zu seinen Lebzeiten diese Statue an einem solchen Ort aufstellen ließ, scheint ja nur schwer zu unseren Vorstellungen von der Rolle der Bilder von Verstorbenen zu passen. Dies ist vermutlich auch der Grund dafür, daß C. Suter diese – weitverbreitete Interpretation – zurückweist. Folgerichtig muß sie auch die unten übersetzte Passage aus „Ninurta und die Steine" anders beziehen.[27] Ihre Deutung ist aber wenig überzeugend. Sie wird völlig obsolet, wenn man die bereits in altsumerischer Zeit am „Wassertrinkort" durchgeführten Opfer für die verstorbenen Herrscher und Notabeln berücksichtigt.[28]

[14] Weiters glaubt Verfasser nachgewiesen zu haben, daß Herrscher und Notabeln nicht nur bereits zu Lebzeiten Bilder von sich schufen und deren 'Versorgung' festsetzten. Es ist eindeutig, daß diese Statuen nicht nur Aufwendungen verschiedenster Art – etwa sá-du$_{11}$, z. B. zur 'Bezahlung' des Statuenwärters (lú-alan) – erhielten, sondern auch Opfer (ĝiš--tag), die sich terminologisch nicht von den sonstigen „Götteropfern" unterscheiden lassen.[29] Ich wiederhole

26 Um die letzten beiden Zeilen ranken sich mehrere religionsgeschichtlich bedeutsame Interpretationen; vgl. die Erörterungen bei I. Winter, „The Body of the Able Ruler", in: H. Behrens/D. Loding/M.T. Roth (Hrsg.), *DUMU-E$_2$-DUB-BA-A. Studies in Honor of Ake W. Sjöberg* (Philadelphia 1989), 581. Problematisch ist dabei zunächst, ob das Rectum Nin-Girsu-k als genitivus subjectivus oder genitivus objectivus aufzufassen ist. Im ersteren Falle besagte die Aussage, daß das Auge (Antlitz) der Statue mit dem Auge des Stadtgottes identisch sei; dies ist nicht völlig auszuschließen (vgl. P. Steinkeller apud I. Winter, ibid.); die Identität bestünde dann etwa darin, daß das Statuenauge wie das des Gottes 'lebenspendend' o.ä. sein könnte. Die zweite – wahrscheinlichere – Möglichkeit besagt, daß das Auge für Nin-Girsu-k da sei, mit anderen Worten, daß die Statue dem Gotte ihr Antlitz zuwende, und somit als Kommunikator fungieren kann, eine Aufgabe, die für diese Art Statuen wohl bezeugt ist (so etwa auch I. Winter a.a.O.). Eine weitere Möglichkeit schlägt H. Steible vor, der im Anschluß an C. Wilcke, „Das modale Adverb i-gi$_4$-in-zu im Sumerischen", *JNES* 27 (1968), 232 übersetzt: „Wie wenn es eine Statue des Ningirsu wäre" (*FAOS* 9/1, 173). Der syntaktische Bezug bleibt mir bei Steibles Übersetzung allerdings unklar; inhaltlich verweist er (*FAOS* 9/2, 32) auf Wilcke. Ich möchte die Phrase als Nachsatz zum vorausgegangenen Zerstörungsverbot auffassen! D.O. Edzard, *RIME* 3/1, 36 versteht sie als Vorsatz zu nachfolgendem Fluch!

27 „Rather than viewing this passage as a confirmation of the statement in Statue B and as evidence for royal statues being set up at the ki-a-nag, it may simply be a reflection of the former, perhaps blended with later traditions." C. Suter, *Gudea*, 60.

28 Vgl. z. B. G.J. Selz, *Untersuchungen zur Götterwelt des altsumerischen Stadtstaates von Lagaš* (= *UGASL*) (Philadelphia 1995), 155f. Die These, daß eine prekativische Übersetzung der Verbalform auf eine erst spätere Verbringung der Statue an den Wassertrinkort abziele, erscheint allzu konstruiert, und ändert sachlich wenig; vgl. oben Anm. 24.

29 Ich möchte hier erwähnen, daß sich meine Argumente – und das nur bedingt – gegen die Auffassungen von E. Braun-Holzinger (und T. Kobayashi) richten, und nicht umgekehrt, wie C. Suter, *Gudea*, 60 Anm. 95 insinuiert. Im übrigen habe ich die Frage nach dem Verhältnis von „Beterstatuetten" (die, mit ibid., 60 Anm. 92 im Anschluß an R. Mayer-Opficius, „Gedanken zur Bedeutung frühdynastischer Rundbilder", in: G. Mauer/U. Magen [Hrsg.], *Ad bene et fideliter seminandum. Festgabe für Karlheinz Deller zum 21. Februar 1987*, *AOAT* 220, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1988, 252 nicht notwendigerweise 'betende' Statuetten sind) und anderen möglichen Statuen Verstorbener nur diskutiert. Klären kann ich sie leider nicht abschließend. Daß der Kult Verstorbener allerdings auch ein Kult von Statuen sein konnte (gegen T. Kobayshi und E. Braun-Holzinger), davon bin ich überzeugt; für meine Gründe siehe „Eine Kultstatue der Herrschergemahlin Šaša: ein Beitrag zum Problem der Vergöttlichung", *ASJ* 14, 245ff. und besonders 247.

deshalb nochmals, daß die mangelhafte Unterscheidung von Statuenkult, Herrscherkult und Totenkult eine saubere Analyse des Problemkreises bisher erschwert hat. Allerdings gibt es dafür vielleicht auch emische Gründe, nämlich die Wahrscheinlichkeit, daß unter kultpraktischen Gesichtspunkten diese Trennung bereits im Altertum nicht immer durchgehalten wurde – und vielleicht gar nicht präzise beabsichtigt war. Unter dem Gesichtspunkt der anthropologisch fundierten Thanatologie läßt sich denn auch die Verfertigung der Gudea-Statuen (und anderer gleichartiger Monumente) verstehen als eine Vorwegnahme des Todes, in dem sich die Personen erst eigentlich in ihr Abbild verwandeln.[30] Und Tod und Abbild gehören, wie bereits M. Serres[31] schrieb und H. Belting einleuchtend aufgezeigt hat, genetisch durchaus zusammen. Unter diesem Blickpunkt verbinden sich in der Tat die neolithischen Schädelkulte, Mumi–fizierungen, Gips- und andere Totenmasken – und Statuen. Von daher wird es auch gut ver-ständlich, ja geradezu notwendig, für diese Abbilder einen besonders dauerhaften und harten Stein, den Diorit, zu verwenden.

4. Die „Segnung" des Diorits:

[15] „Ninurta und die Steine" enthält deutliche Anspielungen auf die Statuen des Gudea, so insbesondere in der zweideutigen „Segnung" des Diorits. Nach meinem Textverständnis handelt es sich hier eigentlich um eine „Verfluchung", und erst durch sekundär gewonnene Verfügung über den Stein kann sie dann als 'Segnung' uminterpretiert werden. Die Steine waren ja allesamt zunächst Ninurta (und Sumer) feindlich gesinnt. So heißt es z. B. in Z. 37f. von „Ninurta und die Steine":

^{na_4}šu-u ^{na_4}saĝ-kal ^{na_4}esi ^{na_4}ú-[s]i-u[m](Var ^{na_4}uz) ^{na_4}KA-gi-na /
ur-saĝ ^{na_4}giš-nu$_{11}$-gal gàr-ra-du-um-bi uru ba-ab-laḫ$_4$-laḫ$_4$
„Basalt, Diorit(?), Dolerit(?), 'Enten'-Stein, Hämatit,
(und) der Krieger 'Alabaster' sengend und brennend plündern sie die Städte!"

Dazu paßt denn auch die Warnung an den Gott in Z. 150:
^{d}nin-urta ^{na_4}esi!? zu kur-ra nam-ba-ni-ib-ku$_4$-ku$_4$
„O Ninurta, der den Diorit kennt, soll das Bergland nicht betreten!"

30 Vgl. den äußerst anregenden Aufsatz von Th. Macho, „Tod und Trauer im kulturwissenschaftlichen Vergleich", in: J. Assmann (Hrsg.), *Der Tod als Thema der Kulturtheorie* (Frankfurt/Main 2000), 91-120, hier bes. 100f. mit Verweis auf H. Belting „Aus dem Schatten des Todes. Bild und Körper in den Anfängen", in: C. Barloewen (Hrsg.), *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen* (München 1996), 94f. Nur verwiesen sei hier auf die wichtige Arbeit von H. Belting, *Bild und Kult* (München ^{2}1991), dort z. B. die auch unser Material erhellenden Beobachtungen zum Zusammenhang von „Das Totenporträt der Römer und das Heiligenporträt der Christen", 92-116.

31 Beachte folgende Sätze von M. Serres, *Der Hermaphrodit* (Frankfurt/Main 1989), 40, zitiert bei Th. Macho, in: *Der Tod als Thema der Kulturtheorie*, 102f. „Woher kommen die Statuen? Aus dem Tod. Aus dem Grab. Aus dem Bestattungsritual. Aus der Leiche. Aus dem Aas."; etc.

[16] Für den in unserem Zusammenhang wichtigsten Abschnitt der Schicksalbestimmungen für die Steine – die so genannte „Segnung" des Diorits in Z. 463-497 – gebe ich hier meine Übersetzung (basierend auf den älteren Zeugnissen):

lugal-ĝu$_{10}$ ^{na}$_4$esi-a im-ma-gub
šà-díb-ba K[A]$^{?}$ gi-né-eš sú$^{?}$-ba šìr-re-eš im-mi-íb-bé
^{d}nin-urta dumu-^{d}en-líl-lá-ke$_4$ nam àm-mi-í[b-tar-re
^{na}$_4$esi mè-zu[32] a-ga-ba kúr-ra[33]
i-bí[34]-gim ma-an-dù-ù-nam
á nu-mu-e-zi[35] ĝá-a-ra saĝ nu-mu-e-sum
lul-àm[36] en dili-ni ur-saĝ-ĝá
^{d}nin-urta dumu-^{d}en-líl-lá-ra a-ba mu-da-ab-sá-e im-mi-du$_{11}$-ga-gim
kur-igi-nim-ta ḫé-mu-e-zi-zi-ne
kur-má-gan^{ki}-ta ḫé-mu-e-ĝá-ĝá-ne
za-e urudu-níĝ-kal-ga kuš-gim ù-mu-e-ḪI
en-me-en á-nam-ur-saĝ-ĝá-ĝu$_{10}$ šu-gal-bi ḫé-ni-du$_7$
lugal-ud-sud-rá[37] mu-ni ì-ĝá-ĝá-a
alan-bi ud-ul-lí-a-aš ù-mu-un-dím-ma
é-ninnu é-kir$_4$-zal sù-ĝá
ki-a-naĝ-ba um-mi-gub-bé me-te-aš ḫé-em-ši-ĝá[l]

„Mein König (= Ninurta) trat zum Diorit,
Im Gemüte$^{?}$ zornig, im Leibe$^{?}$ hymnisch spricht er,
Ninurta, der Sohn des Enlil, entscheidet das Schicksal:
Diorit, Dein(e) Kampf(truppe, ist eine,) die die Seite gewechselt hat,
(Var.: 'Diorit, in meinem Kampf wechsle die Seite!')
Wie (lastender) Rauch bist du vor mich gesetzt.
Hast Du nicht Deine Arme gegen mich erhoben? Bist Du mir nicht entgegen geeilt?
Das ist falsch: der Herr alleine ist der Held!'
Wie Du zu Ninurta, dem Sohn des Enlil, (arrogant) gesagt hast: 'Wer kann sich mit mir messen?'
(So) werden sie Dich aus dem oberen Bergland herausbrechen.
Aus dem Gebirge Magan mögen sie Dich bringen,
Und die starke Bronze[38] wirst Du wie Leder zerschneiden.

32 Variante -ĝu$_{10}$-.

33 Variante [kúr-r]a-ab.

34 Variante add. dugud.

35 Variante a-zu nu-mu-un-íl-lá.

36 Variante lul-a-ta.

37 Variante ti-la-ud-sù-da.

38 urudu níĝ-kal-ga; hier liegt wohl eine – mir allerdings unklare – Anspielung auf den „getöteten Helden" urudu vor, der in Gud. Zyl. A 26:10 mit ku-li-an-na „Libelle" zusammen genannt wird.

Du bist ein Herr, für meinen heldenhaften Arm perfekt geeignet!
Dem König, der für ewige Zeit seinen Namen etabliert,
Und seine Statue für die Ewigkeit verfertigt hat
Und sie im Eninnu, dem Ort voller Leuchtkraft,
Am 'Wassertrinkort' hinstellt, (ihm) sei sie als Wesensmerkmal vorhanden."

[17] Einige Interpretationen seien angefügt:

1. Der lastende Rauch ist genau das, was man zur Beschreibung des schwarzen glänzenden Diorit braucht. Das Bild verbindet den schillernden Glanz und die Schwere des Stein eindrücklich.
2. Die Bearbeitung des Steines ist mit Bronzewerkzeugen nicht möglich – eine zutreffende Aussage, wie mir ein Steinmetz mitteilt. Man benötige dazu Eisenwerkzeuge.
3. Die Härte des Steins wird konnotiert, einesteils mit der Kraft (des Königs), seinem militärischen Aspekt, andererseits mit der Ewigkeit des Lebens des Herrschers (Gudea). Der Diorit wird zur Strafe für seine Auflehnung herausgebrochen und 'dienstbar' gemacht. Die Metapher für Beute- und Kriegszüge ist unübersehbar.
4. „Namen" (mu) heißt hier natürlich auch Inschrift. Sie garantiert das individuelle Weiterleben. Der Text verbindet Namen – Inschrift – Statuen – die wichtigsten Vorraussetzungen für (eine Art von) Weiterleben, die noch im späten Gilgameš-Epos verbunden erscheinen.
5. Die Nennung des „Wassertrinkortes" bezeugt – wie bei Statue B – die Verortung dieser Statuen im Totenkult, wie ich bereits erwähnt habe. Meine Bemerkungen hierzu möchte ich nunmehr durch die beiden nachfolgenden Abschnitte 5. und 6. ergänzen.[39]
6. Das Wesensmerkmal (me-te, akk. *simtu*(*m*)) beweist darüber hinaus wohl, daß diese Statuen als Entität galten, eine Qualität also, die offensichtlich nicht nur Götterstatuen zukam; vgl. a. oben [11].

5. Statuenkult und Herrscherkult:

[18] Neben der Nennung der Statuen verweist auch die Erwähnung des „(starken) Kupfers" urudu(-níĝ-kal-ga) und die Nennung des „Wassertrinkortes" (ki-a-naĝ) auf die berühmte Passage in Gudea Zyl. A 25:22-26:16, in der Gudea von der Aufstellung der ur-saĝ-ug$_5$-ga, der „getöteten Helden", im Heiligen Bezirk von Girsu berichtet. Die vier letzten Zeile lauten:

ur-saĝ-ug$_5$-ga ì-me-ša-ke$_4$-éš
ka-bi ki-a-naĝ-šè mu ĝar
mu-bi mu-ru-diĝir-re-ne-ka
gù-dé-a ensí-lagaš^{ki}-ke$_4$ pa-è ba-ni-a
„Weil sie tote / getötete Helden waren,
Setzte er ihre Münder zum Wassertrinkort;
Ihren Namen inmitten der Götter
Ließ Gudea, der Stadtürst von Lagaš, aufstrahlen."

39 Siehe auch G.J. Selz, *ASJ* 14, 245-268; ders., in: *Sumerian Gods*, 177 mit Anm. 201 und 180ff.

[19] Hierbei stellt die Ausrichtung der „Münder" zum „Wassertrinkort" eine auffällige Parallele her zu den Toten (oder deren Statuen), denen an eben diesem Platze libiert wird.[40] Ohne daß wir im Rahmen dieses Beitrages die zahlreichen mythologischen Konnotationen dieser auf den Diorit bezogenen Stellen völlig ausschöpfen können, so wird doch deutlich, daß der Härte, der Unvergänglichkeit des Materials, gewissermaßen in wesenhafter Verdoppelung für das Weiterleben des Herrschers und seines „Namens" entscheidende Bedeutung zukommt. Nur am Rande sei bemerkt, daß wir hier an die Frage gelangen, „Was bleibt?" Ob unsere Auffassung, die im wesentlichen bestimmt ist von einer Dichotomie von Körper und Seele, allenfalls noch Geist, wovon gelegentlich der Seele ein Weiterleben nach dem physischen Tode zugeschrieben wird, zum Verständnis des mesopotamischen Befundes ausreicht, scheint zweifelhaft. Dies aber berührt die Frage nach dem Selbstverständnis von Personalität und Identität des mesopotamischen Menschen, und geht weit über das Thema dieses Beitrages hinaus.[41]

6. Herrscherstatue *versus* Götterstatue?

[20] Dieser Beitrag bliebe wesentlich unvollständig, stellte er sich nicht einem Befund, der die aufgezeigten Implikationen der Diorit-Verwendung scheinbar konterkariert. Im Gegensatz zu den Herrscherstatuen sind, nach allem was wir wissen, die Götterstatuen (Kultstatuen) Altmesopotamiens auffälligerweise NICHT aus einem möglichst unvergänglichen Material hergestellt worden. In der Regel handelt es sich bei ihnen um Kompositstatuen, d.h. für die einzelnen Teile des Bildnisses wurden ganz unterschiedliche Materialien verwendet,[42] z. B. eben jene, von denen das oben wiedergegebene Zitat aus Gudea Statue B ausdrücklich vermerkt, daß sie für die Herrscherstatue NICHT verwendet wurden.

[21] Diese offensichtlich z. T. ganz unterschiedliche Herstellung beider Statuentypen beruht nach meiner Auffassung auf einer – zumindest genetisch – ebenso unterschiedlichen Funktionalität beider Typen: Die Herrscherstatue transportiert die menschliche Person, oder eben ihr Abbild, in die Transzendenz, in die himmlische Sphäre. Die Dauerhaftigkeit des Abbildes ist ihr zentrales Anliegen. Ganz anders bei den Götterstatuen; die Götter, auch wenn sie sterben können,[43] bleiben – und dies ist nur scheinbar paradox. Ihre Epiphanie in einem aus den unterschiedlichsten Materialien hergestellten Körper bewirkt ihre Anwesenheit in der irdischen Welt.

40 Zum „Wassertrinkort" vgl. G.J. Selz, *UGASL*, 155f.; W. Sallaberger, *Der kultische Kalender der Ur III-Zeit* I (München 1993), 63-65. Zu diskutieren wäre nach dem Befund unter Gudea die oft implizite Annahme, Aufwendungen für ki-a-nağ-HERRSCHERNAME bezeugen notwendigerweise den Tod der genannten Person; vgl. etwa W. Sallaberger, *Kalender* I, 18f. Anm. 60. Rücksichts der Möglichkeit, daß die sog. Herrschervergöttlichung (zum Teil?) mit der Verfertigung von Herrscherbildnissen zusammenhängt (vgl. G.J. Selz, *ASJ* 14, 245ff., ders., in: *Sumerian Gods*, 177 mit Anm. 201; skeptisch, aber ohne zielführendes Gegenargument, W. Sallaberger, „Ur III-Zeit", in: P. Attinger/M. Wäfler [Hrsg.], *Mesopotamien – Akkade-Zeit und Ur III-Zeit*, *OBO* 160/3, Freiburg, Schweiz/Göttingen 1999, 152f. mit Anm. 100) sind vielleicht einschlägige Tatsachen neu zu überdenken. Beachte, daß nunmehr auch W. Sallaberger, in: *Mesopotamien*, 154 die traditionelle Sichtweise der Herrschervergöttlichung relativiert (Amt, nicht Person, ist 'vergöttlicht').

41 Eine Untersuchung hierzu bereite ich gegenwärtig vor

42 Vgl. A. Berlejung, *Die Theologie der Bilder*, 38ff. besonders 58-61.

43 Vermutlich wurde die Zerstörung einer Götterstatue als 'Tod' dieser Gottheit verstanden. Da es sich aber andererseits nur um ein Epiphanie, eine Form der Einwohnung gehandelt hatte, bleibt die Existenz der Gottheit selbst davon augenscheinlich unberührt. Sie existiert, aber ist nicht mehr (in dieser Form) gegenwärtig.

Durch die Materialien wird der materielle Bezug zur Welt recht eigentlich erst hergestellt. Von dieser Logik her muß bei der Götterstatuenherstellung eine Vielzahl von Materialien zum Einsatz kommen. Deren Symbolik hinsichtlich Farbe, Beschaffenheit, Herkunft ist allerdings noch weitgehend unerforscht und gewiß ein lohnendes Thema für künftige Untersuchungen. Den Diorit jedoch hatte man sich 'dienstbar' gemacht, und diese Statuen sollten für alle Zeiten das Nachleben des Herrschers sichern. Wie bei den Götterstatuen der Leib durch ihre komposite Beschaffenheit in den Kosmos ausstrahlt, verdichtet sich in den Dioritstatuen gewissermaßen die komposite Persönlichkeit des Gudea zur Permanenz.

[22] Die Opferlisten etwa, die in ihrer Nennung der Gaben für die verschiedensten Kultempfänger selten differenzieren, scheinen demnach der Herkunft nach ganz Unterschiedliches zu inkorporieren. Historisch betrachtet muß nach dem hier Ausgeführten eine unterschiedliche Genese des Kultes von Gottheiten, Herrschern und vielleicht auch Kultobjekten angenommen werden. Gleichwohl scheint die mangelnde Differenzierung kennzeichnend: die Grenzen sind fließend und euhemeristische Tendenzen dürften allenfalls eine bedeutende Rolle spielen. Die vergöttlichten Heroen Gilgameš und Lugalbanda sind bereits zur altsumerischen Zeit nur schwer von anderen Gottheiten zu differenzieren.[44] Vermutlich erreicht auch hier unser Bemühen um wissenschaftliche Kategorisierung seine Grenze: Die unterschiedliche Genese und differierenden Funktionen hatten in der Kultpraxis wohl keine überragende Bedeutung.

[23] Der axiomatische Holismus Mesopotamiens beeinflußte zuvörderst die religiösen Spekulationen, die wohl ohnehin nur für die „Führungsschicht" der Gebildeten und der Priester größere Relevanz besaß. Für unsere Möglichkeit, die altmesopotamischen Kulturen zu verstehen, bleibt die Kenntnis dieses Prinzips grundlegend.

44 G.J. Selz, *UGASL*, 105f.; nachzutragen ist dort – auch neuerdings noch oft übersehen – ein frühdynastischer(!) Beleg für den vergöttlichten Gilgameš, M. Krebernik, „Ein Keulenkopf mit Weihung an Gilgameš im Vorderasiatischen Museum, Berlin", *AoF* 21 (1994), 5-9!

The Fate of Hattusa during the Period of Tarhuntassa's Supremacy*

Itamar Singer (Tel Aviv)

At the beginning of the 13th century BCE King Muwatalli II undertook the most ambitious internal political move in the history of the Hittite kingdom, which would fundamentally change its further development and its ultimate fate. In the wake of a comprehensive religious reform, which may perhaps be best compared to Akhenaton's reform in Egypt, he moved the imperial seat from the centuries-old capital of Hattusa to a previously unknown place in the Lower Land, Tarhuntassa.[1] His reform, like Akhenaton's, was short-lived, for his son and successor Urhi-Tesub/Mursili III moved the imperial seat back to Hattusa.[2] What happened in the old capital during this relatively short period of Tarhuntassa's supremacy is somewhat enigmatic, for the relevant passages in Hattusili's texts are coincidentally all damaged to some extent. Nevertheless, their juxtaposition, combined with some historical considerations, may provide some tentative answers, or at least refute some unwarranted assumptions. I dedicate these tentative proposals to a good friend and revered colleague, who, like Hattusili, "brought up Nerik like a pebble out of deep water."[3]

CTH 81

In two passages of his Autobiography and in a parallel text (KBo 6.29) Hattusili lists the lands that his brother entrusted to him to govern:[4]

> In these countries he left me (behind), and these desolate countries he gave me to govern: the lands of Ishupitta, Marista, Hissashapa, Katapa, Hanhana, Darahna, Hattena, Durmitta, Pala, Tumanna, Gassiya, Sappa, (and) the Hulana River Land. Horses and elite chariot

---

* The much-regretted Prof. O.R. Gurney and Prof. J.D. Hawkins have read an early version of this article and I have greatly profited from their remarks.

1 I. Singer, *Muwatalli's Prayer to the Assembly of Gods Through the Storm-God of Lightning (CTH 381)* (Atlanta 1996),191ff; idem, "From Hattuša to Tarḫuntašša: Some Thoughts on Muwatalli's Reign", in: S. Alp/ A. Süel (eds.), *Acts of the III^rd International Congress of Hittitology (Çorum 1996)* (Ankara 1998), 535-541.

2 Ph.H.J. Houwink ten Cate, "Urhi-Tessub revisited", *BiOr* 51 (1994), 234 n. 5 with refs.

3 KUB 21.19+ iii 14f. ^{na4}*aku-* is usually translated "seashell" (V. Haas, *Der Kult von Nerik*, *StP* 4, Rome 1970, 7; *CHD* L-N, 101b), but since it is also used to describe roads the sense "stone, pebble" seems preferable.

4 These lands extended over large areas in north-central Anatolia which were constantly threatened by the Kaska tribes. For their approximate localization, see, e.g., M. Forlanini, "L'Anatolia nordoccidentale nell'impero eteo", *SMEA* 18 (1977), 211 ff.

fighters I commanded all. The lands of Hakpis and Istahara he gave me in vassalship and in Hakpis he made me king (Hatt. ii 56-63)[5]

Because my [broth]er Muwatalli had [gi]ven [me the lands of ...]ta, Durmitta, Zip[lanta, Hat]tena, Hakpis, Ist[ahar]a [in vassalship], I resettled [... the(se) deso]late (lands) (Hatt. iii 32'-35')[6]

He made me priest of the Storm-god of Nerik in Hakpis, and he gave me the lands of Hakpis, Istahara, Tarahna, Hat[tina] and Hanhana. He set Kurustama as my border and I governed for him these lands (KBo 6.29 i 25-30)[7]

There are considerable differences in the composition of the three lists, but, significantly, Hattusa does not appear in any of them. It is inconceivable that the old capital was accidentally omitted by Hattusili. Rather, as he himself informs us in another text, Hattusa was put under the authority of the Chief Scribe Mittannamuwa (KBo 4. 12 obv. 13-33)[8]:

When my father became god, my brother Muwatalli sat himself in kingship, whereas I was Chief Bodyguard. As for Mittannamuwa, my brother Muwatalli favored him, promoted him, and gave him Hattusa. Also my favor towards him was patent. He took Purandamuwa son of Mittannamuwa and made him Chief Scribe. When my brother became god, I took my nephew Urhi-Tesub and installed him in kingship. Mittannamuwa was already ill and other men seized for themselves the office of Chief Scribe. But even though Urhi-Tesub was hostile toward me, I did not remain silent about the matter of Mittannamuwa and I spoke up for the sons of Mittannamuwa. As for the others, who seized for themselves the office of Chief Scribe, I did not extend it for them. I installed Walwaziti (UR.MAḪ-ziti) son of Mittannamuwa in the office of Chief Scribe.[9] [And when] I became king , I [...]. [And the matter of (?) Mitt]annamuwa was in (my) heart. [... Mittanna]muwa(?) [...] not [...] away [...].

Unfortunately, the last lines of the column, which apparently describe the ultimate fate of Mittannamuwa, are irreparably broken. However, that which is preserved does not seem to imply that there was any change in the administration of Hattusa, and Mittannamuwa probably continued to exercise his duties as governor until the imperial seat was transferred back from Tarhuntassa. To be sure, Hattusili must have followed with great interest the developments in the old capital which lay on the fringe of his own jurisdiction. He kept his close relations with Mittannamuwa and his sons and even intervened on their behalf when the influential post of

5 H. Otten, *Die Apologie Hattusilis III. – Das Bild der Überlieferung* (*StBoT* 24, Wiesbaden 1981), 14 f.; Th.P.J. van den Hout, "Apology of Ḫattušili III", in: W.W. Hallo/K. Lawson Younger, Jr. (eds.), *The Context of Scripture – Canonical Compositions from the Biblical World I* (Leiden 1997), 201.

6 H. Otten, *Die Apologie Hattusilis III.*, 18 f.; Th.P.J. van den Hout, in: *The Context of Scripture*, 202

7 A. Götze, *Ḫattušiliš – Der Bericht über seine Thronbesteigung nebst den Paralleltexten* (*Hethitische Texte* 1 = *MVAeG* 29/3, Leipzig 1925), 46 f.

8 Ibid., 42 f.

9 For the career of Walwaziti as Chief Scribe, see L.M. Mascheroni, "Scribi Hurriti a Boğazköy: Una verifica prosopografica", *SMEA* 24 (1984), 160 f.

Chief Scribe was given by Urhi-Tesub to someone else. But, to the best of my knowledge, there is not a single passage in which Hattusili or his wife unequivocally state that Hattusa was actually included within his jurisdiction or that he nominated someone else to govern the city in his name. Yet, this is often claimed on the basis of several fragmentary passages in texts of Hattusili and Puduhepa.[10]

The first of these ambiguous passages appears in the Autobiography itself (Hatt. iii 36'-39'):

[ŠE(Š-*YA*) DINGIR^{LIM}-*i*(*š ki-ša-at nu*) (x-*ša-an ku-it*)]
[*t*(*a-pár-ḫa nu-mu-za-kán*) (EN-*an-ni*)]
[-*a*(*n-ni-iš-ki-it am-mu-uq-qa* ŠA Š)EŠ-*Y*(*A*)]
[*na-ak-ki-ya-an-ni*(?) (*ḫa-an-ta-aš Ú-UL ma-an-qa*) *i-ya-nu-u*]*n*(?)

Otten[11] renders the passage as following:

[Als aber] mein Bru[der Gott] geworden war, weil ich nun [Hatt]usa [ ] verwaltete, da mir/mich [ ] zur Herrschaft [...]te er. Ich aber [tat] in Anbetracht [der Wertschätzung] gegenüber meinem Bruder nichts (Böses).

Van den Hout's English translation[12] follows Otten's:

[When] my [bro]ther became [go]d – because I [co]mmanded [Hattu]sa and (because) he had [...] me in lordship, I di[d] not [do] anything (evil) out of regard for [the love] for [m]y br[other].

The passage, which is immediately followed by an account about the coronation of Urhi-Tesub (iii 40' ff.), is unfortunately too damaged to enable a safe restoration, especially since the size of the gaps cannot be established. Even assuming that the restoration of [Hattu]sa in l. 36' were correct,[13] a negative sentence could just as well have stood in the original (with *Ú-UL* at the beginning of l. 37'). In any case, it is unwarranted to conclude from this damaged passage that Hattusa was included *de facto* in Hattusili's jurisdiction[14], especially since this squarely contradicts the recurring list of governed lands in the very same text.

10 See, e.g., Ph.H.J. Houwink ten Cate, *BiOr* 51, 233 f.; T. Bryce, *The Kingdom of the Hittites* (Oxford 1998), 253; H. Klengel, *Geschichte des hethitischen Reiches* (*HdO* 1/34, Leiden 1999), 209 f. 226.

11 H. Otten, *Die Apologie Hattusilis III.*, 20 f.

12 Th.P.J. van den Hout, in: *The Context of Scripture*, 202.

13 This is by no means certain (cf. also H. Otten, *Die Apologie Hattusilis III.*, 21). From the sign preceding *-ša-an* (KUB 1.7 iii 6) only the uppermost part of a vertical wedge is preserved, which could also belong to other signs (e.g., [*Ḫa-ak-m/pi*]*š-ša-an*).

14 H. Otten, *Die Apologie Hattusilis III.*, 21.

CTH 383-384

The prayers of Hattusili (CTH 383) and Puduhepa (CTH 384) to the Sun-goddess of Arinna contain a phrase referring to the cities of Hattusa and Katapa which is included in a long description of Hattusili's dedication to Nerik. Unfortunately, it is only fragmentarily preserved in both prayers, but its gist may be restored with a fair degree of probability. Hattusili's prayer has the better preserved text (KUB 21.19+ iii 9'-11'):

m[a-a-a]n-mu ŠE[Š-*Y*]*A* ^{m}NIR.GÁL-*iš* ^{URU}*Ḫa-at*[*-tu-ša-an* ...]
^{URU}*Ka-a-ta-pa-an* URU-*an nam-ma-*[*y*]*a ta-ma-a-*⌊*i*⌋[15] [KUR.KUR$^{ḪI.A}$ *pé-eš-ta*]
na-at-za Ú-UL me-ma-aḫ-ḫu-un ...
When my brother, Muwatalli, [gave] me Hat[tusa ...], the city of Katapa, as well as other [lands], I refused them.

Some have rendered this phrase as a rhetorical question: "... did I refuse them?"[16] However, the statement concerning Hattusa and Katapa opens a long passage in which Hattusili emphasizes his unwavering commitment towards Nerik, and the acceptance of other cities in its stead would run contrary to the sense of the passage, indeed, of the whole prayer.

The parallel passage in Puduhepa's prayer is even more damaged, but it opens with a hypothetical subjunctive ("irrealis") phrase which provides its sense (KUB 21.27+676/v i 26-32):

... ^{URU}*Ne-ri-iq-qa-an-ma-an* URU[*-an ap-pa-an-na*]
Ú-UL tar-aḫ-ta nu-uš-ši a-pé-e-el Š[EŠ-*ŠU*]
[*t*]*a-ma-i* KUR.KUR$^{ḪI.A}$ [*ma-ni-ya-ḫ*]*i-eš-ki-it* [?]
[^{URU}]*Ḫa-at-tu-ša-an-pát*(?)*-ši ša-ku-w*[*a-aš-ša-ri-it* ZI-*it*(?)]
[^{URU}]*Ka-a-ta-pa-an-na pé-eš-k*[*i-it*
Had he not suceeded [in capturing] the city of Nerik, his [brother would have handed[17]] him [over] other lands. He even(?) ga[ve] him Hattusa whole[heartedly(?)],[18] as well as Katapa, [but he refused them(?).]

15 The traces of three superimposed horizontals are preserved, probably belonging to an *-i* (*CHD* L-N, 384b). Cf. Puduhepa's prayer (i 28), below.

16 *CHD* L-N, 384b; M. Marazzi, "Inni e preghiere ittite. A proposito di un libro recente", *Studi e materiali di Storia delle Religioni* 49 (1983), 322. For affirmative renderings of this phrase, but without the sense of refusal, see A. Ünal, *Hattusili III – Teil I* (*THeth* 3, Heidelberg 1974), 73, n. 127; R. Lebrun, *Hymnes et Prières Hittites* (*Collana Homo Religiosus* 4, Louvain-la-Neuve 1980), 320; D. Sürenhagen, "Zwei Gebete Hattusilis und der Puduhepa", *AoF* 8 (1981), 95.

17 For this restoration (differently A. Ünal, *Hattusili III – Teil I*, 73, n. 127 and D. Sürenhagen, *AoF* 8, 110) cf., e.g., KBo 6.29 i 24, 30 (A. Götze, *Ḫattušiliš*, 46; *CHD* L-N, 166a).

18 Restoration suggested to me by O. Soysal and C. Melchert (written communication). An infinitve of the verb *šakuwai-* "look at, observe, supervise, safeguard" (see N. Oettinger, *Die Stammbildung des hethitischen Verbums*, Nürnberg 1979, 394 f.) would also be plausible, but the form seems to be unattested (*CHD* S). A. Ünal, *Hattusili III – Teil I*, 73, n. 127 restores *šakuwa*[*šša-raš*], "rechtmä[ssig??]".

Clearly, what both prayers seek to emphasize is that Hattusili *could* have accepted more attractive offers from his brother, but he preferred to engage his body and soul for the sake of his beloved Nerik. An objection that could be raised against this interpretation is the fact that Katapa indeed appears in the list of lands included in Hattusili's jurisdiction (Hatt. ii 58). However, there is a clear distinction there between the long list of lands which he governed (*taparḫa*) in the name of his brother, and the lands which were placed under his direct rule (ÌR-*anni pešta*), namely Istahara and Hakpis, where he was crowned as king (LUGAL-*un iyat*). What the prayers seem to claim is that he could have had Katapa as the seat of his sub-kingdom, but he preferred to stay as close as possible to Nerik. As for Hattusa, the situation is less clear because of the break following the city's name in the Hattusili prayer, and due to the fragmentary and enigmatic *šakuwa-*[in the Puduhepa prayer. In any case, whether Muwatalli indeed offered to his brother the governance of Hattusa and Katapa is of secondary importance, since Hattusili claims that he turned down the generous offer in order to keep his commitment toward Nerik.

In short, the prayers of Hattusili and Puduhepa to the Sun-goddess of Arinna do not suggest that Hattusili ruled over Hattusa during the shift of the capital to Tarhuntassa. We may never know the truth behind the claims of Hattusili and his wife regarding Hattusa, but I assume that the last thing Muwatalli would have wanted at the time of the transfer of the capital to Tarhuntassa would have been to leave behind a rival capital ruled by his own ambitious brother.[19] He therefore entrusted the old capital into the hands of a loyal state official, who remained in charge until the transfer of the royal seat back to Hattusa.

CTH 85.2

A third text which is considered to be relevant to the fate of Hattusa during these turbulent times is KUB 21.37 (CTH 85.2).[20] This is a most interesting, though very damaged, text, described by Archi[21] as a "decree promulgated by Hattusili for the population of Hattusa, presenting, for their information, the official interpretation of the events, and binding them by means of an oath to the new sovereign and his descendants." In line 37' of this single-column tablet, the reverse of which is uninscribed, we read: ^{URU}*Ḫa*]*ttušan ḫumandan ANA* ^{m}*Ulmi-Tešub*[, "all of [Ha]ttusa to Ulmi-Tesub [...", which has been completed by most commentators with a verb of giving, entrusting, or the like. I.e., someone, whose name must have stood at the beginning of the line, entrusted "all of Hattusa" into the hands of Ulmi-Tesub, the later king of Tarhuntassa. As for the identity

19 F. Imparati, "Apology of Ḫattušili III or Designation of his Successor?", in: Th.P.J. van den Hout/J. de Roos (eds.), *Studio Historiae Ardens. Ancient Near Eastern Studies Presented to Philo H.J. Houwink ten Cate on the Occasion of his 65th Birthday* (Istanbul 1995), 149, n. 32 suggested that Muwatalli entrusted to Hattusili dangerous military missions on the northern frontier in order to distance him from the Hittite court.

20 For treatments and discussions of this text, see P. Meriggi, "Über einige hethitische Fragmente historischen Inhalts", *WZKM* 58 (1962), 66-68; A. Archi, "The Propaganda of Ḫattušiliš III", *SMEA* 14 (1971), 203-208; A. Ünal, *Hattusili III – Teil II* (*THeth* 4, Heidelberg 1974), 116-127; G. del Monte, "Le 'Istruzioni Militari di Tuthalija'", *SCO* 24 (1975), 130; H. Otten, *Die Bronzetafel aus Boğazköy. Ein Staatsvertrag Tuthalijas IV.* (*StBoTB* 1, Wiesbaden 1988), 7; G. Beckman, *WO* 20-21 (1989-1990), 290; D. Sürenhagen, "Untersuchungen zur Bronzetafel und weiteren Verträgen mit der Sekundogenitur in Tarhuntassa", *OLZ* 87 (1992), 367 f.; Th.P.J. van den Hout, *Der Ulmitešub-Vertrag* (*StBoT* 38, Wiesbaden 1995), 194 f.; M. Giorgieri/C. Mora, *Aspetti della regalità ittita nel XIII secolo a.C.* (*Biblioteca di Athenaeum* 32, Como 1996), 45 f.

21 A. Archi, "The Propaganda of Hattusilis III", *SMEA* 14 (1971), 203.

of this generous donor, the opinions have shifted between Urhi-Tesub (Meriggi, Imparati, Otten, Beckman) and Hattusili (Archi, Ünal, van den Hout, Sürenhagen). Both possibilities would bear far-reaching historical consequences, particularly for the debate over the relation between Ulmi-Tesub and Kurunta.[22] The perplexity over the meaning of the passage increases three lines later (l. 40'), where the adoption of a son is mentioned.

I would like to put forward a different interpretation of this paragraph (ll. 37'-44'). Admittedly, it is quite precarious to attempt to fathom the sense of these poorly preserved lines, but an even more risky restoration has been followed for decades by most commentators, a restoration which bears far-reaching historical consequences. First, a general survey of this intriguing text is in order.

KUB 21.37 is a loyalty oath decreed by Hattusili to the "congregation of Hattusa",[23] concluding with a divine list of witnesses. The closest parallel that comes to mind is the loyalty oath decreed by Suppiluliuma II for the people of Hattusa, which is also witnessed by gods (ABoT 56 = CTH 256).[24]

The beginning of the text is missing, but the edge of the tablet is only a few lines away. No sense can be gained from the meagre rests of the first paragraph (ll. 1'-6').

In the second, much better preserved, paragraph (ll. 7'-17') Hattusili makes the congregation[25] swear allegiance only to his descendants, but not to those of Urhi-Tesub. He recalls the wrongs that had been done to him by Urhi-Tesub and his followers (l. 15'), but that he had nevertheless sought no revenge upon his opponents. Rather, he seeks to reconcile his supporters with Urhi-Tesub's (l. 16' f.).[26]

The third paragraph (ll. 18'-36') elaborates on the theme of the previous, specifying the ungrateful and treacherous behaviour of Urhi-Tesub. The latter's unkept promises are quoted in extenso, including the breaking of his oath before the Moon-god (l. 25'). Eventually, Hattusili rebelled and the gods pronounced their judgment (l. 35' f.).

The fourth paragraph (ll. 37'-44'), in which only the ends of the lines are preserved, opens with a statement concerning Ulmi-Tesub. There is no indication of a retrospective, rather, the events seem to follow immediately after the downfall of Urhi-Tesub described in the previous paragraph. The adoption mentioned in l. 40' (D]UMU-*an* DÙ-*nun*, lit.: "I made [...] a son") seems to refer to Ulmi-Tesub himself, as suggested by most commentators. The rest of the paragraph solicits the loyalty of the congregation toward this adopted son (l. 43' f.). In short, as I understand it, the entire paragraph deals with one and the same subject, Ulmi-Tesub.

22 For the debate between those who consider Ulmi-Tesub and Kurunta to be different persons and those (including myself) who consider Kurunta to be the throne-name of Ulmi-Tesub, see the bibls. cited in I. Singer, *BiOr* 54 (1997), 417 and S. de Martino, "Ura and the boundaries of Tarḫuntašša", *AoF* 26 (1999), 291.

23 LÚMEŠ URU*Ḫ̬ATTI pankuš* (l. 40'). For the significance and the role of the Hittite *panku-*, see bibl. cited in *CHD* P, 92a and F. Starke, "Zur 'Regierung' des hethitischen Staates", *Zeitschrift für Altorientalische Rechtsgeschichte* 2 (1996), 142.

24 See F. Imparati, "Una concessione di terre da parte di Tudhaliya IV", *RHA* 32 (1974), 161 ff. (with refs.); G. del Monte, *SCO* 24, 130, with n. 12; M. Giorgieri/C. Mora, *Aspetti della regalità*, 64 f.

25 Addressed with the vocative DUMU.NAM.ULÙ^{LU}-*za*, "populace" (P. Meriggi, *WZKM* 58, 68). Note that Hattusili's Autobiography (i 6) is also addressed to a DUMU.NAM.ULÙ^{LU}-*aš*, translated by A. Götze, *Ḫ̬attušiliš*, 7 (also H. Otten, *Die Apologie Hattusilis III.*, 5) as "jedermann".

26 Cf. T. Bryce, *The Kingdom of the Hittites*, 289.

The fifth paragraph (ll. 45'-49') contains a provision typical for Hittite state treaties, namely, the duty to report immediately to His Majesty any and all rumors that might circulate about him. The last paragraph (ll. 50'-58') reiterates the oath of loyalty toward the descendants of His Majesty and concludes with the list of divine witnesses.

Returning now to the fourth paragraph, the key expression is *Ḫ̬a]ttušan ḫ̬umandan*, "all of Hattusa", which has generally been taken to refer to the capital city, allegedly entrusted into the hands of Ulmi-Tesub. This rendering is no longer tenable. As claimed long ago by various scholars[27], and as recently reiterated by Starke[28], *HATTI* is simply an "Akkadographic" writing of Hittite Hattusa and both refer to the "Land of Hattusa," unless the city is specifically indicated. "All of Hattusa" can only refer to the Land of Hattusa,[29] as evident from a comparison of our reference with the statement regarding Urhi-Tesub's coronation in the Autobiography of Hattusili (iii 41'-44'):[30]

> *nu Urḫi-Tešupan* DUMU *EŠERTI* / *šara daḫḫun n-an INA* KUR URU[*Ḫ̬A*]*TTI* / EN-*anni* [*teḫḫun* URU*Ḫ̬attušan*] *ḫ̬umandan* / ŠU-*i teḫḫun n-aš ANA* KUR.KUR.MEŠ *Ḫ*[*ATTI* LUGAL.GAL] *ešta*
>
> I took up Urhi-Tesub, son of a concubine, and [I put] him into lordship over the Land of [Ha]ttusa and laid all of [Hattusa] in (his) hand, so that he was [Great King] over the lands of H[attusa].

With this correction in mind it is now clear that, if we accept the restoration of a verb of giving at the beginning of KUB 21.37, 38', it would follow that either Urhi-Tesub or Hattusili entrusted the entire Land of Hattusa into the hands of Ulmi-Tesub! Such an eventuality, which can only signify the outright coronation of Ulmi-Tesub over the entire Hittite kingdom, is, to my mind, a historical absurdity. All the sources at our disposal are unanimous regarding the sequence of events: Urhi-Tesub became king immediately after his father's death, and Hattusili replaced him on the throne as a result of the civil war. There is simply no place for an alleged interregnum of Ulmi-Tesub over the Land of Hattusa, and the solution must lie in a different restoration of the verb at the beginning of l. 38'.

As indicated above, I think that the entire fourth section of KUB 21.37 (ll. 37'-44') deals with Ulmi-Tesub (alias Kurunta[31]), and more specifically, with his coronation over the land of Tarhuntassa. Hattusili is asking the congregation to respect this move and never to reclaim the rights that he had granted to his favored nephew. It would be preposterous to venture a full restoration of this mutilated passage, but a hypothetical reconstruction of its contents in more general terms may prove productive.

The passage opens with Hattusili's declaration that he made all the [Land of Ha]ttusa swear allegiance to Ulmi-Tesub. A suitable verb taking Hattusa as the direct object and Ulmi-Tesub as

27 A. Götze, *Ḫ̬attušiliš*, 83; B. Landsberger, "Kommt *Hattum* 'Hethiterland' und *Hatti'um* 'Hettiter' in den Kültepe-Tafeln vor?", *ArOr* 18/1-2 (1950), 340, n. 59; H.G. Güterbock, "The Deeds of Suppiluliuma as Told by His Son, Mursili II", *JCS* 10 (1956), 98.

28 F. Starke, *Zeitschrift für Altorientalische Rechtsgeschichte* 2, 153 with n. 54.

29 As hesitantly suggested by D. Sürenhagen, *OLZ* 87, 368, n. 119; however, in the text itself he renders "all of Hattusa" as referring to the capital city only.

30 H. Otten, *Die Apologie Hattusilis III.*, 20.

31 The end of the line, including the name of Ulmi-Tesub, is written over an erasure; I wonder whether the scribe initially wrote the throne-name, Kurunta.

the indirect one could be *šer linganu-* "to make someone swear or take an oath" (*CHD*, L-N: 69 ff.). "[... I made] all [the Land of Ha]ttusa [swear allegiance] to Ulmi-Tesub" is comparable to a recurring phrase in state treaties and historical texts describing how His Majesty imposed upon (the population of) a land a loyalty oath to its newly nominated ruler.[32] The difference is that the congregation of Hattusa is sworn here not only to the king of Hattusa and his descendants, but also to the new king of Tarhuntassa, Hattusili's protégé. The reason is obvious. Since Tarhuntassa was a recently formed geo-political unit, Hattusili needed the confirmation and support of the Hittite leadership to maintain its existence as a sub-kingdom and to coronate a son of Muwatalli as its king. In fact, this loyalty oath can now be recognized as involving all of Hattusili's sons, both natural and adopted.[33]

In the following three lines (38'-40') Hattusili apparently justifies his choice of Ulmi-Tesub. I take *apašila-pat* (l. 38'), "he himself, on his own"[34] to refer to Ulmi-Tesub, perhaps in connection with his support of his uncle during the civil war. GIŠTUK]UL(?)-*it tarḫun* in the next line could indeed refer to Hattusili's victory over Urhi-Tesub, as suggested by most commentators. The adoption [of Ulmi-Tesub] in l. 40' can now be equated with Hattusili's raising of Kurunta, as reported in the Bronze Tablet.[35] The congregation of Hattusa (LÚ^{MEŠ} URU*ḪATTI pankuš*) is now asked to support/stand behind([*appan*?] *tiyatten*) Ulmi-Tesub, who in the next line is probably installed in kingship (LUGAL-*iznani*/ LUGAL-*UTTI tit*]*tanunun*)[36] [in Tarhuntassa].

Finally, the congregation is apparently demanded to respect some rights granted to Ulmi-Tesub, but I am not sure what these might be:[37] "[...] you should not [take?] it/them back from him [...], you should not carry it back from him" (l. 43' f.).

It should be emphasized that this is merely a tentative reconstruction of the paragraph and various improvements are possible. However, I believe that it better conforms with the known historical facts than the standard interpretation, which introduces a totally unwarranted and implausible interlude of Ulmi-Tesub in Hattusa.

The consequences deriving from my proposals, which also bear upon other thorny problems relating to the reconstruction of this turbulent period in Hittite history, may be summarized as follows:

1. The fate of Hattusa during the short interval of Tarhuntassa's supremacy appears to have been simpler and more linear than envisaged on the basis of the current restorations of the fragmentary passages dealt with in this article. Mittannamuwa, a non-royal official, oversaw the

32 E.g.: "I made the land of Karkamis/Halab swear allegiance to him" (*AM* 124 f.; cf. *CHD* L-N, 70, with further exx.).

33 Cf. KUB 26.18 obv. 9' ff. (*CTH* 275), where Kurunta is listed together with Nerikkaili and Huzziya as the "offspring" (NUMUN) of Hattusili.

34 Cf. *Madd.* rev. 44, 48; A. Götze, *Madduwattaš*, 31: "von sich aus".

35 "Previously King Muwatalli had entrusted him (Kurunta) to my father, Hattusili, to raise, and my father had indeed previously raised him" (i 12 f.; H. Otten, *Bronzetafel*, 10 f.; G. Beckman, *Hittite Diplomatic Texts*, Atlanta 1996, 108 f.).

