



# **HUNGARIAN ASSYRIOLOGICAL REVIEW**



**VOLUME 4 | ISSUE 1 | 2023**





HUNGARIAN  
ASSYRIOLOGICAL  
REVIEW





**ON THE COVER:**

The ziggurat of Dūr-Kurigalzu (Aqar-Qūf, Iraq).  
Photo: Attila Király.

# HUNGARIAN ASSYRIOLOGICAL REVIEW



VOLUME 4, ISSUE 1  
2023



**ELTE**  
EÖTVÖS LORÁND  
UNIVERSITY

Institute of Archaeological Sciences  
Institute of Ancient and Classical Studies  
Eötvös Loránd University  
Budapest



# HUNGARIAN ASSYRIOLOGICAL REVIEW

## HAR – Hungarian Assyriological Review

Journal of the Institute of Archaeological Sciences and the Institute of Ancient and Classical Studies (Department of Assyriology and Hebrew Studies), Eötvös Loránd University, Budapest, Hungary.

HAR is a peer-reviewed electronic journal (HU ISSN 2732-2610) published in two issues per year. The journal covers the philology and the archaeology of the Ancient Near East, publishing research articles, brief notes, and field reports.

Papers in HAR are published under the platinum open access model, which means permanent and free access in downloadable format (pdf) for readers and no publication fees for authors. The issues can be both downloaded for free and ordered as printed volumes at own cost.

For article submission guidelines, see <https://harjournal.com/author-guidelines/>

### **Editor-in-chief** (*szerkesztésért felelős személy*):

Gábor Kalla, *Eötvös Loránd University, Budapest*

### **Associate editors:**

Zsombor J. Földi, *Ludwig-Maximilians-Universität, München*

Zsolt Simon, *Universitat de Barcelona, Barcelona*

### **Editorial board:**

Tamás Dezső, *Eötvös Loránd University, Budapest*

Gábor Zólyomi, *Eötvös Loránd University, Budapest*

### **Journal manager and technical editor:**

Attila Király ([attila.kiraly@harjournal.com](mailto:attila.kiraly@harjournal.com))

### **Publisher** (*kiadó és kiadásért felelős személy*):

Gábor Kalla, *Eötvös Loránd University, Budapest*

### **Registered office** (*a kiadó székhelye*):

Institute of Archaeological Sciences, Múzeum krt. 4/B., 1088 Budapest, Hungary

### **Email address:**

[info@harjournal.com](mailto:info@harjournal.com)

### **Design and typesetting:**

Attila Király ([attila@litikum.hu](mailto:attila@litikum.hu))

using Noto font family by Google Inc., under the terms of the SIL Open Font License.

---

# CONTENTS

**Hungarian Assyriological Review**

**volume 4, issue 1, 2023**

„Die Sorge um eine gute Zukunft“: Handeln und Hoffen im hethitischen Kleinasien <i>Manfred Hutter</i>	9
Hittite <i>warā(i)</i> :-: '(bird) mate, companion' <i>Andrea Trameri</i>	25
<i>Attā ammīni tašappara</i> , „Du, warum schreibst Du mir?“ Verfasserinnen kassitenzeitlicher Briefe – 1. Teil <i>Lynn-Salammbô Zimmermann</i>	37
Hungarian Assyriological Review author guidelines	81







# „Die Sorge um eine gute Zukunft“: Handeln und Hoffen im hethitischen Kleinasien

Manfred Hutter\*

\* – Universität Bonn. Email: [mhutter@uni-bonn.de](mailto:mhutter@uni-bonn.de)

**Abstract:** People have always been eager to know about their future, so they have developed techniques how to learn about the future in many ways. Since no one can directly see his or her future, mantic practices help to give answers as to how to behave in a particular future situation – but never to know the future in a general way. But because people want to lead a good life in the future, cultic practices are used in an exchange pattern: people make offerings or promises to their deities in order to receive goods, material or immaterial, from the divine beings.

**Keywords:** future, mantic practices, gift exchange, human-divine relations

**Cite as** Hutter, M. 2023: „Die Sorge um eine gute Zukunft“: Handeln und Hoffen im hethitischen Kleinasien. *Hungarian Assyriological Review* 4: 9–24. <https://doi.org/10.52093/hara-202301-00033-000>

 This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

---

Die ursprünglich aus hurritischem Milieu stammende Erzählung über die beiden „ungleichen“ Söhne, die der kinderlose Appu und seine Frau endlich durch ihre Bitten an den Sonnengott bekommen haben, begründet die unterschiedliche Namengebung für die beiden Kinder wie folgt:<sup>1</sup>

Appu begann, sich über den Sohn zu freuen, begann, ihn zu wiegen und gab ihm den erstklassigen Namen ‚Schlecht‘: „Da ihm meine väterlichen Götter nicht den rechten Weg wählten und den bösen Weg beibehielten, soll sein Name ‚Schlecht‘ sein.“

Nach der Geburt des zweiten Sohnes wiederholt sich die Szene, allerdings mit einer anderen Namengebung:

Appu begann, sich über den Sohn zu freuen, begann ihn zu wiegen, und gab ihm den Namen ‚Gerecht‘: „Fortan soll man ihn mit dem Namen ‚Gerecht‘ rufen. Da für ihn meine väterlichen Götter den rechten Weg einschlugen und den guten Weg beibehielten, soll sein Name fortan ‚Gerecht‘ sein.“

Daraus kann man ableiten, dass das zukünftige Geschick eines Menschen bereits ab dem Zeitpunkt der Geburt von den Göttern (mit)bestimmt wird, so dass man immer wieder Wünsche formuliert, die deutlich machen, dass man von den Göttern Gutes erhofft – in der Gegenwart und in der Zukunft. Dies zeigt auch die Aussage im Brief, den ein gewisser Tarḫunmiya an seine Eltern schickt:<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Beide Zitate zur Namengebung der Söhne Appus sind der Übersetzung von Bauer *et al.* 2015, 172–173 entnommen. Vgl. die frühere Edition von Siegelová 1971, 10–11. Zur Namengebung bei den Hethitern und den Wünschen für ein gutes Leben ab dem Zeitpunkt der Geburt vgl. auch Hutter 2021, 282–283, 286 mit weiterer Literatur.

<sup>2</sup> Zitiert nach Alp 1991, 273; vgl. Hoffner 2009, 240–241.

Meinem Herrn, meinem lieben Vater, und meiner Herrin, meiner lieben Mutter, sage: ... „Bei meinem Herrn möge alles in Ordnung sein. Tausend Götter sollen euch das Leben erhalten. ... Sie sollen Leben, Gesundheit, Rüstigkeit, lange Jahre, Liebe der Götter, Sanftmut der Götter und Seelenfreude geben.“

Solche „zukunftsbezogenen“ Wünsche in der Kommunikation und Interaktion zwischen Menschen und Gottheiten sind deswegen möglich, weil „menschliche“ und „göttliche“ Wesen im „hethitischen Weltbild“ in vergleichbarer Weise agieren (können), wie Volkert Haas zutreffend formuliert hat:<sup>3</sup> „Charakterlich und in ihrem Verhalten unterscheiden sich die Götter nicht von den Menschen. ... Sie handeln nach den gleichen Impulsen und Beweggründen wie die Menschen; sie sind im Grunde nur Menschen höherer Art, mit menschlichen Eigenschaften begabt.“ Ausdrücklich wird dies in den sogenannten „Instruktionen für das Tempelpersonal“ betont:<sup>4</sup>

Ist denn der Sinn von Menschen und Göttern irgendwie verschieden? Nein! Was das betrifft (jedenfalls): Nein. Ihr Sinn ist ein (und derselbe). ... Wenn aber jemand den Sinn eines Gottes verärgert, wird der Gott es (nur) an jenem rächen?

Daraus ergibt sich – aus Sicht der Menschen – ein wechselseitiges Modell, so dass man einerseits die Zukunft selbst gestalten kann, indem man „dem Sinn der Götter“ entspricht; zugleich bleibt aber eine „Restunsicherheit“, da man – weil auch Götter launenhaft sind und allzu menschlich undurchschaubar bleiben – keineswegs weiß, was die Zukunft von Seiten der Götter bringen wird. Auch wenn hethitische Texte – quantitativ vor allem aus der Großreichszeit – hauptsächlich Sichtweisen der (politischen) Eliten des Staates wiedergeben, lassen sich daraus zumindest indirekt auch Vorstellungen hinsichtlich der Rolle von Religion im alltäglichen Leben der „allgemeinen“ Bevölkerung und für den vorliegenden Kontext speziell hinsichtlich des Umgangs mit der Zukunft erschließen.

## 1. Wo ist die „Zukunft“? Räumliche Aspekte als möglicher Verständnishintergrund

Eine erste Annäherung, welche Vorstellungen die Hethiter und Luwier von der Zukunft hatten, kann über einige semantische Überlegungen erzielt werden, indem man den „Zeitbezug“ mit einem möglichen „Raumbezug“ verbindet, wie Harry A. Hoffner<sup>5</sup> vorgeschlagen hat – ausgehend von der Analyse des Vorderglieds des luwischen Wortes *apparant(i)-* „Zukunft“ und des hethitischen Begriffs *appašiwatt-* „Zukunft“.<sup>6</sup> Die wörtliche Übersetzung von *appašiwatt-* (EGIR. UD<sup>M</sup>) als der „Hinten-Tag“ oder „Hinter-(dem-Rücken)-Tag“ verweist nämlich auf ein räumliches Denken, dass man sich den (zukünftigen) Tag „hinter“ (*appan*) einem liegend vorstellt, d.h. außerhalb des „visuellen“ räumlichen Blickfeldes. Denn das Adverb *appan* „drückt die relative ... HINTEN-Relation bzw. temporale Posteriorität aus“,<sup>7</sup> wenn es z.B. im Anitta-Text (KBo 3.22 Rs. 49–51) heißt:<sup>8</sup>

Wer nach mir (*ammel appan*) König wird und Ḫattuša wieder besiedelt, den soll der Wettergott des Himmels treffen.

<sup>3</sup> Haas 1994, 301–302; vgl. auch Hutter 2021, 184–185; Schwemer 2022, 364–366.

<sup>4</sup> Zitiert nach Klinger 2001, 74–75; zum Text siehe Taggar-Cohen 2006, 41–42.

<sup>5</sup> Hoffner 2002; Hoffner – Melchert 2008, 290–291.

<sup>6</sup> Weitere luwische Wörter, mit denen die „Zukunft“ bezeichnet wird, sind u.a. *zila* mit den Ableitungen *zilatiya* und *ziladuwa*.

<sup>7</sup> Brosch 2014, 172.

<sup>8</sup> Zitiert nach Neu 1974, 12–13.

Diese althethitische Stelle sollte m.E. bei der Frage, ob *appašiwatt*- eine Lehnübersetzung<sup>9</sup> von akkadisch (*w*)*arkiat ūmi*, wörtlich die „Rückseite des Tages“ ist, oder eine eigenständige hethitische Bildung ist, zumindest berücksichtigt werden. Für das inhaltliche Verständnis der „Zukunft“ bei den Hethitern ist es jedoch sekundär, ob es sich bei *appašiwatt*- um eine genuin hethitische Formulierung oder um eine Beeinflussung aus dem Akkadischen handelt. Denn auch die akkadische Ausdrucksweise verbindet die temporale mit der „hinten-räumlichen“ Vorstellung.<sup>10</sup> – Eine damit vergleichbare Interpretation wird von Hoffner auch für die Interpretation des luwischen Wortes *āpparant(i)*- „Zukunft“ vorgeschlagen, wenn man es als „die Zeit (*āra/i*-) danach (*āppa*)“ analysiert.<sup>11</sup> Abweichend davon präferiert Elisabeth Rieken eine Analyse des luwischen Wortes als Weiterbildung des Adjektivs *\*appara/i*- „geringer, später“ mit einem Suffix *-ant(i)*-;<sup>12</sup> diese Analyse vermeidet dabei den „Raumbezug“.

Bezieht man die Raumkomponente jedoch weiter für Vorstellungen hinsichtlich der Zukunft heran, so ist auch die räumliche VORNE-Dimension von *peran* „vorne“ bzw. temporale Anteriorität,<sup>13</sup> d.h. „vorher, davor“, zu berücksichtigen, wenn mit *peran* auf schon Geschehenes verwiesen wird. M.E. trifft dies im Gebet Kantuzilis zu, wenn er folgendermaßen klagt:<sup>14</sup>

Mein Haus ist für mich „vor“ Krankheit (*inani peran*) ein Haus der Angst geworden.

Ähnlich wie im Deutschen wird hier mit „vor“ auch eine Kausalität ausgedrückt;<sup>15</sup> allerdings hat diese Kausalität ihre Wurzeln in der Vergangenheit und ist somit innerhalb eines „räumlichen“ Bezugsrahmens sichtbar oder wahrnehmbar. Hervorzuheben ist jedoch, dass mit *peran* auch auf die Zukunft verwiesen werden kann, Dies zeigt eine Stelle in den „Instruktionen für das Tempelpersonal“, in der betont wird, dass man Feste nicht verschieben darf, weil man noch andere Aufgaben, die „vor“ (*peran*) einem liegen, erledigen möchte:<sup>16</sup>

Wenn der, der das (Frühjahrs- oder Herbst-)Fest feiern soll, ... zu euch, den Tempelbediensteten, kommt und er packt euch an euren Knien (und klagt): „Die Ernte (steht) mir bevor (*-mu peran*)“ oder eine Hochzeit oder eine Reise oder irgendeine andere Sache. „Tretet von mir zurück. Diese Sache soll vor mir aufgeschoben (*-mu ... peran tiya-*) werden, bis diese Sache vor mir (*-mu peran*) erledigt sein wird. (Dann) werde ich das Fest entsprechend feiern.“

<sup>9</sup> Für eine Lehnübersetzung sprechen sich zuletzt Dardano 2018, 357–358. und vorsichtig Pisaniello – Giusfredi 2023, 377 ohne weitere Begründung aus, Brosch 2010, 279–280. lehnt die Annahme einer Lehnübersetzung hingegen formal ab. M.E. ist eine Entscheidung nicht eindeutig zu klären, der mir bekannte älteste Beleg für *appašiwatt*- ist KUB 31.81 Rs. 8, das Fragment des Vertrags zwischen Telipinu und Išputaḥšu von Kizzuwatna; in den akkadischen Fragmenten des Vertrags (KUB 4.76 (+) 31.82) ist die entsprechende Stelle jedoch nicht erhalten, so dass unbekannt ist, wie bzw. ob in der akkadischen Version ebenfalls von der „Zukunft“ (*warkiat ūmi*; EGIR.u<sub>4</sub>-*mi*) die Rede war, was man sonst als Argument für die Beeinflussung der hethitischen Formulierung durch das Akkadische werten könnte.

<sup>10</sup> Vgl. Starke 1977, 158 Anm. 19, wenn er zutreffend formuliert: „Die Vorstellung von der Zukunft als etwas zurückliegendes ist im ganzen Nahen Osten verbreitet, während nach westlicher (indogermanischer ?) Auffassung die Zukunft etwas nach vorn weisendes ist.“

<sup>11</sup> Hoffner 2002, 166. Die „Zukunft“ wird in luwischen Segensreihen häufig neben anderen positiv besetzten Begriffen genannt, vgl. Hutter 2021, 157 mit weiterer Literatur.

<sup>12</sup> Rieken 2022a: „In the third analysis, which is adopted here because it follows a productive pattern, the adjective *\*appara/i*- (attested in Hieroglyphic Luwian and Lycian, see under lemma) serves as the basis for a derivative with the suffix *-ant(i)*- that is well-known from Hittite terms for the seasons (*ḫamešant*- ‘spring’, *zenant*- ‘fall’, *gimmant*- ‘winter’)“.

<sup>13</sup> Brosch 2014, 177; Hoffner 2002, 166.

<sup>14</sup> KUB 30.10 Rs. 14; modifiziert zitiert nach Daues – Rieken 2018, 338–339, Kol. 83.

<sup>15</sup> Siehe dazu Hoffner 2002, 164–165.

<sup>16</sup> Leicht modifiziert zitiert nach Klinger 2001, 77; zum Text siehe Taggar-Cohen 2006, 53–54. Zur Interpretation der Stelle siehe Hoffner 2002, 163; Hoffner – Melchert 2008, 291.

Hier wird *peran* für die Beschreibung einer zeitlich-zukünftigen Situation verwendet, die dabei dem räumlichen VORNE entspricht. Auch im luwischen Wort *pariyanalla/i-*, dessen Interpretation als „Zukunft“ aufgrund der mehrfachen Parallelität mit *puwatil(i)-* „Vergangenheit“ unbestritten ist,<sup>17</sup> ist dieser Raumbezug erkennbar, da *pariyanalla/i-* ein Derivat von *parī* „hervor; heraus“ – und damit letztlich zu *uranat*. *\*pr(e)i/\*pró*<sup>18</sup> – ist, worauf als Ableitung auch hethitisch *peran* letztlich zurückgeführt werden kann.

Die semantische Einordnung der genannten Wörter für „Zukunft“ in Verbindung mit den hethitischen Adverbien *appan* und *peran* und einem räumlichen Bezug ist nicht völlig einheitlich: Mehrheitlich wird dabei ausgedrückt, dass die „Zukunft“ etwas ist, was „danach“ (*appan*) geschieht, aber räumlich „hinter“ (*appan*) einem liegt, wenn man der Interpretation von Hoffner folgt. Daraus kann man ableiten, dass aufgrund dieser „HINTEN-Räumlichkeit“ die Zukunft nicht unmittelbar „sichtbar“ ist, anders als Ereignisse, die zeitlich schon „vorher“ (*peran*) geschehen sind und man sie aufgrund einer „VORNE-Räumlichkeit“ auch gesehen hat. Wegen dieser „Raum-Zeit-Perspektive“ entzieht sich die „Zukunft“ – anders als die „Vergangenheit“ – einer direkten Wahrnehmbarkeit. Daher sind Techniken notwendig, mit denen man versucht, schon in der Gegenwart Einblick in „Zukünftiges“ zu erlangen, d.h. etwas zu erfahren, „bevor“ (vgl. *peran*) es allgemein erkennbar ist.

## 2. Mantische Praktiken: Wie kann man die Zukunft dennoch erkennen?

### 2.1. Orakel

Wie in vielen anderen Religionen existierten auch in der Religionswelt des Hethiterreiches vielfältige mantische Verfahren. Dabei handelt es sich um Praktiken, bei denen man aus der Beobachtung und Erfahrung der Gegenwart sowie der Vergangenheit Schlussfolgerungen für die Zukunft zu ziehen versucht. Die angewandten Techniken dienen jedoch nicht dazu, um Aussagen über die Zukunft im Allgemeinen zu treffen, sondern es geht in den hethitischen Orakelpraktiken darum, eine Antwort zu finden, wie man auf eine gegenwärtige Situation reagieren soll, um in (unmittelbarer) Zukunft für diese konkrete Situation eine positive Lösung zu erhalten.<sup>19</sup> Wenigstens fünf unterschiedliche Orakeltechniken kann man anhand der Texte feststellen: KIN-Orakel, Wasserschlagen-Orakel, Vogel-Orakel, Orakel mit „Höhlenvögeln“ und Eingeweideschau.<sup>20</sup> Diese Techniken stehen dabei teilweise in der Tradition Mesopotamiens,<sup>21</sup> so dass sie ein Zeugnis der in Ḫattuša gepflegten „internationalen“ Gelehrsamkeit sind. Die ersten Zeugnisse für solche Praktiken reichen ins frühe 15. Jahrhundert zurück, der überwiegende Teil der Quellen stammt jedoch erst aus dem 13. Jahrhundert, vor allem aus der Zeit Ḫattušilis III. und Tudḫaliyas IV.

Die KIN-Orakel<sup>22</sup> sind eine genuin anatolische Praxis, auf die in vielen Orakelprotokollen Bezug genommen wird. An der Durchführung eines solchen Orakels sind meist drei oder vier ŠU.GI-Frauen beteiligt, die als Team zusammenwirken. Sie bewegen Orakelsymbole auf einem Orakelfeld (als einer Art „Spielbrett“) und kommentieren diese Aktionen durch die jeweilige

<sup>17</sup> Vgl. z.B. die mehrfach in den Ritualen des Puriyanni bzw. der Kuwattalla belegte parallele Nennung von „Vergangenheit“ und „Zukunft“ bei Yakubovich – Mouton 2023, 40–41, 150–151, 298–299, 304–305. Luw. *pariyanalla/i* ist auch im hethitischen Reinigungsritual CTH 456.3 erwähnt (KBo 12.139,7; KBo 47.23 i 17').

<sup>18</sup> Rieken 2022b und Sasseville 2022. Vgl. auch Kloekhorst 2008, 635–636 zur Verbindung von *pariyanalla/i-* mit *peran*.

<sup>19</sup> Vgl. Marcuson 2016, 100; Warbinek 2020, 100.

<sup>20</sup> Vgl. z.B. Hazenbos 2007, 96–97; Haas 2008, 17–65.

<sup>21</sup> Siehe Riemschneider 2004 für Omentexte; Schuol 1994 für SU-Orakel, d.h. „Fleischvorzeichen“ oder Eingeweideschau.

<sup>22</sup> Orlamünde 2001; Haas 2008, 19–22; Warbinek 2020.

Anfrage, ob das Ergebnis „günstig“ (SIG<sub>5</sub>) oder „ungünstig“ (NU.SIG<sub>5</sub>) sein wird. Die Anzahl der Orakelschritte, d.h. der Bewegungen der Orakelsymbole auf dem Orakelfeld, und die Anzahl der Frauen korrespondieren miteinander, wobei aus der Position der Orakelsymbole zueinander die Absicht der Götter erschlossen wird. Die Hälfte der Orakel, in denen Göttinnen genannt werden, beziehen sich dabei auf DINGIR.MAḪ (Ḫannaḫanna), und unter den Göttern wird der Sonnengott des Himmels am häufigsten als Adressat der Anfragen genannt.<sup>23</sup> Zur Illustration sei ein Beispiel einer solchen Anfrage in Verbindung mit einer Eingeweideschau zitiert:<sup>24</sup>

Orakelanfrage mittels der Eingeweideschau: „Was [das Heer] betrifft, das im [Eil]marsch das Ḫaḫarwa-Gebirge besteigt: Wenn sie (die Majestät) für uns bei heftigem Gewitter, Unwetter, Regengüssen und Regen nichts zu befürchten hat (und) das Heer nicht vom Wettergott getroffen wird, sollen die ersteren Fleischvorzeichen positiv, die letzteren aber negativ werden. Beide (Orakelbefunde) sind negativ.“

Orakelanfragen von der ŠU.GI-Expertin ebenso: Das KIN-Orakel soll positiv werden! (Das Orakelsymbol) KÖNIG nahm sich (die Symbole) VORTEIL, BITTE (und) RÜSTIGKEIT. Sie sind im Innern (des Symbols) POSITIVES. ... (Orakelergebnis): Positiv.

Das Beispiel zeigt den positiven zukünftigen Ausgang, dass der König Tudḫaliya IV. und sein Heer beim Feldzug nicht von Unwettern überrascht oder behindert werden. Dadurch gewährt die „Beantwortung“ der Anfrage Einblick in Zukünftiges, allerdings nicht im Sinn einer „allgemeinen“ Vorhersage, sondern die göttliche Antwort bezieht sich nur darauf, wie das konkrete Ereignis, nach dem gefragt wird, sein wird.

Eine andere Technik sind Orakel durch die Beobachtung des Vogelflugs.<sup>25</sup> Auguren, die mit der Schutzgottheit (<sup>o</sup>KAL<sup>26</sup>) eng verbunden waren, übten die Vogelschau häufig an Seen und (künstlichen) Weihern aus, beispielsweise wahrscheinlich am Quellteich in Šarešša,<sup>27</sup> möglicherweise auch in der Anlage des künstlichen Teiches in Eflatunpınar.<sup>28</sup> Die Auguren als Spezialisten für solche Orakel dürften in der hethitischen Gesellschaft einen wichtigen Platz eingenommen haben,<sup>29</sup> da sie nicht nur durch mantische Praktiken den göttlichen Willen erfragen konnten, sondern auch fähig waren, den göttlichen Willen durch Rituale zufrieden zu stellen und negative Folgen der Missachtung des Willens der Götter rituell zu beseitigen. Dass Auguren mehrere wichtige Positionen in der hethitischen Gesellschaft haben konnten, sieht man beispielsweise auch am Auguren Ukkura, der auch als Armeeschreiber fungiert.<sup>30</sup>

Die Beobachtung des Vogelflugs als Orakeltechnik konnte mit anderen Orakelpraktiken kombiniert werden, wie das folgende Beispiel zeigt: Ein Brief aus Šarešša beschreibt, wie durch Orakel – zunächst ein KIN-Orakel und daran anschließend als „Kontrolle“ durch die Beobachtung des Vogelflugs – erkundet worden ist, ob der Sohn einer Priesterin von seiner Erkrankung genesen werde.<sup>31</sup>

<sup>23</sup> Warbinek 2020, 87–88.

<sup>24</sup> Haas 2008, 115.

<sup>25</sup> Siehe dazu die grundlegende Untersuchung von Sakuma 2009.

<sup>26</sup> Zur Lesung des Logogramms als <sup>o</sup>KAL (statt <sup>o</sup>LAMMA) siehe Hutter 2021, 65 Anm. 33 für die diesbezügliche Diskussion.

<sup>27</sup> Müller-Karpe 2017, 123–124, 127.

<sup>28</sup> Haas 2008, 14–15; Hutter 2021, 223.

<sup>29</sup> Vgl. Hazenbos 2007, 103–107; Bawanypeck 2005, 9–12.

<sup>30</sup> Herborcht 2005, 202–203 mit den Siegeln Nr. 494–496.

<sup>31</sup> KuT 49, leicht modifiziert zitiert nach Haas 2008, 40–41; vgl. Sakuma 2009/I, 436–440; 2009/II, 651–655. Siehe auch Müller-Karpe 2017, 127.

Die Frau Iya hat zu mir folgendermaßen gesprochen: „Für die Person des Sohnes der Priesterin fielen die Wege (der Symbolmarken des KIN-Orakels) jeweils schlecht aus; und diese Wege sind (so) entstanden: (Das Symbol) BÖSES ist genommen, und es ist dem (Symbol) THRON(GÖTTIN) zurückgegeben. Ich habe die Sache viermal durch (KIN-)Orakel gründlich untersucht, und eben viermal wurde es negativ. Und hier möge man (nun) eingehend (Vogel-)Orakel einholen.“

Da machten wir uns daran, mit Vögeln weiterhin Orakel einzuholen. (Was) das betrifft, dass Iya in dieser Weise gesprochen hat: „Sollen wir um die Person des Sohnes der Priesterin fürchten?“ Es wurde festgestellt: Ein *šurašura*-Vogel (flog) GUN (diagonal von links nach rechts), eine Fledermaus GUN-iš (diagonal von links nach rechts). Dann (flog) die Fledermaus (von) hinten niedrig aus dem negativen (linken Bereich); und ein *haštapi*-Vogel (flog) vorn aus dem negativen (linken Bereich); und (er flog von) hinten niedrig aus dem negativen (linken Bereich). ... Dann (flog) ein *haštapi*-Vogel (von) hinten niedrig aus dem negativen (linken Bereich) und die Fledermaus GUN-iš (diagonal von links nach rechts).

Der Brief enthält keine ausdrückliche Antwort, ob der Kranke genesen wird. Anscheinend wollte der Absender des Briefes die schlechte Nachricht nicht dezidiert formulieren.<sup>32</sup> Denn die Beobachtungen des Vogelflugs bestätigen die negative Antwort des viermal durchgeführten KIN-Orakels. Alle Vögel fliegen aus dem negativen Bereich, d.h. aus dem Beobachtungsfeld, ferner fliegen sie niedrig als Hinweis darauf, dass dies „negative“ Antworten sind. Denn bei anderen Vogelorkeln, die eine positive Antwort ausdrücklich benennen, zeigt sich, dass die positive Flugrichtung aus dem rechten Bereich kommt und dass nur hochfliegende Vögel als gutes Zeichen gelten.

Als weiteres Beispiel sei das Ritual des Auguren *Ḫuwarlu* erwähnt, der zu Beginn den Anlass für das Ritual nennt:<sup>33</sup>

[Folgendermaßen] (spricht) *Ḫuwarlu*, der Augur: „Wenn [schreckliche] Vögel (vorhanden sind), al[le] Vögel, die ...; was auch immer man beobachtet, man fertigt [es aus] Ton an.“

Im Verlauf des Rituals handeln der Augur und die Ritualexpertin gemeinsam, damit die „bösen Vögel“ (i 16) beseitigt werden. Neben verschiedenen symbolischen Reinigungs- und Eliminationsriten spielt aber – offensichtlich, um das durch die „bösen Vögel“ für den König und die Königin angekündigte Negative abzuwehren – auch die Beobachtung des Vogelflugs durch *Ḫuwarlu* eine Rolle:<sup>34</sup>

Nun nimmt die Alte dies alles hoch und bringt es hinaus. Den kleinen Hund aus Teig aber behält der Augur (*Ḫuwarlu*). Man bringt es (also) hinaus. Dann läuft man zu dem Auguren. Wenn *tarwiyalli*- eintritt, wenn er (der Orakelvogel) hinten aus dem Positiven emporfliegt, geht man nach draußen in freies Gelände. ... Und [er (der Augur) spricht] folgendermaßen: „Die schrecklichen Vögel, die (vorhanden waren), nun [...] haben wir (sie) den Pferden als Futtermischung und den Hunden als Bissen gebracht.“

Gegen Ende des Rituals wird nochmals die Beobachtung des Flugs eines Vogels erwähnt (iii 27–28), wohl als positive Bestätigung für die erfolgende Beseitigung des angekündigten Unheils für das Königspaar.

Die Bedeutung solcher Orakelpraktiken bei den Hethitern liegt darin, dass kaum eine Entscheidung politischer, militärischer oder kultischer Art ohne die Konsultation von Orakeln getroffen wurde. Man sucht dabei nach Antworten auf die Frage, welche Aktion man für einen positiven Ausgang in der (zeitlich naheliegenden) Zukunft durchführen soll oder ob sich

<sup>32</sup> Sakuma 2009/I, 438–439.

<sup>33</sup> KBo 4.2 i 1–3 zitiert nach Bawanypeck 2005, 22–23; vgl. auch Marcuson 2016, 188–190.

<sup>34</sup> KBo 4.2 ii 24–28, 31–34, leicht modifiziert zitiert nach Bawanypeck 2005, 30–31; vgl. Sakuma 2009/I, 453.

eine gegenwärtige Situation nicht mehr negativ in der Zukunft auswirken wird.<sup>35</sup> Um in der Entscheidungsfindung zu Gunsten des Staates oder der Gesellschaft auf sicherem Boden zu stehen, können diese Orakel zur Kontrolle wiederholt werden. Das Themenspektrum umfasst praktisch alle Bereiche des „öffentlichen“ Lebens – seien es Fragen über die Erkrankung des Königs Tudḫaliya IV., über Hofintrigen innerhalb der Königsfamilie, über Feldzüge oder über die Verschiebung oder Veränderung einzelner Feste – ob solche Handlungen in Zukunft von den Göttern gutgeheißen oder missbilligt werden. Dadurch werden Orakel zwar Techniken des Versuchs, Zukünftiges positiv zu gestalten bzw. negative Auswirkungen von angekündigtem Unheil zu verhindern, aber es sind keine Methoden, allgemein – wie in der „Glaskugel einer Wahrsagerin“ – grundsätzlich „in die Zukunft zu schauen“.

## 2.2. Prophetie

Ein anderer Aspekt mantischer Praktiken in den Kulturen des Alten Orients, durch den man den göttlichen Willen erkennen und Wissen über „Zukünftiges“ erlangen konnte, war die Prophetie, die im syrischen, mesopotamischen und biblischen Raum weit verbreitet war.<sup>36</sup> In Anatolien ist sie jedoch – abgesehen von wenigen Hinweisen, die Doris Prechel zusammengestellt hat<sup>37</sup> – kaum belegt. Prophetie kann als kognitives Erlebnis (z.B. Vision, Audition, Traum) charakterisiert werden, das den Zugang zur Offenbarung einer Gottheit ermöglicht. Dabei werden die Prophetin oder der Prophet von der Gottheit beauftragt, diese Offenbarung in sprachlicher Form an andere weiterzugeben. Durch solche Kriterien unterscheidet sich Prophetie von der Deutung von Omina sowie von den vorhin genannten Orakeltechniken.<sup>38</sup> Dass eine göttliche Wortbotschaft durch „Spezialisten“ vermittelt wird, klingt in Muršilis Gebeten an, in denen er Auskunft über die Ursachen der Seuche im Hethiterreich erhalten will. In einem Gebet an die Sonnengöttin von Arinna werden die verschiedenen Techniken der Mantik erwähnt:<sup>39</sup>

Welches Vergehen ihr, Götter, im Auge habt: Entweder soll ein Prophet kommen und es benennen, oder Alte Frauen, Beschwörungspriester (oder) Vogelschauer sollen es benennen, oder ein Menschenkind soll es durch einen Traum sehen!

Dass der Prophet eine göttliche Botschaft als Sprechakt – im Unterschied zu einer Traumoffenbarung oder als Ergebnis einer Orakelanfrage – vermittelt, zeigt der Vergleich mit einer ähnlichen Stelle aus einem der Pestgebete Muršilis, wenn solche Praktiken wiederum genannt werden:<sup>40</sup>

[Ferner a]ber, falls aus irgendeinem anderen Grund gestorben wird, möchte ich das entweder durch einen Traum erkennen, oder es soll durch eine Orakelanfrage [ermitt]elt werden, oder ein Prophet aber soll es sagen.

Der Sprechakt des Propheten wird hier durch das Verbum *mema-* „sagen“ ausdrücklich vom non-verbalen Ermitteln (*ḫandai-*) der Ursache durch die Orakelanfrage unterschieden. Leider sind einige weitere Stellen über solche Propheten (<sup>LÜ</sup>*šuniyant-*) zu fragmentarisch, um daraus weiteres über die Aktivitäten dieser religiösen Spezialist(inn)en bzgl. der Vermittlung einer göttlichen Botschaft zu erfahren (KUB 36.55 iii 2; KBo 31.95, 11; KBo 8.77+KBo 39.223 Rs. 7).

Ebenfalls zur Charakterisierung der Propheten sind zwei hieroglyphen-luwische Texte aus Tell Ahmar vom Ende des 10. Jahrhunderts aussagekräftig: Der Herrscher Hamiyata, der Diener des

<sup>35</sup> Siehe z.B. KUB 60.6+ ii 44–46, iii 60–61; van den Hout 1998, 182–183, 188–189.

<sup>36</sup> Hutter 2016, 597–600.

<sup>37</sup> Prechel 2008, 213–215, 219–220.

<sup>38</sup> Prechel 2008, 213.

<sup>39</sup> KUB 24.3+ ii 19–22 bei Daues – Rieken 2018, 358–359, Kol. 85–89.

<sup>40</sup> KUB 14.10 iv 9–12 bei Rieken *et al.* 2016–2017a, Kol. 168–171.

Wettergottes (Tarhunt), bekommt nach seinen militärischen Erfolgen durch einen Propheten folgenden Auftrag:<sup>41</sup>

Und der Prophet verkündete mir: „Setze den Wettergott des Heeres (dorthin).“ Und in dem Jahr, in dem ich mit der Unterstützung des Wettergottes mit 500 (Streit-)Wagen ... loszog, ... in jenem Jahr setzte ich den Wettergott des Heeres (dorthin).

In einer weiteren Inschrift von Hamiyata verkündet ein Prophet wiederum einen göttlichen Auftrag an den Herrscher:<sup>42</sup>

Danach erhöhte mich dieser Gott (d.h. der Wettergott von Aleppo) und sein Prophet verkündete mir: „Eile, und erhöhe seine Person/Seele.“

Auch dieser göttliche Auftrag wird anschließend von Hamiyata ausgeführt. Der Prophet verkündet (*asaza-*) in beiden Stellen die göttliche Botschaft verbal. In beiden hieroglyphen-luwischen Inschriften wird der sprechende Akteur als *massanam(i)*-<sup>43</sup> bezeichnet; dieses Wort<sup>44</sup> ist eine Ableitung auf *-am(i)-* von *massana/i-* „Gott“, wobei das Ableitungssuffix die Zugehörigkeit ausdrückt, so dass man *massanam(i)-* wörtlich als „der (Mann) des Gottes“ übersetzen kann. Ein weiteres Mal ist ein solcher Prophet innerhalb der Aufzählung von verschiedenen Kultakteuren im *šahḫan*-Fest für die luwische Göttin *Ḫuwaššanna* genannt; allerdings ergibt sich aus dieser Erwähnung nichts hinsichtlich der Funktion eines Propheten.<sup>45</sup> Auch wenn hinsichtlich der Wortbildung der hethitische Begriff <sup>LÚ</sup>*šuniyant-* sich von der luwischen Bezeichnung unterscheidet, bezeichnet auch das Hethitische den Propheten als „einen (Mann) des Gottes“.

Rekapituliert man diese Stellen, in denen ein religiöser Spezialist die Ursachen für ein von den Göttern bewirktes Unheil oder einen göttlichen Auftrag an einen Herrscher – in „prophetischer“ Weise – mitteilen soll, so weisen nicht nur die beiden hieroglyphen-luwischen Texte in den nord-syrischen Raum, sondern auch die Ursachen für die Seuche während der Regierungszeit Muršilis beziehen sich auf den nordsyrisch-südostanatolischen Raum, wenn als Ursachen für die Seuche die Vernachlässigung von Opfern für den Fluss Mala (Euphrat; KUB 14.8 Vs. 9’–12’) und ein Angriff des hethitischen Heeres auf das zu Ägypten gehörende Gebiet Amqa im Libanon genannt werden (KUB 14.8 Vs. 18’–24’). Wegen dieser geographischen Beziehungen nach Nordsyrien lässt sich sagen, dass mit der Erwähnung der Propheten in den genannten Stellen auf das zwar in der Religionswelt Syriens, aber nicht in den genuinen religiösen Vorstellungen der Hethiter gut verankerte Phänomen Prophetie Bezug genommen wird.<sup>46</sup> Prophetie als mantische Praxis, um die Absicht einer Gottheit bezüglich einer zukünftigen Handlung auszudrücken, ist somit kein genuiner Teil der hethitischen Religionswelt, sondern sie ist – vergleichbar mit manchen anderen Orakeltechniken – eine „fremde“ Praktik, der man sich lokal bediente, um Einblick in Verborgenes zu erhalten oder den Willen der Götter zu erkunden.

<sup>41</sup> TELL AHMAR 6, §§ 22–26; Hawkins 2006, 14–18, 27–28; vgl. Prechel 2008, 218.

<sup>42</sup> TELL AHMAR 5, §§ 10–15; Hawkins 2000, 232; 2006, 27–28.

<sup>43</sup> Logographisch in TELL AHMAR 6 als *DEUS-na-mi-i-sa*, in TELL AHMAR 5 als *PROPHETA-mi-i-sa* geschrieben. Die ältere – und vorläufige – Transliteration bei Hawkins 2000, 233 war *CORNU+CAPUT-mi-i-sa*, wobei Hawkins die Bedeutung als „the gods’ spokesman“ bereits richtig erkannt hatte.

<sup>44</sup> Siehe Bauer – Simon 2020.

<sup>45</sup> KBo 14.89 i 3; auch zu ergänzen in KBo 20.68 i 8; vgl. Prechel 2008, 214; Hutter 2021, 141.

<sup>46</sup> Dies kann man indirekt auch durch den „negativen“ Befund stützen, wenn z.B. in einem Kolophon für ein mehrtägiges Ersatzkönigritual verschiedene Praktiken genannt sind, durch die dem König Unheil angekündigt wurde; KUB 15.2 Rs. 5’–9’ nach Kümmel 1967, 70–71: „Wenn dem König Sterben vorherbestimmt ist, ob er es im Traum schaut oder ob es ihm aus den Fleischorakeln [ode]r Vogelorakeln angezeigt ist, oder ob ihm (sonst) irgendein böses Omen für den Tod vorher geschieht, [so] (ist) dies das Ritual da[ufür].“ Da dieses Ritual keinen (geographischen) Bezug zu Syrien zeigt, fehlt hier die Prophetie in der Aufzählung der mantischen Praktiken.

### 3. Zukunftsgestaltung durch materiellen und immateriellen Gabentausch

Götter und Menschen stehen nicht nur in wechselseitiger Beziehung, sondern auch der Sinn der Götter unterscheidet sich nicht vom Sinn der Menschen. Daraus ergibt sich, dass ein Mensch, der annimmt, dass sein Schicksal von Gottheiten bestimmt wird, dieses auch dadurch gestalten kann, indem er versucht, nicht nur die göttlichen Absichten zu erkennen, sondern auch zu beeinflussen. Beginnend mit der Geburt, wenn Gottheiten, meist die Geburts- und Schicksalsgöttinnen, das Geschick des Menschen festlegen, wird der Wunsch nach einem guten Schicksal formuliert, wobei auch in späteren Notsituationen darauf verwiesen werden kann. In einem Entsühnungsritual für Tudḫaliya IV. wird deutlich diese Parallele gezogen:<sup>47</sup>

Man stellt einen Tisch für die Geburts- und Schicksalsgöttinnen hin; obendrauf legt man drei warme Brote, drei Flachbrote und eine Kanne Wein. Dann ordnet man ein Schaf für die Geburts- und Schicksalsgöttinnen zu; dabei spricht man: „Siehe, in dieser Angelegenheit haben wir die Geburts- und Schicksalsgöttinnen als Zeugen angerufen. [W]enn irgendein Mensch geboren wird, und wie ihm an jenem Tage die Schicksals- und Geburtsgöttinnen Heil ‚schreiben‘, (so) ist dieser (Tag) nun (wie) jener Tag. ‚Schreibt‘ nun, ihr Schicksals- und Geburtsgöttinnen, an diesem Tag dem König (und) der Königin Leben (und) Gesundheit, Rüstigkeit, lange Jahre [in Zukunft, W]achstum und Erfolgsbringen, der Götter und der Menschen Liebe, Tr[e]ue, [Freundlichkeit (und) G]üte!“

Die hier als Segenswünsche formulierten immateriellen Gaben der Göttinnen finden sich – in längeren oder kürzeren Varianten – vielfach in verschiedenen Textsorten der hethitischen und luwischen Überlieferung wieder.<sup>48</sup> Diese „Heilsgaben“ von Seiten der Göttinnen anlässlich der Geburt sind nicht nur auf den Beginn des Lebens beschränkt, sondern werden während des ganzen Lebens immer wieder als „zukunftsorientiertes“ immaterielles Gut von den Gottheiten erben, ohne dass in den meisten Fällen konkrete zukünftige Situationen genannt würden.

Zukünftiges Wohlergehen und Segen werden als „Gabe“ der Götter verstanden, wie die häufige sprachliche Konstruktion dieser Heilsbegriffe als Akkusativ-Objekt zum Verbum *pai-/pi-* „geben, übereignen“ zeigt.<sup>49</sup> Solche göttlichen Gaben sind eine Resonanz<sup>50</sup> der Götter auf ihre Verehrung durch Opfer. Hethitische Gebete formulieren solche Zusammenhänge immer wieder. In ausführlicher Form beschreibt das Gebet Muršilis an Telipinu diesen Zusammenhang. Der Tafelschreiber, der dieses Gebet im Auftrag des Königs täglich rezitiert, ruft den Gott an, damit dieser durch Dickbrote und Gussopfer angelockt und (wieder) besänftigt werde und sein Ohr geneigt halte, um das Gebet zu (er)hören. Ferner hebt der Beter hervor, dass man nur im Land Ḫatti dem Gott reine und heilige Feste und Opfer gibt. Danach folgen ein kurzer Hymnus auf Telipinu und die Bitte:<sup>51</sup>

[Du, Tel]ipinu, (bist ein) gewichtiger Gott. [Dein Nam]e (ist) der gewichtigste unter den Namen. [Deine Göttlichkeit aber] (ist) die gewichti[g]ste unter den Göttern.

