

GERNOT WILHELM

GRUNDZÜGE DER GESCHICHTE UND KULTUR  
DER HURRITER

# GRUNDZÜGE

BAND 45

GERNOT WILHELM

GRUNDZÜGE  
DER GESCHICHTE UND KULTUR  
DER HURRITER

1982

WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT  
DARMSTADT

10 | NG 5000 W 678

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

**Wilhelm, Gernot:**


Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter /  
Gernot Wilhelm. — Darmstadt: Wissenschaftliche  
Buchgesellschaft, 1982.

(Grundzüge; Bd. 45)

ISBN 3-534-08151-X

NE: GT

1 2 3 4 5

 Bestellnummer 8151-X

© 1982 by Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt

Satz: Maschinensetzerei Janß, Pfungstadt

Druck und Einband: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt

Printed in Germany

Schrift: Linotype Garamond, 9/11

ISBN 3-534-08151-X

*K. K. 1985*

Univ. Bibl.  
Würzburg

9549690

## INHALT

Vorwort . . . . .	VII
Einleitung . . . . .	1
Geschichte . . . . .	9
Gesellschaft und Wirtschaft . . . . .	59
Götter, Mythen, Kulte und Magie . . . . .	69
Literatur . . . . .	106
Bildende Kunst . . . . .	109
Bibliographie . . . . .	115
Quellennachweis der übersetzten Textstellen . . . . .	137
Zeittafel . . . . .	139
Index . . . . .	143
Faltkarte	



## VORWORT

Eine unzulängliche Quellenlage ist die Ursache dafür, daß wir über eines der wichtigsten altorientalischen Kulturvölker sowohl hinsichtlich seiner Sprache als auch seiner Geschichte und Kultur weit weniger informiert sind als über die Sumerer, Babylonier, Assyrer, Hethiter und Kanaanäer. Doch gerade der Gegensatz zwischen der evidenten Bedeutung der Hurriter im Rahmen der altorientalischen Welt und den spärlichen gesicherten Kenntnissen über sie hat unterschiedliche Bewertungen und auch manche Spekulationen hervorgerufen. Eine kritische Sichtung der bisherigen Ergebnisse hurritologischer Forschung scheint aus zwei Gründen nahezu liegen: Zum einen vollzieht sich diese Forschung in mehreren Spezialgebieten, die nur in geringem Maße aufeinander Rücksicht nehmen und so Gefahr laufen, die übergreifenden Bezüge ihres Gegenstandes aus dem Blick zu verlieren. Zum anderen sind die wenigen (meist jahrzehntealten) monographischen Behandlungen der Hurriter jeweils um eine zentrale These aufgebaut, die die Auswahl und Auswertung der Quellen bestimmt, die aber heute an Bedeutung stark verloren hat. Die vorliegenden ›Grundzüge‹ stellen den Versuch dar, unabhängig von jeder wie auch immer gearteten These eine zusammenhängende Darstellung der Geschichte der Hurriter zu bieten und einen Abriß ihrer religiösen Kultur zu liefern, während andere kulturelle Äußerungen aus Gründen, die in den entsprechenden Abschnitten dargetan sind, eher cursorisch behandelt werden.

Die Art der Darstellung ist von der Absicht bestimmt, die wesentlichen historischen Entwicklungslinien und die charakteristischen Phänomene hurritischer Kultur herauszuarbeiten. Dabei mußte in Kauf genommen werden, daß nicht immer alle verschiedenen Möglichkeiten der Quelleninterpretation gegeneinander abgewogen werden konnten und deshalb manches (trotz reichlicher Verwen-

derung von Ausdrucksformen der Potentialität und Probabilität) gesicherter erscheint, als es tatsächlich der Fall ist. Hier muß auf die zitierte Literatur verwiesen werden, bei deren Auswahl insbesondere neueste Arbeiten berücksichtigt wurden, durch die die älteren meist leicht auffindbar sind. Dieses Auswahlprinzip schließt natürlich aus, daß die Bibliographie als ausgewogene Dokumentation der hurritologischen Forschung seit ihrem Beginn zu verstehen ist.

Die Chronologie der altorientalischen Geschichte in ihren älteren Phasen ist bis heute nicht absolut festgelegt. Die Daten des 15.–13. Jahrhunderts v. Chr. sind gegenüber den bisher verwendeten leicht gekürzt (vgl. dazu Boese/Wilhelm 1979), die Daten vor 1500 sind nach der sog. „Kurzen Chronologie“ gegeben, und die Daten vor der Gutäerzeit (1. Hälfte des 21. Jahrhunderts v. Chr.) sind, dem Vorschlag W. W. Hallo folgend, um ca. 60 Jahre gekürzt. Eine Zeittafel, die sich auf die in diesem Buch erwähnten Herrschernamen beschränkt, findet sich im Anhang. Alle Daten zur altorientalischen Geschichte verstehen sich, auch wenn der Zusatz fehlt, als „v. Chr.“.

Die Umschrift hurritischer Namen ist weder phonologisch noch phonetisch, sondern konventionell. Manche Forscher legen Wert darauf, die im Hurritischen nicht phonemische, sondern allophonische Opposition stimmhafter und stimmloser Konsonanten zu bezeichnen, streben also eine phonetische Transkription an, die aber nicht konsequent verwirklicht werden kann. In dem hier verwendeten konventionellen Umschriftsystem werden grundsätzlich die stimmlosen Varianten eingesetzt (also Ḫepat, nicht: Ḫebat, Kuṣuḫ, nicht: Kužug, etc.; Ausnahmen: *z* statt *s*, *w* statt *f* [bzw. *μ*]).

Zahlreiche Kollegen waren so freundlich, mich in Einzelfragen zu beraten oder auch das Manuskript ganz oder teilweise kritisch zu lesen. Mein herzlicher Dank dafür geht an J. Boese, V. Haas, H. Hoffner, Jr., H. M. Kümmel, M. Mayrhofer, W. L. Moran, W. Orthmann, H. Otten und C. Zaccagnini. Dem Berliner Arbeitsvorhaben „Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler“ bin ich seit seiner Gründung verbunden, und auch daraus haben sich zahlreiche Gespräche und Briefwechsel ergeben, die für das vorliegende Buch förderlich waren. Hier habe ich V. Haas, J. Renger, M. Salvini,



E. von Schuler und I. Wegner zu danken. Herr Dr. G.-R. Puin von der Fachrichtung Orientalistik der Universität des Saarlandes war so freundlich, die Schreibung moderner Ortsnamen zu überprüfen, und Herr M. Leicht, Saarbrücken, steuerte eine Zeichnung bei, wofür ihm gleichfalls mein Dank ausgesprochen sei. Danken möchte ich ferner Frau E. M. Monecke und Herrn M. Klein, beide Saarbrücken, sowie Herrn H. Graaf, Hamburg, die bei den Fahnenkorrekturen geholfen haben.

Die Hurritologie ist keine Disziplin, die durch eine bedeutsame archäologische Entdeckung plötzlich ins Leben gerufen wurde wie etwa die Hethitologie durch die Auffindung der Archive von Hattuša seit 1906. Der Abriss der Forschungsgeschichte, der unten gegeben wird, beginnt jedoch mit dem Jahr 1881, und so mag dieser ›Grundriß‹ auch als bescheidene Festschrift zum hundertjährigen Jubiläum hurritologischer Forschung gelten.

April 1981

G. W.

## EINLEITUNG

Die Hurriter gehören zu jenen altorientalischen Völkern, deren einstige Bedeutung von der geschichtlichen Überlieferung vergessen und erst seit dem 19. Jahrhundert aufgrund von Bodenfunden wieder erschlossen wurde. Allein der Name der Hurriter hat sich in der Form *ḥōri(m)* im Alten Testament erhalten, ohne allerdings Hurriter im historischen und sprachlichen Sinne zu bezeichnen (de Vaux 1967, anders Kammenhuber 1978).

Die Bedeutung dieses Namens ist bis heute unbekannt. Mehrere bisher vorgeschlagene Deutungen (Hrozný 1931:286f., Ungnad 1936, Speiser 1941:4, Dossin bei Pohl 1951:479, Diakonoff 1972:96 Anm. 14) sind allesamt einen überzeugenden Beweis schuldig geblieben. Erwägenswert wäre immerhin ein Zusammenhang mit *ḥuradi* „Wachsoldat“, falls dieses sowohl im Hurritischen und Urartäischen als auch im jüngeren Akkadischen, speziell im Assyrischen, und in Ugarit belegte Wort hurritischen Ursprungs ist. In diesem Falle müßte man das auch sonst bei Personenbezeichnungen begegnende Suffix *-(a)di* segmentieren. Ein Stamm *ḥur-* mit einer in der Sphäre des Kriegerturns liegenden Semantik wäre als Selbstbezeichnung eines Ethnikons gut denkbar. Schließlich ist noch auf den Hurri genannten Trabanten des hurritischen Wettergottes (s. unten 70) sowie auf eine Stadt Hurra im hurritischen Siedlungsraum zu verweisen (Speiser 1941:4).

Noch bevor der Name der Hurriter in keilschriftlicher Wiedergabe auftauchte, wurden die ersten Wörter ihrer Sprache (*namall-* „Bett“, *pitq-* „Kind“) in akkadischen Synonymenlisten beobachtet (Delitzsch 1881:236). Die betreffenden Wörter sind mit dem Hinweis *su(-bir<sub>4</sub><sup>ki</sup>)* gekennzeichnet, der mit dem in akkadischen Texten begegnenden Landesnamen Subartu identisch ist (s. auch unten 9). Wenig später wurde in den diplomatischen Archiven der Pharaonen Amenophis III. und Amenophis IV. (Echnaton) im mittelägyp-

tischen Tell el-Amarna ein 494 Zeilen umfassender Brief (Erstveröffentlichung: Winckler/Abel 1889, beste Umschrift: Friedrich 1932; s. unten 45 ff.) gefunden, der bis auf die einleitende akkadische Begrüßungsformel in einer unbekanntenen Sprache abgefaßt war. Sie wurde zunächst nach dem Land des Absenders „Mitanni (Mitāni, Mittanni)-Sprache“ genannt. Ein wichtiger Fortschritt war die Erkenntnis, daß die mit *su(-bir<sub>4</sub><sup>ki</sup>)* bezeichneten Wörter teilweise auch im Mittani-Brief vorkommen (Jensen 1891), daß die fremdsprachigen Glossen in einem amarna-zeitlichen akkadischen Brief aus der mittelsyrischen Stadt Tunip derselben Sprache angehören (Messerschmidt 1899:119 ff., Sayce 1900) und daß zahlreiche Personennamen aus alt- und mittelbabylonischen Texten ebenfalls hier anzuschließen sind (Bork 1906, Ungnad 1909).

Die 1906 begonnenen Ausgrabungen in der hethitischen Hauptstadt Hattuša (modern Boğazköy, Boğazkale) lieferten neben Texten in zunächst unverständlichen Sprachen auch akkadische Staatsverträge, aus denen man von der Existenz eines „Landes Hurri“ und der „Leute von Hurri“ erfuhr. Allerdings las man zunächst „Harri“, denn das Zeichen HUR kann auch *har* gelesen werden, und eine eindeutige Schreibung des Hurriternamens mit den Zeichen *hu-ur-* ist erst viel später bekanntgeworden. Die richtige Lesung wurde immerhin schon frühzeitig, wenn auch noch ohne zwingenden Beweis, von Opitz (1925) und Ungnad (1924) vorgeschlagen. Da einige der im Staatsvertrag zwischen dem Hethiterkönig Šuppiluliuma und dem mittanischen König Šattiwaza angerufenen Schwurgötter unzweifelhafte Parallelen im Indischen haben (s. unten 26, 80), wurde zunächst „Harri“ mit dem Arier-Namen in Verbindung gebracht und „Harrisch“ als ältestes Arisch (= Indo-Iranisch) aufgefaßt (Winckler 1907, 1910). Diese Hypothese wurde hinfällig, nachdem auf Tafeln aus Hattuša Texte entdeckt wurden, deren Sprache mit dem hethitischen Adverb *hurlili* (von heth. *hurla-* „Hurriter“) bezeichnet wurde und Übereinstimmungen mit der Sprache des Mittani-Briefs zeigte (Hrozný 1915).

Obwohl mit *hurlili* eine Sprachbezeichnung vorlag, die eine Entsprechung im Mittani-Brief selbst hat (*hurwohe*, *hurrohe* „hurritisch“), also auf einer Selbstbezeichnung basiert, folgten mehrere

Forscher dem Vorschlag A. Ungnads, die Sprache nach dem in Babylonien verwendeten Landesnamen Subartu „Subaräisch“ zu nennen (Ungnad 1915, 1923, 1936:133 ff.). Da die Sprache bereits in Personennamen der Ur III-Zeit (Hommel 1913) und früher (Thureau-Dangin 1912) bezeugt ist, der Hurriternamen dagegen erst seit der althethitischen Zeit, wollte Ungnad die Bezeichnung „Hurritisch“ für das „Subaräisch“ der Boğazköy-Texte reservieren, obwohl er selbst feststellte, daß zwischen dem „Hurritisch“ in diesem Sinne und dem „Subaräisch“ des Mittani-Briefs kein wesentlicher Unterschied besteht (Ungnad 1924). Erst nachdem E. A. Speiser wiederholt für die Bezeichnung „Hurritisch“ statt „Subaräisch“ plädiert hatte (Chiera/Speiser 1926:79 f., Speiser 1930:129 f., 136 f., 1933:16 ff.), setzte sich diese allgemein durch (engl. Hurrian, franz. hourrite, ital. hurrico, russ. hurritskij); im Deutschen werden daneben allerdings auch die Formen „Churritisch“, „Churrisch“ und „Hurrisch“ verwendet.