36 P. Meriggi, *WZKM* 58, 67, followed by most commentators, restored here the deposition ([*arḫa tit*]*tanunun*) of Urhi-Tesub from the throne.

37 Perhaps "the kingship" (P. Meriggi, loc. cit.), "the borders of Tarhuntassa", or "the treaty tablets" (as in 544/f obv. 12'; G. Beckman, *WO* 20-21, 291).

city until Urhi-Tesub's restoration of Hattusa as the capital. It would indeed seem strange if Muwatalli, on the verge of his radical reform, would risk leaving the old capital in the hands of his ambitious brother. This does not mean, of course, that Hattusili did not seek to increase his influence in Hattusa by nurturing his relationship with Mittannamuwa and his sons. It would appear even stranger if either Urhi-Tesub or Hattusili, both of whom ruled from Hattusa as soon as they could, would have entrusted the city to Ulmi-Tesub/Kurunta, whose claims for the throne of Hattusa was stronger than their own.

2. With the elimination of Ulmi-Tesub's alleged administration of Hattusa, he is no longer attested as a mature man at the time of Urhi-Tesub's coronation. This opens the way to render the term DUMU *ḫuiḫu(i)šš̌uwali-* recurring in texts of Hattusili as "adult/grown-up son", and to relate the following passages to Ulmi-Tesub/Kurunta:

> Therefore, since my brother did not have a grown-up son [of his wife(?)], I took up Urhi-Tesub, the son of a secondary wife, and I put him into lordship over the Land of Hattusa (Hatt. iii 40'-43'[38]).
>
> When my brother died, and since my brother did not yet have a grown-up son of his wife, out of regard for my brother I took up Ur[hi-Tešub, the son of a secondary wife], and I put him in kingship on [the throne of his father] (KUB 21.15 + 760/v i 5'-10' (with dupl. KBo 6.29 i 33-38).

As I suggest in another article[39], Ulmi-Tesub/Kurunta was a first-rank son of Muwatalli and Danuhepa who was still not of age to rule over Hattusa when his father died. There might have been additional reasons why Urhi-Tesub, the son of a secondary wife, became king.

3. According to several texts, most clearly in the Bronze Tablet, the coronation of Kurunta as king in Tarhuntassa followed very soon after Hattusili's seizure of the throne: "When my father removed Urhi-Tesub from the kingship, thereupon my father took Kurunta and made him king in the Land of Tarhuntassa" (i 14 f.)[40]. The first document recording the investiture of Kurunta and his declaration of loyalty to Hattusili is probably 544/f (CTH 96), ratified with his princely seal.[41] I suggest that KUB 21.37 is the contemporary document in which Hattusili declares his intention to install Ulmi-Tesub/Kurunta on the throne of Tarhuntassa and demands the loyalty of the congregation of Hattusa both to his direct descendants and to his adoptive son.[42]

38 Restored from two duplicates of the Autobiography: 1194/v + KUB 19.68 iii 1' + 922/v iii 9' (*CTH* 81.E); KUB 9.64 i 11 f. (*CTH* 1.F). See H. Otten, *Die Apologie Hattusilis III.*, 20 f.; S. Košak, "Ein hethitisches *ghost word* entgeistert", *AoF* 23 (1996), 97.

39 "Danuhepa and Kurunta", in: *Gedenkschrift Imparati* (forthcoming).

40 H. Otten, *Bronzetafel*, 10 f.

41 H.G. Güterbock, *Siegel aus Boğazköy II* (*AfOB* 7, Berlin 1942), 10 f., 82, Text 1; H. Otten, *Bronzetafel*, 5, Abb. 2; cf. G. Beckman, *WO* 20-21, 290 f.

42 As noted by P. Meriggi, *WZKM* 58, 67, this proclamation for the legitimation of an unregular royal succession is not unlike the Testament of Hattusili I.

Eine Rezeptur und Beschwörung für die Zubereitung von „Weihwasser“ in dem Ritual CTH 471*

Rita Strauß (Heidelberg)

In der hethitischen Ritualliteratur kommt dem Wasser als *materia magica* besondere Bedeutung zu. Unter der Bezeichnung „Wasser der Reinheit“ (*šeḫelliyaš wātar/widār*) findet es sich insbesondere in den sog. Kizzuwatna-Ritualen (CTH 471-500).[1] Das Ritual des Ammiḫatna, des SANGA-Priesters der Göttin Išḫara, aus Kizzuwatna (CTH 471), das der Reinigung eines Ritualherrn dient, der durch den Verzehr tabuierter Speisen göttlichen Zorn auf sich geladen hat[2], bietet eine ausführliche Anweisung für die Zubereitung dieses Reinigungswassers[3]; diese Passage sei im folgenden kurz skizziert:

Nach der Zurüstung der für das Ritual benötigten Materialien begibt sich der Beschwörungspriester zum Fluß, um in diesen zunächst Brot, Wein und Feinöl zu opfern. Im Gegenzuge „fordert er von der Sonnengöttin der Erde das Wasser“[4], das er sodann aus dem Fluß schöpft[5] und auf dessen Basis nun das Reinigungswasser zubereitet wird. Zur Steigerung seiner Wirksamkeit werden dem Wasser verschiedene kathartische Substanzen hinzugefügt; sehr beliebt ist die auch hier belegte Kombination mit Kieselsteinen und Tamarisken- bzw. Zedernholz.[6] Zwei mit dem Wasser gefüllte Gefäße bringt der AZU-Priester nun auf das Dach eines nicht angegebenen Gebäudes, wo zunächst Vorbereitungen für die folgenden Opferungen getroffen werden.[7] Ein in diesem Kontext erwähnter *ḫubrušḫi*-Räucherständer könnte für Räucherungen verwendet

---

*Meinem Lehrer Prof. Dr. V. Haas, der in seinen Seminaren und Vorlesungen mein Interesse für die hethitische Ritualliteratur weckte, sei dieser kleine Beitrag gewidmet.
Für wertvolle Anregungen und Hinweise danke ich Frau Dr. J. Fincke, Herrn Prof. Dr. S.M. Maul, Frau Dr. D. Prechel und Frau Dr. I. Wegner. Mein Dank gilt ferner Herrn Prof. Dr. H. Klengel, Herrn Dr. J. Marzahn und Frau Dr. B. Salje, die es mir ermöglichten, die Texte Bo 2005 (KBo 5.2) und Bo 3355 (KUB 45.12) anhand der Fotos im Vorderasiatischen Museum Berlin zu überprüfen.
Eine vollständige Bearbeitung des Ritualtextes wird in meiner Dissertation („Hethitische Techniken der Katharsis am Beispiel der Rituale aus Kizzuwatna“) geboten werden.

1 Zu einigen Belegen s. V. Haas, *Die hurritischen Ritualtermini in hethitischem Kontext* (*ChS* I/9, Rom 1998), 266, 296.

2 KBo 5.2 Vs. I 1-9, Rs. IV 58f.

3 Die entsprechende Passage bieten KBo 5.2 Vs. I 46-II 28 und der Duplikattext KUB 45.12 Vs. II 1-13.

4 KBo 5.2 Vs. 46-51, ebd. Vs. I 52: [*na-aš-t*]*a*[?] *ták-na-aš* ^{D}UTU-*i ú-i-da-a-ar ú-e-wa-ak-ki*.

5 KBo 5.2 Vs. I 53-55.

6 KBo 5.2 Vs. I 56-61. Vgl. V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion* (*HdO* 1/15, Leiden/New York/Köln 1994), 880. Eine weitergehende Bearbeitung des Wassers zur Herstellung eines Heiltrunks bietet Rs. IV 20-24 des Ammiḫatna-Rituals.

7 KBo 5.2 Vs. I 62-II 9.

werden, die man zu kathartischen Zwecken oder zur Anlockung der Götter vornimmt[8], dient vielleicht aber auch dem Erhitzen des Wassers.[9]

Als weitere Maßnahme, die kathartische Kraft des Wassers zu potenzieren, kann die Opferung zweier Gänse interpretiert werden. Deren Blut libiert der AZU-Priester für die Gottheiten *Šarimmati* und *Šaluš-Pidinḫi* in das Wasser, in dem sich in der Nacht der Mond (^{D}EN.ZU) und am Tag die Sonne (^{D}UTU) spiegeln.[10] Während der anschließenden Opferungen[11] hat der AZU-Priester eine Beschwörung in hurritischer Sprache zu rezitieren.[12]

Das Wasser läßt man schließlich über Nacht „unter den Sternen ruhen".[13] Die „Besternung"[14] dient möglicherweise einer weiteren Steigerung der reinigenden Kräfte des Wassers, wobei die Sterne wohl in magischer Weise auf dieses einwirken.[15] Ein profaner Sinn, das Wasser ruhen zu lassen, könnte darin bestehen, daß sich die ihm zugefügten Substanzen während der Nacht darin setzen und zersetzen, dieses vielleicht auch abkühlt.[16]

Diese detaillierte Schilderung der Zubereitung des Reinigungswassers findet innerhalb der hethitischen Überlieferung kaum ihresgleichen. Ähnlich ausführlich ist die Anrufung der Unterweltsgötter am Flußufer, das Wasserschöpfen und dessen weitere Bearbeitung in dem Hausreinigungsritual CTH 446 dargestellt; allerdings fehlt hier die Besternung.[17]

8 S. C. Kühne, „Zum Voropfer im alten Anatolien", in: B. Janowski/K. Koch/G. Wilhelm (Hrsg.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament* (*OBO* 129, Freiburg/Göttingen 1993), 265-272.

9 KBo 5.2 Vs. II 4f., 10. S. D. Goltz, *Studien zur altorientalischen und griechischen Heilkunde. Therapie-Arzneiberatung-Rezeptstruktur* (*Sudhoffs Archiv Beiheft* 14, Wiesbaden 1974), 48-51.

10 KBo 5.2 Vs. II 10-14; s. V. Haas, *Religion*, 880.

11 KBo 5.2 Vs. II 15-20.

12 KBo 5.2 Vs. II 21-27; s. dazu unten, 407ff.

13 KBo 5.2 Vs. II 28: *nu ú-i-da-a-ar A-NA ŠA-PAL* MUL$^{ḪI.A}$ ⌜*še*⌝*-eš-zi*. Zu dieser Wendung in hethitischen Texten und der in akkadischen Ritualen belegten Formel *ina kakkabi tušbât* s. V. Haas, „Ein hethitisches Beschwörungsmotiv aus Kizzuwatna, seine Herkunft und Wanderung", *OrNS* 40 (1971), 426.

14 S. E. Reiner, „The Uses of Astrology", *JAOS* 105 (1985), 594 und dies., „Magic Figurines, Amulets, and Talismans", in: A.E. Farkas u.a. (Hrsg.), *Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds. Papers presented in Honor of Edith Porada* (Mainz 1987), 33f.

15 S. dazu E. Reiner, *JAOS* 105, 594f.; dies., in: *Monsters and Demons*, 33f.; S.M. Maul, *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)* (*BaF* 18, Mainz 1994), 45f. und E. Reiner, *Astral Magic in Babylonia* (Philadelphia 1995), 48-56. In dem hethitischen Ritual der Wattiti (CTH 390, H. Kronasser, „Fünf hethitische Rituale", *Die Sprache* 7, 1961, 148-154) wird ein Spinnwirtel, der in dem Ritual als *materia magica* verwendet wird, auf einem Brot über Nacht auf das Dach gelegt; in der Beschwörung heißt es: „Von oben, vom Himmel herab beschwören es die tausend Sterne, und auch der Mondgott soll es beschwören. (Von) unten aber, aus der dunklen Erde (d.h. der Unterwelt) soll es die Sonnengöttin der Erde beschwören!", KUB 7.1+ Vs. II 21-24; s. dazu auch H.A. Hoffner, „Hittite Lexicographic Studies 1", in: M. de Long Ellis (Hrsg.), *Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein* (Hamden/Connecticut 1977), 108.

16 Vgl. D. Goltz, *Heilkunde*, 51f.; E. Reiner, *Astral Magic*, 48; D. Schwemer, *Akkadische Rituale aus Hattuša. Die Sammeltafel KBo XXXVI 29 und verwandte Texte* (*THeth* 23, 1998), 122, 131.

17 S. die Bearbeitung von H. Otten, „Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy", *ZA* 54 (1961), 114ff.

Ganz deutliche Parallelen finden sich in dem Prozedere, das sumerisch-akkadische Texte zur Herstellung des für die Reinigungsriten benötigten Wassers vorschreiben[18] — solche sind auch aus den Archiven Hattušas überliefert. So bietet eine hier aufbewahrte Tafel mit sog. ŠÀ.ZI.GA-Ritualen verschiedene Rezepturen für Mittel gegen Impotenz: Mixturen aus Wasser und verschiedenen pflanzlichen Substanzen läßt man ebenso wie die aus Wasser und dem Blut eines Vogels über Nacht „ruhen", bevor der Ritualherr mit ihnen behandelt wird.[19]

Welchen Stellenwert die magische Materie Wasser in der hurritischen Ritualtradition, wie sie in Texten aus Hattuša überliefert ist, hat, zeigen die „(Beschwörungs)worte des Wassers", die sich über mehrere Tafeln der hurritisch-hethitischen Ritualserie *itkalzi*[20] erstrecken.[21] Am Ende der hurritischen Beschwörung wird in einer Art „Preislied" die Bedeutung des Wassers für die Existenz und das Gedeihen allen Lebens hervorgehoben.[22]

Um Wasser geht es auch in der kurzen Beschwörung, die der AZU-Priester in dem Ritual Ammiḫatnas in hurritischer Sprache zu rezitieren hat. Diese ist in zwei Exemplaren des Rituals überliefert: KBo 5.2 Vs. II 22-27 (A), Duplikat KUB 45.12 Vs. II 7-12 (B). Schon B.Hrozný hat auf diesen Passus hingewiesen, ihn als hurritisch („harrisch") identifiziert und einige Formen analysiert.[23] Der Abschnitt wird in der Literatur verschiedentlich in Umschrift geboten[24]; an dieser Stelle soll nun ein Übersetzungsversuch unternommen werden:

A Vs. II

22 ^{D}IM/im-pu-ut-te : ši-i-la-al-lu-ḫi : ša-a-la

23 tup-ki-ia-a-we$_e$[25] : an-nu-u-un : mi-ir-zi : an-nu-u-un-ma-a-an

18 So gehört die Zubereitung des „Weihwassers" (*agubbû*) in den babylonisch-assyrischen Namburbi-Ritualen zum festen Bestandteil der Ritualzeremonie; s. dazu S.M. Maul, *Zukunftsbewältigung*, 41-46 und 122f.

19 KUB 4.48 (R.D. Biggs, *ŠÀ.ZI.GA. Ancient Mesopotamian Potency Incantations*, *TCS* II, Locust Valley/New York, 1967, 54-60) Vs. I 12-15 und Rs. III 11-15.

20 V. Haas, *Die Serien itkaḫi und itkalzi des AZU-Priesters, Rituale für Tašmišarri und Tatuḫepa sowie weitere Texte mit Bezug auf Tašmišarri* (*ChS* I/1, Rom 1984). Insbesondere die letzte Tafel der Ritualserie weist inhaltlich ganz deutliche Parallelen zum Ritual des Ammiḫatna auf; s. V. Haas, *ChS* I/1, 19.

21 KBo 20.129+ (V. Haas, *ChS* I/1 Nr. 5) und KUB 32.25+ (V. Haas, *ChS* I/1 Nr. 6); s. dazu V. Haas, *ChS* I/1, 3. Die erste dieser beiden Tafeln bietet eine Aufzählung verschiedener Pflanzen, die wohl ebenfalls dem Wasser zugefügt werden, KBo 20.129+ Rs. III 6-10; s. dazu V. Haas/G. Wilhelm, „Zum hurritischen Lexikon II", *OrNS* 43 (1974), 88-90. Vgl. auch den Abschnitt der Ritualserie *itkaḫi* KBo 27.85+192/v (V. Haas, *ChS* I/1 Nr. 2) Vs. 24'-32'; s. dazu V. Haas/H.J. Thiel, „Ein Beitrag zum hurritischen Wörterbuch", *UF* 11 (1979), 350-352.

22 KUB 32.25 + KBo 20.126 + (V. Haas, *ChS* I/1 Nr. 6) Rs. III 36'-53'; s. V. Haas, „Ein Preislied auf das Wasser in hurritischer Sprache", *ZA* 79 (1989), 261-271.

23 B. Hrozný, „Die Lösung des hethitischen Problems", *MDOG* 56 (1915), 41f.

24 So P.M. Witzel, *Hethitische Keilschrift=Urkunden* (*Keilinschriftliche Studien* Heft 4, Fulda 1924), 104; J. Friedrich, *Kleinasiatische Sprachdenkmäler* (Berlin 1932), 33; ders., *Hethitisches Elementarbuch 2. Teil* (Heidelberg 1946), 36; M. Savini/I. Wegner, *Die Rituale des AZU-Priesters* (*ChS* I/2, Rom 1986), Nr. 103 und 104.

25 B Vs. II 8 mit Worttrenner, nicht am Zeilenanfang.

24 i-ra-a-ne[26] : an-nu-u-un : ga-ag-ga-ri : an-nu-u-ul-la-a-an[27]

25 ⌜du⌝-lu-uz-zé-na : ne-e-u-lu-uk-ka-ma-an

26 ú-nu-u-lu-uk-ka[28]-ma-an : še-ḫé-el-li-we$_e$-na-ša

27 wu$_ú$-du-uš[29] ši-i[30]-e-na-ša

Die Passage bietet ein Beispiel für die Funktion von Winkelhaken (in der Transliteration :) als Worttrenner in hurritischen Zitaten innerhalb hethitischer Texte, die schon dadurch deutlich wird, daß ein solcher nie am Zeilenanfang erscheint.[31]

(22) Am Beginn der Beschwörung steht ein mit dem Götterdeterminativ versehener Name (**^{D}IM/im-pu-ut-te**), dessen Lesung und Deutung einige Schwierigkeiten bieten. Bei der Kombination der Zeichen AN und IM ist an die logographische Schreibung des Namens des Wettergottes ^{D}IM zu denken; der Konsonant *p/b* deutete dementsprechend auf die Lesung *Teššub*.[32] Schwierigkeiten bietet dann allerdings die Endung *-utte*. Erwägenswert wäre, in *-tte* eine Form des enklitischen Personalpronomens der 1. Pers. Sg. (*-tta*) zu sehen.[33] Setzt man als Kasus den Absolutiv[34] an, könnte der Vokal *-u-/-o-* einen Stützvokal zwischen den Konsonanten repräsentieren.[35] Dieser ist nach Konsonanten u. a. auch vor der Ergativendung *-š* belegt, welche bei Antritt des enklitischen Pronomens der 1. Pers. Sg. unter Längung des vorausgehenden Vokals schwindet[36]; bei dem Götternamen *Teššub* tritt die Ergativendung *-š* jedoch an den auf *-a* auslautenden Stamm.[37]

26 B Vs. II 9 i-ra-a-⌜ni⌝ mit Worttrenner, nicht am Zeilenanfang.

27 B Vs. II 10 a]n-nu-u-la-an an-nu-u-un.

28 B Vs. II 11 -ga-.

29 B Vs. II 12 mit folgendem Worttrenner.

30 B Vs. II 12 -i- om.

31 S. V. Souček, „Glossen. B. Bei den hethitischen Schreibern. Nach den Boğazköy-Texten", in: *RlA* 3 (1957-71), 440b. Vgl. z.B. die hurritische Beschwörung in dem Ritual KBo 15.1 (CTH 779) Rs. IV 5'-39'; s. dazu H.M. Kümmel, *Ersatzrituale für den hethitischen König* (*StBoT* 3, Wiesbaden 1967), 142f. mit Anm. 20.

32 Vgl. D. Prechel, *Die Göttin Išḫara. Ein Beitrag zur altorientalischen Religionsgeschichte* (*ALASPM* 11, Münster 1996), 103f. Anm. 215; B.H.L. van Gessel, *Onomasticon of the Hittite Pantheon I* (HdO 1/33, Leiden/New York/Köln 1998), 491 mit Anm. 1.

33 Vgl. V. Haas/H.J. Thiel, *UF* 11, 351 Anm. 87; s. auch M.L. Khacikyan, „The Hurrian Verb Revisited", *SCCNH* 10 (1999), 261 mit Anm. 9. Zum enklitischen Personalpronomen der 3. Pers. Pl. *-lla* läßt sich, allerdings nur nach den satzeinleitenden Konjunktionen und der Relativpartikel *ije-/ija-*, ein Allomorph *-lle* nachweisen; s. I.M. Diakonoff, *HuU*, 108; C. Girbal, „Kommentare zu einigen Stellen aus dem Mittanni-Brief", *SMEA* 34 (1994), 85f.; I. Wegner, *Einführung in die hurritische Sprache* (Wiesbaden 2000), 68. Die enklitischen Pronomen des Absolutivs fungieren als Subjekt intransitiver (s. unten die Verben Z. 25f.), als Objekt transitiver Sätze.

34 Zu den syntaktischen Funktionen des Absolutivs s. zusammenfassend M. Giorgieri, „Die hurritischen Kasusendungen", *SCCNH* 10 (1999), 252 und I. Wegner, *Einführung*, 57.

35 Der Derivationsvokal *-o-* bei *i*-Stämmen vor verschiedenen Suffixen ist wohl auszuschließen, zumal *Teššub* ein *a*-Stamm ist. Zum Derivationsvokal und seiner Verwendung s. G. Wilhelm, "Hurritische Berufsbezeichnungen auf *-li*", *SMEA* 29 (1992), 239-243.

36 S. u.a. F.W. Bush, *GHL*, 89f.; V. Haas/G. Wilhelm, „Zum hurritischen Ergativ", *OrNS* 38 (1969), 553ff.; W. Farber, „Zu einigen Enklitika im Hurritischen (Pronomen, Kopula, syntaktische Partikeln)", *OrNS* 40 (1971), 33; M. Giorgieri, *SCCNH* 10, 241 und 252f. mit Anm. 3 und I. Wegner, *Einführung*, 66. Auch vor der Dativ- (*-ta*) und der Komitativendung (*-ra*) wird dieser Bindevokal eingeschoben; s. F.W. Bush, *GHL*, 136, 142; I. Wegner, „Hurritische Verba dicendi mit einfacher und doppelter Absolutiv-Rektion", *AoF* 21 (1994), 165; M. Giorgieri, *SCCNH* 10, 252.

Eine Trennung in ^{D}IM und eine Form *putte*, die sich auf das Verb *pud-* („erzeugen, erschaffen")[38] zurückführen und als Jussivform der 3. Pers. Pl. deuten ließe[39], erscheint in Ermangelung des sonst — allerdings nicht ganz konsequent[40] — als Worttrenner gesetzten Winkelhakens fraglich, ist jedoch nicht auszuschließen.[41]

Da die ausgeführten Überlegungen zu keinem schlüssigen Ergebnis führen, möchte ich die in der Literatur verschiedentlich angesetzte syllabische Lesung eines mit dem Götterdeterminativ versehenen Namens ^{D}*Imbutte* — im Absolutiv — beibehalten.[42]

37 S. F.W. Bush, *GHL*, 125 und 330 mit Belegen aus dem Mittani-Brief (im folgenden Mit. abgekürzt; zitiert nach der Transliteration von J. Friedrich, *Sprachdenkmäler*, 8-32). *Teššub=uš* lautete hingegen die Äquativform; s. I. Wegner, „Phonotaktischer *n*-Verlust in Jussivformen des Boğazköy-Hurritischen", *OrNS* 59 (1990), 302f. Anm. 13.

38 S. unten Z. 27.

39 Vorliegende Form wäre nach dem gleichen Schema gebildet wie die in der Bilingue KBo 32.14 Vs. I 11 belegte Jussivform *kutte* (*kud=i(=)t=en*, „sie sollen zu Fall bringen"), wobei der Vokal *-i-* zwischen den Verschlußlauten, auslautendes *-n* vor konsonantisch anlautendem Wort ausfällt; s. dazu E. Neu, *Das hurritische Epos der Freilassung I: Untersuchungen zu einem hurritisch-hethitischen Textensemble aus Hattuša* (*StBoT* 32, Wiesbaden 1996), 113f.; s. auch I. Wegner, *OrNS* 59, 298ff. Zur Diskussion um den hier ausgefallenen Vokal *-i-* als Jussivmorphem oder als Transitivitätsanzeiger s. zuletzt I. Wegner, *Einführung*, 89f. mit Literaturverweisen.

40 Während der Winkelhaken in Duplikat B Vs. II 12 vor ši-i-e-na gesetzt ist, fehlt er in Text A Z. 27. Die Worttrennung ist hier jedoch durch einen deutlichen Abstand zwischen den Zeichen markiert, der in Z. 22 zwischen IM und BU nicht zu konstatieren ist.

41 Das Subjekt des transitiven Verbs wäre im Ergativ zu erwarten. Als Agens der 1. und 2. Pers. Jussiv transitiver Verben kann indes das enklitische Pronomen des Absolutivs, und somit das Phänomen der „gespaltenen Ergativität" im Hurritischen, nachgewiesen werden; s. C. Girbal, „Das hurritische Antipassiv", *SMEA* 29 (1992), 172f. Anm. 2; V. Haas/I. Wegner, „Literarische und grammatikalische Betrachtungen zu einer hurritischen Dichtung", *OLZ* 92 (1997), 440f., 454 und I. Wegner, *Einführung*, 90f. Dementsprechend könnten als Subjekte der Jussivform der 3. Pers. Pl. *putte* vielleicht ^{D}IM und *Šilalluḫi* mit Filiationsangabe (Z. 22f.) — ebenfalls nicht im Ergativ, sondern Absolutiv — in Betracht gezogen werden: „Der Wettergott (und) Š., die Tochter des *T*., sollen .... erschaffen!"; als direktes Objekt böten sich dann die Absolutivformen Z. 23-25 an, vgl. unten Anm. 87. Sind Jussivformen, u.a. der 3. Pers. Pl., mit Subjekten in Gestalt eines Nomens belegt, erscheinen diese jedoch im Ergativ; zu Beispielen s. I. Wegner, *OrNS* 59 (1990), 299-304.

42 Vgl. z.B. V. Haas/H.J. Thiel, *UF* 11, 351 Anm. 87; M. Salvini/I. Wegner, *ChS* I/2, Nr. 103.
Freilich könnte die Form auch einen Personennamen repräsentieren, der aus dem theophoren Namenselement ^{D}IM/*Teššub* und einem weiteren Element *utte* gebildet ist. Als Namenstyp kämen Satznamen in Betracht, die aus einem Subjekt, so z.B. einem Götternamen, und einem Adjektiv gebildet oder als Nominalsätze konstruiert sind, da in diesen Fällen das Subjekt in aller Regel die erste Position einnimmt; zu den hurritischen Satznamen s. G. Wilhelm, „Name, Namengebung. D. Bei den Hurritern", in: *RlA* 9/1-2 (1998), 122b-124b. Für ein hurritisches Nomen *utte* läßt sich anhand lexikalischer Listen aus Ugarit die Bedeutung „Getreide; Gerste" nachweisen; s. dazu W.H. van Soldt, „Hurrian utte 'emmer'", *RA* 75 (1981), 93; J. Huehnergard, *Ugaritic vocabulary in syllabic transcription* (*HSS* 32, Atlanta 1987), 40f, 92f.; A. André-Salvini/M. Salvini, „Un nouveau vocabulaire trilingue", *SCCNH* 9 (1998), 7, 22.

ši-i-la-al-lu-ḫi: *šilalluḫi*[43] ist in hethitischen Ritualtexten als Name und Appellativum weiblichen Kultpersonals belegt.[44] In den hethitisch-luwischen Ritualen der Hierodule Kuwatalla[45] begegnet eine ^{MUNUS}ŠU.GI mit dem Namen *Šilalluḫi*.[46] Im Šamuḫa-Ritual (CTH 480)[47] hingegen scheint es sich bei der Bezeichnung ^{MUNUS}GÁB.ZU.ZU ^{MUNUS}*šilalluḫi*- eher um eine Funktionsbezeichnung zu handeln[48], wofür auch der Beleg eines dem hethitischen Totenritual zugewiesenen Textfragments spricht.[49] M. E. ist *šilalluḫi* auch in der vorliegenden Beschwörung als Apposition, Funktionsbezeichnung bzw. Titel, zum vorhergehenden Namen ^{D}*Imbutte* zu sehen[50], zumal bei einer Aufzählung zweier Namen mit der Markierung durch ein Konnektivum zu rechnen wäre.[51]

Mit **ša-a-la tup-ki-ia-a-weₑ** liegt eine Genitivverbindung vor. Das Wort *šāla*, „Tochter".[52] fungiert als Regens. **(23)** Das Rectum, der Personenname *Tupkiya*[53], u.a. in Alalaḫ[54] und Nuzi[55] bezeugt, weist die Genitivendung *-ve* auf. Als Kasus der Filiationsangabe ist wegen des Fehlens einer Endung der Absolutiv anzusetzen.

43 Formal könnte es sich hierbei um ein mit dem Suffix *-(ḫ)ḫe* und dem Derivationsvokals *-o-* (s. unten Anm. 57) bei *i*-Stämmen gebildetes Adjektiv der Zugehörigkeit handeln; s. dazu u.a. J. Friedrich, „Zum Subaräischen und Urartäischen", *AnOr* 12 (1935), 122-128; E.A. Speiser, *IH*, §§ 56f., 61, 158; F.W. Bush, *GHL*, 163-166; G. Wilhelm, *SMEA* 29, 239-241 mit Anm. 4 und I. Wegner, *Einführung*, 47f. Die korrekte Lesung wäre *šilallo(ḫ)ḫe*. Welche Wurzel der Form zugrunde liegt, bleibt unklar. Hingewiesen sei auf die Wurzel **sel-* „gut" — s. V. Haas/G. Wilhelm, „Zum hurritischen Lexikon I", *OrNS* 41 (1972), 7f.; V. Haas/H.J. Thiel, *Die Rituale der Allaiturah(ḫ)i und verwandte Texte* (*AOAT* 31, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1978), 165f. — und eine von E. Neu, *Freilassung*, 342, erwogene Wurzel **šil-* „fest, widerstandsfähig".

44 Zu den Belegen s. E. Laroche, *Les noms des hittites* (Paris 1966), Nr. 1148; ders., *GLH*, 231 und F. Peccioli-Daddi, *Mestieri, professioni e dignità nell'anatolia ittita* (Rom 1982), 396. Zu weiteren Belegen s. H. Otten, *Hethitische Totenrituale* (Berlin 1958), 95 Anm. 4 und V. Haas, *Religion*, 247 Anm. 61.

45 Bearbeitet von F. Starke, *Die keilschrift-luwischen Texte in Umschrift* (*StBoT* 30, Wiesbaden 1985), 72-201.

46 KUB 35.18 Vs. I 2, Rs. IV 3'; 28 Rs. IV 2'; 33 Rs. IV 1'; 40+ Rs. IV 7'. Zur Redaktionsgeschichte und der Frage, ob *Šilalluḫi* Mitverfasserin der Rituale oder nur Praktizierende ist, s. F. Starke, *Keilschrift-luwische Texte*, 73-81.

47 Bearbeitet von R. Lebrun, *Šamuḫa. Foyer religieux de l'empire hittite* (Louvain-la-Neuve 1976), 117-143.

48 KUB 29.7+ Vs. 19, 27, 29. Vgl. R. Lebrun, *Šamuḫa*, 134f.; F. Starke, *Keilschrift-luwische Texte*, 78f. Anm. 5.

49 KUB 30.28+39.23 (CTH 488; H. Otten, *Totenrituale*, 94-97) Vs. 14': sie agiert hier neben einer „*Išḫara*-Priesterin" (*išḫaralli*-) und einem *patili*-Priester. S. auch den Beleg der Tafel der „(Beschwörungs)worte des Wassers" der Ritualserie *itkalzi* KBo 20.129 + (V. Haas, *ChS* I/1, Nr. 5; s. oben Anm. 21): ebd. Rs. III 25 findet sich in der hurritischen Beschwörung die Direktiv-Form ši-la-lu-ḫi-ni-ta (vgl. E. Laroche, *GLH*, 231) innerhalb einer Reihe von Göttern, wobei *šilalluḫi*- im Gegensatz zu dem Gros der Götternamen kein Götterdeterminativ trägt.

50 Vgl. E. Laroche, *GLH*, 231; V. Haas/H.J. Thiel, *UF* 11, 351 Anm. 87.

51 S. dazu unten Anm. 69, 75; vgl. Anm. 41.

52 S. E. Laroche, *GLH*, 212f.

53 Mit E. Laroche, *Noms*, 349f., liegt hiermit die verkürzte Form des Namens *Tupki-Teššup* vor. Zu Namen mit der Hypokoristika-Endung *-ja* s. G. Wilhelm, in: *RlA* 9, 125. Mit dem Element *tupki*, dessen Bedeutung nicht bekannt ist, gebildete Personennamen sind schon in den ältesten hurritischen Texten der ausgehenden Akkadzeit belegt. So nennt eine Siegelinschrift vom Tell Mozan (Urkeš) einen Herrscher (*endan*) namens *Tupkiš*; s. G. Buccellati/M. Kelly-Buccellati, „The Seals of the King of Urkesh: Evidence from the Western Wing of the Royal Storehouse AK", *WZKM* 86 (1996), 65-68. Zu den Belegen für das Element *tupki* enthaltende Personennamen s. M. Salvini, in: G. Buccellati/M. Kelly-Buccellati, *WZKM* 86, 85 mit weiterführender Literatur und demnächst Th. Richter, *Die hurritischen Personennamen der Zeit der Mari-Archive*. Zu *tupki* s. ferner E. Laroche, *GLH*, 272f.; V. Haas/H.J. Thiel, *UF* 11, 351f. Anm. 87; M. Salvini, *WZKM* 86, 86.

Es folgen vier Verbindungen aus jeweils einem Nomen und einer Form (**an-nu-u-**), die wohl am ehesten auf das „Demonstrativpronomen" ***anni*** „dieser (hier)"[56] zurückzuführen ist. Da sich an den Nomen keine anderen Kasusendungen feststellen lassen, kommt als solcher nur der Absolutiv in Betracht. Dieser sollte nun auch bei den Pronomen zu erwarten sein. Doch schon die erste Form **an-nu-u-un** bietet Unregelmäßigkeiten. Während der Absolutiv den Themavokal *-i-* aufweisen sollte, erscheint hier der Vokal *-u-/-o-*[57], wie er bei obliquen Kasus üblich ist.[58] Als solcher wäre vielleicht lediglich der Ablativ-Instumentalis[59], mit M. Giorgieri Instrumental-Dimensional[60], in seiner Kurzform *-n* erwägenswert.[61]

In Hinblick auf das Pronomen der 3. Pers. Pl. *-lla* (Z. 24) scheint die Endung *-n* hier jedoch vielmehr die Kurzform des enklitischen Pronomens der 3. Pers. Sg. *-nna* zu markieren.[62] Tritt dieses an das Demonstrativpronomen im Absolutiv, der ja wie bei den Nomen zu erwarten ist, bleibt dessen Themavokal *-i* jedoch erhalten.[63] Dagegen geht E. Laroche von einer Nebenform

54 AIT 143, 19; s. D.J. Wiseman, *The Alalakh Tablets* (London 1953), 132.

55 I.J. Gelb, *Nuzi Personal Names* (*OIP* 57, Chicago 1943), 158.

56 Zu diesem Pronomen und seiner Bestimmung als „Hier-Deixis" s. G. Wilhelm, „Die Inschrift auf der Statue der Tatu-Ḫepa und die hurritischen deiktischen Pronomina", *SMEA* 24 (1984), 215ff. Die Bezeichnung „Demonstrativpronomen" wird hier beibehalten; s. auch M. Giorgieri, *SCCNH* 10, 256 und I. Wegner, *Einführung*, 72.

57 Nach den Regeln des Mittani-Briefes hinsichtlich der Differenzierung der Vokale *u* und *o* — denen die Bilingue folgt, während sie in anderen Texten aus Boğazköy nicht greifen — deutet *plene* geschriebenes U auf die Lesung *o*; s. G. Wilhelm, „Hurritische Lexikographie und Grammatik: Die hurritisch-hethitische Bilingue aus Boğazköy", *OrNS* 61 (1992), 124f. und I. Wegner, *Einführung*, 38, 42.

58 S. G. Wilhelm, *SMEA* 24, 221.

59 S. G. Wilhelm, „Der hurritische Ablativ-Instrumentalis */ne/*", *ZA* 73 (1983), 96ff.

60 M. Giorgieri, *SCCNH* 10, 243-247.

61 S. G. Wilhelm, *ZA* 73, 104f. und M. Giorgieri, *SCCNH* 10, 244-247. Die Kurzform *-n* des Äquativs/Assoziativs *-nna* ist bisher nur bei Suffixaufnahme belegt; s. C. Girbal, „Zum Paragraph 24 des Mittani-Briefes", *ZA* 78 (1988), 131f.; G. Wilhelm, „Suffixaufnahme in Hurrian and Urartian", in: F. Plank (Hrsg.), *Double Case. Agreement by Suffixaufnahme* (New York/Oxford 1995), 119; M. Giorgieri, *SCCNH* 10, 252f. Anm. 12.

62 S. A. Goetze, „Enclitic Pronouns in Hurrian", *JCS* 2 (1948), 259-261; vgl. I. Wegner, *Einführung*, 66-68.

63 Vgl. Mit. III 102f., s. dazu G. Wilhelm, *SMEA* 24, 215f. und I. Wegner, *Einführung*, 175-177. Der Ergativ (*annu=š*) ist auszuschließen, da dessen Funktion im intransitiven Satz (s. die Verbalformen Z. 25f.) problematisch wäre. Es sei darauf hingewiesen, daß sich zumindest die Langform des enklitischen Pronomens der 3. Pers. Sg. an die Ergativendung *-š* assimiliert (*-š-* + *-nna* > *-šša*), während diese vor den enklitischen Pronomen der 1. und 2. Pers. Sg. sowie der 1. und 3. Pers. Pl. ausfällt; s. dazu W. Farber, *OrNS* 40, 33-35, 47f.; vgl. auch V. Haas/I. Wegner, *OLZ* 92, 447; M. Giorgieri, *SCCNH* 10, 241, 252 mit Anm. 3 und I. Wegner, *Einführung*, 66f.

annu aus[64], die voraussichtlich auch hier in Korrespondenz mit den Nomen im Absolutiv vorliegt.[65]

Das Demonstrativpronomen korrespondiert mit dem Nomen ***mirzi***, das möglicherweise auf eine in ihrer Bedeutung noch unbekannte Wurzel *mir-* zurückgeht.[66] Da das Nomen auf einer semantischen Ebene mit folgendem *irāne* („Geschenk") und *kakkari* (ein Gebäck) (Z. 24) anzusiedeln ist, muß auch *mirzi* eine Art (Opfer)gabe bezeichnen.[67] Sollte der Begriff mit akkadisch *me/irsu(m)* in Verbindung zu bringen sein ?[68]

Im Falle von **an-nu-u-un-ma-a-an** scheint das Demonstrativpronomen wiederum um die Kurzform des enklitischen Pronomens der 3. Pers. Sg. *-n* sowie zusätzlich um die enklitische Satzpartikel *-mān*[69] erweitert. **(24)** Für das Nomen ***irāne*** weist G. Wilhelm anhand der Belege aus Hattuša und Nuzi die Bedeutung „Geschenk" nach.[70]

64 S. E. Laroche, *GLH*, 50f., der ebd. auch auf die Formen an-nu-ú in Verbindung mit hurritischen Begriffen in Texten aus Ugarit (s. ders., „Documents en langue hourrite provenant de Ras Shamra", *Ugaritica* V, Paris 1968, 486) verweist, die er als akkadische Demonstrativpronomen (*annû*) deutet.

65 Vgl. E. Laroche, *GLH*, 50. Vgl. auch den Beleg der Bilingue KBo 32.62 Vs. I 1: a-an-nu a-ša-nu[(-); s. dazu E. Neu, *Freilassung*, 524f.

66 E. Laroche, *GLH*, 171, führt allein vorliegenden Beleg auf. V. Haas/H.J. Thiel, *UF* 11, 349 Anm. 66, sehen hierin eine Bildung aus der Wurzel *mi/er-* und einem Abstrakta bildenden Suffix *-(š)še* (nach *l,n,r* > *z*); ebd. wird auf die Form *mirši* und weitere Belege mit einer Wurzel *me/ir-* verwiesen. Zu dem Suffix bei auf *-r*V bzw. *-m*V auslautenden Stämmen, wobei der Vokal bei Antritt desselben schwindet, s. G. Wilhelm, „Gedanken zur Frühgeschichte der Hurriter und zum hurritisch-urartäischen Sprachvergleich", in: V. Haas (Hrsg.), *Hurriter und Hurritisch* (*Xenia* 21, Konstanz 1988), 62 und ders., „Zur Grammatik und zum Lexikon des Hurritischen", *ZA* 83 (1993), 116f.

67 Vgl. den Passus des *itkalzi*-Rituals KBo 20.129+ (V. Haas, *ChS* I/1 Nr. 5) Vs. II 15f., wo eine Form mi-ir-ša-a-al und *erāne* (e-ra-a-na/e-ra-a-na-al-la) gemeinsam begegnen; s. G. Wilhelm, „Hurritisch *e/iranal/i* 'Geschenk'" in: H. Otten u.a. (Hrsg.), *Hittite and other Anatolian and Near Eastern Studies in Honor of Sedat Alp* (Ankara 1992), 503.

68 Vgl. den originär semitischen Begriff *kakkari* Z. 24. *me/irsu(m)* (NINDA.É.DÈ.A) bezeichnet eine Art „Frischkornbrei", den man den Göttern als Opferspeise *par excellence* in einem Behälter oder auf Broten anbietet; s. S.M. Maul, *Zukunftsbewältigung*, 51f. Ganz ähnlich präsentiert sich hethitisch *memal* (*CHD* L-N 265a-268a) als eine Speise, die aus Getreide, aber auch Erbsen, zubereitet und mit Honig und Früchten kombiniert werden kann, und die ebenfalls als beliebte Opfergabe gilt. Im vorliegenden Ritual wird dieses Gericht vor/während der Beschwörung (Vs. II 17-20) auf *mulati*-Brote geschüttet. Vielleicht bezieht sich der Begriff *mirzi* in der Beschwörung direkt auf die gerade geopferte *memal*-Speise? Diese Vermutung wird dadurch gestützt, daß das auch hier angesetzte Demonstrativpronomen *anni* (s. Anm. 56) „Nähe zum Sprecher" ausdrückt, wie G. Wilhelm, *SMEA* 24, 217f., nachweist. Eine direkte Gleichung mit NINDA.É.DÈ.A ist für *memal* jedoch auszuschließen, da beide häufig nebeneinander belegt sind.

69 Die Bedeutung der enklitischen Partikeln ist im einzelnen schwer zu bestimmen; *-mān* könnte hier als Konnektivum („und") zu verstehen sein. Die Partikel wäre hier etwa „eben" zu übersetzen, sollte sich *irāne* auf vorhergehendes *mirzi* beziehen (vgl. Anm. 67). Zu dieser Partikel und ihrer Stellung innerhalb der Suffixgruppen der Nomen und Verben nach den Belegen des Mittani-Briefes s. W. Farber, *OrNS* 40, 37 und 56-58; s. auch E.A. Speiser, *IH*, § 212a; F.W. Bush, *GHL*, 262-268; C. Girbal, *ZA* 78 (1988), 134f. und I. Wegner, *Einführung*, 68, 100. Ungewöhnlich ist, daß diese Satzpartikel hier an einen Konsonanten antritt. Vgl. Mit. III 65, wo die Partikel *-man* (s. unten Anm. 83) auf *t* folgt, was J. Friedrich, *Sprachdenkmäler*, 23, zur Emendierung ma-a-an-na-at<-ta>-ma-an veranlaßte; vgl. auch C. Girbal, *ZA* 78 (1988), 134.

70 G. Wilhelm, *OrNS* 61, 130 und ders., in: *Fs S. Alp*, 501ff.

Es folgt eine dritte Einheit aus Demonstrativpronomen (**an-nu-u-un**)[71] und Nomen. Die Gebäckbezeichnung ***kakkari***, ein aus dem Semitischen entlehntes Wort, ist sonst häufig mit dem Determinativ NINDA belegt.[72] In der hurritisch-hethitischen Bilingue hat *kakkari* seine hethitische Entsprechung in ^{NINDA}*kugulla-*.[73]

an-nu-u-ul-la-a-an: Das Demonstrativpronomen wird hier durch das enklitische Pronomen der 3. Pers. Pl. *-lla* pluralisiert[74], woran die Satzpartikel *-an* („und")[75] tritt. Wie auf die anderen drei singularischen Demonstrativpronomen jeweils ein Nomen im Sg. folgt, so korrespondiert diese Form mit durch den „Artikel" *-na* als Plural ausgewiesenem **(25) du-lu-uz-zé-na**. Die Form scheint gebildet zu sein aus einer Wurzel *tul-*[76] unbekannter Bedeutung und dem Suffix *-(u)zzi* zur Bildung von Adjektiven äußerlicher Eigenschaften bzw. der Angemessenheit.[77]

Mit **ne-e-u-lu-uk-ka-ma-an** liegt nun eine Verbalform vor, die auf eine Wurzel *nē-* unbekannter Bedeutung zurückzuführen ist. Für das folgende Wurzelkomplement *-ul-/-ol-* lassen sich verschiedene Funktionen nachweisen, die im einzelnen jedoch schwer zu fassen sind.[78] Ein

71 Gebildet wie die Form Z. 23.

72 S. H.A. Hoffner, *Alimenta Hethaeorum. Food Production in Hittite Asia Minor* (*AOS* 55, New Haven 1974), 167 und 205-207; V. Haas/G. Wilhelm, *OrNS* 43 (1974), 88; E. Neu, *Freilassung*, 166f., 179f.; J. Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary. Vol. 4* (Berlin 1997), 15-17 mit zahlreichen Belegen. Die Gebäckbezeichnung begegnet in der hurritisch-hethitischen Ritualserie *itkaḫi* unter den sog. Vokationstermini, was auf eine Funktion als Speise zur Anlockung der Götter hindeutet; IBoT 2.39 (V. Haas, *ChS* I/1 Nr. 3) Rs. 17; s. dazu V. Haas, *ChS* I/9, 3f., 8.

73 KBo 32.14 Rs. 23/28, s. E. Neu, *Freilassung*, 86f. Ebenfalls in der Bilingue (KBo 32.14 Rs. IV/III 9) erscheint *šullōbri* als hurritische Entsprechung zu hethitisch ^{NINDA}*kugulla-*, s. E. Neu, *Freilassung*, 84f., 167, 179; s. auch ders., *Das Hurritische. Eine altorientalische Sprache in neuem Licht* (Mainz 1988), 17f. Anm. 46.

74 Als korrekte Form des pluralischen Demonstrativpronomens im Absolutiv wäre *anni=lla-* zu erwarten; vgl. G. Wilhelm, *SMEA* 24, 221; M. Giorgieri, *SCCNH* 10, 256; I. Wegner, *Einführung*, 72. Rein formal ließe sich vorliegende Form ohne weiteres als Ergativ deuten, wobei *-š* bei Antritt des enklitischen Pronomens *-lla* ausfällt; s. dazu oben Anm. 63. Der Ergativ ist jedoch aus syntaktischen Gründen (Nomen im Absolutiv; intransitive Verbalformen Z. 25f.) kaum wahrscheinlich.

75 Das Konnektivum *-an* tritt nur an Konsonanten oder ein auf *-a* auslautendes Morphem; s. W. Farber, *OrNS* 40, 39, 58-60; C. Girbal, *ZA* 78, 135.

76 Diese könnte mit *tulli-* in Verbindung stehen, das mit E. Laroche, *GLH*, 270, häufig als Attribut von Göttern belegt ist.

77 Der Themavokal des Nomens geht bei Antritt des Suffixes verloren, im Falle von *-i-* wird er zu *-o-/-u-*; s. E.A. Speiser, *IH*, § 160; J. Friedrich, „Hurritische Adjektiva auf *-uzzi*", *OrNS* 11 (1942), 350-352; F.W. Bush, *GHL*, 166; G. Wilhelm, *SMEA* 29, 241 mit Anm. 6 und I. Wegner, *Einführung*, 49f. Diese Pluralform bezieht sich vielleicht zusammenfassend auf die drei zuvor genannten Gaben.

78 Dem Suffix werden intransitivierende, passivische und reflexivische Gebrauchsweisen zugeschrieben; s. dazu u.a. E.A. Speiser, *IH*, §§ 188f.; J. Nougayrol/E. Laroche, „Le bilingue accado-hourrite", in: C.F.-A. Schaeffer, *Le Palais Royal d'Ugarit* III (Paris 1955), 317, 320; F.W. Bush, *GHL*, 183, 186f.; I.M. Diakonoff, *HuU*, 114; E. Laroche, *GLH*, 28; G. Wilhelm, *ZA* 73, 101; I. Wegner, „Grammatikalische und lexikalische Untersuchungen hurritischer Beschwörungsformeln aus Boğazköy", in: *Hurriter und Hurritisch*, 152f.; E. Neu, „Varia Hurritica. Sprachliche Beobachtungen an der hurritisch-hethitischen Bilingue aus Ḫattuša", in: E. Neu/C. Rüster (Hrsg.), *Documentum Asiae Minoris Antiquae, Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag* (Wiesbaden 1988), 242f.; ders., *Freilassung*, 151; I. Wegner, *Einführung*, 76, 117. Darüberhinaus identifiziert E. Neu anhand der Bilingue ein wurzelmodifizierendes Suffix *-ul-/-ol-*, das etwa dem hethitischen Adverb *anda* entspricht und eine räumliche Beziehung („hin-, ein-" usw.) ausdrückt; s. E. Neu, „Zur Grammatik des Hurritischen auf der Grundlage der hurritisch-hethitischen Bilingue aus der Boğazköy-

Nullanzeiger kennzeichnet das Präsens als Tempusform.[79] Der folgende Vokal darf wohl als Allophon *-o-* des Intransitivitätsanzeigers *-a-* gedeutet werden, an den das Negationssuffix intransitiver Verben *-kk-*[80] mit dem Vokal *-a-* tritt[81]. In folgender Position ist nun der Subjektanzeiger in Form des enklitischen Pronomens zu erwarten. Hier bieten sich zwei Möglichkeiten an. So könnte -ma-an als Kombination der Kurzform des enklitischen Pronomens der 2. Pers. Sg. *-m* und der Satzpartikel *-an* interpretiert werden.[82] Setzt man dagegen den Nullanzeiger der 3. Pers. Sg. an, wäre diese Endung als enklitische Satzpartikel *-man* zu deuten.[83] Der Subjektanzeiger kann auch durch das enklitische Pronomen an anderer Stelle im Satz vertreten sein.[84]

(26) ú-nu-u-lu-uk-ka-ma-an: Diese Verbalform, mit der Wurzel *un-* (intransitiv „kommen"; transitiv „bringen")[85], ist nach dem gleichen Schema gebildet wie die vorhergehende: *un=u/ol=o=kka=man*. Somit liegen hier zwei indikative, intransitive, negierte Verbalformen vor.