W[ende dich ...], den Prinz[en, deinen Dienern] und [dem Land Ḫatt]i zum Wohle zu! [Du,] Telipinu, erhabener Go[tt], erhalte [König, Königin und die Pri]nzen am Leben! Gib ihnen [Wachstum], Zukunft, Gesundheit, lange Jahre (und) [Rüstigkeit]! [Lege] ihnen in ihre Seele [Milde], Glanz und Freude!

<sup>47</sup> KUB 53.55 ii 7–21, leicht modifiziert nach Taracha 2000, 58–61; vgl. zu den Schicksalsgöttinnen auch Archi 2013. Zur Geburt siehe allgemein Hutter 2021, 281–283.

<sup>48</sup> Vgl. Hutter 2021, 287–288 mit weiterer Literatur; siehe auch Christiansen 2012, 90–93.

<sup>49</sup> Christiansen 2012, 91.

<sup>50</sup> Hutter 2022, 262.

<sup>51</sup> KUB 24.1+ ii 20–iii 15' nach Daues – Rieken 2018, 366–367, Kol. 34–46. Vgl. auch den Telipinu-Mythos, in dem – nach der Beseitigung des Zornes des Gottes – dieser den König und die Königin mit „Leben, Kraft und Zukunft“ ausstattet (KUB 17.10 iv 25–26).

Gib ihnen [Söh]ne (und) Töchter, Enkel (und) Urenkel! Gib ihnen Zustimmung (und) Gehorsam! Gib ihnen Wachstum von Gerste (und) Weinstöcken, von Rind, Schaf und Mensch! Gib ihnen die siegreiche, gezü[ck]te (göttliche) Waffe des Mannes! Lege ihnen die Feindesländer unter ihre Füße! [Vernichte] sie mit (ganzer) Kr[aft]!

Neben den allgemeinen – und formelhaften – Segenswünschen wird hier auch der konkrete wirtschaftliche und militärische Erfolg für den König erbeten, den Telipinu als Gegengabe für seine Verehrung durch Feste, Opfer und die Ausstattung der Tempel geben möge. Dadurch kann man sagen, dass es sich um einen Gabentausch handelt, der für beide Partner – Gottheit und Mensch – eine *win-win*-Situation darstellt. Diese Idee einer „Austauschideologie“ zwischen Göttern und Menschen ist bereits seit althethitischer Zeit sichtbar, wenn eine Anrufung der Sonnengöttin von Arinna den König wie folgt auffordert:<sup>52</sup>

Sie (die Sonnengöttin) gab ihnen einen [ge]zückten (und) siegreichen Speer (und sagte): „Die umliegenden Feindesländer sollen durch die Hand des Labarna zugrunde gehen! Das Gut aber (aus) Silber (und) Gold sollen sie nach Ḫattuša (und) Arinna, in die Städte der Götter, entrichten!“

Diese Gabentauschideologie ist dabei nicht nur ein zentraler Faktor der (Tempel-)Wirtschaft und Teil der ökonomischen Administration des Staates, sondern auch Teil der Erwartung, dass von Seiten der Gottheiten Positives gegeben wird; denn auch die Gottheiten ihrerseits sind von den menschlichen (Opfer-)Gaben abhängig, wenn Muršili in seinem Pestgebeten betont, dass bei Fortdauer der Epidemie auch die Priester sterben werden und dann niemand mehr den Gottheiten die Opfer für ihre Versorgung als „Nahrung“ darbringen kann.<sup>53</sup>

Auch Ritualtexte, die zur Bewältigung von gesellschaftlichen Konflikten oder Krisen dienen, zeigen diese Vorstellung, indem symbolische Ritualakte mit Opfergaben an die Gottheiten verbunden werden, um dafür eine „gute“ Zukunft – d.h. die Beseitigung des „Krise“ – zu erhalten. Im Ritual zur Reinigung des Königspaares Tudḫaliya und Nikalmati sollen die Verfluchung oder Behexung, die Ziplantawiya ausgesprochen hat, vom Königspaar abgewendet und durch Heilsgaben ersetzt werden:<sup>54</sup>

Sonnengott des Blutes und Wettergott, sei[d] besänftigt! Und diese bösen (und) verhexten Zung[en] sollen sich [weg]wenden von meinem Herrn zusammen mit seiner Frau, seinen Söhnen, seinem Haus. Sie sollen Zi(plantawiya) u[nd] ihre Söhne halt[en]. Meinem Herrn aber, seiner Frau (und) seinen Söhnen sollen sie Leben, Helden[haftigkeit] (und) Manneskraft geben! Und die Götter sollen ihm gezückte Waffen geben. Er soll Kinder und Enkel aufziehen.

Im weiteren Ritualverlauf finden mehrfach Opfer für den Sonnengott und den Wettergott statt, verbunden mit dem Wunsch, dass das Königspaar in Zukunft von den Göttern Gutes bekommt:<sup>55</sup>

Er/Sie opferte wieder ebenso Dickbrote und *tūrappa*-Brote und sprach folgendermaßen: „Sonnengott des Blutes, Wettergott und männliche Götter, Dickbrote des Heils brach ich euch gerade. Zerstört das Böse! Und meinem Herrn, seiner Frau (und) seinen Söhnen soll

<sup>52</sup> KUB 57.63 ii 4–11 nach Rieken *et al.* 2016–2017b, Kol. 35–37.

<sup>53</sup> Vgl. KUB 14.14+ Rs. 25'–33' (Daues – Rieken 2018, 376–377, Kol. 123–136); KUB 14.12 Rs. 7'–11' (Daues – Rieken 2018, 390–391, Kol. 30–35).

<sup>54</sup> KBo 15.10 i 32–37 nach Görke 2013, Kol. 43–48.

<sup>55</sup> KBo 15.10 ii 30–35 nach Görke 2013, Kol. 98–103.

wieder Gutes sein! Und, Sonnengott und Wettergott, gebt meinem Herrn, seiner Frau (und) seinen Söhnen wieder Glück, Leben, Wachstum, gezückte Waffen!“

Ein anderes Beispiel sei noch aus dem dritten Tag des „Großen Rituals“ Kuwattallas zitiert. Hier wird anschaulich die Entfernung von negativen Eigenschaften und Flüchen und deren Ersatz durch Heilsgaben an den zu Behandelnden beschrieben. Einige Zeilen daraus lauten wie folgt:<sup>56</sup>

Meineid(e), vergangene und zukünftige, von Mutter oder Vater, Bruder oder Schwester, von einem Diener oder einer Dienerin ... Es (ein Substitut) hat diese (vom Behandelten) in die hohen Berge, tiefen Täler, Wasserläufe, (Feucht-)Wiesen und Seen weggeschafft. Und es hat sie für den Behandelten durch Leben, Rüstigkeit, lange Jahre in Zukunft, Gunst und Belebung durch die Götter ersetzt.

Im weiteren Verlauf bringt die Ritualexpertin dem Sonnengott Opfer und führt verschiedene symbolische Handlungen durch. Am Ende dieses Ritualabschnittes reinigt sich der Behandelte von der Verfluchung und vom Meineid (iii 3–8) und die Ritualexpertin formuliert den Wunsch, dass die Götter in Zukunft nicht mehr mit Verfluchung und Meineid den Körper des Menschen binden sollen.

Sowohl die Beispiele aus Gebeten als auch die aus Reinigungs- oder Entsühnungsritualen zeigen dabei einen Gabentausch, indem man wegen der Verehrung und Opfer für die Götter erwartete, dafür zukünftig Segen, Gesundheit, militärischen Erfolg, langes Leben oder anderes Wünschenswertes zu erhalten. Diesen Austausch zeigen auch die hethitischen Gelübdetexte.<sup>57</sup> Allerdings ist – gegenüber den Gebeten – die Reihenfolge geändert, da in der Protasis die Bitte an die Gottheit formuliert wird, d.h. die Gottheit soll der Person, die das Gelübde ablegt, zunächst etwas geben, damit dann das in der Apodosis genannte Versprechen, der Gottheit eine (Votiv-)Gabe darzubringen, eingelöst wird. Damit zeigen Gelübde eine andere Rollenverteilung zwischen menschlichem Akteur und göttlichem Empfänger, als dies bei einem Opfer oder einem Gebet der Fall ist. Gelübde als besondere Form der menschlich-göttlichen Kontaktaufnahme in der religiösen Praxis sind dabei frühestens ab Muwatalli II. nachzuweisen, d.h. eine relativ rezente Neuerung innerhalb der hethitischen Religionsgeschichte. Die größte Verbreitung haben Gelübdetexte während der Regierungszeit von Ḫattušili III. und seiner Gattin Puduḫepa.<sup>58</sup> Das Themenspektrum, wofür eine zukünftige Gabe gelobt wird, umfasst Gesundheit und lange Jahre, aber auch erwünschten militärischen Erfolg oder gute Ernte, d.h. diese Themen sind durchaus mit dem vergleichbar, was auch in den Ritual- bzw. Gebetstexten als zukünftige Gabe von den Gottheiten erwartet wird. An welche Gottheit das Gelübde gerichtet werden soll, wird häufig durch einen Traum oder durch eine Orakelanfrage erkannt. Denn die jeweilige konkrete (Not-)Situation, für die man die Unterstützung der Gottheit benötigt, setzt voraus, dass man sich mit dem eigenen Anliegen an die „richtige“ Gottheit wendet. Dies zeigt ein Orakelprotokoll aus der Zeit Ḫattušilis III., worin zunächst die Ursachen für die bösen Träume über die Kinder des Königs ermittelt werden:<sup>59</sup>

[Was das betrifft, dass die Majestät] böse Träume die Kinder betreffend sah (?) ... wenn die Götter für das Leben des Tašmi-Šarruma Böses angekündigt haben, dann sollen die Vögel festgestellt werden.

Der weitere Verlauf des Orakelprotokolls schildert, dass die Ursache für die Erkrankung des Prinzen Tašmi-Šarruma, des Prinzen Ḫuzziya sowie der Prinzessin Gaššuliyawiya der Zorn des

<sup>56</sup> KUB 34.45+KBo 29.3 ii 1–10; vgl. Yakubovich – Mouton 2023, 150–153.

<sup>57</sup> Vgl. Hutter 2021, 272–275 mit weiterer Literatur; Burgin 2022, 229–232.

<sup>58</sup> Siehe zur Datierung zuletzt zusammenfassend Burgin 2022, 238–241.

<sup>59</sup> KUB 5.20 i 1–3 bei van den Hout 1995, 198; siehe auch Haas 2008, 155–156.

Wettergottes in Tarḫuntašša ist. Schließlich dokumentiert der Text das Gelübde, das sich jedoch nicht an den genannten Wettergott, sondern an *IŠTAR* von Lawazantiya wendet.<sup>60</sup>

Und inmitten irgendeiner Stadt werde ich Häuser bestimmen und ein Bild der *IŠTAR* von Lawazantiya wieder [errichten], wenn dann du dich, o Gottheit, mir dadurch [jetzt] in Wohlwollen zuwendest.

Dieses Gelübde wird durch Puduḫepa in einem weiteren Gelübdetext wiederholt.<sup>61</sup> Darin erwähnt sie nicht nur die bösen Träume, sondern verlangt von der Göttin auch, das angekündigte Unheil vom König und den Kindern fernzuhalten. Dafür wird Puduḫepa eine Statue der Göttin aus Silber von einer Mine Gewicht und eine Statue der Göttin von 20 Šeqel Gold errichten.

Zahlreiche Gelübde wurden von Puduḫepa zugunsten ihres Gatten Ḫattušili abgelegt; in einem solchen Text wendet sich die Königin an Lelwani:<sup>62</sup>

Folgendermaßen Puduḫepa, die Großkönigin, Königin des La[ndes] Ḫatti, Tochter der Stadt Kummanni: Der Göttin Lelwani, meiner Herrin, habe ich für das Leben der Person der Majestät (dieses) Gelübde abgelegt. „Wenn du, o Göttin, meine Herrin, die Majestät für lange Jahre bei Leben und Gesundheit erhältst, (so dass) er vor dir, Göttin, für lange Jahre wandelt, so werde ich dir, Göttin, jährlich ... die Jahre aus Silber und die Jahre aus Gold, die Monate aus Silber (und) Gold, die Tage [aus Silber und die Tage] aus Gold, einen Becher aus Silber (und) einen Becher aus Gold, einen Kopf der Majestät aus Gold [... und] jährlich werde ich dir, seien es hundert, seien es fünfzig Schafe geben; (die Zahl) hat keine Bedeutung.“

Dasselbe Thema formuliert Puduḫepa nochmals in einem Gebet an die Sonnengöttin von Arinna, wobei das Gelübde (ungewöhnlicherweise) in den Gebetstext eingebettet ist.<sup>63</sup> Auch wenn dabei der „materielle“ Wert der in diesem Gelübde – wie auch in anderen Fällen – versprochenen (Votiv-)Gaben für die hethitischen (Tempel-)Wirtschaft nicht ohne Bedeutung ist,<sup>64</sup> so ist erwähnenswert, dass zwischen der „Größe“ des Wunsches und der dafür versprochenen Gabe kein unmittelbar notwendiger proportionaler Zusammenhang besteht.<sup>65</sup> Entscheidend ist vielmehr, dass auch in den Gelübdetexten ein Austausch zwischen Menschen und Gottheiten besteht, durch den beide Akteure – in unterschiedlicher Weise – die Zukunft beeinflussen.

#### 4. Zusammenfassung

In der hethitischen Überlieferung sind verschiedene Möglichkeiten dokumentiert, wie man die Zukunft „selbst in die Hand nehmen“ kann, um diese zum eigenen Vorteil zu gestalten. Ausgehend von den Texten, die fast immer einen „königlichen“ Fokus haben, sei abschließend die Frage aufgeworfen, ob die vorhin getroffenen Aussagen auch für „Normalsterbliche“ gelten. Da wahrscheinlich jeder Mensch gerne wissen möchte, wie seine „Zukunft“, die räumlich im „Rücken des Betrachters oder Fragenden“ und deswegen außerhalb der direkten „Anschauung“ liegt, aussieht, darf man vermuten, dass auch im alltäglichen Leben ähnliche Praktiken angewandt und Segenswünsche formuliert wurden. Der eingangs erwähnte Brief des Tarḫunmiya an seine Eltern kann zumindest letzteres bestätigen. Genauso kann man bei manchen Reinigungs- oder Entsühnungsritualen sehen, dass solche Rituale auch für „Privatpersonen“ durchgeführt wurden. Die angewandten Praktiken entsprachen dabei denjenigen, die auch in Ritualen

<sup>60</sup> KUB 5.20 iii 41'–45' bei van den Hout 1995, 198.

<sup>61</sup> KUB 48.123 i 12'–22' bei de Roos 2007, 216, 221.

<sup>62</sup> KUB 15.17++ i 1–9 nach Otten – Souček 1965, 16–17; vgl. Hutter-Braunsar 2019, 54–57.

<sup>63</sup> KUB 21.27 iii 31'–42' (Daues – Rieken 2018, 438–439, Kol. 114–120); vgl. Hutter 2021, 274.

<sup>64</sup> Dies hat Burgin 2022, 229–295 überzeugend hervorgehoben; siehe auch die älteren kurzen Bemerkungen bei de Roos 2007, 42–48; Hutter-Braunsar 2019, 57–58.

<sup>65</sup> Hutter 2021, 274–275; Burgin 2022, 244, 249.

für den König oder die Königin verwendet wurden – lediglich mit dem Unterschied, dass die Durchführung solcher Rituale außerhalb des „königlichen“ Fokus mit einem geringeren materiellen (d.h. finanziellen) Aufwand verbunden war.<sup>66</sup> Ähnlich lässt sich auch bei Orakelanfragen vermuten, dass man „vereinfachte“ Anfragen durchführte, wenn etwa bei KIN-Orakeln im Alltag nicht bis zu vier Ritualexpertinnen gleichzeitig für die Durchführung des Orakels herangezogen wurden, sondern man sich eventuell mit einer einzigen Spezialistin zur Entscheidungsfindung zufriedengeben konnte. Auch das Versprechen, einer Gottheit eine Gabe nach Erfüllung eines Wunsches zu überbringen, ist im Alltag wahrscheinlich vorgekommen – allerdings kaum in jener materiellen und ökonomischen Größe, welche die Texte bzgl. der Gelübde von Ḫattušili oder Puduḫepa nennen. Denn die Sorge, keine Fehler gegenüber den Gottheiten zu begehen oder Entscheidungshilfen zu erhalten, wie man in einem konkreten Fall handeln soll, ist nicht grundsätzlich verschieden, ob jemand der Oberschicht und der Unterschicht angehört.

Um solche Anforderungen im Leben zu bewältigen, bediente man sich verschiedener mantischer Techniken. Teilweise fügen sich solche Praktiken in einen Traditionsstrom ein, der auch in Mesopotamien und Syrien bekannt ist. Praktiken von Vorzeichenwissenschaft und Orakelanfragen in der hethitischen Überlieferung, die sich auf die Deutung z.B. eines Traumes, Losorakels, der Flugrichtung eines Vogels oder der Eingeweideschau von Opfertieren beziehen, aber auch die gelegentliche Erwähnung von Propheten sind Teil solcher im Alten Orient weit verbreiteten Traditionen; als typisch hethitisch kann man das sogenannte KIN-Orakel bewerten. Allen diesen Praktiken ist gemeinsam, dass sie jeweils Vorgangsweisen sind, die dem „Fragenden“ eine Antwort von Seiten einer Gottheit darauf geben sollen, wie man sich in einem konkreten Fall verhalten soll, um dadurch ein wünschenswertes Ergebnis zu erzielen. Denn auch der hethitische Mensch erwartete eine „gute“ Zukunft, die in verschiedenen Texten mit Ausdrücken umschrieben wird, die materielle und immaterielle Gaben von Seiten der Gottheiten bezeichnen. Solche „Gaben“ zeigen dabei zugleich ein „Austauschsystem“ mit den Gottheiten, indem man für Opfergaben und Götterverehrung eine positive göttliche Resonanz<sup>67</sup> erwartete, die sich in solchen „Heilsgaben“ ausdrückte, oder man versprach – für das göttliche Wohlwollen als Reaktion darauf – eine menschliche Motiv- oder Opfergabe. Dadurch stehen Gottheiten und Menschen in einer wechselseitigen Beziehung, wobei das gegenwärtige Handeln beider Akteure sich auch auf die „Zukunft“ auswirkt, ohne dass man diese Zukunft mit Sicherheit vorhersagen konnte.

## Danksagung

Der Aufsatz geht auf den gleichnamigen Vortrag zurück, den ich am 27. November 2023 im Rahmen der Vortragsreihe „War die Zukunft früher besser? Futuristische Perspektiven der Antike“ im Marburger Centrum Antike Welt der Philipps-Universität Marburg gehalten habe. Für die Einladung zu diesem Vortrag danke ich Frau Univ.-Prof. Dr. Elisabeth Rieken und Frau Dr. Susanne Görke herzlich.

## Literatur

- ALP, S. 1991: *Hethitische Briefe aus Maşat-Höyük*. (Türk Tarih Kurumu Yayınları VI.35) Ankara.
- ARCHI, A. 2013: The Anatolian Fate-Goddesses and their Different Traditions. In: CANCIK-KIRSCHBAUM, E. – KLINGER, J. – MÜLLER, G. G. W. (Hg.): *Diversity and Standardization. Perspectives on Social and Political Norms in the Ancient Near East*. Berlin, 1–26. <https://doi.org/10.1524/9783050057576.1>

<sup>66</sup> Siehe dazu Hutter 2010, 403–405, 412–413.

<sup>67</sup> Zu „göttlich-menschlichen“ resonanten Wechselwirkungen – einschließlich fehlender Resonanz – siehe Hutter 2022, 262–269.

- BAUER, A. – GÖRKE, S. – LORENZ, J. – RIEKEN, E. 2015: Das Märchen von Appu und seinen Söhnen – Erste Tafel (CTH 360.1). In: JANOWSKI, B. – SCHWEMER, D. (Hg.): *Weisheitstexte, Mythen und Epen*. (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge 8) Gütersloh, 170–173.
- BAUER, A. – SIMON, Zs. 2020: Common Luwian /massanam(i)-/. In: eDiAna. <http://www.ediana.gwi.uni-muenchen.de/dictionary.php?lemma=1278> (Zugriff: 28. März 2024).
- BAWANYPECK, D. 2005: *Die Rituale der Auguren*. (Texte der Hethiter 25) Heidelberg.
- BROSCH, C. 2010: Nominalkomposita und komponierende Ableitungen im Hethitischen. *Altorientalische Forschungen* 37, 263–301. <https://doi.org/10.1524/aof.2010.0023>
- BROSCH, C. 2014: *Untersuchungen zur hethitischen Raumgrammatik*. (Topoi 20) Berlin. <https://doi.org/10.1515/9783110309355>
- BURGIN, J. M. 2022: *Studies in Hittite Economic Administration. A New Edition of the Hittite Palace-Temple Administrative Corpus and Research on Allied Texts Found at Hattuša. I: Background, Corpus Overview, Case Studies, Lexical Commentary, and Glossary*. (Studien zu den Boğazköy-Texten 70) Wiesbaden.
- CHRISTIANSEN, B. 2012: *Schicksalsbestimmende Kommunikation. Sprachliche, gesellschaftliche und religiöse Aspekte hethitischer Fluch-, Segens- und Eidesformeln*. (Studien zu den Boğazköy-Texten 53) Wiesbaden.
- DARDANO, P. 2018: Semitic Influences in Anatolian Languages. In: NIESIOŁOWSKI-SPANÒ, Ł. – WĘCOWSKI, M. (Hg.): *Change, Continuity, and Connectivity. North-eastern Mediterranean at the turn of the Bronze Age and in the Early Iron Age*. (Philippika 118) Wiesbaden, 345–375. <https://doi.org/10.2307/j.ctvckq4zg.22>
- DAUES, A. – RIEKEN, E. 2018: *Das persönliche Gebet bei den Hethitern. Eine textlinguistische Untersuchung*. (Studien zu den Boğazköy-Texten 63) Wiesbaden. <https://doi.org/10.2307/j.ct-v11sn4tb>
- eDiAna = HACKSTEIN, O. – MILLER, J. L. – RIEKEN, E. – YAKUBOVICH, I. (Hg.) 2016–: *Digital Philological-Etymological Dictionary of the Minor Ancient Anatolian Corpus Languages*. München – Marburg. <https://www.ediana.gwi.uni-muenchen.de>
- GÖRKE, S. 2013: *Zwei Rituale zur Besänftigung von Sonnen- und Wettergott mit der Erwähnung von Ziplantawiya, Tuthaliya und Nikkalmadi* (CTH 443). [www.hethiter.net/CTH 443.1](http://www.hethiter.net/CTH_443.1) (Zugriff: 27. März 2024).
- HAAS, V. 1994: *Geschichte der hethitischen Religion*. (Handbuch der Orientalistik I/15) Leiden – New York – Köln. <https://doi.org/10.1163/9789004293946>
- HAAS, V. 2008: *Hethitische Orakel, Vorzeichen und Abwehrstrategien. Ein Beitrag zur hethitischen Kulturgeschichte*. Berlin – New York.
- HAWKINS, J. D. 2000: *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions I. Inscriptions of the Iron Age*. (Untersuchungen zur indogermanischen Sprach- und Kulturwissenschaft 8/1) Berlin – New York.
- HAWKINS, J. D. 2006: The Inscription. In: BUNNENS, G.: *A New Luwian Stele and the Cult of the Storm-God at Til Barsib-Masuwari*. (Publications de la Mission archéologique de l'Université de Liège en Syrie, Tell Ahmar 2). Louvain – Paris – Dudley, 11–31.
- HAZENBOS, J. 2007: Der Mensch denkt, Gott lenkt. Betrachtungen zum hethitischen Orakelpersonal. In: WILCKE, C. (Hg.): *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient. Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft*. Wiesbaden, 95–109.
- HERBORDT, S. 2005: *Die Prinzen- und Beamtsiegel der hethitischen Großreichszeit auf Tonbulln aus dem Nişantepe-Archiv in Hattusa*. (Boğazköy-Hattuša 19) Mainz am Rhein.

- HOFFNER, H. A. 2002: Before and After: Space, Time, Rank and Causality. In: TARACHA, P. (Hg.): *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday*. Warsaw, 163–169.
- HOFFNER, H. A. 2009: *Letters from the Hittite Kingdom*. (SBL Writings from the Ancient World 15) Atlanta.
- HOFFNER, H. A. – MELCHERT, H. C. 2008: *A Grammar of the Hittite Language I. Reference Grammar*. (Languages of the Ancient Near East 1) Winona Lake. <https://doi.org/10.5325/j.ctv240djsf>
- VAN DEN HOUT, TH. 1995: *Der Ulmitešub-Vertrag. Eine prosopographische Untersuchung*. (Studien zu den Boğazköy-Texten 38) Wiesbaden.
- VAN DEN HOUT, TH. 1998: *The Purity of Kingship. An Edition of CTH 569 and Related Hittite Oracle Inquiries of Tuthaliya IV*. (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 25) Leiden – Boston – Köln. <https://doi.org/10.1163/9789004669093>
- HUTTER, M. 2010: Methodological Issues and Problems in Reconstructing “Hittite Religion(s)”. In: SÜEL, A. (Hg.): *VII. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri. Çorum 25-31 Ağustos 2008. Acts of the VIIth International Congress of Hittitology. Çorum, August 25-31, 2008*. Ankara, 399–416.
- HUTTER, M. 2016: Priests, Prophets, Sorcerers. In: STAUSBERG, M. – ENGLER, S. (Hg.): *The Oxford Handbook of the Study of Religion*. Oxford, 596–608. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198729570.013.42>
- HUTTER, M. 2021: *Religionsgeschichte Anatoliens. Vom Ende des dritten bis zum Beginn des ersten Jahrtausends*. (Die Religionen der Menschheit 10/1) Stuttgart. <https://doi.org/10.17433/978-3-17-026975-0>
- HUTTER, M. 2022: Weshalb und auf welche Weise „antworten“ die 1.000 Götter des Ḫatti-Landes? *Die Welt des Orients* 52, 252–270. <https://doi.org/10.13109/wdor.2022.52.2.252>
- HUTTER-BRAUNSAAR, S. 2019: Hethitische „Krankenkassenbeiträge“. Die Gelübde Puduhepas für Leben und Gesundheit Hattusilis. In: HUTTER, M. – HUTTER-BRAUNSAAR, S. (Hg.): *Economy of Religions in Anatolia. From the Early Second to the Middle of the First Millennium BCE*. (Alter Orient und Altes Testament 467) Münster, 49–59. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1t4m1xv.8>
- KLINGER, J. 2001: Instruktion für Tempelbedienstete (CTH 264). In: KAISER, O. (Hg.): *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. Ergänzungslieferung. Gütersloh, 73–81.
- KLOEKHORST, A. 2008: *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*. (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series 5) Leiden.
- KÜMMEL, H. M. 1967: *Ersatzrituale für den hethitischen König*. (Studien zu den Boğazköy-Texten 3) Wiesbaden.
- MARCUSON, H. 2016: “Word of the Old Woman”. *Studies in Female Ritual Practice in Hittite Anatolia*. Unveröffentlichte PhD-Dissertation (University of Chicago). Chicago.
- MÜLLER-KARPE, A. 2017: *Sarissa. Die Wiederentdeckung einer hethitischen Königsstadt*. (Zaberns Bildbände zur Archäologie. Sonderbände der Antiken Welt) Darmstadt.
- NEU, E. 1974: *Der Anitta-Text*. (Studien zu den Boğazköy-Texten 18) Wiesbaden.
- ORLAMÜNDE, J. 2001: Überlegungen zum hethitischen KIN-Orakel. In: RICHTER, TH. – PRECHEL, D. – KLINGER, J. (Hg.): *Kulturgeschichten. Altorientalische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag*. Saarbrücken, 295–311.
- OTTEN, H. – SOUČEK, V. 1965: *Das Gelübde der Königin Puduhepa an die Göttin Lelwani*. (Studien zu den Boğazköy-Texten 1) Wiesbaden.
- PISANIELLO, V. – GIUSFREDI, F. 2023: Lexical Contact in and around Hittite Anatolia. In: GIUSFREDI, F. – MATESSI, A. – PISANIELLO, V. (Hg.): *Contacts of Languages and Peoples in the Hittite and Post-Hittite World 1. The Bronze Age and Hatti*. (Ancient Languages and Civilizations 4) Leiden – Boston, 349–395. [https://doi.org/10.1163/9789004548633\\_015](https://doi.org/10.1163/9789004548633_015)

- PRECHEL, D. 2008: „Gottesmänner“, „Gottesfrauen“ und die hethitische Prophetie. *Die Welt des Orients* 38, 211–220.
- RIEKEN, E. 2022a: Cuneiform Luwian *āparant(i)*- ‘future’. In: *eDiAna*. <http://www.ediana.gwi.uni-muenchen.de/dictionary.php?lemma=3096> (Zugriff: 27. März 2024).
- RIEKEN, E. 2022b: Cuneiform Luwian *parī* ‘forth, away, out’. In: *eDiAna*. <http://www.ediana.gwi.uni-muenchen.de/dictionary.php?lemma=2715> (Zugriff: 27. März 2024).
- RIEKEN, E. – LORENZ, J. – DAUES, A. 2016–2017a: *CTH 378.2 – Pestgebete Muršilis II.* [www.hethiter.net/CTH 378.2](http://www.hethiter.net/CTH%20378.2) (Zugriff: 27. März 2024).
- RIEKEN, E. – LORENZ, J. – DAUES, A. 2016–2017b: *CTH 385.10 – Fragmente der Gebete an die Sonnengöttin von Arinna.* [www.hethiter.net/CTH 385.10](http://www.hethiter.net/CTH%20385.10) (Zugriff: 27. März 2024).
- RIEMSCHEIDER, K. K. 2004: *Die akkadischen und hethitischen Omentexte aus Boğazköy.* (Dresdner Beiträge zur Hethitologie 12) Dresden.
- DE ROOS, J. 2007: *Hittite Votive Texts.* (Uitgaven van het Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten te Leiden 109) Leiden.
- SAKUMA, Y. 2009: *Hethitische Vogelorakel 1. Untersuchung. 2. Bearbeitung.* Unveröffentlichte Inaugural-Dissertation (Universität Würzburg). Würzburg. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bvb:20-opus-80625>
- SASSEVILLE, D. 2022: Proto-Anatolian *\*pr(e)í / \*pró* ‘forth, out’. In: *eDiAna*. <http://www.ediana.gwi.uni-muenchen.de/dictionary.php?lemma=2715> (Zugriff: 27. März 2024).
- SCHUOL, M. 1994: Die Terminologie des hethitischen SU-Orakels. *Altorientalische Forschungen* 21, 73–124, 247–304. <https://doi.org/10.1524/aof.1994.21.1.73>
- SCHWEMER, D. 2022: Religion and Power. In: DE MARTINO, S. (Hg.): *Handbook Hittite Empire. Power Structures.* (Empires Through the Ages in Global Perspective 1) Berlin – Boston, 355–418. <https://doi.org/10.1515/9783110661781-009>
- SIEGELOVÁ, J. 1971: *Appu-Märchen und Hedammu-Mythos.* (Studien zu den Boğazköy-Texten 14) Wiesbaden.
- STARKE, F. 1977: *Die Funktionen der dimensionalen Kasus und Adverbien im Althethitischen.* (Studien zu den Boğazköy-Texten 23) Wiesbaden.
- TAGGAR-COHEN, A. 2006: *Hittite Priesthood.* (Texte der Hethiter 26) Heidelberg.
- TARACHA, P. 2000: *Ersetzen und Entsöhnen. Das mittelhethitische Ersatzritual für den Großkönig Tuthalija (CTH \*448.4) und verwandte Texte.* (Culture and History of the Ancient Near East 5) Leiden – Boston – Köln. <https://doi.org/10.1163/9789004497405>
- WARBINEK, L. 2020: *Il sistema mantico ittita KIN.* (Premio Ricerca «Città di Firenze» 73) Firenze. <https://doi.org/10.36253/978-88-5518-114-3>
- YAKUBOVICH, I. – MOUTON, A. 2023: *Luwili. Hittite-Luwian Texts Attributed to Puriyanni, Kuwattalla and Šilalluḫi (CTH 758–763) I. Edition and Commentary.* (Studien zu den Boğazköy-Texten 721) Wiesbaden. <https://doi.org/10.13173/9783447119955.1>



# Hittite *warā(i)*:- '(bird) mate, companion'

Andrea Trameri\*

\* – Julius-Maximilians-Universität Würzburg. Email: [andrea.trameri@uni-wuerzburg.de](mailto:andrea.trameri@uni-wuerzburg.de)

**Abstract:** The Hittite term *warā(i)*- is only found in Hittite bird oracle reports of early date (Middle Script). The first convincing interpretation of this term, as 'pair', was provided by Y. Sakuma in his doctoral dissertation on Hittite bird oracles (2009). An amendment to this interpretation can be proposed based on the consistent usage both in the plural (primarily) and in the singular (rarely), which shows that this term refers, rather, to one member of a pair at a time, thus a 'mate, companion' – namely of a pair of birds. The article thus proposes, moving from the semantics of 'pair', an improved translation 'mate, companion' for Hittite *warā(i)*- and discusses the attestations and passages of interest in the oracle reports. It is also suggested that the term is to be understood as an adaptation from Luwian, and possible connected forms are discussed. An appendix discusses a Hittite verb which may also be connected to the same root (although less securely), *warash-*.

**Keywords:** Hittite, ornithomancy, augury, oracles

**Cite as** Trameri, A. 2023: Hittite *warā(i)*:- '(bird) mate, companion'. *Hungarian Assyriological Review* 4: 25–35. <https://doi.org/10.52093/hara-202301-00034-000>

 This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

---

In some Hittite bird oracles,<sup>1</sup> the term *warā(i)*- appears in the descriptions of birds' flight. The word is an adjective, and can be understood as an attribute of certain birds. It is so far only found in documents written in Middle Hittite Script (ca. late 15<sup>th</sup>-mid 14<sup>th</sup> c. BC). In the reference dictionaries, no translation or etymology is provided. The entry by Tischler in *HHW*<sup>2</sup> reads: "Adjektiv u.B., Attribut von Orakelvögeln".<sup>2</sup> Kloekhorst's *EDHIL* lists the term as *wari-/warai-*, an adjective (with question mark) "describing oracle bird".<sup>3</sup> The *EDHIL* entry refers to two attestations in two letters from Tapikka/Maşat Höyük, but there are a few more instances (infra, p. 27–28). Because of the clear differentiation in spelling (single vs. geminated /r/), *warā(i)*- does not appear to be identical with or connected with *warrai-* 'to come to the aid, to help'.<sup>4</sup> It should be noted that in the present article the reference form is provided as *warā(i)*- in reason of the peculiar inflection of this term, which displays two different stems, *warā-* in the singular and *warāi-* in the plural. From a linguistic viewpoint, there is reason to think this term was adapted from Luwian, as discussed in better detail after the treatment of the semantics of the term.

In his doctoral dissertation on Hittite bird oracles, Yasuhiko Sakuma provided the first compelling interpretation of the usage of this term in context, and a convincing translation.<sup>5</sup> His

<sup>1</sup> The transliterations and translations provided in this article are based on new text editions in preparation by the author for the project HDivT (*The Hittite Corpus of Divinatory Texts: Digital Edition and Cultural Historical Analysis*), directed by B. Christiansen, E. Jiménez, and D. Schwemer (LMU München / JMU Würzburg), and funded by the DFG (project number 494541176).

<sup>2</sup> Tischler 2008, 219.

<sup>3</sup> Kloekhorst 2008, 961.

<sup>4</sup> See already Alp 1991, 304; Beal 1992, 64 n. 229; Kloekhorst 2008, 962–963.

<sup>5</sup> Sakuma 2009/I, 256–258.

proposal is principally supported by a passage of the oracle report KUB 18.5+, which has been re-stored thanks to the join with Bo 7772, discovered by Sakuma himself:<sup>6</sup>

KUB 18.5+ obv. I<sup>13</sup> *na-aš-ta mar-ša-na-a[š-š]i-i-<sup>r</sup>uš<sup>1</sup> wa-ra-a-<sup>r</sup>uš<sup>1</sup> šal-u-i-ni-<sup>r</sup>in<sup>1</sup>-na*

obv. I<sup>14</sup> *ÍD-az ša-ra-a tar-u-<sup>r</sup>an<sup>1</sup> a-ú-<sup>r</sup>me<sup>1</sup>-en nu-za <sup>r</sup>1<sup>1</sup> mar-ša-na-aš-ši-iš*

obv. I<sup>15</sup> *tar-u-an e-ša-at 1-iš-ma-<sup>r</sup>kán ÍD<sup>1</sup>-an <sup>r</sup>a<sup>1</sup>-[ap]-pa ú-et*

obv. I<sup>16</sup> *na-aš zi-la-wa-an ku-uš ú-et nam-ma-[aš-ká]n<sup>?</sup> EGIR ÍD*

obv. I<sup>17</sup> *EGIR-an kat+ta ku-uš ú-et šal-u-i-ni-iš-<sup>r</sup>ma<sup>1</sup> [pa-r]i<sup>?</sup>-[i]a<sup>2</sup>-<sup>r</sup>wa<sup>1</sup>-an*

obv. I<sup>18</sup> *tar-u-an pa-it mar-ša-na-aš-ši-iš-ma-kán k[u-iš<sup>(?)</sup> EGIR ÍD<sup>(?)</sup>8]*

obv. I<sup>19</sup> *EGIR-an kat+ta ku-uš ú-e[t] //*

“We saw *marsanassi*- (birds) (as) *warā*- and a *salwini*- bird *taru*.,<sup>9</sup> up from the river.

**One** (of the) *marsanassi*- bird(s) perched *taru*. while **the other** came back to the river and came lengthways<sup>10</sup> from *kustai*- (i.e. the ‘unfavorable’ side).<sup>11</sup> Then, behind the river, it came in the back down from *kustai*-.

The *salwini*- bird, however, flew diagonally<sup>12</sup> in *taru*. way.

However, the *marsanassi*- bird wh[ich (*was still?*) *behind the river*] came in the back down from *kustai*-.”

The text shows that the *marsanassi*- birds that are defined *warā(i)*- in the first sentence must be *two*, since their individual movements are described in the following lines.<sup>13</sup> It is also to be noted that typically the form is used in the plural, thus as an attribute of more than one bird (here *warāus*, pl. acc.). Since it is unlikely that *warā(i)*- is the Hittite reading of the numeral ‘two’,<sup>14</sup> Sakuma concluded that the meaning of this word is ‘pair’, also based on two additional observations. First, *warā(i)*- is used also with eagles: since in the large majority of the observations eagles fly alone, it seems likely that when two of them are seen together they are a pair, a male and its female partner. Moreover, the fact that in one instance the form is also attested in the singular, supports a dual semantics of the term, since in this case the two birds were apparently seen as a unit (KUB 18.5+, obv. I, 9).

<sup>6</sup> Join Sakuma 7.9.2006 (HPM *Konkordanz*). Bo 7772, which partially restores ll. 13–16 of KUB 18.5+, is still unpublished. The text of this fragment, however, is provided in Sakuma 2009/I, 257 and 2009/II, 552.

<sup>7</sup> According to Sakuma 2009/II, 552, this is a mistaken insertion, and should be emended: <<k[u-uš(?)]>>. However, it is possible that *kuiš* refers indeed to the bird that was “perching” in the previous sentence.

<sup>8</sup> Tentative. Cf. obv. I 16–17.

<sup>9</sup> *taru*. or *tar.li*- (typically with case endings) are abbreviations of a technical term exclusively found in Hittite bird oracles, and whose meaning is unknown. The underlying form is *taruyal(li)*-, attested also with other spelling variations (see Archi 1975, 178–179; Sakuma 2009/I, 105–110). It is used as an adjective or as an adverb (as in the present case) and apparently defines a certain quality of the flight or position of the bird observed. The term has its opposite, *GUN-(li)*- (see note 22). Due to their complementary distribution within the description of certain flight directions of the birds, according to the broader interpretation of Sakuma these words have to do with the “quadrants” of the observation field. A useful summary for the general interpretation of the observation field and the usage of the oracular terms can be found in Sakuma 2013. Peculiar of both forms is the spelling with the rare sign <li<sub>12</sub>>; *tar-li<sub>12</sub>*(-), *GUN-li<sub>12</sub>*(-).

<sup>10</sup> Tentative translation for the adverb *zilawan* (abbreviated *zi*, *zi-an*); Sakuma 2009/I, 111–112.

<sup>11</sup> There are two opposite terms which seem to define the “positive/favorable” and “negative/unfavorable” sides of the observation field: *SIG<sub>5</sub>* the “good” one, and *kustayadi* (abbreviated *ku*, *kus*, *kuza*, *kusza*), which can be interpreted by exclusion as the “bad” one. It is notable that in bird oracles only this Luwian ablative of an underlying term *kustai*- (or *kustaia*-) is used, and never \**NU.SIG<sub>5</sub>*. Also, *SIG<sub>5</sub>* was used mostly in the ablative, when complementation is expressed, thus: *SIG<sub>5</sub>-za/az*. Abbreviations of *kustayadi* often take the Hittite ablative (-*za/az*) as well.

<sup>12</sup> *pariyawan* (often abbreviated *pa-an*, or *pa*); Sakuma 2009/I, 110–111.

<sup>13</sup> Sakuma 2009/I, 257.

<sup>14</sup> On numeral two in Anatolian see Eichner 1992, 47–64; Hoffner – Melchert 2008, 156.

As a corollary to this interpretation, Sakuma understands that the existence of this special term is the primary reason why the sight of “two birds” is relatively rare in bird oracles, especially in the earliest documents (Middle Script). It implies that, typically, two birds of the same kind flying together were identified as a pair. Notably, in the Late Hittite texts *warā(i)-* is no longer used, and one suspects that the usage of “two” extended to all cases, indicating that the original distinction between a pair of birds (male and female) and just two birds of the same species was presumably lost.

According to this interpretation, *warā(i)-* is a special zoological term, and since it only appears in bird oracles, it might have not been used for animals other than birds. In principle, the reason for this distribution might be simply that there are many examples of bird oracular reports, as opposed to descriptions of other kinds of animals.<sup>15</sup> However, since birds live in couples, as partners, in approximately 90% of the species,<sup>16</sup> it is likely that this behavioral specificity was well-known to expert observers of birds, and that a technical, ornithological term, existed precisely to identify a bird pair. There are several examples of technical terms only used in bird oracles, referring to the position of birds, their movements, the areas of the observation fields, and of course the proper names of dozens of birds. For this reason, *warā(i)-* has at least a high chance to be an exclusively ornithological term. Since several of these special words pertaining to augury appear to have a Luwian background, this increases the likelihood that *warā(i)-* was also adapted from Luwian. This would be yet another word belonging to the same corpus of technical terms.<sup>17</sup>

A minor problem in Sakuma’s otherwise convincing explanation of the use of the term and the translation as ‘pair’ is that, as an adjective, it is used both in singular and – especially – in plural, which does not allow a straightforward translation in all instances. Building on Sakuma’s previous discussion, his interpretation can be improved in a way that is consistent with all attestations. I propose that *warā(i)-* does not mean ‘pair’, but ‘mate, companion, partner’, i.e. it does not identify the pair as a unity, but it is a term defining one individual within a pair (of birds). With this interpretation, *warā(i)-* still implies the semantic sphere of ‘pair’, since something being *warā(i)-* necessarily exists only within a dual concept, one of the halves of a pair. However, it is clear that in Hittite *warā(i)-* identifies just one of the two at a time, which allows, and explains, the use in both the singular and plural. The attestations in either number display consistent verbal and nominal agreement, as shown in the following discussion.<sup>18</sup>

<i>wa-ra-a-aš</i>	nom. sg.	KUB 18.5+ obv. I, 9; II 17
<i>wa-ra-a-eš</i>	nom. pl.	KUB 18.5+ obv. I 37
<i>wa-ra-a-e-eš</i>	nom. pl.	KUB 18.5+ obv. I 41
<i>wa-ra-e-eš</i>	nom. pl.	KUB 18.5+ obv. II 54
		KUB 50.1 obv. II 12’; rev. III 22

<sup>15</sup> This discussion of course cannot apply to those animals, in particular domestic species, whose male and female specimen is identified through a distinct name.