Das Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler hat sich bis heute stetig vergrößert. Die Ausgrabungen in Hattuša, Mari, Ugarit und Emar lieferten neue hurritische Texte, darunter lexikalisch bedeutungsvolle (s. unten 107 f.), und die Zahl der hurritischen Personennamen wuchs durch die in Nuzi, Kurruḫanni, Alalah, Ugarit und zahlreichen anderen Orten gefundenen Urkunden in die Tausende.

Obwohl für das Studium der Sprache, Geschichte und Kultur der Hurriter der Begriff „Hurritologie“ geprägt wurde, hat sich daraus doch bisher kein selbständiger Zweig der Altorientalistik wie etwa Akkadistik, Sumerologie und Hethitologie entwickelt, vielmehr werden im allgemeinen Teilbereiche der Hurritologie von den Vertretern der genannten Disziplinen mitbehandelt. Da jedoch der Akkadist selten so tief in die Hethitologie eindringt, daß er in der Lage wäre, die Quellen dieser Wissenschaft selbständig und kritisch zu benutzen, was vice versa auch vom Hethitologen gilt, werden die Akzente leider oftmals zu einseitig von dem zentralen Forschungsinteresse des hurritologisch arbeitenden Wissenschaftlers bestimmt.

Innerhalb der hurritologischen Forschung lassen sich mehrere größere Problemkomplexe abgrenzen: Neben der hurritischen

Sprachwissenschaft ist dies das sog. „Hurriter-Subaräer-Problem“, das „Arier-Problem“, die Nuzi-Forschung und die kleinasiatisch-hurritische Religionsgeschichte („Boğazköy-Hurritisch“, „Kizzuwatna-Rituale“).

Die sprachwissenschaftliche Erschließung des Hurritischen begann mit den Arbeiten von Jensen (1890, 1891, 1899), Brünnow (1890), Sayce (1890, 1900), Messerschmidt (1899) und Bork (1909) zum Mittani-Brief und erbrachte bereits die Bestimmung einer Anzahl von Morphemen und Wortbedeutungen. Hilfreich war dabei die Tatsache, daß aus dem Amarna-Fund mehrere akkadische Briefe des gleichen Absenders bekannt waren, die sich der gleichen Phrasologie bedienen und ähnliche Gegenstände ansprechen („quasi-Bilinguen“). Neue Impulse erhielt die hurritische Sprachwissenschaft in den dreißiger Jahren durch die Textfunde von Nuzi, Ugarit und Mari und die fortschreitende Edition der hurritischen Texte aus Hattuša. In der Phonologie wurden die Distributionsregeln der stimmhaften und stimmlosen Allophone entdeckt, innerhalb der Morphologie gelang die richtige Segmentierung und in vielen Fällen auch die funktionale Bestimmung fast aller Morpheme, die uns heute bekannt sind, mit dem freilich unzutreffenden Begriff „passive Verbalauffassung“ („passive concept of finite transitives“) wurde die richtige Beobachtung umschrieben, daß das Hurritische eine Ergativsprache ist, und im Bereich des Lexikons gelangen – insbesondere durch die Texte aus Hattuša – zahlreiche neue Wortbestimmungen. Die Forschung dieser Zeit ist vor allem verbunden mit den Namen Friedrich (1935 b, 1939 a, 1939 b, 1943), Goetze (1939 a, 1939 b, 1940 a, 1940 b, 1940 c), Speiser (1936, 1938, 1939 a, 1939 b, 1940 a, 1940 b), Thureau-Dangin (1931, 1939) und von Brandenstein (1937, 1940). Die Summe der in dieser Phase der sprachwissenschaftlichen Erschließung des Hurritischen gewonnenen Erkenntnisse ist von Speiser 1941 mit seiner noch heute wertvollen Grammatik vorgelegt worden.

Nach dem Zweiten Weltkrieg gingen vor allem von den Textfunden in Ugarit neue Anregungen für die sprachwissenschaftliche Erschließung des Hurritischen aus (Laroche 1955 a, 1968, Kammenhuber 1970). Auch die Arbeit am Mittani-Brief brachte einige neue

Erkenntnisse (Bush 1964, 1973, Farber 1971, Goetze 1948, Kammenhuber 1968b, 1968c).

Die Verwandtschaft des Hurritischen mit dem durch Inschriften des 9. bis 6. Jahrhunderts bezeugten Urartäischen war bereits von Sayce (1890) und Jensen (1891) erkannt und von Friedrich (1933, 1935a, 1961) vor allem auf lexikalischem Gebiet bestätigt worden. Hier haben insbesondere die Arbeiten von Diakonoff (1961, 1971), aber auch anderer (Arutjunjan 1966:28, Balkan 1960:117f., Benedict 1960, Salvini 1970, 1971, 1978, Wilhelm 1976a, 1980b) wichtige Fortschritte erzielt, die den Grad der Verwandtschaft beider Sprachen wesentlich genauer erkennen ließen. Unter Berücksichtigung dieser Ergebnisse sowie der innerhurritischen Sprachentwicklung und Dialektologie (Diakonoff 1971, Haas/Wilhelm 1974:129 Anm. 2, Hačikjan 1975, 1976, 1978) darf man heute mit Sicherheit sagen, daß das Urartäische nicht die jüngere Fortsetzung des Hurritischen ist, sondern beide Sprachen unabhängige Zweige einer gemeinsamen „Ursprache“ („Proto-Hurritisch-Urartäisch“) sind, die bereits im 3. Jahrtausend voneinander getrennt waren.

Die schon frühzeitig geäußerten Vermutungen über Beziehungen des Hurritischen und Urartäischen zu den Kaukasus-Sprachen gewannen durch die von Diakonoff (1971:157ff., 1978) gesammelten Gleichungen aus nordostkaukasischen Sprachen, insbesondere dem Wainachischen und Westlezginischen, erheblich an Ernsthaftigkeit.

Neue, in ihrer Anlage sehr unterschiedliche Gesamtbehandlungen der hurritischen Grammatik in der Nachfolge des erwähnten klassischen Werkes von Speiser wurden von Bush (1964), Diakonoff (1971), Friedrich (1969) und Thiel (1975) vorgelegt, ein hurritisches Glossar, das erstmals einen großen Teil der bisher belegten hurritischen Wörter bucht, lieferte Laroche (1980).

Die Erforschung der Geschichte der Hurriter ist mit sehr unterschiedlichen Versuchen einhergegangen, die historische Bedeutung der Hurriter im Rahmen der altorientalischen Kultur zu erfassen. Eine extreme Position bezog Ungnad (1936), der die Hurriter für das älteste ethnische Substrat Mesopotamiens und einen Kulturfaktor ersten Ranges seit dem Neolithikum hielt. Zu dieser weder von

historischen noch sprachlichen oder archäologischen Quellen zu stützenden Auffassung gelangte er durch die methodisch unzulässige Verbindung von Rassenmerkmalen mit sprachlichen und kulturellen Phänomenen. Obwohl Speiser sich bereits frühzeitig gegen eine „pan-subaräische“ Position ausgesprochen hatte (Chiera/Speiser 1926:82), stand er mit der Annahme eines hurritischen Substrats in Nordmesopotamien (Speiser 1930) den Hypothesen Ungnads nicht sehr fern. Erst als die Ausgrabungen in Gasur/Nuzi zeigten, daß diese um 1400 von Hurritern bewohnte Stadt in der Akkad-Zeit fast keine Spuren der Anwesenheit von Hurritern zeigt, revidierte er seine Auffassung (Speiser 1932). Einen neuen Aspekt erhielt die Frage durch I. J. Gelb, der eine scharfe Trennung von Hurritern und Subaräern vornahm. Letztere hielt er für das sprachliche und ethnische Substrat Nordmesopotamiens seit ältesten Zeiten, erstere ähnlich wie Speiser nach der Revision seiner Position für Spätankömmlinge (Gelb 1944). Diese Auffassung mußte nach Bekanntwerden einer in hurritischer Sprache abgefaßten Königsinschrift des späten 3. Jahrtausends modifiziert werden (Gelb 1956), ohne daß dadurch die These selbst erschüttert worden wäre. Andererseits wies Speiser (1948) zu Recht darauf hin, daß eindeutig hurritisches Sprachgut von Sumerern und Babyloniern als „subaräisch“ bezeichnet wird. Dennoch räumte er ein, daß sich unter dem „subaräischen“ Sprachmaterial auch nicht-semitische und nicht-hurritische Elemente finden.

Die Grundlinien, die sich in dieser Diskussion für den Anteil der Hurriter an der Entwicklung der altorientalischen Kultur abzeichneten, sind heute noch gültig: Die Hurriter kommen gegen Ende des 3. Jahrtausends aus der nordöstlichen Gebirgsrandzone Mesopotamiens, geraten unter einen starken Einfluß der sumerisch-akkadischen Kultur und spielen in der Mitte des 2. Jahrtausends eine wichtige Rolle bei der Vermittlung dieser Kultur nach Syrien und Kleinasien (Speiser 1953/4, Güterbock 1954).

Lange Zeit überschätzt und bis heute kontrovers ist die historische Bedeutung der Indo-Arisch sprechenden Gruppen, auf die eine Reihe von Namen und Appellativen zurückgeht, die seit dem 15. Jahrhundert in Texten aus dem hurritischen Mittani-Reich und seinem politisch-kulturellen Ausstrahlungsgebiet begegnen (s. unten

25 f.). Die Forschungsgeschichte dieses Spezialgebiets innerhalb der Hurritologie ist von M. Mayrhofer (1966, 1974) in Form einer analytischen Bibliographie dargestellt worden.

Die Arbeit an den im nördlichen Osttigrisland gefundenen Texten des 15. und 14. Jahrhunderts („Nuzi-Forschung“) ist zu einem umfangreichen Spezialgebiet innerhalb der Altorientalistik geworden, das sowohl für die Akkadistik als auch für die Hurritologie von großer Bedeutung ist (Bibliographie: Dietrich/Loretz/Mayer 1972). Die in jenem Raum lebenden Hurriter waren – zumindest teilweise – zweisprachig, sie benutzten als Schriftsprache einen frühmittelbabylonischen Dialekt, der, je nach Schreiber, in unterschiedlichem Umfang auch Assyrizismen enthält, daneben aber vielfach vom Hurritischen bedingte Interferenzphänomene zeigt (Wilhelm 1970a). Ihrem Inhalt nach bieten die Urkunden ein reiches Quellenmaterial zu den gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und rechtlichen Verhältnissen jener Zeit und Gegend (s. unten 61 ff.). Der Vergleich mit Einzelheiten der Patriarchenerzählungen des Alten Testaments, der für längere Zeit insbesondere in der amerikanischen Nuzi-Forschung beliebt war, ist inzwischen in den Hintergrund getreten (Selman 1974, 1976).

Es hat nicht an Versuchen gefehlt, die Frage der Herkunft der Hurriter und ihrer Ausbreitung im Fruchtbaren Halbmond archäologisch zu beantworten und mit der Verbreitung von Keramiktypen in Zusammenhang zu bringen. Insbesondere eine anfangs als „Hirbet-Kerak-Ware“ bezeichnete Keramikgattung, die von Transkaukasien über Ostanatolien und Nordsyrien bis Palästina verbreitet ist, wurde auf die Hurriter zurückgeführt (Burney 1975 : 97 ff.). Diese Hypothese ist jedoch unhaltbar angesichts der chronologischen Schwierigkeiten: Die Keramik ist Jahrhunderte älter als die ersten Belege für Hurriter, und die Ausbreitung der Hurriter nach Syrien hat sogar gewiß erst im 2. Jahrtausend stattgefunden. Einen inzwischen vielfach zu ergänzenden Überblick über die materielle Kultur im hurritischen Siedlungsraum hat B. Hroudá 1958 geboten.

Die Verbreitung von Keramikformen ist ein problematisches Indiz für Bevölkerungsverschiebungen, da sie verschiedene Ursachen haben kann. Veränderungen der politischen Strukturen, Handels-



ströme, Moden kommen ebenso als Ursachen in Frage wie demographische Verschiebungen. Dieser Vorbehalt gilt auch im Falle der palästinensischen bichromen Ware (Epstein 1966) und der Hābūr-Ware (Kramer 1977), obwohl deren Verbreitung immerhin in den Zeitraum fällt, in dem Hurriter bereits historisch nachgewiesen sind.