Subjektkasus intransitiver Sätze ist der Absolutiv, und so bieten sich bei der Suche nach dem Subjekt der intransitiven Verben wiederum zwei Möglichkeiten. In Betracht käme zum einen der Name mit Filiationangabe am Beginn der Beschwörung (Z. 22f.).[86] Als Subjekte der intransitiven Verben bieten sich jedoch gleichfalls die vier Verbindungen, bestehend jeweils aus

Grabungskampagne 1983", in: *Hurriter und Hurritisch*, 107; ders., in: *Fs Otten*, 238-243; ders., *Freilassung*, 361f.

79 S. F.W. Bush, *GHL*, 188.

80 Das Negationsmorphem *-kk*V- erscheint auch in antipassivischen Satzkonstruktionen (mit transitiven Verben, ohne direktes Objekt), wobei als Transitivitätsanzeiger davor jedoch *-i-* zu erwarten wäre; s. V. Haas/I. Wegner, *OLZ* 86 (1991), 391; s. auch C. Girbal, „Das hurritische Antipassiv", *SMEA* 29 (1992), 171ff.; G. Wilhelm, „Zum hurritischen Verbalsystem", in: S.R. Anschütz (Hrsg.), *Texte, Sätze, Wörter und Moneme. Festschrift für Klaus Heger zum 65. Geburtstag* (Heidelberg 1992), 259ff.

81 In bestimmten Fällen, wie im absoluten Auslaut, wird dieser Vokal zu *-o-*, welcher vor den enklitischen Personalpronomina *-mma*, *-tta* usw. zu *-a-* restituiert wird, s. E.A. Speiser, *IH*, § 186; F.W. Bush, *GHL*, 88, 197f., 201-204; C. Girbal, *ZA* 78, 131, 134; G. Wilhelm, in: *Fs Heger*, 662 mit Anm. 5 und I. Wegner, *Einführung*, 84f. Möglicherweise ist dies auch bei Antritt der Satzpartikel *-man* der Fall.

82 Zu *-an* („und") s. Anm. 75.

83 Zur Partikel *-man* s. W. Farber, *OrNS* 40, 37, 54-56; s. auch C. Girbal, *ZA* 78, 135; zu weiterer Literatur s. Anm. 72.

84 S. I. Wegner, *Einführung*, 101.

85 S. E. Laroche, *GLH*, 282, 283f. Zur transitiven Bedeutung „bringen; holen" (z.B. Mit. I 86; Bilingue KBo 32.13 Vs. I 23) s. z.B. E.A. Speiser, *IH*, § 181; F.W. Bush, *GHL*, 188f. mit Anm. 27, 352; G. Wilhelm, *ZA* 73, 102; H.J. Thiel/I. Wegner, „Eine Anrufung an den Gott Teššup von Ḫalab", *SMEA* 24 (1984), 203f.; E. Neu, *Das Hurritische*, 6f.; G. Wilhelm, *SMEA* 29, 248; E. Neu, *Freilassung*, 234f., 237f., 260f.

86 Dann ergäbe sich folgende Übersetzung: „^{D}*I.*, die *š.*, die Tochter des *T.*, ... *nē*-t nicht, kommt nicht", (bei Interpretation der Verbalformen als 3. Pers. mit Satzpartikel *-man*); bei Interpretation der Verbalformen als solche der 2. Pers. (*-m* mit der Partikel *-an*) auch: „^{D}*I, š.*, Tochter des *T.*, ... du *nē*-st nicht, du kommst nicht". Wie wäre dann aber die syntaktische Funktion der Geschenkbezeichnungen — ebenfalls im Absolutiv — mit Demonstrativpronomen zu erklären? Es sei an dieser Stelle hingewiesen auf die von E. Neu, *Das Hurritische*, 31f.; ders., in: *Fs Alp*, 391ff.; ders., *Freilassung*, 23 mit Anm. 42, postulierte Funktion des Absolutivs als Ortskasus; s. jedoch dagegen G. Wilhelm, *ZA* 83, 105-109; V. Haas/I. Wegner, *OLZ* 86, 390 und M. Giorgieri, *SCCNH* 10, 229.

Demonstrativpronomen und Nomen (Z. 23-25) an.[87] Die Verben selbst weisen kein Pluralmorphem auf, könnten jedoch durch das enklitische Pronomen der 3. Pers. Pl. *-lla* (Z. 24) pluralisiert sein.[88]

Die syntaktische Funktion des Namens mit Filiationsangabe (Z. 22f.) wäre dann leicht mit der Verwendung des Absolutivs als Vokativ geklärt.[89]

(26f.) Eine weitere Verbalform trennt die Genitivverbindung **še-ḫé-el-li-we$_{e}$-na-ša ... ši-e-na-ša**. An die Wurzel des Regens *šiye-* („Wasser")[90] treten der Plural-„Artikel" *-na*, der Pluralisator *-aš-* und die Dativendung *-va*.[91] Das Rectum ist aufzulösen in die Wurzel *šeḫl-* („rein")[92], den Singular-„Artikel" *-nil/-ne*[93], die Genitivendung *-ve* und das anaphorische Suffix -NA- des Plurals, an welches sich als Ergebnis der für das Hurritische typischen Suffixaufnahme der Pluralisator *-aš-* und die Kasusendung *-va* des Regens anschließen.[94]

wu$_{ú}$-du-uš dürfte auf die Wurzel *pud-* („zeugen, erschaffen") zurückzuführen[95] und als intransitiver Imperativ auf *-o-* zu sehen sein, wobei das Element *-š* wohl als Pluralmorphem interpretiert werden darf.[96]

So ergibt sich mit allem Vorbehalt als eine mögliche Übersetzung:

Vs. II

22 „^{D}*Imbutte, šilalluḫi*, Tochter

23 des *Tupkiya*: dieses *mirzi*(-Gericht), dieses

24 Geschenk, dieses Rundbrot und diese

87 Die in Anm. 41 ausgeführten Überlegungen, die aus einer Lesung ^{D}IM und der Verbalform *putte* trotz fehlenden Worttrenners (Z. 22) resultieren, vorausgesetzt, könnten diese Absolutivformen als direktes Objekt des transitiven Satzes fungieren: „Der Wettergott (und) *Š.*, die Tochter des *T.*, sollen dieses *mirzi*, dieses Geschenk, dieses Rundbrot und diese *tuluzzi* erschaffen!"

88 Vgl. Mit. III 60, s. dazu C. Girbal, *ZA* 78, 130f. und I. Wegner, *Einführung*, 61.

89 S. M. Giorgieri, *SCCNH* 10, 229 und 252; I. Wegner, *Einführung*, 57.

90 S. E. Laroche, *GLH*, 230f.

91 Vgl. E. Laroche, *GLH*, 231. Auch in der hethitischen Bezeichnung „Wasser der Reinheit" erscheint das Kollektivum „Wasser" häufig in der Pluralform *widār*; zu Belegen s. Anm. 1.

92 S. E. Laroche, *GLH*, 221-223. Die Wurzel wird bei Antritt eines weiteren Konsonanten (*-ni*) durch einen Sekundärvokal aufgespalten; s. I. Wegner, *Einführung*, 45f. mit Anm. 54 mit weiteren Beispielen.

93 *-l-* + *-ni* > *-lli*. Zum Singular-„Artikel", dem eher eine relationale denn determinierende Funktion zugeschrieben werden kann, s. G. Wilhelm, *ZA* 83, 107-109; s. auch M. Giorgieri, *SCCNH* 10, 229f. und I. Wegner, *Einführung*, 53f.

94 Zum Phänomen der Suffixaufnahme im Hurritischen s. zuletzt ausführlich I. Wegner, „Suffixaufnahme in Hurrian: Normal Cases and Special Cases", in: *Double Case*, 136ff. und G. Wilhelm, ibid., 113ff.

95 S. E. Laroche, *GLH*, 203.

96 Vgl. die von E. Neu, *Freilassung*, 345, so gedeutete Form *kir=o* („soll freigelassen werden", KBo 32.15 Rs. IV 2f.) und die Pluralform *itk=o=š* („sie sollen gereinigt sein/werden", KBo 27.97(+) Rs. III 9', s. V. Haas, *ChS* I/1 Nr. 8). Zur Interpretation dieser Wunsch-/Befehlsform und Belegen s. G. Wilhelm, *ZA* 73, 97f. Anm. 3, 108f.; ders., *OrNS* 61, 139; E. Neu, *Freilassung*, 157f., 345f.
Aber auch eindeutige Singular-Formen weisen die Endung *-š* auf, wofür ein Übergang zu intensivierender Bedeutung angesetzt wird; s. E.A. Speiser, *IH*, § 223; F.W. Bush, *GHL*, 273f.; G. Wilhelm, *ZA* 73, 97f. Anm. 3; I. Wegner, in: *Hurriter und Hurritisch*, 152-154.

25 *tuluzzi nē*-en nicht
26 und kommen nicht (einfach so) hin; zum/für das Wasser
27 der Reinheit sollen sie erschaffen sein!"

Wenn der Übersetzungsversuch auch nur als vorläufig gelten kann — einige Formen mehrere Deutungen zulassen, manche Probleme ungelöst bleiben —, zeigt er dennoch, daß sich die Beschwörungsworte ganz in den Ritualverlauf einfügen.

Der Passus des Wasserschöpfens machte deutlich, daß die Opferungen am Flußufer wohl als eine Art Gegenleistung für das Wasser zu verstehen sind, das der Beschwörungspriester von der Sonnengöttin der Erde „fordert", um auf dessen Basis, wie eingangs beschrieben, das Reinigungswasser zuzubereiten. Der vorgeschlagene Übersetzungsversuch ließe sich ähnlich interpretieren: In der Beschwörung, die während einer weiteren Opferung zu rezitieren ist und sich vielleicht direkt auf diese bezieht, wird darauf hingewiesen, daß die verschiedenen Gaben nicht als selbstverständlich anzusehen sind.[97] Auch wenn nicht klar ist, um wen es sich bei der Angerufenen und wohl auch Beopferten (Z. 22f.) handelt[98], hat diese vielleicht entscheidenden Anteil daran, das Wasser magisch wirksam zu machen, wofür ihr eben als Dank die Opfergaben dargebracht werden.

Auf die Qualität des Wassers als *materia magica* deutet schon die nun verwendete Bezeichnung „Wasser der Reinheit" (Z. 26f.). Unter der hurritisch-hethitischen Entsprechnung *šeḫelliyaš wātar/widār* findet das Wasser dann im Verlauf des Rituals in verschiedenen Riten zur Reinigung des Ritualherrn Anwendung.[99]

97 Vgl. den Abschnitt des Hausreinigungsrituals CTH 446, KBo 10.45 Rs. III 35-40 (s. H. Otten, *ZA* 54, 130f.): Den Unterweltsgöttern wird angedroht, ihnen ihre Opfer vorzuenthalten, falls sie, in der Funktion als Rechtsinstanz, die „Rechtssache des Hauses nicht günstig" entscheiden.

98 Vgl. KBo 20.129 + (V. Haas, *ChS* I/1Nr. 5) Rs. III 22-30, wo *šilalluḫi* (ebd. 25) ebenfalls in einer hurritischen Beschwörung zwischen verschiedenen Göttern erwähnt wird; s. Anm. 49.

99 KBo 5.2 Rs. III 42-52, 54-60, Rs. IV 20-26, 36-48.

Mycenaeans, Ahhiyawa and Hittite imperial policy in the West: a note on KUB 26.91

Piotr Taracha (Warszawa)

It is a pleasure to offer this small contribution to Professor Volkert Haas to whom I am indebted for his friendly attitude and help during my educational stays in Berlin. I hope that Professor Haas will be interested in this note on one Hittite text dealing with Ahhiyawa.

Recent discoveries – the Bronze Tablet, the inscriptions Yalburt and Boğazköy-Südburg, and the inscribed reliefs Hatip and Karabel – provide a secure foundation for the establishment of the political geography of west and south Anatolia in the thirteenth century B.C.[1] The now firm locations of the major countries, Tarhuntassa, Lukka, Mira-Arzawa, and the Seha River land, appear a persuasive argument for the placement of Wilusa in the Troad and rule out a south or west Anatolian location for the great kingdom of Ahhiyawa. This kingdom should be located in mainland Greece (at least its capital, irrespective of the question which of the Mycenaean palatial centers would be the best candidate for it) rather than in the southern part of the East Aegean-West Anatolian Interface, as P.A. Mountjoy wants to see it on the evidence of Mycenaean-type pottery and burial customs.[2] Ahhiyawan interest in Anatolia was focused on the Aegean coastal zone, in particular in the area of Millawanda (later Miletos), which was under Mycenaean control, but it impinged also strongly on the west Anatolian countries, Mira-Arzawa and the Seha river land. The sequence of historical events in west Anatolia in relation to Mycenaean

1 For a recent discussion, see F. Starke, "Troia im Kontext des historisch-politischen Umfeldes Kleinasiens im 2. Jahrtausend", *Studia Troica* 7 (1997), 484-487; J.D. Hawkins, "Tarkasnawa King of Mira – 'Tarkondemos', Boğazköy sealings and Karabel", *AnSt* 48 (1998), 21-31, map in fig. 11, with bibliography. Hawkins' proposal (p. 26) to place Attarimma at Telmessos (Fethiye) is most unlikely, however. Telmessos has been identified with Kuwalapassi/a of the Hittite texts; cf., e.g., M. Poetto, *L'iscrizione luvio-geroglifica di Yalburt* (*StMed* 8, Pavia 1993), 81-82.

2 P.A. Mountjoy, "The East-West Anatolian Interface in the Late Bronze Age: Mycenaeans and the Kingdom of Ahhijawa", *AnSt* 48 (1998), 33-51, maps in Figs 1 and 7. The idea to place Ahhiyawa on the islands of the southeastern Aegean with Rhodes as center is very old (cf. B. Hrozný, "Hethiter und Griechen", *ArOr* 1, 1929, 323 ff.) but Rhodes or Kos do not offer enough room for the great kingdom of Ahhiyawa (see, e.g., S. Iakovidis, "Rhodes and Ahhijava", in: *Acts of the International Archaeological Symposium "The Mycenaeans in the Eastern Mediterranean", Nicosia 27th March-2nd April 1972*, Nicosia 1973, 189-192), the rulers of which "correspond on equal terms with their Hittite counterparts, and (...) were apparently regarded as ranking in importance with other major Late Bronze Age rulers – the kings of Egypt, Babylonia, and Assyria" (quotation from T.R. Bryce, "The Nature of Mycenaean Involvement in Western Anatolia", *Historia* 38, 1989, 5). The location in the Mycenaean mainland with overseas possessions and dependencies on the Aegean islands and in west Anatolian coastal area has gained much more adherents, see now W.-D. Niemeier, "The Mycenaeans in Western Anatolia and the Problem of the Origin of the Sea People", in: S. Gitin/A. Mazar/E. Stern (eds), *Mediterranean Peoples in Transition, Thirteenth to Early Tenth Centuries BCE, in Honor of Trude Dothan* (Jerusalem 1998), 20 fig. 3 and 22 fig. 4 (the hitherto proposed locations of Ahhiyawa).

involvement there is well illuminated by Hittite sources, and during the last two decades or so enough works have been published to discuss them in a clear and objective way.[3]

It is not my purpose here to retrace the whole vast discussion but simply to indicate the bearing of the evidence of KUB 26.91 on the question.[4] This fragmentary text is a letter of a

3 Suffice it to mention here the most important ones: E.R. Jewell, *The Archaeology and History of Western Anatolia during the Second Millennium B.C.* (Diss., Univ. of Pennsylvania, Ann Arbor 1974), esp. 297 ff., 325 ff., 337 ff.; S. Heinhold-Krahmer, *Arzawa. Untersuchungen zu seiner Geschichte nach den hethitischen Quellen* (*THeth* 8, Heidelberg 1977), passim; ead., "Untersuchungen zu Piyamaradu (Teil I)", *OrNS* 52 (1983), 81-97, and "Untersuchungen zu Piyamaradu (Teil II)", *OrNS* 55 (1986), 47-62; H.A. Hoffner, "The Milawata Letter Augmented and Reinterpreted", *AfOB* 19 (Horn 1982), 130-137; H.-G. Güterbock, "The Hittites and the Aegean World, 1. The Ahhiyawa Problem Reconsidered", *AJA* 87 (1983), 133-138; id., "Hittites and Akhaeans: A New Look", *PAPS* 128/2 (1984), 114-122; id., "Troy in Hittite Texts? Wilusa, Ahhiyawa, and Hittite History", in: M.J. Mellink (ed.), *Troy and the Trojan War* (Bryn Mawr 1986), 33-44; id., "Wer war Tawagalawa?", *OrNS* 59 (1990), 157-165; id., "A new look at one Aḫḫiyawa text", in: *Fs. Alp*, 235-243; S. Košak, "The Hittites and the Greeks", *Linguistica* 20 (1980), 35-48; id., "Western Neighbors of the Hittites", *Eretz-Israel* 15 (1981), 12-16; R. Lebrun, "Considérations sur l'expansion occidentale de la civilisation hittite", *OLP* 11 (1980), 69-78; I. Singer, "Western Anatolia in the Thirteenth Century B.C. According to the Hittite Sources", *AnSt* 33 (1983), 205-217; J. Puhvel, "Homeric Questions and Hittite Answers", *AJP* 104 (1983), 217-227; Ph.H.J. Houwink ten Cate, "Sidelights on the Ahhiyawa Question from Hittite Vassal and Royal Correspondence", *JEOL* 28 (1983-1984), 33-79; M. Popko, "Zur Datierung des Tawagalawa-Briefes", *AoF* 11 (1984), 199-203; id., "Z najdawniejszych dziejów Miletu", *Meander* 46/3-4 (1991), 79-86; T.R. Bryce, "A Reinterpretation of the Milawata Letter in the Light of the New Join Piece", *AnSt* 35 (1985), 13-23; id., "Madduwatta and Hittite Policy in Western Anatolia", *Historia* 35 (1986), 1-12; id., *Historia* 38, 1-21; id., "Ahhiyawans and Mycenaeans – An Anatolian Viewpoint", *OJA* 8/3 (1989), 297-310; id., "Lukka Revisited", *JNES* 51 (1992), 121-130; id., *The Kingdom of the Hittites* (Oxford 1998), passim; M. Marazzi, "Gli 'Achei' in Anatolia: un problema di metodologia", in: M.-S. Tusa/L. Vagnetti (eds), *Traffici Micenei nel Mediterraneo. Problemi storici e documentazione archeologica, Atti del convegno di Palermo (11-12 maggio e 3-6 dicembre 1984)* (*Magna Grecia* 3, Taranto 1986), 391-403; id., "Das 'geheimnisvolle' Land Ahhijawa", in: *Fs. Alp*, 365-377; J. Freu, "Problèmes de chronologie et géographie hittites: Madduwatta et les débuts de l'empire", *Hethitica* 8 (1987), 123-175; id., "Hittites et Achéens. Données nouvelles concernant le pays d'Ahhiyawa", *LAMA* 11 (Nice 1990), 1-69; id., "Les relations entre Troie et le monde hittite", in: L. Isebaert/R. Lebrun (eds), *Quaestiones Homericae – Acta Colloquii Namurcensis* (Louvain/Namur 1998), 95-118; W. Helck, "Zur Keftiu-, Alašia- und Aḫḫijawa-Frage", in: H.-G. Buchholz (ed.), *Ägäische Bronzezeit* (Darmstadt 1987), 224-226; A. Ünal, "Two Peoples on Both Sides of the Aegean Sea: Did the Achaeans and the Hittites Know Each Other?", *BMECCJ* 4 (1991), 16-44; E.H. Cline, "A Possible Hittite Embargo against the Mycenaeans", *Historia* 40 (1991), 1-9; id., *Sailing the Wine-Dark Sea: International Trade and the Late Bronze Age Aegean* (Oxford 1994), 121 ff.; O. Carruba, "Ahhija e Ahhijawa, la Grecia e l'Egeo", in: *Fs. Houwink ten Cate*, 7-21; C. Gates, "The Mycenaeans and their Anatolian frontier", in: R. Laffineur/W.-D. Niemeier (eds), *Politeia. Aegean State and Society. Proceedings of the International Aegean Conference in Heidelberg 1994* (*Aegaeum* 12, Liège 1995), 289-298; S. de Martino, *L'Anatolia Occidentale nel Medio Regno Ittita* (*Eothen* 5, Firenze 1996); J.D. Hawkins, *AnSt* 48, 10-21; C. Mee, "Anatolia and the Aegean in the Late Bronze Age", in: E.H. Cline/D. Harris-Cline (eds), *The Aegean and the Orient in the Second Millennium. Proceedings of the 50th Anniversary Symposium Cincinnati, 18-20 April 1997* (*Aegaeum* 18, Liège 1998), 137-148; P.A. Mountjoy, *AnSt* 48, 47-49; W.D. Niemeier, in: *Mediterranean Peoples*, 19-25 (with a comprehensive list of publications dealing with the Ahhiyawa question), 41-45; id., "Mycenaeans and Hittites in War in Western Asia Minor", in: R. Laffineur (ed.), *POLEMOS. Le contexte guerrier en Égée à l'âge du Bronze. Actes de la 7e Rencontre Égéenne Internationale, Université de Liège, 14-17 avril 1998* (*Aegaeum* 19, Liège 1999), 141-155; H. Klengel, *Geschichte des Hethitischen Reiches* (Leiden [u.a.] 1999), passim; K. Nowicki, *Defensible Sites in Crete c. 1200-800 B.C. (LM IIIB/IIIC through Early Geometric)* (*Aegaeum* 21, Liège 2000), 257-265.

4 The text has been frequently used in the discussion of the Ahhiyawa question, cf. E. Forrer, "Aḫḫijavâ", in: *RlA* I (1928), 56-57; F. Sommer, *Die Aḫḫijavā-Urkunden* (München 1932), 268-274; O. Carruba, "Über historiographische und philologische Methoden in der Hethitologie", *OrNS* 40 (1971), 214; Ph. Houwink ten Cate, "Anatolian Evidence for Relations with the West in the Late Bronze Age", in: R.A. Crossland/A. Birchall (eds), *Bronze Age Migrations in the Aegean: Archaeological and Linguistic Problems in Greek Prehistory* (London 1973), 151; E.R. Jewell, *The Archaeology and History of Western Anatolia*, 338; S. Heinhold-Krahmer, *THeth* 8, 267, 269-270; S. Košak, *Linguistica* 20 (1980), 41; D. Easton, "Has the Troyan War Been Found?", *Antiquity* 59 (1985), 192; M. Marazzi, in: *Traffici Micenei*, 398, 401; A. Hagenbuchner, *Die Korrespondenz der Hethiter. 2. Teil* (*THeth* 16, Heidelberg 1989), 319-320; J. Freu, *LAMA* 11, 10-11, 21; A. Ünal, *BMECCJ* 4, 20, 30; M. Marazzi, in: *Fs. Alp*, 376; S. de Martino, "Personaggie riferimenti storici nel testo oraculare ittito KBo XVI 97", *SMEA* 29 (1992), 44; E. Cline, *Sailing the Wine-Dark Sea*, 121; S. de Martino, *L'Anatolia Occidentale*, 30-33; see also O.R. Gurney, "The Authorship of the Tawagalawas Letter", in: *Fs. Popko* (forthcoming).

Hittite king to his Ahhiyawan counterpart, whom he regards on equal terms as Great King, calling him 'my brother' (obv. 1, rev. 14', 15'). I concur with de Martino that the letter's sender, who most likely can be identified with Muwatalli II,[5] alludes to the events related also in Manapatarhunta's letter KUB 19.5 + KBo 19.79, that is, smiting of land of Lazpa (= Lesbos) by Atpa of Millawanda at instigation of Piyamaradu, involving the *ŠARIPŪTU*-men of Manapatarhunta and Hittite king, who claim to have come to the island 'across the sea' (l. 16) and now apparently approve of the change of their suzerain.[6] These operations of Millawandan troops on the off-shore islands controlled by Manapatarhunta, Hittite vassal in the Seha River land, were probably antecedent to the Alaksandu treaty[7] and must have taken place in the early (turbulent[8]) years during the reign of Muwatalli II. Ahhiyawan ruler was fully aware of these actions and clearly accepted them. He is quoted in KUB 26.91 obv. 6-7 as having stated in his previous letter to the Hittite king: *tuel=wa :guršawara kue z[ik ...] / ᴰU* ARAD-*anni ammuk paiš* "Your islands, which y[ou ...], the Storm-god gave [them] to me in vassalage".[9]

The following portion of the text (obv. 7-10) sets forth an answer of the Hittite king, referring to the Assuwa campaign of Tudhaliya, three generations before Muwatalli II,[10] in order

5 As suggested by D. Easton, *Antiquity* 59 (1985), 192 (Mursili II or Muwatalli II); A. Hagenbuchner, *THeth* 16, 320 (Muwatalli II or later); and S. de Martino, *L'Anatolia Occidentale*, 32. A. Ünal, *BMECCJ* 4, 20, is obviously wrong in dating KUB 26.91 to Arnuwanda I as the text features New Hittite Script. The proposals of S. Košak, *Linguistica* 20 (1980), 41 (Suppiluliuma I) and M. Marazzi, in: *Traffici Micenei*, 398, and in: *Fs. Alp*, 376 (Mursili II; see already E. Forrer, *RlA* I, 57), proved unlikely on the evidence of the contents of the text, see infra.

6 E. Forrer, *Forschungen* I.1 (Berlin 1926), 90 f. Cf. also Ph. Houwink ten Cate, *JEOL* 28 (1983-84), 38-40, 45-47.

7 For a different opinion, see E. Cavaignac, "La lettre Tavagalava", *RHA* 11 (1933), 102; S. Heinhold-Krahmer, *THeth* 8, 176-177. An English translation of the treaty is now available, G. Beckman, *Hittite Diplomatic Texts* (Atlanta 1996), 82-88.

8 As we may conclude from a fragmentary context KUB 26.91 obv. 3-4: ... *kurur ištarna* [... / ...]x *kišat nu akkantaš :arr*[*aḫḫaniya-*?.

9 Cf. F. Starke, "Die keilschrift-luwischen Wörter für Insel und Lampe", *KZ* 95 (1981), 143, 145-146; Ph. Houwink ten Cate, *JEOL* 28 (1983-84), 44; F. Starke, *Untersuchung zur Stammbildung des keilschrift-luwischen Nomens* (*StBoT* 31, Wiesbaden 1990), 535 n. 1970; S. de Martino, *L'Anatolia Occidentale*, 31. In my opinion, the reference to the Storm-god does not imply that the quotation comes from a previous letter of the Hittite king (contra O.R. Gurney, in: *Fs. Popko*). How else could the Hittites call the great god of Aḫḫijawa corresponding to their Storm-god? See also J. Freu, *LAMA* 11, 21.

10 Tudhaliya can be equated here with a great-grandfather of the Hittite king (ll. 8-9), cf. O. Carruba, *OrNS* 40, 214. For a different opinion, see S. Heinhold-Krahmer, *THeth* 8, 270.

to demonstrate just why the Hittite king lays claim to the islands adjacent to the Assuwa lands. The same Tudhaliya may perhaps be alluded to in § 2 of the treaty between Muwatalli II and Alaksandu.[11] Both texts produce thus additional evidence for the Assuwa campaign of Tudhaliya III, father of Suppiluliuma.[12]

Muwatalli's claim on the off-shore islands of the Central Interface[13] could have been based on conquests of his father Mursili II, who, as we know from the Extended Annals CTH 61, sent his generals against Millawanda and conquered Arzawa in year 3 of his reign, introducing, in consequence, new political settlement in the far West of Anatolia. It is equally possible, however, to interpret this claim as going back to the days of Muwatalli's great-grandfather Tudhaliya III, as suggested by the discussed text. Now KUB 26.91 informs us of the king of Ahhiyawa occupying the islands that in former times belonged to the Hittite king, which may be evidence of Ahhiyawa starting its oversea expansion further north early in the reign of Muwatalli.

Admittedly, Mursili's political settlement of the West proved comparatively durable, lasting down into the reign of his grandson Tudhaliya IV. Muwatalli could not prevent Ahhiyawa from extending further north to include more off-shore islands, but in the mainland, owing to his father's political achievements in Arzawan territories, he was in a position to establish control over a more remote western country, Wilusa, by concluding the vassal treaty with its king Alaksandu. Later on, both Hattusili III and Tudhaliya IV were military and politically active in Lukka, in the environs of Millawanda, and in the central West.[14] However, there is no evidence of the Hittites regaining the off-shore islands lost in the days of Muwatalli. On the contrary, they virtually had to consent to a steady increase of Ahhiyawan immigration into the insular zone, and the goal of Hittite foreign policy was to reduce the influence of Ahhiyawa on the Hittite vassal states in the mainland by drawing Ahhiyawan rulers into an alliance as Great Kings and equals.

Apart from the diplomatic correspondence,[15] an oracular report in KUB 5.6 II 57-64, where the 'god of Ahhiyawa' and the 'god of Lazpa' are said to have been brought to Hatti for the sake of curing the ill health of the Hittite king, may well illustrate friendly relations between both

11 G. Beckman, *Hittite Diplomatic Texts*, 82. The identification with Tudhaliya III, father of Suppiluliuma, has been also suggested by S. de Martino, *L'Anatolia Occidentale*, 35.

12 Since publication of my article "Zu den Tuṯhaliya-Annalen (CTH 142)", *WO* 28 (1997), 74-84, I have discussed the script of KUB 23.12, the only surviving Middle Hittite fragment of the annals, with the late Prof. E. Neu and Prof. M. Popko and I agree now that, contrary to the statement in my article, the text dates no later than Tudhaliya I/II – Arnuwanda I (cf. especially the forms of the signs DA and IT), thus at least this text and its late duplicate KUB 23.11 can belong only to the annals of Tudhaliya I/II. However, I still defend my previous reconstruction of the historical events during the reign of Tudhaliya III, including his campaigns against Arzawa and Assuwa (Masa and Kammala in the Deeds of Suppiluliuma), which is based on the evidence of the Deeds of Suppiluliuma.

13 See n. 2.

14 The main texts documenting Hittite relations with the West in the reigns of the two kings are the Tawagalawa (KUB 14.3) and Milawata letters (KUB 19.55 + KUB 48.90) of Hattusili III and Tudhaliya IV respectively; see now Th. van den Hout, *Der Ulmitešub-Vertrag. Eine prosopographische Untersuchung* (*StBoT* 38, Wiesbaden 1995), 89, 91; J.D. Hawkins, *AnSt* 48, 17, 19, with ref. Concerning Tudhaliya IV, his imperial policy in the central West is also reflected in KUB 23.13, as suggested by H.G. Güterbock's (in: *Fs. Alp*, 235-ff.) recent restoration of the text, which places the "second sin" of the Seha river land, that is, the revolt of Tarhunaradu, "relying on" the king of Ahhiyawa, in the later reign of Tudhaliya; cf. Hawkins, op. cit., 20, with ref.

15 See n. 14.

powers in the reign of Hattusili III.[16] Two points in the report are relevant in the present context: 1) Lesbos in all probability belonged in those days to the domain of rulers of Ahhiyawa; 2) there existed established communication between Hatti and the insular zone controlled by the Ahhiyawans.

It is essential that the problem of expansion of Ahhiyawan territory overseas in the thirteenth century B.C. should be considered in all its bearings. So the question arises how does this scenario fit in with the evidence of Mycenaean pottery from the East Aegean-West Anatolian Interface that also seems to reflect the unstable conditions. Here we can quote from P.A. Mountjoy:[17]

> "In LH IIIA2 the northeast Aegean from Troy down to Chios (and probably further south to Samos, but there is not enough evidence) seems to have assemblages largely made up of Anatolian wares together with some Mycenaean ware, whereas the southeast Aegean from Miletos down to Rhodes has assemblages with a much higher proportion of Mycenaean ware (...). (...) This dichotomy probably arose because the south was more receptive of Mycenaean acculturation, since it had already absorbed much Minoan influence. There is Anatolian influence on the shapes of the Mycenaean ware throughout the Interface from Troy down to Rhodes in LH IIIA2 giving rise to a local east Aegean style.
>
> In LH IIIB[18] things seem to change. The east Aegean style with its Anatolian influence disappears. (...) [At Troy] the production of Grey Ware and lustrous painted Mycenaean ware is replaced by that of Tan Ware and matt painted Mycenaean ware (Ginger Ware). Both wares continued in LH IIIC, but with much less Mycenaean ware than before. In the south Miletos was recovering from a burnt destruction in late LH IIIA2.[19] The production of Mycenaean pottery continued here and in the Lower Interface with shapes and decorative syntax appearing which then became part of the LH IIIC Early and Middle East Aegean Koine".

This pottery Koine began in LH IIIB and flourished in LH IIIC, which suggests continuity of inhabitants, and I agree with Mountjoy that its development could have been based on Ahhiyawan expansion toward the north. However, a modification is needed with respect to the historical interpretation she proposes that "the changes in the pottery in LH IIIB at Troy and Miletos might reflect the dissolution of Arzawa by Mursili II and its break down into vassal kingdoms".[20] The conquest of Arzawa by Mursili is hardly to be regarded as related to the discussed changes in the East Aegean material culture. As the Hittite sources seem now to suggest, Ahhijawa started its expansion in the insular zone of the Central Interface only after Muwatalli II, which may have stimulated the process of Mycenaean acculturation. Thus this

16 For a German translation of this passage, see G.F. del Monte/J. Tischler, *RGTC* 6, 246, with ref. The date of KUB 5.6+ has been hotly debated, cf. Ph.H.J. Houwink ten Cate, *JEOL* 28, 44 n. 26. In my opinion, the ascription of the text to Hattusili III appears most likely; see also Th. van den Hout, *Der Ulmitešub-Vertrag*, 242.

17 P.A. Mountjoy, *AnSt* 48, 43, 45.

18 In Mycenaean terms the very beginning of LH IIIB (from ca. 1300 B.C. onwards) applies to Muwatalli II.

19 Due to the Hittite raid on Millawanda in 1316 under Mursili II?

20 P.A. Mountjoy, *AnSt* 48, 51.

process that continued through the whole thirteenth century B.C., one result of which was the East Aegean pottery Koine, probably began a few decades later than supposed by Mountjoy.

Bemerkungen zu älteren hethitischen Orakeltexten

Theo van den Hout (Chicago)

1. Trotz der manchen ihnen anhaftenden Probleme gehören Orakeltexte zu den interessantesten und, hinsichtlich der religiösen Auffassungen der herrschenden Oberschicht sowie der sie quälenden Sorgen, zu den aufschlußreichsten Texten des hethitischen Schrifttums. Im Gegensatz zu den Gebeten, die mindestens aus heutiger Sicht eine Einbahnstraße sind, wird in den Orakeln tatsächlich kommuniziert: Der Mensch fragt und die Gottheit antwortet. Die Fülle der überlieferten Orakeltexte entstammt dem 13. Jh., und die darin enthaltenen Orakelmethoden stellen ein schon völlig und bis in die kleinsten Einzelheiten ausgeprägtes System dar, das nur das Ergebnis einer längeren Entwicklung gewesen sein kann. Umso mehr ist es zu bedauern, daß nur ganz wenige ältere Orakeltexte auf uns gekommen sind. Zwar gestatten bestimmte inner- und außerhethitische Indizien, Aussagen hinsichtlich der Herkunft und des Alters der verschiedenen Techniken zu machen, doch sind wir wegen der Seltenheit älterer Texte selbst nur schlecht über die Entwicklung der mantischen Methoden bei den Hethitern unterrichtet. Den wenigen älteren Orakeltexten, die wir haben, wurde bisher kaum Aufmerksamkeit geschenkt. In diesem Aufsatz möchte ich die mir bekannten älteren Texte auf diese Fragestellung hin untersuchen und den späteren, meistens in das 13. Jh. zu datierenden Texten gegenüberstellen in der Hoffnung, daß ein Vergleich der beiden in ihrem Umfang sehr ungleich großen Gruppen uns trotzdem einen Blick in die unmittelbare hethitische Vorgeschichte des später so selbstverständlichen Systems des 13. Jh. gewährt. Es ist mir ein ebenso großes Vergnügen wie eine Ehre, diese Beobachtungen Volkert Haas, einem der größten Kenner all dessen, was mit der geistigen Welt der Hethiter zu tun hat, zueignen zu dürfen.[1]

2. Die folgenden sechszehn Texte können aufgrund ihres Duktus und der Zeichenformen als prä-junghethitisch, d. h. als alt- oder mittelhethitisch, angesehen werden. Sie erzählen von Orakeluntersuchungen und Anfragen und können je nach der erwähnten Orakelmethode folgendermaßen eingeordnet werden:

KIN	SU	MUŠEN
KBo 18.151	KBo 8.55+KBo 34. 142	*KBo 15.28
HKM 115	(+?)KBo 40.47	(KBo 16.97+KBo 40.48)
(*KuT 49)	KBo 16.97+KBo 40.48	KBo 24.130
	KBo 23.106	KBo 32.123
	KBo 39.54	*KUB 31.101
		KUB 50.1

1 Abkürzungen folgen *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (*CHD*), edd. H.G. Güterbock/H.A. Hoffner, L-N (1989) xv-xxviii, and P (1997) vii-xxvi.

(*)VS 79
*HKM 47
*HKM 49
*KuT 49
*KuT 50

Die meisten dieser Fragmente sind Orakeltexte, sechs sind aufgrund ihres Formulars eindeutig Briefe (mit * versehen), die (u.a.) Orakelberichte oder Verweise auf Orakel enthalten. Ein siebentes Fragment (VS 79) ist möglicherweise auch den Briefen zuzurechnen und fällt einigermaßen aus dem Rahmen dieser Untersuchung: Der Text enthält eine Liste mit einigen Orakelergebnissen, scheint aber kein Orakeltext im eigentlichen Sinne mehr zu sein.[2] Obwohl die Briefe und VS 79 also streng genommen nicht zur Orakelgattung gehören, werden sie doch hier einbezogen, weil sie für die Fragestellung relevantes Material enthalten. Zwei Texte (KuT 49 und KBo 16.97+KBo 40.48: KIN und MUŠEN) sind doppelt aufgelistet, weil sie auf eine zweite Orakeltechnik (hier zwischen Klammern) verweisen. Ob es Zufall ist, daß die anderen später belegten Orakelmethoden (MUŠEN *ḪURRI*, *šašt-*, MUŠ) nicht in älteren Manuskripten vorzukommen scheinen, oder ob sie erst nachträglich entwickelt wurden, läßt sich bei der dürftigen Beleglage für ältere Orakeltexte kaum entscheiden.[3] Bevor wir uns diesen Texten und den darin thematisierten mantischen Aspekten näher zuwenden, werden wir sie uns zunächst im einzelnen kurz anschauen.

3. Bemerkungen zu den einzelnen Texten:

3.1 KBo 18.151 (CTH 827): Das (spät?-)althethitische Alter dieses an manchen Stellen sehr schwer lesbaren Textes wurde in einer rezenten Bearbeitung von Oğuz Soysal erneut befürwortet.[4] Damit würde KBo 18.151 das einzige althethitische Orakel darstellen. Es handelt sich um eine einkolumnige Tafel, deren untere und obere Ränder durchgehend beschriftet sind.

Auf der Rs. 11 erwartet man aufgrund dessen, was die Zeile bietet (MUNUS.LUGAL x [o] x *pí-tu-li-ia-an ta-i-iš*) parallel zu der vorhergehenden Zeile (LUGAL-*aš p*[*í-r*]*a-an pí-tu-li-ia-an ta-i-iš* „er setzte Bedrängnis vor den König") eine ähnliche Aussage in bezug auf die Königin. Die Zeichenspuren wurden verschieden gelesen: „SAL.LUGAL-*š*[*a* .]x" von Ahmet Ünal-Annelies

2 Der Text VS 79 (s. dazu unten 3.13) scheint sich als Ganzes auf Orakelanfragen zu beziehen. Daneben gibt es sicherlich noch mehr ältere Texte, die vereinzelte Verweise auf Orakel enthalten. Sie sind in der Regel aber nicht hier einbezogen. Das ist z. B. bei HKM 48 der Fall. Im Text ist von Tieren – und darunter auch Vögeln – die Rede, die gefangen werden sollen. Obwohl es möglich ist, daß die Vögel zur Vogelschau gedacht waren, wird das nirgends explizit gesagt. Ganz am Ende des Textes wird aber ganz kurz auf eine Vogelschau verwiesen: siehe dazu unten 5.4.

3 Die möglicherweise hurritische Terminologie des *MUŠEN ḪURRI*-Orakels (s. A. Archi, „L'ornitomanzia ittita", *SMEA* 16, 1975, 140) könnte für eine Einführung in mittelhethitischer Zeit sprechen, doch scheinen solche Orakel erst im 13.Jh. belegt; dazu siehe M. Schuol, „Die Terminologie des hethitischen SU-Orakels. Eine Untersuchung auf der Grundlage des mittelhethitischen Textes KBo XVI 97 unter vergleichender Berücksichtigung akkadischer Orakeltexte und Lebermodelle", *AoF* 21 (1994), 93.

4 „Analysis of a Hittite Oracular Fragment", *ZA* 90 (2000), 85-122; siehe dort auch für weitere Literatur zu diesem Text.

Kammenhuber[5] und Alfonso Archi[6] und „SAL.LUGAL *p*[*í-ra-a*]*n*(?)" von Soysal.[7] Eine Lesung bzw. Emendierung zu MUNUS.LUGAL-*š*[*a pí-r*]*a*<-*an*> scheint mir sowohl den Zeichenspuren bzw. dem zur Verfügung stehenden Raum als auch der erwarteten Parallelität der beiden Sätze am besten gerecht zu werden. Das Photo erweist die Edition als sehr exakt.

Wichtig für die Interpretation des Gesamttextes ist die Bestimmung der Form *i-ta-lu-ua* Rs. 19 in [f]*Aškiliaš araīš* / *italuua baīt* „Aškilija erhob sich. Die Übel sind gegangen." Sowohl Ünal-Kammenhuber[8] als auch Soysal[9] analysieren *italu=ua* mit der Partikel der direkten Rede, weil ein Nom.-Akk.Pl.n. *italuua* nicht belegt wäre. Erstens könnte hier das altheth. *-a* vorliegen.[10] Ein Nom.-Akk.Pl.n. *idāluua* aber könnte im mittelhethitischen Kantuzzili-Gebet KUB 30.10 Vs. (22-)23 belegt sein: *man=ašta mān* [*a*]*ntuuaḫḫaš i-da-a-lu-ua inan arta man=at=ši natta kattauatar* „Wenn die Übel der Menschen, (d.h.) Krankheit, bestehen bliebe, wäre ihm das kein Ärgernis?".[11] Die Stellung von *idāluua* im Satz bereitet hier bei einer Analyse *idāluu=a*[12] gewisse Schwierigkeiten. Während Ünal-Kammenhuber m. E. zu Recht die Frau Aškilija als einen der Bestandteile des Orakels sehen, genau so wie die anderen Subjekte des Verbums *araīš* „(er/sie) stand auf, erhob sich" (vgl. Vs. 2, 5, 8, 11, 14, Rs. 4, 13), identifiziert Soysal sie als die anfangs Vs. 1 genannte MUNUSŠU.GI. Die unerwartete Abweichung vom üblichen Formular mit dieser Deutung von *araīš* sowie die daraus resultierende Deutung des letzten Satzes als wörtlich zitiertes Endergebnis – wie beim MUŠEN-Orakel üblich – wirken befremdend und scheinen daher weniger wahrscheinlich.

3.2 Das etikett-artige Täfelchen aus Maşat-Höyük HKM 115 wurde m. W. bisher noch nicht in Umschrift und Übersetzung vorgelegt.[13] Die Tafel gehört zu den mittelhethitischen Texten aus Maşat. Auf die zwei senkrechten Keile („II") der letzten Zeile ist unten 4.3 noch zurückzukommen. Die Zeilen 2-3 enthalten die eigentliche Orakelanfrage, und für die Z. 2 erwartet man aufgrund der Fortsetzung eine direkte Anrede des genannten Wettergottes. Darf

5 „Das althethitische Losorakel KBo XVIII 151", *KZ* 88 (1974), 164.

6 „Il sistema KIN della divinazione ittita", *OrAnt* 13 (1974), 133.

7 *ZA* 90, 90.

8 *KZ* 88, 164-165 und 173.

9 *ZA* 90, 90-91 und 106-107, so auch J. Puhvel, *HED* 1-2, 487.

10 Dagegen läßt sich aber einwenden, daß dies sonst hinter *araīš* nicht der Fall ist.

11 Ed. R. Lebrun, *Hymnes et prières hittites* (Louvain-La-Neuve 1980), 113, 116, Übersetzung A. Goetze, *ANET*, 400. Die Deutung von *-ua* hier als Partikel (so J.J.S. Weitenberg, *Die hethitischen U-Stämme*, Amsterdam 1984, 211, und vielleicht auch R. Lebrun, *Hymnes*, 113, der *ma-na-at-ua* (anstatt *-ši*) am Ende der Zeile hat) ist weder von der Stellung noch vom Kontext her möglich. J.J.S. Weitenberg, op.cit., 212 hat *italuua* (KBo 18.151 Rs. 19) aber zu Recht als Nom.-Akk.Pl.n. aufgeführt.

12 So J. Puhvel, *HED* 4, 138.

13 1 ⌜*ki*⌝*-i ku-it* [D]U KU[R?
2 SI×SÁ-*at* x x x [?]
3 [*ku-*]*it-ki kar-d*[*i*]*-mi-*x[-
4 *nu* KIN NU.SIG$_5$*-du*
5 II
„Was das betrifft, daß der Wettergott des Lan[des(?) ...] festgestellt wurde, ... irgendwie erzür[nt?] Dann soll das KIN ungünstig sein. II."

man etwa [DING]IR[-*L*]*UM*-⌜*za*⌝ in den Zeichenspuren vermuten („Bist du, o Gottheit, irgendwie erzürnt?")?

3.3 Zu KuT 49 siehe unten 3.17.

3.4 Das Fragment KBo 8.55 (CTH 571.1) eines Eingeweideorakels wurde von Monika Schuol in Umschrift vorgelegt und das mittelhethitische Alter ausführlich begründet.[14] Auf eine Übersetzung konnte damals wegen des fragmentarischen Erhaltungszustandes verzichtet werden, wenig später aber wurde ein Zusatzstück in KBo 34.142 veröffentlicht, das die Zeilen 10'ff. erheblich erweitert.[15] Das kürzlich edierte mögliche Zusatzstück KBo 40.47 fügt außer dem ON URU⌜*Mu*⌝-*úr*-x[(8') inhaltlich leider wenig hinzu. Zu *kīni* in Z. 16' siehe Erich Neu, in: *Fs. Puhvel* 156-157.

3.5 Eine wertvolle Bearbeitung des schwierigen mittelhethitischen Orakels KBo 16.97 (CTH 571.2) wurde ebenfalls von Schuol mit Übersetzung und ausführlichem Kommentar vorgelegt.[16] Als Anschlußstück wurde inzwischen das Fragment KBo 40.48 veröffentlicht, das die Zeilen Rs. 20-30 einigermaßen vervollständigt. Erheblichen Gewinn für das inhaltliche Verständnis des Textes bringt das Zusatzstück aber nicht. Der Text beginnt mit einem Vogelorakel oder mit einem Verweis darauf (Vs. 1-2).[17] Der Rest des Textes enthält nur Eingeweideorakel. Auffallend, was das Layout der einkolumnigen Tafel betrifft, ist die Randleiste oben am Anfang der Vorderseite, wo sie normalerweise fehlt.[18] Vom Inhaltlichen her ist zu bemerken, daß die Untersuchung sich anscheinend aus einer Reihe im Prinzip unabhängiger Fragen zusammensetzt. Das besagt nicht, daß es bisweilen nicht Gruppen von Fragen rund um ein bestimmtes Thema gibt[19], die individuellen Fragen innerhalb einer solchen Gruppe bauen aber nicht aufeinander auf.

3.6 Dem Text KBo 23.106, dessen mittlerer Teil verloren gegangen ist, wurde bisher wenig Aufmersamkeit geschenkt. Ausgesprochen jüngere Zeichenformen gibt es nicht, dagegen finden wir durchgehend älteres AZ, IK, KÙ, LI, SAG und URU. Typisch mittelhethitische Kennzeichen fehlen, so daß eine Niederschrift in der ersten Hälfte des 14. Jh. naheliegend ist. Die Tafel hat ein einkolumniges Format. Der Text handelt von religiösen Verstößen. Im ersten Paragraphen wird

14 *AoF* 21, 122-123; zur Datierung siehe ibid., 94-98, und weiter J. Klinger, „Zur Historizität einiger hethitischer Omina", *AoF* 25 (1998), 104-111.

15 Für eine Umschrift und Übersetzung des daraus resultierenden Textes siehe J. Klinger, *AoF* 25, 108-109.

16 *AoF* 21, 73-122; zur Datierung siehe ibid., 94-98, sowie J. Klinger, *AoF* 25, 104-111. Abgesehen von kleineren Umschriftfehlern ist bei Schuol der Druckfehler „*ú̯a-al-aḫ-mi*" Vs. 4 in *-zi* zu verbessern (die Übersetzung ist aber richtig), und anstatt ALAM ist Rs. 38 SISKUR zu lesen. Für eine Auswertung beider Texte in bezug auf die Terminologie des SU-Orakels siehe ibid. 247-304.

17 1 *IŠ-TU* MUŠEN *ar-ḫa a-ri-iš-ki-m*[*i*? *ku-ú̯a-p*]*í* (so nach pers. Mitt. von Dr. R.H. Beal, oder *-ki-*⌜*u*⌝[*-ú̯a-an-z*]*i* so CHD files) *ku-ú̯a-pí ku-un-ni-eš-zi*
2 *nu* DUTU-*ŠI ú-ki-la ú̯a-al-aḫ-mi* [ ] EGIR-*ŠU*
„I[ch werde] (es) mittels (Orakel)vögeln eingehend untersuchen. Wenn es günstig wird, (oder: Wenn es günstig wird, ... zu untersuchen,) werde ich selbst, Meine Majestät, zuschlagen? Später."