<sup>16</sup> More precisely, a pair-bond typically lasts at least for a whole breeding process in ca. 97% of the world’s bird species, thus most birds are socially monogamous for large parts of their lives (Faaborg 2020, 362, 375). Some birds (such as geese, swans, and tropical birds) do develop bonds that may even last for life (Faaborg 2020, 329).

<sup>17</sup> The Luwian character of this terminology cannot be discussed here extensively, and a discussion is deferred to a broader study of the Hittite bird oracles. Significant examples are the term *kustayadi* (note 11), and the proper names of birds, almost all displaying an *-i-* stem which might be explained as the outcome of the so-called *i-mutation* suffix in the direct case, common gender nouns, in Luwian.

<sup>18</sup> In comparison with the table of attestations collected in Sakuma 2009/I, 256, a few additions are meaningful for discussion (primarily forms which can be positively restored), in particular an additional attestation in the singular.

HKM 47 rev. 44, 46

HKM 49 rev. 16

*wa-ra-a-uš* acc. pl. KUB 18.5+; obv. I 13, 35, 45

Additionally, an individual meaning is more adequate than ‘pair’ since it overlaps with the usage of numerals: either the numeral 2 or *warā(i)-* can be used, with the difference that in the first case the birds are apparently not identified as a true pair.

The best text for displaying the validity of this interpretation is again KUB 18.5+, the only one showing alternation between the singular and plural. Otherwise, the usage in the plural by itself supports this interpretation over a collective meaning ‘pair’:

KUB 18.5+ obv. I 19 [ ... BIRD NAME **wa-ra-a-uš** ÍD-[a]z *ša-ra-a tar-u-iš*  
obv. I 10 [*na*]<sup>m²</sup>-*m*[*a²*-*aš*] *tar-u-an* [ ] *pa-it* //

“[One ... bird-**m**]ate (of a pair) (came) *taru.*, up from the river. Then, [*that/the other mate* ...] flew in *taru.* way.”

This passage is critical, since it shows that the term in singular cannot be understood in reference to the pair of birds as a whole (differently from Sakuma’s interpretation). More likely, the two sentences refer to the movement of only *one* (or either) of the birds at a time.<sup>19</sup> The second sentence might in fact either refer to the same bird-mate as in the first sentence, or to the *other* one. Based on the verbal agreement, one expects that the bird name in the lacuna in obv. I 9 is also coherently inflected in the singular.

The only other instance of the term in singular should be also interpreted as referring to just one of the birds of a pair:

KUB 18.5+ obv. II 17 *na-aš-ṛta*<sup>1</sup> [ BIRD NAME ] ṛ**wa-ra-a**<sup>1</sup>-*aš* [EGI]R ÍD EGIR-*an kat+ta* [ ]  
obv. II 18 ṛ*ku*<sup>1</sup>-*u[š]* (...)

“One **mate**<sup>20</sup> [(of a pair of) ... birds], behind the river, (came) in the back down from *kustai.*”

The following two verbs in the fragmentary passage are in the singular as well (II 18: ...] *IŠ-BAT*; II 19 ...] *ú-et*), and although they may refer to yet another bird introduced in the lacuna, they more likely describe the flight of one or both the *warā(i)-* birds of this pair. It seems also quite unlikely that the two birds perform exactly the same actions together, as a pair: they may well “fly” together, but less likely so they can “catch; grasp” something at the same time. Usually, this sentence employs Hitt. *epp-*, to refer to a bird “catching” another one in flight, whether it means that it actually seizes it with its claws, or it perhaps just “catch (up)” with it in flight.<sup>21</sup> At any rate, when two birds of a pair are described, and they perform the same action, the plural is usually employed.

A pair of birds spotted together, and being *warā(i)-*, could also separate, each bird flying in a different direction. In these instances, *warā(i)-* is no longer used as an attribute for each bird in the following sentences (i.e. used in the singular). Their status as mates was already obvious from

<sup>19</sup> Cf. Sakuma 2009/II, 257, 551.

<sup>20</sup> Differently Sakuma 2009/II, 571: “Ein ... -Vogelpaar [kam hinte]r dem Fluss (...)”.

<sup>21</sup> Cf. in the same text further, II 1–6: *n=asta ālliyas* (...) *n=as=za=kan* <sup>GIŠ</sup>*harāui esat n=an kuitman usgauen damais=ma=ṛan*<sup>1</sup>=[*kan*] *ālliyas araḫza IŠBAT* (...), “An *ālliya-* bird (...) perched on a poplar. While we observed it, another *ālliya-* bird reached it (on the tree?), and it (...)” (lit. “seized it outside?”). An additional challenge in this sentence is that the compound *araḫza IŠBAT* is a hapax, thus might be idiomatically different than the usual form *epp-*; e.g. KUB 16.46, IV 6–8: (...) *aramnantan tarliān NIMUR* (...) *nu GUN-lian MUŠEN ēpta n=an 2-an arḫa pait*, “We saw an *aramnant-* bird *tar.li-*, (...). It caught a bird *GUN-li-*, and carried it away in the middle”.

the introductory description, which likely explains the rarity of the usage in the singular in the first place: it is only needed in the rare instance that the movement of a pair of birds must be described separately from the very moment in which they are spotted. It is an unlikely occurrence because it could be difficult to determine whether a single bird belongs to a pair in that case. Typically, two birds were introduced together if they appeared at the same time and in the same position.

For the much more frequent usage in the plural, a translation ‘pair’ remains quite convenient in English, and can be certainly maintained:

KUB 18.5+ obv. I 137 *na-aš-ta mar-ša-na-a[š-š]i-i-<sup>1</sup>uš<sup>1</sup> wa-ra-a-<sup>1</sup>uš<sup>1</sup> šal-u-i-ni-<sup>1</sup>in<sup>1</sup>-na*  
obv. I 14 *ÍD-az ša-ra-a tar-u-<sup>1</sup>an<sup>1</sup> a-ú-<sup>1</sup>me<sup>1</sup>-en (...)*

“We saw a **pair** of *marsanassi*- birds, and a *salwini*- bird in *taru*. way, up from the river.”

But in the Hittite language the sentence would sound like: “We saw (**two**) **bird-mates** *marsanassi*- and a *salwini*- bird *taru*., up from the river.” For the sake of the argument, the latter translation is used throughout the article. That in Hittite *warā(i)-* cannot mean ‘pair’ *stricto sensu* is more evident when the birds are subjects of the sentence, like in the following instances:

KUB 18.5+ obv. I 37 (...) *nu TI<sub>8</sub><sup>MUŠEN.HI.A.</sup>-TIM w[a]-<sup>1</sup>ra-a-eš<sup>1</sup>*  
obv. I 38 *zi-la-wa-an ku-uš pa-a-er na-at mu-un-na-an-da-at*

“(…) The ‘**pair**’ of eagles flew (**pl.**) lengthways from *kustai*-, and (then) it (**pl.**) disappeared.”

Lit.: “The **eagle mates** flew (**pl.**) lengthways from *kustai*-, and (then) **they** disappeared.”

This sentence belongs to a longer sequence, which describes several movements of the same pair of eagles. Afterwards, the augurs spotted another pair of birds, of a different kind. One can appreciate the consistency of the usage of the term in the plural:

KUB 18.5+ obv. I 35 *nu TI<sub>8</sub><sup>MUŠEN.HI.A.</sup>-TIM wa-ra-a-uš EGIR ÍD GUN-an a-ú-m[e-e]n*  
obv. I 36 *na-at-kán EGIR ÍD EGIR-an ša-ra-a aš-šu-wa-az ú-<sup>1</sup>e<sup>1</sup>-e[r]*  
obv. I 37 *nu-za kat+ta-an TI<sub>8</sub><sup>MUŠEN</sup> tar-u-an ú-e-mi-er nu TI<sub>8</sub><sup>MUŠEN.HI.A.</sup>-TIM w[a]-<sup>1</sup>ra-a-eš<sup>1</sup>*  
obv. I 38 *zi-la-wa-an ku-uš pa-a-er na-at mu-un-na-an-da-at*  
obv. I 39 *1 TI<sub>8</sub><sup>MUŠEN</sup>-ma pa-ri-ia-wa-an tar-u-an ú-et na-aš-kán ÍD-<sup>1</sup>an<sup>1</sup>*  
obv. I 40 *pa-ri-ia-an tar-u-an pa-it [ ] //*

“We saw (two) **eagle mates** (in) GUN<sup>22</sup> (way), behind the river. Behind the river, **they** came in the back up from the favorable side. **They met** (in flight)<sup>23</sup> an(other) eagle *taru*. The **eagle mates** flew (**pl.**) lengthways from *kustai*-, and (then) **they** disappeared. Instead, the (other) one eagle came diagonally in *taru*. way, and flew in *taru*. way across the river.”

KUB 18.5+ obv. I 41 *na-aš-ta ÍD-az<sup>1</sup> ša-ra-a šal-u-i-ni-e-eš wa-ra-a-[e]-eš*  
obv. I 42 *tar-[u-e-e]š na-aš-ta pé-ra-an ar-ḫa e-ep-p[er]*

“Up from the river, (two) *salwini*- **bird mates** (were) *taru*. **They** took<sup>1</sup> away<sup>24</sup> in front.”

<sup>22</sup> GUN-(li)- is another form exclusively found in bird oracles, and it is contrary or complementary to *tar.li*- (note 9). In the earliest reports the form is either spelled GUN or GUN-li-, eventually with case endings, which might suggest the extended form is analogic, and based on *tar.li*-. The present transliteration <GUN> (also Archi 1975) may be otherwise taken as a syllabogram <gun> (e.g. Sakuma 2009); however, the rarity of the sign and its complex, compound form, suggests the usage cannot be explained as abbreviation or root of a Hittite word, but rather that the sign <GUN> was chosen purposefully as a logogram.

<sup>23</sup> This seems to be approximately the meaning of the compound *katta wemiya*- in context (lit. “meet down”), as it is always used to describe crossing of the path of birds in flight.

<sup>24</sup> This phrasing is never found, thus this is most likely a mistake for “flew” away (*arḫa paer*), otherwise the standard formulation (see remarks also in Sakuma 2009/II, 561).

In the latter sentence, note the consistent agreement between the head (bird’s proper name), *warā(i)*- and the additional adjective *taru.*, defining the bird’s position – which cannot be translated: *salwini-es* (nom. pl.) *warā-es* (nom. pl.) *taru-es* (nom. pl.) and verb (*epper*; probably a mistake for *paer* here). A further attestation of *warā(i)*- in the same text refers to yet another pair of *salwini*- birds:

KUB 18.5+ obv. II 54 *na-aš-ta* ᵀEGIR¹ Í[D šal]-ᵀu-i-ni-e¹-[eš *wa-ra*]-ᵀe²-eš¹²⁵ [ ]

obv. II 55 EGIR-an ᵀša¹-ra-ᵀa¹ [aš-šu-wa-az ú-e-er²⁶...]

“Behind the river, (two) *salwini*- **bird mates** [came] in the back up [from the favorable side].”

The remaining attestations are the following:

KUB 50.1 obv. II 12' *na-aš-ta* ḥa-a-ra-<ni>-e-eš<sup>MUŠEN</sup> *wa-ra-e-eš* pé-ra-an aš-šu-w[a-az]

“(Two) **eagle mates** (came) in front from the favorable side.”

KUB 50.1 rev. III 21' (...) SÚR.DÛ.A<sup>MUŠEN</sup> *tar-u-ia-li-i*[š ...

rev. III 22' *wa-ra-e-eš* pé-ra-an ku-uš-ta-ia-ti na-aš-t[a ...

“A falcon (was) *taruyal*[i- ...]. [(TWO) BIRD NAME ] **mates** (came) in front from *kustai*-, and [another bird ...”

HKM 47 rev. 42 *nu šal-u-i-ni-in* TI<sub>8</sub><sup>MUŠEN</sup>-ia tar-u-an a-ú-me-en //

rev. 43 ᵀnu šal-u-(i)-ni¹-iš pa-ri-ia-wa-an pa-it TI<sub>8</sub><sup>MUŠEN</sup>¹-ma ku-<sup>\*</sup>in<sup>\*</sup>

rev. 43a¹ x x x[ ]-en (erasure) \*<<it>>\*

rev. 44 [nu-za kat]-ta-an<sup>27</sup> *wa-ra*-ᵀe¹-eš tar-u-an ú-e-mi-ia-at

rev. 45 [na-aš]-ᵀta<sup>21</sup> 3 TI<sub>8</sub><sup>MUŠEN</sup> pé-ra-an SIG<sub>5</sub>-az nu 1-iš ᵀGUN¹

rev. 46 [mu-un]-ᵀna-a-i<sup>(?)</sup>-[i]t-[t]a-ᵀat¹ *wa-ra-e-eš*-ma-za da-a-e-er

“We (also) saw a *salwini*- bird and an eagle, (both) *taru.* //

The *salwini*- bird flew diagonally, while the eagle which [we saw (previously)] met (two) **mates** [in flight], [and] the three eagles (came) in front from the favorable side.

One [disap]peared GUN, while the (two) **mates** turned (back).”<sup>28</sup>

This passage from a letter from Tapikka is particularly interesting as it omits the type of *warā(i)*- birds observed: it is clear from context that “an eagle” met “a pair/two mates” of its own kind, and the three joined together in flight. This case also demonstrates that the “pair” is perceived as distinct from “two” birds of the same kind – at least in principle, and assuming the augurs might have been truly able to determine such a detail from the ground. Regardless of whether the determination was certain or tentative, a specific term existed for referring to birds in pair.

The last reference is very fragmentary:

HKM 49 rev. 15 unreadable

rev. 16 *wa-ra-e-eš* x[ ...

rev. 17 ᵀpé<sup>21</sup>-an<sup>29</sup> pa-a-ᵀan¹ [ ... //

“[...] (two) **bird mates** [...] in front, diagonally<sup>30</sup> [...]”

<sup>25</sup> After Sakuma 2009/II, 582.

<sup>26</sup> Sakuma 2009/II, 582, virtually certain (cf. obv. I 30, 36, 47; II 5, 26, 38, 46; III 17').

<sup>27</sup> Sakuma 2009/II, 645; likely (phraseological =za katta(n) wemiya-).

<sup>28</sup> Usually ...=za (appa) daēr (cf. HKM 47 rev. 48).

<sup>29</sup> After Sakuma 2009/II, 651. Contextually more likely than Ūš-an (cf. Alp 1991, 210; Hoffner 2009, 185).

<sup>30</sup> It is unclear whether this abbreviation stands for *pariyan* “across” or *pariyawan* “diagonally”. The latter is contextually preferable, although the abbreviation for this term is typically *pa-an*. The plene spelling

Observations of “two” birds, indicated through the numeral rather than the form *warā(i)-*, are rare in the Middle Script texts. Remarkably, two examples can be found in the previously quoted texts that also employ *warā(i)-*. This shows that the uses were indeed distinct, specifically distinguishing whether or not two birds constituted a *pair* of female and male birds, or at least that the augurs recognized them as such.

KUB 50.1<sup>obv. II 2'</sup> [ ... ] x x [ ] 'a<sup>21</sup>-uš-t[a ...]  
 obv. II 3' [ ... ku-uš-ta-ia-t]i<sup>(2)</sup> 'na-aš-ta<sup>21</sup> 2 TI<sub>8</sub><sup>MUŠ[EN(HIA)]</sup> ...]  
 obv. II 4' [ ... hu]-'u-wa<sup>21</sup>-ra-an-ni-iš GUN-iš<sup>1</sup> [...]

“[...] he saw [...]. [A bird/birds ...] from [kustai-]. **Two eagles** [...]. A *huwaranni-* bird GUN-li- [...]”

KUB 18.5+<sup>obv. II 29</sup> nu-'kán<sup>1</sup> EGIR ÍD 3 **šal-u-i-ni-e-eš** EGIR-an ša-ra-a

obv. II 30 a[š-šu-w]a-'az ú<sup>1</sup>-e-er nam-ma-at pa-ri-ia-wa-an ú-e-er  
 obv. II 31 [na-at-kán ÍD]-an pa-ri-ia-an ú-e-er //  
 obv. II 32 n[a-aš-ta 1<sup>(2)</sup> ša]l-u-i-ni-e-eš ÍD-'az<sup>1</sup> ša-ra-a pé-ra-an  
 obv. II 33 aš-š[u-wa-az ú-e]t na-aš-kán 'ÍD<sup>1</sup>-an a-ap-pa ú-et  
 obv. II 34 nam-'ma-aš<sup>1</sup> [z]i-la-wa-an aš-šu-wa-'az<sup>1</sup> p[a]-'it<sup>1</sup> 2 **šal-u-i-ni-e-eš-ma**  
 obv. II 35 pa-ri-ia-'wa-an<sup>1</sup> tar-u-an pa-a-\* \*er //

“Behind the river, **three salwini- birds** came in the back up from the favorable side. Then, they came diagonally, [and they] came across the river.

[**One** (of those)] **salwini- bird(s)**, up from the river, came in front from the favorable side, and it came back to the river. Then, it flew lengthways from the favorable side.

Instead, the **two** (remaining) **salwini-** birds flew in *taru.* way, diagonally.”

The second passage clearly shows that not always two birds of the same kind were *warā(i)-*, and that both usages could coexist. In this case, the two *salwini-* birds that move together are evidently not understood to belong to a pair.

Some birds show sexual dimorphism, especially in coloration, which would be the easiest marker for recognizing a true pair of birds. In Hittite, the birds referred to as *warā(i)-* include eagles (TI<sub>8</sub><sup>MUŠEN</sup>; Hitt. *hāran-*), the *salwini-* and the *marsanassi-*, but almost nothing can be said for a possible identification of most of the Hittite birds' names found in the oracles.<sup>31</sup> After all, many birds do not show blatant dimorphism either, for example in the case of species of eagles and other raptors. It must be perhaps also conceded that the Hittite augurs could determine whether a bird was *warā(i)-* also through other ethological markers, which only a trained, expert eye might be able to spot.

In light of the meaning ‘mate’ and the semantics of ‘pair’ related to the word *wara(i)-*, as Craig Melchert kindly brought to my attention,<sup>32</sup> one can make a very good case for a connection with the (Cuneiform) Luwian forms *waralla/i-* ‘one’s own’ and its counterpart (with privative prefix) *niwaralla/i-* ‘of someone else’ (< ‘not one’s own’),<sup>33</sup> which would share the same root with Hitt. *wara(i)-*. At least one of these two forms and a number of derived items also exist in first

might otherwise suggest this is *pariyan*, as this is sometimes spelled *pa-a-ri-ia-an* (CHD P, 151).

<sup>31</sup> The most complete discussion with a few tentative identifications of the birds in Sakuma 2009/I, 334–412.

<sup>32</sup> C. Melchert, personal communication 31/10/2023. For this section, I am largely indebted to him for some suggestions and for having discussed this topic with me.

<sup>33</sup> CLL, 257, 160. Cf. also the derivative verb *niwaralla-<sup>ti</sup>* ‘made/became alienated (or sim.)’ (CLL, 159); also Sasseville 2020, 39: ‘to act in a hostile manner; to make hostile’.

millennium Hieroglyphic Luwian.<sup>34</sup> The meaning of these terms in face of *wara(i)-* as ‘mate’ shows these forms could well share the same base, and that a sense ‘one’s own’ can certainly be derived from ‘(what is) bound to one’, what appears to be the basic meaning of the root form. Thus, it seems that the base form was not *per se*, at least in origin, a strictly zoological term.

As for the Luwian background of *warā(i)-*, apart from the connection with *waralla/i-*, the peculiar inflection of this noun may suggest this is reshaped after an original Luwian *\*waraiya/i-*. This original form would be a substantivized adjective in *-iya-*, with the meaning ‘(the one who is) one’s own’. In support of this origin of the term, similar outcomes and alternations exist in clear Luwianisms reflecting original stems in *-aiya/i-*, and which in Hittite could be adopted in various ways: see for example the name of the bird *saluwai(ya)-*, alternating with *saluwa-*,<sup>35</sup> and the forms (LÚ.MEŠ/ÉRIN.MEŠ)*sari(ku)wa-* (noun) and (LÚ.MEŠ)*sari(ku)wai-* (adj).<sup>36</sup> The present adaptation of *warā(i)-* from Luw. *\*waraiya/i-* might also well explain, for example, the Hitt. sg. form *warās*, to be understood as hypercorrect in face of expected *\*warāis*.<sup>37</sup> This is the case especially if, in reason of its higher frequency, the base form was in fact the plural (*\*warāinzi*). This is not the only possible explanation, since the form might be just an *a*-stem adjective: for a Luwian interpretation, one might consider, for example, Luwian *a*-stems (i.e. with the suffix *\*-eh<sub>2</sub>-*), which have an individualizing meaning.

### A possible meaning and analysis of Hitt. *warash-*?

Based on the determination of the meaning of *warā(i)-* ‘mate, companion’, and the implied appurtenance to a broader semantics of ‘pair’, it is perhaps possible to elucidate another form which appears to share the same root. This is the verb *warash-*, whose meaning is uncertain.<sup>38</sup> Based on the contexts of use, Tischler proposed a meaning ‘fesseln?’ (‘to tie up; bind’).<sup>39</sup> It is attested as finite verb in one context, a fragment of festival celebration of which two parallel versions exist:

KBo 7.48 (MH?)

11' [LÚ.MEŠ(?)*mi-n*]a-al-li-e-eš GĪŠ<sup>1</sup>ha-at-ta-[lu-ut ...] | 12' [... LÚ<sup>1</sup>k]u-<sup>1</sup>ú<sup>1</sup>-na-aš-ša GĪR<sup>MEŠ</sup>.ŠU-NU w[a-ar-aš-ha-an-zi ...]

KUB 10.66+ (NH)

rev.VI1 [LÚ.MEŠ(?)*mi-n*]a-al-li-e-eš | 2 [GĪŠ<sup>1</sup>]ha<sup>1</sup>-at-ta-lu-ut LÚ<sup>1</sup>ha-at-wa<sub>a</sub>-ia-an | 3 LÚ<sup>1</sup>UR.GI<sub>7</sub> LÚ<sup>1</sup>ku-wa-na-an-na | 4 GĪR<sup>MEŠ</sup>.ŠU-NU ú-ar-aš-ha-an-zi<sup>40</sup> //

“The *minalli-* men, with a bolt/lock, ***warash-*** the feet of the *hatfaya-* man, the ‘hound’, the dog(-man).”

<sup>34</sup> See the useful discussion in the entries of the online dictionary *eDiAna*: *waralla/i-* ‘own’; *warall(i)-* ‘relative’ (noun); *warallazza-* ‘serf’; *warallin* ‘on his/her own’; *warall(a)i<sup>(di)</sup>* ‘to adopt, to make one’s own (?)’. Hieroglyphic Luwian *nawaralla/i-*, a hapax attested in the PORADA cylinder seal (Hawkins 2000, 576–577), might be related to *niwaralla/i-* (as discussed by Bauer – Rieken 2020), but the fact that the supposed privative morpheme takes the form /na-/ instead of /ni-/, as well as the context of use, does not guarantee this connection.

<sup>35</sup> CHD Š, 108.

<sup>36</sup> CHD Š, 260–262 and 262–263, respectively; see in particular the discussion for the attested forms of the latter (*sari(ku)wai-*).

<sup>37</sup> However, see precisely many such cases of *-i+š* outcomes in the nominatives of proper names of birds, which additionally suggests their adoption from Luwian (for the stems in *-i-* see note 17).

<sup>38</sup> Discussions in Kloekhorst 2008, 959–960; HEG U–Z, 314–315.

<sup>39</sup> HEG U–Z, 314–315.

<sup>40</sup> On the possible distinction between the LÚ<sup>1</sup>UR.GI<sub>7</sub> and the LÚ<sup>1</sup>kuwanan-, see Weeden 2011, 284–291. On the professional designations bearing animal names in Hittite festivals, see Mouton 2021.

The use of this verb shows that one can *warash-* two things together, here the feet of the performers of certain rites during cultic celebrations. As previously suggested by Tischler, it appears that the verb means something like ‘pair together, bind together’ in context. Since the root may have to do with the semantics of ‘pair’, then this action naturally involves, specifically, two complementary sides, which can be “paired (up)”, “matched”, “coupled”, “combined”, *vel sim*. If this was the case, then it would appear that the general meaning of *warā(i)-* would not have to do inherently only with birds.

For a different proposal, this verb has been tentatively equated with *war(a)sh-* ‘to wipe (off)’,<sup>41</sup> a meaning which in context seems not so convincing.<sup>42</sup>

One more fragmentary attestation comes from a fragment at a private collection in Istanbul, published by Alice Mouton:<sup>43</sup>

1508 (b) 5' LÚ<sup>MEŠ</sup> UR.BAR.R[A ...] | 6' *ḥa-aš-ša-an*[...] | 7' *nu* LÚ<sup>MEŠ</sup> U[R.BAR.RA ...] | 8' *wa-ra-aš-ḥa*[...]

“The wolf-me[n ...] | [*they?*] *open* [...]. | And the wol[f-men ...] | [*they?*] ***warash-*** [...]”

The context is also one of cultic performances, although this passage adds little to the discussion of the verb.

For a possible formal explanation, both Hittite and Luwian have a deverbal and denominal suffix *-(a)šha-*,<sup>44</sup> which would modify in this particular case a Luwian nominal stem *\*war(a)-* (and that would be the same base for *waralla/i-*). Also, Luwian *a*-stems could be converted into verbal stems without a suffix (“zero-suffix” formations) including *-(a)šha-* stems.<sup>45</sup> It would be possible, therefore, to reconstruct a derivational chain *\*war(a)-* > *\*war(a)šha-* (noun) > *\*war(a)šha-* (verb). These verbs are usually understood as factitives, which is also semantically fitting. If the verb was borrowed into Hittite from Luwian, the attested form is precisely the expected one.

A verbal noun, derived from this verb, is also attested (*war(a)šhuwar*).<sup>46</sup> Also in this case, two parallel texts exist, this time from the KILAM festival:

KBo 10.33+ (NH)

[broken] <sup>obv. 1</sup> 1' *da-a-i*? [ ... ] | 2' *wa-ar-a[š-ḥu-wa-a]r* <sup>ti-an-zi</sup> 1 // 3' *ma-a-an-za* LUGAL-u[š GA]L-AM EGIR-*pa da-a-i* | 4' LÚ<sup>MEŠ</sup>UR.BAR.RA <sup>wa</sup>1-[a]r-aš-ḥu-u-wa-ar | 5' *da-li-an-zi ne* [pá] r-<sup>aš</sup>1-na-an-zi //

“(...) they put [down] the *war(a)šhuwar* [...]. When the king takes back the cup, the wolf-men leave the *war(a)šhuwar* and they (walk) crouch(ing).”

KBo 60.218 (Festival fragment with Hattian content)

<sup>obv.?</sup> 1' [... ]x-<sup>zi</sup>1 LÚ[SAGI?] [ ] | 2' [... -z]i <sup>LÚ</sup>1.MEŠUR.BAR.RA | 3' [... ] LÚALAM?.Z]U<sub>9</sub> *wa-ar-aš-ḥu-ar* | 4' [... -z]i *ta pá-r-aš-na-a-an-z[i]* //

“[...] the *cupbearer*? [...] the wolf-men [...] the cult act]or [VERB] the *war(a)šhuwar*, and then they (walk) crouch(ing).”

Evidently, the item in question was used during cultic performances, particularly carried out by attendants disguised as certain animals. It can be noted that the context of use of this object and

<sup>41</sup> Oettinger 1979, 429 n. 70.

<sup>42</sup> Thus Kloekhorst 2008, 960; Mouton 2021, 80.

<sup>43</sup> Mouton 2012, 14.

<sup>44</sup> Starke 1979; see also Oettinger 1979, 471–472 for the verbal form */mashanī-*, that the author derives from */\*maḫ-a-sha/*. I am thankful to Zs. Simon for this suggestion (personal communication), and for discussing with me the linguistic details of *warash-*.

<sup>45</sup> See e.g. Sasseville 2020, 17, for */iyasha-*, */lalasha-*.

<sup>46</sup> HEG U-Z, 315: “die Fesselung, o.ä.”

the kind of performances seem to overlap with those in which the verb *warash-* was employed.<sup>47</sup> It remains obviously difficult to picture what the object ‘being *warash-*’ can be, but if the meaning ‘to pair (together)’ is available, this seems to be something composed of two parts, joined, paired, bundled or locked together. In consideration of the context of use, among other items potentially used during religious ceremonies and celebrations, one can perhaps entertain the possibility that this is a musical instrument.

## Acknowledgements

I am grateful to Birgit Christiansen and Craig Melchert for reading a draft of this article prior to publication, and for useful advice. I am indebted to C. Melchert particularly for the linguistic discussion of *warā(i)-* and its Luwian parallels on pp. 31–32. Finally, I would also like to thank Zs. Simon, editor of this journal, for engaging in discussions on various details, and to an anonymous reviewer for providing additional valuable suggestions. All errors of interpretation and analysis are my own.

## Bibliography

- ALP, S. 1991: *Hethitische Briefe aus Maşat-Höyük*. (Türk Tarih Kurumu Yayınları 6/35) Ankara.
- ARCHI, A. 1975: L’ornitomanzia ittita. *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 16, 119–180.
- BAUER, A. H. – RIEKEN, E. 2020: Common Luwian /niwaralla/i-/. In: *eDiAna*. <http://www.ediana.gwi.uni-muenchen.de/dictionary.php?lemma=1276>
- BEAL, R. H. 1992: *The Organisation of the Hittite Military*. (Texte der Hethiter 20) Heidelberg.
- CHD = GÜTERBOCK, H. G. – HOFFNER, H. A. – VAN DEN HOUT, TH. P. J. – GOEDEGEBUURE, P. M. (eds.) 1980–: *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Chicago.
- CLL = MELCHERT, H. C. 1993: *Cuneiform Luwian Lexicon*. (Lexica Anatolica 2) Chapel Hill.
- eDiAna = HACKSTEIN, O. – MILLER, J. L. – RIEKEN, E. – YAKUBOVICH, I. (eds.) 2016–: *Digital Philological-Etymological Dictionary of the Minor Ancient Anatolian Corpus Languages*. München – Marburg. <https://www.ediana.gwi.uni-muenchen.de/>
- EICHNER, H. 1992: Anatolian. In: GVOZDANOVIC, J. (ed.): *Indo-European Numerals*. (Trends in Linguistics. Studies and Monographs 57) Berlin – New York, 29–96. <https://doi.org/10.1515/9783110858464.29>
- FAABORG, J. 2020: *Book of Birds. Introduction to Ornithology*. College Station.
- HAWKINS, J. D. 2000: *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions I. Inscriptions of the Iron Age*. (Untersuchungen zur indogermanischen Sprach- und Kulturwissenschaften NF 8/1) Berlin – New York.
- HEG = TISCHLER, J. 1977–2016: *Hethitisches etymologisches Glossar I-IV*. (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft 20) Innsbruck.
- HOFFNER, H. A. 2009: *Letters from the Hittite Kingdom*. (SBL Writings from the Ancient World 15) Atlanta.
- HOFFNER, H. A. – MELCHERT, H. C. 2008: *A Grammar of the Hittite Language 1. Reference Grammar*. (Languages of the Ancient Near East 1) Winona Lake. <https://doi.org/10.5325/j.ctv240djsf>
- KLOEKHORST, A. 2008: *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*. (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series 5) Leiden – Boston.
- MOUTON, A. 2012: Trois fragments hittites inédits en provenance d’une collection privée d’Istanbul. *Anatolia Antiqua* 20, 13–17. <https://doi.org/10.3406/anata.2012.1321>

<sup>47</sup> A minor problem with the proposed interpretation of *warash-* is that the verbal substantive seems to imply a stem *war(a)sh-*; but it seems plausible that the Luwian verb *\*war(a)sha-* could easily be reinterpreted as *war(a)sh-* in Hittite, during the borrowing process (as a */ualh-/* type verb). I must thank Zs. Simon for having discussed these issues with me, and for several suggestions.

- MOUTON, A. 2021: Dog-men, bear-men, and the others: men acting as animals in Hittite festival texts. In: RECHT, L. – TSOUPAROPOULOU, CH. (eds.): *Fierce lions, angry mice and fat-tailed sheep. Animal encounters in the ancient Near East*. (McDonald Institute Conversations) Cambridge, 79–94.
- OETTINGER, N. 1979: *Die Stammbildung des hethitischen Verbuns*. (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kulturwissenschaft 64) Nürnberg.
- SAKUMA, Y. 2009: *Hethitische Vogelrakeltexpte 1. Untersuchung. 2. Bearbeitung*. Unpublished PhD dissertation (Universität Würzburg). Würzburg. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bvb:20-opus-80625>
- SAKUMA, Y. 2013: Terms of Ornithomancy in Hittite. *Tokyo University Linguistic Papers* 33, 219–238.
- SASSEVILLE, D. 2020: *Anatolian Verbal Stem Formation. Luwian, Lycian and Lydian*. (Brill's Studies in Indo-European Languages & Linguistics 21) Leiden. <https://doi.org/10.1163/9789004436299>
- STARKE, F. 1979: Zu den hethitischen und luwischen Verbalabstrakta auf *-š̄a-*. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 93, 247–261.
- TISCHLER, J. 2008: *Hethitisches Handwörterbuch. Mit dem Wortschatz der Nachbarsprachen*. (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft 102) Innsbruck.
- WEEDEN, M. 2011: *Hittite Logograms and Hittite Scholarship*. (Studien zu den Boğazköy-Texten 54) Wiesbaden.





# ***Attā ammīni tašappara*, „Du, warum schreibst Du mir?“ Verfasserinnen kassitenzeitlicher Briefe – 1. Teil**

**Lynn-Salammbô Zimmermann\***

\* – Universität Hamburg. Email: [lynn-salamambo.zimmermann@uni-hamburg.de](mailto:lynn-salamambo.zimmermann@uni-hamburg.de)

**Abstract:** Currently, about 1,2% of the Kassite period letters can be attributed to female senders. In this article, the language and style of three out of four preserved Kassite period letters sent by women are analysed based on the “Speech Act Theory”. The sender’s name is Inbi-Ajjāri. The application of the “Speech Act Theory” revealed that Inbi-Ajjāri had an influential position in a household in Nippur. She was in a position to give orders to the official Innannu and reprimand his behaviour. Secondly, this article evaluates the social context of Inbi-Ajjāri through a prosopographical analysis. Inbi-Ajjāri was involved in governance processes. Her letters imply that she belonged to a different household than Innannu. I suggest that she had a high-ranking managerial position, supervising agricultural workers and animals, and, possibly, also the textile production, perhaps, in the provincial or temple administration of Kassite period Nippur.

**Keywords:** Speech Act Theory, Kassite period, Kassite period letters, letter writing, women

**Cite as** Zimmermann, L.-S. 2023: *Attā ammīni tašappara*, „Du, warum schreibst Du mir?“ Verfasserinnen kassitenzeitlicher Briefe – 1. Teil. *Hungarian Assyriological Review* 4: 37–80. <https://doi.org/10.52093/hara-202301-00035-000>

 This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

---

## **1. Einleitung**

In diesem Artikel<sup>1</sup> präsentiere ich drei Frauenbriefe aus einem kleinen Dossier bestehend aus vier kassitenzeitlichen Frauenbriefen, die uns zeigen wie kassitenzeitliche Frauen aktiv an der Gestaltung von Verwaltungs- und Rechtsprozessen partizipierten. Von 331<sup>2</sup> kassitenzeitlichen

<sup>1</sup> Das Zitat im Titel stammt aus dem kassitenzeitlichen Brief BE 17, 86 Rs. 3'–4': *Attā ša Bānī ammīni tašappara*, „Du, warum schreibst du mir über Bānū?“ (siehe unten Sektion „2.1.2 BE 17, 86“).

Die Regierungszeit kassitischer Herrscher über Babylonien erstreckte sich ungefähr über den Zeitraum von der Mitte des 2. Jt. v. Chr. bis ca. 1155 v. Chr., s. Paulus 2014c, 65; 2022, 801–810. Die Regierungszeiten, die absolute Chronologie sowie die Bezeichnung des in diesem Artikel behandelten historischen Evidenzraums basieren auf Brinkman 2017, 29–31. Für die Maßeinheiten in der Kassitenzeit s. Powell 1989–1990, 494; Sassmannshausen 2001, 448–449 und Tenney 2017, 756. Das BĀN (*sūtu*) Gefäß war in der Kassitenzeit nicht standardisiert, sondern variierte zwischen 4–12 ŠĪLA (1 ŠĪLA = ca. 1 Liter).

<sup>2</sup> Zu dem Corpus kassitenzeitlicher Briefe sowie dem für diesen Artikel gewählten Dossier s. unten „2. Dossier“.

Briefen stammen<sup>3</sup> vier (ca. 1,2 %), eindeutig von Frauen. Diese Briefe gehören nicht zu der großen Gruppe von sog. *ardu*-Briefen<sup>4</sup> von Untergebenen an Höhergestellte, sondern zu den sog. *bēlu*-Briefen von Höherrangigen an Untergebene und zu den Familienbriefen.<sup>5</sup> Der folgende Artikel fokussiert auf die Quellengattung der kassitenzeitlichen Briefe, und zieht nur sekundär weitere Verwaltungs- und Rechtsdokumente hinzu.

Die Absenderin der drei Frauenbriefe war Inbi-Ajjāri. Aufgrund ihrer Befehlsgewalt und Eigendarstellung ist davon auszugehen, dass sie der Elite der Gesellschaft in Nippur zuzuordnen ist. Außerdem war sie in *Governance*<sup>6</sup>-Prozesse in der Provinz Nippur involviert. Der vierte Frauenbrief (PBS 1/2, 21) ist dem Familienkontext zuzuordnen und wurde von einer gewissen Rīšat-[...] an ihren Bruder Ḫunnu[...] geschrieben.<sup>7</sup>

Inbi-Ajjāri könnte eine Funktion in staatlichen oder nicht-staatlichen „Räumen des Regierens“<sup>8</sup> ausgeübt haben. Neben der Provinzverwaltung gab es weitere Regierungsräume; ein Regierungsraum,<sup>9</sup> in dem Inbi-Ajjāri eine *Governance*-Funktion gehabt haben könnte, könnte eine Tempelinstitution gewesen sein, die eigene Ländereien und Abhängige kontrollierte, wie Paulus vorschlägt.<sup>10</sup>

Die Absenderin von drei der vier kassitenzeitlichen Frauenbriefe übte durch ihre Briefe eine Aktivität aus, die vermutlich zu *Governance*-Aktivitäten gehörten: Inbi-Ajjāri kommunizierte in ihren Briefen Befehle, die die Verteilung von Ressourcen betrafen, sowie die Ahndung von Vergehen gegen ihre Anweisungen. Das Ziel dieses Artikels ist folglich, anhand von Inbi-Ajjāris kassitenzeitlichen Briefen ihre *Governance*-Funktion zu eruieren und in den gesellschaftlichen Kontext einzubetten.

## 2. Dossier

In drei der vier Frauenbriefe gibt eine Frau namens Inbi-Ajjāri Befehle an den vermuteten Tempelbeamten Innannu<sup>11</sup> (BE 17, 85, 86 und WZJ 8: HS 111<sup>12</sup>). Die vier Frauenbriefe gehören zu einem

<sup>3</sup> Es kann nicht festgestellt werden, ob die Absenderinnen und Absender selbst die Briefe schrieben, oder ob sie eine Schreiberin oder einen Schreiber hatten. Daher wird in diesem Artikel die angenommene Emittentin oder der angenommene Emittent als Absenderin oder Absender bezeichnet, wobei unklar bleibt, ob eine Emittentin oder ein Emittent und eine jeweilige Briefschreiberin oder ein jeweiliger Briefschreiber miteinander identisch sind. Zur Unterscheidung zwischen den Begriffen „Emittentin“ oder „Emittent“ und „Briefschreiberin“ oder „Briefschreiber“ s. Sallaberger 1999, 22 Anm. 19.

<sup>4</sup> Zu den Kategorien von kassitenzeitlichen Briefen aus Nippur s. Güterbock 1945–1951, 130 und Zimmermann 2020. Eine detaillierte Analyse dieser Kategorien wird in der Publikation von Zimmermann 2021 zu finden sein.

<sup>5</sup> Eine ausführliche Analyse der kassitenzeitlichen Briefe erscheint in meiner im Februar 2021 abgeschlossenen Dissertation (Zimmermann 2021).

<sup>6</sup> Der Begriff *Governance* variiert je nach disziplinärem Kontext; s. den Überblick in Benz – Dose 2010, 17–25. Der Begriff *Governance* bezeichnet die Art und Weise des Regierens, Lenkens, Steuerns und Koordinierens („the activity of governing a country or controlling a company or an organisation; the way in which a country is governed or a company or institution is controlled“, s. Benz – Dose 2010, 17, 22).

<sup>7</sup> Für den vierten kassitenzeitlichen Frauenbrief PBS 1/2, 21 s. Zimmermann 2024.

<sup>8</sup> Das Zusammenspiel von staatlicher Gewalt und Wirtschaft ereignet sich in politischen Räumen. Der regierende Raum, der „Raum des Regierens“, ist ein Raum, in den „ein bestimmtes Regieren hineinwirkt“. Der regierte Raum, der „*Governance*-Raum“, ist ein Raum, der „durch einen bestimmten *Governance*-Prozess geprägt“ ist (Draude 2012, 210).

<sup>9</sup> Außereuropäische historische Herrschaftsformen weisen eine Vielfalt von „Räumen des Regierens“ auf, in denen alternative Akteure in nicht vollständig vom Staat kontrollierten Bereichen, wie Tempelinstitutionen und Privateigentümer großer Ländereien, *Governance*-Funktionen ausüben konnten (vgl. Draude 2012, 211–212).

<sup>10</sup> S. Paulus 2020, 312.

<sup>11</sup> Zu Innannus Amt s. unten „5.1 Innannu“.

<sup>12</sup> WZJ 8: HS 111 ist publiziert in Bernhardt – Aro 1958–1959, Taf. VII–VIII.

Corpus von 331 kassitenzeitlichen Briefen aus Nippur.<sup>13</sup> Es ist wahrscheinlich, dass der Großteil dieser Briefe aus dem Palast in Nippur (Gebiet WB) stammen.<sup>14</sup> Im Palast wurden mehr als 10000 kassitenzeitliche Tontafeln (hauptsächlich Verwaltungs- und Rechtsurkunden) gefunden,<sup>15</sup> die teilweise in BE 14 und 15, PBS 2/2 und in MUN publiziert wurden.<sup>16</sup> Sie datieren in den Zeitraum zwischen Burna-Buriaš II. Jahr 4 und der Regierungszeit Kadašman-Ḫarbes II.<sup>17</sup>

Gemäß Sassmannshausen wurden die niedrigen CBS-Nummern (niedrige 3000er) in der Tontafelsammlung des *University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology* in der Nähe des Gebiets WA gefunden, während die restlichen Tafeln mit höheren CBS-Nummern aus dem Gebiet WB, dem Palast von Nippur, stammen. Im Gebiet WA wurde der nördliche Teil eines Gula-Tempels ausgegraben.<sup>18</sup> Basierend auf Sassmannshausens Liste<sup>19</sup> der Tafeln, die vermutlich in geringer Entfernung von Gebiet WA (möglicherweise ein Teil des Gula-Tempels)<sup>20</sup> gefunden wurden, stammt der eine Frauenbrief, BE 17, 85 (CBS 3206) aus dem Gebiet WA und nicht WB. Sassmannshausen<sup>21</sup> ordnet allerdings lediglich die Museumsnummern „3123–3223“ dem Gebiet WA („Hügel 1“) zu und nennt dort nicht die Publikation BE 17, 85. Möglicherweise ist dies ein Fehler und BE 17, 85 (CBS 3206) ist, wie die restlichen kassitenzeitlichen Briefe, dem Fundort WB (Palastbereich) zuzuordnen.<sup>22</sup>

Es ist denkbar, dass die anderen beiden Briefe mit derselben Absenderin und demselben Empfänger, BE 17, 86 und WZJ 8: HS 111, zusammen mit BE 17, 85 archiviert wurden. BE 17, 86 hat ebenfalls eine niedrige CBS-Nummer (CBS 3675). Sassmannshausen<sup>23</sup> listet BE 17, 86 (CBS 3675) jedoch nicht unter den Tafeln aus dem Gebiet WA (dem möglichen Gula-Tempel). Der dritte Brief von Inbi-Ajjāri, WZJ 8: HS 111, kann allerdings dem Fundort WB bzw. dem Palast von Nippur zugeordnet werden.<sup>24</sup> Innannu ist außerdem der Empfänger weiterer Briefe, BE 17, 83 und 84, von dem Absender Ninurta-apla-iddina, deren niedrige Museumsnummern (CBS 3315 und CBS 3258) von Sassmannshausen<sup>25</sup> nicht dem Fundort WA zugeordnet werden.