„Hurritisch“ ist in dem weiten Sinne, in dem wir dieses Wort heute verwenden, primär die Bezeichnung einer linguistischen Einheit. Sie basiert zwar auf der Selbstbezeichnung einer hurritischsprachigen Bevölkerung, ist aber von uns in ihrem raum-zeitlichen Geltungsbereich erheblich ausgeweitet worden. Dieser Geltungsbereich muß nicht übereinstimmen (und stimmt gewiß nicht überein!) mit der den Texten zu entnehmenden Qualifikation von eigentlich historischen Größen wie „Land“, „Truppen“, „König“ als „hurritisch“. Mit dieser Diskrepanz ist eine Aporie des vorliegenden Buches bezeichnet: Eine zunächst nur durch den Gebrauch einer bestimmten Sprache definierte Gruppe muß nicht gleichzeitig eine soziale Gruppe sein, d. h., es ist möglich, daß sie gar kein geschichtliches Agens ist. Wenn im folgenden dennoch der Versuch einer Gesamtdarstellung der Geschichte und Kultur der hurritischsprachigen Bevölkerungen des Alten Orients mit einer gewissen Berechtigung unternommen werden kann, dann deshalb, weil sich Traditionsstränge von den ältesten Staaten, in denen hurritisch gesprochen wurde, bis zum Ende der Verbreitung hurritischer Sprache im Kulturland Vorderasiens abzeichnen (s. unten 16 f.), die zu dem Optimismus Anlaß geben, daß wir mit demselben Recht, mit dem wir von einer assyrischen oder hethitischen Geschichte sprechen, auch von einer hurritischen sprechen dürfen.

## GESCHICHTE

Die ältesten historischen Quellen Vorderasiens beleuchten zunächst nur die Geschichte der Stadtstaaten Sumers, ihre Dynastien und Konflikte, ohne daß wir auch nur beiläufig Informationen erlangen über jene Gebiete am Oberlauf des Tigris und an dessen östlichen Nebenflüssen, wo wir die frühesten Wohnsitze der Hurriter in Vorderasien annehmen dürfen. Seit wann Hurriter in den Gebirgen am Nord- und Nordostrand Mesopotamiens lebten, wissen wir deshalb nicht, und die Frage einer etwaigen prähistorischen Zuwanderung, vielleicht von jenseits des Kaspischen Meeres (Kammenhuber 1977, 1978:214), bleibt bei dieser Quellenlage der Spekulation überlassen.

Im Laufe der Akkad-Zeit (ca. 2230–2090) wurde zum ersten Mal in der uns bekannten Geschichte des Alten Orients das Gebiet des späteren Assyrien, das nördliche Osttigrisland sowie Teile Nordmesopotamiens der direkten politischen Herrschaft eines südmesopotamischen Reiches unterworfen. Bereits der erste König der Dynastie von Akkad, Sargon, kämpfte in dem Lande Subartu, wenn wir einer jüngeren Chronik in diesem Punkte vertrauen dürfen (Ungnad 1936:41). Mit Subartu (sumerisch *su-bir<sub>4</sub>*) sind geographisch nicht immer genau umrissene Gebiete im Norden Babyloniens gemeint (Finkelstein 1962:77). Es bezeichnete ursprünglich wohl nur einen Teil des nördlichen Osttigrislandes, schließt später Assyrien und Nordmesopotamien ein und wird schließlich in jungen babylonischen Texten zur literarischen Bezeichnung Assyriens (Römer 1967/68).

Einem Jahresnamen Sargons können wir entnehmen, daß er gegen das Land Simurruum zog, welches neuerdings mit Sicherheit am Oberlauf des Unteren Zäb lokalisiert werden kann; die Inschrift eines Königs von Simurruum aus der späten Ur III-Zeit oder der frühen altbabylonischen Zeit wurde nämlich nördlich der Rānija-Ebene

(heute: Dūkān-See) gefunden (Al-Fouadi 1978). Die Kampagne Sargons steht am Anfang der Eroberung des Osttigrislandes, das unter seinen Nachfolgern dann ebenso wie Assyrien bis hin nach Ninive fester Bestandteil des Reiches war.

An zwei weit auseinanderliegenden Orten der nördlichen Eroberungen der Könige von Akkad wurden Schriftdokumente gefunden, nämlich in Tall Brāk im Hābūr-Dreieck und in Gasur im nördlichen Osttigrisland, dem späteren Nuzi. Beide Orte gehörten im 2. Jahrtausend zum hurritischen Sprachgebiet, so daß die Untersuchung der Texte auf hurritische Namen und Wörter für die zeitliche Bestimmung der Ausbreitung der Hurriter wichtig ist. Leider sind die Tafeln aus Tall Brāk so gering an Zahl und Umfang, daß das Fehlen eindeutig hurritischer Namen wenig besagt. Unter den wesentlich zahlreicheren Tafeln aus Gasur können immerhin einige wenige Namen hurritisch gedeutet werden (Gelb 1944:52f.). Neben sumerischen und akkadischen finden sich in Gasur viele Namen unbestimmter Sprachzugehörigkeit. Es ist erwogen worden, sie der sogenannten „subaräischen“ Sprache zuzuordnen (Gelb 1944:108 Anm. 9, s. oben 6). Diese Bezeichnung ist allerdings nicht unproblematisch, da „Subaräisch“ nicht zweifelsfrei als linguistische Einheit bestimmt werden kann (Speiser 1948) und in späterer Zeit mit „Subaräisch“ (sumerisch: eme-su-bir<sub>4</sub><sup>ki</sup>) eindeutig das Hurritische gemeint ist (Edzard/Kammenhuber 1972–75:508). Unter den nicht-sumerischen, nicht-akkadischen und nicht-hurritischen Namen von Gasur ist ein Namentyp besonders gut vertreten, der sich auch bei einem frühen Stadtfürsten von Assur wiederfindet; er ist dreisilbig, wobei die zweite und dritte Silbe identisch sind (Azuzu, Azizi, Azaza, Edada etc.). Namen gleicher Struktur gibt es aber auch in Sumer in großer Zahl, und man wird deshalb besser zurückhaltend sein, sie mit einer bestimmten Sprache zu verknüpfen. Das Namenmaterial von Gasur mag auch Beziehungen haben zu den Sprachen von Völkern des Zagros-Gebirges wie der Lullubäer und Gutäer, die uns bisher ganz unbekannt sind.

Es kann also kein Zweifel sein, daß die Hurriter in der Akkad-Zeit noch nicht die wichtigste Sprachgruppe des nördlichen Osttigrislandes sind, und auch sonst sind sie für uns an der Peripherie des Rei-

ches von Akkad bisher nicht greifbar. Ein altbabylonischer historisch-literarischer Bericht über einen allgemeinen Aufstand gegen Narām-suen (Grayson/Sollberger 1976) erwähnt einen König von Simurru mit dem hurritischen Namen Puttim-atal, doch reflektiert dies wahrscheinlich – wie viele andere Angaben des Textes – jüngere Verhältnisse.

Um so merkwürdiger ist eine akkad-zeitliche Inschrift, die im religiösen Zentrum Sumers, in Nippur, gefunden wurde und die unzweifelhaft hurritische Namen und grammatische Elemente enthält (Gelb 1959). Es handelt sich um eine Liste von Gewändern, die einem Mann mit dem eindeutig hurritischen Namen Šeřrin-ewri übergeben wurden. Seltsamerweise ist die scheinbar alltägliche Inschrift nicht auf Ton, sondern ein so kostbares Material wie weißen Marmor geschrieben. Man hat den Text deshalb als „Prunk-Begleitschreiben einer Geschenksendung“ gedeutet (Edzard/Kammenhuber 1972–75:509). Die Herkunft der Tafel bleibt im dunkeln. Wahrscheinlich ist sie in einem jener hurritischen Kleinstaaten des nördlichen Zagros und ostanatolischen Berglandes, an der Peripherie des Reiches von Akkad, zu suchen, deren Existenz wir allerdings nur aufgrund jüngerer Verhältnisse vermuten, nicht aber historisch nachweisen können.

Wenn wir so von den Hurritern der Akkad-Zeit auch nicht viel mehr wissen, als daß sie bereits am Rande des mesopotamischen Kulturlandes vorhanden waren, muß doch gegen Ende dieser Zeit eine erste Welle hurritischer Ansiedlung im nördlichen Osttigrisland erfolgt sein. Der damit verbundene Akkulturationsprozeß manifestiert sich nämlich nicht lange nach der Akkad-Zeit, indem sich dort Dynasten mit hurritischen Namen in der Tradition der Könige von Akkad sehen. Die Geschichte dieser ältesten uns bezeugten hurritischen Staaten ist noch ganz ungenügend bekannt. Ungeklärte chronologische und topographische Probleme erschweren eine zusammenhängende Darstellung. Dennoch darf die im folgenden gebotene Rekonstruktion einige Wahrscheinlichkeit beanspruchen.

Unter der Bedrohung durch die aus dem Zagros kommenden Gutäer und durch innenpolitische Auseinandersetzungen brach das Reich von Akkad nach der Regierungszeit seines letzten bedeuten-

deren Herrschers, Šar-kali-šarrī (ca. 2114–2090) zusammen. Die Gutäer, die Teile Babyloniens besetzten, vermochten nicht, ihren Anspruch auf die Nachfolge der Könige von Akkad durchzusetzen, vielmehr meldeten sich überall wieder lokale Autonomiebestrebungen. So entstand auf den Trümmern des Akkad-Reiches auch der erste uns bekannte hurritische Staat. Ein Herrscher mit dem typisch alt-hurritischen Namen Atal-šen (oder Ari-šen; Finet 1966, Kammenhuber 1974:165, 1977:139, Gelb 1943:207) hat uns eine Inschrift hinterlassen, die in akkadischer Sprache auf eine Bronzetafel graviert ist (Thureau-Dangin 1912, Sollberger/Kupper 1971:128). Es handelt sich um eine Gründungstafel für einen Tempel des in der Akkad-Zeit erstmals auftretenden und von den ältesten Hurritern besonders verehrten Gottes Nerigal (s. unten 76f.), der später im babylonischen Pantheon einen wichtigen Platz einnimmt. Atal-šen nannte sich König von Urkeš und Nawar, zwei Städten, die auch sonst bekannt, aber nicht mit letzter Sicherheit lokalisiert sind. Nawar ist gewiß identisch mit dem in späteren assyrischen und babylonischen Quellen Namar oder Namri genannten Ort, der im Bereich des Zagros zwischen Dijāla und Unterem Zāb gelegen haben dürfte. Dazu paßt gut, daß *-nawar* in der Mitte des 2. Jahrtausends ein häufiges Personennamenelement in der gleichfalls osttigridischen Stadt Nuzi ist. Urkeš wurde zunächst auch ins Osttigrisland gelegt (Thureau-Dangin 1912), später aber im Ḥābūr-Dreieck gesucht (Goetze 1953:62f.) und schließlich mit dem Ruinenhügel Tall<sup>c</sup>Amūda unmittelbar an der heutigen türkisch-syrischen Grenze identifiziert (van Liere 1957, Hrouda 1958). Anlaß hierzu ist u. a. ein Itinerar aus altbabylonischer Zeit, das die Stationen einer Handelsreise von Sippar nach Emar am Euphratbogen aufzählt (Goetze 1953, Hallo 1964). In diesem Text wird bei der Beschreibung der Rückreise die Stadt Urgeš als nächste Station nach Ašnakkum (= Šāgir Bāzār?) genannt. Dieses Urgeš war in altbabylonischer Zeit offenbar nur ein kleiner, unbedeutender Ort, denn die Karawane hatte auf der Hinreise dort nicht angehalten und übernachtete auch auf der Rückreise in Urgeš nur einmal, während sie sich in den wichtigen Städten mehrere Tage aufhielt. Berücksichtigt man die nicht seltenen Fälle von gleichnamigen Städten im Alten Orient, so kann nicht ausge-

geschlossen werden, daß das altbabylonische Provinzstädtchen dieses Namens nicht identisch ist mit der hurritischen Königsstadt des späten 3. Jahrtausends, die gleichzeitig auch ein wichtiges Kultzentrum war: Urkeš war die Stadt des Gottes Kumarbi, einer zentralen Gestalt der hurritischen Mythologie (s. unten 73 f.).

Wenn Urkeš im Ḫābūr-Gebiet liegt, muß man ein Hurriterreich von ganz erstaunlichem Umfang annehmen, nämlich vom Ḫābūr-Dreieck bis zur Dijāla unter Einschluß des nördlichen Assyrien. Seine Ausdehnung nach Norden muß vorläufig offenbleiben; vielleicht reichte es bis in die Gebirgländer südlich des Van-Sees, in denen noch fast anderthalb Jahrtausende später Hurritisch gesprochen wurde.

Atal-šen bezeichnet sich als Sohn eines sonst unbekanntes Šatar-mat, dessen Name wohl ebenfalls hurritisch ist. Die Regierung des Atal-šen läßt sich nicht sicher datieren, doch fällt sie wahrscheinlich in die Gutäer-Zeit (ca. 2090–2048) oder aber wenig später, in die ersten Jahrzehnte der Ur III-Zeit (2047–1940). Die Fluchformel seiner Inschrift schließt sich jedenfalls völlig denen des Königs Narām-suen von Akkad (ca. 2151–2115) an (Sollberger/Kupper 1971: 128).

Ein anderer hurritischer König, der in die späte Akkad- oder die Gutäerzeit gehört, ist uns nur aus einem viele Jahrhunderte jüngeren hethitisch-hurritischen Ritual aus Ḫattuša bekannt, das aber zuverlässige Traditionen aus der Akkad-Zeit bewahrt hat (Kammenhuber 1974: 166 ff.). Sein Name ist Kiklip-atal, und seine noch nicht lokalisierte, aber weit im Osten Mesopotamiens zu suchende Stadt Tukriš ist aus altbabylonischen Quellen wohlbekannt.