18 Ausnahmen sind meistens bei älteren Tafeln zu finden. In den meisten Fällen bestehen Ausnahmen darin, daß die Randleiste oben auf der Rückseite fehlt (dazu s. H.A. Hoffner, „Advice to a King", in: *Fs. Alp*, 296 m. Anm. 7). Für ein anderes Beispiel einer Tafel mit Randleiste oben auf der Vorderseite vgl. KBo 34.72.

19 Siehe dazu die inhaltliche Zusammenfassung von M. Schuol, *AoF* 21, 121-122.

„eine junge Frau der Gottheit von Kammammaḫa" zitiert, die aussagt, „wenn die Majestät zum Großen Fest kommt, und wenn er aus Arinna herunter nach Ḫattuša hineingeht, so treibt man zwei Rinder und zehn Schafe zur Gottheit von Kammamaḫa zurück. Wir haben (es) Tarḫuntapalla gesagt, er hat uns aber nichts gegeben" (Vs. 3-11).[20] Jeder Verweis auf eine Orakelfrage fehlt aber. Ein unbeschriebener Raum von etwa vier Zeilen folgt, dann bricht die Vorderseite ab. Die ersten erhaltenen Zeilen der Rückseite sind nur fragmentarisch, zeigen aber mit der Formulierung eines erwarteten Resultats (6' *nu* SU SIG$_5$-*ru*[) den Orakelcharakter des Textes. Die drei letzten Paragraphen (Rs. 3'-17') beziehen sich auf das gleiche Thema, wahrscheinlich den Zorn einer Gottheit (Rs. 5' DINGIR]-*LUM kar-pí-in*). Weil die Resultate ungünstig sind, werden bestimmte Leute befragt (Rs. 7'-8', 13' *na-aš nam-ma pu-nu-uš-šu-en*). Zum einen (Rs. 9'-10') wird ausgesagt, daß ein bestimmtes Opfer oder Ritual nicht ausgeführt wurde, zum anderen (Rs. 14'-17'), daß ein Priester, dessen Gattin verstorben war, sich trotzdem noch immer dem Altar nähert.[21] Die Affäre des unterbliebenen Rituals wird festgestellt (Rs. 11'), eine ähnliche Mitteilung fehlt beim letzteren Fall.

3.7 In KBo 39.54 (CTH 571.3) liegt ein den vorigen Texten KBo 8.55+ (3.4) und KBo 16.97+ (3.5) ähnliches Fragment vor. Soweit erhalten werden die Orakelfragen von einer Ich-Person gestellt: vgl. Z. 7' -]x-*da-ma pa-i-mi*, 11' -]x-*la pa-i-mi*, und wahrscheinlich ebenso 18' -]x-*mi*. Die Tafel wurde durchgehend, d.h. einschließlich des unteren Randes, beschrieben.

3.8 Der mittelhethitische Brief KBo 15.28 (CTH 195)[22] enthält eine Vogelschau und wurde von drei Beamten namens Awauwā, NU-GIŠKIRI$_6$ und DU.SIG$_5$ und einer nicht näher spezifierten Anzahl von Auguren an eine Königin geschickt. Auffallend ist, daß nach der üblichen Briefeinleitung der Text unmittelbar mit der technischen Beschreibung einer Vogelschau ohne jede Angabe des Themas anfängt. Für das -]x-*en* am Ende des eigentlichen Berichtes (Rs. 4') kommt mit Archi ein 1.Pl.Prät. in Betracht (*uš-ga-u*]-*e-en* „osservam]mo")[23], obwohl weder die Edition noch das Photo ein E oder U/Ú nahelegen. Eine Ergänzung zu *ḫu-e-*]⌜*ku*⌝-*en* „wir entsühnten/beschworen" scheint aber möglich; man vergleiche die Form *ḫu-e-ku-ú̯a-ni* ibid. Vs. 7.[24] Nach

20 3 ⌜*nu*⌝-*ú̯a* DUTU-*ŠI ku-ú̯a-pí A-NA* EZEN$_4$.GAL
4 *ú-iz-zi ma-aḫ-ḫa-an-ma-ú̯a-kán*
5 URU*A-ri-in-na-az kat-ta* URUKÙ.BABBAR-*ši*
6 *an-da pa-iz-zi nu-ú̯a* URUKÙ.BABBAR-*az*
7 EGIR-*pa A-NA* DINGIR-*LIM Ka-am-ma-ma-ḫa*
8 2 GU$_4$ 10 UDU-*i̯a u-un-ni-an-zi*
9 *nu-ú̯a A-NA* mDU-*pal-la*
10 *me-mi-i̯a-u-en nu-ú̯a-an-na-a*[*š*]
11 *Ú-UL ku-it-ki pa-iš*

21 Die Zeilen Rs. 14-16 wurden schon zitiert von H. Otten, *HTR*, 9 Anm. 4.

22 Ed. A. Hagenbuchner, *Die Korrespondenz der Hethiter. 2. Teil* (*THeth.* 16, Heidelberg 1989), 81-84, 178; zur Datierung s. F. Starke, *BiOr* 49 (1992), 808-809, und Verf., *Der Ulmitešub-Vertrag. Eine prosopographische Untersuchung* (*StBoT* 38, Wiesbaden 1995), 147, weiter V. Haas/I. Wegner, „Die Orakelprotokolle aus Kuşaklı. Ein Überblick", *MDOG* 128 (1996), 106 („wohl aus der Zeit Tutḫali̯as III."), und V. Haas, „Marginalien zu hethitischen Orakelprotokollen", *AoF* 23 (1996), 77.

23 *SMEA* 16, 136.

24 Dazu s. V. Haas, *AoF* 23, 81-82; vgl. ebenfalls KBo 32.123 Vs. 7' (unten 3.10).

einem doppelten Paragraphenstrich schließt der Brief mit einem postscriptum von NU-^{GIŠ}KIRI$_6$ an seine „geliebten Söhne" Tumnī, Tumnazidi und Tuttuwaili.

3.9 Zu KBo 16.97+ siehe oben 3.5.

3.10 Das zweiseitig erhaltene Fragment KBo 24.130, auf das mich dankenswerterweise Dr. Jörg Klinger aufmerksam gemacht hat, erweist sich mit den älteren Zeichen E, KAT, SAG, TAR und URU als eindeutig älter und wohl mittelhethitisch.[25] Ob die Tafel ursprünglich ein zweikolumniges Exemplar darstellte, wie die Angabe „Vs. I" in der Edition impliziert, läßt sich anhand der Edition nicht nachprüfen. Inhaltlich ist das Fragment wenig ergiebig: verschiedene Male begegnet man einer 1.Plur. (Vs. 16' *šarā dāuen* „wir nahmen auf", Rs. 3 [*š*]*ipanduen* „wir opferten", Rs. 4 *aumen* „wir beobachteten"), in der wir wohl die Auguren erkennen dürfen. Weiter ist von der Stadt Uda (Vs. 16') und von KASKAL.KUR.ḪI.A (Rs. 1) die Rede.

3.11 Das nur leidlich erhaltene Fragment KBo 32.123 wird in der Inhaltsübersicht des Editionsbandes (S. vi) als eine „Einkolumnige, stark gewölbte Tafel" beschrieben, deren „Schrift vor dem 13 Jh. anzusetzen" ist.[26] Reste von drei Paragraphen mit Vogelorakeln sind auf der Vorderseite erhalten, die Rückseite enthält den Anfang eines einzelnen Paragraphen mit nur einer Spur eines vorhergehenden Absatzes. Hinweise auf das Thema der Untersuchung sind nicht vorhanden. Vs. 4' wird „die Majestät, unser Herr" (^{D}UTU-*ŠI-i̯a BE-LI-NI*) erwähnt.

3.12 Der Brief KUB 31.101 (CTH 573/581) wurde von Erich Neu als „eine wohl noch mittelhethitische Niederschrift" bezeichnet.[27] Aufgrund des singulären Charakters des Textes innerhalb der MUŠEN-Orakel wurde der Text verschiedene Male behandelt.[28] Der Anfang des Briefes ist leider verloren gegangen, so daß uns das genaue Anliegen des Schreibens verborgen bleibt. Einiges scheint jedoch klar: der Brief wurde von einem hethitischen Großkönig an eine Gruppe von Auguren gerichtet (vgl. *šumeš* 6', und passim die 2.Pl.) und Gegenstand ist ihr von ihm als unprofessionell betrachtetes Benehmen bei einer Vogelschau. Es scheint, als ob die Auguren anstatt zu warten bis ein Vogel sich aus einem Zaun (o.ä.)[29] erheben würde, einen Fluß überquert und den Vogel zurückgelassen haben. In dem Sinne ist die Schau, mit der der Brief anfängt, vielleicht nicht mehr als der Anlaß für den Brief. Die Tatsache, daß die Tafel in Ḫattuša gefunden wurde, braucht entgegen Hagenbuchner[30] nicht zu bedeuten, daß er nicht abgesandt

25 So schon J. Klinger, *AoF* 25, 104 Anm. 3.

26 Es werden dabei die Zeichen LI, TAR, AL und AK erwähnt, zusätzlich wären noch URU (Vs. 5') und E (Vs. 7') zu nennen.

27 „KUB XXXI 101 Rs. 25' *PAITTANI*", *Kadmos* 21 (1982), 172 Anm. 4.

28 Siehe A. Ünal, „Zum Status der 'Augures' bei den Hethitern", *RHA* 31 (1973), 48-52, A. Archi, *SMEA* 16, 136-138, A. Hagenbuchner, *THeth*. 16, 37-40; s. weiter G. Hart, „KUB XXXI 101 l. 25: paittani or kuittani?", *Kadmos* 20 (1981), 129-131 mit der Antwort von E. Neu, *Kadmos* 21, 170-172, und R. Haase, „Kapitaldelikte im hethitischen Recht", *Hethitica* 7 (1987), 101.

29 Seit A. Ünal, *RHA* 31, 50 („Die Vögel haben uns umzingelt") und 52 (Kommentar), haben die verschiedenen Bearbeiter Z. 10' (*u̯arpi*) *da*$^{!}$*-a-e-er* gelesen. Laut des *CHD* L-N, 2 aber muß nach Kollation *la-a-e-er* „sie haben (in einen Zaun) gehen lassen" gelesen werden.

30 *THeth*. 16, 39.

oder von den Adressaten zurückgebracht wurde. Eine andere Möglichkeit wäre, daß der König ihn schrieb, als er nicht in der Hauptstadt war.

3.13 Der Text KUB 50.1 (CTH 573) war als Vogelorakel wichtig, weil er zum ersten Mal die vollständige Lesung einiger bisher nur als Abkürzung belegter termini technici enthielt.[31] Die Niederschrift der Tafel ist mittelhethitisch: man vergleiche die Zeichen AḪ, AZ, IK, LI, SAG, ŠAR, TAR, URU sowie die typische Form der Zeichen DA und IT. Von der Tafel sind Teile der 2. und 3. Kolumne erhalten. Reste des Intercolumniums erweisen die Tafel als ein ursprünglich zweikolumniges Exemplar. Die Fragen auf der Vorderseite beziehen sich auf einen Chef der königlichen Leibgarde (GAL *MEŠEDI* Vs. 7') und eine ihm bevorstehende Mission (Vs. 15'). Die Paragraphen werden jeweils mit einer festen Formel abgeschlossen: *kūš* MUŠEN.ḪI.A PN (Name des Augurs/der Auguren) *aušta/auer* „Diese Vögel hat/haben ... beobachtet".[32] Abgesehen von ii 14' und 23' werden den Namen außerdem geographische Angaben beigegeben: ii 5'-6' ([^{m} ...] und [^{m} ...-]x-x-x-*iš* ^{URU}*Uda*), iii 3' (^{m}*Nūu̯ašarpaš* ^{URU}*Kizzuwatn*[*a/i*]), 7'-8' ([^{m} ...] ^{URU}*Kizzuu̯atni*), 17'-18' ([^{m} ...] ^{URU}*Kizzuu̯atna*), 26' ([^{m} ... -]x-*i̯aš* ^{URU}*Kizzuu̯atn*[*a*). In ii 14' und 23' tritt ein gewisser Hūḫašarpa/i auf, der ii 14' explizit als LÚ MUŠEN.DÙ bezeichnet wird.[33]

3.14 Daß der Text VS 79 sich mit Orakeln befaßt, wird aufgund von termini wie *ḫand*]*āittat* (22'), *ḫandāittari* (25') „es wurde bzw. wird festgestellt" und *ariu̯auen* (24') „wir erforschten mittels eines Orakels" deutlich.[34] Was genau Gegenstand der Orakeluntersuchungen gewesen ist, bleibt leider im Dunkeln. Die Z. 12'-13' nennen wahrscheinlich den Zorn zweier Gottheiten (]x *Ù ŠA* ^{D}*Ḫé-pát* / [*kartimmi-i̯*]*a*$^{?}$*-at-ta-an*. Weil spezielle Begriffe irgendeiner Orakeltechnik fehlen, handelt es sich wohl eher um eine Liste von Orakelbefunden oder um einen Brief über vollzogene Orakel, als um eine Orakeluntersuchung selbst.

3.15 Der mittelhethitische Maṣat-Brief HKM 47[35] wird von einem gewissen Šarla-^{D}LAMMA an die Majestät geschrieben. Wegen der ständigen 1.Pl. vertritt er wohl eine Gruppe von Auguren. Er erzählt von angeblichen Schwierigkeiten beim Einholen von Vogelorakeln. Das Problem wird mit dem Ausdruck *appa tittanu*(*ške*)- (6, 9, 11) beschrieben, wobei die Vögel am ehesten Subjekt sind. Das enklitische -*naš* „uns" ist wohl direktes Objekt: d.h. „die Vögel setzen uns zurück" im Sinne von „geben uns keine eindeutige Aussage"(?). Auf jeden Fall scheinen alle Versuche vergebens zu sein. Zunächst waren die Auguren in dem Ort Panada, während die Majestät in Kāša<ša> (7) verblieb. Wahrscheinlich plante der König, von dort nach Taggašta wegzuziehen, verlängerte aber seinen Aufenthalt, als er hörte, daß die Orakel noch keine Auskunft ergeben hatten. Die Auguren kamen dann auch nach Kašaša, um Orakel einzuholen, aber noch immer ohne Erfolg. Darauf reisten die Auguren nach Tapigga, wo sie schließlich Erfolg hatten (12-14). Schnell berichteten sie dem König (cf. 12-13 *n=ašta kāša* [^{UR}]^{U}*Tapiggazza arha uškinume*<*n*> *nu* ^{D}UTU-*ŠI BELI-IA QATAMMA šāk* „Wir haben gerade von

31 Siehe dazu die Bemerkungen von A. Archi, KUB L Inhaltsübersicht.

32 Vgl. ii 5'-6', 14' (der Paragraphenstrich hinter ii 11' steht inmitten der Beobachtung), 23', iii 2'-3', 7'-8', 17'-18' (der Paragraphenstrich hinter iii 14' steht inmitten der Beobachtung), 25'-26'.

33 Sein Name ist vielleicht auch ii 24' zu lesen bzw. zu ergänzen: ^{m}*Ḫu-u-ḫa-*]^{r}*šar*$^{?}$[*-pí-i*]*š ki-iš-ša-an* ^{r}*a*$^{?}$[*-uš-ta*(?).

34 Zum Text und dessen Alter siehe schon Verf., *BiOr* 56 (1999), 149.

35 Ed. S. Alp, HBM 47 mit Kommentar auf den S. 324-325.

Tapigga aus Nachforschungen angestellt: Sie, Majestät, mein Herr, sollen (es) ebenso wissen!"). Im nächsten Paragraphen wird dann kurz die Auskunft des Orakels mitgeteilt[36]: 18-19 ^{D}UTU-*Šl* ^{URU}*Taggaštan ualaḫzi ḫalkiu*[š]*š=a=kan / a*[*rḫ*]*a uaraszi* „die Majestät wird Taggašta schlagen und das Getreide abernten." Der Rest des Textes (20-58) bietet anhangsweise den genauen Verlauf der Orakeleinholung.

3.16 Im nur leidlich erhaltenen Brief HKM 49[37], ebenfalls mittelhethitisch und aus Maşat-Höyük, berichten drei Auguren, wie sie Vogelorakel eingeholt haben. Die Beschreibung der Beobachtung ist bis auf einzelne Wörter unleserlich geworden. Im Schlußparagraphen versichern die Männer, daß sie sofort nach Ablauf des Orakels an die Majestät geschrieben haben.

3.17 Im Kuşaklı-Brief KuT 49 spricht ein Bürgermeister im Namen einer Gruppe von Auguren.[38] Duktus und Zeichenformen sprechen eindeutig für ein mittelhethitisches Alter.[39] Adressat ist ein Aufseher der Palastbeamten. Auf Bitten der „Weisen Frau" Ija haben die Auguren sich als Kontrolle einer von ihr schon durchgeführten KIN-Orakels der Frage (Z. 14) *ANA* SAG DUMU MUNUS.SANGA=*ua nāḫuuani* „Sollen wir für die Person des Sohnes der Priesterin fürchten?" gewidmet. Diese Frage wird umgehend bejaht (*ḫandān=at* „es wurde festgestellt") und es folgt wieder (cf. schon oben 3.15 HKM 47) anhangsweise eine Beschreibung der Beobachtungen aufgrund deren man zu diesem Ergebnis gekommen ist. Daraufhin wird als Kontrolle noch das Gegenteil gefragt (Z. 23-24): *ANA* SAG DUMU MUNUS.SANGA=*ua UL kuuatka nāḫuuani* „Sollen wir vielleicht nicht für die Person des Sohnes der Priesterin fürchten?"[40] Diesmal folgt aber kein *ḫandān=at*, so daß wir vielleicht darauf schließen müssen, daß es tatsächlich schlecht um den Sohn der Priesterin stand.

3.18 Der andere mittelhethitische Kuşaklı-Brief KuT 50 enthält ebenfalls (teilweise) Vogelorakel.[41] Der Absender Ḫalpazidi berichtet seinem Herrn, daß ihm über Ḫandapi eine Bitte der Königin erreichte, um Orakel für die Tochter (der Königin?) einzuholen. Die Tochter hat dauernd Alpträume. Ḫalpazidi hat dann zusammen mit dem Palastbeamten Ḫattušili Vögel beobachtet, und es haben sich MUŠEN.ḪI.A *laḫlaḫimaš* „Vögel der Beunruhigung" ergeben. Einem Vorschlag von Gernot Wilhelm folgend können wir das so deuten, daß die Sorgen der Königin damit bestätigt werden.[42] Später (Z. 41-43) kommt Ḫalpazidi nochmals auf dieselbe Angelegenheit zurück, diesmal beobachtet er mit seinem Gefährten *laḫraš* MUŠEN.ḪI.A. Hier

36 Die Lesung der Z. 15-16 läßt sich wahrscheinlich verbessern in: [*nu-*]*un-na-aš ŠA* ^{URU}*Tág-ga-aš-ta im-ma ut-tar a-ua!-an kat-ta* [*a-*]*ú-me-en* „wir haben die Angelegenheit von Taggašta tiefgehend untersucht".

37 Ed. S. Alp, HBM 49.

38 Ed. G. Wilhelm, „Zwei mittelhethitische Briefe aus dem Gebäude C in Kuşaklı", *MDOG* 130 (1998), 177-180.

39 Siehe ibid., 175-176.

40 Vgl. ähnlich KUB 50.1 ii 8', iii 20', sowie *CHD* L-N s. v. *naḫ(ḫ)*- a.1'b'2''.

41 Ed. G. Wilhelm, *MDOG* 130, 180-186, zur Datierung siehe ibid., 175-176. Nach Wilhelm, ibid., 181, wiese der Text einen neuen Orakelterminus auf, *maštaiati* (*ma-aš-ta-ia-ti* 13, 15, 19, 22), „der formal an das ebenfalls unklare *kuštaiati* (...) erinnert." Wenn man das vermeintliche MA einerseits mit dem Zeichen MA in z.B. *nam-ma*(-) Z. 20 oder mit dem Zeichen KU in *ku-it* Z. 24 vergleicht, so ergeben sich m. E. berechtigte Zweifel, ob nicht *ku-aš-ta-ia-ti*, eine nicht kontrahierte Form von *kuštaiati*, zu lesen ist.

42 Siehe ibid., 185 Anm. 23.

begegnen wir einer der später im 13. Jh. bei Vogelorakeln ähnlichen Formeln: *nu laḫraš* MUŠEN.ḪI.A *arḫa pe*[*šš*]*er* „die *laḫra*-Vögel haben verworfen". Obwohl die Bedeutung von *laḫra* unbekannt ist, könnte man vermuten, daß die beiden Auguren ähnlich wie in KuT 49 in bezug auf den Sohn der Priesterin als Kontrolle die Frage nochmals und jetzt positiv gestellt haben, was aber nicht bestätigt wurde. Nebst der Frage betreffs der Tochter wurden die Beiden auch gebeten, Auskünfte hinsichtlich einer Reise oder eines Weges zu ermitteln. Es handelt sich dabei vielleicht um zwei Anfragen (24-40). Der Rest des Briefes befaßt sich nicht mit Orakeln.

4.1 Die allgemeine Struktur der späteren Orakeltexte aus dem 13. Jh. ist wohlbekannt. Nach einer eventuellen Angabe des Themas und/oder der Beziehung zum Vorhergehenden („Was dies betrifft, daß ...") kommt zunächst die Frage (entweder in der Form eines Konditionalsatzes „Wenn ..." oder in der eines direkten Fragesatzes: „Wird/Soll ... ?") und es wird ein erhofftes Orakelergebnis formuliert („dann soll(en) ... günstig/ungünstig sein"). Bestimmend für die erhoffte Günstig- oder Ungünstigkeit ist dabei die Perspektive des Fragestellers.[43] Es folgt dann meistens eine technische Beschreibung der Beobachtung, schließlich wird das Ergebnis mitgeteilt. Stimmt das Ergebnis mit dem erhofften Resultat überein, so ist die Frage bejaht, wenn nicht, so lautet die Antwort „Nein." Jede Orakeltechnik hat ihre eigene Terminologie (dazu s. unten), die allgemeine Struktur bleibt aber die gleiche. Sehr oft werden die so erlangten Resultate einer Kontrolle mittels einer oder mehrerer anderer Orakelmethoden unterzogen. Abweichungen von diesem Schema bestehen meistens in Verkürzungen, d.h. bestimmte Teile werden ausgelassen oder kurz zusammengefaßt.[44] Im Folgenden gilt es nun zu sehen, inwieweit die hier betrachteten älteren Orakeltexte diese Struktur aufweisen und, falls sie abweichen, ob sich eine Entwicklung aufzeichnen läßt.

4.2 Betrachten wir zunächst aber die äußere Form der Tafeln. Während die übergroße Mehrheit der jüngeren Orakeltexte ein zweikolumniges Format aufweisen, fällt es sofort auf, daß das bei den hier zusammengestellten älteren Texten nur bei KUB 50.1 (3.13) und vielleicht bei KBo 24.130 (3.10) der Fall ist. Alle anderen Texte sind einkolumnige Exemplare. Bei den MUŠEN-Orakeln KBo 15.28, KUB 31.101, HKM 47 und 49 sowie KuT 49 und 50 erklärt sich das, weil es Briefe sind. Das gilt vielleicht auch für VS 79. Abgesehen von den nur fragmentarisch erhaltenen Texten KBo 8.55+ und KBo 23.106 weisen auch die anderen Texte gewisse briefähnliche Kennzeichen auf. Im Falle von KBo 18.151 und KBo 39.54 sind die Beschriftung des unteren Randes und wohl auch das kleine Format Merkmale, die sie mit Briefen gemeinsam haben. Die starke Wölbung des Fragmentes KBo 32.123 paßt ebenfalls dazu, obwohl hier der untere Rand nicht erhalten ist. In der Literatur sind sie aufgrund dessen zusammen mit den eindeutigen Briefen gelegentlich zusammengestellt und als Briefe oder Orakelberichte in Briefform, die vielleicht mit einem Begleitschreiben verschickt wurden, interpretiert worden.[45] HKM 115 schließlich sieht aus wie ein Etikett.

43 Siehe A. Archi, „Die hethitischen Orakeltexte", in: H. Klengel/W. Sundermann (Hrsg.), *Ägypten – Vorderasien – Turfan. Probleme der Edition und Bearbeitung altorientalischer Handschriften* (*SGKAO* 23, Berlin 1991), 88.

44 Dazu siehe ausführlich Verf., *The Purity of Kingship. An Edition of CTH 569 and Related Hittite Oracle Inquiries of Tuthaliya IV* (*DMOA* 25, Leiden/Boston/Köln 1998), 10-28.

45 Man vergleiche z. B. E. Laroche im Supplément zu CTH, „Catalogue des textes hittites – Premier supplément", *RHA* 30 (1972), 113.

Daß weder das vermeintliche Briefformat noch die Beschriftung des unteren Randes oder die Etikettform für ältere Texte charakteristisch sind, zeigen eindeutig junge Orakeltexte mit den gleichen Kennzeichen. Die Beschriftung des unteren Randes findet man z.B. beim jungen MUŠ-Orakel IBoT 1.33, KUB 50.90, KUB 52.69 und 75 oder in KBo 23.105.[46] Etikett-artige Orakeltexte aus dem 13. Jh. sind KBo 18.141, 142, 144, 148, KBo 32.226, KuSa 29, und man vergleiche auch die drei Texte auf dem Photo bei Peter Neve, *Hattuša, Stadt der Götter und Tempel* (Mainz 1992), 49 Abb. 126.[47] Fraglich ist auch, ob KBo 18.151, KBo 39.54 und – vielleicht – KBo 32.123 wirklich der Gattung der Briefe angehören. Das Fehlen eindeutiger Briefkennzeichen (Briefeinleitungsformel, Postscripta usw.[48]) läßt nur den Schluß zu, daß wir es hier nicht mit Briefen, sondern eher mit Orakeltexten zu tun haben, deren Format anders erklärt werden muß.[49]

Abgesehen von den Briefen mit ihrem eigenen Format weisen die älteren Orakeltexte somit alle möglichen Formate, die uns von den jüngeren Orakeln geläufig sind, auf, nur die zahlenmäßige Verteilung dieser Merkmale scheint eher umgekehrt. Ob dieser Umstand dem Zufall zuzuschreiben ist oder der Brauch, Orakeltexte auf größere, zweikolumnige Tafel festzulegen, noch nicht so geläufig war, läßt sich bei der heutigen Beleglage nicht entscheiden. Nicht zufällig ist die Tatsache, daß nur eine verschwindend geringe Zahl an älteren Texten auf uns gekommen ist. Orakel gehörten normalerweise nicht zu den Gattungen, die man langfristig für künftige Generationen in den Tafelsammlungen zu bewahren gedachte. Beim jüngeren Material weisen die nahezu systematische Abwesenheit von Duplikaten, die bisweilen schlampige Schrift und angeblich schlechte Qualität des Tons auf den ephemeren Charakter dieser Textgruppe hin. Schon die Tatsache, daß die Masse der Orakeltexte, die auf uns gekommen sind, aus dem 13. Jh. stammt, macht klar, daß sie systematisch nach einer gewissen Zeitspanne von wohl kaum mehr als einer oder zwei Generationen aus den Tafelsammlungen entfernt und beseitigt wurden. Vereinzelte ältere Exemplare wurden nur aus für uns schwer einsichtigen Gründen für längere Zeit aufbewahrt, wie einige der hier besprochenen Texte belegen. Die Tafeln KBo 8.55+ und KBo 16.97+ gehörten zum Inventar des Gebäudes A auf Büyükkale und müssen also nachträglich und absichtlich von einer früheren Stelle hierher verbracht worden sein. Dasselbe gilt mutatis mutandis für KBo 32.123 aus Tempel 16 der Oberstadt.[50] Auch KBo 39.54 (gefunden in den Planquadraten t-u/7-8) könnte u. U. einmal zum Inventar von Gebäude A gehört haben. KBo 23.106 stammt angeblich aus Gebäude D, während KBo 15.28 und KBo 24.130 in unmittelbarer Nähe dazu (m/12 bzw. m/13-14) gefunden wurden. Nur KBo 18.151 wurde mit

46 Auch KBo 18.138 dürfte hierher gehören: wenn tatsächlich nur die erste Zeile der Vorderseite (siehe die Edition) fehlt, so wird die Bestimmung dieses Textes als Brief schwierig, weil mit der dritten Zeile die Vogelschau schon anfängt. Zur Datierung siehe M. Schuol, *AoF* 21, 98 („Ende des 14.Jh.").

47 Siehe dazu auch O. Soysal, *ZA* 90, 87-88.

48 Dazu siehe A. Hagenbuchner, *Die Korrespondenz der Hethiter. 1. Teil* (*THeth.* 15, Heidelberg 1989), 38-39.

49 Für einen einkolumnigen Festritual-Text mit beschriebenem unteren Rand vgl. IBoT 3.1 (CTH 609); daß ein einkolumniges Format vor allem bei Kladden beliebt war, würde gut zum Charakter der Orakeltexte (dazu weiter unten) passen, cf. Verf., *Der Ulmitešub-Vertrag*, 9 Anm. 19.

50 Siehe P. Neve, *Die Oberstadt von Ḫattuša. Die Bauwerke I. Die Bebauung im zentralen Tempelviertel* (Berlin 1999), 71-72 und 181 („L/9-f/3, aus umgelagertem Gebäudeschutt").

Sicherheit in einer älteren, aber allerdings schwierig näher zu datierenden Schicht (IVb) gefunden.[51] Wie letztere Tafel dorthin geraten ist, läßt sich nicht ermitteln.

4.3 Die Verschiedenheit an Tafelformaten der älteren Texte kann uns vielleicht einen wertvollen Einblick in die Orakelpraxis vermitteln. Wir müssen bei der schriftlichen Fixierung von Orakeluntersuchungen anscheinend mit einer Reihe von Tafelformaten rechnen, die vom kleinsten etikett-artigen Exemplar (HKM 115) über relativ kleinformatige, einkolumnige und auf dem unteren Rande beschriftete Tafeln (KBo 18.151 usw.) zu den im 13. Jh. üblichen großformatigen und zweikolumnigen Exemplaren (KUB 50.1) reicht. Wie wir schon sahen, enthalten die älteren Texte jeweils nur eine einzige Technik, obwohl Verweise auf andere Orakelmethoden vorhanden sind und die Anwendung verschiedener Techniken innerhalb einer Untersuchung gesichert ist; siehe dazu oben KuT 49 (3.17) und KBo 16.97+ (3.5).

Die Frage, wie man sich die Praxis solcher komplexeren Untersuchungen mit verschiedenen Orakelmethoden vorzustellen hat, ist in der Literatur selten gestellt worden. In den Texten des 13. Jhs. ist es nicht unüblich, eine Untersuchung mit zwei oder drei (siehe CTH 577-580) oder sogar vier Techniken (cf. CTH 569, KBo II 6+ iii 60-iv 16[52]) durchzuführen. Solche Untersuchungen wurden von Schreibern auf den schon genannten großformatigen zweikolumnigen Tafel festgehalten. Wenn wir uns eine solche Untersuchung mit z. B. einer „Weisen Frau" (KIN-Orakel), einem LÚḪAL (SU-Orakel) und einem Augur (MUŠEN-Orakel) vor Augen führen, so ist es unwahrscheinlich, daß der Schreiber mit einer solchen größeren Tafel von einem zum anderen Priester hin und her gelaufen ist. Wohl deswegen hat Archi vorgeschlagen, daß jedes Thema zunächst mittels einer einzigen Methode untersucht wurde und die Ergebnisse auf Holztafeln niedergelegt wurden. Nachher wurden Kontrollfragen mit anderen Techniken durchgeführt und schließlich eine Tontafelversion, die die verschiedenen Methoden kombinierte, angefertigt.[53]

Für kleinere Untersuchungen ist ein solcher Vorgang durchaus vorstellbar, bei den längeren Untersuchungen, wie wir sie aus dem 13. Jh. gut kennen, scheint das aber weniger realistisch. Eine eingehende Untersuchung mittels einer einzigen Technik, bevor man Kontrollfragen stellt, wäre höchst unpraktisch gewesen, weil schon die erste Kontrolle im Falle einer negativen Antwort den weiteren Verlauf der Untersuchung in eine völlig andere Richtung gelenkt haben könnte. Der Rest der ersten Untersuchung wäre auf einmal wertlos geworden. Ein solches Arbeitsverfahren ist nur vorstellbar bei Untersuchungen, bei denen man keine Kontrollfragen plante, oder dort, wo die Untersuchung aus einer Reihe im Prinzip unabhängiger Fragen bestand. Nur in diesen Fällen konnte man auch vorher „Formulare" anfertigen, auf denen die Fragen schon eingetragen waren und man Raum für die Antworten offengelassen hatte.[54] Diese Umstände setzen andererseits voraus, daß dort, wo man eine Untersuchung mit zwei, drei oder mehr Techniken mehr oder weniger gleichzeitig durchführte, die für die verschiedenen Methoden zuständigen Priester zusammen in relativer Nähe arbeiteten. Nur so konnten sie auf die Ergebnisse ihrer Kollegen Bezug nehmen.

51 Zur Fundstelle s. H.G. Güterbock, KBo XVIII, S. vi und xi („x-y/18-19, Schicht IVb unter Raum 3 des Gebäudes M"), zur Datierung der Schicht IVb s. P. Neve, *Büyükkale. Die Bauwerke. Grabungen 1954-1966* (Berlin 1982), 2-6.

52 Ed. Verf., *Purity*, 210-213.

53 Siehe A. Archi, in: *Ägypten – Vorderasien – Turfan*, 86-87.

54 Siehe A. Ünal/A. Kammenhuber, *KZ* 88, 166, und A. Ünal, *BiOr* 44 (1987), 475.

Eine Lösung des Problems der schriftlichen Fixierung liegt vielleicht in den kleinsten Exemplaren. Schon das oben (3.2) angeführte „Etikett" HKM 115 macht klar, daß wir es bei solchen Tafeln nicht immer mit isolierten Fragen zu tun haben. Der erste Satz „was dies betrifft, daß der Wettergott des Landes ... festgestellt wurde" setzt die Existenz mindestens einer ersten Frage, in der die Identität dieses Wettergottes erforscht wurde, voraus.[55] Es ist sehr wohl denkbar, daß die einzelnen Fragen einer komplexeren, mehrere Techniken umfassenden Untersuchung zunächst auf solchen kleinen Tafel festgehalten wurden. Später stellten diese Täfelchen dann die Grundlage für eine Kompilation dar. In kleinem Ausmaß sehen wir das beispielsweise schon im Falle von KuT 49. Im Namen der Auguren berichtet ein Bürgermeister, der übrigens sehr wohl selber an der Vogelschau beteiligt gewesen sein kann, wie die „Weise Frau" Ija um ein Orakel gebeten hat. Am Anfang (Z. 12-13) des Orakelberichtes zitiert er (mit der Partikel der zitierten Rede) eine separate Tafel, auf die die Beobachtungen und das Ergebnis eingetragen waren: *kī=ua* ^{f}*Iiaš kuit kiššan memišta* „was dies betrifft, daß Ija folgendermaßen gesprochen hat: ...".[56] Für die Kontrollfrage zitiert er ebenfalls aus einer Tafel. Die eine nicht erhaltene Tafel mit den beiden Fragen oder die zwei Täfelchen mit je einer Frage wurden dann in den Brief KuT 49 inkorporiert.

Möglicherweise ist auch die Lösung für die Zahlangaben auf dreier solcher etikett-artigen Täfelchen in dieser Richtung zu suchen. Die Tafeln HKM 115 und KBo 18.144 (jheth.) tragen am Ende zwei senkrechte Keile („II") oder die Zahl „2", der Text KuSa 39 hat zwei Winkelhaken und ebensoviele senkrechte Keile oder „22". In allen Fällen enthält die Tafel nur die Orakelfrage und bedarf noch der Antwort. Soysal hat vorgeschlagen, in der „2" ein Symbol zu sehen, daß man vom Adressaten eine Antwort auf die Orakelfrage erwartet.[57] Das erklärt aber nicht die „22" des Kuşaklı-Textes und auch nicht, warum eine ähnliche Tafel, KBo 32.226 (jheth.?), die ebenfalls noch einer Antwort bedarf, einen solchen Zusatz nicht hat. Könnte es sein, daß diese Zahlen als Hilfe bei der späteren Kompilation gemeint waren: d.h. die Täfelchen HKM 115 und KBo 18.144 waren die zweite in der Reihe von Fragen, KuSa 39, die zweiundzwanzigste? Das Exemplar KBo 32.226 war dann entweder die erste Frage in einer Reihe oder eine isolierte Frage in einer Reihe von voneinander unabhängigen Fragen.[58]

5. Wenden wir uns jetzt den verschiedenen inhaltlichen Merkmalen der Orakeltexte zu. Wir beschränken uns dabei auf die Angabe des Themas bzw. der Frage (5.1), das erhoffte Ergebnis (5.2), die Beobachtung (5.3), und das endgültige Ergebnis (5.4).

5.1 Betrachten wir zunächst die Angabe des Themas und die Frage. Häufig belegt ist die Einleitung eines neuen Paragraphen mit einem Relativpronomen im Sinne von „was ... betrifft, der/die/das": man vergleiche HKM 115, 1-2 (siehe oben 3.2) für das KIN-Orakel, KBo 8.55+, 16' und 20' (siehe oben 3.4) und KBo 16.97+ Vs. 30 (*ANA* ^{D}U ^{URU}*Kuliušna kuit* SÍSKUR „was das

55 Das gleiche sehen wir bei einigen jüngeren Texten kleinsten Formates. Das *kuit* in KBo 18.141, 1 könnte darauf hindeuten, und auch das phraseologische *pānzi* in KBo 18.144, 1 setzt einen vorhergehenden Kontext voraus (dazu siehe demnächst Verf., in: *Fs. Hoffner*).

56 In der Übersetzung von G. Wilhelm, *MDOG* 130, 179 ist dieser Satz noch Teil des Wortlautes des Bürgermeisters.

57 *ZA* 90, 87-88 Anm. 8.

58 In sich abgeschlossene Orakeltexte, die weder einen vorhergehenden Kontext noch unbedingt eine Fortsetzung erfordern, gibt es auch: vgl. z.B. KBo 18.142.

Ritual für den Wettergott von Kuliwišna betrifft, ..."[59]), Rs. 42 (*IŠTU* DINGIR-*LIM kuit UL=ma handāittari* „was das betrifft, daß es aber nicht mittels der Gottheit festgestellt wurde"), 46 (*ŠA* ^{URU}*Zithara kuiēš* EZEN$_4$.ḪI.A „was die Feste von Zithara betrifft, ...") für das SU-Orakel, KUB 50.1 ii 7' (*ANA* GAL *MEŠEDI=kan kuit ḫaštapiš*^{MUŠEN} EGIR-*an*[...] „was das betrifft, daß der *ḫaštapi*-Vogel hinter dem Obersten der Leibgarde [...]"), 15' (*n=uš*^{60} *uni* KASKAL-*an=ma kuin paizzi* „was den Weg/die Mission betrifft, den er gehen wird, ..."), iii 4' (*nu=za=kan zašḫin kuin* ^{m}*Šuḫeraš au*[*šta* „was den Traum betrifft, den Šuḫera geseh[en hat, ..."][61], KuT 49, 12-13 (*kī=ua* ^{f}*Iiaš kuit kiššan mēmišta* „was dies betrifft, daß Ija folgendermaßen gesprochen hat: ...") für das MUŠEN-Orakel.[62]

Die Fragen selbst haben bei allen Orakelmethoden meist eine direkte Form. Für das KIN-Orakel vergleiche man HKM 115, 2-3 (siehe oben 3.2); zu KBo 18.151 siehe unmittelbar unten. Für die Eingeweideschau bieten KBo 8.55+ und KBo 16.97+ zahlreiche Belege; für die Vogelschau vergleiche man KUB 50.1 ii 8' (*nu=šši ANA* SAG.DU=*ŠU=pat kuatga naḫuan*[*i*] „sollen wi[r] für sein (i.e. des GAL *MEŠEDI* ii 7') Leben vielleicht fürchten?"), weiter ibid. 15'-16', iii 5', 10'-11', KuT 49, 14, 23-24.

Die Fragen können aber auch mit dem erhofften Ergebnis eine syntaktische Einheit bilden, indem die eigentliche Frage einem Konditionalsatz zugeordnet ist, dessen Hauptsatz das erhoffte Ergebnis enthält: „Wenn soundso der Fall ist, dann soll das Orakel günstig/ungünstig sein." Diesem im 13. Jh. ganz geläufigen Schema begegnen wir in gleicher Form nur in KBo 16.97+ Vs. 11-12 (*mān uaštul=ma* [*kui*]*tki kišari nu* ^{UZU}NÍG.GIG.ḪI.A *kallarešdu* „wenn aber [irgen]dein Vergehen herauskommt, so soll die Leber ungünstig werden"). Zweimal finden wir kombiniert mit einem Konditionalsatz anstatt des Imperativs („dann sollen ...") einen Indikativ („werden dann ...?"): so KBo 16.97+ Vs. 13-14 (*mān* DINGIR GE$_6$ ^{URU}*Šamūḫa kišša*[*n m*]*emiškizzi ... nu*«*=ua*» S[U.MEŠ] *apēz kišari* „wenn die Göttin der Nacht von Šamuḫa so spricht: '...', wird dann das Zeichen an jener Seite auftreten?"), Rs. 1-3 (*mān araḫzenaš kuitki* ÉRIN.MEŠ *arnuualaš idālu iiazzi* ^{UZU}NÍG.GIG.ḪI.A=*kan irḫāšš=a* SIG$_5$-*anta šākiiazz=ia=at šarā artari* „wenn ein ausländisches Heer die Deportierten schlecht behandeln wird, werden dann die Leber und der Rand günstig sein und wird es mit einem Vorzeichen vorhanden sein?"[63]).

Daneben finden wir die Folge von Haupt- und Nebensatz auch umgekehrt in KBo 16.97+ Vs. 1-2 (*kuuapi kunnešzi nu* ^{D}UTU-*ŠI ukila ualaḫmi* „wenn es günstig wird, werde ich selbst, die Majestät, dann zuschlagen?"[64]). Für die Auslassung des erhofften Ergebnisses siehe unten 5.2.

Ein Spezialfall stellt das KIN-Orakel KBo 18.151 dar. Wie schon mehrfach betont enthält die Tafel nur die Beschreibung dessen, was die „Weise Frau" beobachtet hat, ohne Anfragen. Das

59 Diese Deutung ist der Übersetzung von M. Schuol, *AoF* 21, 108, vorzuziehen („Welches Ritual soll Duddu[(-) ...] ... jeweils notieren?", weil auf eine solche Frage keine Antwort mit „Ja" oder „Nein" gegeben werden kann.

60 Das *-uš* ist wohl Fehler für *-aš* „er, sie"; vgl. aber auch das singuläre *-un* für *-an* im ah. KBo 8.42 Vs. 7.

61 Fragmentarisch vielleicht auch ibid. iii 19'-20' (x[...]/*kuit*), 27'.

62 Zu ergänzen ist *kī kuit* vielleicht in KBo 23.106 Rs. 7': [*ki-i ku-it*] *nam-ma* NU.SIG$_5$-*ta na-aš n*[*am-ma / pu-nu-uš-šu-e*]*n* „was dies betrifft, daß es wieder ungünstig war, wir haben sie weiter befragt".

63 Zu *šarā ar-* „vorhanden sein" siehe H.G. Güterbock/Th. van den Hout, *The Hittite Instruction for the Royal Bodyguard* (*AS* 24, Chicago 1991), 46.

64 Die Übersetzung dieser beiden Sätze als zwei Fragen bei M. Schuol, *AoF* 21, 106 („Wann wird es erfolgreich werden? Und soll ich selbst, die Majestät, losschlagen?") scheint mir dem Inhalt nicht gerecht zu werden, weil ein Orakel nicht auf eine Wann-Frage antworten kann.

heißt aber nicht, daß wir im Dunkeln tappen, was das Thema des Textes anbelangt. Das Wesen des KIN-Orakels besteht eben darin, daß für die Thematik relevante Elemente im technischen Teil auftreten.[65] Normalerweise sind in den Texten des 13. Jh. solche Elemente ziemlich allgemeiner Natur (Feind, Krankheit, Jahr usw.), die Einzelheiten bieten dort aber die Fragen. In KBo 18.151 hingegen sind die Elemente ganz konkret ausgedrückt (^{m}Zikiltu, der Hurriter, ^{f}Aškilija, König, Königin, verschiedene Orts- und Götternamen), so daß eine historische Deutung, wie neuerdings überzeugend dargestellt von Soysal, ohne weiteres möglich erscheint.[66]

5.2 Einiges zur Formulierung des erhofften Resultates mußte schon bei der Besprechung der Form der Anfragen vorweggenommen werden. Die im 13. Jh. übliche Formulierung mittels eines Imperativs finden wir verhältnismäßig selten: einmal für das KIN-Orakel in HKM 115, 4 (siehe oben 3.2), zweimal für das SU-Orakel in KBo 16.97+ Vs. 12 (folgend auf einen Konditionalsatz, siehe bereits oben 5.1) und KBo 23.106 Rs. 6' (*nu* SU SIG_5-*ru* „dann soll das Eingeweide günstig sein"), und einmal im MUŠEN-Orakel KUB 50.1 iii 11' (*nu* MUŠEN.ḪI.A *ḫandandu* „dann sollen die Vögel feststellen"). Zweimal steht anstelle eines Imperativs die Frage *nu apāt* SIG_5-*in* „wird das günstig sein?": KBo 16.97+ Vs. 5, Rs. 8. Zweimal auch wird um ein bestimmtes Extispicium gebeten: siehe die schon oben (5.1) zitierten Stellen KBo 16.97+ Vs. 13-14 und Rs. 1-3. Einmal hat die Formulierung des erhofften Resultates die Form eines Konditionalsatzes (*kuu̯api kunneszi*): siehe oben 5.1.

Am häufigsten scheint aber auf eine Angabe des erhofften Ergebnisses verzichtet zu werden, und man fährt direkt mit der technischen Beschreibung der Orakelschau fort: vgl. z. B. KBo 16.97+ Rs. 12ff., wo nach dem einleitenden Konditionalsatz (*mān* ^{D}*IŠTAR* ^{URU}*Nīnuu̯a* KIR_{14} *ḫattanti uddanī šer kartimmiiauanza* „wenn Ištar von Ninuwa wegen der Angelegenheit der gebrochenen Nase böse ist") unmittelbar die Beschreibung der Exta beginnt (*nipašūriš* ZAG *IKŠUD* „der *nipašūri* berührt den Rand" usw.). Das finden wir ebenso ibid. Vs. 28, 30-1, 34, 36, 38, 40, 41, Rs. 4, 15, 18, 23, 26, 28, 33, 36, 39, 40, 41, 43, 44, 49, 55, l.Rd. 1a, 3a, 1b, 2b, 3b, 4b, sowie bei den Vogelorakeln KUB 50.1 ii 8'ff.[67], 16'ff., iii 5'ff.[68], 20'ff.[69], KuT 49, 14, 24. Auch im KIN-Orakel KBo 18.151 fehlt jeder Verweis auf eine erwünschte Antwort. Die Auslassung des erhofften Ergebnisses ist also nicht das Merkmal einer bestimmten Methode. Eine separate Kategorie stellen die Fälle dar, in denen sowohl die Frage um ein erwünschtes Resultat als auch die Beobachtung des Orakelbefundes fehlen; dazu siehe unten 5.4.

Daß das Fehlen eines erhofften Ergebnisses das Verständnis keineswegs beeinträchtigt, rührt daher, daß die Frage nach einem günstigen oder ungünstigen Resultat von der Perspektive des Fragestellers abhängig ist. Für die beteiligten Personen wird es ohne weiteres deutlich gewesen sein, ob die Antwort auf eine gewisse Frage erwünscht oder unerwünscht war. Für uns ist das auch klar, wenn die Frage sich explizit auf Günstiges oder Ungünstiges bezieht: vgl. z.B. im SU-Orakel KBo 16.97+ Vs. 11 *mān u̯aštul=ma* [*kui*]*tki kišari* „wenn aber [irgen]dein Vergehen herauskommt, ..." (siehe oben 4.1) oder im Vogelorakel KUB 50.1 ii 15'-16' *nu* DINGIR-*LUM*

65 Dazu siehe ausführlich A. Archi, *OrAnt* 13, 113-144.

66 *ZA* 90, 110-112.

67 Aus Raumgründen ist hier keine Formulierung eines erwarteten Ergebnisses zu erwarten: hinter *naḫuu̯an*[*i* muß mindestens ein Vogelname gestanden haben, vgl. die nächsten Zeile (9'), die mit *gun.-eš* anfängt.

68 Hier ist aus Raumgründen kein Ausdruck eines erhofften Ergebnisses zu erwarten: das *kuu̯*[*a-* ist wohl zu *kuu̯atka* zu ergänzen und dahinter erwartet man noch ein Verbum.

69 Die Struktur ist die gleiche wie in ii 8'ff., siehe die Anmerkung dort.

apiia idālu uškiši „wenn du, o Gottheit, dort/dann Übel siehst, ...". Auch im Hinblick auf KBo 18.151 gilt wieder, was schon oben zur Angabe des Themas gesagt wurde: die konkrete Andeutung von den für den Orakelinhalt relevanten Elementen bedarf auch hier nicht unbedingt der Verdeutlichung eines erwünschten Ergebnisses. Wenn es aber heißt: KBo 16.97+ Vs. 30-31 *ANA* ^{D}U ^{URU}*Kuliuišna kuit* SÍSKUR ^{m}*Duddu*[(-) o$^{?}$]x[o]x[/ *gulaškizzi* „was das Ritual für den Wettergott von Kuliwišna betrifft, wird Duddu[(-) ...] (es) aufzeichnen?", so ist es für uns unklar, welche Antwort erwünscht wurde, die Beteiligten werden aber Bescheid gewußt haben.