Es ist anzunehmen, dass die kassitenzeitlichen *bēlu*-Briefe, die von Vorgesetzten aus dem Palast in Nippur, beispielsweise dem *šandabakku* von Nippur, an ihre Untergebenen gerichtet waren, Kopien abgeschickter Briefe, nicht abgeschickte Briefe oder Entwürfe waren.<sup>26</sup> Wenn der Brief BE 17, 85 tatsächlich dem Gebiet WA zuzuordnen wäre, so würde dies bedeuten, dass dieser Brief (bzw. der Entwurf, oder die Kopie eines abgeschickten oder nicht abgeschickten *bēlu*-Briefs) von der Absenderin Inbi-Ajjāri nicht, wie von den restlichen kassitenzeitlichen

<sup>13</sup> Die Autorin hatte Einsicht in 331 kassitenzeitliche Briefe: 328 unpublizierte und publizierte kassitenzeitliche Briefe in Tontafelsammlungen außerhalb Istanbuls sowie drei publizierte kassitenzeitliche Briefe aus den Istanbul Arkeoloji Müzeleri, Istanbul.

<sup>14</sup> Dies ist das Ergebnis einer detaillierten Analyse der Fundumstände und Archivzusammenhänge, die in der Publikation meiner im Februar 2021 abgeschlossenen Dissertation (Zimmermann 2021) erscheinen wird.

<sup>15</sup> „Unfortunately, it cannot be determined whether all the tablets from this area of the city come from one archive in this palace, from several palace archives, or even from houses nearby“ (Pedersén 1998, 115).

<sup>16</sup> Pedersén 1998, 113–115; Sassmannshausen 2001, 186–187.

<sup>17</sup> Pedersén 1998, 115.

<sup>18</sup> Sassmannshausen 2001, 186.

<sup>19</sup> Sassmannshausen 2001, 187.

<sup>20</sup> S. dazu Pedersén 1998, 115.

<sup>21</sup> Sassmannshausen 2001, 187.

<sup>22</sup> Pedersén 1998, 115.

<sup>23</sup> Sassmannshausen 2001, 186–187.

<sup>24</sup> S. dazu eine ausführliche Analyse der Fundumstände in der Publikation meiner im Februar 2021 abgeschlossenen Dissertation (Zimmermann 2021).

<sup>25</sup> Vgl. Sassmannshausen 2001, 187.

<sup>26</sup> S. dazu Zimmermann 2020, 132–133.

Briefen angenommen,<sup>27</sup> im Palast archiviert worden war. Stattdessen wäre die Absenderin Inbi-Ajjāri einer Institution im Gebiet WA, möglicherweise dem Gula-Tempel, zuzuordnen. Entgegen dieser Annahme, ist auch eine Archivierung durch den Empfänger Innannu in Erwägung zu ziehen.

Obgleich Sassmannshausen alle *bēlu*-Briefe an Innannu dem „Dossier“ des Innannu<sup>28</sup> zuordnet, ist ein Dossier eine moderne Sammlung an Dokumenten zu einer Person oder einem Thema. Scheinbar wird damit nicht der Fundort WA (und das „Archiv des Speichers“) entgegen der Liste an CBS-Nummern<sup>29</sup> impliziert, da zumindest vier der fünf Briefe an Innannu nicht in der Liste der Tafeln aus dem Fundort unweit des Gebiets WA („Archiv des Speichers“) geführt werden.

## 2.1 Edition der Briefe der Inbi-Ajjāri

### 2.1.1 BE 17, 85<sup>30</sup>

Vs. 1	<i>a-na</i> <sup>1</sup> <i>In-na-an-ni qí-bí-ma</i>	Sprich zu Innannu:
Vs. 2	<i>um-ma</i> <sup>f</sup> <i>In-bi-A-a-ri-<sup>f</sup>im<sup>1</sup>-ma</i>	Folgendermaßen (sagt) Inbi-Ajjāri:
Vs. 3	3;0.0.0 ŠE.BAR <i>a-na</i> <sup>1</sup> ŠÚM- <sup>d</sup> U.GUR	Gib 3 Gur Gerste an Iddin-Nergal!
Vs. 4	<i>i-di-in</i>	
Vs. 5	<i>le-mu-ut-ta la te-ep-pu-ša-an-ni-ma</i>	Tu nichts Schlechtes gegen mich!
Vs. 6	<i>ša aq-ba-aš-šu li-iš-am-ma</i>	Er (= Iddin-Nergal?) soll das kaufen, was ich ihm befohlen habe (zu kaufen), und
Vs. 7	<i>li-il-qa-a</i>	er soll (es) nehmen!
Rs. 1	ŠE.BA MUḪALDIM.MEŠ <i>a-na</i> <sup>1</sup> d30-is- <sup>f</sup> saḫ <sup>71</sup> -ra	Gib die Rationen der Köche an Sîn-issahra!
Rs. 2	<i>i-di-in</i>	
Rs. 3	4;0.0.0 ŠE.BAR <i>a-na</i> <sup>f</sup> <i>Di-ni-*ša-at-kal</i>	Gib 4 Gur Gerste der Dīnīša <sup>31</sup> -atkal!
Rs. 4	<i>i-di-in</i>	

### 2.1.2 BE 17, 86<sup>32</sup>

Vs. 1	<i>a-na</i> <sup>1</sup> <i>In-na-an-ni</i>	Sprich zu Innannu:
Vs. 2	<i>qí-bí-ma</i>	
Vs. 3	<i>um-ma</i> <sup>f</sup> <i>In-bi-A-a-ri-im-ma</i>	Folgendermaßen (sagt) Inbi-Ajjāri:
Vs. 4	<i>ša KÙ.SI<sub>22</sub> ta-aš-pu-ra</i>	Bezüglich des Goldes, über das Du mir folgendermaßen (einen Brief) geschickt hast:
Vs. 5	<i>um-ma-a ša</i> DUMU.MEŠ <sup>f</sup> NIBRU <sup>1ki</sup>	„Bezüglich der Söhne von Nippur:

<sup>27</sup> Pedersén 1998, 115.

<sup>28</sup> Sassmannshausen 2001, 189.

<sup>29</sup> S. Sassmannshausen 2001, 187.

<sup>30</sup> Frühere Bearbeitung: Radau 1908, 115–116.

<sup>31</sup> Kollation der Autorin; das Zeichen *ša* ist eindeutig auf der Tafel erkennbar; Hölschers (1996, 16) Vorschlag, „Dīni DUMU.MUNUS Abīja“ zu lesen, ist falsch.

<sup>32</sup> Frühere Bearbeitung: Waschow 1936, 13–14.

Vs. 6	KÙ.SI <sub>22</sub> tar-šu lī <sup>33</sup> -šū-ú	Sie sollen die angemessene Menge an Gold bringen!“
Vs. 7	i-na NIBRU <sup>ki lú</sup> DAM.GÀR.MEŠ	In Nippur sind (jedoch) keine Kaufleute, und
Vs. 8	[i]a-nu-um-ma it-ti DUMU.MEŠ NIBRU <sup>ki</sup>	nimm (es) nicht von den Söhnen von Nipur!
Vs. 9	[la t]e-le-eq-qé	
Vs. 10	[...] x <sup>ki</sup> /x-qé a-na ša-ba-ti	[...] um zu ergreifen
Vs. 11	[...] x-ri 2 ME <sup>lú</sup> DAM.GÀR.MEŠ	[...] 200 Kaufleute
Vs. 12	[...] ša ŠE.BAR [x]-ri-im <sup>1</sup>	[...] der Gerste von [...]
Vs. 13	[...] x (x) [...]	
	(abgebrochen, ca. 25 Zeilen fehlen)	
Rs. 1'	x [...] <sup>1(na4?)</sup> DUB <sup>?</sup> /KIŠIB <sup>?</sup> a-bi-ša <sup>?</sup>	[...] (Tafel?) ihres Vaters
Rs. 2'	GÚ.UN- <sup>1</sup> su <sup>1</sup> <sup>1</sup> e <sup>1</sup> -si-ir-šú	Seine <i>biltu</i> -Abgabe trieb ich/treib von ihm ein!
Rs. 3'	at-ta ša <sup>1.lú</sup> Ba-ni-i	Du, warum schreibst du mir über Bānû?
Rs. 4'	am-mi-ni ta-ša-pa-ra	
Rs. 5'	ša <sup>1</sup> E-mi-da-<na> <sup>-d</sup> AMAR.UTU ša ta-aš-pu-ra	Bezüglich des Ēmid-ana-Marduks, über den du mir geschrieben hast:
Rs. 6'	ul na-ka-rum šu-ú a-ḫu-ia	Er ist nicht feindlich, <sup>34</sup> er ist mein Bruder!
Rs. 7'	um-ma-a bi-ta lu šu-pi-is-su	Folgendermaßen: Baue ihm tatsächlich ein Haus!
Rs. 8'	at-ta am-mi-ni ki-i ar-di	Du, warum hast Du ihn immer wieder wie einen Diener behandelt?
Rs. 9'	te-te-pu-us-su a-di ba-al-ṭá-ka	Solange ich am Leben bin,
Rs. 10'	it-ti-ka ul a-da-ab-bu-ub	werde ich nicht mit Dir reden!
Rs. 11'	<sup>1</sup> (x) x-na <sup>?</sup> a-pil KÁ-ia	[...] meinem/n Pförtner
o.Rd. 1	[(x)] <sup>1</sup> i <sup>1</sup> -na e-bu-ri IN šī-ri <sup>35</sup> [x (x)] <sup>1</sup> x <sup>1</sup>	während der Erntezeit Stroh, Fleisch [...]
o.Rd. 2	<sup>1</sup> x <sup>1</sup> tu-ul-te-el-si <sup>1</sup> x <sup>1</sup> [(x)]	[...] Du hast ihn ausrufen lassen [...]
o.Rd. 3	ZÌ.DA ša tu-še-bi-la at-ta <sup>1</sup> ta <sup>?</sup> -kul <sup>36</sup>	Das Mehl, das du mir geschickt hast, hast du <i>gegessen</i> .

<sup>33</sup> Zsombor Földi (persönliche Kommunikation) schlägt die Lesung „na-“ über einer unvollständigen Rasur anstelle eines Zeichens „LI“ vor. Obgleich ich die Winkelhaken sowie den waagerechten Keil aufgrund der ebenmäßigen Oberfläche für keine Überreste einer Rasur, sondern für Bestandteile der mittelbabylonischen Form des Zeichens LI halte, kann ich jedoch nicht die Möglichkeit ausschließen, dass hier *na-šū-ú* „sie haben gebracht/wurden gebracht“ zu lesen ist.

<sup>34</sup> Oder „er ist kein Fremder“. *Nota bene*: Das CAD N1, 191b übersetzt: „he is not a stranger“.

<sup>35</sup> Waschow (1936, 13) liest IN *lim-ḫu-(?)<sup>1</sup>-ur<sup>1</sup>*. Das Zeichen nach IGI (*lim*, *ši*) ist jedoch nach meiner Kollation kein ḪU, sondern eindeutig ein RI. Das Zeichen, das auf dem rechten Seitenrand auf die Bruchstelle folgt, könnte ein UR sein; MA oder ähnliches ist jedoch ebenso möglich.

<sup>36</sup> Waschow (1936, 14) schlägt eine Form „*attāku*“ vor. Der G-Stamm Perfekt 1. Sg. (*ātakal*), die Formen des

l.Rd. 1	[... š]a <sup>f</sup> Ga-mi-la-at ù at-ta	[...] der Gāmilat. Und Du, <sup>37</sup>
l.Rd. 2	[... NÍG].KA <sub>9</sub> -*su e-pu-uš-ma <sup>gīs</sup> GU.ZA.MEŠ	[...] erstelle (s)eine Abrechnung/ (s)eine Abrechnung erstellte ich, und Stühle
l.Rd. 3	[... i]š-tu <sup>uru</sup> GUR <sub>7</sub> <sup>ki38</sup> i-ša-am-ma / i-din	[...] aus der Stadt Karû <sup>39</sup> trag her zu mir und gib (sie)!

### 2.1.3 WZJ 8: HS 111<sup>40</sup>

Vs. 1	[a-n]a <sup>1</sup> In-na-an-ni qí-bí-m[a]	Sprich zu Innannu:
Vs. 2	<sup>1</sup> um <sup>1</sup> -ma <sup>f</sup> In-bi-A-a-ri-im-m[a]	Folgendermaßen (sagt) Inbi-Ajjāri:
Vs. 3	am-mi-ni ta-qab-bi um-ma-a	Warum sagst du folgendes:
Vs. 4	a-mi-lu-ta ar-ki-ta ù pa-ni-t[a]	„(Für) die künftigen und vergangenen Arbeiter,
Vs. 5	ša il-qa-a ŠE.BAR 1 ME <sup>1</sup> Be-la-na	die sie (= Inbi-Ajjāri) sich genommen hat,
Vs. 6	li-ri-iš-ma li-id-di-nu-ni-iš-ši-ma	soll sie 100 (Gur) Gerste von Bēlānu verlangen.
		Man möge (sie) ihr geben und
Vs. 7	a-mi-lu-us-sa li-ku-ul	ihre Arbeiter sollen essen.“
Vs. 8	at-tu-ku-nu-ú a-mi-lu-ut-ku-nu	Empfangen die zu Euch gehörigen Arbeiter
Vs. 9	i-na ka-ri-ia ŠE.BA i-ma-ḥar	(etwa) Gersterationen aus meinem Getreidespeicher? <sup>41</sup>
Vs. 10	ŠE.NUMUN ŠUK GU <sub>4</sub> ù <sup>lú</sup> ENGAR.MEŠ	Gebt Ihr (etwa) Saatgetreide, Futter für die Ochsen und für die <i>ikkaru</i> -Bauern
Vs. 11	ša ki-lal-le- <sup>1</sup> e-ku <sup>1</sup> -nu i-na ka-ri-ia	von Euch beiden aus meinen Getreidespeichern

Gt-Stamms in der 1. Sg. (*ātakkal*, *āatkal*, *ātakal*) und die 1. Sg. Präteritum des Gtn-Stamms (*ātakkal*) haben jedoch den Wurzelvokal /a/. Die Emendierung *at-ta-ta<sup>21</sup>-kul* ist möglich, jedoch enthält die Perfektform des Gtn-Stamms 1. Sg. (*ātatakkal*) ebenso den Wurzelvokal /a/.

Die Reste von Winkelhaken vor der abgebrochenen Stelle könnten zu einem BA oder IŠ ergänzt werden; die Verbform *išqul* (*iš<sup>1</sup>-qul*) in der 3. Sg. ist jedoch nach dem Personalpronomen *attā* in der 2. Sg. nicht sinnvoll. Vermutlich ist das zu emendierende Zeichen daher TA, das aufgrund der Schreibung auf dem Rand etwas schräg geschrieben ist. In *attā tākul* korrespondieren Personalpronomen und Verbform in Genus und Numerus.

<sup>37</sup> Möglich ist auch ein Relativsatz: „[...], den/die/das Gāmilat und Du...“

<sup>38</sup> Nashef (1982, 161) liest GUR<sub>7</sub>; Aro (1957, 74) liest ÚḪ (für die Stadt Upi). Nach meiner Kollation ist das Zeichen eindeutig GUR<sub>7</sub>.

<sup>39</sup> Die Lage der Ortschaft Karû ist unbekannt. Die Tempelinstitution, in der Innannu tätig war, scheint Siedlungen und Ländereien südlich von Nippur verwaltet zu haben (vgl. Murai 2018, 31 Anm. 106). Aus anderen Quellen wissen wir, dass der Beamte Innannu teilweise von der Siedlung Āl-Šelibi aus operierte, die ebenfalls im Süden Nippurs lag (Murai 2018, 244–249).

<sup>40</sup> Frühere Bearbeitung: Bernhardt – Aro 1958–1959, 568–569.

<sup>41</sup> Es ist unklar, ob Vs. Z. 8–9 tatsächlich als Fragesatz aufzufassen sind; dafür sprechen allerdings inhaltliche Argumente. Folglich übersetzen Bernhardt – Aro 1958–1959, 569, Vs. Z. 8–9 als einen Fragesatz; ebenso übersetzten das CAD A2, 515a, s.v. *attu*, und M1, 54, s.v. *maḥāru*, Vs. Z. 8–9 als Frage.

Vs. 12	<i>ta-nam-di-na ù a-na ia-ši</i>	(aus)? Und schickt Ihr (etwa) an mich
Vs. 13	<i>a-na me-re-eš-ti ta-šap-pa-ra-ni-in-ni</i>	(einen Brief) (um) nach Bedarfsgütern (zu fragen)?
Vs. 14	<i>ša-ni-ta šum-<sup>r</sup>ma<sup>1</sup> ŠE.BAR ia-nu</i>	Zweitens, wenn es an Gerste fehlt,
Vs. 15	<i>qí-ba-am-ma<sup>1</sup> Be-la-na lu-ri-iš</i>	dann sprich zu mir, und von Bēlānu soll ich (es) verlangen!
Vs. 16	<i>[a-m]i-lu-ta i-nam-di-nu-nim-<sup>r</sup>ma<sup>1</sup></i>	Sie geben mir die Arbeiter,
Vs. 17	<i>[a-n]a a-mi-lu-ti uṭ-ṭù-ra-tu-nu<sup>42</sup></i>	und für die Arbeiter seid Ihr vollständig bezahlt worden.
Vs. 18	<i>[ÁB.G]U<sub>4</sub>*.ḪI.A U<sub>8</sub>.UDU.ḪI.A i-nam-di-nu-nim-ma</i>	Sie geben mir Rinder und Kleinvieh, und
Vs. 19	<i>[(x) uṭ]-ṭù-ra-tu-nu &lt;a&gt;-ka-an-na-a<sup>43</sup> be<sup>44</sup>-lu(-)<sup>r</sup>ka<sup>2</sup>/um<sup>r</sup>1-[ma<sup>2</sup>-(a<sup>2</sup>)]<sup>45</sup></i>	[...] seid Ihr [vollständig] bezahlt worden. So (spricht) der (dein ?) Herr fol[gendermaßen:]
Vs. 20	<i>[(x) x] ma-a-ti<sup>46</sup></i>	[...] des Landes
u.Rd. 1	<i>[...] x ša ú-še-bi-lak-k[a]</i>	[...], das/die ich dir bringen ließ,

<sup>42</sup> Die beiden Stative in Vs. Z. 17 und 19 können beispielsweise *ud-du-ra-tu-nu* oder *uṭ-ṭù-ra-tu-nu* gelesen werden. *ud-du-ra-tu-nu* kann ein Stativ 2. Pl. von *adāru* bzw. *udduru* mit der Bedeutung „besorgt sein, sich verfinstern“ etc. (siehe CAD A1, 103a–108a; etwas anders im AHw., 11a–12a) sein. *udduru* ist ansonsten mit *itti* oder *pānu* belegt, siehe AHw., 11b, s.v. *adāru*, und CAD A1, 104b, s.v. *adāru* A. Obgleich der Stativ für eine Zustandsbeschreibung gut passen könnte und die Präposition *ana* in Erwägung gezogen werden kann, ist neben *uddurātunu*, „ihr seid besorgt“, eine Lesung als *uṭ-ṭù-ra-tu-nu* kontextuell sinnvoller. *eṭēru* im D-Stamm erscheint beispielsweise in neuassyrischen Quellen im Stativ als Zustandsbeschreibung von vollständig befriedigten bzw. bezahlten Personen, die eine Zahlung erhalten hatten (siehe die Beleg in CAD E, 405b, s.v. *eṭēru* B). Das AHw., 265a, s.v. *eṭēru* (Hinweis von Zsombor Földi), gibt die vorliegenden Textstellen WZJ 8: HS 111 Vs. 17 und 19 als Belege für die Bedeutung „voll bezahlen“ für den D-Stamm von *eṭēru* an. Bezüglich der Lesung dieser Verbalformen gilt mein besonderer Dank Zsombor Földi.

<sup>43</sup> Bernhardt und Aro (1958–1959, 569) emendieren <a>-ka-an-na-a und merken an, dass *kanna/ā* mit der Bedeutung „so“ in Amarnabriefen aus Mittani vorkommt (s. AHw., 437b, s.v. *kanna/ā*). *akanna*, „so“, steht in der mB Zeit vor zitierter direkter Rede, oftmals direkt vor der Verbform (Prädikat) und nach dem *agens* (Subjekt) (vgl. AHw., 27b, s.v. *akanna* I; CAD A1, 259b–260b).

<sup>44</sup> Das Zeichen vor dem Zeichen LU ist BAD. Bernhardt und Aro (1958–1959, 569) lesen *til-lu*; *tillu/ū* ist ein Kleidungsstück oder (festlicher) Textilbehang (vgl. AHw., 1358b–1359a, s.v. *tillu* I; CAD T, 412, s.v. *tillū* A), oder Zaumzeug, Geschirr (AHw., 1359a, s.v. *tillu* I; CAD T, 412b–413a, s.v. *tillū* B). Gemäß CUSAS 30, 374 konnte ein *tillū*-Gewand Ärmel (*tillē aḫi*, Vs. Z. 3) und Aufnäher oder Besätze (van Soldt 2015, 374: *adi ša sūnāti*, Vs. Z. 12) haben, und wurde auch als Nachthemd getragen (*mūšī*, Vs. Z. 2). In kassitenzeitlichen Briefen (s. beispielsweise BE 17, 27 Vs. Z. 10; BE 17, 34 Vs. Z. 4–10; PBS 1/2, 25 Rs. Z. 4–o.Rd. Z. 1) wird (von Herdenaufsehern) über die Herstellung und den Versand von *tillū*-Gewändern berichtet.

<sup>45</sup> Der Inhalt des Briefs erlaubt zwei bis drei mögliche Lesungen: (a)*kannā bēlu um[mā]* / *bēlum[ma]*, „So, (spricht) der Herr fol[gendermaßen:]“, oder *tillū iṣ[bat(ū/u)]*, „So, dass/nachdem er/sie die *tillū*-Gewänder er[griffen hatte(n) (?)]“. Da die Kasusendungen zumindest teilweise in der mittelbabylonischen Zeit nicht mehr den zu erwartenden Endungen der altbabylonischen Grammatik entsprechen (hier würde man beispielsweise den Akkusativ erwarten), wäre letztere Option ebenfalls denkbar. Da die folgenden Zeilen beschädigt sind (Vs. Z. 20: „mein Land/des Landes; u.Rd. Z. 1: „das/die ich dir bringen ließ“) könnte Vs. Z. 19 sowohl von *tillū*-Gewändern handeln, die aus der Wolle der von Inbi-Ajjāri genannten Schafherden produziert wurden, oder ein Zitat ihres „Herrn“ beinhalten.

Das letzte erkennbare Zeichen könnte ein GIŠ-x (*iš-*), UM oder ein KA sein. Sollte *akanna* auf direkte Rede hinweisen, so könnte der zuvor genannte Herr (*bēlu*) hier seine direkte Rede mit *ummā* einleiten. Das UM könnte sowohl zu *bēlu* als auch zu *tillū* als Mimation gehören (gefolgt von der Silbe *-ma*).

<sup>46</sup> *ma-a-ti* ist entweder *mātī*, „mein Land“, oder der Genitiv Sg. von *mātu*, „Land“ (das Interrogativpronomen *matī*, „wann“, wird für gewöhnlich nicht mit langem /ā/ geschrieben).

u.Rd. 2	[... (É?)] <i>ku-nu-uk-<sup>1</sup>ku/ki<sup>2</sup></i> (abgebrochen, ca. 8 Zeilen fehlen)	[...] Siegel[haus (?) ...]
Rs. 1'	<i>ḥa-m[u-ut-ta ...]</i>	So[fort ...]
Rs. 2'	ŠE.GIŠ.Ì x [...] - <sup>1</sup> x-ni mu <sup>1</sup> -x [...]	Sesam [...] ... [...]
Rs. 3'	<i>a-na<sup>1</sup>d30-[is]-saḥ-ra i-di-[in]</i>	gib dem Sîn-issaḥra!
Rs. 4'	<i>a-na DUMU<sup>1</sup>Rak<sup>2</sup>-ra<sup>1</sup>-ba-<sup>1</sup>ti<sup>1</sup> la ta-nam-din</i>	Gib nicht (Sesam ?) an den Sohn des Rakrabati!
Rs. 5'	<i>a-na DUMU<sup>1</sup>Rak<sup>2</sup><sup>1</sup>-ra-ba-ti<sup>1</sup> 'a-na pi-i<sup>1</sup> qá-ti- [šu]</i>	Gib dem Sohn des Rakrabati gemäß [seiner] Handwerkskunst (?) <i>iškaru</i> -Arbeitsmaterialien, und empfang ihn (oder es: das Produkt?)!
Rs. 6'	<sup>1</sup> ÉŠ* <sup>1</sup> .GÀR* <i>id-na-aš-šu ù mu-<sup>1</sup>ḥu-ur<sup>1</sup>-šu</i>	
Rs. 7'	<i>a-na<sup>1</sup>*Šu-ú-ma-DINGIR 2;0.0.0 GUR ŠE.BAR i-din-ma li-kul</i>	Gib dem Šūma-ilu 2 Gur Getreide und er möge essen.
Rs. 8'	<i>ir-ba ša ŠE.GIŠ.Ì ḥa-mu-ut-ta šu-up-ra</i>	Schick die Sesameinkünfte sofort zu mir!
Rs. 9'	DUMU.MEŠ É <i>tup-pi pa-aq-du-nik-ku</i>	Die Söhne der Schule (= Schüler) sind Dir anvertraut worden.
Rs. 10'	<i>re-eš-su-nu i-ta-aš-ši</i>	Setz es fort Dich um sie zu kümmern!
Rs. 11'	<i>lu-ú ANŠE.<sup>1</sup>KUR<sup>1</sup>.RA lu-ú pa-re-e da-an-na-ti</i>	Nimm für mich entweder (ein) starke(s) Pferd(e) oder Maultiere für meinen Wagen!
Rs. 12'	<i>a-na at-<sup>1</sup>tar<sup>1</sup>-ti-ia li-<sup>1</sup>qa<sup>1</sup>-a</i>	
Rs. 13'	<i>ù DUMU<sup>1</sup>Ḥa-lam-ma-si-sá</i>	Und hast Du den Sohn des Ḥalamma-sisa
Rs. 14'	<sup>1</sup> tu <sup>1</sup> -ul-te-te-er-si <sup>1</sup> 'i-di <sup>1</sup> -[na <sup>2</sup> ...]	ausgerüstet? Gi[b <sup>47</sup> (?) ...]

## 2.2 Das Tätigkeitsfeld der Inbi-Ajjāri und ihre Beziehung zu Innannu

In dieser Sektion werden inhaltliche und sprachliche Besonderheiten der drei Briefe der Inbi-Ajjāri auf ihr Tätigkeitsfeld und ihre sozialen Verbindungen zu Innannu hin analysiert. Die Briefe der Inbi-Ajjāri an Innannu gehören zu der Gruppe der *bēlu*-Briefe, die von einem höher gestellten Beamten aus dem Palast von Nippur (teilweise dem *šandabakku*) an einen Untergebenen geschrieben wurden. Diese Kategorie der kassitenzeitlichen Briefe ist gekennzeichnet durch das Fehlen einer Grußformel, den Gebrauch der 2. Sg. oder Pl. in der direkten Anrede des Adressaten sowie insbesondere des Imperativs. *bēlu*-Briefe haben durchschnittlich eine Länge von 10-11 Zeilen und sind tendenziell kürzer als *aḥu*- und *ardu*-Briefe.

Wenn die Absender von *bēlu*-Briefen Angelegenheiten erwähnen, von denen nur sie und der Empfänger wissen, dann zitieren sie die vorangegangene Konversation zwischen sich und dem Empfänger nicht ausführlich, sondern verweisen nur kurz auf die Angelegenheit (*ša*, *aššu*, „wegen, betreffs“ usw.). Dies impliziert regelmäßige und häufige Kommunikation zwischen Absender und Empfänger. Ein weiteres Kennzeichen für eine laufende Kommunikation zwischen Absender und Empfänger sind abrupte Themenwechsel und eine Vielzahl von Themen innerhalb eines Briefes. Dies bedeutet, dass der Absender, der „Herr“, nur wenig Aufwand in den Erhalt der

<sup>47</sup> Es kann in Erwägung gezogen werden, dass <sup>1</sup>i-di<sup>1</sup> [...] für *idu* „Seite“ steht.

Beziehung zum Empfänger, seinem Untergebenen, investieren musste,<sup>48</sup> und er daher auch nicht ausführlich vorangegangene Aussagen zur Rechtfertigung seiner Taten zitierte.

Insbesondere die beiden Briefe BE 17, 86 und WZJ 8: HS 111 zeichnen sich durch einige inhaltliche und sprachliche Besonderheiten aus, die Aufschluss über a) Inbi-Ajjāris Autorität b) ihr Tätigkeitsfeld und c) die Frequenz der brieflichen Korrespondenz zwischen Innannu und Inbi-Ajjāri liefern.

### 2.2.1 BE 17, 85

BE 17, 85 bietet insbesondere Einblicke in die Ressourcen und den Zuständigkeitsbereich von Inbi-Ajjāri, die Gerste und Rationen verwaltete. In BE 17, 85 befiehlt Inbi-Ajjāri dem Innannu, drei Gerste-Mengen an drei Empfänger zu transferieren. Die angegebenen Beträge sind 3;0.0.0 Gur (die Iddin-Nergal scheinbar von Innannu erhalten soll, um etwas zu erwerben), und 4;0.0.0 Gur Gerste an Dīnīša-atkal (sowie eine nicht näher spezifizierte Menge an Rationen für Köche).

### 2.2.2 BE 17, 86

BE 17, 86 liefert zusätzliche Informationen zu den Tätigkeitsbereichen und Verantwortlichkeiten von Inbi-Ajjāri sowie insbesondere zu der Häufigkeit ihres brieflichen Austausches.

Wie auch in BE 17, 85 adressiert Inbi-Ajjāri den Innannu in der 2. Sg., die Vorgesetzte (anstelle der höflichen Anrede in der 3. Sg.) gegenüber ihren Untergebenen verwendeten.

In BE 17, 86 Vs. Z. 4–6 gibt Inbi-Ajjāri den Befehl Innannus, dass die Söhne Nippurs – möglicherweise die Einwohner Nippurs – dem Innannu Gold bringen sollen, in der Form eines ausführlichen wörtlichen Zitats wieder. Dies ist ungewöhnlich für einen *bēlu*-Brief. Ein ausführliches Zitat aus vorangegangener Korrespondenz deutet darauf hin, dass der Absender viel Aufwand in die Beziehung zum Empfänger investieren musste, da er nicht in regelmäßigem Austausch mit diesem stand.<sup>49</sup> Dies ist üblicherweise ein Kennzeichen für Briefe von Untergebenen an ihre „Herren“ oder „Herrinnen“.

Das Einkommen von Tempeln bestand größtenteils aus Gerste, die aus den Abgaben, die auf den Tempelländereien eingesammelt worden waren, stammte. Daher ist es wahrscheinlich, dass der Tempel, für den Innannu vielleicht arbeitete,<sup>50</sup> Kaufleute benötigte, die durch Handel die Gerste gegen Gold eintauschten.<sup>51</sup> Der kassitische König gab ganze Städte an Tempel (= Götter) als königliche Schenkung und diese Tempel waren infolgedessen Nutznießer der Abgaben und Arbeitsdienste der Bevölkerung dieser Städte.<sup>52</sup> In BE 17, 86 Vs. Z. 4–11 hält Inbi-Ajjāri den Innannu, der möglicherweise für eine Tempelinstitution in Nippur arbeitete, davon ab, Gold von „den Söhnen Nippurs“ einzufordern. Dies wäre insofern bemerkenswert, dass in mittelbabylonischen Kaufverträgen der Kaufpreis lediglich mit dem Wertäquivalent Gold angegeben wird, jedoch in der Form von anderen Gütern bezahlt wird.

Wer waren die „Söhne Nippurs“? Man beachte die Komposition „Die Söhne Nippurs“, die in neuassyrischen Abschriften auf uns gekommen ist, deren Ursprünge jedoch in der mittelbabylonischen

<sup>48</sup> Sallaberger 1999, 14–15.

<sup>49</sup> Sallaberger 1999, 14–15.

<sup>50</sup> Zur möglichen Assoziierung von Innannu mit einer Tempelinstitution siehe unten Sektion „5.1 Innannu“.

<sup>51</sup> Diese Praxis der Tempel ist beispielsweise in den altbabylonischen Urkunden aus Larsa (s. Van De Mierop 1993, 62) oder in neubabylonischen Urkunden aus dem Eanna (s. Joannès 1982, 244–256; Kleber 2008, 226–227) dokumentiert.

<sup>52</sup> Kurigalzu I. (–1375 v. Chr.) scheint Babylon von Abgaben befreit zu haben, damit diese nun dem Marduk(-Tempel) zugutekamen. In der frühen nB Zeit waren große Kultzentren von Abgaben zugunsten von Göttern befreit, so beispielsweise Borsippa zum Nutzen von Nabû (Paulus 2010, 197 Anm. 28).

Zeit vermutet werden.<sup>53</sup> Auch Rubin sieht in den „Söhnen Nippurs“ die Einwohner Nippurs („native residents of Nippur“).<sup>54</sup> Die Söhne Nippurs stehen in der gleichnamigen Komposition im Zusammenhang mit dem Ekur, Illil und den nippuräischen Göttern (Vs. Z. 1–9), und sie identifizieren sich als *sukkallu*-Minister<sup>55</sup> des Ekurs (Vs. Z. 4), hausgeborene Sklaven des Ninurta (Vs. Z. 7), Familie der „Herrin von Nippur“ (Vs. Z. 9), und insbesondere als ÉRIN mit *kidinnu*-Status von Nippur (Vs. Z. 10).<sup>56</sup> Der Text ist auf derselben beschädigten Tafel wie eine Erzählung über die *apkallū*-Weisen erhalten und wird in demselben thematischen Kontext verortet, der die Gelehrsamkeit durch die *apkallū*-Weisen auf göttliche Ursprünge zurückführt.<sup>57</sup> In dieser Komposition treten die „Söhne Nippurs“ im Tempel der Ninimma, der nippuräischen Göttin der Schreibkunst, auf und präsentieren sich als privilegierte Einwohner Nippurs vor dem Hintergrund göttlicher Gelehrsamkeit.<sup>58</sup> Obgleich dies ein literarisches Werk ist, ist die Erwähnung des *kidinnu*-Status der „Söhne Nippurs“ hervorzuheben: *kidinnu*, der „göttliche Schutz“, bedeutet, dass die Einwohner einer Stadt zum Nutzen der Götter (bzw. Tempel) von Abgaben und vom Arbeitsdienst gegenüber der Provinzverwaltung bzw. dem König zugunsten von Göttern bzw. Tempeln freigestellt wurden.<sup>59</sup> Diese literarische Komposition impliziert also, dass die „Söhne Nippurs“ a) die Einwohner Nippurs waren und, b) dass sie einen privilegierten Status innehatten; möglicherweise verweist diese Komposition sogar auf eine Freistellung der Bevölkerung zugunsten von einem oder mehreren Tempeln. Es ist zu betonen, dass dies lediglich Ableitungen aus einer literarischen Komposition sind, und diese daher nur unter großen Vorbehalten auf reale Bedingungen in der Kassitenzeit übertragen werden können.

Inbi-Ajjāri erklärt in Vs. Z. 7–11, weshalb Innannus Befehl nicht durchgeführt werden kann: in Nippur sei kein Gold vorhanden, da sich dort keine Händler aufhielten, die Gold erworben hätten, und Inbi-Ajjāri verbietet dem Innannu, Gold von den „Söhnen von Nippur“ einzusammeln (Vs. Z. 9: [*lā t]eleqqe*, „Nimm (es) [nicht]!“).

Da Inbi-Ajjāri nicht erklärt, wieso Innannu nicht auf die „Söhne von Nippur“ zurückgreifen soll, scheint ihre Autorität auszureichen, um Innannu etwas zu verbieten. Andererseits scheint sie sich verpflichtet zu fühlen, auf den Mangel an Kaufleuten hinzuweisen, um ihre Anweisung zu begründen. Dies deutet auf begrenzte Autorität, eine defensive Haltung und mögliche Unsicherheit hin. Andernfalls wäre dieser kommunikative Aufwand, d.h. der Hinweis, nicht erforderlich gewesen.

In Rs. Z. 2 berichtet Inbi-Ajjāri dem Innannu, dass sie die *biltu*-Abgabe von jemandem (dem Vater einer Frau) eingetrieben habe (eine weitere Möglichkeit ist, den Imperativ *esiršu*, „Treib von ihm ein!“ zu übersetzen).<sup>60</sup> Der Begriff *biltu* (GÚ.UN) bezeichnet in der Kassitenzeit Abgaben auf die Agrarerträge, von denen die Empfänger von königlichen Landschenkungen befreit waren.<sup>61</sup>

<sup>53</sup> Rubin 2022, 63–74.

<sup>54</sup> Rubin 2022, 64.

<sup>55</sup> Zu dem Begriff *sukkallu* und divergierenden Übersetzungen für Quellen aus der mittelbabylonischen Zeit s. Paulus 2014b, 114 und Sassmannshausen 2001, 59–60.

<sup>56</sup> S. dazu Rubin 2022, 65, 69. Der Text verspricht jedem König oder jedem anderen Menschen, der die Stadt Nippur fördert oder preist, Enlils Zuwendung (Vs. Z. 14–18). Zudem ist der Anfang einer Fluchformel erhalten, die demjenigen, der Nippur zerstört bzw. unrein macht, mit einer Strafe durch Ninurta droht (Vs. Z. 19–20). S. den Kommentar zu Z. 19 in Rubin 2022, 69.

<sup>57</sup> Rubin 2022, 64.

<sup>58</sup> Rubin 2022, 65.

<sup>59</sup> Paulus 2010, 197–198.

<sup>60</sup> Man bemerke, dass sich Paulus 2020, 308 für den Imperativ entscheidet. Ich halte den Imperativ ebenfalls für eine sinnvolle Möglichkeit, da dieser typisch für einen *bēlu*-Brief von einer höherrangigen Absenderin oder einem höherrangigen Absender an eine Untergebene oder einen Untergebenen ist.

<sup>61</sup> Paulus 2014b, 165, 239.

In Rs. Z. 3–4 stellt Inbi-Ajjāri eine rhetorische Frage unter Verweis auf einen vorherigen Brief des Innannu. Auch in Rs. Z. 5 verweist Inbi-Ajjāri auf einen vorangegangenen Brief des Innannu, in dem dieser über eine dritte Person namens Ēmid-ana-Marduk geschrieben hat, ohne ein ausführliches Zitat zu geben. Das Fehlen eines ausführlichen Zitats deutet auf Inbi-Ajjāris Autorität hin, da sie offenbar keinen zusätzlichen Aufwand in die Beziehung investieren musste, und es impliziert eine regelmäßige Kommunikation zwischen den beiden Parteien. Dies ist typisch für einen *bēlu*-Brief.

BE 17, 86 enthält gleich zwei rhetorische Fragen. Mit der rhetorischen Frage in Rs. 3–4 drückt Inbi-Ajjāri eine Anklage oder einen Vorwurf über das Verhalten des Innannu aus. Innannus Nachricht in einem vorangegangenen Brief hat bei Inbi-Ajjāri scheinbar Irritation hervorgerufen. Nachdem sie Innannu befohlen hat, dass dem Ēmid-ana-Marduk, der entgegen Innannus Annahme kein Feind, sondern ihr „Bruder“ sei, ein Haus gebaut werden solle (Rs. Z. 5–7), folgt die zweite rhetorische Frage (Rs. Z. 8–9), weshalb Innannu den Ēmid-ana-Marduk wie einen „Diener“ behandelt habe. Auf die Frage folgt in Rs. Z. 9–10 die Androhung, dass Inbi-Ajjāri, solange sie lebe, nicht mehr mit Innannu sprechen werde. Da sie jedoch keine härtere Strafe als Kontaktabbruch androht, drückt dies eher Hilflosigkeit aus. Die Drohung zeigt, dass Inbi-Ajjāri nicht an einer Antwort auf ihre Frage interessiert war.

Auf Rs. Z. 11 erfahren wir, dass Inbi-Ajjāri einen Pförtner hatte und auf dem l.Rd. Z. 1–3, dass sie für Stühle und für eine Lieferung aus Karû zuständig war (da diese Zeilen stark beschädigt sind, ist unklar, ob die Stühle aus Karû geliefert werden sollen). Auf dem o.Rd. Z. 3 wird deutlich, dass Inbi-Ajjāri und Innannu zeitweise am selben Ort verweilten. In diesem Zusammenhang berichtet Inbi-Ajjāri, dass Innannu ihr zunächst Mehl geschickt habe, dieses aber selbst konsumiert habe. Da davon auszugehen ist, dass Innannu sich dieses Umstands bewusst war, drückt die Feststellung dieses Sachverhalts möglicherweise eine negative Bewertung von Innannus Verhalten durch Inbi-Ajjāri aus.

### 2.2.3 WZJ 8: HS 111

Auch WZJ 8: HS 111 enthält Informationen über die Häufigkeit der Kommunikation zwischen Inbi-Ajjāri und Innannu und über Inbi-Ajjāris Zuständigkeitsbereich: die Versorgung von Rindern, Kleinvieh und von Arbeitern, die Zuteilung von Sesam (Rs. Z. 2–3) sowie die Einnahme und Verwaltung von Sesameinkünften (Rs. Z. 8), die Zuteilung von Gerste (Rs. Z. 7), von Arbeitsmaterialien (Rs. Z. 4–6), von Zugtieren (Rs. Z. 12–13) und weiterer Ausrüstung (für einen Mann, Rs. Z. 14–15). Auch über ihr angespanntes Verhältnis zu Innannu und zu anderen Beamten wird der Leser informiert: sie muss Innannu daran erinnern, sich um seine Schüler zu kümmern. Wie auch in BE 17, 85 und 86, spricht Inbi-Ajjāri ihren Untergebenen Innannu in WZJ 8: HS 111 in der wenig respektvollen 2. Sg. an.

Wie auch schon in BE 17, 86, so ist die erste Nachricht in WZJ 8: HS 111 nicht nur sehr lang (16 Zeilen), sondern enthält auch mindestens eine rhetorische Frage. In Vs. Z. 3–7 fragt Inbi-Ajjāri den Innannu, warum er den Befehl gegeben habe, dass ein Mann namens Bēlānu ihr Gerste zur Versorgung von Arbeitern geben solle, die „sie sich genommen hat“. Da sie im Folgenden weitere rhetorische Fragen stellt, die inhaltlich auf dieser ersten Frage aufbauen, und sie infolgedessen einen Befehl gibt, scheint sie an der Antwort auf diese Frage nicht interessiert zu sein. Vs. Z. 3–7 ist also mit hoher Wahrscheinlichkeit eine rhetorische Frage. Dazu zitiert sie den Innannu ausführlich, wie bereits in BE 17, 86, Vs. Z. 4–6, was ebenso (siehe oben) darauf hindeutet, dass sie viel Aufwand in die Beziehung zu Innannu investieren musste.<sup>62</sup> Wie auch in BE 17, 86 ist dies ungewöhnlich für einen *bēlu*-Brief.

<sup>62</sup> Sallaberger 1999, 14–15.