Die Urkunden der Ur III-Zeit lassen erkennen, daß zu dieser Zeit die Gebirgszonen östlich und nördlich des Zweistromlandes von hurritisch-sprachigen Bevölkerungen besiedelt waren und diese inzwischen auch ins Osttigrisland nördlich der Dijāla vorgedrungen waren. Die Namen von Bewohnern der von Ur teilweise kontrollierten Kleinstaaten jener Gegenden sind meist hurritisch, vereinzelt sumerisch oder unbestimmbar (Gelb 1944: 112 ff., Goetze 1953). Wenn die Lokalisierungen einiger in den Texten genannter Städte richtig ist, reichte das hurritische Sprachgebiet in

dieser Zeit im Westen mindestens bis in das Gebiet der H̄abūr-Quellflüsse.

Wir wissen nicht, ob das Reich von Urkeš noch in den Dimensionen existierte, die wir den Titeln Atal-šen entnehmen können, als Šulgi (2029–1982), der zweite König der III. Dynastie von Ur, in der zweiten Hälfte seiner Regierungszeit versuchte, das nördliche Osttigrisland zu unterwerfen. Aus der Vielzahl der Kampagnen darf man jedenfalls auf einen zähen Widerstand schließen. Die Kampagnen, die uns aus den Datenformeln Šulgis bekannt sind, kann man zu drei Kriegen zusammenfassen (Halla 1978). Der erste und zweite richtete sich gegen die Länder Karaḥar und Simurrum nordöstlich des Ġabal Hamrīn, im dritten durchzog Šulgi dann das ganze Osttigrisland bis hin nach Šašrum, Urbilum (das heutige Arbil) und das Land der Lullubäer in der Gegend des heutigen Sulaimānija. Der Nachfolger Šulgis, Amar-suena (1981–1973), hatte offenbar das Osttigrisland unter Kontrolle und zog nur zweimal in die äußersten Vorposten seiner Einflußsphäre, nach Urbilum und Šašrum.

Durch die Kriege Šulgis gelangten zahlreiche hurritische Kriegsgefangene nach Sumer, wo sie als Arbeitskräfte eingesetzt wurden. So kommt es, daß sich im Südmesopotamien der Ur III-Zeit zahlreiche Personen mit hurritischen Namen nachweisen lassen. Das heißt aber gewiß nicht, daß regelrechte Hurriterkolonien im Sinne von Sprach- und Kulturinseln anzunehmen sind. Die aus ihrem kulturellen Milieu herausgerissenen und nach Sumer gebrachten Hurriter haben sich gewiß rasch assimiliert, wie der Fall eines Hurriters namens Unap-šen zeigt, dessen Sohn bereits einen sumerischen Namen trug und in die sozial hochbewertete Position eines Schreibers aufstieg (Çiğ e. a. 1954: 277).

Urkeš blieb außerhalb des Einflußbereichs der Könige von Ur; in den Kriegsberichten wird es nicht erwähnt. Es bestand aber ein diplomatischer Kontakt zwischen Ur und Urkeš (Edzard/Farber 1974: 224).

Die Regierungszeit Šu-suens (1972–1964) markiert eine Wende in der Geschichte des Reiches von Ur, das sich nun unter dem Druck amoritischer Stämme aus dem Nordwesten plötzlich in die Defensive gedrängt sah. Symbol dafür war der Bau einer Mauer, die nörd-

lich von Bagdad vom Euphrat bis zum Tigris und weiter zur Dijāla reichte und die Nomaden von Einfällen in das Kulturland abhalten sollte. Wie weitgehend das Osttigrisland sich in dieser Zeit der Kontrolle durch die Herrscher von Ur entzog, wissen wir nicht. Der völlige Zusammenbruch der Herrschaft der Könige von Ur über das nördliche Osttigrisland erfolgte jedenfalls erst unter Ibbi-suen (1963–1940). Es gibt aber Anlaß zur Vermutung, daß ein König von Urkeš in dieser Zeit an die Tradition Atal-šen anknüpfte und das Hurriterreich von Urkeš wieder weit nach Osten und vielleicht sogar Südosten hin erweiterte.

Der Name dieses Königs, Tiš-atal, erscheint in mehreren Inschriften, wobei allerdings nicht mit letzter Sicherheit ausgeschlossen werden kann, daß die Belege auf verschiedene gleichnamige Könige zu verteilen sind. Die zeitliche Einordnung Tiš-atal's ist erst jüngst durch zwei Urkunden aus Ešnunna klargeworden (Whiting 1976; unv. A 31210 – Whiting mündl.). Tiš-atal heißt hier „Mann von Ninua“ (= Ninive), beherrscht also den nördlichen Teil Assyriens mit der Kultstadt der hurritischen Göttin Šawuška (s. unten 71 ff.). Die beiden Tafeln wurden im 3. Regierungsjahr des Königs Šu-suen von Ur abgefaßt, d. h. im Jahre 1771. Tiš-atal hatte einem der Texte zufolge mit einer Eskorte von über 100 Mann den Onkel und Feldherrn des Königs von Ur aufgesucht, der gerade ein militärisches Unternehmen gegen das Land Simanum erfolgreich abgeschlossen hatte und damit an die Grenze des Herrschaftsbereichs Tiš-atal's vorgestoßen war.

Tiš-atal hat uns wie Atal-šen eine Gründungsinschrift für einen Nerigal-Tempel hinterlassen, doch diese Inschrift ist nun erstmals in hurritischer Sprache abgefaßt und damit das älteste uns bekannte hurritische Sprachdenkmal (Parrot/Nougayrol 1948, Diakonoff 1971:110f., Edzard/Kammenhuber 1972–75:509). Die Inschrift lautet:

Tiš-atal, *endan* von Urkeš, hat einen Tempel des Nerigal gebaut. Diesen Tempel möge der Gott Lubagada schützen. Wer ihn vernichtet, (den) möge Lubadaga vernichten. Der (Wetter)gott (??) möge sein Gebet (??) nicht erhören. Die Herrin von Nagar, der Sonnengott und der Wettergott mögen denjenigen, der ihn vernichtet, ...



Tiš-atal nennt sich *endan* von Urkeš, ein Titel, der der Forschung viele Schwierigkeiten bereitet hat. Heute wissen wir, daß er eine bei hurritischen Berufsbezeichnungen häufige Endung *-dan* (Wilhelm 1971) enthält. Das verbleibende *en-* kann auf unterschiedliche Weise erklärt werden. Es könnte auf die alte sumerische Herrscherbezeichnung *en* zurückgehen, es könnte sich aber auch um das hurritische Wort handeln, das in Texten des 2. Jahrtausends „Gott“ bedeutet (*eni*). Wäre letzteres richtig, gewonnen wir ein weiteres Indiz für die Annahme, hurritische Könige der späten Ur III-Zeit hätten sich nach dem Vorbild Šulgis und seiner Nachfolger vergöttlicht.

Ein Siegel, dessen Herkunft leider unbekannt ist, trägt nämlich die Legende „Tiš-atal, König von Karaḥar, ...“ und schreibt dabei den Namen des Königs mit dem Gottesdeterminativ. (Sollberger 1971:169, Kammenhuber 1974:165). Weitere Belege für die Vergöttlichung osttigriderischer Könige sind die bereits erwähnte Inschrift des Königs Idi-suen von Simurru (Al-Fouadi 1978) sowie das Siegel seines Sohnes Zabazuna und das Siegel eines anderen Königs von Karaḥar namens Zardamu (Sollberger 1980). Stilistisch gehört das Siegel des Tiš-atal in die Ur III-Zeit, könnte sogar noch etwas später sein, d. h. von der Datierung her bereitet eine Identifizierung Tiš-atal von Urkeš mit dem gleichnamigen König von Karaḥar keine Schwierigkeiten. Die Stadt Karaḥar wird mit dem aus assyrischen Quellen bekannten Ḥarḥar identifiziert und am Oberlauf der Dijāla gesucht (Edzard/Farber 1974:91). Wir gewinnen damit – die genannte Identifizierung vorausgesetzt – einen Hinweis auf die beträchtliche Ausdehnung des Reiches von Urkeš in der späten Ur III-Zeit, die derjenigen zur Zeit des Atal-šen nach dem Ende der Akkad-Zeit kaum nachsteht.

Das weitere Schicksal des Reiches von Urkeš bleibt im dunkeln. Die hurritische Überlieferung bewahrte aber bis zum Ausgang des 2. Jahrtausends Namen, die in die Gründungsphase des Reiches von Urkeš gehören, darunter die der Herrscher von Akkad bis zu Šar-kali-šarrī und verschiedener Könige der östlichen Bergländer (s. unten 101). Vielleicht ist hier sogar der König Atal-šen genannt (Kammenhuber 1974:167). Diese Überlieferung zeigt zum einen, daß Urkeš sich in der Tradition des Reiches von Akkad sah, zum

anderen aber auch, daß die Geschichte der Hurriter nicht nur ein linguistisches Konstrukt, sondern eine historische Einheit im Sinne eines Traditionszusammenhangs ist.

Der Zusammenbruch des Reiches von Ur III führte in Nordmesopotamien und im nördlichen Osttigrisland zu einer Stärkung lokaler Autoritäten. Von großräumigen Reichsbildungen im Norden wissen wir nichts, vielmehr dürfte die politische Landkarte von einer Vielzahl selbständiger Kleinstaaten charakterisiert sein, die meist nur aus einem städtischen Zentrum und seinem Hinterland bestanden. Ihre Geschichte liegt mangels Urkunden noch ganz im dunkeln.

Die älteste Textgruppe des 2. Jahrtausends, die uns Auskunft über die Verhältnisse in Assyrien, Nordsyrien und Anatolien gibt, sind die Urkunden assyrischer Kaufleute, die am Anfang des 18. Jahrhunderts vor allem mit Edelmetallen, Zinn und Textilien handelten. In einigen ihrer anatolischen Niederlassungen wurden Geschäftsunterlagen gefunden, wobei der Ruinenhügel Kültepe, unter dem sich die bedeutende altanatolische Stadt Kaniš verbarg, die bei weitem größte Zahl der Urkunden geliefert hat (Garelli 1963, Orlin 1970, Larsen 1976). Hurritische Namen tauchen in diesen Texten nur ganz selten auf (Garelli 1963, Edzard/Kammenhuber 1972–75:510, Kammenhuber 1977:142). Es ist deshalb noch nicht abzuschätzen, wie weit in altassyrischer Zeit die Ausdehnung des hurritischen Sprachgebietes in Anatolien reichte.

In Kaniš wurde ein an den Herrscher dieser Stadt gerichteter Brief eines Fürsten der wahrscheinlich im weiteren Umkreis von Maraş zu suchenden Stadt Mama gefunden, der den Namen Anumhirbi trägt (Balkan 1957). Wenn – wie allgemein angenommen – dieser Name hurritisch ist, könnte man schließen, daß die Gegend von Mama, die im 14. Jahrhundert zweifellos zum hurritischen Sprachgebiet gehörte, schon im frühen 18. Jahrhundert einen hurritisch-sprachigen Bevölkerungsanteil oder gar eine hurritische Dynastie hatte. Vorläufig stehen solche Überlegungen aber auf unsicherem Boden.

Erst seit dem späten 18. Jahrhundert, der Zeit Šamši-Adads von Assyrien und Hammurapis von Babylon, fließen die historischen Quellen reichlicher, und insbesondere die Archive der mitteleuphra-

tischen Königsresidenz Mari vermitteln uns das Bild eines Kranzes hurritischer Stadtstaaten von Nordsyrien über Nordmesopotamien bis ins Osttigrisland und das Zagrosgebirge. Die Charakterisierung dieser Kleinstaaten als „hurritisch“ basiert einerseits auf den Königsnamen, die dieser Sprache angehören, zum anderen aber auch auf der Tatsache, daß auf der Basis von Personennamenstatistiken in dem ganzen weiten Raum südlich der Hochgebirge ein starker hurritisch-sprachiger Bevölkerungsanteil festzustellen ist. Gewiß darf auch hier der grundsätzliche methodologische Einwand, daß die Sprachzugehörigkeit eines Namens keinen Rückschluß auf die Sprache des Namensträgers zuläßt, nicht unberücksichtigt bleiben. Wenn von hundert Namen fünfzig hurritisch sind, heißt das nicht, daß die Hälfte der Bevölkerung hurritisch sprach. Andererseits dürfte der in diesem Zusammenhang beliebte Hinweis auf „Mode“-Namen kaum ein wichtiges Prinzip altorientalischer Namengebung beschreiben. Aber wenn man auch damit rechnen muß, daß die Träger eines hurritischen Namens weder hurritisch gesprochen noch einen hurritisch-sprachigen Familienhintergrund gehabt haben müssen, darf man doch eine Korrelation zwischen der Häufigkeit solcher Namen und dem Ausmaß hurritischer Zuwanderung zu irgendeiner vor der Attestation der Namen liegenden Zeit annehmen.

Der westlichste Fundort von Texten altbabylonischer Zeit mit hurritischen Personennamen ist die Stadt Alalaḥ am Unterlauf des Orontes (Wiseman 1953, 1954). Zur Zeit der Schicht VII (1. Hälfte des 17. Jh. bis ca. 1560) war etwa die Hälfte aller bezeugten Namen hurritisch, und der Anteil der Individuen mit hurritischem Namen an der namentlich bekannten Gesamtbevölkerung betrug annähernd drei Achtel (Dräffkorn 1959: 17, Gelb 1961: 39). Die in Šāgīr Bāzār (= Ašnakkum?) im Ḥābūr-Dreieck gefundenen Tontafeln (Loretz 1969a, 1969b) enthalten nicht ganz so viele, doch auch eine beträchtliche Anzahl (mindestens 20%) hurritischer Personennamen. Auch die in Tall ar-Rimāḥ (= Karanā oder Qaṭarā) zwischen Ninive und dem Ġabal Sinḡār gefundenen Urkunden aus altbabylonischer Zeit (Dalley 1976) weisen zahlreiche hurritische Namen auf (Sasson 1979).