5.3 Zu KBo 18.151 als Spezialfall eines Orakels, das nur Beobachtungen enthält, siehe schon oben 5.1 und 2; zu HKM 115 wo Beobachtungen und Ergebnis fehlen siehe 3.2. Im Normalfall bildet die – meistens detaillierte – Beschreibung der Beobachtungen des Orakelpriesters bei KIN-, SU- und MUŠEN-Orakeln den Kern der ganzen Niederschrift. Der wohl wichtigste Unterschied der älteren SU- und MUŠEN-Texte gegenüber den junghethitischen besteht wohl in der Tatsache, daß die SU-Orakel die termini technici durchgehend und die MUŠEN-Orakel meistens unabgekürzt verwenden. Alle MUŠEN-Orakel, außer vielleicht KBo 32.123, KuT 49 und 50, weisen aber schon gelegentlich Abkürzungen auf.[70]

In einigen Fällen läßt man die termini technici der Orakelschau aus: vgl. den ganzen ersten Teil Vs. 3-29 von KBo 16.97+. Auch in der Fortsetzung dieser Tafel fehlt einige Male die Beschreibung der Exta: Rs. 1-3, 32, 43. Daß hier gelegentlich als Ergebnis EGIR-*ŠU* folgt, besagt nicht, daß es kein Extispicium gegeben hat, wie z. B. die Zeilen ibid. Vs. 34-35 zeigen. Dort wird die Beschreibung der Exta mit dem Ergebnis EGIR-*ŠU* abgeschlossen. Es bedeutet wohl nur, daß entweder der Orakelbescheid noch gedeutet werden mußte oder es trotz des Befundes keine Zeichen gab, die zu einer Deutung führten.[71] Letzteres scheint in KBo 16.97+KBo 40.48 Rs. 30-31 der Fall, wo es nach einer kurzen Beschreibung (*aḫ*[*arriianza* ...]x-*mai* x[) heißt: *šagāiš* NU.GÁL EGIR-*ŠU* „Vorzeichen gibt es nicht; später." Für den terminus *šiianta-* „zusammengepreßt" (o.ä.) sowie für die Fälle, in denen sowohl der Ausdruck eines erhofften Ergebnisses als auch die Beschreibung des Orakelbefundes fehlen, siehe unten 5.4.

5.4 Wie oben (3.1) dargelegt, ist der letzte Satz von KBo 18.151 *italuu̯a baīt* „das Böse ist gegangen" nicht als Zitat (**italu=u̯a*), sondern eher als Nom.-Akk.Pl.n. aufzufassen, und es liegt somit kein wörtlich zitiertes Endergebnis vor. Trotzdem dürfen wir, ähnlich dem schon (5.2-3) zu diesem Text betreffs der Frage und eines erhofften Befundes Gesagten, diese Aussage als Abschluß oder Ergebnis werten. Streng genommen fehlen also in den älteren KIN-Orakeln KBo 18.151 und HKM 115 Belege für die im 13. Jh. übliche Formulierung des Ergebnisses als „günstig/ungünstig" (SIG_5/NU.SIG_5), das *nu* KIN SIG_5-*ru* (s.oben 3.2) im letzteren mittelhethitischen Text läßt aber vermuten, daß zu der Zeit das Ergebnis als (NU.)SIG_5 „(un)günstig" ausgedrückt werden konnte.

Bei den Eingeweideorakeln begegnet uns, soweit erhalten, meistens (NU.)SIG_5, hinzu kommt noch als dritte Möglichkeit EGIR-*ŠU* „später" (s. oben 5.3). Nur wenige Ausnahmen gibt es hier: auf Rs. 40 finden wir anstelle der üblichen Beschreibung der Exta nur die Mitteilung *šiianda* „sie

70 Vgl. KBo 15.28 Vs. 5 (*tar-u.*), 9 (*tar-u. pa-ri.*), KBo 24.130 Vs. 9' (*tar-u.-an*), KUB 31.101 Vs. 4' (*ku-uš.*), 5' (*tar-u.*), KUB 50.1 iii 6' (*tar-u-ia.*),7' (*tar-u-ia.*), HKM 47, 20, 23, 24, 27, 28, 30, 31, 32, 58 (*tar-u.*), 26, 35, 37, 39, 42, 44, 51, 53 (*tar-u.-an*), 25 (*tar-u.-e-eš*), 25, 34, 37 (*ku-uš.*), HKM 49, 8 (*tar-u.-an*). Wenn auch, wie wahrscheinlich ist, die verschiedenen Schreibungen *gun, gun-an, gun-eš, gun-iš* eine Abkürzung darstellen, so belegen auch die oben ausgenommenen Texte Abkürzungen.

71 Vgl. M. Schuol, *AoF* 21, 90.

(d.h. die Eingeweide) sind zusammengepreßt". Dieselbe Beobachtung dürfte auch Rs. 53 vorliegen: *š[i-i̯a-a]n-ta*. Weil man sonst doch eine Auswertung im Sinne von (NU.)SIG$_5$ oder EGIR-*ŠU* erwartet hätte, bedeutet dies vielleicht, daß gerade deswegen eine Deutung unmöglich war.[72]

Im 13. Jh. werden bei der Vogelschau die Ergebnisse mittels der Ausdrücke SI×SÁ-*at=u̯a* „es wurde festgestellt"/*arḫa=u̯a peššiu̯er* „sie haben verworfen" mitgeteilt. Außerdem werden diese Ergebnisse als wörtliche Zitate des Augurs angegeben: *UMMA* ^{m}NN ... „folgendermaßen NN: ...". Interessant ist, daß wir vergleichbare Formulierungen zwar finden, aber nur vereinzelt und noch nicht ganz in ihrer späteren systematischen Verwendung. So begegnen wir einmal *nu laḫraš* MUŠEN.ḪI.A *pe[šš]er* „die Vögel des *laḫra-* haben verworfen" (KuT 50, 42-43). Daß hier kein *UMMA* mit direkter Rede steht, erklärt sich aus der Briefform. Das Verbum *ḫandai-* „(mittels eines Orakels) feststellen" ist in HKM 47, 16 (*nu=naš=at ḫandaīttat* „und für uns wurde es festgestellt") und KuT 49, 14 (*ḫandān=at* „es ist festgestellt") belegt. Es wird zwar im allgemeinen hethitischen Orakelidiom verwendet, aber dort nur verweisend auf einen vorher als „günstig/ungünstig" mitgeteilten Befund. Das trifft auch für die älteren Orakeltexte zu: man vergleiche das KIN-Orakel HKM 115, 2 (s. oben 3.2) und die SU-Orakel KBo 16.97+ Rs. 42, und KBo 23.106.[73] Nur beim junghethitischen MUŠEN-Orakel findet es als direkter Ausdruck des Ergebnisses und in Antwort auf das identisch formulierte erhoffte Resultat (s. oben 5.2) Verwendung. Während in HKM 47 tatsächlich mehr die allgemeine Verwendung des Verbums vorliegen dürfte, könnte es im Brief KuT 49 schon auf den späteren für Vogelorakel charakteristischen Gebrauch hindeuten. Hier steht es zwischen der Orakelanfrage („Sollen wir für das Leben des Sohnes der Priesterin fürchten?") und der Beobachtung, und es folgt auch kein Ergebnis mehr. Daß in einem Brief zunächst das Ergebnis mit der technischen Beschreibung der Beobachtungen, aufgrund derer man zu dem Ergebnis gelangt ist, als Anhang mitgeteilt wird, scheint mir befriedigender als die Annahme, daß die Beobachtung ohne Ausdeutung gegeben sei und letztere von dem Empfänger selbst abgeleitet werden mußte.[74]

Schwierig in dieser Hinsicht ist aber das oben (3.13) besprochene Vogelorakel KUB 50.1. An der Stelle, wo bei einem solchen Orakel üblicherweise die soeben behandelte Formel für einen positiven oder negativen Befund steht, ist dort nur der Ausdruck *kūš* MUŠEN.ḪI.A PN *auš̌ta/auer* „diese Vögel hat/haben ... beobachtet" als Abschluß belegt. Wörtlich genommen scheint die Mitteilung wenig sinnvoll: Die unmittelbar vorhergehende Beschreibung der Vogelbewegungen ist schon Beweis dafür. Müssen wir annehmen, daß es sich hier um einen alternativen Ausdruck eines günstigen oder ungünstigen Ausganges handelt? Aus dem Inhalt des Textes läßt sich keine eindeutige Antwort herleiten. Weil die zweite erhaltene Frage der Vorderseite (KUB 50.1 ii 15'-16': „Was diesen Weg, den er gehen wird, betrifft, siehst du,

72 Es fällt auf, daß außer dieser Stelle *šiu̯an* sonst fast immer von EGIR-*ŠÚ* gefolgt wird mit weiteren Beobachtungen (die immer mit *zi(zaḫi)* anfangen!). Es sieht so aus, als ob man zunächst eine Weile gewartet hat, bevor man weitere Beobachtungen anstellte. Das EGIR-*ŠÚ* ist also eher temporal als lokal aufzufassen (entgegen Verf., *Purity*, 135). Problematisch sind hier auch die Zeilen KBo 16.97 Rs. 52 und 54, wo eine Lesung bzw. Ergänzung zu entweder (NU.)SIG$_5$, EGIR-*ŠÚ* oder *šiu̯an(ta)* unmöglich scheint. In KBo 40.48, dem Joinstück zu KBo 16.97 Rs., können die Ergebnisse noch auf dem abgebrochenen Rande gestanden haben.

73 Siehe auch die Liste von Orakelergebnissen in VS 79, 18', 22', und 25'.

74 So G. Wilhelm, *MDOG* 130, 177. Er verweist dabei auf die zwei MUŠEN-Orakelbriefe aus Maşat HKM 47 und 48. Zu HKM 47 siehe aber oben 2.14, wo eine vergleichbare Struktur wie in KuT 49 vorliegt, während HKM 48 m. E. nicht zu den Orakelbriefen zu zählen wäre, dazu s. oben Anm. 2.

Gottheit, Übel dort?") auf der ersten (ii 7'-8': „Was das betrifft, daß ein *ḫaštapi*-Vogel hinter dem Obersten der Leibgarde [...], sollen wir für sein Leben tatsächlich/allein vielleicht fürchten?") aufbauen kann, indem der Oberste der Leibgarde als einziges Subjekt für *paizzi* in Frage kommt, scheint sie mindestens nicht negativ beantwortet zu sein. Die Angelegenheit des Traumes von Šuḫera auf der Rückseite iii 4'ff. läßt sich schwieriger beurteilen. Es wird vermutet, daß die Göttin Ištar damit zu tun hat (iii 5': *nu* ^{D}*IŠTAR* ^{URU}*Nīnuu̯[a] zik kuu̯[a-]*) und es wird im folgenden Paragraphen „diese Sache ein zweites Mal wieder" beobachtet (iii 9': *nu kī uttar tān namma aumen*). Dann wird gefragt, ob die Göttin Ištar darin verwickelt ist (iii 10': *nu* DINGIR-*LIM kēdani=pat uddanī kikkišta*). Das hat den Anschein einer Kontrollfrage, und man fährt im nächsten Paragraphen mit der Frage fort, ob „[wir] sonst vielleicht nicht zu fürchten brauchen" (iii 20'). Ein eindeutiger Hinweis auf negative Ausgänge gibt es anscheinend nicht, so daß wir es vielleicht mit einem Ausdruck der Bestätigung zu tun haben. Es kann auch sein, daß im Falle eines positiven Befundes die Formel „diese Vögel hat So-und-so beobachtet" nur als Kennzeichen des Abschlusses fungiert, während nur eine negative Antwort explizit gekennzeichnet werden mußte. Zum Schluß sei noch auf HKM 48[75] hingewiesen: Ganz am Ende dieses Briefes wird kurz das Problem eines anonymen „Sohnes" gestreift. Der Schreiber des Briefes sagt, er habe die MUŠE]N *laḫlaḫḫi[maš]*[76] beobachtet, und „die Vögel (waren) gü[nstig".[77] Dieser Ausdruck ist ein nochmaliges Indiz dafür, wie die Technik der Vogelschau hinsichtlich ihrer Terminologie noch in der Entwicklung war.

Wie schon kurz bemerkt, fehlen gelegentlich sowohl der Ausdruck eines erhofften Ergebnisses sowie auch die Beschreibung der Beobachtung: KBo 23.106 Rs. 7'-11', und VS 79, 16'-25'. In diesen Fällen sehen wir die Verkürzung, wie sie auch in den späteren Orakeltexten belegt ist (s. oben 4.1).

6. Versuchen wir am Ende dieser kurzen Untersuchung zu allgemeineren Aussagen zu kommen und die Ergebnisse zusammenzufassen, so müssen wir uns darüber im klaren sein, daß die hier herangezogene Materialbasis sehr beschränkt ist und daß der Zufall der Überlieferung eine nicht zu unterschätzende Rolle spielen kann. Die im folgenden gebotenen Generalisierungen sollten also mit Vorbehalt betrachtet werden.

Im allgemeinen läßt sich feststellen, daß die einzelnen Elemente der verschiedenen Phasen einer Orakeluntersuchung, die im 13. Jh. so formalisiert und geläufig sind, zwar vorhanden waren, aber anscheinend das Stadium der Formalisierung noch nicht immer erreicht hatten. Dabei verhalten sich die drei Methoden unterschiedlich. Abgesehen von der Tatsache, daß im SU- und MUŠEN-Orakel die termini technici in dieser Zeit öfters noch voll ausgeschrieben werden, steht die SU-Methode der der junghethitischen Texte wohl am nächsten. Die Weise, in der Frage, erhofftes Ergebnis, Beobachtung und endgültiges Ergebnis hier ausgedrückt werden, sind im wesentlichen schon die der späteren Periode. Beim Vogelorakel ist das anders: Während die termini technici der Beobachtung schon voll ausgeprägt und gelegentlich auch schon abgekürzt erscheinen, besteht Einheitlichkeit weder im Ausdruck des erhofften, noch des endgültigen Ergebnisses. Obwohl uns für die mittelhethitische Zeit an KIN-Orakeln nur das Täfelchen HKM 115 zur Verfügung steht, fällt doch auf, wie genau es schon in das jung-hethitische Bild paßt. Diese Sachlage könnte darauf hinweisen, daß von den drei Hauptmethoden KIN, SU und MUŠEN

75 Ed. S. Alp, HBM 206-211, und H.A. Hoffner, in: *Fs. Puhvel*, 5-21.

76 Für diese Lesung siehe ibid., 7 und 16 (Kommentar).

77 HKM 48.33 *nu* MUŠEN.ḪI.A SI[G5-*anteš*].

letztere Technik die jüngste war. Während KBo 18.151 für die KIN-Technik ein schon althethitisches Alter nahelegen könnte, wurde die Eingeweideschau mit ihrer hurritischen Terminologie als schon völlig ausgeprägte Technik spätestens um 1500 v. Chr. übernommen. Eingeweideschauen in der Weise, wie wir sie bei den Hethitern seitdem finden, sind aber schon seit der altbabylonischen Zeit aus Mesopotamien bekannt.[78] Der früheste Hinweis auf die Existenz von Vogelschau, die Idrimi-Stele, stammt hingegen bekanntlich erst aus dem Anfang des 15. Jh.

Es fällt auch auf, daß der Brauch, ein bestimmtes Problem systematisch mittels mehrerer Methoden bis auf den Grund zu erforschen, noch kaum belegt scheint. Zwar wurde anscheinend gelegentlich als „second opinion" ein anderes Orakel eingeholt, aber das System von Kontrollen und Gegenkontrollen ist in den älteren Texten noch nicht belegt. Der einzige wirklich längere Text KBo 16.97+ setzt sich aus individuellen und im Prinzip unabhängigen (Gruppen von) Fragen zusammen. Die ganze Beleglage der hier besprochenen älteren Orakeltexte scheint darauf hinzuweisen, daß sich die mantische Praxis noch nicht dermaßen institutionalisiert hatte, wie es später im 13. Jh. der Fall war. Die weit verbreitete Auslassung eines erhofften Resultates (s. 5.2) zum Beispiel läßt sich nur innerhalb eines relativ kleinmaßstäblichen Verfahrens verstehen. So erklärt sich vielleicht auch, wenn uns der Zufall der Überlieferung hier nicht trügt, warum wir aus der älteren Periode mit Ausnahme von KUB 50.1 nur über kleinere und einkolumnige Exemplare verfügen: das übliche junghethitische Format wäre also eine relativ späte Entwicklung.

Tief menschlich und allen Zeiten gemeinsam ist schließlich wohl die Hoffnung und der Optimismus, auch wenn alle Zeichen das Gegenteil verkünden. Die „Weise Frau" Ija mußte sich um das Geschick des Sohnes einer Priesterin kümmern. Viermal holte sie ein KIN-Orakel ein und viermal gab sie sich nicht mit den ungünstigen Ergebnissen zufrieden und empfahl ein Vogelorakel zur Kontrolle. Den Brief KuT 49 wird sie mit Enttäuschung gelesen haben.

78 Dazu siehe die Verweise bei M. Schuol, *AoF* 21, 81.

„Haus" und „Hof" im Hurritischen

Ilse Wegner (Berlin)

Seit vielen Jahren ist das Hurritische immer ein besonderes Interesse des Jubilars gewesen. Niederschlag fand dies vor allem in der Erstellung der beiden Bände des „Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler" (ChS I/1: *Die Serien itkaḫi und itkalzi des AZU-Priesters, Rituale für Tašmišarri und Tatuḫepa sowie weitere Texte mit Bezug auf Tašmišarri* und ChS I/5: *Die Rituale der Beschwörerinnen* ^{MUNUS}*ŠU.GI*), die, abgesehen von allen inhaltlichen Schwierigkeiten, seinerzeit noch mühsam mit der „Kugelkopf"-Schreibmaschine erfolgte. Aus Texten eben dieser beiden Bände haben sich nunmehr die folgenden Wortbedeutungen ergeben.

pur(u)li (mit Variante purni?) „Tempel"[1]

Die Annahme, daß pur(u)li „Haus, Tempel" bedeutet, ist zuletzt von B. André-Salvini/ M. Salvini, in *SCCNH* 9 (1998), 3 ff., auf der Grundlage des Vokabulars aus Ugarit (RS 94-2939) Kol. IV 3', eingehend untersucht und diskutiert worden (S. 13 f.). Ebenfalls 1998 erschien von G. Wilhelm eine neue Bearbeitung der Tiš-atal-Inschrift (*BiMes* 26, Malibu 1998, 117-143). Wilhelm verweist in seiner Arbeit auf das Fragment der dreisprachigen Ugarit-Liste RS 21.62. Der Erstbearbeiter dieser Liste J. Nougayrol, in: *Ugaritica* V (Paris 1968), 239, 419, las den Eintrag auf der Rs. 13' ⌜É⌝ = ⌜bi-tu⌝ = š[e]?-x x[. Dieser Leseansatz ist dann von J. Huehnergard (*Ugaritic Vocabular in Syllabic Transcription, HSS* 32, Atlanta 1987, 34, Z. 153 und Kommentar 71) wiederum auf der Grundlage des Ansatzes pur(u)li „Haus" zu ⌜pu?-ur?-li?⌝ emendiert worden. Wilhelm bemerkt in seinem Artikel dazu ferner, daß es aber offensichtlich ein mit še anlautendes Wort für Haus gibt, und daß das Lexem pur(u)li von diesem zu trennen ist, „... für das als gesicherte Bedeutung 'Tempel' gelten darf".

Durch den 1994 geglückten Fund des Vokabulars RS 94-2939 ist die Lesung des Anlauts des Wortes für Haus nun bestätigt. In dem Vokabular Kol. IV 3' lautet der entsprechende Eintrag É = bi-tu = še-x[.

Die Lesung des ganzen Wortes für Haus sei aus der neuen Stelle nicht zu gewinnen (Wilhelm, op. cit., 123).

šelli „Haus"

In den folgenden Ausführungen soll die vollständige Lesung des Wortes für „Haus", nämlich *šelli*, aufgezeigt und an verschiedenen Kontexten verifiziert werden.

1 E. Laroche, *GLH*, 206.

1. Die Lesung der ersten Silbe des „Haus"-Wortes als še ist gesichert.
In beiden Ugarit-Listen sind jeweils nach dem Zeichen ŠE noch Zeichenspuren vorhanden, für die ich die Lesung des Zeichens EL vorschlagen möchte (*Ugaritica* V, 419 [Autographie]: RS 21.62 Rs. 13' ⌜še⌝-e[l?]-[l]i?; *SCCNH* 9, 7 [mit Foto S. 37]: RS 94-2939 Kol. IV 3' še-e[l?]-.

Der Wortausgang des „Haus"-Wortes ist -li, das als phonetisches Komplement am Sumerogramm É, also É-li, in ChS I/5 Nr. 1 Vs. 18', Rs. 34' und 35', Nr. 2 Rs. 64' und ChS I/7 Nr. 20 4' bezeugt ist (was aber natürlich auch zu *pur(u)li* passte).

2. Das in Boğazköy häufig belegte Wort *purni* galt bislang als eine Variante zu *pur(u)li* „Tempel", eine Annahme, die aber von Wilhelm, op.cit., 124 in Frage gestellt worden ist. Die Textstelle, aus der E. Laroche (*RA* 47, 1953, 192 f., „Hourrite purli, purni »maison«") seinerzeit die Variante *purni* zu *pur(u)li* gewonnen hatte, ist KUB 32: 50 (= ChS I/9 Nr. 61) Vs. 20 ... ḫa-am-ri-ia pu-u-ur-ni-ia še-el-li-[ia. Wir haben hier also eine Folge der Begriffe *ḫamri*-(Heiligtum), *purni, šelli*, die einer Reinigung unterzogen werden sollen. Ist die Bedeutung von *šelli* tatsächlich „Haus", gewinnt die Identifizierung von *purni* mit *pur(u)li* „Tempel" doch wieder mehr an Plausibilität; die Folge heißt dann nämlich: *ḫamri*-(Heiligtum), Tempel, Haus. Daß in den folgenden Zeilen des Textes allerlei Möbel und Gerätschaften aufgezählt werden, bestärkt eher noch die Identifizierungen.

3. Weitere relevante Textstellen aus ChS I/1 "Die Serien *itkaḫi* und *itkalzi* des AZU-Priesters"[2]:

a) ChS I/1 Nr. 3 Vs.

35 ... / bi-e-eš pa-a-li-u ku-un-da-a-ri
fe=š pal=i=o kundari
„Du (angesprochen ist der Weihrauch) kennst das *kundari*-(Gemach)"

36 ḫa-wu$_u$-ru-un-ni-in e-ku-un-ni-ni-in a-aš-ḫu / šel$_4$-li ^{D}U-ub-bi ^{GIŠ}ŠÚ.A-ḫi ab-bi-te ku-ni-ni-bi
ḫavurun=ni=n(e?) eg(i)=o=nni=ni=n(e?)[3] ašḫu / šelli Teššup=pe kešḫi abbite kunini=ve
„im *reinen*? Himmel oben. / Das Haus des Teššub, Thron, *abbite* des *kunini*"

37 ši-nim a-⌜aḫ-ri⌝ am-mi-ti ḫa-wu$_u$-ru-un-ni-in e-ku-un-ni-ni-in a-aš-ḫu /
šinim aḫri amm=i=(i)t=e(n) ḫavurun=ni=n(e?) eg(i)=o=nni=ni=n(e?) ašḫu /
„Weiterhin sollen sie verbrennen Weihrauch zum *reinen*? Himmel oben/[4]"

38 bi-e-eš-ša [a]m-mi-du-ú bar-ḫi-da ki-lu-⌜ú-ni⌝ ḫa-wu$_u$-u-ur-ni ku-un-ta-ri pu-u-ru-ul-li ...
fe=š=nna amm=ed=o parḫi=da kil=u=ni ḫavurni kundari purulli ...
„Du wirst ihn verbrennen/gelangen lassen zum Hof, *hochragender* Himmel, *kundari*-(Gemach), Tempel ..."

2 Bearbeitet von V. Haas, *Die Serien itkaḫi und itkalzi des AZU-Priesters, Rituale für Tašmišarri und Tatuḫepa sowie weitere Texte mit Bezug auf Tašmišarri* (*ChS* I/1, Rom 1984).

3 eg(i)=o=nni- ist ein Adjektiv, das vielleicht eher zu egi (2) (*GLH* 74 mit Belegen wie e-ki-ni-iš, e-ga-a-e, e-ku-uš-ša-a-e, usw.) gehören könnte, als zu egi (1) „in, inmitten". Die post- bzw. präpositionale Funktion „inmitten, mitten" ist in der hurr.- heth-Bilingue KBo 32, 19 Vs. I 32 //Vs. II 32 mit egi=(n)ni-ma = heth. *ištarna (pedi)* wiedergegeben.

4 Das Syntagma *aḫri ammiti* könnte auch das Verbum *amm*- „gelangen" enthalten. Der Satz hieße dann „sie sollen gelangen lassen den Weihrauch ..." oder *aḫri amm=ed=i* „der Weihrauch wird gelangen ...".

Der Text fährt dann fort:

45 ... / ḫu-u-i-el-la šum-mi-in DINGIR^{MEŠ}-na še-er-ri-in
ḫu=i/e=lla šummin en(i)=na šerri=n
„Rufe (gemeint ist der Weihrauch) alle Götter zum *glänzenden?*"

46 ki-iš-ḫi-in ^{D}U-ub-bi ḫi-bar-ni ^{URU}Ap-zu-u-e-ni-in gul![5]-mu-u-úr-ri-in ḫu-u-i ^{D}⌜É⌝.A-an
kešḫi=n Teššup=pe ḫibarni Apzu=(v)e=NE=n gulmur(i)=ne=n ḫu=i/e Éa=n
„Thron des Teššub. Rufe Éa, *ḫibarni gulmurri*[6] *des Apzu*".

47 a-ia-an-ku-ri-in še-el-li-in / ḫu-u-i ^{D}U-up ...
aiankuri=n šelli=n / ḫu=i/e Teššub ...
„zum *aiankuri*-Haus. / Rufe Teššub ..."

49f .... a-ḫar-r[i]
ú-⌜ni⌝-el a-ḫar-ri wa$_a$-a-ši-el i-ḫa-a-ar-ri-in
aḫar=r(<n)i un=i=l(la) aḫar=r(<n)i faš=i=l(la) iḫar=r(<n)i=n
„O, Weihrauch, laß sie (d.h. die Götter) kommen! O, Weihrauch, laß sie eintreten ins *iḫarri*!"

b) ChS I/1 Nr. 49 Vs. II 9 arde=ve šelli=ve „der Stadt, des Hauses"
Vs. II 28 šelli ^{M}Tašmi-šarri=ve „das Haus des Tašmi-šarri"

Alle übrigen ca. 10 Belege für *šelli* aus ChS I/1 (*itkalzi*) sind in zerstörtem oder unverständlichem Kontext.

c) Aus ChS I/5 „Die Rituale der Beschwörerinnen ^{MUNUS}ŠU.GI"[7] ist Nr. 23 Rs. 7 heranzuziehen: šukki šelli firade=n „ein Haus den? Würdenträgern ..."

Die Belege von *šelli* kommen hauptsächlich mit dimensionalen Kasus vor (*GLH* 225): *šell(i)=i=da* „zu seinem Haus", *šelli=dan* „aus dem Haus", *šelli=ne* „in das Haus", *šell(i)=a* Essiv „im Haus", *šelli=ne=va* (ChS I Erg.Heft 1, Rs. IV 8) „dem Haus"; ein Genitiv ist in der Fügung DINGIR^{MEŠ}-na (= *enna*) *šelli=ne=ve=na* „die Götter des Hauses" belegt (ChS I/2 Nr. 51 lk.Kol 5'), einen weiteren Genitiv in unverständlichem Kontext bietet ChS I Erg.Heft 1, Rs. IV 9 *šelli=ne=ve*.

Die Form *šellušši* (*GLH* 225) könnte eine adjektivische Ableitung auf *-šše* sein: *šell=o=šše* „häuslich, zum Hause gehörig". Der Satz ^{D}Te-eš-šu-up ḫi-e[l-li] še-el-lu-uḫ-ḫi-ni-i-ta (ChS I Erg.Heft 1, Rs. IV 13 - 14) bietet eine Ableitung auf *-ḫḫe* im Direktiv auf *-da*: „Teššub spricht zu der zum Hause gehörigen (Frau)". Eine weitere Ableitung mit dem berufsbezeichnenden Suffix

5 Die Lesung erfolgt nach einem mündlichen Vorschlag von Chr. Girbal. Girbal vermutet in dem Wort einen Ausdruck für „tief".

6 *ḫibarni gulmurri Apzu=(v)e=* ist ein Epitethon des Éa. Der Gott Éa gilt gemeinhin als „Herr des (tiefen) Apzu". Sollte in *ḫibarni* eine Nebenform zu *ebarni* „Herr" und in *gulmurri* ein Ausdruck für „tief" vorliegen?

7 Bearbeitet von V. Haas/I. Wegner, *Die Rituale der Beschwörerinnen ^{MUNUS}ŠU.GI* (*ChS* I/5, Rom 1988).

-uḫuli[8] enthält der mythologische Text KUB VIII 61+ Rs. IV 10": še-el-lu-ḫu-ul-la (< šell(i)=o/u=ḫ(e)=u=l(i)=na) „die Hausbeauftragten, Verwalter?" (siehe auch unten).

Außerhalb des Boğazköy-Materials bieten sich folgende Belege für eine Zugehörigkeit zu *šelli* „Haus" an.

Der Mittani-Brief enthält in § 7 (Kol. I 66) den folgenden Beleg: [. . . . .] še-⌜el⌝-li-íw-we-en-na-a-an[9] šu-ú-an-na-ma-an (šell(i)=iffe=nna=an šua=nna=man) „und mein ganzes Haus". Der Ausdruck steht in Parallelität zu I 68 ... KUR u-u-mi-i-ni-íw-we šu-ú-an-na-ma-an (omin(i)=iffə šua=nna=man) „mein ganzes Land".

In den in ugaritischer Alphabetschrift geschriebenen hurritischen Opferlisten (siehe die Zusammenstellung in *Ugaritica* V 519, 523) könnte mit der stets zu Beginn der Opfer genannten Gottheit en šlnd (*eni šelli=ne=da*) die „Gottheit im Hause" gemeint sein.[10] Diese wird stets gefolgt von der Gottheit en atnd (*eni attani=da*), einer Vatergottheit.

Das sumerisch-hurritische Vokabular der Serie ḪAR-ra : ḫubullu aus Ugarit, veröffentlicht von F. Thureau-Dangin, in *Syria* 12 (1931), 242, enthält auf Kol. IV die Einträge (22) DA.É = II ša-li-ni-we/wa „nahe dem Haus" (23) EGIR.É = u-ra-da-ši ša-li-ni-we/wa „hinter dem Haus" (siehe auch André-Salvini/Salvini, *SCCNH* 9, 15 f.). Die Form enthält den sog. „Artikel" Sg. *-ne*, hier noch nicht assimiliert, und den Genitiv auf *-ve* bzw. den Dativ auf *-va*. Bis auf den Vokal a in der Stammsilbe entspricht das Wort unserem *šelli* „Haus". Da das Hurritische neben den Vokalen a, i, e, o, u auch ə besitzt, könnte die Lautung des Wortes /šəlli/ gewesen sein.

Das in Nuzi-Texten belegte Wort $^{(LÚ)}$*šelli(n)tannu* (*CAD* sub *šellintannu* [*šellitannu*]; *AHw* bietet die Übersetzung „Verwalter" = akk. *šaknu*) könnte gleichfalls zu *šelli* „Haus" zu stellen sein. Das zweite Glied des Wortes ist sicher das hurritische berufsbezeichnende Suffix *-tann/-tenn*[11], in dem vorderen Wortglied möchte ich das Wort für Haus *šelli* sehen. Der *šelli(n)tannu*[12] wäre dann in etwa „der Hausbeauftragte, der für das Haus Zuständige", vielleicht eine Art Major Domus.

Das ebenfalls in Nuzi belegte *šelluḫlūtu* (*CAD* sub *šelluḫlūtu* „status of a *šiluḫlu*") scheint mir ebenfalls eher eine berufsbezeichnende Ableitung von *šelli* „Haus" (*šell(i)=o=ḫ(e)=lu-* [akkadisierte Form] „der zum Hause Gehörige") zu sein, als daß es zu *šiluḫlu* gestellt werden sollte.

8 Die Suffixkombination *-uḫuli* ist eine in Alalaḫ und dem westhurritischen Kreis verbreitete Variante des Suffixes *-uḫli* (< =o/u=ḫ(e)=li).

9 Bei J. Friedrich, *Kleinasiatische Sprachdenkmäler* (Berlin 1932), 11 ist das Wort durch einen Bindestrich nach der eckigen Klammer als nicht selbständig markiert:]-še-el-li-íw-we-en-na-a-an. NPN 254 liest es hingegen als eigenständiges Wort.

10 Laroche vokalisierte den Eintrag ŠLN als *šalanni* mit dem Hinweis auf die hurritisch-hethitischen Opferlisten aus Boğazköy (*Ugaritica* V 523). In diesen Listen kommt der Ausdruck *šalanni* stets in einer Reihung mit *tuni* „Fußbank?", *tabri* „Stuhl", *kešḫi* „Thron", *adanni* „Fußstütze?" vor, vgl. etwa KBo 20, 109 Rs. IV 5-6, KBo 33 207+ Vs. II 25'-27' usw.; für *šalanni* ergibt sich aus dem parallelen Text KBo 33, 169+ Vs. II/Rs.V? der Ausdruck ^{GIŠ}BANŠUR „(Opfer)tisch", siehe V. Haas, „Ein hurritischer Blutritus und die Deponierung der Ritualrückstände nach hethitischen Quellen", in: B. Janowski/K. Koch/G. Wilhelm (Hrsg.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament* (*OBO* 129, Freiburg/Göttingen 1993), 71 Fn. 25.

11 Siehe dazu schon G. Wilhelm, *„ta/erdennu, ta/urtannu, ta/urtānu"*, *UF* 2 (1970), 280 mit Fn. 28.

12 Das in runden Klammern gesetzte (n), das in einigen wenigen Graphien des Wortes erscheint, ist mir unklar.

Beide Lemmata, *šelluḫlūtu und šiluḫlu*, sind m. E. schon wegen der sehr unterschiedlichen Graphien, zu trennen.[13]

Der von Laroche (*GLH* 225 sub šelli) angegebene Beleg aus Meskene še-el-li-íw-wa$_a$ ist dann als *šelli=v=va* „deinem Haus" zu verstehen.

parḫi „Hof"

Das oben zitierte Vokabular aus Ugarit (RS 94-2939) bietet auf der Kol. IV 4' die Gleichung KISAL = akk. ki-sa-lu = hurr. ki-sa-[li? „Hof", wobei hurr. kisali augenscheinlich eine Entlehnung ist.

In dem ebenfalls schon zitierten Absatz ChS I/1 Nr. 3 Vs. 38 fe=š=nna amm=ed=o parḫi=da „du wirst ihn verbrennen/gelangen lassen in den *parḫi*" ist ein Wort *parḫi* im Direktiv auf *-da* belegt, das bislang ungedeutet ist (GLH) und in dem ich das eigentliche hurritische Wort für „Hof" erkennen möchte. Das Wort ist ein weiteres Mal in dem Beschwörungsritual der ^{MUNUS}ŠU.GI Šalašu (ChS I/5 Nr. 40 Rs. 44'[14]) bezeugt und zwar in dem hurritisch-hethitisch bilinguen Absatz Rs. 43' - 45'. Die Textstelle lautet:

Hurritisch:		Hethitisch:[15]
43'	... ⌜a⌝-[a-i- (.)-i]p?	... [*m*]*a-a-an i-ia-ad-du-ma*
44'	uš-še-éw-wa$_a$ wa$_a$-ša-áw-wa$_a$ bar-ḫi-t[a? . . .]-ša	*na-aš-ta ḫi-i-e[l-l]i i-it-ten nu* GU$_4$*-aš šu-wa-an-ti-ia-an*
45'	bi-tar-ri-wa$_a$-ap ḫa-a-i ...	*da-a-at-ten ...*

Die Übersetzung des heth. Satzes lautet: „Wenn ihr geht, dann geht in den Hof und eines Rindes *šuwantia* nehmt!"

Morphemanalytische Wiedergabe des Hurritischen:

43'	...	a[i=(.)=]f(fa)?
44'		ušš=ev!a faš(i)=a=ffa parḫi=d[a . . .]=ša
45'		pedar(i)=ne=va(<e)=f(fa) ḫa=i/e ...

13 Die konsequente Unterscheidung im Anlaut beider Wörter – še- und ši- – und die zwar etwas weniger konsequent durchgeführte Schreibung des „Haus"-Wortes mit doppeltem ll ist ein Indiz für einen Ansatz zweier Wortstämme.

14 Zu dem Text KBo 19, 145 (= ChS I/5 Nr. 40) Vs. 18 - 24 ist das aus Privatbesitz stammende Fragment Kelly „A" Duplikat. Zitiert und ausgewertet von O. Soysal, „Bazı Kayıp Gözden Kaçmiş ve Yanlış Saptanmış Hattice Fragmanlar", *ArchAnat* 4 (2000), 202.

15 Der hethitische Absatz ChS I/5 Nr. 40 Rs. 41' - 50' ist von V. Haas/H.-J. Thiel, *Die Beschwörungsrituale der Allaiturah(ḫ)i und verwandte Texte* (*A O A T* 31 = *HuSt* II, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1978), 304 f. bearbeitet und übersetzt worden.

Kommentar:

Der hethitische Absatz bietet drei Verbalformen der 2. Pers. Pl., nämlich *iadduma* Präs. 2. Pers. Pl. des Verbes *ija-* (Med.) „gehen, marschieren", *itten* Imp. 2. Pl. des defektiven Verbes **i-* „gehen" und *datten* Imp. 2. Pers. Pl. des Verbes *da-* „nehmen".

Den Ausdruck 2. Pers. Pl. möchte ich gleichsetzen mit der hurritischen Partikel *-ffa* (Kurzform *-f)*, und in dieser das enklitische Pronomen der 2. Pers. Pl. Absolutiv erkennen, das hier als Subjektanzeiger der Verbalformen]=**f(fa)** ušš=ev!a, faš=a=**ffa** und =**f(fa)** ḫa=i/e dient. Die enklitischen Pronomina des Absolutivs müssen nicht bei der Verbalform stehen, zu der sie gehören (wie hier bei *faš=a=ffa*), sie werden sehr häufig vorverlegt (wie hier bei *=f(fa) ušš=ev!a* und *=f(fa) ḫa=i/e*). Die Übereinstimmung im Numerus der Person zwischen den hurritischen und den hethitischen Verbalformen ist somit gegeben.

Die hethitische Verbalform *iadduma* ist eine Präsens-Futurform und entspricht in unserem hurritischen Satz einer Form des sog. konditionellen Optativs bzw. des Kohortativs auf *-eva* (*ušš=ev!a*)[16], dessen Personenanzeiger die enklitischen Pronomina des Absolutivs sind. Die Darstellung des Morphems mit doppeltem Bilabial (ww) ist ungewöhnlich, hat aber eine Parallele in der Form a-ri-li-íw-wa$_a$ aus KBo 32: 11 Rs. IV 15' (siehe E. Neu, *StBoT* 32, Wiesbaden 1996, 48). Die Wiedergabe der hurritischen *-eva*-Formen mit hethitischen Präsensformen hat in der hurritisch-hethitischen Bilingue KBo 32: 15 ebenfalls zahlreiche Parallelen (siehe Neu, *StBoT* 32, 306 ff.). Eine Entsprechung zwischen heth. *ija-* (Med.) „gehen, marschieren" und hurr. *ušš-*, dann ebenfalls „gehen, marschieren"[17] liegt nahe. Die Entscheidung darüber, ob der Anfangsvokal u oder o ist, ist aus unserer Textstelle nicht zu treffen und somit auch nicht, ob unser Verbum als *ušš-* oder *ošš-* anzusetzen ist (zu weiteren Verbalformen siehe *GLH* sub *ušše* und *ušš(u-*).

Die zweite hethitische Verbalform ist der Imperativ 2. Pers. Pl *itten* des defektiven Verbes **i-* „gehen". Das Verb **i-* „gehen" ergänzt suppletiv das Paradigma von *pai-* „gehen" (J. Tischler, *HEG*, 335). Die hurritische Entsprechung ist das Verbum *faš-* „hineingehen, eintreten, eindringen". Der Form nach ist *faš=a=ffa* ein Indikativ Präs. der 2. Pers. Pl. des Intransitivums und bedeutete „ihr geht hinein". Er stimmte somit nicht mit dem Imperativ der hethitischen Übersetzung überein. Es ist daher wahrscheinlich, daß die Form als *faš=(i>)=a=ffa* zu analysieren ist (d.h. es handelte sich dann um einen Imperativ auf -i/e + ffa, dem enkl. Pron. 2. Pers. Pl. Bei Antritt dieser enklitischen Pronomina tritt ein Wechsel des vorausgehenden i/e > a ein[18]).

Die Ortsbestimmung zu hethitisch *itten* „geht" ist *ḫilli,* der Dat.-Lok. Sg. zu *ḫila-* c. „Hof". Diesem entspricht nun m. E. in der hurritischen Vorlage die direktivische Wortform *parḫi=d[a* „in den Hof".

Wir gewinnen somit die Gleichsetzung von hurr. *parḫi* mit heth. *ḫila-* c. „Hof". Wahrscheinlich ebenfalls zu diesem Lemma gehört der Mari-Beleg (Mari 6 13, siehe *GLH*) pa-ar-ḫi-wa-aš, der hier neben einer Form pa-za-la steht. pa-za-la könnte vielleicht ebenfalls eine Form des Verbes *faš-* „hineingehen, eintreten" sein. Der Kontext der Textstelle ist leider unklar.

16 Daß es sich bei diesem Wort um eine Verbalform auf *-eva* handelt, ist schon von V. Haas/H.-J. Thiel, *Die Beschwörungsrituale*, 310 beobachtet worden.

17 Im Mittani-Brief ist das Wort für „gehen" *itt-* (siehe *GLH*).

18 Zu den Bedingungen, die zu einem Auftreten eines solchen Wandels führen, siehe I. Wegner, *Einführung in die hurritische Sprache* (Wiesbaden 2000), 67 und G. Wilhelm, „Die Absolutiv-Essiv-Konstruktion des Hurritischen", in: Y. Nishina (Hrsg.), *Europa et Asia Polyglotta – Sprachen und Kulturen: Festschrift für Robert Schmitt-Brandt zum 70. Geburtstag* (Dettelbach 2000), 202 mit Anm. 9.

Die dritte hethitische Verbalform *datten* ist ein weiterer Imperativ der 2. Pers. Pl. des Verbes *da-* „nehmen". Ihr entspricht in der hurritischen Vorlage das Syntagma *=f(fa) ḫa=i/e*. Das an sich transitive Verb *ḫa-* „nehmen" hat als Personenanzeiger das enklitische Pronomen der 2. Pers. Pl. Absolutiv *-ffa*, hier in der Kurzform *-f*. Das verbleibende *ḫa=i/e* ist ein Imperativ der 2. Pers. Sg. Durch das pluralische Pronomen der 2. Pers. Pl. wird die Form gewissermaßen pluralisiert und ergibt einen Imperativ der 2. Pers. Pl. Es ist dies ein weiteres Beispiel von „gespaltener Ergativität" im Imperativ, denn das Absolutiv-Pronomen *-f(fa)* ist hier Agens in einem transitiven Satz; als direktes Objekt fungiert die auf]-ša auslautende Wortform, die vielleicht als]=š(i)=a (Essiv) segmentiert werden sollte, da nominale *a*-Stämme, außer bei Verwandtschaftsbezeichnungen, sehr selten sind.

Das hurritische Wort für „Rind" *pedari* ist seit langem bekannt. An unserer Stelle liegt ein Genitiv auf *-ve* vor, der durch den Einfluß des enklitischen Pronomens *-f(fa)* zu *-va* wird.[19]

Die hurritische Form *pedar(i)=ne=va(<e)-* „des Rindes" entspricht somit dem GU$_4$-*aš* „des Rindes" des hethitischen Textes.

Der hurritische Satz „Wenn [i]hr gehen wollt, geht hinein in den Hof, [das] x eines Rindes nehmt!" entspricht weitgehend dem Hethitischen „Wenn ihr geht, dann geht in den Hof und eines Rindes *šuwantia* nehmt!"

Es ergeben sich daraus die folgenden Entsprechungen:

Hurritisch	Hethitisch
a[i-	*mān* „wenn"
=]f(fa) ušš[20]=ev!a	*iadduma* „ihr geht"
faš=(i>)=a=ffa	*itten* „geht!"
parḫi=da	*ḫilli* „in den Hof"
]=ša (< =š(i)=a?)	*šuwantian* „?"
pedar(i)=ne=va(<e)-	GU$_4$-*aš* „des Rindes"
=f(fa) ḫa=i/e ...	*datten* „nehmt!"

19 Daß dieser Wechsel auch bei dem Genitivmorphem *-ve* eintritt, hat im Mittani-Brief eine Parallele: Mit. IV 46 *šen(a)=iff=u=ve=NE=va(<ve)=t(ta)=an*. Siehe auch Anm. 18.

20 Ein Zusammenhang zwischen hurr. *ušš-* „gehen, marschieren" und urart. *ušt-* „ausziehen, losziehen (in den Kampf)" könnte vielleicht erwogen werden (Segmentierung des urartäischen Verbes dann vielleicht uš=t-).

Hurritisch naipti „Weidung", „Weide" oder eine bestimmte Art von Weide

Gernot Wilhelm (Würzburg)

Durch die 1993 in Ḫattuša gefundene hurritisch-hethitische Bilingue ist eine Wurzel *na(v/u̯)-* bekannt geworden, die dort als intransitives Bewegungsverb (*nāv=a* „es [sc. das Reh] graste" KBo 32.14 i 26) und in den Nominalbildungen *nau̯=ni* (KBo 32.14 i 5) und *na=i=ġe* (KBo 32.14 i 27), beide „Weide" begegnet.[1] *na(u̯/v)-*[2] liegt möglicherweise in dem Ortsnamen Nawar vor,[3] für den die Deutung „Weideland" (Iterativ auf *-ar-*) besonders dann sehr passend ist, wenn man von der heute verbreiteten, jedoch phonologisch schwierigen Identifikation mit Nagar (= Tall Brāk) absieht und mit G. Buccellati Nawar in dem Titel Adal-šens, des Königs von Urkeš und Nawar, als Hinterland von Urkeš versteht. Schließlich ist *na(u̯/v)-* in Nuzi in einer der wenigen dort schriftlich bezeugten finiten Verbalformen *nav=až=a* belegt.[4]

---

1 Zuerst E. Neu, „Zur Grammatik des Hurritischen auf der Grundlage der hurritisch-hethitischen Bilingue aus der Boğazköy-Grabungskampagne 1983", in: V. Haas (Hrsg.), *Hurriter und Hurritisch* (*Konstanzer Altorientalische Symposien* II = *Xenia* 21, Konstanz 1988), 102; s. auch E. Neu, *Das hurritische Epos der Freilassung. Untersuchungen zu einem hurritisch-hethitischen Textensemble aus Ḫattuša* (*StBoT* 32, Wiesbaden 1996), 104 ff., 130. Zu weiteren Belegen für *nau̯=ni* s. H. Otten, *Die Bronzetafel aus Boğazköy. Ein Staatsvertrag Tuṯḫalijas IV.* (*StBoTB* 1, Wiesbaden 1988), 40; V. Haas, „Ein Preis auf das Wasser in hurritischer Sprache", *ZA* 79 (1989), 263 Z. 39', 265. S. zusammenfassend zuletzt M. Giorgieri, „Die erste Beschwörung der 8. Tafel des Šalašu-Rituals", *SCCNH* 9 (1998), 78 Anm. 19. *CHD* L-N, 424b stellt einen Zusammenhang mit akk. *nawûm* „Weideland; Steppe" her, was semantisch sehr plausibel, allerdings auf Grund des dabei anzunehmenden Entlehnungskontexts problematisch ist: Im Hurritischen liegt eine ganze Wortsippe vor, die von der Wurzel *na(v/u̯)-* abgeleitet und möglicherweise (s. unten zu Nawar) schon sehr alt ist; eine Entlehnung ins Hurritische erscheint daher nicht sehr wahrscheinlich. Umgekehrt ist akk. *nawûm* bereits altbabylonisch, und zwar insbesondere in Mari, belegt, ist also ein zentraler Habitatbegriff der amoritischen Nomaden, was wiederum die Annahme einer Entlehnung aus dem Hurritischen erschwert. (Möglicherweise ist von *nawûm* schon altbabylonisch ein Verb (Dt) abgeleitet worden; *AHw* 771b, *CAD* N/1 252b; D.O. Edzard, „Altbabylonisch *nawûm*", *ZA* 53 [1959], 168-173; anders F.R. Kraus, „Akkadische Wörter und Ausdrücke X-XI", *RA* 70 [1976], 177). Auch unter semitistischem Aspekt ist eine Entlehnung von *nawûm* aus einer nicht-semitischen Sprache wenig wahrscheinlich; s. dazu Kraus, l.c. 175.