Es folgen mindestens zwei, vermutlich drei, weitere Fragen, die ebenfalls wahrscheinlich rhetorisch sind, denn Inbi-Ajjāri fragt in Vs. Z. 8–9 und in Vs. Z. 10–12, ob die Arbeiter und Ochsen von Innannu und seinem Kollegen aus ihren Vorräten versorgt werden. Da es sich um ihre eigenen Vorräte handelt, ist davon auszugehen, dass Inbi-Ajjāri die Antwort kennt; es sind also rhetorische Fragen. Der Kontext legt nahe, dass diese Arbeiter und Ochsen von Innannu und seinem Kollegen *die* Arbeiter sind, die „sie sich genommen hat“ (siehe WZJ 8: HS 111, Vs. Z. 5). Da Inbi-Ajjāris zwei rhetorische Fragen in Vs. Z. 8–9 und in Vs. Z. 10–12 auf der ersten rhetorischen Frage in Vs. Z. 3–7 aufzubauen scheinen, sind sie vermutlich alle drei rhetorischer Natur. Es scheint, dass Innannus Befehl impliziert, dass Inbi-Ajjāri die Arbeiter, die „sie sich genommen hat“ (Vs. Z. 5), nicht mehr versorgen kann und Bēlānu um Hilfe bitten soll. Inbi-Ajjāri stellt jedoch in Vs. Z. 8–9 und in Vs. Z. 10–12 grundsätzlich in Frage, dass die Versorgung der fremden Arbeiter und Ochsen aus ihren eigenen Vorräten erfolgen soll. Inbi-Ajjāri drückt hier mithilfe der rhetorischen Fragen Kritik über einen von ihr unerwünschten Vorgang aus, d.h. die Versorgung fremder Arbeiter und Tier aus ihren Ressourcen.

Es ist wahrscheinlich, dass auch Vs. Z. 12–13 eine rhetorische Frage ist („Ist es (etwa) so, dass Ihr an mich (einen Brief) schickt, (um) nach Bedarfsgütern (zu fragen)?“), da sie *a-na ia-ši*, „an mich“ durch die Verwendung des unabhängigen Personalpronomens deutlich betont.

Der nächste Satz in Vs. Z. 14–15 sorgt für mehr Klarheit, da Inbi-Ajjāri den eindeutigen Befehl gibt, dass Innannu (und ein Kollege?) sie direkt kontaktieren sollen, falls nicht genug Gerste vorhanden sei. Inbi-Ajjāri werde dann Ressourcen von Bēlānu verlangen. Dieses Versprechen entspreche somit Innannus zitiertem Befehl. Ob die Knappheit sich auf Gerste aus ihren eigenen Vorräten oder die Vorräte von Innannu und seinen Kollegen bezieht, bleibt unklar. Die Anweisung könnte jedoch auch so verstanden werden, dass Innannu und sein Kollege nicht auf Inbi-Ajjāris Vorräte zugreifen sollen, da sie stattdessen Gerste von Bēlānu verlangen würde.

Der Name Bēlānu ist äußerst häufig, in kassitenzeitlichen Quellen aus Nippur für mindestens 18 Individuen belegt.<sup>63</sup> Ein Mann dieses Namens war für das *bītānu* des Palasts verantwortlich, so wie der Pförtner des *bītānu*, Bānū, den Inbi-Ajjāri vermutlich in BE 17, 86, Rs. Z. 3–4 erwähnt (zu Bānū siehe unten „5.1 Innannu“). Inbi-Ajjāri fragt zweimal, ob die Versorgung der Arbeiter von Innannu und seinen Kollegen (vgl. Vs. Z. 8: *attūkunu*, „die zu Euch gehörigen“, Vs. Z. 11: *ša kilallēkunu*, „von Euch beiden“) aus ihren Ressourcen erfolgt („aus meinem Getreidespeicher“, *ina karīja*, vgl. Vs. Z. 9, 11). Folglich unterscheidet Inbi-Ajjāri deutlich zwischen den Arbeitern, Bauern und Naturalien, die zu ihrem Haushalt oder Besitz gehören, und den Arbeitern, Bauern und Naturalien, die zu Innannus Haushalt oder Besitz gehören.

Die folgenden Zeilen könnten jedoch die Frage beantworten, ob Inbi-Ajjāri es kritisiert, dass die Arbeiter und Ochsen von Innannu und seinen Kollegen aus ihren Beständen versorgt werden, denn in Vs. Z. 16–19 stellt sie folgendes fest: Jemand (3. Pl.) habe ihr Arbeiter, Rinder und Kleinvieh gegeben, und für diese Arbeiter, Rinder und Kleinvieh seien Innannu und seine Kollegen (2. Pl., „Ihr“) „vollständig bezahlt“ worden. Diese Zahlung deutet auf ein Rechtsgeschäft zwischen

<sup>63</sup> Vgl. Hölscher 1996, 48–49. Unter den Belegen des Namens Bēlānu ist BE 15, 44 (Fundort: Nähe des Gebiets WA), einer Liste von Mehl- und Gersteausgaben (sowie Feinmehl, *mundu*, Gerstebrei, *pappāsu* und Salz, vgl. o.Rd. Z. 1) zu nennen. In BE 15, 44 wird Mehl u.a. als „Reiseproviant des *bītānu* (an) Bēlānu“ (Vs. Z. 6–7) ausgegeben (in Vs. Z. 2 und Rs. Z. 4 erhält Bēlānu weitere Mengen an Mehl). Weitere Empfänger sind u.a. Illil-AL.ŠA<sub>6</sub> (Rs. Z. 11; möglicherweise der *šandabakku* dieses Namens), Lal-ur-alim (Vs. Z. 10; ein Beamter, der dem Kollegen Innannus namens Martukkū Befehle gab), und ein Schlachter namens Iqīša-Nergal (Vs. Z. 15), der den gleichen Namen wie der oben erwähnte Schreiber der EREŠ.DINGIR-Priesterinnen trägt. Andere Empfänger dieser Ressourcen aus der (möglichen Tempel-)Institution des Archivs aus der Nähe des Fundorts WA sind u.a. Burschen des Königs (Rs. Z. 17), Kaufleute (Vs. Z. 13) und ein *šangū*-Priester aus Uruk (Rs. Z. 18). Es kann nicht entschieden werden, ob dieser Bēlānu mit dem Bēlānu aus WZJ 8: HS 111 zu identifizieren ist. Die Nennung von Martukkū, eines Kollegen des Innannu, in BE 15, 44 könnte als Hinweis auf die Identifizierung des Bēlānu gedeutet werden, aber dies bleibt äußerst unsicher.

Innannu und seinen Kollegen auf der einen Seite und Inbi-Ajjāri auf der anderen Seite hin. Da Inbi-Ajjāri die abgeschlossene im Stativ direkt nach Z. 8–15 explizit zweifach wiederholt, ist es sehr wahrscheinlich, dass ihre Vorräte nicht von Innannu und seinen Kollegen genutzt werden sollen. „Ihr seid vollständig bezahlt worden“ legt nahe, dass Inbi-Ajjāri ihnen nichts mehr schuldet.<sup>64</sup>

In der nächsten Nachricht befiehlt Inbi-Ajjāri dem Innannu, sich um die ihm anvertrauten Schüler zu kümmern (Rs. Z. 9–11). Dies ist ein interessanter kassitenzeitlicher Verweis auf die schulische Ausbildung. Da die meisten kassitenzeitlichen Schultexte aus Nippur aus den frühen Kampagnen der 1890er stammen, existieren keine gesicherten Informationen über ihren Fundkontext.<sup>65</sup> Unweit des Gebiets WA (des möglichen Gula-Tempels) wurden ca. 100 Fragmente kassitenzeitlicher Schultafeln gefunden.<sup>66</sup> Ob die vergleichsweise kleine Anzahl an 22 von Sassmannshausen<sup>67</sup> untersuchten kassitenzeitlichen Schultexte auf Rundtafeln aus dem Fundgebiet WB, d.h. dem Palast<sup>68</sup> von Nippur, stammen, ist unklar. Die CBS-Nummern könnten auf den Fundort WB hindeuten.<sup>69</sup> Jiménez publizierte neun weitere mittelbabylonische Schultexte aus Nippur, die vermutlich aus dem Palast (WB) stammen.<sup>70</sup> Wie bereits erwähnt, wird vermutet, dass die kassitenzeitlichen Briefe ebenfalls im Palast (WB) gefunden wurden (siehe oben Sektion „2. Dossier“). Da Schulen aber auch in Tempeln<sup>71</sup> zu finden waren, passt Inbi-Ajjāris Verweis auf Innannus Schüler ebenfalls zu Paulus’ Vermutung, dass Innannu nicht der Provinzverwaltung zuzuordnen ist, sondern für eine andere Institution (vielleicht einen Tempel) arbeitete.<sup>72</sup>

<sup>64</sup> Allerdings ist folgende Schwierigkeit zu beachten: Wie bereits erläutert (siehe oben Fußnote 46), können die beiden Stative *uṭṭurātunu*, „Ihr seid vollständig bezahlt (worden)“ oder *uddurātunu* „Ihr seid besorgt (darüber)“ gelesen werden. Für die Bedeutung „besorgt sein, sich verfinstern“ siehe CAD A1, 103a–108a und CAD E, 405b, s.v. *eṭēru* B. Der Bedeutungsunterschied beider Lesungen führt zu einem starken Unterschied in der Bewertung der Sprechakte und der Beziehung zwischen Inbi-Ajjāri und Innannu und seinen Kollegen: Wären Innannu und seine Kollegen besorgt um die Tiere und Menschen, die sich in Inbi-Ajjāris Obhut befinden, so würde dies folgende Deutung zulassen: Inbi-Ajjāri würde dann den Innannu und seine Kollegen (2. Pl., „Ihr“) anklagen, dass man (3. Pl., „sie“) ihr die Verantwortung für Arbeiter, Rinder und Kleinvieh übertragen habe, aber dass „sie“ es ihr scheinbar nicht zutrauten, für diese Arbeiter, Rinder und Kleinvieh angemessen zu sorgen. Diese Deutung würde ebenso nahelegen, dass Inbi-Ajjāri in den vorigen Zeilen (Vs. Z. 8–15) die Versorgung der Arbeiter derartig ausführlich beschrieben hat (allerdings in Aussagesätzen und nicht als rhetorische Fragen), um zu zeigen, dass diese Sorgen unbegründet sind.

<sup>65</sup> Veldhuis 2000, 69.

<sup>66</sup> Gibson *et al.* 1978, 12; Veldhuis 2000, 68. An einem weiten Fundort, im Gebiet WC-1, einem öffentlichen Gebäude, in dem vor allem Verwaltungs- und Rechtsdokumente gefunden wurden, wurden ebenfalls ein paar Schultexte entdeckt, z.B. eine Götterliste und ein Auszug von *ur<sub>5</sub>-ra = ħubullu*. Ebenso wurden im Wohngebiet „Tablet Hill“, d.h. im Gebiet TB, kassitenzeitliche Schultexte gefunden (ebenso im Gebiet TA). Für die restlichen kassitenzeitlichen Schultexte fehlen Angaben zum Fundkontext bzw. der exakten Provenienz (Clayden 2016, 26; Pedersén 1998, 114–116; Veldhuis 2000, 69).

<sup>67</sup> S. Sassmannshausen 1997.

<sup>68</sup> Veldhuis 2000. Es ist nicht ausreichend nachgewiesen, dass es Schulen in Palästen gab. Waetzoldt und Cavigneaux (2009, 296) beziehen sich auf Z. 36–40 des literarischen Werks „Schooldays“ vom Anfang des 2. Jts. v. Chr., in dem ein Pförtner (*lú-ká-na*) und ein Mann der hölzernen Schreiftafeln/Pläne (*lú-geš-ħur-ra*, vgl. Kramer 1949, 202) die Schüler ermahnen. Waetzoldt und Cavigneaux nehmen an, dass die Beamten, die die Schüler schlagen, zum Palastpersonal gehören.

<sup>69</sup> Zu CBS-Nummern und möglichen Fundorten s. Sassmannshausen 2001, 186–187.

<sup>70</sup> Jiménez 2022, 26. Zu den Fundumständen der nippuräischen Tafeln der Hilprecht Sammlung siehe auch die Publikation meiner im Februar 2021 abgeschlossenen Dissertation (Zimmermann 2021)

<sup>71</sup> Der Ur III-zeitliche Inanna-Tempel in Nippur beherbergte u.a. eine Tempelschule (Waetzoldt – Cavigneaux 2009, 296).

<sup>72</sup> Siehe zu dieser Vermutung Sektion „5.1 Innannu“.

### 3. Die Sprechaktanalyse

Im Folgenden werden die illokutionären Sprechakte in BE 17, 85, 86 und WZJ 8: HS 111 aufgelistet.<sup>73</sup>

#### 3.1 Die illokutionären Sprechakte in Inbi-Ajjāris Briefen

##### 3.1.1 BE 17, 85

Zeilen	Nachricht	illokutionäre Akte
Vs. 3–7	Nachricht 1	4 Direktiva
Rs. 1–2	Nachricht 2	1 Direktivum
Rs. 3–4	Nachricht 3	1 Direktivum

##### 3.1.2 BE 17, 86

Zeilen	Nachricht	illokutionäre Akte
Vs. 4–11	Nachricht 1	1 Repräsentativum, 1 Direktivum
Rs. 2'	Nachricht 2	1 Repräsentativum (oder: 1 Direktivum)
Rs. 3'–4'	Nachricht 3	1 Repräsentativum/Expressivum
Rs. 5'–10'	Nachricht 4	2 Repräsentativa/Expressiva, 1 Direktivum, 1 Repräsentativum/Expressivum, 1 Kommissivum/Expressivum
o.Rd. 3	Nachricht 5	1 Repräsentativum/Expressivum
l.Rd. 1–3	Nachricht 6	3 Direktiva (oder: 1 Repräsentativum gefolgt von 2 Direktiva)

##### 3.1.3 WZJ 8: HS 111

<sup>73</sup> Bereits Hawley (2008, 69–71) wendete die Methode der „Sprechakttheorie“ von Austin und Searle auf die akkadischsprachigen Briefe aus Ugarit an. Zur Sprechakttheorie s. Austin 1975; Searle 1969; 1975; Lauerbach 1979, 131–138; Wunderlich 1976, 119–180. Zu den Kategorien illokutionärer Sprachakte (Direktivum, Repräsentativum, Kommissivum, Expressivum, Deklarativum) s. Austin 1975, 151, 153, 157–158; Hawley 2008, 71 und Searle 1975, 354–361. Zur Anwendbarkeit der Sprachakttheorie auf antike Sprachen, s. Wagner 1997, 48–49.

Zeilen	Nachricht	illokutionäre Akte
Vs. 3–19	Nachricht 1	4 Repräsentativa/Expressiva, 1 Direktivum, 1 Kommissivum, 2 Repräsentativa/Expressiva
Rs. 2'–3'	Nachricht 2	1 Direktivum
Rs. 4'–6'	Nachricht 3	3 Direktiva
Rs. 7'	Nachricht 4	2 Direktiva
Rs. 8'	Nachricht 5	1 Direktivum
Rs. 9'–10'	Nachricht 6	1 Repräsentativum 1 Direktivum
Rs. 11'–12'	Nachricht 7	1 Direktivum
Rs. 13'–14'	Nachricht 8	2 Direktiva (?)

**Tabelle 1:** Die illokutionären Sprechakte in Inbi-Ajjāris Briefen.

### 3.2 Auswertung der Sprechakttheorie

Aus 17 verständlichen Nachrichten<sup>74</sup> (die restlichen Zeilen sind beschädigt, weshalb sie nicht in Nachrichten eingeteilt werden können und weder ihr lokutionärer, illokutionärer noch perlokutionärer Akt erkennbar ist) enthalten 15 Nachrichten direkte illokutionäre Akte (vier dieser Nachrichten enthalten eine Kombination aus Repräsentativa bzw. Expressiva, gefolgt von Direktiva und/oder Kommissiva). Im Fall von einer Nachricht (Nachricht 2 von BE 17, 86) kann nicht entschieden werden, ob ein Direktivum oder Repräsentativum vorliegt. Allerdings impliziert der hohe Anteil an Nachrichten, die Direktiva enthalten bzw. größtenteils ausschließlich aus Direktiva bestehen, dass Inbi-Ajjāri eine dem Innannu übergeordnete Position in einer Amtshierarchie innehatte.

BE 17, 85 besteht ausschließlich aus Befehlen. Dies bedeutet, dass BE 17, 85 ein typischer *bēlu*-Brief ist: er hat eine Länge von lediglich 11 Zeilen, enthält keine Grußformel, aber drei Befehle im Imperativ, einen Befehl im Prohibitiv sowie zwei Befehle an dritte Personen (nicht an den Empfänger) im Prekativ. Die Absenderin Inbi-Ajjāri gibt keine Begründungen oder Erklärungen für ihre Anweisungen.

In ihren zwei weiteren Briefen, BE 17, 86 und WZJ 8: HS 111 verwendet Inbi-Ajjāri andere sprachliche Strategien:

Lange Nachrichten, wie die jeweilige Nachricht 1 in BE 17, 86 und WZJ 8: HS 111 (je 8 und 16 Zeilen), beinhalten ausführliche Zitate Innannus, deren Aussagen Inbi-Ajjāri deutlich widerspricht, in denen sie den Innannu tadelt und ihn zu einer anderen Ansicht oder einem anderen Verhalten bewegen möchte.

Die expressiven oder repräsentativen illokutionären Sprechakte sind keine Berichte, die den Innannu lediglich über Verwaltungsvorgänge informieren sollen, sondern geben explizit das

<sup>74</sup> Jede Nachricht ist ein Sinnabschnitt. Oftmals besteht eine Nachricht aus einem Satz oder mehreren Sätzen, die sich auf dieselbe Angelegenheit (beispielsweise dieselbe Person oder denselben Verwaltungsvorgang) beziehen.

Verhalten wieder, welches Inbi-Ajjāri durch darauffolgende Direktiva (= Verbote oder Befehle) und/oder Kommissiva (Versprechen oder Drohungen), und auch durch deutliches Widersprechen, als negativ bewertet. Daher dienen diese Beschreibungen, d.h. die illokutionären Repräsentativa, dazu, Anklagen, Verurteilungen und negative Bewertungen von Innannus Verhalten auszudrücken und verstärken Inbi-Ajjāris Direktiva. Dies ist auch in der Reihenfolge der Sprechakte in den Tabellen (siehe Tabelle 1 oben) ersichtlich, denn auf die Repräsentativa bzw. Expressiva folgen zumeist Direktiva und/oder Kommissiva als Konsequenz der beschriebenen Situation.

Mit einer Ausnahme, einem expliziten, kommissiven illokutionären Akt (BE 17, 86 Rs. Z. 9–10, Nachricht 4), schreibt Inbi-Ajjāri keine lokutionären Akte, die Innannus Verhalten ausdrücklich als negativ bewerten. Stattdessen greift sie auf oberflächlich sachliche Beschreibungen von Innannus Aktivitäten zurück und widerspricht diesen durch Direktiva.

Außerdem nutzt Inbi-Ajjāri rhetorische Fragen, um Innannus Verhalten zu kritisieren (siehe BE 17, 86 Rs. Z. 3–4, 8–9).<sup>75</sup> So kritisiert Inbi-Ajjāri in BE 17, 86 Rs. Z. 3–4 und in WZJ 8: HS 111 Vs. Z. 3–13 mithilfe von rhetorischen Fragen die vormaligen Briefe des Innannu und möglicherweise seinen Zugriff auf ihre Güter, um seine Arbeiter und Tiere zu versorgen. In BE 17, 86 Rs. Z. 8–9 kritisiert sie Innannus Verhalten gegenüber einer dritten Partei. Dabei benutzt Inbi-Ajjāri oftmals Personalpronomen in der 2. Sg. und Pl. um den aus ihrer Sicht falsch handelnden Akteur (= Innannu) explizit und mit wenig Respekt anzusprechen. Insbesondere WZJ 8: HS 111 Vs. Z. 3–13 scheint eine Aneinanderreihung von vier rhetorischen Fragen zu sein, die negative Bewertungen über Innannus Verhalten beinhalten. Da auf rhetorische Fragen keine Antwort erwartet wird, drücken sie eine negative Zustandsbeschreibung bzw. Inbi-Ajjāris negative Gefühle oder Bewertung der beschriebenen Zustände aus, d.h. sie sind Repräsentativa oder Expressiva. Auf diese Repräsentativa/Expressiva folgt eine klare Anweisung in der Form eines Direktivums bzw. ein Kommissivum.

Ein Zeichen für Inbi-Ajjāris Unsicherheit bzw. dafür, dass Inbi-Ajjāri sich hierarchisch möglicherweise (doch) nicht weit über dem Innannu befindet, ist, dass sie den Innannu zwei Mal (Nachricht 1 in BE 17, 86 und WZJ 8: HS 111) ausführlich zitiert, um ihr Argument zu unterstützen. Zudem kann sie Innannu für Fehlverhalten scheinbar nicht wirklich bestrafen: Ihre wirksamste Strafe ist die Androhung bzw. das Vorhaben, nicht mehr mit ihm zu sprechen. Dies deutet darauf hin, dass sie nicht die Autorität hat, Innannu tatsächlich zu bestrafen.<sup>76</sup>

#### 4. Historische Kontextualisierung

In diesem Abschnitt soll sich an die Stellung der Absenderin und des Empfängers der drei Frauenbriefe in der kassitenzeitlichen Gesellschaft angenähert werden. Dazu erfolgt zunächst eine Darstellung der Belege zu der Stellung von Frauen in der kassitenzeitlichen Gesellschaft (Sektion 4.1). Im zweiten Abschnitt (Sektion 4.2) wird das Verhältnis der EREŠ.DINGIR-Priesterinnen<sup>77</sup> zu

<sup>75</sup> „Differences in the status or position of the speaker and hearer as these bear on the illocutionary force of the utterance. If the general asks the private to clean up the room, that is in all likelihood a command or an order. If the private asks the general to clean up the room, that is likely to be a suggestion or proposal or request but not an order or command.“ (Searle 1975, 348).

<sup>76</sup> Falls *uṭ-ṭu-ra-tu-nu* doch als *ud-du-ra-tu-nu* zu lesen wäre, so würde Inbi-Ajjāris Empörung, dass Innannu und seine Kollegen es ihr nicht zutrauen, ihre Arbeiter zu versorgen, bzw. dass Innannu dem Belānu einen Befehl gegeben hatte und somit ihre Autorität untergraben hatte, implizieren, dass Inbi-Ajjāri ihre Autorität mittels ihrer Briefe verbal verteidigte.

<sup>77</sup> Zur Problematik der Lesung des Titel NIN.DINGIR bzw. EREŠ.DINGIR seit dem 3. Jt. v. Chr. s. Brisch 2023 (mit früherer Literatur). Ein Schultext aus Emar (mB Ura 11b) impliziert die Lesung *i-ri-iš-ti-gi-ra*; ob und ab wann dieser Titel so gelesen wurde, bleibt unklar (Brisch 2023, 127–128). „However, a word of caution may be added: given that the difficulties in reading and understanding the titles of priestesses already began in the Old Babylonian period, or perhaps as early as the Old Akkadian period, the question should be raised again, whether the reading *ereš* for the sign NIN in the priestly title is original or

dem *šandabakku* von Nippur dargelegt, da man Inbi-Ajjāris Briefe, insbesondere durch die Verbindung zu Innannu,<sup>78</sup> in diesem Kontext vermuten könnte. *Nota bene*: mit dem Bewusstsein, dass die Lesung NIN.DINGIR bzw. EREŠ.DINGIR umstritten ist, wird im Folgenden lediglich unter Vorbehalt die konventionelle Lesung EREŠ.DINGIR für mittelbabylonische Quellen verwendet.

#### 4.1 Frauen in der Kassitenzeit

Das Quellenmaterial zu kassitenzeitlichen Frauen in *Governance*-Positionen der kassitenzeitlichen Verwaltung ist dürftig. Aus der Amarnakorrespondenz ist zu entnehmen, dass die Kassitenkönige mehrere Frauen hatten, u.a. durch diplomatische Ehen mit Schwestern und Töchtern anderer Herrscher. Den kassitenzeitlichen Quellen ist nicht zu entnehmen, dass die kassitischen Königinnen und Prinzessinnen politische Macht in Babylonien besaßen.<sup>79</sup>

Frauen sind in der Rolle der EREŠ.DINGIR-Priesterin im kassitenzeitlichen Nippur und Ur nachgewiesen.<sup>80</sup> Insbesondere Verwaltungstexte aus Nippur befassen sich mit dem Haushalt und Besitzungen der nicht namentlich genannten EREŠ.DINGIR-Priesterinnen („große“, GAL, und „kleine“, TUR)<sup>81</sup> in der Regierungszeit von Kadašman-Turgu und Šagarakti-Šuriaš.<sup>82</sup> Laut Sassmannshausen<sup>83</sup> gab es jeweils nur eine EREŠ.DINGIR.GAL und EREŠ.DINGIR.TUR in Nippur, und nur eine EREŠ.DINGIR-Priesterin in Ur zu einem bestimmten Zeitpunkt. Der Gouverneur von Nippur (*šandabakku*) ließ Bilanzen und Abrechnungen erstellen, in denen die vertraglichen Schulden sowie geschuldete Abgaben der EREŠ.DINGIR-Priesterinnen aufgeführt wurden (s. Sektion 4.2).<sup>84</sup> Sassmannshausen<sup>85</sup> argumentiert, dass kassitenzeitliche Königstöchter als EREŠ.DINGIR-Priesterinnen fungierten, da gemäß seiner Ansicht Könige von der aAkk bis zur nB Zeit ihre Töchter als *entu*-Priesterinnen eingesetzt hätten. Brinkman<sup>86</sup> wendet ein, dass dies nicht in kassitenzeitlichen Dokumenten belegt sei. Ebenso stellt Brisch ein Ende dieser Tradition im 18. Jh. v. Chr. sowie einen Versuch der Wiederaufnahme unter dem nB König Nabonid fest.<sup>87</sup> Stol<sup>88</sup> nimmt an, dass eine Tochter von König Meli-šipak als eine Priesterin der Nanaja tätig war.<sup>89</sup>

a late re-interpretation“ (Brisch 2023, 128).

<sup>78</sup> S. dazu Paulus 2020, insbesondere S. 309–311.

<sup>79</sup> Sassmannshausen 2001, 13.

<sup>80</sup> Gemäß CAD E, 173 sind spezifische Bezeichnungen von Priesterinnenämtern sowie der Begriff *entu* (= Priesterin) außerhalb von Nippur und Ur in der Kassitenzeit nicht belegt. Da jedoch nur wenige kassitenzeitliche Tontafeln außerhalb von Nippur, Babylon und Ur gefunden wurden (Sassmannshausen 2001, 3–4; Brinkman 1976, 40–49; Pedersén 1998, 103–120), ist dieser Umstand möglicherweise auf den Fundzufall zurückzuführen.

<sup>81</sup> Zu den angenommenen akkadischen Äquivalenten zur EREŠ.DINGIR, u.a. *entu* oder *ugbaltu*, s. Brisch 2023, 129–130. In Bezug auf die kassitenzeitliche EREŠ.DINGIR.GAL und EREŠ.DINGIR.TUR s. außerdem AHw., 220, s.v. *entu(m)*; Petschow 1974, 54; Renger 1967, 135 Anm. 173; Sassmannshausen 2001, 62 Anm. 972.

<sup>82</sup> Petschow 1974, 53–62.

<sup>83</sup> Sassmannshausen 2001, 62–63 Anm. 972.

<sup>84</sup> Paulus 2020, 310–312; Petschow 1974, 62; Sassmannshausen 2001, 62–64.

<sup>85</sup> Sassmannshausen 2001, 14, 63.

<sup>86</sup> Brinkman 2004, 287.

<sup>87</sup> Zu den Perioden, in denen die Ernennung von Königstöchtern oder -schwestern als Hohepriesterinnen belegt ist, s. Brisch 2021, 586, 588 Anm. 3, 592.

<sup>88</sup> Stol 2016, 512.

<sup>89</sup> „Ḫunnubat-Nanaya, received from her father, King Meli-šipak (1186–1172), 320 hectares of arable land and 24 hectares of land suitable for gardens, together with three villages, which enjoyed tax-free status. At the end of the text we read that the king bought extra land for his daughter from the governor of the Sealand. On the relief above the text the goddess Nanaya is shown seated grandly on a throne. In front of the goddess the king stands holding the hand of his daughter, a smaller figure standing behind him and carrying a harp (or lyre), being introduced to the goddess. An incense burner stands between these two people and the goddess. Perhaps the daughter was in the service of Nanaya and the income from the land she had been given accrued to her temple.“ (Stol 2016, 512).

Die EREŠ.DINGIR-Priesterinnen hatten eigene Ländereien, von denen sie *tēlitu*-Einkünfte an Naturalien bezogen (siehe MUN 69, Vs. 1–2, Rs. Z. 4–7 und MUN 70, Vs. Z. 1, Rs. Z. 8–10);<sup>90</sup> zudem hatten sie Schreiber.<sup>91</sup> Gemäß CBS 12572, o.Rd. Z. 1 hatten die EREŠ.DINGIR.TUR-Priesterinnen ebenfalls Handwerker als Untergebene (o.Rd. Z. 1: *um-ma-a-nu* EREŠ.DINGIR.TUR). In Ur scheint die EREŠ.DINGIR-Priesterin als Richterin fungiert zu haben.<sup>92</sup>

Zudem werden Frauen als Sängerinnen (neben Sängern), möglicherweise aus einem Tempelkontext, in der medizinischen Korrespondenz zwischen dem *šandabakku* Illil-kidinnī und den medizinischen Spezialisten<sup>93</sup> Šumu-libši und Bēlu-muballiṭ erwähnt.<sup>94</sup> Šumu-libši erstattete seinem Herrn Bericht über die medizinische Behandlung von 13 erkrankten Sängerinnen (und zwei Sängern), die zu dem Haushalt des *šandabakkus* (*bīt bēlīja*) gehörten.<sup>95</sup> Šumu-libši ist möglicherweise mit der Funktion eines *āšipu*<sup>96</sup> im Tempel der Gula in Verbindung zu bringen.<sup>97</sup> Sängerinnen und Sänger sind sowohl in Tempeln als auch Palästen belegt. Es ist nachgewiesen, dass weibliche und männliche Musiker eine hohe Stellung an den Königshöfen der aB Zeit hatten.<sup>98</sup> Šumu-libšis Patientinnen konnten scheinbar Befehle an die sie versorgenden Mediziner geben,<sup>99</sup>

<sup>90</sup> Sassmannshausen 2001, 63–64.

<sup>91</sup> Petschow 1974, 62; Sassmannshausen 2001, 63–64.

<sup>92</sup> Laut Sassmannshausen (2001, 64) befanden sich unter den Untergebenen auch Pförtner (*āpil bābi*) und Türhüter (*atū*).

<sup>93</sup> Geller (2010, 27–33, 43–48, 56–61) unterscheidet zwischen dem *asū*, dem „Arzt“ und dem *āšipu*, dem „Exorzisten“.

<sup>94</sup> Der medizinische Spezialist Šumu-libši versandte sieben *ardu*-Briefe an Illil-kidinnī: BE 17, 31, 32, 33, 47; CBS 7825; ZA 104, 175 und PBS 1/2, 71; sein Kollege Bēlu-muballiṭ, den Šumu-libši in BE 17, 31, Rs. Z. 4 erwähnt, versandte einen *ardu*-Brief, PBS 1/2, 72, an Illil-kidinnī. Als Antwort versandte Illil-kidinnī die Briefe BE 17, 53 und PBS 1/2, 82. PBS 1/2, 82, der an Šumu-libši adressiert war, und BE 17, 53 zeigen, dass BE 17, 31, 32, 33, 47; ZA 104, 175 und PBS 1/2, 71 an den „Herrn“ Illil-kidinnī gerichtet waren. Für weitere medizinische Korrespondenz im Corpus der kassitenzeitlichen Briefe s. Sibbing Plantholt 2014.

<sup>95</sup> Šumu-libši bestätigt (mit der Ausnahme des Briefs BE 17, 47): *a-na na-a'-re-e na-a'-ra-a-ti* (‘E-ṭi-ir-ti) *ù É be-lí-ia šu-ul-mu*, „bezüglich der Sänger und Sängerinnen (und der *Ēṭirtu*) und des Hauses meines Herrn: (es geht ihnen) gut.“ In dem kurzen *bēlu*-Brief PBS 1/2, 82 gibt Illil-kidinnī dem Šumu-libši Anweisungen, wie zwei männliche Patienten zu behandeln sind.

<sup>96</sup> „Šumu-libši was either an exorcist with serious medical expertise or an *asū*-physician who was called in to treat temple personnel“ (Geller 2010, 70). Zu Šumu-libšis Aufgabengebiet s. Geller 2010, 27–33, 43–48, 56–61. Zu Bēlu-muballiṭ s. Geller 2010, 71; Sibbing Plantholt 2014, 181.

<sup>97</sup> S. Radau 1908, 37; Waschow 1936, 25. Zum Beleg des Namens Šumu-libši gemeinsam mit dem Gula-Tempel in der Ausgabeliste BE 14, 148 Vs. Z. 9 (Burna-Burīaš II. 17, Fundort: Gebiet WB, Palast von Nippur), in der Öl und Sesam von der Provinzverwaltung an Tempel, Lampen des Königs und an den inneren Bereich des Palasts (*bītānu*) in Nippur ausgegeben werden, s. Sassmannshausen 2001, 155, 158 Anm. 2688.

Da Šumu-libši auch nichtmedizinische Aufgaben hatte, sind auch weitere Belege des Namens relevant. So schreibt ein gewisser Lal-Ekur in einem Brief (CBS 4742 Rs. Z. 21, 23) an seinen „Herrn“ in Nippur über einen Šumu-libši, der die *kalū*-Deiche der Kanäle von Dūr-Illil verwaltete. Ein Šumu-libši ist der Absender des *ardu*-Briefs CBS 7825 (Thema: Pflügen von Feldern). Hölscher (1996, 130) datiert diesen Lal-Ekur in die späte Regierungszeit von Burna-Burīaš und in die Regierungszeit von Kurigalzu II., als Illil-kidinnī *šandabakku* war. Lal-Ekur gehört in den Kontext von Tempeln, denn er schrieb auch den *ardu*-Brief UM 29-16-29, in dem er Schafe der Tempel Ekur, Ekiur, Ešumeša und des Tempels von Nusku in Nippur (Vs. Z. 5–13) auflistet. Er scheint mit den Kleinviehherden von Nippurs Tempeln betraut gewesen zu sein. Es ist jedoch Vorsicht geboten, denn es kann nicht verifiziert werden, ob der von Lal-Ekur erwähnte Šumu-libši mit dem medizinischen Spezialisten identisch ist.

Schließlich ist noch der Beleg eines Sohnes von einem Šumu-libši zu nennen, der jedoch aufgrund des Kontexts vermutlich nicht mit dem medizinischen Spezialisten in einem Tempel zu verbinden ist: In dem *ardu*-Brief PBS 1/2, 53, in dem es um entflohene Arbeiter aus dem Haus des Illil-kidinnī geht, wird ein *iššakku*-Bauer namens Iqīšu, der Sohn eines Šumu-libšis genannt. Die einzige Verbindung zu dem medizinischen Spezialisten namens Šumu-libši ist das Haus des Illil-kidinnī.

<sup>98</sup> Ausländische Sänger wurden als diplomatische Geschenke ausgetauscht; in der Kassitenzeit sind elamische und subaräische Sängerinnen und Sänger am Königshof in Dūr-Kurigalzu belegt (Ambos 2008, 502).

<sup>99</sup> Sibbing Plantholt 2014, 180.

wie an dem Brief BE 17, 47 Vs. Z. 4–5 zu sehen ist: „sie bandagierten sie mit einem Breiumschlag, wie sie verlangt hatte.“

Ein historischer Vergleich mit der aB Zeit ist in diesem Fall interessant: In der aB Zeit waren junge Musikerinnen ein Teil des Harems von König Zimri-Lim (1775–1762 v. Chr.)<sup>100</sup> und fungierten als Konkubinen, die von einer Gouvernante beaufsichtigt wurden. Ēirtu könnte eine derartige Rolle gehabt haben. Wie aus den aB Mari-Briefen hervorgeht, lebten die jungen Musikerinnen vermutlich auf engstem Raum in den Frauenquartieren<sup>101</sup> des Palasts von Mari, was zur Verbreitung von Krankheiten führte. Auch die kassitenzeitlichen Sängerinnen zeigen alle dieselben Symptome.<sup>102</sup>

Es gibt jedoch Hinweise dafür, dass die Sängerinnen in den Tempelkontext gehörten (vielleicht in den Gula-Tempel des Šumu-libši). Eine von Bēlu-muballiṣ Patientinnen ist eine Königstochter (vgl. PBS 1/2, 72, Rs. Z. 3–5). Wie bereits angemerkt, wird teilweise vermutet, dass EREŠ.DINGIR sowie andere Priesterinnen Königstöchter waren (s. oben). In dem kassitenzeitlichen Brief PBS 1/2, 60 werden *pappardilū*-Steine der Ninlil der Tochter des Ajjāru anvertraut, die als Patientin des Šumu-libši in BE 17, 47, Vs. Z. 4 und PBS 1/2, 71, Vs. Z. 9 nachgewiesen ist. Sowohl die Tochter des Ajjāru als auch die des Ĥuttirme,<sup>103</sup> beide Šumu-libšis Patientinnen in BE 17, 31 Rs. Z. 3, werden in dem Text MRWH 40, Vs. Z. 1, 7, in dem acht Töchter und vier Tempel/Schreine in Nippur Ausgaben empfangen, aufgelistet.<sup>104</sup> Zudem ist bezüglich der Bezeichnung von Šumu-libšis und Bēlu-muballiṣ Patientinnen als „Tochter des PN“ darauf hinzuweisen, dass Priesterinnen als „Töchter von PN“ anstelle von „Ehefrau von PN“ bezeichnet wurden, was zu kontroversen Interpretationen bezüglich ihres Familienstands führte.<sup>105</sup> Dies deutet zwar nicht zwangsläufig darauf hin, kann aber auf eine Beschäftigung der kranken Sängerinnen (und Sänger) in einem Tempelkontext hinweisen.

Im kassitenzeitlichen Brief PBS 1/2, 60, Rs. Z. 3 wird ein goldenes Band der Ištar im „Haus des Illil-kidinnī“ deponiert. Einige *šandabakkus*, zu denen auch Illil-kidinnī gehörte, hatten ebenfalls das Amt des *nēšakku* oder des *pašišu* in einer Personalunion inne.<sup>106</sup> Es ist daher in Erwägung zu ziehen, dass das „Haus des Illil-kidinnī“ sich auf (einen) Tempelhaushalt(e) bezieht, den der *šandabakku* in seiner religiösen Kapazität verwaltete.

In diesem Kontext ist darauf hinzuweisen, dass in einem jüngeren *aḫu*-Brief an den *šandabakku* Amīl-Marduk, der von Šagarakti-Šuriaš 9 bis Kaštiliaš IV. 8 im Amt war und von dem keine Personalunion mit dem Amt des *nēšakku* oder des *pašišu* bekannt ist, der Absender in seiner Grußformel nicht nur dem Haus, Pferden und Wagen des Amīl-Marduk Gesundheit wünscht, sondern auch den Sängern des Empfängers: (*a-na ... na-re-e aḫ-ḫi-ia DUMU.MEŠ* <sup>1.d</sup>EN.LÍL-ki-di-ni ... [*lu šu-ul-mu*] „... die Sänger, meine Brüder, die Söhne des Illil-kidinnī ... [sollen gesund sein]“ (Vs. Z. 5–9).

Folglich sind kassitenzeitlichen Frauen in mehr oder weniger einflussreichen Positionen im Kontext der Provinzverwaltung des *šandabakkus* und im Tempelkontext von Nippur zu vermuten, obgleich ihre exakten Funktionen und Befugnisse nur teilweise zu eruieren sind. Gemäß Brisch

<sup>100</sup> S. Lafont 2001, 135–136, 138; Ziegler 1999, 22–24, 28–30, 69–82; 2006, 245, 247, 346, 349.

<sup>101</sup> Möglicherweise gab es auch derartige Frauenquartiere in der Kassitenzeit: Ein unbekannter Absender berichtet seinem Herrn in Nippur von der Herstellung und dem Einbau von Türen für das Ē MUNUS.ĤI.A (PBS 1/2, 44).

<sup>102</sup> Geller 2010, 70–71.

<sup>103</sup> Illil-kidinnī schickte zudem einen *bēlu*-Brief, BE 17, 78, der keinen medizinischen Inhalt hatte, an seinen Untergebenen Aḫūšina. Etwas sollte mit der oder von der Abbuttānītu, der Tochter des Ĥut[tirme(?) ...] getan werden (vgl. Vs. Z. 6–7: *at-ta* <sup>1</sup>Ab-<sup>1</sup>bu-ut-ta<sup>1</sup>-ni-ta DUMU.MUNUS <sup>1</sup>Ḥu-<sup>1</sup>ut<sup>1</sup>-[tir<sup>2</sup>-me<sup>2</sup> x]-<sup>1</sup>il).

<sup>104</sup> Petschow 1974, 90–91.

<sup>105</sup> S. Brisch 2023, 121.

<sup>106</sup> Sassmannshausen 2001, 17.

waren religiöse Ämter als (Hohe-)Priesterinnen (zumindest im 3. und frühen 2. Jt. v. Chr.) ein Weg für Frauen, zu politischer und ökonomischer Macht zu gelangen.<sup>107</sup>

Da der König Nippur erwiesenermaßen besuchte, könnten Sängerinnen bzw. weibliche Mitglieder der Königsfamilie durchaus im Palast von Nippur an der Verwaltung beteiligt gewesen sein. Diese Vermutung wird durch kassitenzeitliche Verwaltungsdokumente mit vermuteter Herkunft aus Dūr-Illilē<sup>108</sup> bestätigt: So ist eine Sängerin namens Nippurītu in Aufseherin-Funktion, insbesondere in Rationenlisten für Frauen, in Dūr-Illilē belegt.<sup>109</sup> Es ist bemerkenswert, dass Nippurītu u.a. für die Arbeitsmaterialien von Müllern und Brauern, Schafherden, und für die Verteilung von Getreide, Bier, Wolle und *arsuppu* verantwortlich war.<sup>110</sup> Van Soldt<sup>111</sup> spekuliert, ob sie in Anbetracht ihrer Verwaltungsaufgaben nicht mehr als Sängerin tätig war. Welcher Institution Nippurītu zuzuordnen war, bleibt jedoch unklar.

Abgesehen von den weiblichen Mitgliedern der königlichen Familie und den EREŠ.DINGIR-Priesterinnen in Nippur und Ur, treten Frauen in Gerichtsurkunden als „Freie“, bzw. Kläger und Beklagte in Erscheinung, wie auch in anderen Epochen der mesopotamischen Geschichte.<sup>112</sup> Auch die bereits erwähnte, scheinbar einflussreiche Beamtin Nippurītu, die im kassitenzeitlichen Dūr-Illilē belegt ist, tritt ebenfalls als Zeugin in einem Gerichtsprozess auf.<sup>113</sup> Ein weiteres kassitenzeitliches Beispiel ist die Prozessurkunde MBLT 8, in der eine Frau scheinbar eine Schuldnerin versklavte, zur Scheidung zwang und eine Eheschließung durch Kohabitation mit dem Ehemann herbeiführen wollte.<sup>114</sup> Zudem ist in der Dilmun-Korrespondenz des Illil-kidinnī<sup>115</sup> eine weibliche Reisende<sup>116</sup> aus Dilmun neben anderen Reisenden nach Babylon belegt, die vermutlich zu einem Kaufmann gehörte.<sup>117</sup>

Frauen sind in der Kassitenzeit in einer großen Bandbreite an Berufen belegt, z.B. in der Viehhaltung als Eselhirtinnen oder Lederarbeiterinnen.<sup>118</sup> Allerdings sind viele altbabylonische Frauenberufsbezeichnungen in den kassitenzeitlichen Quellen aus Nippur nicht zu finden.<sup>119</sup> Da sie ebenfalls nicht in neu- und spätbabylonischen Quellen auftauchen, wird das Fehlen dieser Berufsbezeichnungen als ein Zeichen für eine gesellschaftliche Veränderung gedeutet, und nur

<sup>107</sup> „[T]he appointment of elite women as high priestesses, first attested in the third millennium BCE, offered women a pathway into political and economic power“ (Brisch 2021, 585).