Sowohl in Šāgir Bāzār als auch in Rimāḥ treten die Namen vor allem in Listen über Naturalzuweisungen an Arbeitskräfte auf, die möglicherweise als Kriegsgefangene oder gekaufte Sklaven an den jeweiligen Ort gekommen sind. Die Situation ist hier also vielleicht gar nicht grundsätzlich anders als in Mari, wo hurritische Personennamen (Sasson 1974) vorwiegend in vergleichbaren Listen begegnen und wir nicht mit einem nennenswerten hurritischen Anteil an der Bevölkerung rechnen dürfen. Für Mari läßt sich zeigen, daß die Träger hurritischer Namen von ihren Tätigkeitsmerkmalen her weitgehend den Unterschichten zuzurechnen und – soweit feststellbar – in Nordmesopotamien rekrutiert worden sind (Kupper 1978).

Das am Oberlauf des Unteren Zāb gelegene Šušarrā – möglicherweise identisch mit dem in der Ur III-Zeit mehrfach erwähnten Šašrum – hat Texte geliefert, die einen lokalen Herrscher mit dem hurritischen Namen Kuwari bezeugen und aufgrund zahlreicher hurritischer Wörter und Namen auf eine weitgehend hurritisch-sprachige Bevölkerung schließen lassen (Læssøe 1959 a, 1959 b, 1963, 1965, 1966, Læssøe/Knudsen 1962).

Weiter südlich entstand an der Stelle des alten Gasur die Stadt Nuzi, die im 15. und 14. Jahrhundert von einer hurritisch-sprachigen Bevölkerung bewohnt wurde. Die Umstände der Neubenennung des Ortes, die in die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts datiert werden kann, sind noch unbekannt, doch dürfen wir mit einiger Wahrscheinlichkeit die Umgestaltung des alten, der Ištar geweihten Heiligtums der Stadt zu einem Doppeltempel mit der Neugründung oder Umbenennung in Zusammenhang bringen (Wilhelm 1970 a: 7). In dem Tempel wurde neben Ištar, die mit der hurritischen Šawuška identifiziert wurde, vermutlich der hurritische Wettergott und Götterkönig Teššup verehrt, dessen Kult vielleicht erst durch eine neue Welle hurritischer Einwanderer größere Bedeutung erlangte. Es ist nämlich auffällig, daß dieser Gott, der später an der Spitze des hurritischen Pantheons stand (s. unten 69 ff.) und dessen Name in Texten des 15. und 14. Jahrhunderts der bei weitem häufigste Bestandteil von Personennamen wurde, in den hurritischen Namen bis zur Mari-Zeit eine ganz geringe Rolle spielte und in seiner Frequenz

nicht zu vergleichen ist mit dem Personennamenelement *-atal* (Meyer 1937–39, Gelb 1944: 115).

Auf einen starken Bevölkerungsdruck in den hurritischen Gebieten am Rande Mesopotamiens läßt die Tatsache schließen, daß Sklaven eines der wichtigeren Exportgüter sowohl Obermesopotamiens als auch des nördlichen Osttigrislandes waren. Eine altbabylonische Urkunde der Zeit Samsu-ditanas (1561–1531) erwähnt die Geschäftsreise eines Händlers, in deren Verlauf ein Sklave aus Subartu gekauft werden soll; eine andere Urkunde derselben Zeit hat den Kauf einer Sklavin aus (Nord-)Mesopotamien (*māt biriti*) zum Gegenstand (Finkelstein 1962). Im Osttigrisland dienten die an der Südgrenze des Hurritergebiets gelegenen Städte Ašuh und Lubdi als Märkte für hurritische Sklaven (Finkelstein 1955). Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn wir auch im Herzen Babyloniens in dieser Zeit hurritische Namen finden, wie dies schon in der Ur III-Zeit der Fall war. Besonders viele solcher Namen sind in Texten aus der Stadt Dilbat festzustellen (Ungnad 1909, Charpin 1977).

Direkte Nachrichten von dem Bevölkerungsdruck in den östlichen Randgebieten verdanken wir den Briefen aus Mari, denen zufolge Turukkäer genannte Bewohner des Zagros, von Hunger geplagt, Siedlungen überfallen, um Nahrungsmittel zu erbeuten. Einige der wenigen uns bekannten Namen von Turukkäern, besonders die ihrer Anführer, sind hurritisch (Klengel 1962). /

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gelang es Šamši-Adad, dem Abkömmling einer in Terqa am mittleren Euphrat ansässigen, dann aber von den Königen von Mari entmachteten Dynastie, sich – wohl mit Unterstützung aus Babylonien – der assyrischen Stadt Ekallātum zu bemächtigen, von dort aus die altassyrische Dynastie zu stürzen und sich Assyriens zu bemächtigen. Schließlich erlangte er die Kontrolle über ein ausgedehntes Gebiet, dessen Grenzen nur ungefähr mit Euphrat im Westen und Süden sowie Zagros im Osten zu beschreiben sind. Das Herrschaftsgebiet Šamši-Adads hatte drei Schwerpunkte, nämlich das Gebiet des oberen Ḫābūr und seiner Nebenflüsse mit der Hauptstadt Šubat-Enlil (= Tall Lailān?), wo Šamši-Adad selbst sich vorzugsweise aufhielt, Assyrien, das von dem Thronfolger verwaltet wurde, und das Gebiet des mittleren

Euphrat um Mari, das einem jüngeren Prinzen unterstand. In einem komplizierten System von Loyalitäten und militärischen Demonstrationen wurden die mit dem Kulturland in Symbiose lebenden Nomaden (Kupper 1957, Klengel 1972) von gewaltsamen Übergriffen abgehalten, und die Kontrolle über die Ansiedlungen der Flußtäler wurde unter Ausnutzung der Loyalität der amoritischen und hurritischen Bevölkerungen gegenüber lokalen Autoritäten aufrechterhalten. Dieses „Reich“ Šamši-Adads war ein fragiles Gebilde, das sehr stark von dem diplomatischen Geschick und militärischen Prestige seines Herrschers abhing, mit dessen Tod es konsequenterweise unterging. Während sich der Thronfolger Išme-Dagān seine Herrschaft über Assyrien erhalten konnte, fiel Mari an den Erben der alten Dynastie, Zimrilim, zurück, und Nordmesopotamien zerfiel in zahlreiche kleinräumige Machtgebilde. Dies ist die Situation, in der uns mehrere Dynastien in Obermesopotamien begegnen, deren Namen eindeutig hurritisch sind wie Atal-šenni von Burundum (Finet 1966) und Šukrum-teššup von Elaḥut. Auch für die Gegenden am oberen Tigris nördlich von Assyrien sind zahlreiche hurritische Herrschernamen bezeugt, darunter Nanip-šawiri von Ḥabarātum, Šadu-šarri von Azuḥinum und Tiš-ulme von Mardaman (Biro 1973, Kupper 1978).

Nordsyrien mit seiner Metropole Ḥalab (Aleppo) hatte sich der Expansion des Reiches Šamši-Adads widersetzen können und war nach dessen Ende eine der wichtigsten Mächte des Vorderen Orients. Da der Thronerbe von Mari, Zimrilim, hier Asyl gefunden hatte und durch eine Heirat an die Herrscherfamilie gebunden worden war, ergab sich eine Koalition zwischen Ḥalab und Mari fast zwangsläufig, nachdem es Zimrilim, nicht ohne Hilfe seines aleppinischen Schwiegervaters, gelungen war, sich seiner Vaterstadt zu bemächtigen. Wenn in gut ein Jahrhundert jüngeren Quellen Ḥalab als Sitz eines „Großkönigtums“ bezeichnet wird (s. unten 31), ist das der Reflex dieser Situation unangefochtener Suprematie in Nordsyrien.

Westlich des Euphrats lagen außer Ḥalab noch einige andere Staaten, die gelegentlich versuchten, durch Koalitionen mit Mari sich gegen das aleppinische Übergewicht rückzuversichern. Hier sind

vor allem Karkemiš, Uršum und Ḥaššum zu nennen, von denen nur der erstere Ort eindeutig lokalisiert ist, nämlich am Euphrat an der heutigen türkisch-syrischen Grenze. Für Ḥaššum, das nordöstlich von Ḥalab – westlich oder östlich des Euphrats – gesucht wurde (Groneberg 1980:94), wird unten (30) ein anderer Lokalisierungsvorschlag gemacht. Für Uršum ist uns aus den Mari-Briefen der Königsname Šennam, für Ḥaššum Anišḥurbi bezeugt. Die Namen sind vielleicht hurritisch, doch ist dies nicht mit letzter Sicherheit nachzuweisen (Kammenhuber 1977).

Wie stark westlich des Euphrats bereits in der Mari-Zeit der Anteil hurritischer Bevölkerungselemente und ihres kulturellen, insbesondere religiösen Erbes ist, läßt sich kaum erkennen. In der Folgezeit bis etwa 1560 zeigen Ḥalab und Alalaḥ trotz Fortführung der amoritischen Königsnamentradition jedenfalls eine hurritische Prägung, die sich nicht nur im Onomastikon (Dräffkorn 1959), sondern auch im Pantheon (Landsberger 1954 : 64) und in der rituellen Terminologie (Haas/Wilhelm 1974 : 138 f.) bemerkbar macht. Wenn Landsberger (1954 : 64) in bezug auf Ḥalab, Uršum, Ḥaššum und Karkemiš geradezu von den „vier hurritischen Königreichen westlich des Euphrat“ spricht, ist dies vermutlich eine im wesentlichen richtige Beschreibung der Situation, wobei allerdings bei Karkemiš ein Vorbehalt zu machen ist. Da die Entwicklung dieser Zeit (ca. 1695–1560), soweit wir sehen, bruchlos verläuft, neigt man dazu, die Situation im Ḥalab, Alalaḥ und Ḥaššum des 16. Jahrhunderts in das 17. zu extrapolieren. Dies bleibt allerdings ebenso unsicher wie der auf dem Fehlen eindeutiger Quellen basierende Schluß, im Gebiet zwischen Euphrat und Mittelmeer sei zur Mari-Zeit noch keine hurritische Zuwanderung erfolgt (Kammenhuber 1977). Ein unzweifelhafter terminus post quem für die Einwanderung der Hurriter in Nordsyrien ist von den schriftlichen Quellen – abgesehen von den ganz wesentlich früheren Ebla-Texten – bisher nicht gegeben.

Die Entwicklung nach dem Untergang des Reiches Šamši-Adads ähnelt der Situation nach dem Zusammenbruch der Reiche von Akkad und Ur insofern, als nun zum dritten Mal eine verstärkte Ansiedlung hurritisch-sprachiger Bevölkerungen zu konstatieren ist. In

politisch-ökonomischer Hinsicht dürfte dieser Vorgang in den Grundzügen jeweils ähnlich verlaufen sein: Der Zusammenbruch großräumiger politischer Strukturen führt mit dem Verlust militärischer und administrativer Kontrolle zum Rückgang ökonomischer Interdependenz; der Fernhandel schrumpft, der Urbanisierungsgrad nimmt ab, die Bewässerungsanlagen verfallen, die landwirtschaftlichen Anbauflächen gehen zurück, die Kleinviehhaltung expandiert statt dessen, und die Agrarproduktion regrediert in Richtung auf eine Subsistenzwirtschaft in kleinen Betriebseinheiten. Für die Bewohner der gebirgigen Randzonen bedeutet diese Entwicklung, daß ihr labiles Gleichgewicht von weitgehend subsistenzwirtschaftlicher Nutzung ökologischer Nischen wie der vielfältigen Formen des „Bergnomadismus“ und dem Austausch und Zwischenhandel mit dem Kulturland ins Wanken gerät, was wiederum dazu führt, daß ein Teil der Bevölkerung seine Lebensweise aufgibt und in den Ackerbauebenen nach neuen Existenzmöglichkeiten sucht.

Die Ansiedlung der Neuankömmlinge wird gleichermaßen friedlich und kriegerisch vonstatten gegangen sein. Die neu entstehenden politischen Strukturen hingegen tragen die Merkmale kriegerischer Landnahme, wobei die weiterbestehenden Siedlungen in quasi-feudaler Weise der Wertabschöpfung einer militärischen Elite unterworfen werden, die zunehmend in die Rolle von Großgrundbesitzern hineinwächst. Für diesen Prozeß stehen uns mit den Archiven aus der Stadt Nuzi im osttigridischen Land Arrapha reiche Quellen zur Verfügung, die aber unter dem hier interessierenden Aspekt der Genese der sich in ihnen dokumentierenden Gesellschaft noch kaum ausgewertet sind.

Unter den Zuwanderern aus den ostanatolischen Bergländern befanden sich Gruppen, die ein indogermanisches Idiom sprachen, und zwar eine archaische Form des Indo-Arischen (Mayrhofer 1966, 1974, Kammenhuber 1968). Diese Tatsache hat in der Geschichte der Altorientalistik eine beträchtliche Aufmerksamkeit und in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts gelegentlich auch von den seinerzeit verbreiteten Rassentheoremen geprägte Interpretationen gefunden. Eine gründliche Überprüfung des geringen uns überlieferten



Sprachmaterials hat inzwischen in vielen Punkten einen gewissen Konsens der beteiligten Forscher ergeben, obwohl die Diskussion teilweise in einer dazu im Widerspruch stehenden polemischen Form geführt wurde (Mayrhofer 1966, 1974, Kammenhuber 1968, 1977, 1978, Diakonoff 1972).