Die Form *na-ú-ni-i-e* KBo 32.14 i 5 ist immer noch nicht zufriedenstellend gedeutet. Mein Einwand („A Hurrian Letter from Tell Brak", *Iraq* 53 [1991], 163 f. Anm. 20; „Hurritische Lexikographie und Grammatik", *OrNS* 61 [1992], 136) gegen die von E. Neu, in: *Hurriter und Hurritisch*, 102, gebotene und in *StBoT* 32, 105 unter Relativierung wiederholte Deutung (Possessivsuffix 3. Ps. sg. mit Genitivsuffix) ist weiterhin gültig; E. Neu zitiert mich allerdings nicht richtig, wenn er mir die Auffassung zuschreibt, ich hätte in der hier erörterten Form den von mir ibid. angesetzten Kasus auf *-e* erkennen wollen. Vertraut man dem hethitischen Übersetzer, der diese Stelle mit einer Relativkonstruktion wiedergibt, denkt man am ehesten an die gerade in KBo 32.14 öfter bezeugte Konstruktion des Musters *ta-bi-ri-pu-ú-i šu-u-ni* „die Hand dessen, der mich gegossen hat" KBo 32.14 i 47 in jeweils derselben mit *āi* eingeleiteten Verfluchung; daher könnte man auch an dieser Stelle ein ursprüngliches *na-ú-ni-*pu-*ú-*i* „(der Berg) meines Weidens/meiner Weide" annehmen; zu der Interpretation der Endung *-°i-pu-ú-i* als Possessivsuffix 1. Ps. Sg. mit Genitiv s. J. Catsanicos, „L'apport de la bilingue de Ḫattuša à la lexicologie hourrite", in: J.-M. Durand (Hrsg.), *Mari, Ébla et les*

Ein weiteres, bisher übersehenes Wort derselben Sippe liegt in der Prozeßurkunde HSS 13, 441 (= AdŠ 579) aus Nuzi vor. Die Urkunde gibt dem Verwalter des Prinzen Šilwa-teššup, Ḫašip-apu, Sohn des Taḫirišti, einen Rechtstitel gegen den Kleinviehhirten Šekar-zizza, den Sohn des Ḫanakka, gegen den Ḫašip-apu wegen des Verlustes von 51 Schafen einen Prozeß angestrengt hatte. Die Tafel lautet nach einer 1986 vorgenommenen Kollation (mit Nachkollation 2000):

Vs. 1 [^{m}*Ḫa-š*]*i-pa-pu* DUMU *T*[*a-ḫi-ri-iš-ti*]
2 [*it-t*]*i* ^{m}*Še-qa-ar-zi-*[*iz-za*]
3 [DUMU *Ḫa*]*-n*[*a*]*-aq-qa i+na di-ni*
4 [*a-na*] *p*[*a-n*]*i* DI.KUD.MEŠ *i-te-l*[*u-ma*]
5 [*um*]*-m*[*a*] ^{m}*Ḫa-ši-pa-pu-ma*
6 [1] *šu-ši* 3 UDU.MEŠ *ša* ^{m}*Ši-il-wa-te-šup*
7 *a-*[*n*]*a* ŠU ^{m}*Še-qa-ar-zi-iz-za* LÚ.⌜SIPA⌝
8 *a-*[*n*]*a i-re-ú at-ta-din*
9 ⌜*ù*⌝ *i+na-an-na* UDU.MEŠ *ša-*⌜*a*⌝*-šu*
10 *a-šar* ^{m}*Še-qa-ar-zi-i*[*z-za e-te-ri*]*-iš-mi*
11 ⌜*ù*⌝ *la i+na-*[*a*]*n-din* ⌜*ù*⌝ [DI.KUD.MEŠ]
12 ^{m}*Š*[*e-q*]*a-ar-*⌜*zi*⌝*-iz-za* [*iš-t*]*a-lu-uš*
13 ⌜*ù*⌝ [*i*]*q-ta-bu-ú* 1 [*šu-ši*] 3 UDU.MEŠ ⌜*ša-a*⌝*-šu*
14 *š*[*a* ^{m}*Ši-i*]*l-wa-te-š*[*up* ^{m}*Ḫ*]*a-*⌜*ši*⌝*-pa-pu*
15 *a-n*[*a qa-ti-k*]*a*$_4$ *it-ta-*[*di*]*n-mi-i*
16 ⌜*um*⌝*-*[*ma* ^{m}*Še-qa*]*-ar-*⌜*zi*⌝*-iz-za-ma*
17 *a-a*[*n-ni-mi*] 1 *šu-ši* 3 UDU.MEŠ
18 ^{m}*Ḫ*[*a-ši-pa-p*]*u* ⌜*a*⌝*-na qa-ti-ia it-ta-di*[*n*]
19 ⌜*ù*⌝ [*i+na-an-n*]*a* UDU.MEŠ *ša-*⌜*a*⌝*-šu*
20 ⌜*i*⌝*-*[*t*]*e-r*[*i-iš*
21 [*q*]*a-du* x[
u.Rd.22 [x].MEŠ x[
23 ⌜*ù*⌝ [D]I.KUD.MEŠ [*a*]*-na* [0]
24 [^{m}]*Ḫ*[*a-š*]*i-pa-p*[*u i*]*q-ta-b*[*u-ú*]
Rs. 25 [UDU.MEŠ *ša-a*]*-šu i+*[*n*]*a* URU *Na-aš-m*[*ur*
26 [*a-na*] ⌜*a*⌝*-ša-b*[*i ta-a*]*q-ta-b*[*i*(*-i*)]

Hourrites, dix ans de travaux; Actes du colloque international (Paris, mai 1993) (*Amurru* 1, Paris 1996), 203 f.

2 M. Giorgieri, *SCCNH* 9 (1998) 78 f., schlägt die Segmentierung von *-u̯/v/b-* als eigenes Grammem vor.

3 G. Wilhelm, „Kumme und *Kumar: Zur hurritischen Ortsnamenbildung", in: P. Calmeyer e. a. (Hrsg.), *Beiträge zur Altorientalischen Archäologie und Altertumskunde. Festschrift für Barthel Hrouda* (Wiesbaden 1994), 319 Anm. 41.

4 G. Wilhelm, *Iraq* 53, 163.

27 [*um-ma* ^{m}*Ḫ*]*a-*[*ši-pa*]*-p*[*u*]*-ma la aq-bi* [(*-mi*)]
28 *ù* [DI.KUD.MEŠ] ⌜*a*⌝*-na* ^{m}*Še-qa-ar-zi-iz-za*
29 *iq-*[*ta-bu-ú* UD]U.[M]EŠ [*š*]*a-a-š*[*u*] ^{m}*Ḫa-ši-pa-pu*
30 *i+n*[*a* URU *Na-aš-mu-ur* (x x)]
31 ⌜*a*⌝*-*[*na a-ša*]*-bi i*[*q-ta-bi u*]*m-ma*
32 ^{m}[*Še*]*-qa-ar-zi-i*[*z-za*]*-ma*
33 ⌜*ú*⌝*-*[*l*]*a-mi la iq-ta-bi* UDU.MEŠ *ša-*⌜*šu*⌝
34 ⌜*a*⌝*-n*[*a-k*]*u-*⌜*ma*⌝ *i+na* URU *Na-aš-mu-ur*
35 [*a-na*] *na-i-ip-ti*
36 [*ú-u*]*b-bá-lu-mi ù ki-me-e*
37 [UDU.MEŠ] *š*[*a*]*-*⌜*a*⌝*-š*[*u*] *b*[*á*]*-lu* ^{m}*Ḫa-ši-pa-pu* ⌜*i*⌝*+*[*na*]
38 [URU *N*]*a-aš-m*[*u-u*]*r ú-*⌜*bi*⌝*-il*
39 [*i+na d*]*i-ni* ^{m}*Ḫa-ši-pa-pu il-te-e-ma*
40 [*a-n*]*a* 11 UDU.MEŠ MUNUS *ša* Ù.TU
41 [*a-n*]*a* 27 UDU.MEŠ NITA GAL
42 [*a-n*]*a* ⌜5⌝ UDU.MEŠ MUNUS *ša* 1*-nu bá-aq-*[*n*]*u*
43 [*a-n*]*a* 3 UDU.MEŠ NITA *ù* ⌜*a-na*⌝ 5 MÁŠ.GAL
44 [ŠU.NÍG]IN 51 UDU.MEŠ *an-nu-ú ù*
45 [x (x) .M]EŠ *a-na* 51 UDU.MEŠ *ša-a-š*[*u*]
46 [*ša* KA *ṭu*]*p-pí an-ni-i* DI.K[UD.MEŠ]
47 [^{m}*Se-qa-ar-z*]*i-iz-za a-na* ^{m}[*Ḫa-ši-pa-pu*]
48 [*it-ta-du-uš*]
o.Rd. (zerstört)
l.Rd. 49 [NA$_4$ ^{m}*Zi-il*]*-te* (Siegelabrollung Nr. 425)
50 [(Siegelabrollung)] [NA$_4$ ^{m}*Ur-ḫi-i*]*a* DUMU *Túl-bi-ia*
51 (Siegelabrollung Nr. 426)
52 [NA$_4$ ^{m}*Ki-bi*-LUGA]L DUMU *Er*-WA-LUGAL

1-4 [Ḫaš]ip-apu, der Sohn des T[aḫirišti], trat mit Šekar-zi[zza, dem Sohn des Ḫa]nakka, im Gericht vor die Richter.
5-11 Folgendermaßen (sagte) Ḫašip-apu: „63 Schafe des Šilwa-teššup habe ich dem Schafhirten Šekar-zizza zum Hüten übergeben, und nunmehr habe ich die Schafe von Šekar-zizza [eingefor]dert, aber er hat (sie mir) nicht gegeben."
11-15 Und [die Richter] fragten den Šekar-zizza und sagten: „Hat Ḫašip-apu diese 63 Schafe des Šilwa-teššup in [de]ine [Hände] gegeben?"
16-22 Folgendermaßen (sagte) Šekar-zizza: „J[a!] 63 Schafe hat Ḫašip-apu in meine Hände gegeben, und [nunmeh]r hat [er] diese Schafe [eingefo]rde[rt ...] mitsamt? [...]...[...]."
23-26 Und die Richter sagten zu Ḫašip-apu: „Hast du angeordnet, daß diese Schafe in Našmur sein sollen?"
27 [Folgendermaßen (sagte) Ḫ]ašip-apu: „Ich habe (das) nicht angeordnet."
28-31 Und [die Richter] sa[gten] zu Šekar-zizza: „Hat Ḫašip-apu angeordnet, daß diese Schafe i[n Našmur sei]n sollen?"

31-36 Folgendermaßen (sagte) Šekar-zizza: „Nein, er hat es nicht angeordnet. Diese Schafe habe ich nach Našmur *ana naipti* gebracht(! - Text Präs., 3. Ps. Pl.)."
36-39 Und weil er (sc. Šekar-zizza) diese [Schafe] ohne (Auftrag des) Ḫašip-apu nach Našmur gebracht hat, siegte Ḫašip-apu in dem Prozeß, und die Richter [verurteilten] den Šekar-zizza zu(r Zahlung von) 11 Mutterschafen, 27 Hämmeln, 5 weiblichen Schafen, die einmal gerauft sind, drei männlichen Schafen und 5 Ziegenböcken -, Summe: 51 Stück Kleinvieh, dies und [...].. -, für die genannten 51 Stück Kleinvieh [des Wortlauts] dieser Tafel zugunsten des [Ḫašip-apu].
49-52 (Siegelbeischriften)

Der abgebrochene Anfang von Z. 35 reicht für eine kurze Präposition (*ana*), die hier unbedingt vorauszusetzen ist. Die Ersteditoren R.H. Pfeiffer und E.R. Lacheman haben das erste nach dem Bruch erhaltene Zeichen (*na*) von den folgenden Zeichen getrennt, obwohl die Zeichen nicht durch Spatium getrennt sind. Nach dem Zusammenhang und unter Berücksichtigung der Semantik der Wurzel *na(u̯)-* bietet sich „Weidung" oder eine Bezeichnung für eine Weide, eventuell eine bestimmte Art von Weide, z.B. „Sommerweide", als Bedeutung an.

Hurritische Nomina auf *-pte/i* sind erst in jüngerer Zeit adäquat beschrieben worden. I.M. Diakonoff, *HuU* 65, spricht zwar unter Bezugnahme auf E.A. Speiser, *IH* § 175, von einem Wortbildungssuffix *-pti*, doch bietet Speiser a.a.O. nur Belege für das inzwischen als adjektivierend erkannte Suffix *-bade* bzw. das negativierende (wohl komplexe) Suffix *-o/ubāde*[5]. Speiser bucht allerdings in *IH* § 176 die Wurzelerweiterung *-upt-* in mit dem Lexem *urġ-* gebildeten Verbalformen, die er in zwei Morpheme (*-p/b-* und *-t/d-*) zerlegt und mit den von ihm supponierten gleichlautenden Wortbildungssuffixen identifiziert (die Speiser in dieser Reihenfolge freilich nur in dem Suffix *-(o/u)bāde* nachweisen kann). — Diese Darstellungen dürfen als obsolet gelten; Diakonoff hatte aber hier wahrscheinlich ein urartäisches Suffix *-pti* im Sinn, das er an anderer Stelle, nämlich unter „Verbalnomen" in *HuU* 146, mit den Beispielen *uštipte* und *meripte*[6] behandelt. Einen Erkenntnisfortschritt brachte der grammatische Kommentar zu den von dem Jubilar und H.J. Thiel gemeinsam bearbeiteten Ritualen der Allaiturah̰̰e und der Šalašu.[7] Die Autoren behalten hier zwar den von Diakonoff hergestellten Zusammenhang von

5 Ausgangspunkt für die Erklärung ist die Form *na-aḫ-ḫu-pa-du-⌜uš⌝(-⌜ša⌝-a)* „wie eine unbesiedelte (Stadt)" KBo 32.19 i 25, iv 50' (zu *naḫḫ-* „(sich) setzen") erstmals beobachtet von E. Neu, „Varia Hurritica. Sprachliche Beobachtungen an der hurritisch-hethitischen Bilingue aus Ḫattuša", in: E. Neu/Ch. Rüster (Hrsg.), *Documentum Asiae Minoris Antiquae. Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag* (Wiesbaden 1988), 238 Anm. 12, mit anderer morphologischer Erklärung auch idem, *StBoT* 32, 421 („Negationszeichen" *-u-* mit „Adjektivsuffix" *-vad-*); ähnlich I. Wegner, „Die 'genannten' und 'nichtgenannten' Götter in den hethitisch-hurritischen Opferlisten", *SMEA* 36 (1995), 97-102 (p. 102: „wahrscheinlich ... Negativformant" *-wa-/-u(w)-* mit dem „vorwiegend Abstrakta von Adjektiven bildenden *-ubad-/-o-bad-*"). Zu weiteren Negativbildungen, insbesondere solchen von Adjektiven s. Giorgieri, *SCCNH* 9, 80 f. mit Anm. 28 (mit vorsichtiger Zurückhaltung bei der Analyse des Suffix(komplex)es).

6 *me-ri-ip-te* (Bedeutung unklar) zuerst bei N.V. Arutjunjan, *Novye Urartskie nadpisi Karmir-blura* (Erevan 1966), 39, Text Nr. 1:17 (Tafelteil: Tekst 1, rjad II No. x+3 und x+4, 5, jeweils 6. Zeile von oben); Arutjunjans zweiter Beleg ibid. p. 72, Nr. 4:10 (Tafelteil: Tekst IV, No. x, 10. Zeile von oben) (= UKN 143) ist fragmentarisch und eventuell nicht hierhergehörig. Schon Arutjunjan segmentierte ein Suffix *-ipte* (ibid. p. 27) und verglich *meripte* (ibid. p. 39 Anm. 143) mit dem von J. Friedrich, „Die urartäische Inschrift von Kolagran", *Acta Jutlandica* 9 (1937), 522 wegen *ušt-* „zu Felde ziehen" als „Feldzug" gedeuteten *uštipti* der Inschrift Sardures II. vom Hazine kapısı (UKN 155 D 21).

7 V. Haas/H.J. Thiel, *Die Beschwörungsrituale der Allaiturah̰(ḫ)i und verwandte Texte* (*AOAT* 31 = *HuSt* II, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1978).

Nomina auf *-ipte* und dem Suffix(komplex) *-(o/u)bāde* bei und versuchen ihn zu erklären, doch können sie erstmals hurritische Formen auf *-ipte* belegen, nämlich *a-li-ip-te* IBoT II 39 = ChS I/1 Nr. 3 Vs. 35 (zu *alu-* „sprechen" oder *ali/e-* „heranziehen, annähern"?) und *da-li-ip-te* ibid. 34 (zu *tal-* „ziehen"?; „reinigen"?).[8] Für *alipte* kann noch ein weiterer Beleg beigebracht werden (*a-li-ip-te-ia-ša-ni-il*$_5$ KUB 47.26 ii 8).

Chačikyan weist l.c. auch auf eine *-apte*-Bildung hin, nämlich *kaššapte*, für das sie die Bedeutung „Zauberei" und eine Ableitung von akk. *kaššaptu* „Hexe" annimmt. Freilich sind die einschlägigen Textstellen äußerst schwierig und teilweise anscheinend verderbt.[9] Als weitere und sicher hurritische Bildungen auf *-apte* können *ḫib=apte* (*ḫi-pa-ap-te-né-ta* KBo 20.129 = ChS I/1 Nr. 5 ii 56, „zum ḫ. der Šavoška") und *tad=apti* (*ta-tap-ti-ta* [Direktiv] KBo 19.135 = ChS I/5 Nr. 96 iii 10; zu *tad-* „lieben"?) genannt werden. Die Bedeutungen sind in allen Fällen mangels (verständlichen) Kontexts unbekannt. Der Unterschied im Vokal vor *-pti* legt nahe, *-i-* und *-a-* zu segmentieren und ihnen Grammemfunktion zuzuschreiben. Ob diese — wie anzunehmen — mit den im Verbalsystem durch *-i-* und *-a-* bezeichneten grammatischen Kategorien zusammenfallen, muß bis zur kombinatorischen Bedeutungsgewinnung wenigstens einiger weiterer *-pte/i*-Bildungen offen bleiben.

Mit dem neugewonnenen *naipti* liegt jedenfalls erstmals ein hurritisches Nomen auf *-pte/i* vor, dessen Bedeutung aus dem Kontext gewonnen wurde und dessen Wurzelbedeutung bekannt ist.

8 V. Haas/H.J. Thiel, ibid. 252. Danach sind beide Wörter von M.L. Chačikjan in ihre hurritische Grammatik (*Hurritskij i urartskij jazyki* (*Hurrity i urarty* 2), Jerevan 1985, 65) unter dem Eintrag /-ptə/ übernommen worden.

9 Die beiden Formen *kaššapp=a=d* und *kašap(p)=a=dil* ChS I/5 Nr. 2 Rs. 69', Vs. 38' enthalten jeweils ein verkürztes enklitisches Personalpronomen als Subjekt des Satzes (*-d* „ich", *-dil* „wir"). Anzusetzen wäre hier demnach ein Nomen *kaššappV*, das im lokativischen Essiv steht. (Die Annahme, *-a-* könne auch auf den Wechsel *i* > *a* vor dem enkl. Pronomen zurückgehen, ist auszuschließen; s. G. Wilhelm, „Die Absolutiv-Essiv-Konstruktion des Hurritischen", in: Y. Nishina (Hrsg.), *Europa et Asia Polyglotta — Sprachen und Kulturen: Festschrift für Robert Schmitt-Brandt zum 70. Geburtstag* [Dettelbach 2000], 202 Anm. 9.) Hierin wäre nach den hethitischen Entsprechungen am ehesten ein Wort für „Tor" zu sehen, wenn M. Giorgieri, *SCCNH* 9, 79 Anm. 23, mit seiner ansprechenden *V*ermutung recht hat, daß das in demselben Satz vorkommende *arari* „Behexung" bedeute und zu *ari* „böse" gehöre. In Unterstützung dieser Auffassung könnte man mit *kōri kōrgorē-ma* „Wut und Zorn" (M. Giorgieri, *SCCNH* 9, 82*)* noch ein weiteres Beispiel für eine emotionale Steigerungsreduplikation anführen. Da schon in den ältesten Fassungen des Allaiturah̰̰e/Šalašu-Ritualkomplexes mit Fehlern gerechnet werden muß (s. dazu M. Giorgieri, *SCCNH* 9, 80 Anm. 27, letzter Satz), wird man auch die Absolutivform *ašti* in ChS I/5 2 Rs. 69' und Vs. 38' nach der Parallelstelle ChS I/5 Nr. 40 Rs. 48' zum Essiv *ašt(i)=a* korrigieren und eine Absolutiv-Essiv-Konstruktion annehmen. Aus den verschiedenen Varianten des Satzes könnte dann (unter kritischer Benutzung der hethitischen Übersetzung) der folgende Satz rekonstruiert werden: *kaššapp(i?)=a=dil ar=arē=ni ašt(i)=a fir=vir=išt=i=ž* „Im Tor lösten wir die Frau von Verhexung". Dem steht aber der Befund entgegen, daß an mehreren Stellen ein Wort *kaššapte* attributiv neben *ašti* „Frau" steht (ChS I/5 Nr. 41 Rs. 18, Nr. 80 iv 5'; 81: 5'; 143 Rs. 1 und weiteren, stärker zerstörten, Stellen). Mit „Tor" kann dies Wort nichts zu tun haben, und es fällt wegen der äußeren Ähnlichkeit gleichzeitig schwer, es von *kaššappV* zu trennen. — Forschungsgeschichtlich spiegelt sich diese *crux interpretationis* schon in den Standpunktwechseln des Jubilars und E. Laroches unmittelbar nach Publikation der Quellen wider (E. Laroche, „Etudes de linguistique anatolienne III", *RHA* 28 [1970], 62 (*k.* „Tor"), V. Haas, „Zu den neuen ḫurritischen Texten in KBo XIX", *SMEA* 14 [1971], 140 (*k.* „Zaubermittel"), E. Laroche, *Glossaire de la langue hourrite* (auch: *RHA* 34 [1976], 35 [1977], Paris 1980, 138 (*k.* „magie"), V. Haas/H.J. Thiel, *Die Beschwörungsrituale der Allaiturah̰(ḫ)i*, 307 ff. (*k.* „Tor" > „Mauerwerk" > „Bauwerk").

SACHREGISTER

Abbilder 389, 392
Abfallgrube 60
Abkürzungen 437 Anm. 70
'Abrakadabra' 334, 340
Abstreifzauber 50
Adler 62
Administration 88, 91, 150, 193
Adoption 400
  Adoptivsohn 403
Ahnenfigur 61
Ahnenverehrung 227, 233
Akkad-Zeit 86, 88f, 97f
Alakšandu-Vertrag 419
Alpträume 430
Altar 315, 318f, 322
  Brandopfer~ 313, 315ff
  Räucher~ 320
  ~postament 34
  ~weihetexte 318f
Altbau (Ḫattuša) 3, 4 Anm. 18
Annalen (des Muršili) 420
Antiquaria 86
'Aqḫat-Mythe' 62
'Arad-zu'-Phrase 98
Archiv 205
Askoi 8
Astragaloi 310 Anm. 82
Athleten 118
Ätiologien 386
Aufstände 373
Auguren 427ff, 434, 437
Ausland 187f
'Autobiographie' Ḫattušilis III. 395f, 401
Avesta-Erzählung 62
Axt 33, 154
'Baal-Zyklus' 204f
Balag(-Lieder) 255 Anm. 2, 256 Anm. 4, 257, 258 Anm. 16, Anm. 17, 259, 262ff
BALAG.DI-Spieler 119
Bankettszenen 95 Anm. 32, 96
Bären 78, 118
  ~-Mann 77ff
Baum 378
  eya-Baum 34, 50, 378
Bauwerke (auf Siegeln) 89
Beamte 91, 93 Anm. 22, 94, 98
Beben 216
Befestigungsanlagen 229f
Begräbnis 246, 281
Bekleidungstabus 250 Anm. 17
Berg 216, 274
  Welt~ 219
  ~land 274, 383f
Berufsbezeichnungen 81
Beschwörungen 251, 278, 279 Anm. 80, 280, 334ff, 339ff, 350f, 403ff, 414
  Liebes~ 343ff
  Beschwörungsworte 416
Besiedlungsphase (Ḫattuša) 3
Bestattung 6, 268
Besternung 406
Beter 211f, 214ff, 225
Beterstatuetten 95
Betrachtungsebene (von Siegeln) 87
Beute 185f, 189
Bevölkerungsgruppen 91
Bewässungswesen 91
Bibliothek 23, 186, 198, 202, 256, 258
Bild 6 Anm. 38, 27, 63, 85, 153, 388, 392
  Entführungs~ 63
  Flach~ 149
  Götter~ 8, 220
  Kult~ 6 Anm. 38, 8 Anm. 46, 161, 385 Anm. 11
  Menschen~ 60, 98
  Siegel~ 96, 220
  Stier~ 4
  Tier~ 60
  ~denkmal 150
  ~ebene 86, 88
  ~hauermodell 161
  ~inhalt 87, 90, 98
  ~motiv 63
  ~programm 95, 97
  ~träger 146, 149, 153
  ~quellen 148
  ~zeichen 64
Bilingue s. 'Lied der Freilassung'
Bittklagen 216
Bitumen 270, 278
Blitz 152f, 217, 223, 224 Anm. 90, 226
  ~bündel 154
Blutapplikation 317ff
Bock 314ff, 323
Bogenschütze 78ff
Boote 267ff, 277ff, 282 Anm. 101
  Bitumen~ 270, 273, 282
  Fähr~ 276
  Götter~ 282f
  magur-~ 272 Anm. 41, 273 Anm. 51

Ton~ 271
Bootsdarstellungen 268, 271
~körper 269
~modelle 267ff, 278ff
~raum 269
~typen 272
Botenformel 318
Brandopfer 315, 318
Brautpreis 181f
Brief 251, 424, 428ff, 432 Anm. 46, 434, 437, 439
~kopf 91
~orakel 424
'Bronze-Tafel' 402f, 418
Bug und Heck 269f, 282 Anm. 101
Bullae 90
Bürgerkrieg 401f
Bürgermeister 430, 434
casus belli 193
Chaos 95 Anm. 32, 121
~kämpfer 213
~schilderung 213
'Codex Hammurabi' 280
Dach 23, 331, 405, 406 Anm. 15
~konstruktionen 60
daḫanga-Schrein 21, 50
Dämonen 251f, 278ff, 324f
GAL 5.LÁ-Dämonen 250
Danklieder 210f, 213
Darstellungsform
Darstellungsweise (von Siegeln) 90
~, naturalistische 90
~, schematisierte 90
Daseinsformen 249
Datierungsmethoden 206
Dekoration 2
Dekorationsmotiv 5
Denkmäler 149f, 152f, 156, 158
Deponierung 8
Deportierte 108
Dienstleistungssystem 109
Diesseits 246, 249
Divination 20
Donner 217, 223, 224 Anm. 90, 226
Doppelkörpergefäß 2
Dramen 113f, 120
dramatische Inszinierung 118
dramatisches Zwischenspiel 122
Duktus 19, 26 Anm. 35, 200, 201 Anm. 18
Ebla-Texte 194
Ehrentitel 96
Eigentum, königliches 180, 185, 188
Einführungsszene 97f
Eingeweideschau, 306 Anm. 62, 375, 426, 435, 437, 440
~-Texte 201 Anm. 17
Einsetzung 22ff, 27f
Elite 373ff
'Elkunirša-Mythos' 186
Emesal-Lieder 256ff
en-Priester(in) 373ff
en-Priesteramt 373
Enblem 272, 278
'Enlil und Ninlil' 277
ensiat 375
Entführer 187
Entkleidung 249
Entsühnung 317, 321
Epen 26, 384
Epiphanie 209 Anm. 6
Eponym 108, 110 Anm. 33
Eponymat 106, 108
Eponymennamen 106f
Equilibrium 375
Ergativ 171, 176f
~markierung 176
~sprachen 171
~system 171, 177
Ergativität 139, 171, 176
~, gespaltene 171, 176, 446
Ernte 181f
Eršemma(-Lieder) 255 Anm. 2, 256 Anm. 4, 257, 262ff
'Etana-Mythos' 62
Expansion 420
Exta 436f
Extispicium 436f
Fährlohn 276
Fährmann 276, 277 Anm. 70
Fara-Texte 93
Farren 316
Feiern 115
Feinde 97, 118, 384
Feldertexte 93
Feldzüge 181 Anm. 16, 296ff
Felsheiligtum 232
Fernhandel 97
Festbeschreibung 328, 331
Feste 20ff, 25f, 73,78, 182, 256, 331, 377, 380
AN.TAḪ.ŠUM^{sar}-~ 49
Frühlings~ 115, 120
Herbst~ 115, 119f
ḫaššumaš-~ 49

ḫišuwa-~ 26 Anm 38, 119, 201, 206 Anm. 40, 208 Anm. 48
KI.LAM-~ 25, 49, 78f, 122, 123 Anm. 60, Anm. 62, 328f
kissu-~ 20, 22f, 28
Monats~ 378
Neujahrs~ 377 Anm. 7
nuntarriyašḫa-~ 49f
purulliya-~ 8, 49f, 78, 80, 377 Anm. 7
zukru-~ 20,27
Festmahl 120, 246, 248, 251, 253
Festritual 29, 31, 49f, 113f, 119, 121, 123, 205f, 302 Anm. 42, 329, 380
Akitu-~ 321
Festverläufe 256, 258
Festzeremonien 328, 377f
Feuer 33, 216
~stelle 5
~zorn 216
Figurenband 95, 98
Flügelsonne 155, 217
Fluß 274, 278ff, 378
Unterwelts~ 275 Anm. 59, 276, 277 Anm. 69, 279, 282
~ordal 278
~schiffe 272 Anm. 40
Flut 384
Fragesteller 431
Friedhof 268
Königs~ 268
Frühdynastische Zeit 90, 92 Anm. 19, 93 Anm. 22, 94ff
Frühling 77
Fuchs 61
Füllmotive 83
Fundkontext 146, 149, 268f, 271, 273, 283
Fundumstände 205
Fundzusammenhänge 268
Fürst (von Ḫalab) 195 Anm. 37
Gandhara-Kunst 62f
Gäste 328f, 331
Gasthaus 331
Gebete 184f, 255 Anm. 2, 257, 262f, 398f, 423
Bitt~ 331
Gebetstitel 258
Gebirge 280, 384
Gefangene 120, 186ff, 193 Anm. 20
Gefäße 1, 4, 8, 21, 279
Ganztier~ 1
Libations~ 1
Gefäßform 5
~paar 1, 5
Geier 62
~krone 62
~stele 97
Geisterregion 61
Geldbuße 187
Gemeinschaftsbesitz 93
Gerechtigkeit 211
Gesalbter 329 Anm. 12, 330
Geschäfte 181f
Geschenk 24, 246, 249, 253, 328
Gesetze 182f, 185, 187
Getreide 185, 384
Gewänder 328f
Gewichte 179, 287
Gewinner 118
Gewitter 222
~phänomene 223, 225
~wolke 226
'Gilgameš-Epos' 186, 203 Anm. 28, 205, 245, 247, 253, 275, 383, 391
Gips 270
Glorifizierung 186
Glyptik 89, 97f
~analyse 85
Gold 285, 287
Götter 27, 115, 118, 120f, 156, 158, 229, 249ff, 296f, 275, 283, 383f, 393, 406
Unterwelts~ 406
~darstellungen 89, 162
~hymnen 255
~kämpfe 97 Anm. 38
~namen 302f
~prozession 220
~reise 273
~symbol 272
~welt 97
Gottesdienst 256, 259
Gottesprädikation 210
Gotteszorn 216, 222f, 226, 325
Gottesschiff 273
Göttinnen 24, 27, 229, 328
Grab 211, 246, 268ff, 273ff
Königsgräber 96, 268, 270, 272 Anm. 40
Privat~ 268
~anlage 268
~ausstattungen 96
~beigaben 246 Anm. 4
~inschriften 251
~inventar 5
~kammer 232f, 271

~komplex 5, 271
Gräberfelder 268
Greifen 62
Grenze 187
Großfamilien 93
Großkönig 419
Großplastik 64
Großreichszeit 3, 191
Grube 6
Gründung 27 Anm 43
Gründungsgabe 185
Günstigkeit 431
Hafenanlagen 272 Anm. 40
ḫamri-Heiligtum 442
Handel 179ff, 185
Außen~ 179ff, 188f
Handelskolonien 180
~kontakte 194
~praktiken 183
~reise 181
~verbund 95
ḫapiya-Männer 123 Anm. 60
Hauptstadt 399, 401, 403
Haus am Hang (Ḫattuša) 3, 30
Haus 442f
makzi-Haus 123 Anm. 60
Privathäuser 95, 269, 271, 282f
Haushalte 95f
'Ḫedammu(-Mythos)' 204
Heer 296
Held 210, 383f
Herkunftsbezeichnung 227
Herolde 105
Herrschaft 194, 383
Herrschaftsstruktur 374
Herrscher 331, 387f, 392f, 402
Lokal~ 89f, 96
~clans 331, 375
~inschrift 292
~wechsel 147
Hieroglyphen 81, 83
Namens~ 82
Hieroglyphenluwisch 148
Himmel 216, 218f, 224
Himmelfahrt Jesu 63
Hof 445
Höhlenkunst 59
Hörnerkrone 154, 156, 161
Hund 280, 344
Hundefiguren 280
ḫuppara-Schalen 8
Hurriter 197f, 201, 202 Anm. 20, 206 Anm. 37
Hymnen 255
Identifikationsmerkmal 86, 88, 92
Ideologie 186
Idrimi-Stele 440
Ikonographie 163
Immigration 420
Immunität 183
Imperativ (hurritisch) 173f
Imperialismus 419
'Inannas Gang in die Unterwelt' 245, 247, 249f, 253, 274
Insekt 61
Instruktionen 181
Interregnum 401
Inthronisation 27
Inventare 4, 6, 188f, 432
Jagd 79, 273
~szenen 78ff
Jäger 78f
Jahresdaten 375
Jamdad-Nasr-Zeit 90ff
Jenseits 249, 251, 282
~fahrt 274, 277
~reise 275, 281
~vorstellungen 251
Jurisdiktion 375
Jussiv (hurritisch) 173 Anm. 14, 174, 350
Kampf 77f, 118, 120f, 123, 224, 384
Box~ 115
Chaos~ 213
Faust~ 118
Ring~ 115, 118
Schein~ 119, 123
Wett~ 118f
~spiele 113ff, 118, 123
'Kantuzzili-Gebet' 425
Kanzlei 199f
Karyatiden 60
Kasusmarkierung (hurritisch) 177
Kaškäer 183
Kataloge 258, 262 Anm. 25, 263
Kataster-Text 375
Kaufleute 179f, 181 Anm. 16, 182ff
Keilschrift 25
~kultur 198
Kengir-Liga 93
Keramik
~, hethitische 228
~, mykenische 421
~-Koine 421f

Keruben 219f, 221 Anm. 72, 223, 226
~thron 219f, 223
Klage 218
Klagelieder 255
Klagesänger 255ff
Kleidungswechsel 315
Kolonien 89, 180
Kolophone 23, 26 Anm. 39, 227
Kommunikation 88, 90
Kompilation 434
Kompositbauweise 270
König 19, 22, 77, 83, 97f, 105f, 109, 110 Anm. 33, 111, 118ff, 162, 183, 210, 246 Anm. 4, 249f, 282, 296ff, 305ff, 328ff, 391, 429
Königsinschriften 251
~lied 211
~namen 107
~paar 25, 28
~psalm 210
~sohn 378
Königin 22, 285, 331, 427, 430
~mutter 185
Königtum 211, 402
Konnotationssystem 99 Anm. 46
Kontakte 250
Kontrollmittel 89
Kopiervorgang 89
Korbhenkel 5
Körperverletzung 189
Korrespondenz 420
Kranich 61
Krankheiten 278, 281, 345
Kreditkündigung 182
Krieg 187
Kriegsgefangene 186ff
~heil 119
~züge 391
Krönung 397, 401, 403
Kugelbohrer 90
Kult 20, 22, 24f, 27, 161, 163, 313, 386 Anm. 29, 391
Bestattungs~ 276
Herrscher~ 389
Lokal~ 227f
Schädel~ 389
Statuen~ 389, 391
Toten~ 62, 389, 391
~ämter 374
~anlage 329
~architektur 60
~ (von) Arinna 227ff, 330 Anm. 17
~beschreibung 227
~funktionär 123 Anm. 60, 328
~gerät 4ff
~handlung 227f
~inventar 223
~kalender 256f, 258 Anm. 18, 262ff
~mahlzeit 33
~objekt 5, 6 , 8 Anm. 46, 9, 330, 393
~ort 227
~platz 228
~praxis 393
~ritual 329
~zentrum 163, 327, 329, 373, 375
~zeremonie 329, 331
'Kumarbi-Mythos' 186
Kunst 64, 86
~, sasanidische 63
~, sibirische 63
Lagerhaus 94, 185
Lamaštu-Amulette 280
Lamm 319
Landwirtschaft 186
Lanze 81ff
Legitimation 86
Lehnwörter 26
Leibgardisten 81, 121
Leichen 62
Leopard 61, 78, 118
Libation 21, 77, 252
Libationssteine 149
'Lied der Freilassung' 125, 127, 130f, 137f, 171f, 173 Anm. 14, 186, 203 Anm. 24, 205, 449
Liminalität 114 Anm. 10, 123
Listen 6, 90, 103, 104 Anm. 7, 105, 106 Anm. 15, 109, 110 Anm 33, 188, 279
Berufsnamen~ 90
Bestands~ 258
Götter~ 400f
Länder~ 399
Opfer~ 20, 393, 444
~ des Königs 106, 109f Anm 33, 111
~ besitzer 105, 107ff, 109 Anm. 33, 110
Literargeschichte 210f
Literatur184, 186, 188f
literarischer Topos 184
Liturgien 256
Lob 384
Logik 298
Lösegeld 187f
Losentscheid 323
Löwe 61, 149, 156f, 160, 162, 343

Tor~ 150
Löwendarstellung 160
~drachen 157, 162, 220 Anm. 71, 221 Anm. 72
~kopf 156
~sphingen 219
~tor 146f, 149
Lustration 322
Luxusgüter 185, 188
Machtzentrum 193
Magazin 4
Magie 26, 276, 279ff
magische Praktiken 5, 8
Mannschaften 105, 107, 109ff
'Maqlû' 278, 281
Markt 180, 183
Masken 78
Gips~ 389
Toten~ 389
Maße 179
materia magica 405, 406 Anm. 15, 416
Materialkulturen 94
ME 247, 253
Menschendarstellung 63
Menschenfigur 60
Menschenkopf 63
Menschenwelt 61
Miasmen 319
'Milawata-Brief' 420 Anm. 14
Mimik 78, 80
Miniaturkultschrein 6
Mischwesen 60f, 148, 156
'Mittani-Brief' 172, 173 Anm. 14
Modelle 267, 268, 271, 272 Anm. 40, 273, 282f
Modellvertrag 337
Monarchie 378
Mondfinsternis 272 Anm. 41
Mondsichel 154f, 157, 161, 163
Mord 182, 189
Mumifizierung 389
Mundöffnung 280
Mundschenk 328, 331
Mundwaschung 26 Anm. 39
Mythos 381, 387
Natur~ 386
Namensinschriften (Siegel) 95
Namensnennung 386
Naturphänomene 216
'Nergal und Ereškigal' 245, 248, 251 Anm. 18, 253, 275 Anm. 59, 282
'Ninurta und die Steine' 383, 388f
Nomaden 376
Nominalhierachie (hurritisch) 176
Notable 388
Oberstadt (Ḫattuša) 204f
Oberwelt 61, 63
Objektebene 87
Omenanzeiger 280
Onomatopoiie 343
Opfer 21, 77, 79, 115,163, 182, 319f, 378, 388, 405f, 416
Speise~ 252
~handlung 329f
~materien 319
~speise 412 Anm. 68
Orakel 6, 295ff, 301 Anm. 36, 423, 424 Anm. 2, 425, 429ff
KIN-~ 295, 300ff, 305, 310 Anm. 80, Anm. 81, 423, 430, 433ff
Kontroll~/Kontrollfragen 300, 302 Anm. 42, 433f, 438
Los~ 300
MUŠ~ 310, 424, 432
MUŠEN-~ 423, 425, 428, 431, 433, 435ff
MUŠEN *ḪURRI*-~ 424 Anm. 3
Spiel~ 310f
SU-~ 311, 423, 433, 435ff
šašt-~ 424
Vogel~ 426, 428ff, 436f
~(an)fragen 6, 206 Anm. 40, 295, 298, 300, 301 Anm. 38, Anm. 39, 302 Anm. 42, 305ff, 423, 424 Anm. 2, 425, 427, 434ff
~antwort 298, 436f
~ausführung 295f, 299f, 301 Anm. 36, Anm. 38, 302 Anm. 42, 306 Anm. 62, 307f
~befund 295ff, 301 Anm. 38, Anm. 39, 302, 305ff, 429, 436ff
~beobachtung 434, 437, 439
~berichte 420, 424, 431, 434
~bescheid 296f, 309, 437
~beschreibung 437
~botschaft 50
~charakter 427
~einholung 430
~ergebnisse 296, 298, 301f, 308, 424, 431, 434ff, 439
~gattungen 424
~ideom 437
~inhalt 437
~-Marken 300f, 302 Anm. 44, 303ff, 307ff
~methoden 300, 422f, 431, 433, 435
~praxis 310, 433

~protokolle 295f, 298, 301 Anm. 36, 302 Anm. 42
~-Resultate 436f
~spezialisten 305
~täfelchen 205
~techniken 296, 300,311, 423f, 429, 433f, 439
~texte 6, 20, 423, 424, 431, 432 Anm. 49, 437, 439f
~untersuchungen 423, 429, 433f, 439
~verlauf 309
oral tradition 26 Anm. 39
Ordal 278
~fluß 278, 281
Ordnung 251 Anm. 18
Organisationssysteme 88, 91, 94, 98
Paläographie 19 Anm. 1, 30
paläographische Datierung 201 Anm. 19, 206
Palastdiener 32ff
Palastwirtschaft 94
palwatalla-Frau 331
Papyrus 148
Partikularismus 376
Pentateuch 313
Personalpronomen 139
Pest 193, 195
Petition 182
Pfeiler 61, 64
Pithos 3ff, 205
~haus (Ḫattuša) 3 Anm. 17, 5
Prärogative 373ff
Preise 179
Priester 22ff, 79, 118, 194, 319f, 327, 328 Anm. 9, 329. Anm. 10, 330 Anm. 17, 331, 378, 405ff, 416, 433
Beschwörungs~ 350, 405
ḫamina-~ 79f
Hohe~ 328, 329 Anm. 10, 330f
Orakel~ 437
purapši-~ 119, 378
~ämter 373
~kollegium 330
~schaft 97, 121, 195, 313, 329, 378
~schrift 313f, 318
~stand 331
Priesterin 20, 24, 25 Anm. 29, 27f, 328 Anm. 7, 329, 330 Anm. 17, 331, 430f, 440
ammama-~ 331 Anm. 19
Hohe~ 329ff
maš'artu-~ 22, 28
NIN.DINGIR-~ 22, 24, 27f
Priestertum 329
Privatbesitz 93
Prophet 318
Proviant 276 Anm. 64
Prozession 27, 120, 273
Prozessionsfahrten 273
~straße 229f, 232
Publikum 118
Puder 185
Quelle 77, 80
Quellheiligtum 291
Quittung 107
Randleiste (einer Tafel) 426 Anm. 18
Raub 189
Raubtier 61
~figur 61
~kopf 61
Raubvogel 62
Räucherungen 405
Rebellion 298, 374
Rechtsentscheid 276 Anm. 69, 278
Rechtsprechung 19, 277, 397, 399
Reform 395
Regen 209, 224, 225 Anm. 97
~feldbaukulturen 209
Reichtum 185
Reinheitstora 314
Reinigung 58, 318, 405, 416
Reise 181ff, 245, 248ff
'Reise Nannas nach Nippur' 375
Relief 60f, 78, 149ff
(von Gavur Kalesi) 227, 230, 232f
(von Hatip) 418
(von Karabel) 418
Flach~ 60
Stier~ 292
Tier~ 61
Wand~ 162
~platte 158
~stelen (Tell Ahmar) 150
Religion 199
Reparation 182
Residenz 331
~stadt 375
Resourcen 180
Respektlosigkeit 123
Rezeption 198f, 201ff, 208
Rezeptionsmodell 206
Rezeptur 337ff, 339, 405, 407
Rhython 1
Riesenvogel 62
Rind 447

rites de passage 114 Anm. 10, 280
Ritual 19, 20 Anm. 4, 21 Anm.9, 22f, 26 Anm. 39, 28, 50, 77ff, 113ff, 119, 182, 200, 207f, 252, 256, 279f, 313f, 316, 318f, 321ff, 378, 405, 407, 427
Allaiturahḫi-~ 206 Anm. 40, 452, 453 Anm. 9
Bau~ 262
Bestattungs~ 245, 246 Anm.6, 249
Hausreinigungs~ 404
itkaḫ(ḫ)i-~ 26 Anm. 39
itkalzi-~ 26 Anm. 39, 407
Lamaštu-~ 278f
namburbu-~ 281
Sühne~ 323
Sündopfer~ 320
ŠÀ.ZI.GA-~ 407
munusŠU.GI-~ 200
Tempelreinigungs~ 321
Toten~ 233
~beschreibugen 256, 262f
~geschichte 313
~gruppen 207
~handlungen 79, 313, 315
~kalender 20, 22
~literatur 200, 405
~materie 32, 317f
~objekte 80
~phase 114
~rückstände 5, 8
~teilnehmer 78f
~termini 325
~texte 20, 115
~tradition 321, 407
rituelle Elemente 113
Ritus 20, 23, 78, 317
Bestreichungs~ 318
Blut~ 316ff
Bock~ 315, 323
Durchschreitungs~ 50
Eingliederungs~ 249ff
Eliminations~ 316, 318 Anm. 34
Lustrations~ 321f
Räucher~ 315
Reinigungs~ 319, 323, 407
Tierverkleidungs~ 50
Trink~ 33f
Übergangsriten s. *rites de passage*
Rollenbücher 256
Ruder 269
Sakralgefäße 4 Anm. 21
Salz 33
Sänger 32f
Schadensersatz 182
Schafböcke 118
Schakal 61
Schamanen 61
~reisen 61
Schamanismus 61ff
Schicksal 384
Schicksalsbestimmung 384ff, 390
Schiffahrt 267
Schiffe 267, 276 Anm. 64, 280f
Schlacht von Qadeš 193 Anm. 19, 195
Schlacht, symbolische 120f
Schlachtopfer 50
Schlange 5, 61, 157, 162, 337, 341f, 347
Schlangenbiß 342, 347
Schlangendrachen 157, 163
Schleifrad 90
Schmerzensschrei 78
Schreckensglanz 223f
Schreiber 22, 25, 26 Anm. 35, 28, 105, 115, 148, 180 Anm. 11, 182, 193, 199 Anm. 11, 200, 204 Anm. 32, 255 Anm. 2, 258, 347f, 433, 439
Ober~ 396f
~einfluß 201
~schule 28, 200
Schreibgewohnheiten 19, 23, 26
Schrift 28, 88, 90, 148, 204, 257, 384
Alphabet~ 444
Proto-Elamisch-A-~ 91
~tum 423
~zeichen 93, 95
Schuh(werk) 285, 288
Sandalen 288
Schuldner 182
Schutz 183
~gott 97
Schwein 343
Schwerter 154, 157, 328 Anm. 9
seal impression strata 95
Seehandel 272 Anm. 40
Segel 276 Anm. 62
Segnung 384, 386, 389f
Selbstdarstellung 98
Seuche 296
Sexualität 250
Sieb 4
~ausguß 5
~gefäß 4
~kanne 4f
Siedlungen 91

Siedlungsraum 91
~systeme 91
Sieg 79, 224, 382, 402
Siegel 19, 81ff, 86 Anm. 2, 87ff, 93 Anm. 22, 94ff, 271, 273 Anm. 51
Amts~ 82
dynastische ~ 98
hieroglyphische ~ 81
Knopf~ 83
Original~ 86, 90, 94
Piedmont Jamdat-Nasr-~ 92, 94f
Roll~ 86 Anm. 2, 220
Städte~ 92 Anm. 20, 93ff
~, Abrollungen 86, 89ff, 95 Anm. 32, 96
~, Beischrift 96
~, Darstellungen 86 Anm. 2, 90, 96
~, Funktionstypen 89
~, Stil 87, 91, 92 Anm. 19, 98f
~, Stilgruppen 91
~, Stilphasen 86
~abdruck 92
~entwicklung 98
~gruppen 86, 90ff, 94, 96
~inhaber 96
~inschriften 98 Anm. 44
~praxis 88
~produktion 93
Siegelung 87, 94
Silberschale 63
Sklaven 187
Skorpion 337, 342
Skulpturen 151
Löwen~160
Soldaten 83, 119
Sozialgefüge 91
Speichel 343
Speisen 405
Spiel 27, 113
~brett 310 Anm. 81
~feld 305, 310 Anm. 80
~würfel 310
~zeug 272
Sprichwörter 189
Staatsarchive 186
Staatsverträge 28, 201 Anm. 18
Stadt 93, 384
~namen 92f
~gottheit 91f, 97
~staaten 91, 96f, 373
Statuen 6 Anm 38, 23, 27, 115, 120, 386 Anm. 16, 387, 388 Anm. 26, Anm. 29, 389, 391f
Bodhisattva-~ 63
Götter-~ 27, 202, 391ff
Herrscher~ 387, 392
Komposit~ 392
Wettergott-Statuetten 4
~auge 388 Anm. 26
~typen 392
Statusumkehr 123
Staubecken 291f
Steinbrüche 386
Steine 185, 229ff, 270, 274 Anm. 52, 383ff
Achat 385 Anm. 11
Alabaster 385
Babylon-Stein 185
Basalt 230, 385
Bdelliumharz 386
Berstein 385
Chalzedon 385 Anm. 11
Diorit 383, 385, 386 Anm. 16, 389ff
Gabbaro 385f
Gazellenstein 386
Hämatit 385
Kalkstein 230, 385
Karneol 385 Anm. 11
Lapislazuli 385 Anm. 11
Lava 385
Magnesit 385
Markasit 386
Schalensteine 311
Serpentin 385 Anm. 11
Setzstein 310
Silex 385
Zinnerde 386
Steinhaus 228, 232, 234
Steinplastik 59
Steintempel 60
Stele 27 Anm. 43, 149ff, 378
Asarhaddon-Stele 162
ḫuwaši-~ 115, 120, 123
Naram-Su'en-Stele 97
Triumph~ 97
Stempel 92
~abdruck 92
Sterben 274
Sterne 406
Stier 1f, 4 Anm. 22, 6 Anm. 38, 61, 117 Anm. 33, 118, 149, 152ff, 162, 292
~block 292
~figur 1f, 4
~kopf 1, 292
~mäuler 292