<sup>108</sup> Van Soldt 2015, 23.

<sup>109</sup> Van Soldt 2015, 25–26.

<sup>110</sup> Van Soldt 2015, 26. Später ist eine Frau namens Rišatu als Aufseherin über die Lieferungen von Arbeitsmaterialien an die Müller belegt, vgl. van Soldt 2015, 26.

<sup>111</sup> Van Soldt 2015, 26–27.

<sup>112</sup> Neumann 2003, 77, 91.

<sup>113</sup> Van Soldt 2015, 27.

<sup>114</sup> Die Familie des Ehemanns bringt sie deshalb vor Gericht, was zu einem Ende der angestrebten Ehe durch Kohabitation führt. Gemäß § 34 der mittelassyrischen Gesetze erlangte eine Witwe den Status einer Ehefrau nach zwei Jahren der Kohabitation, s. Roth 1995, 165. Zur „Inchoate Marriage“, der „Ehe in der Schwebe“, s. Wilcke 1985, 244, 285–292 sowie die Wiederverheiratung von Witwen in Wilcke 1985, 303–313, insbesondere S. 304–305 zu § 35 der mA Gesetze, der den Fall betrifft, dass ein Mann in das Haus einer vermögenden Witwe eintritt.

<sup>115</sup> Vgl. die sechs *aḫu*-Briefe des Ilī-ippašra aus Dilmun an Illil-kidinnī in Nippur: BE 17, 88, 96; CBS 4769; Ni. 615, 641 und UM 29-13-600. S. außerdem Cornwall 1952; Olijdam 1997; Potts 1986; 1990, 309–313 und Sassmannshausen 2008.

<sup>116</sup> Goetze *apud* Cornwall (1952, 144) und Potts (1990, 311) ergänzen den Namen der Reisenden zu [Su]-te-tu, Olijdam (1997, 200) vervollständigt ihn zu [Ku]-te-tu.

<sup>117</sup> Olijdam 1997, 200.

<sup>118</sup> S. weitere Berufe, die in Personallisten auf Frauennamen folgen in Hölscher 1996; für Frauenberufe in drei Jahrtausenden mesopotamischer Geschichte s. Stol 2016, 339–390.

<sup>119</sup> S. die Liste in Sassmannshausen 2001, 7.

teilweise auf die vergleichsweise geringe Anzahl an kassitenzeitlichem Textmaterial zurückgeführt.<sup>120</sup> Die Texte aus Nippur sind allerdings noch nicht vollständig, und das Textmaterial aus Babylon ist noch kaum ausgewertet worden, weshalb bei derartigen Schlussfolgerungen über Frauenberufe in der Kassitenzeit zu Vorsicht zu raten ist.<sup>121</sup>

In den Rationenlisten wurden arbeitsfähige und arbeitspflichtige Frauen geführt. Im Gegensatz zu den männlichen Arbeitskräften wurden in den kassitenzeitlichen Listen nur selten explizit ihre Berufsbezeichnungen<sup>122</sup> genannt. In der Urkunde MBLT 1 aus Ur wird die Ehefrau eines Brauers des Sîn als Spinnerin von einem Aufseher (*šaknu*) mit Zustimmung des Provinzgouverneurs an einen Weber gegeben; der Ehemann erreicht die Rückführung, nachdem ein Ersatz gestellt wird.<sup>123</sup> Der Beruf einer Frau oder eines Mannes dieser Klasse von möglicherweise unfreien<sup>124</sup> Arbeitern und Arbeiterinnen konnte bereits im Säuglingsalter festgelegt werden.<sup>125</sup> Der Familienstand der Arbeiterinnen bestimmte ihre Rationenhöhe. Wenn Frauen als Familienoberhäupter mit Kindern geführt werden, ist der Verbleib ihrer möglichen Ehemänner, die vielleicht in anderen Arbeiterlisten geführt werden, unbekannt; als Ehefrauen erhalten sie weniger Rationen und wurden unter ihrem Ehemann, der das männliche Familienoberhaupt war, aufgeführt.<sup>126</sup> Vor Matronymen erhalten Frauennamen teilweise sowohl den männlichen als auch den weiblichen Personenmarker.<sup>127</sup>

#### 4.2 Die EREŠ.DINGIR-Priesterinnen und der šandabakku von Nippur

Zur gesellschaftlichen Einordnung von Inbi-Ajjāri und Innannu erfolgt in dieser Sektion eine Darstellung der Beziehung zwischen Provinzverwaltung und Tempeln in Nippur. Der Gouverneur von Nippur (*šandabakku*<sup>128</sup>) scheint das höchste religiöse und politische Amt in der Verwaltung des kassitischen Königtums nach dem König gehabt zu haben; er scheint sogar direkt mit dem assyrischen Kronprinzen bzw. König kommuniziert zu haben.<sup>129</sup> Zu seinen Aufgaben gehörte die Verwaltung landwirtschaftlicher Flächen und ihre Bewässerung, die Instandhaltung von Bewässerungskanälen, die Aufsicht über Kleinvieh- und Rinderherden sowie die Textilproduktion, die Versorgung sowie Überwachung von (möglicherweise unfreien) Arbeitskräften, Polizeiarbeit und die Funktion als Richter.<sup>130</sup> Zudem scheint er für die Kommunikation mit Boten aus Assyrien und aus anderen babylonischen Provinzen sowie für die Versorgung von Tempeln zuständig gewesen zu sein. Zu diesen Tempeln zählten, so Brinkman, die religiösen Institutionen der EREŠ.DINGIR-Priesterinnen, die große Viehherden und Arbeiter verwalteten.<sup>131</sup>

<sup>120</sup> Sassmannshausen 2001, 7.

<sup>121</sup> „Hierzu wäre eine spezielle Untersuchung der Frauenberufe in der altbabylonischen Zeit notwendig“ (Sassmannshausen 2001, 7 Anm. 44).

<sup>122</sup> Das kassitenzeitliche Textilhandwerk war laut Sassmannshausen von Männern dominiert; es ist jedoch auch belegt, dass Frauen als Spinnerinnen und als Müllerinnen arbeiteten (Sassmannshausen 2001, 74–75, 90).

<sup>123</sup> Gurney 1983, 17–22.

<sup>124</sup> Frauen sind auch als Sklavinnen (u.a. als Teil von Familien) belegt, beispielsweise in den Sklavenkaufurkunden der *šandabakku* Illil-kidinnī und Illil-AL.ŠA<sub>6</sub> (Petschow 1983; Sassmannshausen 2001, 20–21).

<sup>125</sup> Paulus 2014a, 242–244; Tenney 2011, 101.

<sup>126</sup> S. Paulus 2014a, 217–218, 240; Tenney 2011, 78–79.

<sup>127</sup> Brinkman 2007, 6.

<sup>128</sup> Zu dem Amt des *šandabakku* s. Landsberger 1965, 76–77; Leemans 1989, 233; Petschow 1983, 143; Redina-Thomas 2015; 2017; Sassmannshausen 2001, 16.

<sup>129</sup> Vgl. Brinkman 2004, 288.

<sup>130</sup> S. die ausführliche Beschreibung der Aufgaben des *šandabakku* in Sassmannshausen 2001, 17–23.

<sup>131</sup> Brinkman 2017, 18–19.

Das Verhältnis der EREŠ.DINGIR-Priesterinnen von Nippur<sup>132</sup> zu dem *šandabakku*, dem Gouverneur von Nippur, kann anhand der Buchhaltungsdokumente MRWH 16, 17; BE 14, 136; MUN 69, 70 und 120<sup>133</sup> untersucht werden. BE 14, 136; MRWH 16 und 17 verzeichnen die Einnahme von Abgaben (MRWH 16), eine Bilanz der EREŠ.DINGIR-Priesterinnen (MRWH 17) sowie die vom *šandabakku* festgesetzten Schulden (BE 14, 136).

Gemäß Petschow<sup>134</sup> habe der *šandabakku* die Tempel verwaltet und beaufsichtigt, daher die Bilanz für die EREŠ.DINGIR.TUR-Priesterinnen (MRWH 17, Z. 1–4) ausgestellt, und in BE 14, 136 die Schulden der „Reste der Schreiber der EREŠ.DINGIR-Priesterinnen“ bestätigt. Auch laut Sassmannshausen<sup>135</sup> beaufsichtigte der *šandabakku* die Verwaltung des Tempels der EREŠ.DINGIR-Priesterinnen. Torczyner<sup>136</sup> nahm an, dass die Schreiber, die die Ressourcen des Tempels bzw. der Priesterinnen verwalteten, Untergebene des *šandabakku* waren, da sie dem Provinzgouverneur Rechenschaft schuldig waren.

Huang und Paulus schlagen eine andere Lösung vor: Anhand von Verträgen rekonstruieren sie, dass der EREŠ.DINGIR-Haushalt der Provinzverwaltung des *šandabakku*s die Pflege und Bewirtschaftung seines Viehbestands übertrug.<sup>137</sup>

In BE 14, 99a scheinen die EREŠ.DINGIR-Priesterinnen ihre Rinder- und Kleinviehherden dem *šandabakku* und seiner Provinzverwaltung anvertraut zu haben. Die Rinder- und Kleinviehherden, sowie ihre verantwortlichen Hirten, *ḥazannus* und Kassiten, werden den EREŠ.DINGIR.GAL- und EREŠ.DINGIR.TUR-Priesterinnen zugeordnet. BE 14, 99a wurde im Palast von Nippur (Gebiet WB), d.h. in den Archiven der Provinzverwaltung, gefunden. Der *šandabakku* notierte hier vermutlich die Lokalisierung der Herden der Priesterinnen, die verantwortlichen Beamten und somit auch die Schulden der EREŠ.DINGIR-Priesterinnen.<sup>138</sup>

Der EREŠ.DINGIR-Haushalt verlangte von verschiedenen Bürgermeistern und Hirten, die dem *šandabakku* unterstanden, regelmäßige Zahlungen vorher festgelegter Quoten von Nebenprodukten und Nachkommen. Als Gegenleistung für ihre Dienste erhielten der *šandabakku* und seine Verwaltung wahrscheinlich einen Anteil an Wolle, Ziegenhaar und geklärter Butter von jeder Herde. Folglich deutet Huang die „Schulden“ an Wolle, Ziegenhaar und geklärter Butter in den oben genannten Buchhaltungsdokumenten als diese Gegenleistung für die Dienste als Hirten der Herden der EREŠ.DINGIR-Priesterinnen (neben Schulden an Getreidesteuern). Der Haushalt der EREŠ.DINGIR-Priesterinnen bezahlte seine Schulden gegenüber dem *šandabakku* und seinen Hirten scheinbar nicht jährlich. Den Priesterinnen werden gelegentlich Getreide-, Woll- und Ziegenhaarzuteilungen an die Arbeitskräfte des *šandabakku* gutgeschrieben. Diese geringen Zahlungen

<sup>132</sup> S. Sassmannshausen 2001, 62–64.

<sup>133</sup> Gemäß Brinkman 2004, 294 und Paulus 2020, 310 Anm. 102 betrifft die unpublizierte Abrechnung Ni. 617 die Städte der EREŠ.DINGIR.TUR-Priesterin.

<sup>134</sup> Petschow 1974, 54–62.

<sup>135</sup> Sassmannshausen 2001, 63.

<sup>136</sup> Torczyner 1913, 8, 59.

<sup>137</sup> S. Huang 2020, 199–206 und Paulus 2020, 310–312.

<sup>138</sup> Die Viehmusterung BE 14, 99a wurde in Nippurs Palast gefunden. In BE 14, 99a vergeben die Priesterinnen Tiere an den *šandabakku* und seine Provinzverwaltung. BE 14, 99a führt die „Zahl an Rindern und Kleinvieh der EREŠ.DINGIR-Priesterinnen; 11. Jahr des Kadašman-Turgu“ (Rs. Z. 24: *mi-nu ÁB.GU<sub>4</sub>.ḪI.A ù U<sub>8</sub>.UDU.ḪI.A EREŠ.DINGIR.MEŠ MU.11.KAM Ka-daš-man-Tur-gu*). In BE 14, 99a werden Herden an Rindern und Kleinvieh Rinderhirten, *ḥazannus* und anderen verantwortlichen Beamten zugeordnet; je zwei bis sechs Zeilen an Rindern und Kleinvieh sowie ihre jeweiligen Hirten, *ḥazannus* und Kassiten werden dann subsumiert und der Verantwortung einzelner Beamten (deren *pīḫātu* „Verantwortungsbereich“) sowie den EREŠ.DINGIR.GAL oder EREŠ.DINGIR.TUR zugeordnet. Beamte wie *Ilī-aḫa-iddina*, in deren Verantwortungsbereich sich eine Anzahl an Herden, Hirten, *ḥazannus* und Kassiten befinden (Vs. Z. 4, Rs. Z. 5), werden ebenso unter den verantwortlichen Hirten und *ḥazannus*, die für die EREŠ.DINGIR.GAL-Priesterinnen arbeiteten, aufgelistet, d.h. direkt vor den Gesamtsummen, die den EREŠ.DINGIR.GAL-Priesterinnen zugeordnet werden (Vs. Z. 12 und Rs. Z. 11).

machen nur einen kleinen Teil der geschuldeten Beträge aus. Die Priesterinnen haben anscheinend ihre Schulden über die Jahre zu beträchtlichen Beträgen anwachsen lassen; die Schulden in BE 14, 136 entsprechen mehr als einem Jahrzehnt an Gerstesteuern der Provinz.

Gemäß MRWH 17<sup>139</sup> und BE 14, 136<sup>140</sup> ließ der *šandabakku* Amīl-Marduk die Abrechnungen der EREŠ.DINGIR.TUR-Priesterinnen erstellen (MRWH 17, Z. 1–4) und bestätigte die Schuld „auf“ die Schreiber (BE 14, 136, o.Rd. Z. 1–2; MRWH 17, Z. 35–38). Aus den Kopfzeilen von BE 14, 136 und MRWH 17 geht hervor, dass Amīl-Marduk, der *šandabakku* und Oberhaupt der Zentralverwaltung, derjenige ist, der mit den Schreibern der Priesterinnen Abrechnungen erstellt. Diese Güter, die als *tēlitu*-Abgabe eingenommen wurden, waren daher die des *šandabakku*.<sup>141</sup>

<sup>139</sup> In MRWH 17 ist eine Bilanz, die Ausgaben an Gerste, Sesam, (geklärter) Butter, Wolle und Ziegenhaar sowie die *tēlitu*-Abgabe der EREŠ.DINGIR.TUR-Priesterinnen verzeichnet. Paulus (2020, 311) und Huang (2020, 197) deuten die Bilanz als Aufstellung von geschuldeten Beträgen (Soll) in Vs. Z. 4–10, gefolgt vom Guthaben (Haben) in Vs. Z. 11–17; am Ende bleibt ein Rest (*rīhu*), der als „Restschuld“ gedeutet wird. Der Begriff *rēhu* oder *rēhtu* hat die Bedeutung „Rest, übrig, Übriges“ (s. AHW., 968b–969a, s.v. *rēhtu(m)*) und CAD R, 254b–256b, s.v. *rē/iḫu(m)*; „remainder, outstanding obligation“. Wie CAD R interpretieren Paulus und Huang diese „Reste“ daher nicht als positives Guthaben aus den vorangegangenen Abrechnungen, sondern gemäß des CAD R als ausstehende Schulden, die der *šandabakku* bestätigt. So wird in MRWH 17, Z. 35–45 die Gerste und das Saatgetreide aus einem vorangegangenen Jahr (Šagarakti-Šuriaš 6), das von Martukkū verwaltet wurde, *ša i-na* UGU <sup>1</sup>Mar-tu-ki DUMU <sup>1,d</sup>UTU-URU <sup>4</sup>-iṣ ku\*-un\*-nu, „das als Schuld des Martukkū, Sohn des Šamaš-ē/īriš festgesetzt wurde“ bezeichnet (MRWH 17, Z. 36–38).

Die Bilanz wurde von dem Gouverneur von Nippur erstellt: „[Abrechnung] der EREŠ.DINGIR.TUR-Priesterin(nen), die im Monat Abu (= 5. Monat) des [9+] Jahres des [Šagar]akti-Šuriaš Amīl-Marduk, der *šandabakku* von Nippur, erstellt hat“ (MRWH 17, Z. 1–4: [NÍG.KA<sub>9</sub> š]a EREŠ.DINGIR.TUR *ša i-na* <sup>iti</sup>NE.<sup>1</sup>NE<sup>1</sup>.GAR *ša* <sup>1</sup>MU<sup>1</sup>.[9+x.KAM *ša-ga-r*]a-<sup>1</sup>ak<sup>1</sup>-ti-Šur-ia-aš <sup>1</sup>LÚ-<sup>d</sup>AMAR.[UTU GÚ].EN.NA NIBRU<sup>ki</sup> i-pu-šū).

In MRWH 17 sind Restschulden aufgelistet: „alte Gerste, Rest der Abrechnung“ (Z. 5: ŠE LIBIR.RA ÍB.TAG<sub>4</sub> NÍG.KA<sub>9</sub>), „alter (Betrag), Rest der Abrechnung“ (Z. 21, 26: LIBIR.RA ÍB.TAG<sub>4</sub> NÍG.KA<sub>9</sub>) des Sesams und der (geklärten) Butter, „Rest der Abrechnung“ (Z. 30, 32: ÍB.TAG<sub>4</sub> NÍG.KA<sub>9</sub>) aus den vorangegangenen Regierungsjahren 6 bis 8 des Šagarakti-Šuriaš und die *tēlitu*-Erträge der EREŠ.DINGIR-Priesterinnen. Die Beträge der „alten Reste“ an Sesam und Gerste (Z. 7 und 22) aus dem Jahr Šagarakti-Šuriaš 8 wurden aus dem Text MRWH 16 (eine Auflistung der *tēlitu*-Erträge an Sesam und Gerste der EREŠ.DINGIR.GAL und EREŠ.DINGIR.TUR) in diese Abrechnung, MRWH 17, übertragen (Petschow 1974, 55–57).

Aus den von Ḫuzālu (vgl. MRWH 17, Z. 4–11, 19–34) und Martukkū (vgl. MRWH 17, Z. 35–38, 45) geschuldeten Mengen wurden Ausgaben getätigt, u.a. ŠE.BA DUMU.MEŠ *qin-na-a-ti*, „Rationen für die Söhne (= Mitglieder) der (Arbeiter-)Familien“ (Z. 15), und an einen Mann namens Iqīša-Nergal (Z. 13–14, 42–43). Ein Mann namens Iqīša-Nergal erscheint als Verwalter der *tēlitu*-Erträge der EREŠ.DINGIR.GAL in MRWH 16, Z. 7 (Petschow 1974, 53) sowie in der Bilanz MUN 120 (Sassmannshausen 2001, 297–299).

<sup>140</sup> Die Abrechnung BE 14, 136 wird bei Sassmannshausen 2001, 187 nicht unter den Dokumenten aus dem Gebiet WA (vermutlich der Gula-Tempel) aufgeführt und stammt daher vermutlich aus dem Palast (WB). Aus der Überschrift von BE 14, 136 geht hervor, dass die Reste (*rīhānu*) oder Restschulden aus dem vorangegangenen 9. Regierungsjahr des Šagarakti-Šuriaš aufgelistet werden: „Reste der Schreiber der EREŠ.DINGIR-Priesterinnen, die Amīl-Marduk, der *šandabakku* von Nippur im Monat Abu des 9. Jahres von Šagarakti-Šuriaš festgesetzt hat als Schuld der ... [...]“ (o.Rd. Z. 1–3: *re-ḫa-a-nu* *ša* DUB.ŠAR.MEŠ *ša* EREŠ.DINGIR.MEŠ *ša* <sup>1</sup>LÚ-<sup>d</sup>AMAR.UTU GÚ.EN.NA NIBRU<sup>ki</sup> i-na <sup>iti</sup>NE *ša* MU.9.KAM *ša-ga-ra-ak-ti-Šur-ia-aš i-na* UGU <sup>1</sup>x<sup>1</sup>-[x (x)] *ú-kin-nu*), vermutlich als Schuld der Schreiber (der EREŠ.DINGIR-Priesterinnen?).

Petschow (1974, 55 Anm. 3) erkannte, dass die „Reste“, d.h. ausstehende Schulden, aus MRWH 17 in die Abrechnung BE 14, 136 kopiert wurden. Die ersten fünf Spalten listen Gerste, Sesam, (geklärte) Butter, Wolle und Ziegenhaar auf; die letzte Spalte beinhaltet „die Reste der Schreiber der EREŠ.DINGIR-Priesterinnen, ihre Namen sind:“ (BE 14, 136, Vs. Z. 1–3: *re-ḫa-a-nu*] *ša* DUB.ŠAR.MEŠ *ša* NIN.[DINGIR.MEŠ] MU.BI.IM). Folglich werden in der letzten Spalte die verantwortlichen Beamten (Schreiber) aufgeführt, die für die Priesterinnen arbeiteten, und die die Reste der Gerste schuldeten. Neben Hirten (Vs. Z. 14, Rs. Z. 9) werden weitere Beamte genannt, die für die Priesterinnen des Tempels arbeiteten, und als Verwalter von deren Rind- und Kleinviehherden fungierten, die „(in der) Hand“ (ŠU) von diesen waren. In BE 14, 136 steht explizit, dass der *šandabakku* Beträge an Gerste, Sesam, (geklärter) Butter, Wolle und Ziegenhaar den einzelnen Verantwortlichen als „Schuld von x-[...]“ festsetzte (vgl. Petschow 1974, 55; Sassmannshausen 2001, 49 Anm. 746; Torczyner 1913, 58).

<sup>141</sup> Huang 2020, 199 bezeichnet sie sogar als Staatsvermögen („state assets“).

Laut Paulus<sup>142</sup> und Huang<sup>143</sup> beinhalten die vom *šandabakku* festgesetzten Schulden u.a. *tēlītu*-Abgaben, die die Priesterinnen der Provinz schuldeten. Die EREŠ.DINGIR-Priesterinnen (sowohl GAL als auch TUR) hatten scheinbar Tempelländereien, inklusive Orte, von denen die *tēlītu*-Abgabe in Form von Sesam und anderen Felderträgen (u.a. Emmer, Linsen, Kichererbsen, Kresse usw., siehe MUN 69 und 70)<sup>144</sup> eingetrieben wurde und an die Provinzverwaltung ging.<sup>145</sup> Möglicherweise hatte ihr Tempel Ländereien aus einer königlichen Schenkung an ihren Tempel oder dessen Personal. Gab es einen Unterschied zwischen den Ländereien aus einer königlichen Schenkung an den Tempel und Tempelländereien? Schenkungen an Tempel sind insbesondere im Kernland von Babylonien belegt.<sup>146</sup> Paulus rekonstruierte, dass die Beschenkten einer königlichen Schenkung die Nutznießer der Abgaben und Arbeitsdienste der Bevölkerung auf ihren Ländereien waren, die normalerweise an die Provinz gegangen wären.<sup>147</sup> Laut Paulus sammelten allerdings auch Provinzbeamte Abgaben von der Bevölkerung auf Tempelländereien ein.<sup>148</sup> Auch MRWH 16 führt u.a. die *tēlītu*-Erträge der EREŠ.DINGIR.GAL- und TUR-Priesterinnen auf. Der *tēlītu*-Ertrag war die Summe aller landwirtschaftlichen Abgaben, die der Zentralverwaltung jährlich geschuldet wurden, deren größter Anteil die *šibšu*-Abgabe war.<sup>149</sup> Die Provinzverwaltung in Nippur sammelte die *tēlītu*-Erträge von den Städten ein und nutzte sie zur Versorgung des Provinzhaushalts des *šandabakku*.<sup>150</sup>

Der *šandabakku* war offensichtlich nicht daran interessiert, die der Zentralverwaltung zustehenden Einnahmen sofort einzuziehen. Es ist wahrscheinlich, dass die Schreiber der EREŠ.DINGIR-Priesterinnen Gerstenrationen für die *qinnu*-Arbeiter<sup>151</sup> des inneren (*bītānu*) und äußeren Palasts (*bābānu*) bereitstellten. Huang und Paulus rekonstruieren, dass die Priesterinnen bzw. ihre Schreiber die nicht eingezogenen Steuereinnahmen des Staates bezahlten, indem sie die Arbeiterinnen und Arbeiter, die für die Provinzverwaltung des *šandabakku* arbeiteten, mit Rationen versorgten; dazu gehören auch Mengen von Gerste und Sesam, die als *tēlītu* identifiziert wurden.<sup>152</sup>

Beamten mit den Namen Ḫuzālu, Iqīša-Nergal und Martukkû waren die Verwalter des Kapitals bzw. der Ländereien der EREŠ.DINGIR-Priesterinnen. Die Quittung BE 15, 26 belegt den Erhalt von 315.000 Litern Gerste für Rationen aus den Händen von Ḫuzālu und Martuk(k)û, zwei Schreibern der EREŠ.DINGIR-Priesterinnen. Gemäß Devecchi<sup>153</sup> wurden die *tēlītu*-Einnahmen von der Provinzverwaltung u.a. für die Rationen der eigenen Arbeiter genutzt.

Die Beamten Innannu und Martukkû, die im/in (den) Archiv(en) aus dem Gebiet WA, möglicherweise dem Gula-Tempel, belegt sind, leisteten den Befehlen der Provinzbeamten Folge. Dies belegt eine enge Verbindung zwischen dem Haushalt des *šandabakku* und der Tempelverwaltung von Innannu, Martukkû und den EREŠ.DINGIR-Priesterinnen. Beide Haushalte, Palast (im Gebiet

<sup>142</sup> Paulus 2020, 310–312.

<sup>143</sup> S. Huang 2020, 199.

<sup>144</sup> S. Brinkman 2004, 294 Ni. 617.

<sup>145</sup> Gemäß MUN 69, Vs. 1–2, Rs. Z. 4–7 und MUN 70, Vs. Z. 1, Rs. Z. 8–10 befanden sich mindestens die neun dort genannten Orte im Besitz der EREŠ.DINGIR.GAL-Priesterinnen, aus denen *tēlītu*-Beträge entnommen wurden.

<sup>146</sup> Paulus 2010, 197 Anm. 28; 2014b, 157–163.

<sup>147</sup> Vgl. Paulus 2014b, 163–175.

<sup>148</sup> Paulus 2014b, 201.

<sup>149</sup> Vgl. Devecchi 2020, 220–221: „the sum of all agricultural revenues yearly due to the central administration“.

<sup>150</sup> Devecchi 2020, 213: „groups of people who had servile status“.

<sup>151</sup> Nielsen 2011, 255.

<sup>152</sup> Huang 2020, 200–202.

<sup>153</sup> Devecchi 2020, 213.

WB) und Gebiet WA (in dem sich Teile des Gula-Tempels befanden) sind als Parteien in ökonomischen Transaktionen (Darlehen) und anderen Geschäften belegt,<sup>154</sup> und die kassitenzeitlichen Briefe zeigen, dass die Beamten Innannu und Martukkû Befehle aus dem Palast erhielten. Der *šandabakku* Ninurta-apla-iddina gab direkte Befehle an Innannu (Imperative). Zudem ist es belegt, dass Martukkû Gerste aus dem Haus des *šandabakku* Ninurta-apla-iddina in BE 14, 76 ausgab. Paulus<sup>155</sup> erkennt in derartigen Vorgängen die Zahlung von Abgaben bzw. Schulden seitens dieser Beamten.

Der Beamte Martukkû, der in dem Archiv WA (Gula-Tempel) belegt ist, erhält in dem Brief WZJ 8: HS 110 Rs. Z. 1–6 den Befehl, zwei Talente Wolle „für die Tochter des Bēšunu“ zu geben. Ein Mann des Namens Martukkû ist in MRWH 17 als Schreiber der EREŠ.DINGIR-Priesterinnen belegt. Es ist möglich, dass die weibliche Empfängerin eine EREŠ.DINGIR-Priesterin war, denn die Wolle wird als „alte“ und „neue“ Wolle klassifiziert. Dieses Vokabular (LIBIR.RA, „alt“) wird in MRWH 17, Z. 5, 21, 26 für Gerste, Sesam und (geklärte) Butter verwendet. Diese „alten“ Erzeugnisse werden von Petschow<sup>156</sup> als „Bestand“ aus einer vorangegangenen Abrechnung gewertet, und von Paulus<sup>157</sup> als Schulden, d.h. ausstehende Abgaben, verstanden.

## 5. Innannu und Inbi-Ajjāri

In dieser Sektion wird versucht, sich dem Empfänger und der Absenderin der drei kassitenzeitlichen Briefe, Innannu und Inbi-Ajjāri prosopographisch anzunähern.

### 5.1 Innannu

Innannu – sowie sein zeitlich etwas später belegter Kollege namens Martukkû – sind in einer Anzahl administrativer Texte (Quittungen, Ausgabelisten usw.) aus der Nähe des Gebiets WA (in dem der Nordteil eines Gula-Tempels gefunden wurde)<sup>158</sup> in Nippur belegt. Da Innannu und Martukkû teilweise Ressourcen „des Gottes“ verwalten und transferieren, ist es möglich, dass der Haushalt, für den oder in dem diese tätig waren, ein Tempelhaushalt in Nippur war.<sup>159</sup> Beispielsweise stammen zwei der Posten, die Innannu in BE 15, 115 für den Provinzhaushalt ausgibt um

<sup>154</sup> S. zusammenfassend Paulus 2020.

<sup>155</sup> Paulus 2020, 312.

<sup>156</sup> Petschow 1974, 56–57.

<sup>157</sup> Paulus 2020, 311.

<sup>158</sup> Sassmannshausen 2001, 186–187.

<sup>159</sup> Paulus 2020, 300, 310.

seine Schulden zurückzuzahlen (Vs. Z. 1–3, Rs. Z. 12), aus der *šibšu*-Abgabe des Tempels (= Gottes),<sup>160</sup> die Innannu zuvor scheinbar erhalten hatte.<sup>161</sup>

So vermutet auch Paulus, dass Innannu nicht Teil der Provinzadministration war, da dieser u.a. Kredite an die Provinzverwaltung vergab und zudem im Kontext der *šibšu* des Gottes (*šibšu ša DINGIR*) erwähnt wird.<sup>162</sup> Es ist unklar, was die *šibšu*-Abgabe des Gottes ist, allerdings schlägt Paulus auf der Basis von MUN 61 vor, dass die *šibšu*-Abgabe des Gottes 10% der *rēš namkūri* im Gegensatz zu den 33% der *šibšu*-Abgabe an die Provinz war.<sup>163</sup> Normalerweise wurde die *šibšu*-Abgabe an die Provinzverwaltung gezahlt.<sup>164</sup> Zudem existiert ein Vertrag (BE 14, 42) zwischen Innannu und Müllern und Brauern, in dem Bier für das *kaprū*, d.h. für eine Opfergabe, die möglicherweise mit dem *akītu*-Fest in Nippur und Babylon in Zusammenhang steht, gesiegelt wurde.<sup>165</sup> Diese

<sup>160</sup> Die *šibšu*-Abgabe des Tempels (= Gottes) wird in BE 15, 115 und PBS 2/2, 138 aufgeführt, s. Sassmannshausen 2001, 189, 230 Anm. 3300. Innannu erscheint ebenfalls in der Liste PBS 2/2, 138, in der ein Bürgermeister Gerstebeträge für die *šibšu*-Abgabe auflistet. Allerdings tritt Innannu dort nicht als Empfänger der *šibšu*-Abgabe des Tempels auf. Er erhält jedoch andere Gerstebeträge von demselben Bürgermeister (Paulus 2020, 310 nutzt PBS 2/2, 138 daher als einen Beleg dafür, dass Innannu in Verbindung mit der *šibšu*-Abgabe des Tempels stand).

In PBS 2/2, 138 wird „Gerste, die aus der (Gerste) des *Sîn-nādin-šumi*, des Eigentümers der Saat der Provinz, für die *šibšu*-Abgabe abgemessen worden war“ (Vs. Z. 1–2: ŠE ša i-na ŠĀ ša 1<sup>d</sup>30-ŠŪM-MU LUGAL NUMUN<sup>?</sup> 1<sup>r</sup>NAM<sup>1</sup> a-na šī-ib-ši ma-an-du) aufgelistet. *Sîn-nādin-šumi* war der *ḫazannu* von Karê-Aštaba-ḫetuku, einem Ort, in dem Innannu aktiv war (s. dazu Paulus 2020, 310). Ein anderer Posten besteht teilweise aus der *šibšu*-Abgabe an den Tempel (Vs. Z. 3–6: 11;0.4.0 EN<sup>?</sup> 2;0.0.0 GUR ŠE.MUŠ<sub>5</sub> ša TA ú-ri šu-ru-da-ta TA 4;4.0.0 šī-ib-ši ša DINGIR 1<sup>d</sup>30-is-saḫ-ra in-du-du, „11;0.4.0 (Gur), inklusive 2 Gur *šeguššu*-Getreide, die vom Dach heruntergebracht wurden, von denen 4;4.0.0 (Gur) die *šibšu*-Abgabe des Gottes (= Tempels sind), die *Sîn-issaḫra* abgemessen hat“).

Innannu erscheint in PBS 2/2, 138, Vs. Z. 7–u.Rd. Z. 2 und Rs. Z. 1–4 als Empfänger zweier Gerstebeträge, die Pächtern an Landeigentümer zahlten. In Vs. Z. 7–u.Rd. Z. 2 (1;3.4.0 i-na ŠĀ ŠE ša 1<sup>d</sup>30-ŠŪM-MU LUGAL NUMUN NAM 1<sup>d</sup>30-ŠŪM-MU ḫa-za-an-nu ki-mu UR<sub>5</sub>.RA a-na 1<sup>r</sup>In-na-an-ni id-di-nu, „1;3.4.0 (Gur) aus der Gerste des *Sîn-nādin-šumi*, des Eigentümers der Saat der Provinz, hat *Sîn-nādin-šumi*, der *ḫazannu*, anstelle der Schuld an Innannu gegeben“) erhält Innannu von dem *ḫazannu* *Sîn-nādin-šumi* einen geschuldeten Gerstebetrag. In Rs. Z. 1–4 (2;0.0.0 GUR ŠE.MUŠ<sub>5</sub> ša TA ú-ri šu-ru-da-ta 1<sup>d</sup>30-ŠŪM-MU ḫa-za-an-nu ki-mu UR<sub>5</sub>.RA a-na 1<sup>r</sup>In-na-an-ni id-di-in, „2 Gur *šeguššu*-Getreide, die vom Dach heruntergebracht wurden, hat *Sîn-nādin-šumi*, der *ḫazannu*, anstelle der Schuld an Innannu gegeben“) erhält Innannu *šeguššu*-Getreide vom *ḫazannu* *Sîn-nādin-šumi* als geschuldeten Betrag.

<sup>161</sup> S. dazu BE 15, 115, Vs. Z. 11: *šib-šum ša DINGIR ša É Za-ki-ri ŠŪM-nu* und Rs. Z. 4: EN 7;2.0.0 PI i-na ŠĀ *šib-šum ša DINGIR i-na É Za-ki-ri*.

<sup>162</sup> Allerdings sollte betont werden, dass Paulus 2020, 310 nicht expliziert, dass Innannu zu einem Tempelhaushalt gehörte. „However, he is likely not part of the provincial administration, as his distributions to provincial authorities are not only meticulously recorded but often characterized as loans. In two texts, Innannu appears in connection with the *šibšu* of the god (*šibšu ša DINGIR*), BE 15, 115 and PBS 2/2 138. In BE 15 115 obv. 11 and rev. 18, two of the expenses Innannu makes are coming from the *šibšu* of the god. In PBS 2/2 138 the *ḫazannu* connected with Karê-Aštaba-ḫetuku, *Sîn-nādin-šumi*, brings down barley from the roof, including grain labeled as *šibšu* of the god.“ (Paulus 2020, 310).

<sup>163</sup> S. dazu Paulus 2020, 310.

<sup>164</sup> S. dazu Paulus 2020, 315–316.

<sup>165</sup> Der Begriff *kaprū* erscheint in einer Liste zu erwartender kultischer Ausgaben, CBS 10616 (die möglicherweise aufgrund der hohen CBS-Nummer aus dem Palast stammt, vgl. Sassmannshausen 2001, 186–187). CBS 10616 führt reguläre Ausgaben (*gi-nu-ú kun-nu ša MU.AN.NA*, „festgesetztes übliches Opfer (oder Abgaben) für das Jahr“) sowie außergewöhnliche Ausgaben für Tempel, Feste, bestimmte Tage des Monats, das „Mahl des Königs“ (*ŠUK LUGAL*) und für andere religiöse Festlichkeiten (s. CBS 10616, Vs. Z. 1’–10’, Z. 11’–20’ und Rs. Z. 1–20, vgl. Tenney 2016, 163) auf.

*Kaprū* steht in Verbindung mit den *akītu* Feierlichkeit in Nippur im Monat Ajjāru. In CBS 10616 werden Ausgaben für das *akītu*-Fest im Marduk-Tempel in Nippur (8. Nisannu, erster Monat) und für ein zweites *akītu*-Fest am 24. Ajjāru (zweiter Monat), möglicherweise für den Gott Ninurta (Tenney 2016, 168, 172) aufgelistet. Zwei Tage später, am 26. Ajjāru, wurden 0;2.2.0 (140l) Ausgaben (vielleicht Milch oder geklärte Butter) als *ŠUK LUGAL*, „Mahl des Königs“ gegeben, EN 0;0.1.5 *mer-di-ti*, „inklusive 15 Liter *merditu*“, und EN 0;1.0.5 *kap-re-e*, „inklusive 65 Liter *kaprū*“ (CBS 10616 Vs. Z. 18’–20’). Scheinbar wurde dieser Betrag, mit der Ausnahme von 0;0.1.5 unter den Tempel und Schreinen des Illil (0;0.5.0), der Ninlil (0;0.2.5), des Ninurta (0;0.2.5) und des Nusku (0;0.2.5) verteilt, vgl. CBS 10616 Vs. Z. 19’–20’ (vgl. Tenney 2016, 173).

Verbindung zu religiösen Festlichkeiten unterstützt die Annahme, dass Innannu für einen Tempel arbeitete.

Das „Archiv des Speichers“, das Sassmannshausen<sup>166</sup> hauptsächlich aus den Tafeln in BE 14, BE 15, PBS 2/2 sowie MUN des Gebiets WA (möglicherweise aus der Nähe eines Gula-Tempels) rekonstruierte, dokumentiert, dass Innannu und Martukkû regelmäßig Arbeitsmaterialien an Bäcker, Brauer und Müller ausgaben, damit diese Brot, Bier und Mehl produzierten und als Gläubiger von Gerstendarlehen an iššakku-Bauern und Bürgermeister (*ḥazannus*)<sup>167</sup> in gesiegelten Verträgen auftreten. Insbesondere die Ausgabe von Gerstendarlehen an Stellvertreter des Provinzhaushalts durch Innannu ist belegt.<sup>168</sup> So verwaltet Innannu in der Ausgabeliste BE 15, 135 Ausgaben aus seiner Gerste, die er zuvor in Kār-Adab erhalten hatte; u.a. zahlt Innannu Schulden an den Palast<sup>169</sup> zurück und schickt Gerste an seinen eigenen Haushalt in Nippur.<sup>170</sup> Innannu hatte scheinbar einen eigenen Haushalt in Nippur und Isin.<sup>171</sup>

Innannu sowie die Tempelinstitution, für die er möglicherweise arbeitete, zahlten ihre Abgaben an die Provinz (*tēlītu*, *šibšu*) scheinbar teilweise, indem er die Ausgaben der Provinzverwaltung für diese übernahm.<sup>172</sup> Innannus Textbelege datieren hauptsächlich in die Regierungszeit Nazi-Maruttaš. Zwei kassitenzeitliche Briefe des *šandabakku* Ninurta-apla-iddina (BE 17, 83 und 84), der unter König Nazi-Maruttaš dieses Amt innehatte, sind an den Beamten Innannu gerichtet. In BE 17, 83 befiehlt der *šandabakku* dem Innannu, Brauer (BE 17, 83, Vs. Z. 8–13, 15–18) und Städte (BE 17, 83 Rs. Z. 6–7) mit Gerste und Saat zu versorgen. Derartige Ausgaben durch Innannu an Brauer sind in BE 14, 30; BE 15, 3 und 86 nachgewiesen, ebenso Ausgaben an ganze Städte.<sup>173</sup>

In den Briefen BE 17, 85, Rs. Z. 1–2 („Gib die Rationen der Köche an den Sîn-issaḥra!“) und WZJ 8: HS 111, Rs. Z. 2–3 („Sesam [...] ... [...] gib dem Sîn-issaḥra!“) befiehlt Inbi-Ajjāri dem Innannu, Gerste und ein anderes Produkt, vermutlich Sesam, an einen Mann mit Namen Sîn-issaḥra zu geben. Sîn-issaḥra war ein zeitgenössischer *ḥazannu*.<sup>174</sup> Innannu erscheint neben dem *ḥazannu* Sîn-issaḥra in einer Liste von Abgaben an die Provinzverwaltung (BE 15, 166, Vs. Z. 3, 5, 11) und gibt an die iššakku-Bauern des Sîn-issaḥra Saatgetreide (BE 15, 115, Vs. Z. 7). Sîn-issaḥra ist ebenso in der Liste BE 15, 175, Vs. Z. 23 (Z. 33–35, 39)<sup>175</sup> belegt, in der vermutlich ausstehende Schulden<sup>176</sup> aufgelistet wurden (weder Überschrift noch Zusammenfassung sind erhalten). In derselben Liste erscheinen die Namen Kakkīšu und Meli-Saḥ, iššakku-Bauern, an die Innannu oftmals

Im Monat Tašrītu (siebter Monat) erhielten die Tempel von Marduk und Gula Ausgaben (CBS 10616 Z. 8–9). Im 1. Jt. v. Chr. wurde ein zweites *akītu*-Fest in Babylonien im Monat Tašrītu gefeiert. In CBS 10616 Rs. Z. 10 werden am 26. Tašrītu 0;2.2.0 (140l) (vielleicht Milch oder geklärte Butter), inklusive 0;2.0.5 (125l) *kaprū*, als ŠUK LUGAL, „Mahl des Königs“, ausgegeben. Tenney (2016, 176) schlägt vor, dass dies ein Opfer war, das vielleicht später vom König verzehrt wurde, oder dass diese Zuteilung dazu gedacht war, den regierenden König oder verstorbene Könige zu ehren, lehnt jedoch die Deutung ab, dass das ŠUK LUGAL das „Mahl des Königs“ bei einem Besuch in Nippur darstellte.

Scheinbar wurden *akītu*-Feste in Babylon und Nippur im 7. Monat gefeiert, und dies könnte mit der *kaprū*-Ausgabe im Zusammenhang stehen.

<sup>166</sup> S. Sassmannshausen 2001, 187–190.

<sup>167</sup> Vgl. Sassmannshausen 2001, 29–34.

<sup>168</sup> Für eine Zusammenfassung der dokumentierten Aktivitäten, s. Paulus 2020, insbesondere S. 310 Anm. 93, und Sassmannshausen 2001, 188–190.

<sup>169</sup> Vgl. BE 15, 135, Vs. Z. 7–9: 5;2.3.0 *ki-mu* UR<sub>5</sub>.RA *a-na* GUR<sub>7</sub> É.GAL *a-na* GUR<sub>7</sub>-Aš-tab-ba-ḥé-tuk<sup>ki</sup> <sup>1</sup>*Nu-na-ak-te iš-ši*.

<sup>170</sup> Vgl. BE 15, 135 Vs. Z. 6: 1.2.4.0 É *In-na-an-ni* NIBRU<sup>ki</sup>.

<sup>171</sup> Für die Textbelege s. Nashef 1982, 61 und Paulus 2020, 309 Anm. 90.

<sup>172</sup> Paulus 2020, 312.

<sup>173</sup> Vgl. Paulus 2020, 312.