Was die historische Gesamtbewertung angeht, ist vor allem folgende Frage kontrovers: Sind Indo-Arisch sprechende Gruppen, aus Transkaukasien kommend, zusammen mit Hurritern in den Fruchtbaren Halbmond eingedrungen, oder gehen die indo-arischen Sprachelemente auf Kontakte von Hurritern mit auf der Wanderung in den Iran und nach Indien begriffenen Indo-Ariern zurück, Kontakte, die dann wohl in Transkaukasien stattgefunden haben müssen, obwohl dort – nach der Sprachsituation des 1. Jahrtausends zu schließen – wohl eher eine proto-urartäische Sprache gesprochen wurde, die zwar mit dem Hurritischen verwandt, aber von diesem in der in Frage kommenden Zeit (erste Jahrhunderte des 2. Jts.) schon getrennt war. Dieses letztere Modell wäre verifiziert, wenn hurritische oder (proto-)urartäische Entlehnungen nach Indien gelangt wären. Dies konnte aber bisher nicht nachgewiesen werden. Die Entlehnungen wären demnach nur in eine Richtung, nämlich vom Indo-Arischen ins Hurritische, gelaufen. Da die indo-arischen Sprachreste – es handelt sich um Götter- und Personennamen, dazu eine Gruppe von Fachausdrücken des Pferdetrainings (s. unten) – vor allem im Zusammenhang mit der Dynastie von Mittani begegnen, müßte man zudem annehmen, daß in Transkaukasien unter dem Eindruck indo-arischer Zuwanderer eine Herrschernamentradition begründet worden sei, die – am ehesten durch dynastische Kontinuität erklärbar – im mehr als 500 km weiter südwestlich in Nordmesopotamien gelegenen Mittani-Reich fortgesetzt wurde. Dies hieße, ein zu Recht kritisch betrachtetes indo-arisches Herrscher-Epos durch ein hurritisches zu ersetzen. Plausibler ist das Modell, demzufolge Indo-Arisch sprechende Gruppen sich von dem Hauptstrom jener Stämme, die über den Iran nach Indien zogen, abspalteten und schließlich zusammen mit Hurritern in den Sog des Fruchtbaren Halbmonds gerieten. Dabei wurden sie in dem hurritisch-sprachigen, von altesopotamischer und altsyrischer Kultur

geprägten Milieu rasch assimiliert und gaben möglicherweise ihre Sprache schon frühzeitig auf.

Von der Rolle, die die Indo-Arier in der Vorgeschichte des Mittani-Reiches gespielt haben müssen, wissen wir nur durch mehrere Personennamen und Lehnwörter, die aber doch einige Rückschlüsse auf die historische Bedeutung dieser Gruppen zulassen. Die Könige des im 16. Jahrhundert entstehenden hurritischen Großreichs – in der Folgezeit Maittani, später Mittani genannt (s. unten 28, 34) – tragen nämlich, soweit sie uns bisher bekannt sind, ausnahmslos nicht-hurritische Thronnamen, von denen einige sicher oder mit großer Wahrscheinlichkeit indo-arisch zu etymologisieren sind, z. B. Artatama = vedisch *ṛtá-dhāman-* „dessen Wohnstätte das Rta ist“, Tušratta (Tuišeratta) = vedisch *tveṣá-ratha-* „dessen Streitwagen ungestüm vordringt“, Šattiwaza = altindo-arisch *\*sāti-vāja-* „Kampfgüter erlangend“, vedisch *vāja-sāti-* „Erlangung von Kampfgütern“ (Mayrhofer 1974:23–25). Für eine ganze Reihe weiterer sog. „Mittani-Namen“ sind zwar bisher noch keine wirklich überzeugenden Etymologien gefunden worden, doch weichen sie von den uns recht gut bekannten hurritischen Namen so stark ab, daß sie gleichfalls meist dem indo-arischen Adstrat zugewiesen worden sind. Methodologische Bedenken hiergegen (Kammenhuber 1968:156 ff.) sind als sprachwissenschaftlich-heuristisches Prinzip gewiß berechtigt, sind aber doch von minderer Bedeutung für die historische Wertung der Phänomene. Namen dieser Art – freilich noch umstritten in ihrer Deutung – finden sich als Herrschernamen des 14. Jahrhunderts auch im südlichen Syrien bis hin nach Palästina (Mayrhofer 1966:29 f., 1974:29, Kammenhuber 1977:130), ohne daß dies mehr als eine politisch-kulturelle Affinität der dortigen Staaten zu Mittani beweisen könnte. Da aber im 14. Jahrhundert die hurritische Sprache mindestens bis nach Mittelsyrien (Qatna, wohl auch Qadeš) verbreitet war und diese Situation gewiß auf Bevölkerungsverschiebungen in der Zeit der Entstehung Mittanis zurückgeht, ist es nicht a priori ausgeschlossen, daß auch Indo-Arier bis in diese Gegenden gelangten. Wenn als Argument dafür, daß das Indo-Arische nie im Vorderen Orient gesprochen und nur in Form unverstandener Lehnwörter im Hurritischen konserviert wurde, die

variantenreichen Schreibungen indo-arischer Namen beigebracht werden, so ist daran zu erinnern, daß die Sprachkompetenz der Schreiber in einem mehrsprachigen Milieu durchaus unterschiedlich sein kann und die Übermittlung von fremden Namen durch nicht-kompetente Sprecher und Schreiber mit großer Wahrscheinlichkeit zu Varianten führt. Von den hier angesprochenen Fragen wird man noch manche unbeantwortet lassen müssen; in der Situation des non liquet bleiben freilich negative Aussagen den Beweis nicht weniger schuldig als positive.

Zu den Göttern, die noch im späten 14. Jahrhundert von den Mittani-Königen verehrt wurden, gehören Mitrá-, Váruṇa-, Índra- und die Násatya, die aus den Veden, den ältesten indischen Dichtungen, bekannt sind. Allerdings sind sie bisher nur in zwei zusammengehörigen Staatsvertragswerken (Laroche 1971 Nr. 51, 52) belegt und dürften auf den Kult im Umkreis der Dynastie beschränkt gewesen sein.

Durch die Namentradition der mittanischen Herrscher wird deutlich, daß die Gruppen indo-arischer Sprache an den Umformungsprozessen im Nordmesopotamien des 17. und 16. Jahrhunderts eine gewisse Rolle gespielt haben, die sicherlich in einem Zusammenhang mit einer aus den wenigen indo-arischen Sprachresten zu rekonstruierenden Qualifikation steht: Aus der Tatsache, daß im Nuzi des frühen 14. Jahrhunderts verschiedene Pferdebezeichnungen sicher oder wahrscheinlich indo-arischen Ursprungs sind (Mayrhofer 1966 : 17 ff., 1974 : 29 f.; anders Kammenhuber 1968 : 211 ff.) und daß ein hethitischer Traktat über das Pferdetraining (Kammenhuber 1961) auf einen mittanischen Spezialisten dieser Technik zurückgeht und indo-arische termini technici enthält, darf man schließen, daß die Indo-Arier über gute Erfahrungen in Pferdezucht und Pferdetraining verfügten. Diese hippologischen Kenntnisse verbanden sich mit der Anwendung des zweirädrigen Streitwagens zu einer militärischen Technologie, die gewiß eine wichtige Rolle bei der Expansion Mittanis gespielt hat, wenn auch unsere Texte eher eine überlegene Belagerungstechnik („hurritischer Rammbock“; Güterbock 1938 : 116) und die Verwendung des Kompositbogens für die Frühphase des Mittani-Reiches erkennen lassen. Der zweirädrige Streit-

wagen selbst ist nach heute vorherrschender Auffassung in Vorderasien entwickelt und nicht, wie früher angenommen, von den Indo-Ariern importiert worden. Er verbreitete sich in kurzer Zeit über ganz Vorderasien, Ägypten und die Ägäis (Nagel 1966, Zaccagnini 1978).

Erwerb und Unterhaltung von Pferden und Streitwagen waren sehr teuer und daher auf eine Oberschicht beschränkt, die sich in Arapha geradezu durch diesen Besitz definiert: Ihre Angehörigen hießen dort *rākib narkabti* („Streitwagenfahrer“) und stellten die kriegsentscheidende Elitetruppe dar. In Mittani sowie in Syrien und Palästina wurden sie *marijanni-na* genannt, ein Wort, das oft, aber nicht unwidersprochen, mit altindisch *mārya-* „junger Mann“ (im Avestischen auch „Mitglied eines Männerbundes“) in Zusammenhang gebracht worden ist (Mayrhofer 1966:19, 1974:16, Kammenhuber 1968:222f., Diakonoff 1971:76, Laroche 1980:168). Im Laufe der Geschichte Mittanis verwandelte sich diese Militärelite (O'Callaghan 1950/51) in eine Art Geburtsadel, wenn wir Texte aus Alalah, die von „*marijanni-na*, welche keinen Streitwagen besitzen“ reden, in dieser Weise verallgemeinern dürfen (s. auch unten 60). Ein Text aus Alalah zeigt aber auch, daß die Zugehörigkeit zu den *marijanni-na* durch königliche Ernennung begründet werden konnte (Wiseman 1953, Nr. 15).

Die Entstehung und Expansion Mittanis ist mit einer immer noch recht unzulänglich bekannten Periode der ägyptischen Geschichte in Zusammenhang gebracht worden, nämlich der sog. „Zweiten Zwischenzeit“, in der die von der griechischen Tradition „Hyksos“ genannten Könige der 15. Dynastie von Auaris im Nildelta aus ein von den Ägyptern als Fremdherrschaft empfundenenes Regime über Ägypten ausübten (van Seters 1966, Helck 1971, Wolf 1972–75). Die Versuche, Namen von Hyksos-Königen hurritisch zu deuten (Helck 1962, 1971), haben nicht zu zweifelsfreien Ergebnissen geführt (de Vaux 1967, Vernus 1978). Ein „Weltreich der Hyksos“, das weite Teile Vorderasiens eingeschlossen haben soll, darf heute als Chimäre bezeichnet werden.

Kontrovers ist die Auffassung, das Eindringen der Hyksos in Ägypten sei mittelbar durch die Ausbreitung der Hurriter verur-

sacht, etwa in der Weise, daß der Druck hurritischer Zuwanderung von den semitischen Bevölkerungen Südsyriens und Palästinas in Richtung auf Ägypten weitergegeben worden sei. Sowenig diese These bisher bewiesen werden konnte, so falsch ist aber auch ihre Ablehnung auf der Basis chronologischer Überlegungen (Kammenhuber 1977 : 32): Das erneute Vordringen von Hurritern in Nordmesopotamien beginnt nach dem Ende der Herrschaft Šamši-Adads (s. oben 21). Bereits in dieser Zeit sind der Tūr-<sup>c</sup> Abdīn und die Ġazīra hurritisches Gebiet, und nach der Zerstörung von Mari dürfte eine rasche Ausbreitung der Hurriter in den Tälern des Baliḥ, des mittleren Euphrats und wahrscheinlich auch des mittleren Orontes erfolgt sein. Auch bei Annahme der hier verwendeten Kurzchronologie, derzufolge diese Entwicklung ins 17. Jahrhundert fällt, ist es durchaus legitim, einen kausalen Zusammenhang vorderasiatischer demographisch-politischer Verschiebungen mit dem auf ca. 1650 datierten Hyksos-Einfall in Ägypten zu erwägen.

Die Anfänge des Mittani-Reiches liegen noch ganz im dunkeln. Wenn man – wie es hier geschieht – die kurze Chronologie (s. oben VIII) zugrunde legt, so ergibt sich ein historisch einleuchtender Zusammenhang zwischen den gelegentlich existenzbedrohenden Kämpfen des Alten Reichs der Hethiter gegen die Hurriter und der ein knappes Jahrhundert danach zu konstatierenden Existenz eines hurritischen Großreichs im nordsyrischen Raum. Im Rahmen der Kurzchronologie sind also die Hurriterkämpfe der althethitischen Quellen zwanglos als Teil der Entstehungsgeschichte des Mittani-Reiches zu interpretieren (Astour 1972, Avetisjan 1978; anders Napaman 1974, Klengel 1978 : 101, 106). Bei Annahme einer „längeren“ Chronologie verliert dieser Zusammenhang an Plausibilität.

Nachdem die hethitische Herrschaft über das anatolische Hochplateau und die kilikische Ebene etabliert war, richtete sich die weitere Expansion auf die durch Landwirtschaft und Fernhandel reichen Städte Nordsyriens zwischen dem Euphratbogen und der Mittelmeerküste. Hier bestanden immer noch die Königreiche, die aus den Mari-Korrespondenzen bekannt sind, nämlich als mächtigstes Ḥalab mit der Sekundogenitur Alalaḥ am Orontes, daneben Karkemiš, Uršum und Ḥaššum (s. oben 22). Dazu kommt aber nun

ein Machtfaktor ersten Ranges, der im Horizont der Mari-Briefe noch nicht zu erkennen ist, nämlich „die Hurriter“, deren Basis offensichtlich östlich des Euphrats lag und die wir für die Truppen des einige Jahrzehnte später erstmals Mittani genannten Staates halten dürfen.