~reliefblock 291
~springer 117 Anm. 33
~statuetten 4
Stiftungsgüter 233
Strafe 187
Streitwagen 246 Anm. 6
'Südburg-Inschrift' 418
Sühne 315
Sünde 317, 323
Sündenbock 317
Sündenelimination 315
Sündopfer 315, 321
~tiere 320
~tora 319
Sussundi-Jakata 62
Symbol 95 Anm. 32, 97, 148, 155, 163, 301, 310
~komplex 86, 88, 95f, 98, 99 Anm. 46
~marken 88
~morphem 99 Anm. 46
~system 86
Symposium 273
Szepter 29, 32, 34, 50, 157
Tafel 92, 202, 258, 433f
etikett-artig/Etikett ~ 425, 432ff
Holz~ (*lē'u*) 103f, 108, 109 Anm. 33, 111, 180 Anm. 11, 302 Anm. 42, 433
Import~ 199
Jemdet-Nasr-~ 92
Schüler~ 337, 340
Ton~ 89, 91, 94, 148, 302 Anm. 42
Wachs~ 302 Anm. 43
~format 433
~original 199
~sammlungen 432
tartennu-Funktionär 106, 110
Tausch(handel) 179f, 186
'Tawagalawa-Brief' 420 Anm. 14
Teich 291
'Telipinu-Erlaß' 51, 58
Tempel 23, 27, 60, 91, 93ff, 115, 120, 160f, 181, 189, 217, 219ff, 225f, 232, 256ff, 268, 271, 273f, 278, 282, 329f, 374f, 442f
ḫeštā-~ 329 Anm. 10
~bereich 269, 271
~domänen 374f
~funktionär 328
~gerät 6, 8
~herr 218, 225
~komplex 94
~land 93
~namen 330
~personal 328, 331
~raum 218
~requisiten 5, 8
~theologie 218f, 221f, 226
~vision 219f, 318
~wirtschaft 93f
Territorialstaaten 373ff
Thanatologie 389
'Theogonie' (des Hesiod) 203
Theophanie 209 Anm. 6, 212f, 226
~bericht 212
~motive 226
~schilderung 213, 215, 225f
~texte 225
Tiere 27, 118, 310 Anm. 80, 424 Anm. 2
Tierkampfszenen 95 Anm. 32
Tiermärchen 61
Tiger 61
'Tiš-atal-Inschrift' 173 Anm. 14, 350, 361ff, 442
Titel 81
Tod 212, 214, 389, 392
'Tod des Gilgameš' 246
Ton 270
~kugeln 88f, 91
~modelle 271
~objekte 87
Tontafelhüllen 87
Tore 27, 33, 230f, 246, 249, 253, 275, 453 Anm. 9
Stadt~ 329
Totemismus 62
Totempfeiler 60
Totengeister 64, 250, 252, 278, 282
Totenporträt 61
Totenreich 210f, 274, 277
Trachten 63
Trachytblock 291
Trachytquader 291
Tradition 20ff, 28, 197, 200f, 203, 205, 207f
Schreiber~ 26, 28, 194, 202, 204 Anm. 30
Schul~ 199, 202, 204 Anm. 30
Text~ 198, 202
Überlieferungs~ 198
Traditionsliteratur 199f
Tragbügel 4
Treppe 330
Treueeid 400ff
Tribut 147, 180, 185f, 189
Trinkzeremoniell 32, 34
Triumphator 97
Truppen 104 Anm. 7, 104, 118
ḫurādu-~ 110

perrītu-~ 110
Übereinkommen, politisches 420
Überlieferung 198, 200, 202f, 255 Anm. 2
Theophanie~ 226
Übersetzung 21 Anm. 9, 203f
Uhu 62f
'Ullikummi-Lied' 204
Unterhaltung 120
Unterwelt 212f, 215f, 225, 246 Anm. 4, 247ff, 251 Anm. 18, 253, 273f, 275 Anm. 59, Anm. 62, 277, 281f
Unterweltsbesuche 275
~bewohner 246, 249, 251
~fahrten 249
'Unterweltsvision eines assyrischen Kronprinzen' 276
Urkunden 103, 107f
Landschenkungs~ 205
Prozeß~ 450
Rechts~ 19, 150
Verwaltungs~ 111, 150, 255
Wirtschafts~ 255
'Urnammus Tod' 245, 253, 281f
Uruk-Zeit 86, 88ff, 98
Spät~ 90, 91 Anm. 16
Vassalenvertäge 420
Verbote 250
Verbrechen 187
Verdienste, politische 420
Verfluchung 384, 386, 389
Vergnügung 115
Verhaltensmaßregeln 245, 248ff
Verkauf 179f
Verkäufer 181
Verkehrswege 89
Verlierer 118
Verpflegung 107
Verpflegungsprotokolle 103, 110
Verpflichtung 181ff
Versammlung 123 Anm. 62, 400, 402f
Versäumnis 182
Verschlüsse 87, 91, 93f
Gefäß~ 91, 93
Tür~ 91ff, 96, 98
Verschriftlichung 90f
Vertragsbruch 193
Verunreinigung 58
Verwaltung 103, 374
Verwaltungsakten 92, 94
~ebene 95
~einheiten 91, 97
~form 92
Vieh 185
Vogel 60ff, 154, 429
Greif~ 61
Seelen~ 61
~bewegungen 437
~kopf 61
~protome 60
~schau 424 Anm. 2, 427f, 432 Anm. 46, 435, 437, 439f
Volksweisheit 184
Vollplastik 60
Voluntativ (hurritisch) 173f
Vorratseinrichtungen 93, 96
Vorratsgefäße 4, 94
Vorratshaltung 95
Vorratshäuser 330 Anm. 17
Vorrecht 185f, 188
Votivgaben 94, 273
Waffen 49, 83, 120f, 152f, 157, 224ff, 383f
Wunder~ 224
Wandmalerei 149, 151, 158f
Waren 185f
~sendungen 93
Waschung 315f, 378
Wasser 209, 213, 357, 388, 405ff, 416
Reinigungs~ 23, 405f, 416
Quell~ 291
Weih~ 405
~trinkort 388, 391
Weide 449, 451
Weihgabe 161, 282
Weihinschrift 150, 160, 195
Weihplatten 95, 271
Weihung 27
Weltbild 386
Werkstätten 93, 98
Wettergericht 216
Wettergottmann 29, 33f, 50
Wettergottmotivik 221
Widder 61
Wiederauferstehen 274
Wiedergutmachung 182
Wirtschaft 179
Wirtschaftseinheiten 90
~form 92f
~texte 251
~vorgänge 89
Wolf 78
~-Mann 77ff
Wolfsfigur 61

Wolkendunkel 222, 226
Wunschformen (hurritisch) 173f
'Yalburt-Inschrift' 418
Zahlenreihen 89
Zahlsteine 88
Zahlzeichen 89
Zeichen 88
~formen 200
Zensus 110
Zentralgewalt 374
Zeremonialkleidung 315f
Zeremonien 77, 79, 113, 377f
Zerstörungsverbot 388 Anm. 29
Ziege 319
Ziegenbock 313f, 316, 318f, 323, 325
Zingel 228ff
zintuḫi-Frau 80, 331
Zivilisation 384
Zöpfe 90 Anm. 15
Zorn einer Gottheit 225, 427
Zornesgericht 223
Zuschauer 123

NAMENREGISTER

Götternamen

Adad, s.a. IM, Iškur, U, Wettergott 157, 158 Anm. 88, 159, 162, 224
Aegina 62
Aja 256, 259 Anm. 23
Allani 246 Anm. 4
Allanu 21
Ammama 331 Anm. 19
Anahita 62
Anan 21
Anu 150, 263
Anzu-Sud 96
Asakku 383f
Asalluḫi 258
Asušunamir 250
Aššur 150, 157, 162, 218
Aštartu 20
Azazel 324
Baal 221, 224
Baba 278 Anm. 78
Bodhisattva 63
Bunene 256
Dagan 23, 27
Dagunanu 21
Daḫagu 21
Dumuzi 250, 274, 278
Ea/Enki 23, 150, 247ff, 251 Anm. 18, 252, 258, 279f, 443 Anm. 6
Enbilulu 277
Enki s. Ea/Enki
Enkidu 245, 246 Anm. 4, 247ff, 250 Anm. 17, 251, 258, 262, 275 Anm. 59
Enlil 96, 150, 217, 277 Anm. 70, 383f
^{d}EN.ZU s. Sîn/EN.ZU
Ereškigal 23, 247f, 251, 253
Galaturra 250
Garuda 63
Gautama 63
^{d}GE$_6$ 22
Gilgameš 245, 246 Anm. 4, 247, 249f, 275, 393
Gott von Aḫḫijawa 419 Anm. 9, 420
Gott von Lazpa 420
Gula 150, 280
Ḫalki 32
Ḫazzi 21
Ḫepat 23f, 27, 194, 378
~ *entašši* 24
Ḫulla 330f
Ḫurra 21
^{d}IM/Iškur, s.a. Adad, U, Wettergott 217f, 220, 258, 409
Imbutte 409f
Inanna 223, 248, 250f, 275 Anm. 59
Išḫara 20, 23f, 27, 405
Iškur s. IM/Iškur
Ištar 24, 77, 150, 157ff, 162, 249ff, 331, 278, 439
~ von Arba'il 150, 157, 159f, 163
~ von Ninive 26 Anm. 39
~ von Šamuḫa 21
Jahwe 209, 211ff, 313, 323
Kothar-wa-Chasis 224
Kubaba 150
Kuparma 150
Kurgurra 250
Lamaštu 279f
^{d}LAMMA 329 Anm. 10
Lelwani 329 Anm. 10
Lugalgirra 277 Anm. 70
Maliya 33f
Marduk 150
Matilis(?) 150
Meslamta'ea 277 Anm. 69
Mezzula 330f
Mijatanzipa 331
Milku 21
Mondgott, s.a. Nanna, Sîn/EN.ZU 156ff, 161, 163, 400
~ von Ḫarran 150, 155, 161, 163
Mulissu s. Ninlil/Mulissu
Mušitu 21
Muttergöttin 384
Muwanu 24 Anm. 26
Muwatalli 24 Anm. 26
Nabû 150, 157, 162
Na(m)ni 21
Namtar 248, 251, 281
Nanna, s.a. Mondgott, Sîn/EN.ZU 374
Neith 62
Nergal 20 Anm. 4, 21, 248ff, 277
Ninazu 277 Anm. 70, 336, 347
^{d}NIN.É.GAL 27
Ningirsu 97, 383, 387, 388 Anm. 26
Ninlil/Mulissu 157, 162
Ninurta 21, 23, 27, 223, 258, 383f
Nissaba 384
Sîn/EN.ZU s.a. Mondgott, Nanna 27, 150, 161, 164, 272 Anm. 41, 273, 277, 406
Sonnengottheit, s.a. Šamaš, UTU 34, 258
~ des Palastes 27

Sonnengöttin 25, 416
~ von Arinna 328ff, 398f
Šaluš-Pitinḫi 406
Šamaš, s.a. Sonnengottheit, UTU 256, 259 Anm. 23, 275Anm. 62, 277
Šanda 21
Šarimmati 406
Šarrat-nipḫi 160
Šarruma 194
Šeli 21
Tarhunzas 150, 153, 159
Tašmišu 21
Telipinu 331, 377f, 380
Tenu 20 Anm. 4, 21
Tesupas 150
Teššub, s.a. Wettergott 194, 337, 352, 355, 368, 378, 408, 442f
~ von Arrapḫe 23
~ von Kumme 23
Tetešḫapi 22, 25, 78, 80
Tuḫašail 25
^{d}U, s.a. Adad, IM, Iškur, Wettergott 329 Anm. 10
^{d}UTU, s.a. Sonnengottheit, Šamaš 406
Wassergottheit 157f
Wettergott, s.a. Adad, IM, Iškur, Teššub, U 4, 20, 24, 119, 149, 152ff, 158f, 163, 209, 217, 220f, 223, 225, 328, 330, 425
~ von Arinna 330f
~ von Emar 20
~ *ḫaba(ḫ)immi* 21
~ von Ḫalab 151, 156, 163, 194
~ von Kizzuwatna 23
~ von Kuliwišna 49f, 435
~ von Nerik 21, 50
~ *piḫaimmi* 20 Anm. 4, 21
~ *pudalim(m)i* 21
~ *ša šamê* 21
~ von Šarišša 27 Anm. 43
~ der Wiese 29ff
Yammu 224
ZABABA 329 Anm. 10
Zeus 62
Zilipuri 331
Zintuḫi 330f
Ziparwa 50

Personennamen

Aaron 313, 317, 319ff
Abattu 106
Abba-el 28 Anm. 48
Abimilki 224
Adad-bēl-gabbe 108
Adad-Guppi 246, Anm. 2, 250 Anm. 17
Adad-nirārī I. 107, 110f
Adad-nirārī III. 151
Adad-šamšī 105 Anm. 7, 106, 108, 109 Anm. 33, 110f
Adad-šumu-lēšir 106
Adal-šen 449
Aḫūnu 147 Anm. 14, 150
Akkuja 354 Anm. 112
Akkukki 354 Anm. 112
Akkussi 354 Anm. 112
Alakšandu 420
Amar-Sîn 274
Amargirid 374
Amenophis IV 272 Anm. 39
Ammama 380
Ammiḫatna 405, 407
Āmur-ilam 288f
Arnuwanda I. 206 Anm. 40, 233
Arnuwanda II. 192, 195
Arnuwanza 22
Asarḫaddon 148, 151, 159, 162, 218
Aškilija 425, 434
Aššur-am[ranni] 108 Anm. 30
Assurbanipal 151, 159, 162, 383
Aššur-bēl-kala 107 Anm. 19
Aššur-bēl-nišēšu 107 Anm. 19
Aššur-dūr-pānīja 150, 160f
Aššur-iddin 108, 110 Anm. 33
Aššur-nādin-apli 108
Assurnasirpal II. 147
Aššur-rîm-nišēšu 107 Anm. 19
Aššur-šad-nišēšu 107 Anm. 19, 109
Aššur-ši[manni] 108 Anm. 30
Aššur-ši[tammi] 108 Anm. 30
Aššur-tišamme 108 Anm. 30
Atpa 421
Awauwā 427
Barrakib 155
Būnija 107
Burnaburiaš 272 Anm. 39
Daniti 24 Anm. 25
Danuḫepa 403
David 211
Eanatum 97
Echnaton 395
Eḫal-Tešup 21 Anm. 10

Enḫedu'anna 97, 374
Ganymed 62
Geme-Enlila 285f, 288
Geme-Su'en 344
Gudea 278, 383, 387 Anm. 16, 388 Anm. 17, 389, 391ff
Ḫalpa-ziti 196
Ḫalpazidi 430
Ḫanakka 450
Ḫanānu 145 Anm. 1
Ḫandapi 430
Ḫantili I. 51, 58
Ḫantili II. 51
Hapatilas 151
Haremhab 193
Ḫašip-apu 450
Ḫattušili 430
Ḫattušili I. 26 Anm. 35, 198, 201f
Ḫattušili III 21, 182, 196 Anm. 37, 201, 206 Anm. 40, 207, 395ff, 420 Anm. 14, 421 Anm 16
Hazael 162
Ḫūwaršarpa/i 429
Ḫuzziḫa II. 203
Ibbi-Sîn 288f, 375
Idrimi 23
Ija 430, 434f, 440
Ilī-padâ 108
Ini-Tešup 194 Anm. 23, Anm. 25
Ipḫur-Kiši 373
Ir-Addu 28 Anm. 48
Ištar-ēriš 108
Jariri 148
Kamani 148
Kantuzzili 203 Anm. 26
Kuari 202 Anm. 20
Kūbe-ēriš 107
Kurunta, s.a. Ulmi-Teššub 192 Anm. 11, 400ff
Kyros II. 313
Lugalanda 268
Lugalbanda 393
Lugalanne 374
Lulāju 105 Anm. 7, 106, 109 Anm. 33
Manapatarḫunta 419
Manninni 6
Meskalamduk 268
Mittannamuwa 396, 403
Muršili I. 51, 58, 202 Anm. 20
Muršili II. 19f, 185, 191, 192 Anm. 6, Anm. 13, 193ff, 420, 421
Muršili III./Urḫi-Teššub 196 Anm. 37, 395, 397, 400f, 403
Muwatalli I 206 Anm. 26
Muwatalli II. 195, 395, 399, 403, 419ff
Nabonid 155, 246 Anm. 2, 250 Anm. 17
Nabû-nādin-aḫi 145 Anm. 1
Naram-Su'en 97, 374
Nebukadnezar II. 313
^{I}NÍG.BA-^{d}U 22
Niqmepa von Mukiš 28 Anm. 48
Niqmepa von Ugarit 180, 182
^{I}NU-^{giš}KIRI$_6$ 427
Nuwaršapaš 429
Pakuruwa 82
Pallija 23
Paurva 62
Pijaššili/Šarri-Kušuḫ 192 Anm. 13, 194 Anm. 24, 196
Pijamaradu 419
Puduḫepa 26 Anm. 38, 206, 397ff
Qarrād-Aššur 110 Anm. 33
Qibi-Aššur 108
Ramses II. 193, 194 Anm. 23, 195 Anm. 37
Salmanassar I. 107, 109
Salmanassar III. 147 Anm. 14
Samson 188
Sargon (von Akkade) 97, 184, 373ff
Sargon II. 162
Sethos I. 193
Sîn-ašarēd 105 Anm. 7, 106f, 109 Anm. 33, 110
Šamaš-aḫa-iddina 105 Anm. 7, 106f, 109 Anm. 33, 110
Šamaš-rēmanni 109 Anm. 33
Šamši-ilu 150
Šar-kali-Šarri 98
Šarla-^{d}LAMMA 429
Šarri-Kušuḫ s.Pijaššili/Šarri-Kušuḫ
Šattiwaza 192
Šekar-zizza 450
Šilwa-Teššup 450
Šudurul 374
Šuḫera 434
Šulgi 268, 274
Šunaššura 24
Šuppiluliuma I. 20, 22, 24 Anm. 24, 191ff, 201, 233, 420
Šuppiluliuma II 198, 400
Taḫirišti 450
Talmi-Šarruma 195f
Talpuš-atili 138 Anm. 53
Talzu 24

Tarḫunaradu 420 Anm. 14
Tarḫuntapalla 427
Tašmišarri 358
Tawananna 20
Telipinu, S.d. Šuppiluliuma I. 191, 194, 196
Tiglatpilesar III. 148, 151
Tukultī-Ninurta I. 108f, 111
Tukultī-Ninurta II. 217
Tumnazidi 428
Tumnī 428
Tupkiya 410 Anm. 53
Tutḫalija I. 24, 201, 203 Anm. 26, 233
Tutḫalija II. 22
Tutḫalija III. 419f
Tutḫalija IV. 23, 194 Anm. 25, 196, 420 Anm. 14
Tuttuwaili 428
^{d}U.SIG$_5$ 427
Ubru 105
Ulmi-Teššub 399ff
Urḫi-Teššub s. Muršili III./Urḫi-Teššub
Urnamma 245, 248ff, 374f
Urninurta 223
Utuḫegal 374f
Zidanta I. 57
Zikiltu 434
Zū-Ba'la 21 Anm. 9

Geographische Namen

Abu-Salabikh 21 Anm. 9, 92, 95f
Adalur 26 Anm. 38
Afghanistan 94
Aegäis 418, 421
Ägypten 183, 187f, 193, 195f, 287, 395
Aḫḫijawa 188 Anm. 47, 416 Anm. 2, 419, 420 Anm. 14, 421
Akkade 97, 371f, 376
Alaca Höyük 4f, 78f
Alalaḫ 19, 23, 28, 410
Alašiya s. Zypern
Aleppo s. Ḫalab/Aleppo
Amanus 26 Anm. 38
Amarna 19
Amathus 272 Anm. 40
Amka 193
Amurru 19, 188
Anatolien 5, 27, 180, 184f, 194, 209, 418
Ankara 227
Ankuwa 330 Anm. 17, 378 Anm. 11
Arawanna 188
Arbasal 28
Arinna 188, 327, 328 Anm. 9, 329, 330 Anm. 17, 331, 398, 427
Armenien 188
Arpa 188
Arpuzziya 188
Arslan Taš 159
Arzawa 187, 420f
Assur 105, 217, 256f, 263, 269
Assyrien 147f, 158ff, 183, 188, 196, 256
Aššuwa 419f
Aštata 19f, 21 Anm. 9, 195
Atalaḫziya 378
Attarimma 418 Anm. 1
Azzi 188
Babylon 202 Anm. 20, 269, 313
Babylonien 19f, 86 Anm. 2, 91, 183, 188, 256, 280, 335f
Balawat 147 Anm. 14
Bersiba 145 Anm. 1
Bīt Adīni 145 Anm. 1, 146f
Boğazköy s. Ḫattuša/Boğazköy
Burmar'īna 146 Anm. 7
Büyükkale 1f, 5, 380, 432
Byblos s. Gubla/Byblos
Çatal Höyük 62
Derbent 292
Dereköy 227
Diqdiqah 268
Diyala(-Gebiet) 91, 94f, 267
Ebla/Tell Mardiḫ 27, 28 Anm. 45, 204f Anm. 33, 279, 317
Eflatunpınar 291ff
Ekalte 19
Elam 62, 274
Elbistan 23
Emar/Meskene 19 Anm. 2, 20, 21 Anm.9, 22ff, 27, 28. Anm. 45, 195 Anm. 36
Enegi 336
Eridu 268f, 336
Ešnunna 336
Euphrat(-Gebiet) 89, 194
Failaka 269
Fara 92, 95f
Gavur Kalesi 227ff
Geyhan 317
Gezer 267
Girsu 278
Göbekli Tepe 59ff
Griechenland 311, 418
Gubla/Byblos 19, 193, 267

Ḫafāǧī 94f, 282
Ḫakpiš 399
Ḫalab/Aleppo 21 Anm. 10, 28, 155, 159, 188, 191ff, 195 Anm. 33, Anm. 37, 196
Ḫalapiya 121 Anm. 51
Hamrin(-Gebiet) 94
Ḫanḫana 188, 377, 378 Anm. 8, 380
Ḫanigalbat 198 Anm. 6
Ḫarḫarwa 297
Harran 155, 158, 161
Hasanlu 62
Ḫaššu 26 Anm. 38
Ḫatti 19, 27, 58, 119, 121, 181, 183, 185ff, 192f, 195, 420f
Ḫattum 202 Anm. 20
Ḫattuša/Boğazköy 1f, 4, 20, 21 Anm. 9, 23, 25, 26 Anm. 35, 28, 58, 79, 82f, 125, 132, 138, 186, 193 Anm. 20, 195, 197ff, 206, 208, 228, 279f, 292, 310, 328, 329 Anm. 10, 330 Anm. 17, 331, 380, 395ff, 407, 412, 427f, 449
Ḫorsabad 162
Ḫurri 189
Ikkuwaniya 188
Ikur 276
Inandıktepe 2, 4f, 378 Anm. 8
Iskenderun 317
Israel 222, 226, 317
Ištaḫara 399
Išuwa 188
Jamdat Nasr 92 Anm.19
Jamḫad 28 Anm. 48, 194
Jericho 61
Jerusalem 219ff, 313, 318
Juda 211, 219, 313
Kalašma 57f
Kammammaḫa 427
Kaniš-Kültepe 5, 181
Kanišḫa 185
Kār-Salmānu-ašarēd 145 Anm. 1, 147, 150, 161
Kār-Tukultī-Ninurta 103, 109, 111
Karaduniya 188
Karahüyük 23
Karakuyu 292
Karkamiš 19, 21 Anm. 9, 148, 156, 191, 192 Anm. 6, 193 Anm. 21, 194ff
Kāšaša 429
Kašḫa 377f, 380
Kaška 188
Kaštuwara 330 Anm. 17
Katapa 398f
Kattaḫḫa 378 Anm. 11
Kengi 93
Kilikien 184, 188
Kiš 96, 282
Kizzuwatna 20, 22f, 24 Anm. 24, Anm. 27, 26 Anm. 38, 27f, 188, 194, 196 Anm. 37, 201 Anm. 18, 203, 206, 405, 429
Kleinasien 198
Kos 418 Anm. 2
Köylütolu 292
Kuliwišna 378
Kültepe s. Kaniš-Kültepe
Kumme 352
Kušaklı s. Šarišša/ Kušaklı
Kuwalapašši/a 418 Anm. 1
Kuzza 185
Lagaš 97, 383, 386
Lallupiya 122
Larsa 336
Lawazantija 23, 188
Lazpa 419f
Lesbos 419, 421
Libbi-āli 105
Lukka 188, 418, 420
Luwiya 182, 187
Maltai 158 Anm. 88, 160 Anm. 98, 162
Manṣuate 145 Anm. 1
Magan 386
Maraş 26 Anm. 38
Mar'īna ša šadê 146 Anm. 7
Mari 155, 255, 336
Maşat Höyük s. Tapikka/ Maşat Höyük
Mashnaqa 268f
Masuwari 145 Anm. 1, 151
Maša 119, 188
Māšu-Gebirge 275
Matiella 329 Anm. 12
Mazuwati 145 Anm. 1
Meskene s. Emar/Meskene
Mesopotamien 251, 255f, 275, 383, 440
Milet 418, 421
Millawanda 418ff
Mira-Arzawa 418
Mittani 195, 198
Mittelsyrien 195
Mizri s. Ägypten
Mukiš 28 Anm. 48, 192
Mur-[426
Mykene 418 Anm. 2
Nagar (=Tell Brāk) 449
Nagyszentmiklós 63
Nawar 138 Anm. 56, 449

Nerik 297, 398f
Nevali Çori 59ff
Nimrud 148, 160
Ninive 159f, 162, 257
Nippur 86 Anm 2, 96, 340, 383
Nordanatolien 27
Nordbabylonien 373f
Nordiran 63
Nordmesopotamien 24 Anm. 27, 154, 164, 198
Nordsyrien 195
Nordwestsyrien 148, 151, 155
Nuzi 410, 412, 449f
Nuḫašše 20, 192f
Oman 386
Ortaköy s. Šappinuwa/Ortaköy
Osmankayası 4
Ostanatolien 89
Ostrußland 63
Oyaca 228
Palermo 63
Panada 429
Paršananḫila 378 Anm. 11
Pirundumi 189
Puruna 26 Anm. 38
Purušḫanda 330 Anm. 17
Puzriš-Dagān 286, 288
Qadeš 196 Anm. 37
Qumran 324
Rhodos 418 Anm. 2
Salem 219
Sam'al s. Zincirli
Seir 226
Seleukia 269
Sidon 19
Sinai 226
Sippar 256ff, 262f
Sizilien 63
Subartu 346f
Südbabylonien 373f
Südiran 90
Südmesopotamien 91, 95, 209, 267, 347
Südostanatolien 148, 201
Südpersien 89
Südwestiran 91
Sumer 384, 389
Susa 92 Anm. 20, 95 Anm. 32
Susiana 86 Anm. 2, 91, 94
Syrien 19f, 27, 191, 193, 195, 198, 209
Šamuḫa 22f
Šappinuwa/Ortaköy 188
Šarišša/ Kušaklı 2, 27 Anm. 43, 380, 381 Anm. 25
Šeḫa-Flußland 418, 419, 420 Anm. 14
Šidduwa 378
Šukzija 330 Anm. 17
Taggašta 429
Takkata 185
Takniyara 185
Talmušše 129 Anm. 19, 137
Taniškuriya 378
Tanizila 297f
Tapikka/ Maşat Höyük 2, 188, 425, 429f
Tarbusiba/i 145 Anm. 1
Tarḫuntašša 188, 395f, 399, 401ff, 418
Tarsus 24 Anm. 24
Taurpa 331 Anm. 19
Taurus 24, 202
Tawiniya 80
Tell Ahmar/Til Barsib 145 Anm. 1, 146 Anm. 2, 147 Anm. 16, 148ff
Tell Bi'a 336
Tell ez-Zib 267
Tell Faq'ous 19 Anm. 2
Tell Gubba 94
Tell Harmal 336
Tell Keisan 267
Tell Mardiḫ s. Ebla/Tell Mardiḫ
Tell Ramad 61
Tell Sheikh Hassan 86 Anm. 2
Tell Uqair 92
Telmessos 418 Anm. 1
Tepe Sharafabad 86 Anm. 2
Terqa 202 Anm. 20
Tikunani 26 Anm. 35, 202
Til Barsib s. Tell Ahmar
Tiššaruliya 122, 123 Anm. 60, Anm. 65
Troja 421
Tulūl al 'Aqir s. Kār-Tukultī-Ninurta
Tunip 26 Anm. 48
Tuwanuwa 24
Tyana 24
Tyrus 224
Uda 428f
Ugarit 23, 28, 62, 180, 182, 194 Anm. 25, 195 Anm. 36, 221, 224
Umma 97
Ur 91, 92 Anm. 19, 93, 95f, 268, 270f, 272 Anm. 40, Anm. 41, 276, 278, 282, 287, 336, 373ff
Ura 180ff. 184f, 188
Urfa 59, 64
Urkeš 449

Uruk/Warka 86 Anm. 2, 89 Anm. 10, 91f, 247, 256f, 262f, 269, 274, 375
Vorderasien 63
Warka s. Uruk/Warka
Westanatolien 317
Westsibirien 63
Wiluša 418, 420
Yalburt 292
Yazılıkaya 232
Zallara 184, 188, 330 Anm. 17
Zaphon 221
Zentralantolien 94, 329
Zincirli 155, 159, 162
Zion 219, 226
Zippalanda 77, 80, 327 Anm. 3, 328, 329 Anm. 10
Ziškuliya 378
Zypern 185, 188, 272 Anm. 40

WORTREGISTER

Sumerisch/Sumerogramme

ALAM 4 Anm. 20
^{na4}amaš-pa-è 385 Anm. 11
áš--sar 385f
^{lú}AZU 23
BÀD 305
^{na4}bal 386
^{giš}BANŠUR 444 Anm. 10
BURU$_{14}$.MEŠ 181
^{lú}DAM.GÀR 181 Anm. 14
DAR 341
^{na4}dub-ba-an 386
^{lú}DUB.SAR 22
^{lú}DUB.SAR.GIŠ 180 Anm. 11
^{na4}dùr-ul 386
^{na4}el-el 385
^{na4}elligu 386
énsi 373, 375
ÉRIN 106 Anm. 15, 108
^{na4}esi 386
EZEN 22, 26 Anm. 37
garza.kur.ra 249
GÉME 186f
^{na4}gír-zú-gal 385
GIŠ.ḪUR 180 Anm. 11
GIŠ ^{d}INANNA 57
^{na4}giš-nu$_{11}$-gál 385
giš--tag 388
^{giš}GU.ZA 24
gukkal 364 Anm. 187, 365f
^{na4}gul-gul 385
gùn 341
^{lú}ḪAL 21 Anm.9, Anm. 10
^{na4}ḫaš-tum 386
íb-ba inim--è 385
IGI.DU$_8$$^{ḫi.a}$ 127, 131 Anm. 24
^{na4}im-an-na 386
ÌR 186f
^{na4}KA-gi-na 385
KASKAL 181f, 189
^{na4}kur-gar-ra-nu-um 386
lú-alan 388
lú.nam.da$_6$.g 246
LÚ ^{giš}ŠUKUR 81f
LÚ^{meš} UR.BAR.RA 78
LUGAL 195f
^{na4}mar-ḫu-ša 386
^{na4}máš-da 386
na$_4$-^{na4}na$_4$ 385
nam-du$_{10}$--tar 385
NAM.RA 186f
nam--tar 385f
NIN.DINGIR 24, 25 Anm. 29, Anm. 31, 27
NINDA.GUR$_4$.RA 26 Anm. 36
^{na4}nir 385 Anm. 11
sá-du$_{11}$ 388
^{na4}sag-gar 385
^{na4}sag-kal 385
^{lú}SANGA 22, 24f, 328, 329 Anm. 10, 330f, 378
^{munus}SANGA 25 Anm. 34, 328
SISKUR 22 Anm. 13, 26 Anm. 37
SÙD-li$_{12}$ 304, 308
^{na4}ša-ga-ra 386
šakkana 375
ŠÁM 187f
šim-mú 341
^{na4}šimbi-sig$_7$-sig$_7$ 386
^{na4}šu-u 385
^{na4}ú 385
^{na4}ZI.KIN 27

Akkadisch/Akkadogramme

aban tašniqti 386
abašmû 385 Anm. 11
akālu 107
āl šarrūti 147
alallu 385
arāru 385
arkutu 329
ašru 105
bibrû 4 Anm. 21
elû 127
ēntu 24 Anm. 27
eqû 386
etēqu 27
ezēzu 325
guḫlu 384
g/kukkallu(m) 365f
^{lú}ḫadānu 57
ḫamāṭu 338 Anm. 30, 340
ḫaštu 386
ḫawalḫu 364
ḫulālu 385 Anm. 11

ḫurādu 110
imanakku 386
kaballu 49
kalû 255 Anm. 2, 256, 258
kasāpu 21 Anm. 7
kaššaptu 453
kerṣu 26 Anm. 36
kuppuru 321 Anm. 66
kurgarrû 386
kussû 24
kussupu 21 Anm. 7
lē'u 103, 104 Anm. 7, 105 Anm. 10, 108, 110, 180 Anm. 11 s.a. Tafel, Holz~
marḫušu 386
(LÚ/GAL) MEŠEDI 81f
mešet(t)u 81
mirsu 412 Anm. 68
mulluku 28 Anm. 45
nāgirū 104f, 109 s.a. Herolde
naqû 21 Anm. 7
nawûm 449 Anm. 1
parṣu 249ff
perrūtu 110
qinnatu 338 Anm. 30
rabāku 338 Anm. 34
ribku 338 Anm. 35
sikkānu 27
ṣabītu 386
ṣurru 385
ša qāt PN 105
šadānu 385
šagarû 386
šaknu 444
šakultu 107
šallatu 186
šammu 385
šamrû 106 Anm. 15;
šangû 24
ša/urḫullu 287
šelluḫlūtu 444f
šerḫullum 287
šerḫūnum 287
šiluḫlu 444f
šīmu 187
šulḫullu 287
tamkāru 181 Anm. 14
tatānu/tartennu 106 Anm. 31, 107f
tēlītu 127
uškānu 329

Hethitisch

-a 425
(*UL*) a-a-ra 186 Anm. 34
^{na4}aku- 395 Anm. 3
alalu 378
arāiš 425
arkammaš 188
arnu- 185 Anm. 33
arnuwalaš 186
aruwai- 329
arzana- 29, 33, 49
āššu 182
eku- 22, 25
ešri- 4 Anm. 20
ḫalentuwa- 331
ḫalwani- 4 Anm. 21
ḫandai- 429, 438
ḫappirāi- 180
ḫappiraš 180
ḫark- 6
^{ninda}ḫarši- 26 Anm. 36, 57
ḫaršiyalli- 30
^{lú}ḫartak(k)a- 77
ḫila- 446
(DUMU) ḫuiḫu(i)ššuwali- 403
ḫuittiya- 57
^{giš}ḫuluganni- 25Anm. 29
ḫuppara- 33
^{tu7}ḫurutil- 21 Anm. 6
ḫuwarti- 21 Anm. 6
^{na4}ḫuwaši- 27
*i- 446
(arḫa) išḫuwai- 6 Anm. 36, 8 Anm. 46
ištarna- 442 Anm. 3
italuwa 425
iya- 446
(LUGAL-un) iyat 399
^{munus}katra- 362
kešḫi- 24
kugulla- 413
gulzattar 180 Anm. 11
gulzi- 180 Anm. 11
kumra- 329
kušata 181
kuštayati 430 Anm. 41
laḫḫa- 181
laḫra 430
(šer) linganu- 402
luli- 77
maknu- 125ff, 131f

marruwašḫa- 185
memal 412 Anm. 68
^{lú}meneya- 78 Anm. 49, 79
muḫrai- 33f
mulati- 412 Anm. 68
ninkunatar 33
nu 127
pai- „gehen“ 329, 446
pāi- „geben“ 303
palšaš 181
pē ḫar- 186
(arḫa) peššiya- 8 Anm. 46, 438
ÌR-anni pešta 399
^{ninda}punikku- 21 Anm. 6, 26 Anm. 36
šaklai- 85 Anm. 30, 185f Anm. 34
^{ninda}šarama 31, 49
šena- 4 Anm. 20
šiunatar 4 Anm. 20
*šiunšanna(š) 25
šiwanzanna- 25
(NA$_4$-an) šiya- 115
šiyant- 437, 438 Anm. 72
šuppa- 328
šuwant- 34
šuwantia 445
da- 303, 446
dāi- 303
takšul- 182, 308
dān pedan 329
dānna 131, 132 Anm. 25;
taparḫa 399
tarpa- 117 Anm. 33
(appa) tittanu(ške) 429
(šarā) tittanu- 23
(GÉŠPU) tiya- 115
(ḫulḫulia) tiya- 115
(*KITPALU*) tiya- 115
tuḫkanti 192
tunik- 77
^{ninda}turubu- 21 Anm. 6
dušk- 115
tuwarnai- 6
unattallaš 181 Anm. 14
urki- 301 Anm. 36
(peran) walḫ- 179 Anm. 4
waškueš 7
waštul 7
zaḫurti- 330
zau- 79f

Luwisch

ḫurtijalla/i- 21 Anm. 6
(:)lūḫa- 57
tittalitaimi- 6
*dupattar 57

Hieroglyphenluwisch

L. 173 81f
L. 329 82
L. 334 82
L. 370 82f
L. 386 82f
L. 412/L. 409 81f
L. 439 82
L. 482 81

Hurritisch

-Ø	Personenmarkierung 2. Sg.	173f
-a-	Derivationsvokal	134 Anm. 31
-a-	Grammem	451
-a-	Intransitivanzeiger	125 Anm. 2, 412
-a=nni	Wurzelerweiterung	368 Anm. 211
-ae	Modalsuffix	172 Anm. 6
-ag-	Wurzelerweiterung	354 Anm. 113
-al-	Wurzelerweiterung	361
-am-	Morphem (Faktitiv)	126 Anm. 6
-an-	Satzpartikel	413 Anm. 75, 412
-an(n)-	Morphem (Kausativ)	126 Anm. 6, Anm. 7
-anV	Wortbildungssuffix	130, 360
-apte	Wortbildungssuffix	453

-ar-	Iterativ	449
-av	Personenmarkierung 1. Sg.	126 Anm. 7
-en	Personenmarkierung 3. Sg.	173f
-eva	Optativpartikel	446
-ewa	Modalsuffix	172 Anm. 6
-ḫḫe	Ableitung	443
-i	Modalsuffix	172, 173 Anm. 10; 173 Anm. 11; 174 Anm. 14, 177; -i=le 173; -i(š) 173 Anm. 9; -ien 173; -iden 173, 174 Anm. 14
-i-	Grammem	453
-i-	Themavokal	126 Anm. 7, 130, 135, 411
-ig-	Wurzelerweiterung	354 Anm. 113
-in-	Wurzelerweiterung	350ff
-ib-	Wurzelerweiterung	357
-ipte	Wortbildungssuffix	452 Anm. 6, 451
-kk-	Negationssuffix	414
-le	Personenmarkierung 1. Sg.	173f, 177
-lla	Pron. 3. Pl.	408 Anm. 33, 411, 413 Anm. 74, 415
-m-	?	137
-m(ma)	Pron. 2. Sg.	135 Anm. 39, 136, 177, 414
-m=ai	gerundiale Form	128 Anm. 18
-(m)ma	Konnektivpartikel	127, 351
-mān	Satzpartikel	412 Anm. 69, 414 Anm. 83
-na	„Artikel“ Pl.	129, 413, 415
-ne	„Artikel“ Sg.	357, 415, 444
-ne/i	Instrumental-Dimensional	132 Anm. 25;
-nna	Äquativ	411 Anm. 61
-n(na)	Pron. 3. Sg.	129, 411f
-nni	Suffix (Berufsbezeichnung)	129
-o	Verbalsuffix	173 Anm. 14, 356, 414f
-o-	Derivationsvokal	134 Anm. 31, 408 Anm. 35
-o/uḫ-	Wurzelerweiterung	357 Anm. 131
-o/ug-	Wurzelerweiterung	354 Anm. 113
-ol	Modalsuffix	172 Anm. 6; 126 Anm. 7
-om-	Wurzelerweiterung	126 Anm. 7; 357 Anm. 130
-o/ubade	Suffix, negativierend	452
-b/v-	?	138
-bade	Suffix, adjektivierend	458
-ppa, -f(fa)	Pron. 2. Pl.	127, 173 Anm. 9, 445ff
-pte/i	Wortbildungssuffix	452f
-r-	Wurzelerweiterung	362
-(a)š	Pluralisator	173f, 415
-š	Ergativ	172, 408, 411 Anm. 63, 413 Anm. 74
-šḫi-	Wurzelerweiterung	370 Anm. 213
-ši	Abstrakta bildendes Suffix	412 Anm. 66
-d	Pluralisator	173 Anm. 13, 174
-da	Direktiv	443, 445
-dan	Ablativ	132 Anm. 25

-tann	berufsbezeichnendes Suffix	444
-tta	Pron. 1. Sg.	132 Anm. 25, 172, 177, 408
-u-	Negationszeichen	452 Anm. 5
-u-	?	133 Anm. 27
-u-/-o-	Stützvokal	408, 411
-uḫuli	berufsbezeichnendes Suffix	444 Anm. 8
-ul-/-ol-	Wurzelkomplement	369, 413 Anm. 78
-upt-	Wurzelerweiterung	452
-ud-	Negation	356 Anm. 122
-utte		408
-va	Dativ	127, 415, 444
-va	Adjektivsuffix	452 Anm. 5
-ve	Genitiv	410, 415, 444
aḫarrai		23
aḫri	„Weihrauch"	442. aḫar=ri 443
aiankuri	?	aiankuri=n 443
ag-	„schicken"	ag=ugar=ašt=i=en 175
ag-	„aufnehmen"	353; a-⌜ku ?⌝-ki-ni-en 129 Anm. 19, 354; ag=u/og=in=i=en 371
akk-	?	354 Anm. 112
ali/e-	„heranziehen, annähern"	453
alipte		453
alu-	„sprechen"	453
amm-	„gelangen"	442 Anm. 4; amm=ed=i 442 Anm. 4, 445
amm-	„verbrennen"	amm=ed=o 442, 445; amm=i=(i)t=e(n) 442
ambašši	ein Brandopfer	21 Anm. 8, 23
amumi	„Verwalter"	am=ūm=i=nnē=va 128; am=ūm=i=nni 128
amumi	„Botschaft"	351; amm=om=i 128f Anm. 19; am(m)=om=i=nā=ma 129 Anm. 19; amumi=nā=ma 351, 371
anni	„dieser"	411, 412 Anm. 68; an-nu-u-un 413; annu 412; an-nu-u-ul-la-an 413; anni=lla 413 Anm. 74
abbite	?	442
apše/i	„Schlange"	342, 359, 371
Apzu	ON	442 Anm. 6; Apzu=(v)e=NE=n 442
ar-	„geben"	130; ar=ana/i? 130
arari	„Behexung"	453 Anm. 9; ar=arē=ni 453 Anm. 9
ari	„böse"	453 Anm. 9
arni-	?	136 Anm. 42; arni=b 136 Anm. 42; arni=l 136 Anm. 42
arde	„Stadt"	arde/i=da 371; arde=ve 443; ārd(i)=ī=dan 128, 132 Anm. 25
aše	„Fett(?)"	175
ašḫu	„rein(?)"	442
aššeš	„nehmt Platz(?)"	23
ašt-		357; ašt=o/uḫ=ib=o/u 357, 371

ašti	„Frau"	345, 453 Anm. 9; ašti(a) 453 Anm. 9
aštuḫḫi	„weiblich"	356
adanni	„Fußstütze?"	443 Anm. 10
atta(i)	„Vater"	130; atnd > attani=da 444
aza/ušḫi	Ritualterminus	324f
iḫarri	?	iḫar=ri=n 443
egi	„oben"	egi=(n)ni=ma 444 Anm. 3; eg(i)=o=nni=ni=n(e?) 444 Anm. 3
ela	„Schwester"	130
eni	„Gott"	en(i)=na=(a)šuš175; en(i)=na 443
munus entanni	eine Priesterin	24, 25 Anm. 28
ebarni	„Herr"	443 Anm. 6
er-	„gedeihen"	126; e-ra-a-na 126f; er=ō=l=eva 126 Anm. 5
e/ir-	„schenken"	130
e/irāna/i	„Geschenk"	130, 412 Anm. 69; er=ān(i)=a 128, 130, 131 Anm. 24
irg-	„ankündigen"	352 Anm. 102; irg=in=i=en 352 Anm. 102
e/irni		364f; e/irni=ž 364, 371
iša	Pron. 1. Sg.	iša=š 172
eše	„Erde"	359, 371
ište	Pron. 1. Sg.	141
it-	„zerschlagen"	it=i=e(n) 175
e/idi		353; i-du-uš 352 Anm. 109
idenna/i	„Baumeister"	130
ḫa-	„nehmen"	ḫa=i=Ø 175, 445ff; ḫā=i=d=en 175
ḫā-		ḫā=o/ul=i=m=āī=n 128, 131
ḫamri	ein Heiligtum	442
ḫab-	„gehen"	ḫab=ān=a=b 126 Anm. 7
ḫari-	„Weg"	362; ḫari=ž 362, 371
ḫarw/b-	„Stroh"	358; ḫarb=an=i=ž 359; ḫarba=ni=ž 359f, 371; ḫarwara 359
ḫaš-	„hören"	ḫaš=i=le 172, 174 Anm. 17
ḫažra	„Öl"	130; ḫažar(r)i 130
ḫad-	?	363; ḫad=o=en 363, 370; ḫad=o=(w)e=en 363, 371
ḫaw-	?	365 Anm. 185; ḫaw=i=(e?)n 353 Anm. 106; ḫaw=o=en 363, 371; ḫaw=o=(w)e=en 363, 371
ḫavurni	„Himmel"	442, 360 Anm. 157; ḫavur+ni=na 360, 371; ḫavurun=ni=n(e?) 442
ḫib=apte	?	453
ḫibarni	?	443 Anm. 6
ḫir-	„eintreten"	366f; ḫir=i=a 368; ḫi-ri-bu 369; ḫir=ib=o/u 371
ḫež-	„nackt sein"	355f; ḫež=ud=u/o 371
ḫizannišḫi	?	350, 369f; ḫež=a-nni=šḫi 370f
ḫu-	„rufen"	ḫu=i/e 443; ḫu=i/e=lla 443

ḫumni	„Hitze“	340; ḫumn(i)=a 340; ḫumni=na=aš=va 341; ḫumni=l(la) 341
ḫub=ēdi	„Jungstier“	134
ḫo/ura/i	„Schoß“	130, 339
ḫurubbi	entspr. akk. *bibrû*	4 Anm. 21
ḫuž-	„binden“	369 Anm. 209; ḫuž(i)=a 369, 371
kakkari	ein Gebäck	412 Anm. 68, 413
kapp-	„füllen“	135 Anm. 36; kapp=až=i=m 135 Anm. 37, 136
kaššapte		453; kaššapV 453 Anm. 9; kaššapp=a=d 453 Anm. 9; kašša(p)=a=dil 453 Anm. 9
kad-	„sagen“	362
kade		364, 371
katri		katri=ž 362, 364, 371
kazi	„Becher“	175
ke- : keb-	„stellen“	138
kil-	„(sich) erheben“	kil=ān=a=b 126 Anm. 7; kil=u=ni 440
keldi	„Heil“	keldi=Ø 172, 174 Anm. 17
kelteiene		23
kelu		23
kebl(i)	„Jäger“	kebl(i)=na=(a)šuš 175
kešḫi	„Thron“	24, 442, 444 Anm. 10; kešḫi=n 443
kešḫepwe		23
kukkali	„Fettschwanzschaf“	365f; kukkal(i)=na 365, 371
gulmurri	?	441 Anm. 6; gulmur(i)=ne=n 443
kum-	?	kum=in 351f, kum=in=i=en 371
Kummi	ON	352; Kummi=ne=n 129 Anm. 19
kumdi	„Turm“	352
kunini	?	kunini=we 442
kundari	ein Gemach	442
kud-	„fallen“	134 Anm. 31; kad- 134 Anm. 31
mag-		369 Anm. 210
mann-	„sein“	129 Anm. 20; mānn=i 121
mān(n)i	Pron. 3. Sg.	128f
mena	„Zwillingsschwester(?)“	130
mir-	?	412 Anm. 66; mirši 412 Anm. 66
mirzi	eine (Opfer)gabe	412 Anm. 68, Anm. 69
muž=o=n(i)=ā	„das Gerechte, das Richtige“	136
naḫḫ-	„(sich) setzen“	452 Anm. 5
naipti	„Weide“	453
nakk-	„führen“	nakk=i=d=en 175
na(v/u̯)-	„grasen“	138, 449 Anm. 1, 452; nāv=a 449; nau̯-ni 449 Anm. 1; na=i=ġe 449; nav=až=a 449
nē-	?	413; ne-e-u-lu-uk-ka-ma-an 413
nera	„Mutter“	130
nešše=na		131 Anm. 24
omini	„Land“	omin(i)=iffe 444

faġr(i)=o=ži	„gut“	134 Anm. 31
pal-	„kennen“	pal=i=o 442
fand-/fend-	„richtig sein/machen“	137
paba	„Berg“	130, 349; f/pab(a)n(n)i 130; paba=ni 357, 371
parḫi	„Hof“	445f; parḫi=da 442, 445f
faš-	„eintreten“	366,f 446; faš=i=l(la) 443; faš(i)=a=ffa 445ff
fe	Pron. 2. Sg.	fe=š 442; fe=š=nna 442, 445
pella/i	„Kanal“	130
fir-	„lösen“	fir=vir=išt=i=ž 453 Anm. 9
firade	ein Würdenträger	firade=n 443
pedari	„Rind“	447; pedar(i)=ne=va=f(fa) 175, 445
fur-	„sehen“	130, 135; fur=ana 130; fūr=u 132f; fūr=i 135f
pur(u)li	„Tempel“	441f; É-li 442;
purme	„Sklave“	138 Anm. 57; purame 138 Anm. 57, 339
purni	„Tempel“	442
pud-	„erzeugen, erschaffen“	409, 415; putte 409 Anm. 41, 415 Anm. 87; wu$_{ú}$-du-uš 415
pud-		345; pud=o/unne=ž 346 Anm. 80
šaḫt-/šeḫt-	„halb sein(?)“	137
šāla	„Tochter“	410
šalanni	„(Opfer)tisch“	444 Anm. 10
šankunni-	ein Priester	25 Anm. 32
šar-	„wünschen“	175, 177; šar=i=Ø-mma=an 175, 177
šarišši	„Wunsch“	175, 177
šatti	Pron. 1. Sg.	šattilla=ān 175
šav(a)la	„Jahr“	130
šeḫl	„rein“	415; še-ḫé-el-li-we$_{e}$-na-ša 415
šiye	„Wasser“	349, 415; šiyai 23; šiu̯e=ž 129 Anm 19; šiu̯e=ni 358, 371
šil-		361 Anm. 161; šil=al=oš 361, 371; šil=aḫ=uš=ušt- 361
šilalluḫi	ein Titel	410 Anm. 49
šelli	„Haus“	441ff; /šəlli/ 444; šelli=i=da 443; šelli=dan 443; šell(i)=iffe=nna=an 444; šelli=n 443; šelli=ne 443; šell(i)=a 443; šelli=ne=va 443; šelli=ne=ve=na 443; šelli=ne=ve 443; šelli=v=va 445; šelli=ve 443; šlnd > šelli=ne=da 444
šelli(n)tannu	„Verwalter, Hausbeauftragter“	444
šell(i)=o/u=ḫ(e)=u=l(i)=na	„Hausbeauftragte, Verwalter(?)“	444
šellušši	„häuslich, zum Haus gehörig“	443
šena	„Bruder“	130; šen(a)=iff=u=ve=NE=va=t(ta)=an 447 Anm. 19; šen(a)=iff=u=ve=mān 172, 174; šen(a)=iff=e=Ø=tta=man