<sup>174</sup> Hölscher 1996, 188–189; Paulus 2020, 321; Sassmannshausen 2001, 31–32, 191.

<sup>175</sup> BE 15, 175 stammt vermutlich aus dem Fundort WB, dem Palast, vgl. Sassmannshausen 2001, 187.

<sup>176</sup> Torczyner 1913, 25–28.

Gerste ausgab. In BE 15, 50 (Fundort WA) verpflichtet Sîn-issaḥra sich 3;3.3.0 (Gur) Gerste aus dem Palast, d.h. Ressourcen der Provinz, an Innannu auszugeben (vgl. BE 15, 50, Vs. Z. 1–7); die Urkunde könnte am Fundort WA von Innannu als Beleg für diese ausstehende Verpflichtung aufbewahrt worden sein. In BE 15, 41 erhält derselbe *ḥazannu* Sîn-issaḥra Emmer für seine Arbeiter des *bītānu*, des „inneren Palastbereichs“. In BE 15, 89 gibt Sîn-issaḥra Gerste an das *bītānu*. In der Rationenliste BE 15, 163, Rs. Z. 4 erhält Sîn-issaḥra eine höhere Menge als die zuvor genannten Personen; er erhält pro Monat 2 Gur Gerste aus der Stadt Dūr-Gula (in der Nähe von Isin). In der nächsten Zeile derselben Liste erhält Innannu die gleiche Menge an Gerste.

Inbi-Ajjāri befiehlt Innannu zudem in BE 17, 85, Vs. Z. 3–4, 3 Gur (900 l) Gerste an Iddin-Nergal zu geben; in BE 15, 42, Vs. Z. 4 wird die Menge 0;1.1.5 an Iddin-Nergal (für) Innannu gegeben (vgl. Vs. Z. 1).

In ihrem Brief BE 17, 86, Rs. Z. 3–4 erwähnt Inbi-Ajjāri Bānû: „Du, warum schreibst du mir über Bānû?“. Innannu wird in Verwaltungsdokumenten neben Bānû genannt. In Bezug auf Bānû ist die Rationenliste BE 15, 163 interessant: In BE 15, 163<sup>177</sup> werden Rationen über zwei Monate in Nippur ausgegeben.<sup>178</sup> BE 15, 163 hat die CBS-Nummer 3226 und wird von Sassmannshausen<sup>179</sup> nicht dem Fundort WA (dem „Archiv des Speichers“, d.h. Innannus möglicher Tempelinstitution) zugeordnet. Das legt nahe, dass es dem Fundort WB, den Palastarchiven,<sup>180</sup> zuzuordnen ist. In Rs. Z. 6 erhält Innannu eine Menge Gerste als die zuvor genannten Personen; er erhält wie der zuvor genannte, vermutliche *ḥazannu* Sîn-issaḥra 2 Gur Gerste pro Monat (insgesamt 4 Gur). In der folgenden Zeile, Rs. Z. 7, werden 0;1.4.0 Gerste pro Monat (insgesamt 0;3.2.0) als „Rationen (für) acht Frauen des Gottes(, die) unter der ‚Hand‘ des Bānû (sind)“ ausgegeben. In der dazugehörigen nächsten Zeile heißt es: „Er wird Innannu (für?) die Gerste entschädigen“.<sup>181</sup> Zudem erhält eine Frau namens Kidītu am Ende der Liste BE 15, 163, l.Rd. Z. 1 je 0;2.3.0 und 5;0.0.0 Gerste „ŠU<sup>1.14</sup> *Ba-nu-ú*“, „aus der Hand von Bānû“.

In BE 15, 38 ist Bānû Empfänger von Gerste für das *bītānu*. Gemäß der Quittung BE 15, 93 war Bānû Pförtner in oder des *bītānu* (*āpil bābi*, vgl. Vs. Z. 4–5) und erhielt 5 Gur Gerste von Innannu aus der Stadt Kandurû. Paulus<sup>182</sup> nimmt an, dass es ein *bītānu*, einen „inneren Teil“ eines Hauses, nicht nur in Palästen, sondern auch in anderen Institutionen gegeben habe. Stimmt diese Vermutung, so könnte Bānû ein Pförtner für eine Tempelinstitution gewesen sein.

Es ist jedoch nicht eindeutig, ob Inbi-Ajjāri zum selben Haushalt gehörte wie der Pförtner Bānû. In demselben Brief BE 17, 86, allerdings in einem anderen Kontext, nach einem Abschnitt über Ēmid-ana-Marduk (Rs. Z. 5–10), erwähnt Inbi-Ajjāri außerdem ihren Pförtner (Rs. Z. 11: *āpil bābija*) – allerdings nicht namentlich: „[...] meinem/n Pförtner während der Erntezeit Stroh, Fleisch [...] Du hast ihn ausrufen lassen [...]“. Ēmid-ana-Marduk erscheint ebenfalls in der bereits genannten Rationenliste BE 15, 163, in der auch Innannu und Bānû Gerste empfangen, auf dem linken Rand l.Rd. Z. 2 unter Bānû als Empfänger von 1 Gur Gerste. Somit erscheinen dort drei der erwähnten Namen aus Inbi-Ajjāris Brief BE 17, 86.

<sup>177</sup> Eine Bemerkung zu den Ausgaben ist bezüglich des rechten Randes von BE 15, 163 zu machen. Dort steht in Z. 12 und 13 zweimal hinter den Ausgaben an *Banītu* und an *mārat Malāḥu/i* die folgende Angabe: DUB *ša-nu ša-aṭ-ra-at, tuppū šanū šaṭrat*, „eine zweite Tafel wurde geschrieben“. *Nota bene*: Obgleich der Stativ in der 3. Sg. Femininum steht, steht das Adjektiv *šanū* in der 3. Sg. Maskulinum (siehe CAD Š1, 398, s.v. *šanū* A). Diese Zeilen sind nur dann lesbar, wenn die Tafel auf ihrer Schmalseite (hochkant) stand, vielleicht in einem Regal.

<sup>178</sup> Die Mehrheit der Empfängerinnen und Empfänger in Z. 4–24, 32–38, hauptsächlich Frauen (von denen eine Frau als Palastdienerin in BE 15, 200 bekannt ist, s. Hölscher 1996, 46), erhält je 0;0.5.0 in beiden Monaten, die in der dritten Spalte summiert werden (0;1.4.0).

<sup>179</sup> Sassmannshausen 2001, 187.

<sup>180</sup> Sassmannshausen 2001, 186–187.

<sup>181</sup> Die Phrase *qāta turru* bedeutet „jemanden entschädigen“, vgl. Paulus 2020, 242–243.

<sup>182</sup> Paulus 2020, 307 Anm. 70, 308 Anm. 77.

Es ist außerdem belegt, dass Innannu auch Frauen versorgte: So scheint BE 15, 155 eine Abrechnung der Ausgaben aus den Häusern des Innannu und Marduk-nīšu zu sein, hauptsächlich an 30 Männern und Frauen. Die Frauen sind aus anderen Listen als Eselhirtinnen, Lederarbeiterinnen, Palastdienerinnen und Weberinnen bekannt, oder werden als Töchter eines Kassiten, eines Kochs, eines Messbeamten oder als Aḫlamäerin bezeichnet.<sup>183</sup>

## 5.2 Inbi-Ajjāri

Der Name Inbi-Ajjāri erscheint in dem Produktionsbericht<sup>184</sup> PBS 2/2, 142, der in die Regierungszeit Kurigalzus II. oder Nazi-Maruttašs datiert.<sup>185</sup> Gemäß Sassmannshausen<sup>186</sup> ist anzunehmen, dass die Tafel CBS 3097, d.h. der Produktionsbericht PBS 2/2, 142, zu den Tafeln gehört, die im Gebiet WA gefunden sein dürften. Z. 1 lautet: „Wolle, Textilien, die *mandattu*-Arbeitsquote des Monats *Elūlu* (6. Monat), [ihre] Namen [sind] ... in der Hand von Ninsar-[...]“.<sup>187</sup>

Der Produktionsbericht enthält die Arbeitsquote (*mandattu*) eines Monats. Die ausgeteilte Wolle scheint parallel zu den Textilien aufgelistet zu werden, die aus ihr produziert werden.<sup>188</sup> Neben den Wollmengen und den Textilien werden in der dritten Spalte Namen aufgeführt. Der Großteil der Namen ist weiblich. Eine Ausnahme ist der männliche Arbeiter *mār B/Marija* (gefolgt von

<sup>183</sup> Für die Textbelege s. Hölscher 1996, 24, 27, 41, 49, 57, 120, 159, 177, 184. In BE 15, 155 folgt auf die Liste von Frauen- und Männernamen und Gerstebeträgen (0;1.4.0; 0;1.0.0; 0;2.0.0 und 0;1.2.0) auf der Vorderseite die Zusammenfassung: „Summe von 4;4.0.0 (Gur) des Hauses des Innannu; 1;3.3.0 der Rest des Hauses des Innannu“ (u.Rd. Z. 1–3: PAP 4;4.0.0 É <sup>1</sup>*In-na-an-ni* 1;3.3.0 ÍB.TAG<sub>4</sub> É <sup>1</sup>*In-na-an-ni*). Auf die Liste der Gerstebeträge und Namen auf der Rückseite folgt die Zusammenfassung: „4;0.3.0 (GUR sind das der) Frauen, (aus der ?) 4;2.2.0 die (Ertrags-)Abgabe der Lastwagen, Summe: 8;2.5.0 (Gur) des 20. Tages, Gesamtsumme: 14 Gur Gerste des Hauses des Marduk-nīšu“ (Rs. Z. 13–17: 4;0.3.0 MUNUS.MEŠ 4;2.2.0 *bi-la-at* <sup>is</sup>MAR.GÍD.DA PAP 8;2.5.0 U<sub>4</sub>.20.KAM ŠU.NIGIN 14;0.0.0 GUR ŠE.BAR É <sup>1d</sup>AMAR.UTU-*ni-tšu*). Für „Lastwagen“, vgl. AHw., 238; 126b, s.v. *biltu(m)* I. Vgl. CAD B, 230a, s.v. *biltu* 1b; Sassmannshausen 2001, 231 Anm. 3320.

<sup>184</sup> Tenney 2011, 98 Anm. 31; 100.

<sup>185</sup> Hölscher 1996, 102, 184.

<sup>186</sup> Sassmannshausen 2001, 187.

<sup>187</sup> Vgl. PBS 2/2, 142, Vs. Z. 1: SÍG.ḪI.A TÚG.ḪI.A *man-da-at-tu*<sub>4</sub> <sup>iti</sup>KIN.<sup>d</sup>INNIN.NA MU.[BI.IM].

<sup>188</sup> PBS 2/2, 142 enthält die folgenden Informationen über die benötigten Wollmengen pro produziertem Gewand, die die Schlussfolgerung zulassen, dass die aufgelisteten Textilien aus der ausgeteilten Wolle produziert wurden: Ein *naḫlaptu*-Gewand wog ca. eine halbe Mine (ca. 250 g) in der Ur III-Zeit (Waetzoldt 1972, 52 Anm. 118), in der aB Zeit zwei Minen, 23 Schekel und 135 *uṭṭetu* (ca. 1193 g), in Nuzi zwei Minen und in der spB Zeit sogar fünf Minen (vgl. die Belege in CAD N1, 139, s.v. *naḫlaptu*). Für das *kizzu*-Gewand ist kein Gewicht belegt (vgl. die Quellen unter CAD K, 479a).

In PBS 2/2, 142 ist lediglich die Menge an *kizzu*-Gewändern (Vs. Z. 2–4) und von drei *naḫlaptu*-Gewändern (Vs. Z. 5) erhalten. Die Mengenangaben für die Wolle, die benötigt wurde, um die anderen Gewänder zu produzieren, sind abgebrochen. In Z. 5 werden drei Minen für drei *naḫlaptu kizzi*-Gewänder benötigt, d.h. jedes Gewand wog vermutlich eine Mine. In Z. 7 ist für ein TÚG GÚ.È *ki-iz-zi* nur ein senkrechter Keil weit rechts in der Spalte vor dem Zeichen MA (Mine) erhalten, was darauf hinweist, dass dies nicht der einzige Keil in dieser Zeile und Spalte ist. Dies bedeutet entweder, dass mehr als eine Mine Wolle pro *naḫlaptu kizzi*-Gewand verwendet wurde, oder dass eine Bruchzahl vor dem Zeichen MA geschrieben stand. In Z. 9 ist die Wollmenge für zwei TÚG GÚ.È SAG<sub>10</sub>.KA *nam-mu* (CAD N1, 235b), „zwei gute *naḫlaptu*-Gewänder (und?) Kopfschmuck (?)“, abgebrochen. Der erhaltene Keil impliziert, dass entweder  $\frac{1}{3}$  (ca. 167 g),  $\frac{2}{3}$  (ca. 333 g) oder drei (ca. 1.5 kg) Minen für zwei *naḫlaptu*-Gewänder (jedes wiegt ca. 80.4, 167 oder 750 g) verwendet wurden. Da ein *naḫlaptu*-Gewand mindestens zwei Minen in der aB Zeit wog, ist es wahrscheinlich, dass in Vs. Z. 9 1,5 Minen Wolle oder weniger für ein *naḫlaptu*-Gewand verwendet wurden (vgl. Waetzoldt 1980, 22–23; CAD N1, 139a). In Z. 10 sind zwei Keile von drei bis sechs „*naḫlaptu*-Gewändern für das Opfer“ erhalten. Orientiert man sich an der Schreibung der Zahlen in den erhaltenen Zeilen der ersten Spalte, so sind vermutlich nicht mehr als drei Minen zu erwarten (anders als die Schreibung der Zahlen in den Summen in Z. 15 und 17). Folglich wogen die „*naḫlaptu*-Gewänder für das Opfer“ vielleicht zwischen  $\frac{1}{2}$  Mine (ca. 250g) und einer Mine (ca. 500g). Da das *naḫlaptu*-Gewand ursprünglich eine leichte Schulterbedeckung bezeichnete, ist das durchschnittliche Gewicht von einer Mine pro *naḫlaptu*-Gewand passend. Eine Bedeutungsänderung des Begriffs ist zu vermuten und Waetzoldt erwähnt große Gewichtsunterschiede (zwischen 40–300g, vgl. Waetzoldt 1980, 22–23).

den Zeichen GI<sub>6</sub>.<sup>1</sup>PÀR<sup>21</sup>/14;0.0.0 <sup>1</sup>GUR<sup>21</sup>) in Rs. Z. 4. Die ersten vier Namen (Vs. Z. 2–5) sind abgebrochen. Der fünfte und sechste weibliche Name (Rabât-Gula und Sîn-abūša, Vs. Z. 6–7) sind mit den Attributen *rēš imēri*, „Eselshirte“, in der Rationenliste BE 15, 190, v, Z. 3, 21 aus dem Palast-Areal belegt. Die restlichen Frauen, Nisannītu und Sîn-ludlul (u.Rd. 1 und Rs. Z. 3), sind in derselben Rationenliste BE 15, 190 (iii, Z. 17<sup>1</sup> und v, Z. 15) belegt.

Der Aufseher Ninsar-[...] ist männlich und wird neben der Gesamtsumme (Rs. Z. 5) aufgeführt.<sup>189</sup> Inbi-Ajjāris Name ist unterhalb der Gesamtsumme und dem Namen Ninsar-[...] aufgeführt, d.h. getrennt von den Namen der Arbeiterinnen und Arbeiter, neben einer Wollmenge, die sie vermutlich empfangen hatte, jedoch nicht neben einem Textilprodukt. Das könnte so gedeutet werden, dass Inbi-Ajjāri ein höheres Amt als die aufgelisteten Arbeiterinnen und Arbeiter innehatte, bleibt jedoch Spekulation.

Da PBS 2/2, 142 in dem Gebiet WA gefunden wurde und damit zu demselben Archiv gehören könnte, in dem Innannu und Martukkū belegt sind (das „Archiv des Speichers“), ist es bemerkenswert, dass einige der Arbeiterinnen scheinbar in Arbeiterlisten aus dem Palast (Fundort WB) erscheinen. Zum einen ist es möglich, dass Inbi-Ajjāri zu derselben Tempelinstitution gehörte, zu der Innannu und Martukkū vermutlich selber gehörten, und dass sie u.a. Arbeiterinnen aus der Provinzverwaltung, d.h. dem Palast, beaufsichtigte. Dann hätte die Tempelinstitution im Gebiet WA, für die Innannu und möglicherweise ebenso Inbi-Ajjāri arbeiteten, diese Provinzarbeiter angestellt und daher eine Liste über die ausgegebenen Arbeitsmaterialien, die Arbeitsquote und die Arbeiter einer anderen Institution geführt. Der mögliche Fundort des Briefs BE 17, 85 (CBS 3206) im Gebiet WA könnte, wie bereits oben (s. Sektion 2) diskutiert, zu dieser institutionellen Zuordnung passen.<sup>190</sup>

Zum anderen könnte man in Erwägung ziehen, dass sowohl Inbi-Ajjāri als auch ihre Arbeiterinnen je einer Institution zuzuordnen sind und Arbeit für die jeweils andere Institution verrichteten. Sollten Inbi-Ajjāri und ihre Arbeiterinnen der Provinzverwaltung zuzuordnen sein, so produzierten sie möglicherweise Textilien im Auftrag des Tempels bzw. der Tempel gab den Arbeiterinnen und den Arbeitern des Palasts Wolle zur Textilproduktion und überwachte die Ergebnisse.

## 6. Fazit: Das mögliche Amt der Inbi-Ajjāri

Das kleine Dossier erlaubt offenkundig keine generellen Schlussfolgerungen über die Stellung kassitenzeitlicher Frauen. Jedoch ist zu bemerken, dass Inbi-Ajjāri nicht als unterwürfige Absenderin von *ardu*-Briefen an einen Herrn auftritt. Inbi-Ajjāri schreibt *bēlu*-Briefe mit Befehlen an einen Beamten, der scheinbar ihren Befehlen folgte, d.h. sie besaß offenkundig mehr Autorität als der Empfänger bzw. mehr Autorität als ein untergebener Absender eines *ardu*-Briefes. Diese Befehlsgewalt drückt sie eindeutig grammatikalisch durch Imperative und Prohibitive aus.

Wie aus dem Inhalt und der sprachlichen Analyse der Briefe hervorgeht, war Inbi-Ajjāri aktiv an *Governance*-Prozessen beteiligt. Im Gegensatz zu Inbi-Ajjāri ist die Absenderin des vierten kassitenzeitlichen Frauenbriefs PBS 1/2, 21, Rīšat-[...],<sup>191</sup> nicht aktiv an *Governance*-Prozessen beteiligt. Die Briefe von Rīšat-[...] und Inbi-Ajjāri entspringen unterschiedlichen sozialen Kontexten:

<sup>189</sup> Sassmannshausen (2001, 194) liest diesen Namen als „NinSAR-mušallim(?)“.

<sup>190</sup> Gemäß Sassmannshausen (2001, 187) ist anzunehmen, dass die Tafel CBS 3206, d.h. der *bēlu*-Brief BE 17, 85 von Inbi-Ajjāri, zu den Tafeln gehört, die im Gebiet WA gefunden sein dürften (s. die Liste an CBS-Nummern, die Sassmannshausen 2001, 187 dem Hügel 1 zuordnet). Da die Publikation in BE 17, 85 nicht genannt wird, könnte dies jedoch ein Fehler sein. Zudem könnte der zweite Brief von Inbi-Ajjāri an Innannu (BE 17, 86) ebenso im Gebiet WA gefunden worden sein, da er eine niedrige CBS-Nummer trägt. Der mögliche Fundort der Briefe könnte bedeuten, dass Inbi-Ajjāri zu derselben Tempelverwaltung gehörte wie Innannu.

<sup>191</sup> Für den vierten kassitenzeitlichen Frauenbrief PBS 1/2, 21 s. Zimmermann 2024.

einerseits der familiären Sphäre und andererseits der Sphäre der Regierungsprozesse. Inbi-Ajjāri gehört zur Oberschicht und hat die Autorität, dem Beamten Innannu Befehle zu geben und ihn zu kritisieren. Im Gegensatz zu Inbi-Ajjāri betrifft der Brief von Rīšat-[...] innerfamiliäre Beziehungen.<sup>192</sup>

Zu den Schlussfolgerungen aus der sprachlichen Analyse (u.a. mithilfe der „Speech Act Theory“) von Inbi-Ajjāris *bēlu*-Briefen gehört auch, dass sie ihre Befehle teilweise (siehe Nachricht 1 in BE 17, 86 und in WZJ 8: HS 111) durch ausführliche Zitate des Empfängers sowie anderen Männern rechtfertigte. Dies haben Inbi-Ajjāris Briefe mit dem Familienbrief von Rīšat-[...] gemeinsam. Es kann durchaus angenommen werden, dass dies dazu diente, zukünftiger Kritik präventiv vorzubeugen. Dieses Verhalten impliziert eine eingeschränkte Autorität. Neben deutlichen Befehlen und Verboten, die auf eine Machtposition hinweisen, wählt insbesondere Inbi-Ajjāri oftmals das Stilmittel der rhetorischen Frage, um implizit das Verhalten des Empfängers Innannu zu kritisieren. Die hohe Anzahl an rhetorischen Fragen ist auffällig und legt nahe, dass die Absenderin den Empfänger nicht explizit kritisieren konnte.

Obgleich Vorsicht bei der Deutung dieses Stilmittels der rhetorischen Frage als Zeichen für die Benachteiligung kassitenzeitlicher Frauen geboten ist, ist es auffällig, dass von den 331 eingesehenen Briefen lediglich vier (ca. 1,2%) von Frauen verfasst wurden. Dies weist zumindest basierend auf dem kassitenzeitlichen Briefkorpus nicht auf einen hohen Prozentanteil an Frauen in Machtpositionen der kassitenzeitlichen Provinz- und Tempelverwaltung hin.

Anhand der vier kassitenzeitlichen Frauenbriefe kann demonstriert werden, dass die Absenderinnen aktiv an der Gestaltung von Rechts- und Verwaltungsprozessen partizipierten und rechts-, handlungs- und geschäftsfähig waren. So partizipiert Rīšat-[...], die Absenderin von PBS 1/2, 21, an einem Rechtsprozess. Jedoch zeigt das kleine Dossier auch, dass die Frauen innerhalb der Familienstrukturen der männlichen Autorität unterworfen waren und ihr Handeln mit den Anweisungen ihrer männlichen Verwandten begründeten. Folglich reflektiert das kleine Dossier kassitenzeitlicher Frauenbriefe die bisherige Forschung zum Familienrecht.<sup>193</sup>

Eine Frau mit einem ähnlichen Aufgabenbereich ist in Dūr-Illilē belegt. Wie oben (s. Sektion 4.1) beschrieben, war eine Sängerin namens Nippurītu vermutlich in Dūr-Illilē<sup>194</sup> für die Arbeitsmaterialien von Müllern und Brauern, Hirten und Schafherden, und für die Verteilung von Getreide, Bier, Wolle und *arsuppu* zuständig.<sup>195</sup> Nippurītu hatte zudem eine Aufseherin-Funktion in Rationenlisten von Frauen. Es ist unklar, welcher Institution Nippurītu in Dūr-Illilē zuzuordnen ist.

Diese Funktionen haben nur teilweise eine gewisse Ähnlichkeit mit denen, die Inbi-Ajjāri laut ihrer eigenen Briefe hatte, denn Inbi-Ajjāri gab Gerste und Sesam und insbesondere (Gerste-)Rationen und Saatgetreide an Arbeiter (u.a. *ikkaru*-Bauern), Rinder und Kleinvieh aus (BE 17, 85 und WZJ 8: HS 111), nahm Abgaben (u.a. Sesam und Getreide) ein (BE 17, 86; WZJ 8: HS 111), und befahl den Bau von Gebäuden (BE 17, 86). Der Name Inbi-Ajjāri tritt auch in möglicher Aufseherin-Funktion in dem Produktionsbericht PBS 2/2, 142 auf (s. Sektion 5.2). Somit ist belegt, dass Frauen diese Verwaltungsfunktionen erfüllen konnten und dies auch für Inbi-Ajjāri auf der Basis ihrer Briefe in Erwägung zu ziehen ist.

<sup>192</sup> Zu diesen Schlussfolgerungen aus der Analyse von PBS 1/2, 21 im Vergleich zu Inbi-Ajjāris Briefen s. Zimmermann 2024.

<sup>193</sup> S. beispielsweise Stol 2016, 127; Neumann 2003, 77, 91; Wilcke 1985, 267–292.

<sup>194</sup> Van Soldt 2015, 23, 25–26.

<sup>195</sup> Van Soldt 2015, 26. Später ist eine Frau namens Rīšatu als Aufseherin über die Lieferungen von Arbeitsmaterialien an die Müller belegt, s. van Soldt 2015, 26.

Paulus<sup>196</sup> schlug einen Tempelkontext für Inbi-Ajjāri vor. Dies ist sehr überzeugend, da Inbi-Ajjāri gemäß ihrer Briefe eine persönliche Beziehung zu Innannu hatte, und dieser ebenfalls eine Tempelinstitution zugeordnet werden könnte.<sup>197</sup> Da zu den von Frauen bekleideten Machtpositionen, wie oben in Sektion 4.1 dargelegt, insbesondere religiöse Rollen, z.B. EREŠ.DINGIR-Priesterinnen, oder Sängerinnen gehört zu haben scheinen, könnte eine derartige Position angenommen werden.

Die zweite Möglichkeit ist, dass Inbi-Ajjāri dem Palast in Nippur, d.h. der Provinzverwaltung des *šandabakkus* zuzuordnen ist. Inbi-Ajjāris Briefe enthalten keinen Hinweis auf eine Priesterinnenfunktion. In anderen kassitenzeitlichen Briefen aus Nippur werden kultische Handlungen erwähnt. Hätte Inbi-Ajjāri eine Priesterinnenfunktion innegehabt, so hätte man durchaus Hinweise auf religiöse Tätigkeiten in ihren drei Briefen erwarten dürfen. In diesem Zusammenhang ist zu hinterfragen, ob eine Frau, die in einem Tempel arbeitete, ausschließlich das Amt einer Priesterin ausüben konnte oder auch andere Ämter innehatte.

Zu den traditionellen Aufgaben einer EREŠ.DINGIR-Priesterin<sup>198</sup> gehörte möglicherweise die Zubereitung oder Präsentation der Speisen für die Götter.<sup>199</sup> Eine derartige Tätigkeit wird in den Briefen der Inbi-Ajjāri nicht erwähnt. In diesem Zusammenhang ist die Marginalisierung von Priesterinnen vom 3. bis ins 1. Jt. zu erwähnen, die dazu führte, dass es Frauen im 1. Jt. nicht mehr gestattet war, Reinigungsrituale durchzuführen um die Heiligtümer zu betreten, während sie dies im 3. und 2. Jt. durften, möglicherweise um den Göttern und Göttinnen Speiseopfer zu bringen.<sup>200</sup> Ob dies bedeutete, dass eine Frau wie Inbi-Ajjāri ein Priesterinnenamt innehatte, jedoch keine kultischen Funktionen, sondern lediglich Verwaltungsaufgaben übernehmen durfte (d.h. Gersteausgaben, Arbeiter und Viehherden überwachte), ist fraglich, könnte aber in die beobachtete Entwicklung der sakralen Rechte von Priesterinnen bis ins 1. Jt. v. Chr. eingeordnet werden. Allerdings muss eine Zuordnung Inbi-Ajjāris zu einer Tempelinstitution nicht bedeuten, dass sie Priesterin war.

Im Folgenden sollen die Pro- und Contra-Argumente dargelegt werden, die für eine Verwaltungsfunktion 1.) in einem Tempel, 2.) in dem Tempel, von dem vermutet wird, dass Innannu dort arbeitete, oder 3.) in der Provinzverwaltung sprechen:

### **a) Die Rationenliste BE 15, 163**

Die Rationenliste BE 15, 163, die drei Namen aus Inbi-Ajjāris Brief BE 17, 86 enthält (s. oben „5.1 Innannu“), kann so interpretiert werden, dass sie Paulus' Vorschlag unterstützt: Innannu erhält Gerste in der Zeile direkt vor der Zuteilung von Gerste als Rationen für „acht Frauen des Gottes“, die „in der Hand des Bānû“ sind; Bānû muss Innannu zudem für die ausgegebenen Rationen entschädigen. Inbi-Ajjāri erwähnt einen Bānû in ihrem Brief BE 17, 86, Rs. Z. 3–4 (in demselben Brief, in Rs. Z. 11, erwähnt sie ihren eigenen, nicht namentlich genannten Pförtner). Wie bereits oben dargelegt (s. oben „5.1 Innannu“) war ein Mann namens Bānû Pförtner in oder des *bītānu*. Außerdem befiehlt Inbi-Ajjāri in BE 17, 86, dass einem Mann namens Ēmid-ana-Marduk, der ihr Bruder sei, ein Haus gebaut werden solle; dieser erhält in BE 15, 163 ebenfalls Gerste. Diese Häufung an

<sup>196</sup> Paulus 2020, 312: „Inbi-Ajjari, possibly connected with the temple.“

<sup>197</sup> S. dazu u.a. Paulus 2020, 319–316. Es ist deutlich zu betonen, dass Paulus niemals explizit von einem Tempelamt des Innannu ausgeht, sondern lediglich seine Verbindung zur „*šibšu*-Abgabe des Gottes“ betont und ihn außerhalb der Provinzverwaltung verortet.

<sup>198</sup> Bzw. vielleicht NIN.DINGIR-Priesterin, s. Brisch 2023.

<sup>199</sup> Brisch 2023, 134–135.

<sup>200</sup> „In the first millennium, women were not allowed to serve in these rituals [...], yet, the purification rituals of priestesses in the third and second millennia strongly indicate that priestesses were able to enter into the proximity of the divine, perhaps to offer foods to the gods for their daily meals“ (Brisch 2023, 135).

Personennamen aus Inbi-Ajjāris Brief in der Rationenliste BE 15, 163 könnte nun so interpretiert werden, dass Inbi-Ajjāri tatsächlich eine derartige „Frau des Gottes“ unter der „Hand“ von Bānū war. Obgleich dies denkbar wäre, bleibt es Spekulation, denn es gibt keine Anhaltspunkte, die Inbi-Ajjāri mit einer „Frau des Gottes“ unter Bānūs Hand in Verbindung bringen.

Zum einen ist es ungewiss, ob der Begriff *bītānu* sich tatsächlich auch auf einen „inneren Teil“ von Häusern und Tempeln und nicht nur von Palästen bezogen haben könnte, wie Paulus<sup>201</sup> spekuliert.

Zum anderen wissen wir ausdrücklich nicht, welchen Status diese „acht Frauen des Gottes“ hatten. Möglicherweise waren sie einfache Arbeiterinnen, die Rationen empfangen, denn die Mehrheit der Empfängerinnen und Empfänger in BE 15, 163, Z. 4–24, 32–38 erhält 0;0.5.0 Gerste pro Monat. 0;0.5.0 Gur Gerste sind bei einem *sūtu*-Gefäß zu 5 ŠILA 25 ŠILA pro Monat, was der Monatsration einer verheirateten Frau oder einer MUNUS.TUR in Rationenlisten der Kassitenzeit entspricht.<sup>202</sup> Die acht „Frauen des Gottes“ unter der Hand des Bānū erhalten eine erstaunlich kleine Menge, nämlich pro Monat 0;1.4.0 Gerste, was bei demselben *sūtu*-Gefäß zu 5 ŠILA mit 50 ŠILA pro Monat für zwei verheiratete Frauen oder zwei MUNUS.TUR pro Monat reichen würde.<sup>203</sup>

Außerdem wurde BE 15, 163 laut Sassmannshausen vermutlich im Palastbereich (WB) gefunden. Weshalb diese „Frauen des Gottes“ in diesem Fall in einer Rationenliste der Provinzverwaltung erscheinen und Rationen vom Palast und nicht von ihrem eigenen Tempel erhielten, ist unklar. Wie oben beschrieben (Sektion 4.2), rekonstruierten Huang und Paulus, dass die EREŠ.DINGIR-Priesterinnen ihre Schulden beglichen, indem sie die Arbeiterinnen und Arbeiter, die für die Provinzverwaltung des *šandabakku* arbeiteten, mit Rationen versorgten.<sup>204</sup> In diesem Fall würde allerdings die Provinzverwaltung Arbeiterinnen eines Tempels („Frauen des Gottes“) versorgen (allerdings kann selbstverständlich nicht ausgeschlossen werden, dass dieser Ausgabe ein Rechtsgeschäft und somit die Rückzahlung von Schulden zugrunde liegt).

In jedem Fall ist die Absenderin der drei kassitenzeitlichen Briefe BE 17, 85, 86 und WZJ 8: HS 111 nicht mit einer „einfachen“ Rationenempfängerin zu identifizieren. Da Inbi-Ajjāri in ihrem Brief BE 17, 86, Rs. Z. 3–4, möglicherweise einen Pförtner namens Bānū erwähnt, der in anderen Dokumenten (z. B. BE 15, 38 und 93, s. Sektion 5.1) als Pförtner des *bītānu* belegt ist und Gerste von Innannu erhielt, ist es viel wahrscheinlicher, dass Inbi-Ajjāri der Provinzverwaltung zuzuordnen ist. Dies würde erklären, weshalb sie den (im Brief nicht als Pförtner bezeichneten) Bānū erwähnt, der zum *bītānu* des Palasts, d.h. der Provinzverwaltung gehörte.

Diese Hypothese wäre nur dann wahrscheinlich, wenn zwei Voraussetzungen gegeben sind:

1.) Innannu war der Schreiber einer Tempelinstitution.<sup>205</sup>

2.) Inbi-Ajjāri gehörte nicht derselben Institution an, der Innannu angehörte. Dies wird in ihren Briefen an Innannu deutlich.

Voraussetzung 1.) wurde von Paulus bereits mit Belegen untermauert, jedoch nicht explizit vorgeschlagen (Paulus verortet Innannu lediglich außerhalb der Provinzverwaltung und bringt ihn

<sup>201</sup> Paulus 2020, 307 Anm. 70, 308 Anm. 77.

<sup>202</sup> Paulus 2014a, 235.

<sup>203</sup> Bei einem *sūtu*-Gefäß zu 10 ŠILA würde die Menge für vier Frauen pro Monat, d.h. insgesamt acht Frauen, reichen; dies würde für die anderen Empfängerinnen eine relativ hohe Monatsration bedeuten, i.e. 50 ŠILA pro Monat. Frauen, deren Ehemann nicht angegeben ist, erhielten oftmals 40 ŠILA pro Monat, s. Paulus 2014a, 235.

<sup>204</sup> Huang 2020, 200–202.

<sup>205</sup> Es bleibt jedoch offen, ob Innannu mit den EREŠ.DINGIR-Priesterinnen in Verbindung zu bringen ist, und ob es dieselbe Institution war, der Martukkū und andere als Schreiber der EREŠ.DINGIR-Priesterinnen angehörten.

mit „šibšu-Abgaben des Gottes“ in Verbindung). Für Hypothese 2.) sprechen die folgenden Hinweise aus den drei Briefen der Inbi-Ajjāri:

**b) WZJ 8: HS 111 Vs. Z. 3–15: Die explizite Unterscheidung zwischen eigenen und fremden Ressourcen**

Inbi-Ajjāri unterscheidet in WZJ 8: HS 111 eindrücklich zwischen den Arbeitern von Innannu und dessen Kollegen (vgl. Vs. Z. 8: *attūkunu*, „die zu Euch gehörigen“, Vs. Z. 11: *ša kilallēkunu*, „von Euch beiden“) und ihren Ressourcen („aus meinem Getreidespeicher“, *ina karīja*, vgl. Vs. Z. 9, 11). Diese deutliche Unterscheidung zwischen den Arbeitern, Bauern und Naturalien, die zu ihrem Haushalt gehören, und den Arbeitern, Bauern und Naturalien, die zu Innannus Haushalt gehören, weist auf unterschiedliche Institutionen hin.

Zudem erwähnt sie in WZJ 8: HS 111 Vs. Z. 17 und 19, dass Innannu und seine Kollegen vollständig bezahlt wurden, was auf ein Rechtsgeschäft zwischen zwei unterschiedlichen Institutionen verweist.

Diese Ausdrücke scheinen Voraussetzung 2.) zu bekräftigen, dass Inbi-Ajjāri nicht derselben Institution wie Innannu zugeordnet werden kann und möglicherweise dem Palast zuzuordnen ist, dem auch Bānū und Bēlānu zuzuordnen sein könnten.

Sollten die drei Sätze in WZJ 8: HS 111, Vs. Z. 8–13 (rhetorische) Fragen sein, so ist Inbi-Ajjāri nicht damit einverstanden, dass die Arbeiter, *ikkaru*-Bauern und Ochsen des Innannu (und seiner Kollegen) aus ihren Ressourcen versorgt werden. Gehen wir von Annahmen a) und b) aus, so würde Inbi-Ajjāri sich als „Frau des Inneren des Palasts“ weigern, Arbeiter des Innannu, d.h. die einer Tempelinstitution, versorgen. Zudem scheint Inbi-Ajjāri nicht mit Innannus Anweisung einverstanden zu sein, dass diese von einem gewissen Bēlānu versorgt werden – denn laut ihrer Aussage sei Innannu „vollständig bezahlt“ worden (WZJ 8: HS 111, Vs. Z. 17 und 19).

Dieser Vorgang würde zu Huangs und Paulus Rekonstruktion passen, gemäß derer Innannus angenommene Tempelinstitution Schulden gegenüber der Provinzverwaltung begleichen musste. Dazu versorgte der Tempel die Arbeiterinnen und Arbeiter, die für die Provinzverwaltung des *šandabakku* arbeiteten, mit Rationen.<sup>206</sup> Möglicherweise stellte der Tempel der Provinzverwaltung auch die eigenen Arbeitskräfte zur Verfügung, um seine Schulden zu begleichen.

Allerdings gilt zu bedenken, dass die geschäftlichen Beziehungen zwischen Provinzverwaltung und Tempel nicht zur Gänze erforscht sind. Daher könnten natürlich auch andere vertragliche Verpflichtungen gegenüber der Provinz oder dem König durch den Tempel der Grund für den Austausch von Arbeitskräften, Saatgetreide, Gerste und Tieren sein.

Wie bereits argumentiert, schreibt Inbi-Ajjāri in WZJ 8: HS 111, Vs. Z. 12–15, dass sie Ressourcen von Bēlānu verlangen würde, sollten ihre Ressourcen nicht ausreichen. Ein Mann mit diesem Namen war für das *bītānu* des Palasts verantwortlich, so wie es auch der Pförtner Bānū war (s. Sektion 5.1). Dies könnte als Hinweis gewertet werden, dass Inbi-Ajjāri wie Bēlānu zur Provinzverwaltung gehörte und diesen daher um Gerste fragen konnte.

Dagegen ist einzuwenden, dass diese Namen, insbesondere der Name Bēlānu, häufig erscheinen und nicht notwendigerweise mit den Beamten des inneren Palastbereichs in Verbindung zu setzen sind. Außerdem haben Huang und Paulus gezeigt, dass der Tempel für die Provinzarbeiter Rationen verteilte, um seine Schulden zu begleichen – folglich könnte sich Inbi-Ajjāri auch als Provinzbeamtin an einen Tempelbeamten Bēlānu gewandt haben. Diese Hypothese würde zudem deshalb sinnvoll sein, da Inbi-Ajjāri in WZJ 8: HS 111, Vs. 3–19, schreibt, dass sie nicht die Arbeiter und Tiere von Innannus (Tempel-)Institution versorgen möchte.

<sup>206</sup> S. Paulus 2020, 312.

### c) WZJ 8: HS 111 Vs. Z. 16–19a: Die Hüteverträge zwischen Provinzverwaltung und Tempel

Die Passage WZJ 8: HS 111 Vs. Z. 16–19a besagt, dass jemand („sie“, 3. Pl.) der Inbi-Ajjāri Rinder, Kleinvieh und Arbeiter „gegeben“ habe (*inaddinūnimma*, „sie geben mir“) – und, dass Innannu und sein(e) Kollege(n) vollständig bezahlt wurden (vermutlich *uṭturātunu*, „Ihr seid vollständig bezahlt worden“, 2. Pl.). Der briefliche Kontext von WZJ 8: HS 111 Vs. Z. 16–19a legt nahe, dass Innannu und sein(e) Kollege(n) bzw. Beamten von dem Tempelhaushalt, von dem angenommen wird, dass Innannu für ihn arbeitete, der Inbi-Ajjāri Rinder, Kleinvieh und Arbeiter anvertraut hatten (*inaddinūnimma*, „sie geben mir“). Folglich waren diejenigen, die der Inbi-Ajjāri ihre wertvollen Ressourcen anvertraut hatten, auch diejenigen, die für ihre Tiere und Arbeiter „vollständig bezahlt“ worden waren („Ihr seid vollständig bezahlt worden“, 2. Pl.). Dies ist auch der Grund, aus dem Inbi-Ajjāri an Innannu schreibt.

Vor dem Hintergrund, dass die Provinzverwaltung die Herden der EREŠ.DINGIR-Priesterinnen hütete, wäre es durchaus sinnvoll, dass Inbi-Ajjāri in dieser vertraglichen Beziehung die Provinzverwaltung repräsentierte, die für den Tempel, für den Innannu möglicherweise arbeitete, die Herden hütete.

Wie bereits oben erklärt, übertrug der EREŠ.DINGIR-Haushalt gemäß Huang und Paulus der Provinzverwaltung die Pflege seines Viehbestands, und gab als Gegenleistung Wolle, Ziegenhaar und geklärte Butter an die Provinzverwaltung. Die vollständige Zahlung an Innannu kann sich also nicht auf diese Abgabe der Erträge der Herden beziehen.

Allerdings lässt sich die vollständige Zahlung möglicherweise anders erklären: Wie oben in Sektion 5.1 und 4.2 dargelegt, stand Innannu vermutlich aufgrund von vertraglichem Austausch von Ressourcen und Abgaben in engem Austausch mit dem Gouverneur von Nippur (*šandabakku*). Das bedeutet, dass Inbi-Ajjāri, falls sie die Provinzverwaltung vertrat, den Innannu als Vertreter einer anderen Institution bereits vollständig bezahlt hatte. Es bleibt offen, ob Innannus vermutete Tempelinstitution die von Sassmannshausen als „Archiv des Speichers“ bezeichneten Archive vom Fundort WA in Nippur produziert hat. Gemäß Huang und Paulus beglich der EREŠ.DINGIR-Haushalt seine Schulden gegenüber der Provinzverwaltung, indem er die Arbeiterinnen und Arbeiter, die für die Provinzverwaltung des *šandabakku* arbeiteten, mit Rationen versorgte; dazu gehören auch Mengen von Gerste und Sesam, die als *tēlitu* identifiziert wurden. Das heißt, die Tempelinstitution übernahm Ausgaben der Provinzverwaltung für diese.<sup>207</sup> Vielleicht musste auch Innannus (Tempel-)Institution seine Arbeiterinnen und Arbeiter der Zentralregierung bzw. Provinzverwaltung ebenfalls zur Rückzahlung der Schulden zur Verfügung stellen.

Innannu erhielt zudem Befehle vom *šandabakku* Ninurta-apla-iddina (siehe die Briefe BE 17, 83 und 84), dass er Getreide ausgeben sollte. Paulus hat herausgearbeitet, dass im „Archiv des Speichers“ mehrere Listen sind, die beweisen, dass Innannu diese Ausgaben tatsächlich tätigte.<sup>208</sup> Ninurta-apla-iddina bittet Innannu, die Brauer an mehreren Orten zu versorgen, und es ist offensichtlich, dass Innannu dieser Bitte viele Male nachkam, dokumentiert durch gesiegelte Quitungen.<sup>209</sup>

Folglich können Inbi-ajjaris Zeilen über die Versorgung von Arbeitern und Vieh, die ihr anvertraut wurden, unter Vorbehalt in diesen Austausch von Ressourcen zwischen Tempel und Provinzverwaltung eingeordnet werden – mit Inbi-Ajjāri als Repräsentantin der Provinzverwaltung.

<sup>207</sup> S. Paulus 2020, 312.