Das erste Ziel der Nordsyrien-Kampagnen des Hethiterkönigs Ḫattušili I. (um 1560) war seiner eigenen Tatenbeschreibung (Otten 1958, *Imparati/Saporetti* 1965) zufolge die Stadt Alalāḫ, die er eroberte und zerstörte. Die Erwähnung eines aleppinischen Heerführers mit dem hurritischen Namen Zukraši sowohl in einer Tafel aus dem Alalāḫ der Schicht VII als auch in einer Erzählung historischer Ereignisse der Zeit Ḫattušilis I. (Laroche 1971, Nr. 15) stellt den Zusammenhang der Quellen aus Boğazköy und Alalāḫ her und erlaubt die Identifizierung der von Ḫattušili berichteten Zerstörung mit dem archäologisch nachgewiesenen Zerstörungshorizont der Schicht VII (Landsberger 1954:52).

Weniger erfolgreich war offensichtlich die Belagerung der Stadt Uršu, die wahrscheinlich im Anschluß an die Einnahme Alalāḫs erfolgte. Die erwähnten Annalen Ḫattušilis vermelden nur die Zerstörung des Landes – meist ein Indiz, daß die Eroberung der Stadt nicht gelang (Klengel 1965:262f., 1969:158). Genauer erfahren wir jedoch durch eine historische Erzählung (Güterbock 1938), deren Hauptmotiv ähnlich wie in der sog. „Palastchronik“ (s. unten 31) die Schilderung von Verfehlungen hethitischer Würdenträger ist, durch die immer wieder der Erfolg der hethitischen Belagerer vereitelt wird. Zu den Verbündeten der Stadt gehören auch die Hurriter, auf deren Herrscher der in dem Text erwähnte Titel „Sohn des Wettergottes“ zu beziehen ist (Klengel 1965, 1970:173). Vielleicht war es dieser erfolglose Feldzug, der das Signal zum Abfall entfernter Teile des Hethiterreichs gab. Die Formel vom Alten „Reich“ der Hethiter darf ja nicht vergessen lassen, daß es sich hierbei um eine erst wenig zuvor gewaltsam herbeigeführte Vereinigung vielgestaltiger lokaler Autoritäten mit unterschiedlichen Graden der Loyalität handelte, die meist nur so lange Bestand hatte, wie die zentrale Gestalt des Königs erfolgreich agierte. Im nächsten Jahr jedenfalls mußte Ḫattušili gegen das südanatolische Land Arzawa ziehen, das

nach Ausweis der in dieser Zeit zum erstenmal aufgezeichneten hethitischen Gesetze zum Reichsverband gehörte, und noch während dieses Feldzuges, so heißt es im Bericht Ḫattušilis, „drang der Feind von Ḫanigalbat/Ḫurri in mein Land, und die Länder insgesamt fielen von mir ab. Nur die Stadt Ḫattuša als einzige blieb übrig“ (Otten 1958:78). Dieser Bericht – mag er in der Formulierung auch dramatisch überspitzt sein – gibt doch einen Eindruck von dem beträchtlichen Potential des neuen hurritischen Machtgebildes, das über das der übrigen nordsyrischen Staaten weit hinausging.

Wenn der Name Ḫanigalbat, der in der akkadischen Fassung erscheint, bereits in dem Original des Textes enthalten war und nicht Zutat eines späteren Abschreibers ist, handelt es sich hier um einen der ältesten Belege für diesen Landesnamen, der zuerst in der altbabylonischen Zeit auftaucht und später in akkadischen Quellen oft anstelle von Mittani steht (s. unten 34).

In den nächsten Jahren war der hethitische König durch die Rekonsolidierung seiner Vorherrschaft im kappadokischen Raum gebunden, wobei zunächst der Südwesten, dann der Südosten des Hethiterreichs mit Strafaktionen überzogen und damit wieder die Expansionsrichtung Syrien ins Auge gefaßt wurde.

Nach Einnahme und Zerstörung der Stadt Zaruna in der Nähe von Alalaḫ stieß Ḫattušili am Berg oder Gebirge Adalur (im Amanus) auf die Truppen der Stadt Ḫaššu, denen ein Kontingent von Ḫalab an der Seite stand. (Wohl in diesen Zusammenhang gehört ein Orakeltext, der neben der Stadt Ḫaššu auch die Hurriter nennt; Ünal/Kammenhuber 1974:164 ff., 173 f.) Nach siegreicher Schlacht überschritt er den Pura/una-Fluß (Orontes oder <sup>c</sup>Afrin?; vgl. Balkan 1957:37, anders Güterbock 1964, 1972–75, Klengel 1970:43 f.) und nahm Ḫaššu ein. Ḫattušili selbst scheint dies, nach der ausführlichen Schilderung der Beute zu urteilen, als seine bedeutendste Eroberung aufgefaßt zu haben. Die Gottheiten der Stadt – Wettergott des/von Armaruk, Wettergott von Ḫalab, Allatum, Adalur, Lilluri und Ḫepat – werden zusammen mit ihrem Kultgerät in den Tempel der hethitischen Hauptgöttin, der Sonnengöttin von Arinna, bzw. in den ihrer Tochter Mezulla in Ḫattuša überführt. Einige dieser Gottheiten sind, ohne genuin hurritisch zu sein, cha-

rakteristisch für das westhurritische Pantheon (s. unten 77f.). Da die Überführung fremder Gottheiten in die hethitische Hauptstadt in späterer Zeit die Fortführung ihrer kultischen Verehrung impliziert, könnte dies heißen, daß hiermit bereits zu Beginn der althethitischen Zeit hurritische Kulte nach Hattuša gelangt sind (Otten 1958:79 Anm. 21; von Schuler 1969:116; Klengel 1965).

In Ḫaššu wurde der Fürst von Hurma als hethitischer Statthalter eingesetzt. Doch die Situation blieb offenbar prekär; denn er „fürchtete die Hurriter“, wie die sog. „Palastchronik“ (Laroche 1971, Nr. 9) mit Begebenheiten aus der Zeit Ḫattušilis I. berichtet, und wurde deshalb schwer bestraft. Eine andere Episode desselben Textes erwähnt einen Würdenträger in Ḫaššu mit dem hurritisch-akkadischen Namen Ewari-šadûni, wohl ein Indiz für die kulturelle Kontinuität über den Zeitpunkt der hethitischen Eroberung hinaus.

Die hethitische Zielsetzung der Beherrschung Nordsyriens war nicht zu verwirklichen ohne die Eroberung seines Zentrums Ḫalab. Diese Stadt – in der Mari-Zeit eine der wichtigsten orientalischen Metropolen und in dieser Hinsicht Erbe der handelsgeographischen Position des nahegelegenen Ebla – war für die Hethiter der Sitz eines „Großkönigtums“, ihre Eroberung wurde als göttlicher Auftrag verstanden (von Schuler 1969:100). Ḫattušili gelang es nicht mehr, Ḫalab einzunehmen. Seine letzte erfolgreiche Kampagne, von der sein eigener – allerdings wohl schon in der Mitte seiner Regierungszeit verfaßter – Tatenbericht handelt, ist gegen die Stadt Ḫahḫum am oberen Euphrat, weit im Norden Ḫalabs, gerichtet.

Aus einer althethitischen Quelle kann man schließen, daß Ḫattušili gegen Ende seiner Regierung gegen Ḫalab gezogen ist und dabei vielleicht sein Leben verloren, jedenfalls den Auftrag zur Eroberung der Stadt gleichsam als Testament seinem Nachfolger Muršili I. weitergegeben hat (Klengel 1965:149, Astour 1972:107). In der Einleitung des gut zwei Jahrhunderte später von Muršili II. mit dem König von Ḫalab geschlossenen Vertrages heißt es rückblickend, Ḫattušili habe das Großkönigtum von Ḫalab „beseitigt“, und Muršili habe die Stadt schließlich „vernichtet“.

Die Eroberung von Ḫalab war auch ein schwerer Schlag für das



osteuphratische Hurriterreich, das seit den Tagen Ḫattušilis mit Ḫalab verbündet war – ein dauerhaftes Bündnis, auf das noch der in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts lebende Nachfahre der Könige von Ḫalab, Idrimi, Bezug nimmt (Landsberger 1954:55). Die Hurriter sind konsequenterweise das nächste Ziel der Kriegführung Muršilis: Nach der Eroberung Ḫalabs zerstörten die Hethiter „alle Städte der Hurriter“, wobei unklar bleibt, ob damit nur das Umland von Ḫalab gemeint ist, statt „Städte“ also eher „Dörfer“ zu übersetzen ist, oder ob hier osteuphratische Städte gemeint sind. Von einer nachhaltigen Niederwerfung der Hurriter kann allerdings keine Rede sein, wie die späteren Ereignisse zeigen. Es ist aber möglich, daß Muršili den Euphrat überschritt, um die linke Flanke für sein erstaunlichstes militärisches Unternehmen zu sichern, den Marsch über mehr als tausend Kilometer euphratabwärts, der 1531 in der Eroberung Babylons gipfelte (Klengel 1979).

Wahrscheinlich waren es erneute Vorstöße der Hurriter, die dazu führten, daß das erfolgreiche Babylon-Unternehmen Muršilis nicht in eine dauerhafte politische Kontrolle der Euphrat-Route umgesetzt werden konnte. In den folgenden Jahrzehnten wurde das Hethiterreich durch blutige Thronfolgestreitigkeiten weitgehend zu außenpolitischer Immobilität verurteilt. Ḫalab erlangte seine Unabhängigkeit zurück, und sogar das Land Kizzuwatna löste sich vom Ḫatti-Reich.

Kizzuwatna umfaßte das Kilikien der Antike, die heutige Çukurova um Adana, und erstreckte sich entlang der beiden Flüsse Ceyhan und Seyhan (griech. Pyramos und Saros) bis nach Kappadokien hinein. Das religiöse Zentrum Kizzuwatnas war die Stadt Kummanni, die unter dem Namen Comana Cappadociae noch in römischer Zeit für ihre Kulte und die große Zahl ihrer Priester berühmt war. Kizzuwatna kam eine wichtige kulturhistorische Bedeutung zu, insofern als hurritische Kulte verschiedener Provenienz von hier aus den Hethitern vermittelt wurden (s. unten 98ff.). Wir wissen nicht, wann die unabhängige Staatlichkeit Kizzuwatnas begründet wurde, doch ist es gut möglich, daß dies in der Folge des katastrophalen Einfalls der Hurriter ins Ḫatti-Reich zur Zeit des unmittelbaren Nachfolgers Muršilis I., Ḫantili (um 1510), geschah.

Es ist jedenfalls schwer vorstellbar, daß Kizzuwatna in der Blütezeit des althethitischen Reichs unter Ḫattušili I. und Muṣšili I. nicht zum hethitischen Machtbereich gehörte, obwohl wir außer der in ihrer historischen Bedeutung unsicheren toposhaften Überlieferung des Telipinu-Erlasses, die ersten hethitischen Könige hätten das Meer zur Grenze ihres Reiches gemacht, keine genaueren Hinweise auf die politische Situation Kizzuwatnas in dieser frühen Zeit haben. Allenfalls die Erwähnung von Luḫuzandija (späteres Lawazantija?) in der Schilderung der Belagerung der Stadt Uršu durch Ḫattušili I. (s. oben 29) könnte darauf schließen lassen, daß zum mindesten der Norden Kizzuwatnas in hethitischer Hand war (Landsberger 1954: 64 f. Anm. 157). Unter dem zweiten Nachfolger Muṣšilis, Zidanta (um 1490), tritt uns Kizzuwatna erstmals als politische Einheit ins Blickfeld. Sein König Pillija schloß mit dem Hethiterkönig einen Staatsvertrag ab (Otten 1951, 1971: 67 Anm. 13), der den vorausgegangenen Kriegszustand beendete. Aus diesem wie auch mehreren späteren Verträgen wird deutlich, daß Kizzuwatna kein bloßer Vassall des Ḫatti-Reiches war, daß vielmehr sorgfältig auf Parität der wechselseitigen Verpflichtungen geachtet wurde.

Um 1480 beteiligte sich das „Land der Stadt Adanija“, d. h. die Gegend von Adana, womit vermutlich Kizzuwatna insgesamt gemeint ist, an einer Koalition gegen den hethitischen König Amunna. Die Selbständigkeit Kizzuwatnas manifestierte sich in der darauffolgenden Generation in der Beanspruchung des Großkönigstitels durch den König Išputaḫšu (um 1460), dessen Siegelabdruck in der kilikischen Stadt Tarsos gefunden wurde (Goetze 1936). Auch dieser König schloß einen Staatsvertrag mit dem Ḫatti-Reich ab (Otten 1951), und ähnliche Verträge, die sich zeitlich noch nicht sicher einordnen lassen, kennen wir auch von anderen Königen von Kizzuwatna (Eḫeja, Pattatiššu). Spätestens im Laufe des 15. Jahrhunderts hat sich die hurritische Sprache und Religion in Kizzuwatna verbreitet. Mangels authentischer Quellen aus der Region ist dieser Prozeß leider bisher nur aus jüngeren Texten der Hethiter zu erschließen.