		172, 174, 177; šen(a)=iff=u=š=(nn)a=man 175
šir-	„erzählen“	354; šir=^{i}n=i=en 354, 371; šir=ād- 355
šerri	„glänzend(?)“	šerri=n 443
šinim	„weiterhin“	442
šid-	„verfluchen“	šid=ār=a 126 Anm. 7; *šid=ar=i=a 126 Anm. 7, Anm. 8
šiw-	„beschwören“	353; šiw=a=b 350, 353, 371
šiwenni	„Beschwörer“	353
šu-	Pronominalstamm	143; šowe 143; šura 143
šua	„ganz“	šua=nna=man 444
šukki	?	443
šummin	„alle“	443
šunip-		23
tag-/teg-	„hell sein“	137
tal-	„ziehen“?, „reinigen“?	453
talm-	„groß“	137, ta/el(a)mi 125, 127; talav=o=ži 134 Anm. 31, 137f; talm=ū$^{?}$=a=b 137f; talm=u 137.; telam- 137; talm/b=o=ž(i) 137, 138 Anm. 57; talami 138 Anm. 57; talm=o=šši=na 371
tabri	„Stuhl“	444 Anm. 10
tapš-	„sich empören(?)“	132, 133 Anm. 28; tapš=u 132f
taržuu̯āni	„Mensch“	128
tad-	„lieben“	451 tad=ugar=(i)=le 172, 174, 177; tad=apti 453
tel-	„vermehren“	127, 132, 133 Anm. 28, 134ff; te-li-(i-)ip-pa 126f; tel=i=p=pa 127; tel=i=b 127f, 137f; tēl=u 132ff; 133 Anm. 28, 137f; tel=i=m$^{!}$ 135ff; tel=umm(e)=a 136, 138; tel=ēd=o 136, 138; tel=id=o 138; te-e-la-aḫ-e 136.; te-lu-u-lu-še 136
tibni	„Stroh“	360 Anm. 150
tiža	„Herz“	130; tiž=ni 130; tiž(=)uv$^{?}$=ar=ġ(e)=ā 136; 360 Anm. 153
tešši	„Erhabener(?)“	355; tešši=na 350, 355, 371
tiwe	„Wort“	342, 350; tive=na 129 Anm. 19, 371; tiwa=Ø=tta=ān 172, 174; tiw(e)=a 174 Anm. 17
tul-	?	413; du-lu-uz-zé-na 413
tulli		413 Anm. 76
tum-	„schlängeln(?)“	358f; tum=o/um=a(=b) 359, 371
tumni	„vier“	359
tun-	„können“	353 Anm. 109; tun=i=kki 352 Anm. 109
tuni	„Fußbank“	444 Anm. 10
tupki	?	410 Anm. 53

un-	„kommen“	414; un=i=l(la) 443; ú-nu-u-lu-uk-ka-ma-an 413; un=u/ol=o=kka=man 413; un=ō=m$^{!}$ 135
unamma		23
uri	„Fuß“	356; ur(i)=na 356, 371
ušš-	„gehen, marschieren“	370 Anm. 215, 446, 447 Anm. 20; ušš=ol=a=b 370f; ušš=eva 445f
utte	„Getreide, Gerste“	409 Anm. 42
zaw-		zaw=ar=^{i}n=i=en 352 Anm. 102

Urartäisch

-pti	Suffix	452
-di	Verbalendung	141
-u-	Verbalmorphem	141
-uki	Possessivsuffix 1.Sg.	143
esi	„Ort“	141
edini	Postposition	142
ikukani edini	Postposition	142
isi	Pron. Gen./Dat. 1. Sg.	141, 142 Anm. 11
ištedi	„ich, mich“	140 Anm. 3, 141; ište+di 141
ješe	„ich“	140
mani	„er/sie/es“	140
masi-	„sein“	143; ma+si 143
meripte	Verbalnomen	452 Anm. 6
qapqaru-	„belagern“	141 Anm. 8
šaue	„Herrscher“	142 Anm. 10
šusi	„mein“	142f; šu+si 143
šusine	„eins“	142f
ulḫ-		141 Anm. 9; ulḫ-u 141; ulḫudi 141
ušt-	„zu Felde ziehen“	452 Anm. 6
uštipte	Verbalnomen	452 Anm. 6

STELLENREGISTER

o. Nr. Privatsammlung (heth.)		377ff
676/v+ s. KUB 21.27		
760/v+ s. KUB 21.15		
1142/z+KUB 25.31	6-7	8
AdŠ 579 s. HSS 13, 441		
AnSt 10, 112-115	II 36'-48'	248 Anm. 13
Bo 68/219+ s. KUB 54.40		
Bo 84/573		82
Bo 85/385		82
Bo 87/385		82
ChS Erg.Heft 1	IV 8, 9	443
	IV 12	136 Anm. 44
	IV 13-14	443
	IV 15	175, 177
ChS I/1 3	Vs. 20	125 Anm. 7
	Vs. 35-38	442
	Vs. 38	445
	Vs. 45-50	443
ChS I/1 4	Rs. 8'	135 Anm. 39
	Rs. 10'	128 Anm. 19
ChS I/1 6	I 10	129 Anm. 19
	III 41'	125 Anm. 7
ChS I/1 19	IV 7-8	136 Anm. 45
ChS I/1 41	III 19-21	355
	III 55-56	141
	III 63	135 Anm. 39
	IV 20-21	136 Anm. 42
ChS I/1 49	II 9	443
	II 28	443
ChS I/1 50	Vs.? 28'	366 Anm. 193
ChS I/2 51	lk. Kol. 5'	443
ChS I/5 2	Vs. 20'	129
ChS I/5 23	Rs. 7	443
	III 15	136 Anm. 45
ChS I/5 40	Rs. 43'-45'	445ff
ChS I/9 61 s. KUB 32.50		
CTH 655		52ff
Emar VI 373	27-28	27
Emar VI 471	1-2	20
	33	21 Anm. 8
Emar VI 472	8	21
Emar VI 473	19'	21 Anm. 8
Flückiger-Hawker, Urnammu, 115-116	76-86	246 Anm. 3
Gudea Stat. B	7:10-18	387
	7: 47-59	387f
Gudea Zyl. A	25:22-26:16	391
HFAC 40+	s. CTH 655	
HG	§ 319-21	187
HKM 47		429ff

	12-13	429f
	15-16	430 Anm. 36
	16	438
	18-19	430
HKM 48		439
HKM 49		430f
HKM 115		425 Anm. 13, 426, 431, 433ff, 439
HSS 13, 441		450ff
Izoğlu	21-23	140f
K 315(+)K 14818(+)K 18791(+)K20275	260ff	
K 5180	Rs.	262 Anm. 29
K 14818(+) s. K315(+)		
K 18791(+) s. K315(+)		
K 20275(+) s. K315(+)		
KAJ 116	4'	108 Anm. 28
KAJ 247		106f
KBo 3.63+ s. CTH 655		
KBo 3.64 s. CTH 655		
KBo 3.65 s. CTH 655		
KBo 3.66 s. CTH 655		
KBo 4.12	Vs. 13-33	396
KBo 5.2	II 22-27	407ff
	II 28	406 Anm. 13
KBo 6.29	I 25-30	396
	I 33-38	403
KBo 7.37	Vs. 1'-7'	73ff
KBo 8.55+KBo 34.142(+?)KBo 40.47	424, 429f, 432f	
KBo 11.52	II 7'-9'	330 Anm. 14
KBo 13.223	II	35f, 44
	III	37, 45
KBo 15.28		427f, 431f
KBo 15.52+KUB 34.116	Vs. 2'-8'	119 Anm. 37
KBo 16.97+KBo 40.48		426, 432ff
	Vs. 1-2	426 Anm. 17, 435
	Vs. 11	436
	Vs. 11-12	435
	Vs. 13-14	435
	Vs. 30	434f
	Vs. 30-31	437
	Rs. 1-3	435
	Rs. 12ff.	436
	Rs. 30-31	437
	Rs. 42	435
	Rs. 46	435
KBo 18.151		424f, 431ff
	Rs. 11	424
KBo 19.45	Rs. 44'-45'	175
KBo 21.47+ s. KBo 24.110		
KBo 21.69+ s. KBo 23.92		
KBo 22.146	Rs.?	40 Anm. 56

KBo 23.44	IV 8'-9'	33
KBo 23.49(+) s. KBo 24.110		
KBo 23.55	I 2'-33'	115ff
KBo 23.92+KBo 21.69+KBo 34.155+ KUB 34.124	III 12'-18'	121 Anm. 50
KBo 23.106		426f, 431f
	Vs. 3-11	427 Anm. 20
	Rs. 5', 6', 7'-8', 13'	427
	Rs. 6'	436
	Rs. 7'	435 Anm. 62
KBo 24.110+KBo 23.49(+)KBo 38.45+ KBo 21.47	I	43
	II	37f, 45f
	III	39f, 46f
	IV	42f, 48f
KBo 24.130		428, 431f
KBo 25.109	II	36f, 44f
	III	40f, 47f
KBo 27.217	Rs. 5'-6'	136 Anm. 41
KBo 29.201	II 13'-17'	127 Anm. 57
KBo 32.11	IV 15'	446
KBo 32.12	I 7	173 Anm. 10
KBo 32.13	I 21	129
	I 21-23	368
	I 22	129
	I 22//II 22-23	131
	I 23	3656
KBo 32.14	I 11, 54//II 13, 54	125 Anm. 8
	I 19-20//II 19	128
	I 47	449 Anm. 1
	I 56	175
	IV 2-3	130 Anm. 20
	III 13-15	132
	IV 3	137 Anm. 46
	IV 13-16//III 13-15	125
	IV 13-16	128
	Rs. 23//Rs. 28	125 Anm. 8
KBo 32.15	I 27'-28'//II 27'-28'	131
	I 28'	129
	IV 3/III 3	137 Anm. 46
	IV 5	135 Anm. 39
	IV 13//III 13	125 Anm. 8
	IV 16//III 16	125 Anm.
KBo 32.19	I 4//II 3-4	131
	I 16//II 16-17	131
	I 32//II 32	442 Anm. 3
KBo 32.20	I 5'	131
KBo 32.123		428, 431f, 437
KBo 33.188	Rs.? III 4'	329
KBo 34.142 s. KBo 8.55+		
KBo 34.155+ s. KBo 23.92		

KBo 38.45+ s. KBo 24.110		
KBo 39.54		427, 431f
	7', 11', 18'	427
KBo 40.47 s. KBo 8.55+		
KBo 40.48 s. KBo 16.97		
KUB 5.1+	I 1ff.	299 Anm. 22
	I 5f.	299 Anm. 26
	I 6a-b	306 Anm. 64
	I 7-9	297 Anm. 15
	I 21-22	307 Anm. 71
	I 25-26	306 Anm. 65
	I 32-33	297 Anm. 14
	I 33	306 Anm. 66
	I 38f.	299 Anm. 23
	I 38-39	307 Anm. 69
	I 75-76	307 Anm. 72
	I 89-91	308 Anm. 75
	I 93-94	307 Anm. 68
	III 33-34	297 Anm. 16
	III 34-36	308 Anm. 77
	III 37	297 Anm. 17
	III 40	298 Anm. 18
	III 94	306 Anm. 67
	III 95f.	299 Anm. 24
KUB 5.7	Rs. 5-8	7
	Rs. 28-30	7
KUB 5.10+16.83+33	Vs. 47-50	7
KUB 8.61+	IV 10"	444
KUB 12.1	IV 20-22	6 Anm. 36
KUB 13.2	II 36-41	7f
KUB 16.33+ s. KUB 5.10+		
KUB 16.83+ s. KUB 5.10+		
KUB 17.35	III 9-15	120
KUB 21.15+760/v	I 5'-10'	403
KUB 21.19+	III 9'-11'	398
KUB 21.27+676/v	I 26-32	398
KUB 21.37		399ff
KUB 25.31+ s. 1142/z+		
KUB 26.91	Vs. 3-4	419 Anm. 8
	Vs. 6-7	419
KUB 30.10	Vs. 22-23	425
	Rs. 12-15	184 Anm. 25
KUB 31.101		428f, 431
KUB 31.132	III 4-9	184 Anm. 24
KUB 32.50	Vs. 20	442
KUB 34.116+ s. KBo 15.52		
KUB 34.124+ s. KBo 23.92		
KUB 36.45 s. KUB 58.48		
KUB 38.12	III 7'-12'	8 Anm. 46
KUB 44.42	I 16-17	115 Anm. 18
KUB 45.12	II 7-12	407ff

KUB 46.6	I 3'-5'	329
KUB 47.11	II 3"-5"	133
KUB 47.78	I 5'-9'	134
KUB 50.1		429, 431, 433, 438
	II 7'	435
	II 8'	435
	II 7'-8'	435, 438f
	II 15'	435
	II 15'-16'	436, 438
	III 4'	435, 439
	III 5'	439
	III 9'	439
	III 10'	439
	III 11	436
	III 20'	439
KUB 50.44	II 4	7
KUB 54.40(+)Bo 68/219	Rs.	38, 46
KUB 58.14	Vs. ? 2'-34'	73ff
KUB 58.48//KUB 36.45	IV//1'-11'	122
KUB 60.31	Vs.	35, 43
	Rs.	41f, 48
Kurth 27		286ff
KuSa 39		434
KuT 49		430f, 434f, 437
	12-13	435
	14	430, 438
	23-24	430
KuT 50		430f, 437
	42-42	438
Lev 16		313ff
Mari 1 (RA 36, 4f)	3-4	366f
	34	352
Mari 2 (RA 36, 5)	9-11	366 Anm. 194
Mari 5 (RA 36, 17)	16, 17	353 Anm. 103
	19	363
Mari 7+6 (RA 82, 61)	12'	352 Anm. 102
	13'	352
MARV 1.1	IV 27-35	104
MARV 1.5	30	103 Anm. 3
MARV 4.27	18-19	110 Anm. 34
Mitt.	I 66	444
	II 57-58	175
	II 84-85	172, 174, 177
	III 8	125 Anm. 7
	III 23	173 Anm. 10
	III 59	125 Anm. 7
	III 111-113	367 Anm. 200
	IV 42-43	172, 174
	IV 46	447 Anm. 19
	IV 100	125 Anm. 7
	IV 117	175

Otten, StBoT 24	II 56-63	396
	III 32'-35'	396
	III 36'-39'	397
	III 40'-43'	403
	III 41'-44'	401
	Tf. 12: 10-27	247 Anm. 8
		340f
Parpola, SAACT 1, 65, 115		209ff
PBS I/2 109	Rs. 13'	441f
Ps. 18	IV 3'	441f
RS 61.62	IV 6'	358
RS 94.2939		
	Rs. 14-18	139
SCCNH 9, 7 s. RS 94.2939	128-133	247 Anm. 10
Sisian	296-301	250 Anm. 16
Sladek, Inanna's Descent, 119-120, 162-163	IV 22-23	444
Sladek, Inanna's Descent, 140-141	22'-23'	140
Syria 12, 242	24'-25'	140
Topzawä	26'-27'	142f
	28'-30'	142
Ug. V 419 s. RS 61.62	5	144
UKN 37	IV 41	142
UKN 127	V 32	142
	B 12-14	140
UKN 155	3-5	141
UKN 167	2	143
UKN 279	38-40	143
UKN 281	Z. 37f.	389
van Dijk, lugal-e	Z. 150	384 Anm. 4, 387
	Z. 463-497	390
		341, 347ff
VS 17, 5	1-4	129 Anm. 19
		341f
VS 17, 6		342f
VS 17, 7		343
VS 17, 20		344
VS 17, 22		429, 431
VS (N.F. 12) 79	22	288
YOS 4, 296	Vs. 1-6	337f
YOS 11, 28	Vs. 7-16	338ff
	Vs. 13	369 Anm. 215
YOS 11, 29	Vs. 8-11	337f
YOS 11, 38		344
YOS 11, 39		343
YOS 11, 52		344
YOS 11, 60		345
YOS 11, 64	Vs. 1-10	338ff
	Vs. 7	369 Anm. 215
YOS 11, 65	Rs. 5'-7'	335
		345f

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

A	Museumssignatur Oriental Institute/Asiatic Collection (Chicago)
AA	Archäologischer Anzeiger. Beiblatt zum Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts (Berlin)
AAA	Annals of Archaeology and Anthropology (Liverpool)
AAASH	Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae (Budapest)
AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research (New Haven, danach Cambridge/MA und Winona Lake)
AAAS	Les annales archéologiques arabes syriennes. Revue d'archéologie et d'histoire (Damaskus)
AASFB	Annales Academiae Scientiarum Fennicae – Series B (Helsinki)
AB	Assyriologische Bibliothek (Leipzig)
ABD	Anchor Bible Dictionary (New York [u.a.] 1992)
ABoT	Ankara Arkeoloji Müzesinde Bulunan Boğazköy Tabletleri (Istanbul 1948)
Acta Jutlandica	Acta Jutlandica (Århus)
ADFU	Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka (Berlin)
ADOG	Abhandlungen der Deutschen Orient-Gesellschaft (Berlin, danach Saarbrücken)
ADŠ 3	G. Wilhelm, *Das Archiv des Šilwa-Teššup. Heft 3 – Rationenlisten 2* (Wiesbaden 1985)
Aegaeum	Aegaeum – Annales d'archéologie égéenne de l'Université de Liège (Liège)
AfO	Archiv für Orientforschung (Berlin, Graz und Wien)
AfOB	Archiv für Orientforschung – Beiheft (Berlin, Graz und Wien)
AHw	W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch* (Wiesbaden 1958-1981)
AJA	American Journal of Archaeology (Boston/MA [u.a.])
AJP	American Journal of Philology (Baltimore)
AJSL	American Journal of Semitic Languages and Literatures (Chicago)
Akkadica	Akkadica. Periodique bimestriel de la Fondation Assyriologique Georges Dossin (Brüssel)
Al-Rafidan	Al-Rafidan (Tokyo)
ALASP	Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas (Münster)
ALASPM	Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens (Münster)
AlT	D.J. Wiseman, *The Alalakh tablets* (London 1953)
AM	» Götze, AM
AMI	Archäologische Mitteilungen aus Iran (Berlin)
AMINF	Archäologische Mitteilungen aus Iran. Neue Folge (Berlin)
Anadolu	Anadolu. Revue des études d'archéologie et d'histoire en Turquie (Paris)
AnAr	» JKF
AncB	Anchor Bible (Garden City)
ANET	» Pritchard, ANET
AnOr	Analecta Orientalia (Rom)
AnSt	Anatolian Studies (London)
Anthropos	Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde (Salzburg [u.a.])
Antiquity	Antiquity. A Quarterly Review of Archaeology (Gloucester)
AnYayın	Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları (Ankara)
AO	Der Alte Orient (Leipzig)
AO	Tafelsignatur des Louvre/Paris
AOS	American Oriental Series (New Haven)
AOAT	Alter Orient und Altes Testament (Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, danach Münster)
AOATS	Alter Orient und Altes Testament – Sonderreihe (Kevelaer/Neukirchen-Vluyn)

AoF	Altorientalische Forschungen (Berlin)
APA	Acta Praehistorica et Archaeologica (Berlin)
APAW	Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse (Berlin)
ArchAnat	Archivum Anatolicum (Ankara)
ARM	Archives Royales de Mari (Paris)
ArtAs	Artibus Asiae (Ascona)
ArDOG	Archiv Deutsche Orient-Gesellschaft
ArOr	Archiv Orientální (Prag)
ArAs	Arts asiatiques. Annales du Musée Guimet et du Musée Cernuschi (Paris)
AS	Assyriological Studies (Chicago)
ASJ	Acta Sumerologica (Hiroshima)
Ass.	Tafelsignatur für (unveröffentlichte) Assur-Tafeln
ATD	Altes Testament Deutsch (Göttingen)
ATU	A. Falkenstein, *Archaische Texte aus Uruk* (ADFU 2, Berlin 1936)
AuOr	Aula Orientalis (Barcelona)
AuOrS	Aula Orientalis – Supplementa (Barcelona)
AUWE	Ausgrabungen in Uruk-Warka Endberichte (Mainz)
AVO	Altertumskunde des Vorderen Orients (Münster)
AW	Antike Welt (Mainz)
BA	Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft (Leipzig)
BaF	Baghdader Forschungen (Mainz)
BaM	Baghdader Mitteilungen (Berlin, danach Mainz)
BaM Bh.	Baghdader Mitteilungen. Beihefte (Berlin)
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research (Jerusalem/Baghdad/ Cambridge)
BBVO	Berliner Beiträge zum Vorderen Orient (Berlin)
BEThL	Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium (Louvain-la-Neuve [u.a.])
BEvTh	Beiträge zur evangelischen Theologie (München)
BiMes	Bibliotheca Mesopotamica (Malibu)
BIN	Babylonian Inscriptions in the Collections of J.B. Nies (New Haven [u.a.])
BiOr	Biblotheca Orientalis (Leiden)
BK	Biblischer Kommentar (Neukirchen-Vluyn)
BM	Museumssignatur des British Museum London
BMCG	H. Freydank, *Beiträge zur mittelassyrischen Chronologie und Geschichte* (SGKAO 21, Berlin 1991)
BMECCJ	Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan (Wiesbaden)
BN	Biblische Notizen (Bamberg)
Bo	Inventarnummer der Boğazköy-Texte der Grabungen 1906-1912
BoHA	Boğazköy-Hattuša. Ergebnisse der Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft und des Deutschen Archäologischen Instituts (Berlin und Stuttgart)
Bollettino d'Arte	Bollettino d'Arte (Rom)
BRM	Babylonian Records in the Library of J. Pierpont Morgan (New York, danach New Haven)
BSA	Bulletin on Sumerian Agriculture (Cambridge)
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft (Berlin)
CA	Current Anthropology (Chicago)
CAD	*The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (Chicago)
CAJ	Cambridge Archaeological Journal (Cambridge)
CANE	» Sasson, CANE

CB	Conietanea biblica (Lund)
CBS	Museumssignatur des University Museum Philadelphia
CDOG	Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft
CDOG 1	Gernot Wilhelm (Hrsg.), *Die altorientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch* (Saarbrücken 1997)
CDOG 2	J. Renger [Hrsg.], *Babylon: Focus mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne* (Saarbrücken 1999)
CHD	*The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (Chicago)
ChS I	Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler. Abteilung I – Die Texte aus Boğazköy
ChS I/1	V. Haas, *Die Serien itkaḫi und itkalzi des AZU-Priesters. Rituale für Tašmišarri und Tatuḫepa sowie weitere Texte mit Bezug auf Tašmišarri* (Rom 1984)
ChS I/2	M. Salvini/I. Wegner, *Die Rituale des AZU-Priesters* (Rom 1986)
ChS I/3-1,1	I. Wegner, *Hurritische Opferlisten aus hethitischen Festbeschreibungen. Teil I: Texte für Ištar-Ša(w)uška* (Rom 1995)
ChS I/4	I. Wegner/M. Salvini, *Die hethitisch-hurritischen Ritualtafeln des (ḫ)išuwa-Festes* (Rom 1991)
ChS I/5	V. Haas/I. Wegner, *Die Rituale der Beschwörerinnen* ^{SAL}*ŠU.GI* (Rom 1988)
ChS I/7	S. de Martino, *Die mantischen Texte* (Rom 1992)
ChS I Erg. 1	G. Wilhelm, *Ein Ritual des AZU-Priesters* (Rom 1995)
CLAM	M.E. Cohen, *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia* (Bethesda 1988)
CM	Cuneiform Monographs (Groningen)
CPO II	Civilisations du Proche-Orient. Serie II – Philologie (Neuchâtel/Paris)
CRAIBL	Comptes Rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres (Paris)
CRRAI	Compte Rendu de la Rencontre Assyriologique Internationale
CRRAI 11	Compte rendu de l'onzième Rencontre Assyriologique Internationale organisée à Leiden du 23 au 29 juin 1962 par le Nederlands Instituut vor het Nabije Oosten (Leiden 1964)
CRRAI 25	H.-J. Nissen/J. Renger (Hrsg.), *Mesopotamien und seine Nachbarn – Politische und kulturelle Wechselbeziehungen im Alten Vorderasien vom 4. bis 1. Jahrtausend v. Chr. – XXV. Rencontre Assyriologique Internationale Berlin 3. bis 7. Juli 1978* (BBVO 1, Berlin 1982)
CRRAI 33	J.-M. Durand (Hrsg.), *La femme dans le Proche-Orient antique. XXXIII*^{e} *Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 7-10 juillet 1986)* (Paris 1987)
CRRAI 35	M. deJong Ellis (Hrsg.), *Nippur at the Centennial. Papers Read at the 35*^{e} *Rencontre Assyriologique Internationale, Philadelphia, 1988* (OPSNKF 14, Philadelphia 1992)
CRRAI 44	L. Milano/S. de Martino/F. Fales/G.B. Lanfranchi (Hrsg.), *Landscapes. Territories, frontiers and horizons in the Ancient Near East. Papers presented to the XLIV Rencontre Assyriologique Internationale Venezia, 7-11 July 1997* (HANEM III, Padua 1999)
CT	Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum (London)
CTH	E. Laroche, *Catalogue des textes hittites* (Paris 1971)
DA	A. Boissier, *Documents assyriens relatifs aux présages* (Paris 1894-1899)
DaM	Damaszener Mitteilungen (Mainz)
Diakonoff, HuU	I.M. Diakonoff, *Hurrisch und Urartäisch* (MSS Beih. NF 6, München 1971)
DMOA	Documenta et Monumenta Orientis Antiqui (Leiden)
EA	J.A. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln* (VAB 2, Leipzig 1915)
Emar VI/1-3	D. Arnaud, *Recherches aux pays d'Aštata – Textes sumériens et accadiens* (Paris 1985-1986)
Emar VI/4	D. Arnaud, *Recherches aux pays d'Aštata – Textes de la bibliothèque* (Paris 1987)

Eothen	Eothen (Florenz)
Eretz-Israel	Eretz-Israel. Archaeological, historical and geographical studies (Jerusalem)
EW	» Hinz/Koch, EW
FAOS	Freiburger Altorientalische Studien (Stuttgart)
FAOS 9	H. Steible, *Die neusumerischen Bau- und Weihinschriften* (Stuttgart 1991)
FlorMar	Florilegium Marianum
FlorMar 4	N. Ziegler, *Le Harem de Zimrî-Lîm* (Paris 1999)
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten Testaments (Göttingen)
Fs. Albright	H. Goedicke (Hrsg.), *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright* (Baltimore/London 1971)
Fs. Alp	H. Otten et al. (Hrsg.), *Sedat Alp'a Armağan/Festschrift für Sedat Alp. Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp* (Anadolu Medeniyetlerini Araştırma ve Tenıtma Vakfı Yayıinları 1, Ankara 1992)
Fs. Boehmer	Uwe Finkbeiner/Reinhard Dittmann/Harald Hauptmann (Hrsg.), *Beiträge zur Kulturgeschichte Vorderasiens. Festschrift für Rainer Michael Boehmer* (Mainz 1995)
Fs. Carratelli	F. Imparati (Hrsg.), *Studi di Storia e di Filologia anatolica dedicati a Giovanni Pugliese Carratelli* (Eothen 1, Florenz 1988)
Fs. Cotsen	G. Buccellati/M. Kelly-Buccellati (Hrsg.), *Urkesh and the Hurrians. Studies in Honor of Lloyd Cotsen* (BiMes 26 = Urkesh/Mozan Studies 3, Malibu 1998)
Fs. Diakonoff	*Societies and Languages of the Ancient Near East – Studies in Honour of I. M. Diakonoff* (Warminster 1982)
Fs. Falkenstein	D.O. Edzard (Hrsg.), *Heidelberger Studien zum Alten Orient. Adam Falkenstein zum 17. September 1966* (Wiesbaden 1967)
Fs. Fronzaroli	(in Vorbereitung)
Fs. Güterbock II	H.A. Hoffner/G.M. Beckman (Hrsg.), *Kaniššuwar. A Tribute to Hans G. Güterbock on his Seventy-Fifth Birthday May 27, 1983* (AS 23, Chicago 1986)
Fs. Hirsch	A.A. Ambros/M. Köhbach (Hrsg.), *Festschrift für Hans Hirsch zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden, Kollegen und Schülern* (WZKM 86, Wien 1996)
Fs. Houwink ten Cate	Th. van den Hout/J. de Roos (Hrsg.), *Studio historiae ardens. Ancient Near Eastern Studies Presented to Philo H.J. Houwink ten Cate on the Occasion of his 65th Birthday* (PIHANS 74, Istanbul 1995)
Fs. Hrouda	P. Calmeyer e.a. (Hrsg.), *Beiträge zur Altorientalischen Archäologie und Altertumskunde. Festschrift für Barthel Hrouda zum 65. Geburtstag* (Wiesbaden 1994)
Fs. Koch	D.R. Daniels/U. Gleßmer/M. Rösel (Hrsg.), *Ernten, was man sät. Festschrift für Klaus Koch zu seinem 65. Geburtstag* (Neukirchen-Vluyn 1991)
Fs. Moran	T. Abusch/J. Huehnergard/P. Steinkeller (Hrsg.), *Lingering over Words. Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran* (HSS 27, Atlanta 1990)
Fs. Nissen	H. Kühne/R. Bernbeck/K. Bartl (Hrsg.), *Fluchtpunkt Uruk – Archäologische Einheit aus methodischer Vielfalt* (Internationale Archäologie, Studia Honoraria 6, Rahden/Westfalen 1999)
Fs. Otten II	E. Neu/C. Rüster (Hrsg.), *Documentum Asia Minoris Antiquae. Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag* (Wiesbaden 1988)
Fs. Rainey	S. Izre'el/I. Singer/R. Zadok (Hrsg.), *Past Links: Studies in the Languages and Cultures of the Ancient Near East. Festschrift Anson Rainey* (IOS 18, Winona Lake 1998)
Fs. Röllig	B. Pongratz-Leisten/H. Kühne/P. Xella (Hrsg.), *Ana šadî labnāni lū allik. Beiträge zu altorientalischen und mittelmeerischen Kulturen. Festschrift für Wolfgang Röllig* (AOAT 247, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1997)

Fs. Schmid	E. Eggers/J. Becker/J. Udolph/D. Weber (Hrsg.), *Florilegium Linguisticum. Festschrift für Wolfgang P. Schmid zum 70. Geburtstag* (Frankfurt [u.a.] 1999)
Fs. Schmidt	R. Bielmeier/R. Stempel (Hrsg.), *Indogermanica et Caucasica. Festschrift für Karl Horst Schmidt zum 65. Geburtstag* (Untersuchungen zur indogermanischen Sprach- und Kulturwissenschaft 6, Berlin/New York 1994)
Fs. Schmitt-Brandt	Y. Nishina (Hrsg.), *Europa et Asia Polyglotta – Sprachen und Kulturen: Festschrift für Robert Schmitt-Brandt zum 70. Geburtstag* (Dettelbach 2000)
Fs. Sjöberg	H. Behrens/D. Loding/M.T. Roth (Hrsg.), *DUMU-E_2-DUB-BA-A. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg* (OPSNKF 11, Philadelphia 1989)
Fs. Strommenger	B. Hrouda/S. Kroll/P.Z. Spanos (Hrsg.), *Von Uruk nach Tuttul – eine Festschrift für Eva Strommenger. Studien und Aufsätze von Kollegen und Freunden* (MVS 12, München/Wien 1992)
Fs. Thomas	P. Kosta (Hrsg.), *Studia Indogermanica et Slavica. Festgabe für Werner Thomas zum 65. Geburtstag* (Specimina Philologiae Slavicae 26, München 1988)
FuB	Forschungen und Berichte (Berlin)
GHL	F.W. Bush, *A Grammar of the Hurrian Language* (Dissertation Brandeis University 1964)
GLH	E. Laroche, *Glossaire de la langue hourrite* (Paris 1980)
Götze, AM	A. Götze, *Die Annalen des Muršiliš* (Hethitische Texte VI = MVAeG 38, Leipzig 1933)
Götze, Madd.	A. Götze, *Madduwattaš* (Hethitische Texte III = MVAeG 32/1, Leipzig 1928)
HANEM	History of the Ancient Near East – Monographs (Padua)
HAT	Handbuch zum Alten Testament (Tübingen)
HBM	S. Alp, *Hethitische Briefe aus Maşat-Höyük* (TTKY VI/35, Ankara 1991)
HBS	Herders Biblische Studien (Freiburg i. B.)
HchI	F.W. König, *Handbuch der chaldischen Inschriften* (AfOB 8 Berlin/Graz, 1957)
HDT	G. Beckman, *Hittite Diplomatic Texts* (Writings from the Ancient World – Society of Biblical Literature 7, Atlanta 1996; 2. Aufl. 1999)
HdO 1	Handbuch der Orientalistik – Erste Abteilung: Der Nahe und der Mittlere Osten (Leiden [u.a.])
HED	» Puhvel, HED
HEG	» Tischler, HEG
Hethitica	Hethitica. Bibliothèque des cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain (Louvain-la-Neuve)
HFAC	G. Beckman/H.A. Hoffner, „Hittite Fragments in American Collections" (JCS 37 [1985], 1-60
Hinz/Koch, EW	W. Hinz/H. Koch, *Elamisches Wörterbuch* (AMI Ergänzungsband 17, Berlin 1987)
Historia	Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte/Revue d'histoire ancienne/Journal of Ancient History/Rivista di studia antica (Stuttgart)
HK	Handkommentar zum Alten Testament (Göttingen)
HKM	S. Alp, *Hethitische Keilschrifttafeln aus Maşat Höyük* (TTKY VI/34, Ankara 1991)
HS	Historische Sprachforschung (Göttingen; früher u.d.T. Kuhns Zeitschrift [KZ] und Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung [ZVS])
HSAO	*Heidelberger Studien zum Alten Orient* (Heidelberg)
HSS	Harvard Semitic Studies
HSS 32	J. Huehnergard, *Ugaritic Vocabulary in Syllabic Transcription* (Atlanta 1987)
HT	Hittite Texts in the Cuneiform Character in the British Museum (London 1920)
HUCA	Hebrew Union College Annual (Cincinnati)
HuSt	Hurritologische Studien (Subserie zu AOAT, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn)

HuU	I.M. Diakonoff, *Hurritisch und Urartäisch* (MSS Beih. NF 6, München 1971)
HW^2	J. Friedrich/A. Kammenhuber, *Hethitisches Wörterbuch* (2. Aufl., Heidelberg)
HZL	C. Rüster/E. Neu, *Hethitisches Zeichenlexikon. Inventar und Interpretation der Keilschriftzeichen aus den Boğazköy-Texten* (StBoTB 2, Wiesbaden 1989)
IBoT	Istanbul Arkeoloji Müzelerinde Bulunan Boğazköy Tabletleri(nden Seçme Metinler) (Istanbul, danach Ankara)
IBS	Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft (Innsbruck)
IH	» Speiser, IH
Interp.	Interpretation – A Journal of Bible and Theology (Richmond/Virginia)
IOS	Israel Oriental Studies (Leiden, danach Winona Lake)
Iran	Iran. Journal of the British Institute of Persian Studies (London)
IrAn	Iranica Antiqua (Leiden)
Iraq	Iraq (London)
IstMitt	Istanbuler Mitteilungen (Tübingen)
JAC	Journal of Ancient Civilizations (Changchun)
JCS	Journal of Cuneiform Studies (Cambridge, danach Baltimore)
JEA	Journal of Egyptian Archaeology (London)
JEOL	Jaarbericht van het vooraziatisch-egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux (Leiden)
JESHO	Journal of economic and social history of the Orient (Leiden)
JKF	Jahrbuch für Kleinasiatische Forschungen = Anadolu Araştırmaları (Istanbul)
JNES	Journal of Near Eastern Studies (Chicago)
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (London)
JSS	Journal of Semitic Studies (Manchester)
K	Tafelsignatur der Kouyunjik-Collection des British Museum/London
Kadmos	Kadmos. Zeitschrift für vor- und frühgriechische Epigraphik (Berlin)
KAJ	E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur juristischen Inhalts* (WVDOG 50, Leipzig 1927)
KAR	E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts* (WVDOG 28, Leipzig 1915-1919 und WVDOG 34, Leipzig 1920-1923)
KAV	O. Schroeder, *Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts* (WVDOG 35, Leipzig 1920)
KBo	Keilschrifttexte aus Boghazköi (Leipzig, danach Berlin)
KStTh	Kohlhammer-Studienbücher Theologie (Stuttgart)
Ktema	Ktema. Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques (Straßburg)
KTU	M. Dietrich/O. Loretz/J. Sanmartín, *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit* (AOAT 24/1, Neukirchen-Vluyn/Kevelaer 1976)
KUB	Keilschrifturkunden aus Boghazköi (Berlin)
KUML	KUML. Årbog for jysk arkæologisk selskab (Århus)
KuSa 1/1	G. Wilhelm, *Keilschrifttexte aus Gebäude A* (Rahden 1997)
KuT	Fundnummer für Tontafeln in Kuşaklı
KZ	» HS
Langdon, BL	S. Langdon, *Babylonian Liturgies* (Paris 1913)
LAPO	Littératures anciennes du Proche-Orient (Paris)
LB	Signatur der Sammlung de Liagre Böhl/Leiden
Linguistica	Linguistica (Ljubljana)
Das Logbuch	Das Logbuch. Zeitschrift für Schiffbaugeschichte und Schiffmodellbau (Köln)
LSS	Leipziger Semitistische Studien (Leipzig)
M.	Fundnummer für Textfunde in Mari (Tell Hariri)
MAD	Materials for the Assyrian Dictionary

MAD III	I.J. Gelb, *Glossary of Old Akkadian* (Chicago 1957)
Madd.	» Goetze, Madd.
M.A.R.I.	Jean-Marie Durand/Jean Margueron (Hrsg.), Mari – Annales de recherches interdisciplinaires (Paris)
MARV	Mittelassyrische Rechtsurkunden und Verwaltungstexte (Berlin)
MARV [1]	H. Freydank, *Mittelassyrische Rechtsurkunden und Verwaltungstexte* (VS 19 = VS N.F. 3, Berlin 1976)
MARV 2	H. Freydank, *Mittelassyrische Rechtsurkunden und Verwaltungstexte 2* (VS 21 = N.F. 5, Berlin 1982)
MARV 4	H. Freydank, *Mittelassyrische Rechtsurkunden und Verwaltungstexte (MARV) 4. Tafeln aus Kār-Tukultī-Ninurta* (im Druck)
MC	Mesopotamian Civilizations (Winona Lake)
MDOG	Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft (Berlin)
Meander	Meander. Revue de civilisation du monde antique (Warschau)
Mesopotamia	Mesopotamia. Copenhagen Studies in Assyriology (Kopenhagen)
Mesopotamia	Mesopotamia. Rivista di archeologia (Turin)
MHEO	Mesopotamian History and Environment. Occasional Publications (Leuven)
MIO	Mitteilungen des Instituts für Orientforschung (Berlin)
MJ	The Museum Journal (Philadelphia)
MMA	Museumssignatur des Metropolitan Museum of Art/New York
MSL	Materialien zum Sumerischen Lexikon/Materials for the Sumerian Lexicon (Rom)
MRS	Mission de Ras Shamra (Paris)
MSS Beih. NF	Münchener Studien zur Sprachwissenschaft. Beiheft – Neue Folge (München)
MSVO	Materialien zu den frühen Schriftzeugnissen des Vorderen Orients (Berlin)
MVAG	Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft (Leipzig)
MVAeG	Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft (Leipzig)
MVN	Materiali per il vocabulario neosumerico (Rom)
MVS	Münchener Vorderasiatische Studien (München/Wien)
N.A.B.U.	Nouvelles assyriologiques brèves et utilitaires (Paris)
NAOMA	H. Freydank/C. Saporetti, *Nuove attestazioni dell'onomastica medio-assira* (Incunabula Graeca 74, Rom 1979)
NBL	Neues Bibel-Lexikon (Zürich 1991)
NCeB	New century Bible (London)
NEB	Neue Echter Bibel (Würzburg)
NFT	G. Cros, *Nouvelles fouilles de Tello* (Paris 1910)
Nikephoros	Nikephoros. Zeitschrift für Sport und Kultur im Altertum (Hildesheim)
NPN	I.J. Gelb/P.M. Purves/A.A. Mac Rae, *Nuzi Personal Names* (OIP 57, Chicago 1943)
NSK-AT	Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament (Stuttgart)
Numen	Numen. International Review for the History of Religions (Leiden)
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis (Freiburg/Göttingen)
OBO-SA	Orbis Biblicus et Orientalis – Series Archaeologica (Freiburg/Göttingen)
OIC	Oriental Institute Communications (Chicago)
OIP	Oriental Institute Publications (Chicago)
OJA	Oxford Journal of Archaeology (Oxford)
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta (Leuven)
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica (Leuven)
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung (Leipzig und Berlin)

OMA	C. Saporetti, *Onomastica medio-assira* (StP 6, Rom 1970)
Oppenheim, Eames	A.L. Oppenheim, *Catalogue of the cuneiform tablets of the Wilberforce Eames Babylonian collection in the New York Public Library* (= AOS 32, New Haven 1948)
OPSNKF	Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund (Philadelphia)
OrAnt	Oriens Antiquus. Rivista del centro per le antichità e la storia dell'arte del Vicino Oriente (Rom)
OrNS	Orientalia Nova Series (Rom)
OrSuec	Orientalia Suecana (Uppsala)
OTS	Oudtestamentische Studiën (Leiden)
Otten, HTR	H. Otten, *Hethitische Totenrituale* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin – Institut für Orientforschung, Veröffentlichung Nr. 37, Berlin 1958)
Paléorient	Paléorient. Interdisciplinary Review of Prehistory and Protohistoy of Southwestern Asia (Paris)
PAPS	Proceedings of the American Philosophical Society (Philadelphia)
PDT I	M. Cığ/H. Kızılyay/A. Salonen, *Die Puzriš-Dagan-Texte der Istanbuler Archäologischen Museen I. Nrr. 1-725* (= AASFB 92, Helsinki 1954)
PIHANS	Publications de l'Institut historique et archéologique néerlandais de Stamboul / Uitgaven van het Nederlands historisch-archaeologisch Instituut te Istanbul (Leiden/Istanbul)
Princeton	M. Sigrist, *Tablettes du Princeton Theological Seminary – Époque d'Ur III* (OPSNKF 10, Philadelphia 1990)
Pritchard, ANET	J.B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (Princeton 1955)
PRU IV	J. Nougayrol, *Textes accadiens des archives sud (archives internationales). Planches* (Le Palais Royal d'Ugarit IV, Paris 1956)
PSD	*The Sumerian Dictionary of the University Museum of the University of Pennsylvania* (Philadephia)
Puhvel, HED	J. Puhvel, *Hittite etymological dictionary* (Berlin/New York/Amsterdam 1984ff.)
OBTR	S. Dalley/C.B.F. Walker/J.D. Hawkins, *Old Babylonian texts from Tell al Rimah* (Hertford 1976)
QdS	Quaderni di Semitistica (Florenz)
R	H. Rawlinson, *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia* (London)
RA	Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale (Paris)
Reisner, SBH	G.A. Reisner, *Sumerisch-babylonische Hymnen nach Thontafeln griechischer Zeit* (Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen 10, Berlin 1896)
RGTC	Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes
RGTC 1	D.O. Edzard/G. Farber/E. Sollberger, *Die Orts- und Gewässernamen der präsargonischen und sargonischen Zeit* (Wiesbaden 1977)
RGTC 2	D.O. Edzard/G. Farber, *Die Orts- und Gewässernamen der Zeit der 3. Dynastie von Ur* (Wiesbaden 1974)
RGTC 3	B. Groneberg, *Die Orts- und Gewässernamen der altbabylonischen Zeit* (Wiesbaden 1980)
RGTC 5	K. Nashef, *Die Orts- und Gewässernamen der mittelbabylonischen und mittelassyrischen Zeit* (Wiesbaden 1982)
RGTC 6	G.F. del Monte/J. Tischler, *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte* (Wiesbaden 1978)
RGTC 6/2	G.F. del Monte, *Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte. Supplement* (Wiesbaden 1992)
RGTC 12/1	M. Bonechi, *I nomi geografici dei testi di Ebla* (Wiesbaden 1993)
RHA	Revue hittite et asianique (Paris)

RHR	Revue de l'histoire des religions (Paris)
RIMA	The Royal Inscriptions of Mesopotamia – Assyrian Periods
RIMA 2	A.K. Grayson, *Assyrian rulers of the early first millennium BC, Vol. I (1114-859 BC)* (Toronto [u.a.] 1991)
RIMA 3	A.K. Grayson, *Assyrian rulers of the early first millennium BC, Vol. II (858-745 BC)* (Toronto [u.a.] 1996)
RIME	Royal Inscriptions of Mesopotamia – Early Periods
RIME 2	D.R. Frayne, *Sargonic and Gutian periods (2334-2113 BC)* (Toronto [u.a.] 1993)
RIME 3/1	D.O. Edzard, *Gudea and his dynasty* (Toronto [u.a.] 1997)
RIME 3/2	D.R. Frayne, *Ur III Period (2112-2004 BC)* (Toronto [u.a.] 1997)
RlA	Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie (Leipzig, danach Berlin/New York)
RO	Rocznik Orientalistyczny (Warschau)
RS	Signatur für Funde aus Ras Šamra (Ugarit)
RSO	Rivista degli studi orientali (Rom)
SAA	State Archives of Assyria
SAA 2	S. Parpola, *The correspondance of Sargon II. Part I. Letters from Assyria and the west* (Helsinki 1987)
SAA 3	A. Livingstone, *Court poetry and literary miscellanea* (Helsinki 1989)
SAA 6	T. Kwasman/S. Parpola, *Legal transactions of the royal court of Niniveh. Part I. Tiglath-Pileser III through Esarhaddon* (Helsinki 1991)
SAA 11	F. Fales/J.N. Postgate, *Imperial administrative records. Part II. Provincial and military administration* (Helsinki 1995)
SAAB	State Archives of Assyria. Bulletin (Padua)
SAACT	State Archives of Assyria Cuneiform Texts (Helsinki)
SAAS	State Archives of Assyria Studies (Helsinki)
SAHG	A. Falkenstein/W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* (Zürich/Stuttgart 1953)
SAOC	Studies in Ancient Oriental Civilizations (Chicago)
Sasson, CANE	J.M. Sasson et al. (Hrsg.), *Civilizations of the Ancient Near East* (New York [u.a.] 1995)
SAT	Sumerian Archival Texts (Bethesda)
SBA	Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde (Bonn)
SBB	Stuttgarter biblische Beiträge (Stuttgart)
SBLDS	Society of Biblical Literature – Dissertation Series (Missoula/Mt.)
SBS	Stuttgarter Bibelstudien (Stuttgart)
SCCNH	Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians (Winona Lake, danach Bethesda)
SEb	Studi eblaiti (Rom)
SEL	Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico (Verona)
SET	T.B. Jones/J.W. Snyder, *Sumerian economic texts from the Third Ur Dynasty* (Minneapolis 1961)
SGKAO	Schriften zur Gesichte und Kultur des Alten Orients (Berlin)
Sm	Smith. Museumssignatur des British Museum/London
SMEA	Studi micenei ed egeo-anatolici (Rom)
SMS	Syro-Mesopotamian Studies (Malibu)
Speiser, IH	E.A. Speiser, Introduction to Hurrian (New Haven 1941)
StANT	Studien zum Alten und Neuen Testament (München)

StBoT	Studien zu den Boğazköy-Texten (Wiesbaden)
StBoTB	Studien zu den Boğazköy-Texten. Beiheft (Wiesbaden)
StMed	Studia Mediterranea (Pavia)
StOr	Studia Orientalia (Helsinki, auch Amsterdam [u.a.]
StOr 46	*Armas I. Salonen Anno 1975 sexagenario* (Amsterdam [u.a.] 1975)
StP	Studia Pohl (Rom)
StPSM	Studia Pohl Series Maior (Rom)
STT	O.R. Gurney/J.J. Finkelstein, *The Sultantepe Tablets* (London 1957)
SVA	Schriften zur Vorderasiatischen Archäologie (Saarbrücken)
Syria	Syria. Revue d'art oriental et d'archéologie (Paris)
TCB	Philippe Talon, *Old Babylonian texts from Chagar Bazar* (Akkadica Supplementum 10, Brüssel 1997)
TCL	Textes cunéiformes du Louvre (Paris)
TCS	Texts from Cuneiform Sources (Locust Valley/New York)
Tel Aviv	Tel Aviv. Journal of the Tel Aviv University Institute of Archaeology (Tel Aviv)
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (München)
THeth	Texte der Hethiter (Heidelberg)
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (Stuttgart)
Tischler, HDW	J. Tischler, *Hethitisch-deutsches Wörterverzeichnis* (Innsbruck 1982)
Tischler, HEG	J. Tischler, *Hethitisches etymologisches Glossar* (Innsbruck 1983ff.)
Tra lo Zagros	P.E. Pecorella/M. Salvini, *Tra lo Zagros e l'Urmia* (Rom 1984)
TRHUW	J.J.A. van Dijk/W.R. Mayer, *Texte aus dem Rēš-Heiligtum in Uruk-Warka* (BaM Bh. 2, Berlin 1980)
TRU	L. Legrain, *Le temps des rois d'Ur* (Paris 1912)
TTKY	Türk Tarih Kurumu Yayınları (Ankara)
TUAT	O. Kaiser (Hrsg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* (Gütersloh 1982ff.)
U.	Signatur für Funde aus Ur
UAVA	Untersuchungen zur Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie (Berlin/ New York)
UBL	Ugaritisch-Biblische Literatur (Münster/Westf.)
UET	Ur Excavations. Texts (London)
UF	Ugarit-Forschungen. Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas (Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, danach Münster)
Ugaritica V	J. Nougayrol e.a., *Nouveaux textes accadiens, hourrites et ugaritiques des archives et bibliothèques privées d'Ugarit* (MRS 16, Paris 1968)
UKN	G.A. Melikišvili, *Urartskie klinoobraznye nadpisi* (Moskau 1960)
UKN II	G.A. Melikišvili, „Urartskie klinoobraznye nadpisi II. Otkritija i publikacii" (VDI 1971, 229-255 und 267-293)
UM	Museumssignatur des University Museum/Philadelphia
UVB	Vorläufige Berichte über die Ausgrabungen in Uruk-Warka (Berlin)
VAB	Vorderasiatische Bibliothek (Leipzig)
VAT	Museumssignatur des Vorderasiatischen Museums Berlin: Vorderasiatische Abteilung: Tontafeln
VDI	Vestnik drevnej istorii. Revue d'histoire ancienne (Moskau)
VO	Vicino Oriente
VS N.F.	Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Staatlichen Museen zu Berlin. Neue Folge (Berlin)
VT	Vetus Testamentum (Leiden)
WA	World Archaeology (London)

WAW	Writings from the Ancient World (Atlanta)
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament (Neukirchen-Vluyn)
WO	Die Welt des Orients (Göttingen)
WVDOG	Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft (Leipzig, danach Berlin und Saarbrücken)
WVDOG 99	» MARV 4
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (Wien)
YNER	Yale Near Eastern Researches (New Haven/London)
YOS	Yale Oriental Series, Babylonian Texts (New Haven/London)
ZA	Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete (Leipzig, danach Straßburg und Berlin); später u.d.T. Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie (Berlin[/New York])
ZABR	Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte (Wiesbaden)
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums (Berlin)
ZDMG-S	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft – Supplement
ZDMG-S 7	E. von Schuler (Hrsg.), *XXIII. Deutscher Orientalistentag vom 16. bis 20. September 1985 in Würzburg* (Stuttgart 1989)
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins (Stuttgart)