<sup>208</sup> S. dazu Paulus 2020, 312–313, insbesondere Anm. 122.

<sup>209</sup> S. Paulus 2020, 312.

#### d) BE 17, 86, l.Rd. Z. 2 und MRWH 17 Vs. Z. 1–4:

Ebenso bekräftigt die Zeile BE 17, 86, l.Rd. Z. 2 dass Inbi-Ajjāri einer anderen Institution angehört als Innannu: Entweder befiehlt Inbi-Ajjāri dem Innannu, eine Abrechnung (möglicherweise die Abrechnung einer weiteren Person?) zu erstellen, oder sie berichtet, sie selbst habe bereits eine Abrechnung erstellt (BE 17, 86, l.Rd. Z. 2: [NÍG].KA<sub>9</sub>-su e-pu-uš-ma). Da die vorige und die folgende Zeile abgeschnitten sind, ist der Zusammenhang unklar. Beide Satzteile sind mit der enklitischen Partikel -ma miteinander verbunden, die einen logischen Zusammenhang zwischen zwei Satzteilen herstellt.<sup>210</sup> Die Abrechnung könnte sich also auf Stühle beziehen (allerdings ist l.Rd. Z. 3 so beschädigt, dass nicht ersichtlich ist, ob die Stühle aus Karû stammen).

Diese Zeile erinnert an die Überschrift MRWH 17 Vs. Z. 1–4, in der der šandabakku die Abrechnung für die EREŠ.DINGIR.TUR-Priesterinnen ausstellte ([NÍG.KA<sub>9</sub>] 'ša' ... 'LÚ-<sup>d</sup>AMAR.[UTU GÚ]. EN.NA NIBRU<sup>ki</sup> i-pu-'šū'). Sollten beide Sätze in einem logischen Zusammenhang stehen, so würde dies bedeuten, dass Inbi-Ajjāri dem Innannu zu befiehlt, den Preis für die Stühle auf eine Bilanz zu setzen. Dies könnte implizieren, dass Inbi-Ajjāri zum Provinzhaushalt gehörte und Innannu die Ausgaben für die Herstellung der Stühle auf eine Abrechnung setzen sollte, ähnlich wie es der šandabakku es in MRWH 17 für die EREŠ.DINGIR.TUR-Priesterinnen angeordnet hatte. In diesem Kontext würde Innannus angenommener Tempelhaushalt durch die Lieferung der Stühle einen Teil seiner Schulden an die Provinzverwaltung begleichen.

#### e) Die biltu-Abgabe

Die Passage BE 17, 86, Rs. Z. 2 (GÚ.UN-<sup>r</sup>su<sup>1</sup> 'e<sup>1</sup>-si-ir-šú) könnte so interpretiert werden, dass sie auf Inbi-Ajjāris Position in der Provinzverwaltung hinweisen würde. Sollte die Verbalform 'e<sup>1</sup>-si-ir-šú tatsächlich ein Imperativ sein, so würde Inbi-Ajjāri dem Innannu befehlen, die biltu-Abgabe einzusammeln.<sup>211</sup> Als Provinzbeamtin hätte Inbi-Ajjāri ein Interesse an Einnahme von Abgaben. Zudem ist eine Imperativform in einem bēlu-Brief von einer höherrangigen Absenderin (Inbi-Ajjāri) an einen Untergebenen (Innannu) durchaus zu erwarten.

Inwieweit Innannu als Tempelbeamter Abgaben an die Provinz leistete ist unklar. Als Empfänger einer königlichen Schenkung war die Gottheit eines Tempels, bzw. die Tempelverwaltung, der Nutznießer bzw. Empfänger der Abgaben und des Arbeitsdienstes der Bevölkerung auf den vom König erhaltenen Tempelländereien, musste scheinbar aber auch tēlitu-Abgaben, inklusive šibšu-Abgaben, an die Provinz leisten.<sup>212</sup> Wie bereits erläutert (siehe oben Sektion „5.1 Innannu“), hatte Innannu außerdem Zugriff auf die „šibšu-Abgaben des Gottes“. Sollte die Verbalform 'e<sup>1</sup>-si-ir-šú allerdings nicht der Imperativ, sondern die 1. Sg. Präteritum sein, so würde dies auf Inbi-Ajjāris Aufgabe in der Provinzverwaltung hinweisen, die selbst die biltu-Abgabe eintrieb.

#### f) Der mögliche Fundort der Briefe

Wie oben in Sektion 2 gezeigt, kann basierend auf Sassmannshausen<sup>213</sup> überlegt werden, ob die Tafel CBS 3206, d.h. der bēlu-Brief BE 17, 85 von Inbi-Ajjāri, zu den Tafeln gehört, die im Gebiet WA gefunden sein dürften.<sup>214</sup> Es ist zu betonen, dass diese Hypothese auf der Zuordnung niedriger CBS-Nummern zum Fundort WA durch Sassmannshausen basiert und einem Fehler geschuldet sein könnte, denn er nennt nicht die Publikation „BE 17, 85“, sondern nur die CBS-Nummer(n).

<sup>210</sup> Von Soden <sup>3</sup>1995, 121.

<sup>211</sup> Paulus 2014b, 165, 239.

<sup>212</sup> S. Paulus 2020.

<sup>213</sup> Sassmannshausen 2001, 187.

<sup>214</sup> S. die Liste an CBS-Nummern, die Sassmannshausen (2001, 187) Hügel 1 zuordnet. Sassmannshausen ordnet lediglich die Museumsnummern „3123–3223“ dem Gebiet WA („Hügel 1“) zu, s. oben.

Da der Empfänger Innannu im „Archiv des Speichers“ auftritt, das in der Nähe von Gebiet WA in Nippur gefunden wurde, und da Innannu außerhalb der Provinzverwaltung verortet wird,<sup>215</sup> sagt der Fundort des Briefes über die Absenderin Inbi-Ajjāri nur dann etwas aus, wenn der *bēlu*-Brief eine Kopie eines verschickten Briefes ist, der archiviert wurde, damit später Auskunft über die Zuständigkeit der Verantwortlichen für Verwaltungsentscheidungen gegeben werden konnte. Dies kann beispielsweise im Fall der *bēlu*-Briefe des *šandabakkus* von Nippur im Palast (WB) angenommen werden.<sup>216</sup> In diesem Fall wäre die Absenderin Inbi-Ajjāri in der möglichen Tempelinstitution WA zu verorten.

Da die restlichen kassitenzeitlichen Briefe aus Nippur vermutlich dem Palastbereich (WB) entstammen und der Provinzverwaltung des *šandabakku* zuzuordnen sind, ist diese Hypothese aufgrund der niedrigen CBS-Nummern jedoch unsicher. Der Fundort der restlichen Briefe kann als Argument dafür genommen werden, dass auch BE 17, 85 und 86 (sowie WZJ 8: HS 111) im Palast gefunden wurden. Da die restlichen *bēlu*-Briefe, die von Vorgesetzten aus dem Palast in Nippur an ihre Untergebenen geschickt worden waren, vermutlich Entwürfe oder Kopien geschickter Briefe waren,<sup>217</sup> würde dies die Annahme bestärken, dass Inbi-Ajjāri ebenfalls zur Provinzverwaltung des *šandabakkus* gehörte.

### **g) Der Produktionsbericht PBS 2/2, 142**

In diesem Zusammenhang ist der Produktionsbericht PBS 2/2, 142 interessant, in dem Inbi-Ajjāris Name unterhalb der Liste an Arbeiterinnen und Arbeiter erscheint. PBS 2/2, 142 wurde vermutlich unweit des Gebiets WA gefunden (s. Sektion 5.2), und könnte somit zu demselben „Archiv des Speichers“ gehören, in dem Innannu und Martukkū belegt sind. Ob die Frau mit dem Namen Inbi-Ajjāri tatsächlich zu dieser Institution gehört, ist jedoch fraglich, denn einige der Arbeiterinnen sind auch in der Rationenliste BE 15, 190 aus dem Palast-Areal WB belegt. Man könnte selbstverständlich spekulieren, ob die Institution, die das Archiv aus der Nähe des Gebiets WA produzierte, und für die Innannu und Inbi-Ajjāri gearbeitet haben könnten, diese Provinzarbeiterinnen und Provinzarbeiter als Arbeitskräfte nutzte. Da der Provinzhaushalt ein anderer Haushalt war, führte die Institution aus der Nähe des Gebiets WA daher eine Liste über die ausgegebenen Arbeitsmaterialien und Arbeitsquote der Arbeiter. Sollte die Person mit dem Namen Inbi-Ajjāri in PBS 2/2, 142 tatsächlich die Absenderin der Briefe BE 17, 85, 86 und WZJ 8: HS 111 sein, so kann PBS 2/2, 142 so interpretiert werden, dass Inbi-Ajjāri zu der vermuteten (Tempel-) Institution des Innannu gehörte. Allerdings ist offen, aus welchen Gründen sie die Textilproduktion von Arbeiterinnen der Provinz überwachte.

Eine zweite Möglichkeit besteht: Inbi-Ajjāri könnte ebenso wie „ihre“ Arbeiterinnen und Arbeiter der Provinzverwaltung zuzuordnen gewesen sein. Auch als Provinzbeamtin hätte sie möglicherweise die Funktion einer „Vorgesetzten“ innegehabt, denn in PBS 2/2, 142 erscheint ihr Name unterhalb der Liste „ihrer“ Arbeiterinnen und Arbeiter.

Wie bereits oben erklärt, übertrug der EREŠ.DINGIR-Haushalt gemäß Huang und Paulus der Provinzverwaltung die Pflege seines Viehbestands, und gab als Gegenleistung Wolle, Ziegenhaar und geklärte Butter an die Provinzverwaltung. Möglicherweise erhielten die Provinzarbeiterinnen und Provinzarbeiter, die von Inbi-Ajjāri beaufsichtigt wurden, die Wolle, die Innannus Tempelinstitution dem Palast aufgrund der Hüteverträge schuldeten, und produzierten Textilien. Ein vergleichbares Beispiel bietet Ni. 943: Dort wird Iqīša-Nergal, der Schreiber der EREŠ.DINGIR-Priesterinnen vom *šandabakku* mit einer bestimmten Menge Wolle belastet, die er dann durch die Lieferung von Wolle für die Textilproduktion und von Wollrationen für die Arbeiter

<sup>215</sup> Paulus 2020, 309.

<sup>216</sup> S. Zimmermann 2020, 132–133.

<sup>217</sup> S. dazu Zimmermann 2020, 132–133.

der Provinzverwaltung (*man-da-at-ti* GÉME É.GAL), d.h. des Palasts, zurückzahlt.<sup>218</sup> Auch in der bilanzierten Abrechnung MUN 120<sup>219</sup> wird Iqīša-Nergal für die Wolle der Herden der Jahre 7 und 8 beider EREŠ.DINGIR-Priesterinnen belastet. Anschließend wird ihm eine Gutschrift erteilt für die Bereitstellung von tierischen Fasern sowohl für die Rationen als auch für die *mandattu*-Zuweisung der Jahre 7 und 8 von Šagarakti-Šuriaš. Die Institution des Innannu, vielleicht ein Tempel, hatte möglicherweise die Provinz mit der Produktion der Textilien beauftragt und registrierte daher im Produktionsbericht PBS 2/2, 142 die Mengen der ausgegebenen Wolle und das Endprodukt. Dies würde den von Sassmannshausen angenommenen Fundort erklären.

### **h) Die Goldbeschaffung**

Inbi-Ajjāris Befehle, dass Innannu zwecks der Goldbeschaffung für seinen Tempel (BE 17, 86 Vs. Z. 4–11) nicht auf „Söhne Nippurs“ zurückgreifen solle, ermöglichen spannende Überlegungen zu Inbi-Ajjāris und Innannus Position im Geflecht zwischen Provinzverwaltung, Tempeln und der Bevölkerung Nippurs. Allerdings ist in diesem Zusammenhang zu betonen, dass die Verneinung bzw. der negative Befehl eine Ergänzung an einer Bruchstelle ist.

Innannu wollte Gold von der Bevölkerung Nippurs verlangen und informierte Inbi-Ajjāri in einem Brief über seine Intention (BE 17, 86, Vs. Z. 4–6: „Bezüglich des Goldes, über das Du mir folgendermaßen (einen Brief) geschickt hast: ‚Bezüglich der Söhne von Nippur: Sie sollen die angemessene Menge an Gold bringen!‘“). Wie bereits dargelegt, hatten mesopotamische Tempel ein Interesse an der Beschaffung von Gold (s. Sektion 2.2.2). Innannus Bestreben, dieses zu erlangen, ist ein Indiz dafür, dass er einer Tempelinstitution zuzuordnen sein könnte (allerdings hatte auch die Provinzverwaltung ein Interesse daran).

Aus Inbi-Ajjāris Brief geht nicht hervor, weshalb die nippuräische Bevölkerung dem Innannu Gold bringen sollte.

Zum einen kommen vertragliche Obligationen, d.h. ein Tauschgeschäft bzw. der Erwerb von Gold durch Innannu von den „Söhnen Nippurs“ in Frage, bei denen der Tempel, repräsentiert durch Innannu, die „Söhne Nippurs“ für das Gold entlohnte. Gold wurde in mittelbabylonischen Kaufurkunden oftmals lediglich als Wertäquivalent angegeben, und daher ist es wahrscheinlich, dass die „Söhne Nippurs“ andere Güter als Gegenleistung erhielten.

Zum anderen ist es fraglich, ob neben vertraglichen Obligationen auch eine gewisse Machtposition des Innannu über die „Söhne Nippurs“ in Erwägung gezogen werden kann. Scheinbar konnte Innannu den „Söhnen Nippurs“ befehlen, ihm Gold zu bringen („Sie sollen die angemessene Menge an Gold bringen!“).

Die literarische Komposition „Die Söhne Nippurs“ Vs. Z. 10 beschreibt eine Freistellung (den *kidinnu*-Status) der nippuräischen Bevölkerung („der Söhne Nippurs“) von den Abgabenleistungen an die Provinz zugunsten des Tempels (s. Sektion 2.2.2). Die Ursprünge von „Die Söhne Nippurs“ werden in der mittelbabylonischen Zeit vermutet. Ob ein möglicher Tempelbeamte wie Innannu die Bevölkerung daher zwingen konnte, Gold zu geben, ist natürlich fraglich. Paulus betont, dass eine derartige Freistellung in der mittelbabylonischen bzw. frühneubabylonischen Zeit keinen Einfluss auf die Verwaltung einer freigestellten Stadt hatte und sich lediglich der Empfänger der Abgaben änderte.<sup>220</sup> Angesichts der umfassenden Verwaltungsdokumente aus dem Palastbereich (WB) bzw. der Provinzverwaltung des *šandabakku*, die zeigen, dass die Provinzverwaltung durchaus Zugriff auf Arbeitskräfte und Steuereinnahmen aus der Provinz Nippur hatte, bleibt es offen, ob die Provinzhauptstadt Nippur tatsächlich freigestellt war.

<sup>218</sup> Brinkman 2004, 294; Huang 2020, 206; Tenney 2011, 100 Anm. 51.

<sup>219</sup> S. Sassmannshausen 2001, 297–299.

<sup>220</sup> Paulus 2010, 198.

Sollte Inbi-Ajjāri zur Provinzverwaltung gehören, so hätte sie in BE 17, 86, Vs. Z. 4–11 dem vermuteten Tempelbeamten Innannu befohlen, kein Gold von der Bevölkerung Nippurs zu verlangen. Dies könnte einen Konflikt zwischen der Provinzverwaltung, repräsentiert durch Inbi-Ajjāri, und einer Tempelinstitution, repräsentiert durch Innannu, implizieren.

## Schlussbemerkungen

Unter Beachtung der angemerktten Einschränkungen, können die Argumente a) bis h) für einen Verortung von Inbi-Ajjāri in der Provinzverwaltung und von Innannu in einem Tempelhaushalt gedeutet werden. Obgleich Frauen in der Elite oft als Priesterinnen und/oder Sängerinnen belegt sind, erwähnt Inbi-Ajjāri keine kultische Aktivität, sondern verhandelt mit Innannu Ressourcenverteilung, landwirtschaftliche Produktion, Goldbeschaffung und die Versorgung von Arbeitskräften und Vieh. Daher deuten die Belege ihrer Tätigkeiten darauf hin, dass Inbi-Ajjāri einen Haushalt verwaltete, der mit Innannus vermutetem Tempelhaushalt (vertraglich) im Austausch stand. Die deutliche Trennung ihrer Ressourcen von denen des Innannu in ihrem Brief ist ein weiterer Hinweis auf eine Position außerhalb des Tempelhaushalts, von dem angenommen wird, dass Innannu für ihn arbeitete. Ob sie als Absenderin eines *bēlu*-Briefes tatsächlich dem Palast von Nippur, dem Fundort der Mehrheit der kassitenzeitlichen Briefe, zugeordnet werden kann, oder doch als Priesterin einer anderen Tempelinstitution, bleibt fraglich. Es ist bekannt, dass der König Nippur besuchte; ob weibliche Mitglieder der Königsfamilie oder weibliche Mitglieder des Hofes dort (dauerhaft) eine Verwalterinnenfunktion innehatten, ist unbekannt. Ebenso ist es ungeklärt, ob weibliche Mitglieder des Haushalts des *šandabakkus* derartige Positionen in der Palastverwaltung besetzen konnten. Es bleibt zu hoffen, dass die zukünftige Forschung die offenen Fragen beantworten wird.

Die Briefe der Inbi-Ajjāri zeigen, dass sie in ähnliche *Governance*-Prozesse wie männliche Provinz- und Tempelbeamten involviert war. Da nur 1,2% der kassitenzeitlichen Briefe aus Nippur von Frauen stammen, ist dies durchaus bemerkenswert.

## Danksagung

Die Forschungen zu diesem Artikel haben sehr profitiert von meiner Zeit als *Fellow* bei der DFG-Kollegforschungsgruppe 2615 „Rethinking Oriental Despotism: Strategies of *Governance* and Modes of Participation in the Ancient Near East“ an der Freien Universität Berlin. Insbesondere möchte ich mich bei Eva Cancik-Kirschbaum und Jörg Klinger dafür bedanken, dass ich die Möglichkeit erhielt, mich im Rahmen der Kollegforschungsgruppe mit diesem Thema zu beschäftigen. Besonderer Dank gilt außerdem Zsombor Földi, dessen hilfreiche Anmerkungen zu möglichen Übersetzungen zur Einordnung der Briefe in den administrativen Kontext des kassitenzeitlichen Nippurs beitrugen. Außerdem gilt mein Dank Nicole Brisch für Anregungen zur kritischen Auseinandersetzung mit kassitenzeitlichen Priesterinnen. Des Weiteren möchte ich den anonymen Gutachterinnen und Gutachtern für die äußerst konstruktiven und hilfreichen Anmerkungen, Kritik und Vorschläge danken.

## Literatur

- AMBOS, C. 2008: Sänger, Sängerin. A. Philologisch. *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 11, 499–503.
- ARO, J. 1957: *Glossar zu den mittelbabylonischen Briefen*. (Studia Orientalia 22) Helsinki.
- AUSTIN, J. L. <sup>2</sup>1975: *How To Do Things With Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*. Oxford.

- BENZ, A. – DOSE, N. 2010: Governance – Modebegriff oder nützliches sozialwissenschaftliches Konzept? In: BENZ, A. – DOSE, N. (Hg.): *Governance – Regieren in komplexen Regelsystemen. Eine Einführung*. (Governance 1) Wiesbaden, 13–36. [https://doi.org/10.1007/978-3-531-90171-8\\_1](https://doi.org/10.1007/978-3-531-90171-8_1)
- BERNHARDT, I. – ARO, J. 1958–1959: Mittelbabylonische Briefe in der Hilprecht-Sammlung. *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe* 8, 565–574, Taf. I–XV.
- BRINKMAN, J. A. 1976: *Materials and Studies for Kassite History, I: A Catalogue of Cuneiform Sources Pertaining to Specific Monarchs of the Kassite Dynasty*. Chicago.
- BRINKMAN, J. A. 2004: Administration and Society in Kassite Babylonia. *Journal of the American Oriental Society* 124, 283–304. <https://doi.org/10.2307/4132216>
- BRINKMAN, J. A. 2007: Masculine or Feminine? The Case of Conflicting Gender Determinatives for Middle Babylonian Personal Names. In: ROTH, M. T. – FARBER, W. – STOLPER, M. W. – VON BECHTOLSHEIM, P. (Hg.): *Studies Presented to Robert D. Biggs, June 4, 2004*. (Assyriological Studies 27 = From the Workshop of the Chicago Assyrian Dictionary 2) Chicago, 1–10.
- BRINKMAN, J. A. 2017: Babylonia under the Kassites: Some Aspects for Consideration. In: BARTELMUS, A. – STERNITZKE, K. (Hg.): *Karduniaš. Babylonia Under the Kassites. The Proceedings of the Symposium Held in Munich 30 June to 2 July 2011. I: Philological and Historical Studies*. (Untersuchungen zur Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 11/1) Boston – Berlin, 1–44. <https://doi.org/10.1515/9781501503566-001>
- BRISCH, N. 2021: The Marginalization of Priestesses in Ancient Mesopotamia. In: ABAR, A. – D’ANNA, M. B. – CYRUS, G. – EGBERS, V. – HUBER, B. – KAINERT, CH. – KÖHLER, J. – ÖGÜT, B. – ROL, N. – RUSSO, G. – SCHÖNICKE, J. – TOURTET, F. (Hg.): *Pearls, Politics and Pistachios. Essays in Anthropology and Memories on the Occasion of Susan Pollock’s 65th Birthday*. Heidelberg, 585–594.
- BRISCH, N. 2023: High Priestesses in Old Babylonian Nippur: The NIN and NIN-dingir Priestesses of Ninurta. In: BRISCH, N. – KARAHASHI, F. (Hg.): *Women and Religion in the Ancient Near East and Asia*. (Studies in Ancient Near Eastern Records 30) Boston – Berlin 121–140. <https://doi.org/10.1515/9781501514821-008>
- CLAYDEN, T. 2016: The Archaeology of the Nippur Archive. *Al-Rāfidān* 37, 1–87.
- CORNWALL, P. B. 1952: Two Letters from Dilmun. *Journal of Cuneiform Studies* 6, 137–145. <https://doi.org/10.2307/1359537>
- DEVECCHI, E. 2020: Managing the Harvest in Kassite Babylonia: The Evidence for *tēlītu*. In: PAULUS, S. – CLAYDEN, T. (Hg.): *Babylonia under the Sealand and Kassite Dynasties*. (Studies in Ancient Near Eastern Records 24) Boston – Berlin, 205–227. <https://doi.org/10.1515/9781501510298-011>
- DRAUDE, A. 2012: *Die Vielfalt des Regierens: Eine Governance-Konzeption jenseits des Eurozentrismus*. Frankfurt am Main.
- GELLER, M. J. 2010: *Ancient Babylonian Medicine: Theory and Practice*. (Ancient Cultures) Chichester. <https://doi.org/10.1002/9781444319996>
- GIBSON, MCG. – FRANKE, J. A. – CIVIL, M. – BATES, M. L. – BOESSNECK, J. – BUTZER, K. W. – RATHBUN, T. A. – FRICK MALLIN, E. 1978: *Excavations at Nippur: Twelfth Season*. (Oriental Institute Communications 23) Chicago.
- GÜTERBOCK, H. G. 1945–1951: Türkische Beiträge zum Studium des Alten Orients. *Archiv für Orientforschung* 15, 128–135.
- GURNEY, O. R. 1983: *The Middle Babylonian Legal and Economic Texts from Ur*. Oxford.
- HAWLEY, R. 2008: Epistolary Function and the Archiving of Ugaritic Letters. In: PANTALACCI, L. (Hg.): *La lettre d’archive: Communication administrative et personnelle dans l’Antiquité proche-orientale et égyptienne. Actes du colloque de l’université de Lyon 2, 9-10 juillet 2004*. (Topoi Orient-Occident, Supplément 9) Cairo, 63–85.

- HÖLSCHER, M. 1996: *Die Personennamen der kassitenzeitlichen Texte aus Nippur*. (Imgula 1) Münster.
- HUANG, A. 2020: *State, province, and temple in Kassite Nippur: A case study of the livestock economy of the EREŠ.DINGIR priestesses*. Unveröffentlichte Doktorarbeit (University of Chicago). Chicago.
- JIMÉNEZ, E. 2022: *Middle and Neo-Babylonian Literary Texts in the Frau Professor Hilprecht Collection, Jena*. (Texte und Materialien der Frau Professor Hilprecht Collection of Babylonian Antiquities im Eigentum der Friedrich-Schiller-Universität Jena 13) Wiesbaden. <https://doi.org/10.13173/9783447118811>
- JOANNÈS, F. 1982: *Textes économiques de la Babylonie récente. (Étude des textes de TBER - Cahier n° 6)*. (Études assyriologiques, Cahier 5) Paris.
- KLEBER, K. 2008: *Tempel und Palast. Die Beziehungen zwischen dem König und dem Eanna-Tempel im spätbabylonischen Uruk*. (Alter Orient und Altes Testament 358 = Veröffentlichungen zur Wirtschaftsgeschichte Babyloniens im 1. Jahrtausend v. Chr. 3) Münster.
- KRAMER, S. N. 1949: Schooldays: A Sumerian Composition Relating to the Education of a Scribe. *Journal of the American Oriental Society* 69, 199–215. <https://doi.org/10.2307/596246>
- LAFONT, B. 2001: The Women of the Palace at Mari. In: BOTTÉRO, J. (Hg.): *Everyday Life in Ancient Mesopotamia*. Baltimore, 127–140. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748613878.003.0008>
- LANDSBERGER, B. 1965: *Brief des Bischofs von Esagila an König Asarhaddon*. (Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde nieuwe reeks 28/6) Amsterdam.
- LAUERBACH, G. 1979: *Form und Funktion englischer Konditionalsätze mit >if<: Eine konversationslogische und sprechakttheoretische Analyse*. (Linguistische Arbeiten 72) Tübingen. <https://doi.org/10.1515/9783111630717>
- LEEMANS, W. F. 1989: A propos du livre de Dominique Charpin, *Le clergé d'Ur au siècle d'Hammurabi: La fonction de šandabakku*. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 32, 229–236. <https://doi.org/10.2307/3631977>
- MUN = Mittelbabylonische Urkunden aus Nippur, Text-Nr. in Sassmannshausen 2001.
- MURAI, N. 2018: *Studies in the aklu Documents of the Middle Babylonian Period*. Unveröffentlichte Doktorarbeit (Universiteit Leiden). Leiden.
- NASHEF, KH. 1982: *Die Orts- und Gewässernamen der mittelbabylonischen und mittelassyrischen Zeit*. (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B 7: Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes 5) Wiesbaden.
- NEUMANN, H. 2003: Recht im antiken Mesopotamien. In: MANTHE, U. (Hg.): *Die Rechtskulturen der Antike: Vom Alten Orient bis zum Römischen Reich*. München, 55–122.
- NIELSEN, J. P. 2011: *Sons and Descendants: A Social History of Kin Groups and Family Names in the Early Neo-Babylonian Period, 747–626 BC*. (Culture and History of the Ancient Near East 43) Leiden – Boston. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004189638.i-336>
- OLIJDAM, E. 1997: Nippur and Dilmun in the second half of the fourteenth century BC: a re-evaluation of the Ilī-ippašra letters. *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 27, 199–203.
- PAULUS, S. 2010: Verschenkte Städte – Königliche Landschenkungen an Götter und Menschen. In: KOGAN, L. – KOSLOVA, N. – LOESOV, S. – TISHCHENKO, S. (Hg.): *City Administration in the Ancient Near East. Proceedings of the 53e Rencontre Assyriologique Internationale, II*. (Babel und Bibel 5 = Orientalia et Classica 31) Winona Lake, 191–206.
- PAULUS, S. 2014a: Die Arbeitskräfte von Nippur: Eine Mikrostudie zum 13. Jh. v. Chr. *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 20, 215–248.
- PAULUS, S. 2014b: *Die babylonischen Kudurru-Inschriften von der kassitischen bis zur frühneubabylonischen Zeit: Untersucht unter besonderer Berücksichtigung gesellschafts- und rechtshistorischer Fragestellungen*. (Alter Orient und Altes Testament 51) Münster.

- PAULUS, S. 2014c: Babylonien in der 2. Hälfte des 2. Jts. v. Chr. – (K)ein Imperium? Ein Überblick über Geschichte und Struktur des mittelbabylonischen Reiches (ca. 1500–1000 B.C.). In: GEHLER, M. – ROLLINGER, R. (Hg.): *Imperien und Reiche in der Weltgeschichte. Epochenübergreifende und globalhistorische Vergleiche. I: Imperien des Altertums, Mittelalterliche und frühneuzeitliche Imperien*. Wiesbaden, 65–100.
- PAULUS, S. 2020: Taxation and Management of Resources in Kassite Babylonia: Remarks on *šibšu* and *miksu*. In: MYNÁŘOVÁ, J. – ALIVERNINI, S. (Hg.): *Economic Complexity in the Ancient Near East. Management of Resources and Taxation (Third – Second Millennium BC)*. Prague, 299–326.
- PAULUS, S. 2022: Kassite Babylonia. In: RADNER, K. – MOELLER, N. – POTTS, D. T. (Hg.): *The Oxford History of the Ancient Near East. III: From the Hyksos to the Late Second Millennium BC*. New York, 801–868. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190687601.003.0033>
- PEDERSÉN, O. 1998: *Archives and Libraries in the Ancient Near East 1500–300 B.C.* Bethesda.
- PETSCHOW, H. P. H. 1974: *Mittelbabylonische Rechts- und Wirtschaftsurkunden der Hilprecht-Sammlung Jena*. (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse 64/4) Berlin. <https://doi.org/10.1515/9783112533543>
- PETSCHOW, H. P. H. 1983: Die Sklavenkaufverträge des *šandabakku* Enlil-kidinnī von Nippur (I). *Orientalia* NS 52, 143–155.
- POTTS, D. T. 1986: Nippur and Dilmun in the 14th Century B.C. *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 16, 169–174.
- POTTS, D. T. 1990: *The Arabian Gulf in Antiquity. I: From Prehistory to the Fall of the Achaemenid Empire. II: From Alexander the Great to the Coming of Islam*. Oxford. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198143901.001.0001>
- POWELL, M. A. 1989–1990: Maße und Gewichte. *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 7, 457–517.
- RADAU, H. 1908: *Letters to Kassite Kings from the Temple Archives of Nippur*. (The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, A 17/1) Philadelphia. <https://doi.org/10.9783/9781512820805>
- REDINA-THOMAS, M. A. 2015: Кто правил священным городом Энлиля? *Šandabakku* Ниппура в письменных источниках касситского периода [Who Governed the Sacred City of Enlil? *Šandabakku* of Nippur in Written Sources of the Kassite Period]. *Вестник древней истории* 295, 87–103.
- REDINA-THOMAS, M. A. 2017: Клинописные архивы из Дур-Энлилле: новые сведения о семье *šandabakku* касситского Ниппура? [Cuneiform Archives from Dūr-Enlillē: New Evidence on the Family of *šandabakku* of Kassite Nippur?]. *Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика* 9, 365–376.
- RENGER, J. 1967: Untersuchungen zum Priestertum in der altbabylonischen Zeit: 1. Teil. *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 58, 110–188. <https://doi.org/10.1515/zava.1967.58.1.110>
- ROTH, M. T. 1995: *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. (SBL Writings from the Ancient World 6) Atlanta.
- RUBIN, Z. 2022: The Sages and the Sons of Nippur: An Edition of LKA 76 (VAT 13839) from Assur. *Journal of Cuneiform Studies* 74, 63–74. <https://doi.org/10.1086/719864>
- SALLABERGER, W. 1999: „Wenn Du mein Bruder bist, ...“ : *Interaktion und Textgestaltung in altbabylonischen Alltagsbriefen*. (Cuneiform Monographs 16) Groningen. <https://doi.org/10.1163/9789004664449>
- SASSMANNSHAUSEN, L. 1997: Mittelbabylonische runde Tafeln aus Nippur. *Baghdader Mitteilungen* 28, 185–208, Taf. 8–15.

- SASSMANNSHAUSEN, L. 2001: *Beiträge zur Verwaltung und Gesellschaft Babyloniens in der Kassitenzeit*. (Baghdader Forschungen 21) Mainz am Rhein.
- SASSMANNSHAUSEN, L. 2008: Dilmun/Bahrain und Babylonien im 15.-14. Jahrhundert v.Chr. aus assyriologischer Sicht. In: OLIJDAM, E. – SPOOR, R. H. (Hg.): *Intercultural relations between South and Southwest Asia. Studies in commemoration of E.C.L. During Caspers (1934-1996)*. (BAR International Series 1826) Oxford, 316–328.
- SEARLE, J. R. 1969: *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. London. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173438>
- SEARLE, J. R. 1975: A Taxonomy of Illocutionary Acts. In: GUNDERSON, K. (Hg.): *Language, Mind and Knowledge*. (Minnesota Studies in the Philosophy of Science 7) Minneapolis, 344–369.
- SIBBING PLANTHOLT, I. 2014: A New Look at the Kassite Medical Letters, and an Edition of Šumu-libši Letter N 969. *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 104, 171–181. <https://doi.org/10.1515/za-2014-0014>
- VON SODEN, W. 1995: *Grundriss der akkadischen Grammatik*. (Analecta Orientalia 33) Roma.
- VAN SOLDT, W. 2015: *Middle Babylonian Texts in the Cornell University Collections. I. The Later Kings*. (Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology 30) Bethesda.
- STOL, M. 2016: *Women in the Ancient Near East*. Boston–Berlin. <https://doi.org/10.1515/9781614512639>
- TENNEY, J. S. 2011: *Life at the Bottom of Babylonian Society. Servile Laborers at Nippur in the 14<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> Centuries B.C.* (Culture and History of the Ancient Near East 51) Leiden – Boston. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004206892.i-268>
- TENNEY, J. S. 2016: The Elevation of Marduk Revisited: Festivals and Sacrifices at Nippur during the High Kassite Period. *Journal of Cuneiform Studies* 68, 153–180. <https://doi.org/10.5615/jcunestud.68.2016.0153>
- TENNEY, J. S. 2017: Babylonian Populations, Servility, and Cuneiform Records. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 60, 715–787. <https://doi.org/10.1163/15685209-12341440>
- TORCZYNER, H. 1913: *Altbabylonische Tempelrechnungen*. (Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse 55) Wien.
- VAN DE MIEROOP, M. 1993: The Reign of Rim-Sin. *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 87, 47–69.
- VELDHUIS, N. 2000: Kassite Exercises: Literary and Lexical Extracts. *Journal of Cuneiform Studies* 52, 67–94. <https://doi.org/10.2307/1359687>
- WAETZOLDT, H. 1972: *Untersuchungen zur neusumerischen Textilindustrie*. (Studi economici e tecnologici 1) Roma.
- WAETZOLDT, H. 1980: Kleidung. A. Philologisch. *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 6, 18–31.
- WAETZOLDT, H. – CAVIGNEAUX, A. 2009: Schule. *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 12, 294–309.
- WAGNER, A. 1997: *Sprechakte und Sprechaktanalyse im Alten Testament: Untersuchungen im biblischen Hebräisch an der Nahtstelle zwischen Handlungsebene und Grammatik*. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 253) Berlin – New York. <https://doi.org/10.1515/9783110810622>
- WASCHOW, H. 1936: *Babylonische Briefe aus der Kassitenzeit*. (Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft 10/1) Leipzig.
- WILCKE, C. 1985: Familiengründung im alten Babylonien. In: MÜLLER, E. W. (Hg.): *Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung*. (Veröffentlichungen des „Instituts für historische Anthropologie e. V.“ 3 = Kindheit Jugend Familie 1) Freiburg – München, 213–317.

- WUNDERLICH, D. 1976: *Studien zur Sprechakttheorie*. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 172) Frankfurt am Main.
- ZIEGLER, N. 1999: *Le Harem de Zimrî-Lîm. La population féminine des palais d'après les archives royales de Mari*. (Mémoires de NABU 5 = Florilegium marianum 4) Paris.
- ZIEGLER, N. 2006: Die ‚internationale‘ Welt der Musik anhand der Briefe aus Mari. In: HICKMANN, E. – BOTH, A. A. – EICHMANN, R. (Hg.): *Studien zur Musikarchäologie V. Musikarchäologie im Kontext: Archäologische Befunde, historische Zusammenhänge, soziokulturelle Beziehungen. Vorträge des 4. Symposiums der Internationalen Studiengruppe Musikarchäologie im Kloster Michaelstein, 19.-26. September 2004*. (Orient-Archäologie 20) Rahden, 345–354.
- ZIMMERMANN, L.-S. 2020: The Curious Case(s) of the Sealed Kassite Letters. *Mesopotamia* 55, 129–155.
- ZIMMERMANN, L.-S. 2021: *Kassite Letters: Communicating Orders and Networking within the Administration of Kassite Babylonia*. Unveröffentlichte Doktorarbeit (Oxford University). Oxford.
- ZIMMERMANN, L.-S. 2024: Der Familienbrief PBS 1/2, 21 – Verfasserinnen kassitenzeitlicher Briefe – 2. Teil. *Altorientalische Forschungen* 51. Im Druck.

# Hungarian Assyriological Review

## Author Guidelines

Manuscripts should be submitted electronically to [info@harjournal.com](mailto:info@harjournal.com), both in Microsoft Word (doc, docx, rtf) and pdf format. We accept manuscripts in English and German. Non-native speakers must have their text vetted by a native speaker before submission. The manuscript should include the title, the author's name, affiliation and e-mail address, text with footnotes, list of works cited, figure captions, 3–5 keywords, and an abstract in English (100–200 words). It should be typed single-spaced in 12-point Times New Roman or Semiramis font without any additional formatting, e.g. paragraph indenting, page breaks, page numbering, etc. Any special fonts used for characters that cannot be produced with the above fonts must be submitted electronically together with the manuscript. Abbreviations of text editions should follow the system of the [RIA](#). Tables, plates, and figures should not be embedded in the text, but submitted as separate files.

### 1. Notes

HAR does not use in-text citation. Notes (including the references) should be formatted as footnotes, not as endnotes. References in footnotes should consist of the author's last name, the year of publication, and the relevant inclusive pages, figures, plates, etc. Do not use abbreviations such as *op. cit.*, *loc. cit.*, *ibid*, *idem*, *passim*, *infra*, *supra* or vague page ranges (e.g., 125f. or 125ff.). Since page numbers are rarely available in the case of online publications, use any available structuring element (e.g., §16, s.v., etc.), if applicable.

#### 1.1. References

Single work cited<sup>1</sup>

Multiple works cited, separated by semicolons<sup>2</sup>

Multiple references to the same author, separated by semicolons. Use alphabetical suffixes for publications by the same author in one year such as 2009a, 2009b, etc.<sup>3</sup>

Two authors<sup>4</sup>

In the case of three or more authors, use *et al.*<sup>5</sup>

### 2. Bibliography

The manuscripts should close with a list of works cited, in alphabetical order by the last name of the first author according to the conventions of the manuscript's language. If the name's initial letter does not exist in the alphabet of the manuscript's language, the name should be placed after the end of the base letter (e.g. Çoşkun should stand after names starting with C). Authors' and editors' first names should be given as initials adapted to the orthography (i.e. "Th." for Thomas, etc.). Name suffixes such as "Jr.", "IV" should be omitted. Unlike in the references, all authors of an article should be listed. Titles of journals and series should not be abbreviated, but given in full. Collective works with more than three articles cited should be included in the bibliography as individual titles. Do not give dates of reprints, but rather supply the original date of publication. Edition information should appear in upper index preceding the year (e.g. <sup>2</sup>2007), editions

<sup>1</sup> Radner 2013, 443.

<sup>2</sup> Radner 2013, 445–447, fig. 22.1–22.2; Fales 2001.

<sup>3</sup> Radner 2008; 2009a, 181, 190; 2009b.

<sup>4</sup> Radner – van Koppen 2009, 95–101.

<sup>5</sup> Radner *et al.* 2014, 141–145, 147–151.

without numbering (“Revised Edition”, etc.) should be supplied after the title. If the real year of publication is significantly different from the official year of publication, you may wish to add the real year in square brackets, e.g. “(2013) [2015]”. Volume information should consist only of the number of the volume (without any abbreviations as “Vol. 2.”). In the case of online publications without a recognizable date, use “(online)” instead of the year and place it after the author’s publications with a known date. Please ensure that all references listed in the bibliography are cited in the text and that all cited works are included in the bibliography. In case of uncertainty, consult the journal’s last issue or contact the editors. The manuscript will be returned to the author if significant reformatting of the references is required.

### **3. Samples**

#### **3.1. Book**

COHEN, M. E. 1993: *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*. Bethesda.

NISSEN, H. J. – DAMEROW, P. – ENGLUND, R. K. 1990: *Frühe Schrift und Techniken der Wirtschaftsverwaltung im alten Vorderen Orient. Informationsspeicherung und -verarbeitung vor 5000 Jahren*. Berlin.

SCURLOCK, J. – ANDERSEN, B. R. 2005: *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine. Ancient Sources, Translations, and Modern Medical Analyses*. Urbana – Chicago.

#### **3.2. Edited volume**

ÁLVAREZ-MON, J. – GARRISON, M. B. (eds.) 2011: *Elam and Persia*. Winona Lake.

#### **3.3. Book in a series**

SALLABERGER, W. 1999: „Wenn Du mein Bruder bist, ...“ *Interaktion und Textgestaltung in altbabylonischen Alltagsbriefen*. (Cuneiform Monographs 16) Groningen.

#### **3.4. Book chapter**

STOL, M. 2002: Personen um den König in altbabylonischer Zeit. In: LORETZ, O. – METZLER, K. A. – SCHAUDIG, H. (eds.): *Ex Mesopotamia et Syria Lux. Festschrift für Manfred Dietrich zu seinem 65. Geburtstag*. (Alter Orient und Altes Testament 281) Münster, 735–758.

#### **3.5. Journal article**

STEINKELLER, P. 1988: The Date of Gudea and His Dynasty. *Journal of Cuneiform Studies* 40, 47–53.

#### **3.6. Journal article in a journal without volume numbering**

CHARPIN, D. 2005: Samsu-ditana était bien le fils d’Ammi-šaduqa. *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 2005, 37–38 (No. 36).

#### **3.7. Entry in an encyclopaedia or lexicon**

ARO, S. 2012: Tabal. *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 13, 388–391.

#### **3.8. Review**

POETTO, M. 2014: Review of G. Bunnens, A New Luwian Stele and the Cult of the Storm-God at Til Barsib-Masuwari. *Bibliotheca Orientalis* 71, 793–797.

### 3.9. Unpublished thesis

BOWES, A. W. 1987: *A Theological Study of Old-Babylonian Personal Names*. Unpublished PhD dissertation (Dropsie College). Merion.

### 3.10. Online publication without a publication date

YAKUBOVICH, I. (online): *Annotated Corpus of Luwian Texts*. <http://web-corpora.net/LuwianCorpus/search/> (accessed: 12 May, 2019).

Papers in German shall use German bibliographical terminology and the heading *Literatur*.

## 4. Figures

References to figures in the text must appear in consecutive order. Please refer to all types of illustrations (images, drawings, maps, plates, etc.) as Fig. in abbreviated form. A list of figures with appropriate captions and credits should be provided at the end of the manuscript. All explanatory material and legends should be placed in captions. Captions should be set as suggested below, with credits placed in parentheses and ending with a period.

**Fig. 1.** Aerial view of the excavation area (Photo: R. Matthews).

**Fig. 2.** Details of the inscription (Durand 2005, 7).

It is the author's responsibility to obtain written permission for reproducing copyrighted images. While there is no limit to the number of figures, their number should be proportional to the length of the text. We accept digital images in colour or grayscale: tiff format of at least 300 dpi resolution is recommended. We accept charts in separate, editable formats only and not as tiff or jpeg files. The file name of any digital image and chart should consist of the author's last name and the figure number (e.g. Kramer\_Fig1.tiff). Consider the page size of HAR which is A4 (210×297 mm) when sizing your images.

In case of any questions, contact the editors at [info@harjournal.com](mailto:info@harjournal.com).







# HAR 4.1