Während die hethitischen und hurritischen Ansprüche auf die Vorherrschaft im Gebiet zwischen mittlerem Euphrat und Mittelmeerküste aufeinanderstießen, war es in Ägypten einer in Theben

residierenden Dynastie gelungen, die Herrschaft der Hyksos (s. oben 27f.) zu beseitigen und alle Teile des Landes wieder zu vereinigen. Nach einer kurzen Konsolidierungsphase setzten die für das ganze Neue Reich charakteristischen Bemühungen ein, die benachbarten Länder im Norden mit ihren wichtigen Handelszentren zu kontrollieren und durch Beutezüge und Tributforderungen einen Teil ihres Reichtums abzuschöpfen. Bald nach dem Zusammenbruch der hethitischen Vorherrschaft in Nordsyrien eroberte Thutmosis I. (ca. 1497–1482) Palästina. Bei seinen weiteren Feldzügen stieß er mit einem Feind zusammen, der ein Land bewohnte, das die Ägypter in der Folgezeit oft mit dem semitischen Wort *Nahrīna*, das <sup>2</sup>Aram *Naharajim* des Alten Testaments, („Flußland“, d. h. Land im Euphratbogen; O’Callaghan 1948, Finkelstein 1962) benannten. Eine fragmentarische Inschrift, die wohl der Zeit Thutmosis I. zuzuordnen ist (Brunner 1956, Helck 1962: 117), nennt erstmals den Namen, den die Einheimischen verwendeten: *Maittani*, später *Mittani* (von Weiher 1973, Wilhelm 1976 b).

Dieser Name konnte bisher noch nicht gedeutet werden. Es liegt ihm ein (mit der Endung *-ni* versehenes) *Lexem* zugrunde, das sonst nur als Personennamen (*Maitta*) bekannt ist. Man könnte deshalb daran denken, daß es sich um eine Benennung nach einem frühen politischen Oberhaupt handelt, doch bereits seit der ältesten Bezeugung in der genannten ägyptischen Inschrift bezeichnet der Name ein Land, nicht ein Ethnikon oder eine soziale Gruppe. In akkadischen Quellen erscheint für *Mittani* der noch weniger durchsichtige Name *Ḫanigalbat* oder *Ḫaligalbat* (von Weiher 1972–75, Astour 1972: 105; s. auch oben 34, unten 54), in seiner ältesten Form *Ḫabingalbat* (Groneberg 1980: 90). Beide bezeichnen das Gebiet zwischen dem Euphratbogen und dem Oberlauf des Tigris mit dem Dreieck der *Ḫābūr*-Quellflüsse als Zentrum, wobei unklar bleibt, wo die Nordgrenze anzunehmen ist. Mit großer Wahrscheinlichkeit umfaßte *Mittani* mindestens noch den *Ṭūr-<sup>c</sup>Abdīn*, wahrscheinlich auch die Ebene um *Diyarbakır*, und stieß im Norden an die Länder *Iṣuwa* (mit dem landwirtschaftlichen Schwerpunkt *Altınova*, heute *Keban-See*) und *Alše* (nördlich des Tigris in seinem von Westen nach Osten fließenden Abschnitt, griech. *Arzanene*), die – ebenfalls von

Hurritern besiedelt – zeitweilig in Abhängigkeit von Mittani standen. Neben den geographischen Namen Mittani, Ḫanigalbat und Nahrina ist oft, vor allem in hethitischen Quellen, einfach von „Hurritern“ oder dem „Lande Ḫurri“ die Rede. Der Hurriter-Name findet sich auch in ägyptischen Quellen aus der Zeit der XVIII. Dynastie (de Vaux 1967, Vernus 1977, 1978), wo er zunächst ein in Palästina und Syrien beheimatetes Ethnikon und später die an die ägyptische Nordgrenze anschließenden Gebiete, vor allem Palästina und Phönizien, bezeichnet. Wenn manche akkadischen Quellen den Titel „König von Mittani“, andere den eines „Königs der Hurriter“ verwenden, so ist dies keineswegs im Sinne einer älteren Theorie (Goetze 1957) zu erklären, derzufolge die hurritische Geschichte des 15. und 14. Jahrhunderts sich durchgehend in zwei rivalisierenden Staaten abgespielt habe (Liverani 1962).

Um 1470 erweiterte das Mittani-Reich seinen Herrschaftsbereich nach Westen und inkorporierte das Königreich Ḫalab, das nach dem Intermezzo der hethitischen Eroberung durch Muršili I. unter seinen Königen Šarra-el, Abba-el und Ililimma wieder selbständig geworden war und sogar andere Kleinstaaten im Westen wie Nija und Ama<sup>2</sup>u sowie vor allem das bis an die Küste des Mittelmeeres reichende Mukiš (Alalaḫ) seinem Territorium hinzugefügt hatte. Eine – gewiß von Mittani unterstützte – Revolte in Ḫalab zwang Idrimi, den Sohn des letzten unabhängigen Königs von Ḫalab, zu einem langjährigen Exil, während Parrattarna, der König der Hurriter, den Machtbereich Mittanis bis zum Mittelmeer ausdehnte. Schließlich gelang es Idrimi, sich mit Parrattarna auszusöhnen und von diesem als König in Alalaḫ eingesetzt zu werden (Smith 1949, Oller 1977, Kempinski/Ne’eman 1973). Sein Herrschaftsgebiet umfaßte außer Mukiš (Alalaḫ) auch Nija und Ama<sup>2</sup>u, während über das Zentrum des vormaligen Reiches von Ḫalab anderweitig verfügt wurde; eine spätere hethitische Nachricht läßt darauf schließen, daß Ḫalab weiterhin Königsstadt blieb. Idrimi wurde vertraglich der Oberhoheit des Königs von Mittani unterworfen, hatte wohl auch Tribut zu entrichten (Klengel 1965:229), behielt aber das Recht, Staatsverträge abzuschließen, d.h. im Rahmen seiner Loyalitätsverpflichtung gegenüber dem Mittani-König selbständige Außen-

politik zu betreiben. Dies können wir einem Grenzvertrag entnehmen, den Idrimi mit seinem nördlichen Nachbarn, dem König Pillija von Kizzuwatna, nach einem erfolgreichen Krieg abgeschlossen hat (Wiseman 1953, Nr. 3). Gleichzeitig läßt dieser Vertrag erkennen, daß Kizzuwatna zu dieser Zeit – anders als Alalah – noch nicht vom Mittani-Reich abhängig war, denn Idrimi mußte sich hinsichtlich seines dem Hurriterkönig geschworenen Treueides salvieren, was kaum nötig gewesen wäre, wenn beide Könige demselben Suzerän verpflichtet gewesen wären.

Lag das Gesetz des Handelns also zunächst ganz bei den Hurritern und ihren Verbündeten, so änderte sich dies zeitweise durch den Expansionsdruck, der von Ägypten auf Syrien ausgeübt wurde. Nach einer vorübergehenden Konzentration auf die inneren Angelegenheiten hatte der Pharao Thutmosis III. in seiner ersten Kampagne im Jahre 1458 bei Megiddo erfolgreich gegen eine syrische Koalition unter der Führung des Königs von Qadeš gekämpft. Wir wissen nichts über die Beziehungen zwischen den mittel- und südsyrischen Stadtstaaten und dem Mittani-Reich zu dieser Zeit, doch dürfen wir immerhin aus jüngeren Texten schließen, daß auch dieser Teil Syriens eine hurritisch-sprachige Bevölkerungskomponente hatte, der vor allem die Oberschicht einschließlich der Herrscher angehörte. So ist es gut denkbar, daß dieser kulturellen Affinität eine politische entsprach und die erwähnte Koalition die Unterstützung des Mittani-Reiches genoß (Helck 1968/69). Das neuerliche Auftreten Ägyptens an der südwestlichen Peripherie des Mittani-Reiches war eine Chance für eine zu dieser Zeit wenig bedeutende Macht an dessen Südostgrenze, sich der hurritischen Expansion zu widersetzen: Nach der Schlacht bei Megiddo ließen die Stadtfürsten von Assur dem Pharao mehrfach Geschenke überbringen, und einige Zeit später konnte Aššur-nādin-aḫḫē I. (um 1430) seinerseits eine ägyptische Goldsendung in Empfang nehmen.

Nachdem es Thutmosis III. in einer weiteren Kampagne gelungen war, die Festung Qadeš zu erobern, richtete er die folgenden Feldzüge direkt gegen die westeuphratischen Teile des Mittani-Reichs. Im Jahre 1447 gelangte er bis in die Gegend von Karkemiš und überschritt sogar den Euphrat, ohne daß wir von mittanischen Gegen-

maßnahmen hören. Wie Assyrien wandte sich nun auch ein anderer bisher in die Defensive gedrängter Nachbar des Mittani-Reichs mit einem Bündnisangebot an den Pharao: Der Hethiterkönig, wohl Tuthalija I. („II.“), übersandte Geschenke, und das erstaunliche Intermezzo einer Eroberung Ḫalabs, die ein späterer hethitischer Staatsvertrag einem König namens Tuthalija zuschreibt, fügt sich gut in diese politisch-militärische Konstellation, sei es, daß sie in Abstimmung mit dem Pharao erfolgte oder daß der Hethiterkönig sich wenig später die durch die ägyptischen Feldzüge destabilisierte, aber nicht neu strukturierte Situation in Nordsyrien zunutze machte. Wahrscheinlich stammt ein ägyptisch-hethitischer Vertrag über eine Grenzverschiebung zugunsten Ägyptens, der in einer späteren Quelle erwähnt wird, aus dieser Zeit (Kühne 1973:90f. Anm. 456).

Trotz seiner militärischen Erfolge gelang es Thutmosis nicht, auch nur Südsyrien in einen sicheren Bestandteil seines Imperiums zu verwandeln. Seine letzte Kampagne im Jahre 1438 richtete sich gegen eine von Mittani unterstützte Revolte der Städte Tunip und Qadeš.

Es ist aufgrund des bisher bekannten Quellenmaterials nicht möglich, die uns überlieferten Namen der frühen Herrscher von Mittani mit diesen Ereignissen zu verknüpfen. Mit größter Wahrscheinlichkeit ist die Regierungszeit des bedeutendsten dieser Könige, Sauštatar, nach den Feldzügen Thutmosis III. anzusetzen. Sauštatar gelang es, das erschütterte Mittani-Reich wieder zu konsolidieren, er eroberte Assur, das dieser Entwicklung durch ein Bündnis mit Ägypten hatte zuvorkommen wollen, er kontrollierte den Mittelmeeranrainer Mukiš (Alalah) ebenso wie die wichtigste Handelsstadt der nördlichen Levante, Ugarit, und konnte sogar die Oberhoheit über das in Kilikien gelegene Königreich Kizzuwatna erwerben. Daß diese Expansion die Wiedergewinnung Ḫalabs einschloß, versteht sich von selbst. Im Osten schließlich war der König von Arrapha sein Vasall, so daß sein Herrschaftsbereich vom Zagrosgebirge bis ans Mittelmeer reichte und das gesamte hurritisch-sprachige Kulturland umfaßte.

Die Residenz Sauštatars war die Stadt Waššukkanni. Man hat an-

genommen, daß dieser Name sich in mittelassyrischer Zeit zu Uššukani und dann zu Sikāni entwickelt hat (Opitz 1927). Der letztere Ort liegt nach einer assyrischen Inschrift (Grayson 1976:90) am „Quellkopf des Ḫābūr“, d. h. beim heutigen Raʿs al-ʿAin, und konnte jüngst endgültig mit dem Ruinenhügel Faḫḫārija identifiziert werden. Daß der Name Sikāni eine jüngere Form von Waššukkanni/Uššukani ist, darf aber aufgrund der Tatsache bezweifelt werden, daß bereits in der Ur III-Zeit eine Stadt Sigan in der Gegend des Ḫābūr existiert hat (Edzard/Farber 1974). Auch hat sich bei der Neutronenaktivierungsanalyse der vermutlich in Waššukkanni geschriebenen Briefe des Mittani-Königs Tušratta ergeben, daß die Charakteristik der in diesen Tontafeln vorkommenden Spurenelemente von der der in Tall Faḫḫārija selbst gefundenen Tafeln aus mittelassyrischer Zeit stark abweicht (Dobel e. a. 1977). Wahrscheinlich ist Waššukkanni weiter nördlich zu suchen, etwa in der Gegend von Mardin (Goetze 1957:67) oder, wahrscheinlicher noch, westlich oder nordwestlich davon.

Da weder die Hauptstadt noch andere Zentren des Mittani-Reiches bisher historische Quellen geliefert haben, sind wir ganz auf die spärlichen Zeugnisse der Peripherie angewiesen. So stammt der einzige uns bekannte Brief Sauštatars aus der zu Arrapha gehörigen Stadt Nuzi. Er trägt ein Siegel, das den Namen des Vaters Sauštatars liefert: Parsatatar. Zwei in Alalah gefundene Tafeln, die Gerichtsentscheide Sauštatars festhalten, sind von ihm mit dem sog. „dynastischen Siegel“ beglaubigt. Es handelt sich dabei um das Siegel eines Vorgängers, das aus ungeklärten Gründen weiterbenutzt wurde. Die gleiche Praxis ist auch aus Alalah, Ugarit und Amurru bekannt (Klengel 1965:175).

Das sog. „dynastische Siegel“ von Mittani trägt die Legende „Šuttarna, Sohn des Kirta, König von Maitani“ und überliefert damit die Namen zweier sonst unbekannter Könige. Der Name Šuttarna kehrt in der mittanischen Königsreihe mehrfach wieder, und den König Kirta hat man als Urbild des sagenhaften Königs Krt in einem ugaritischen Epos angesehen (Albright 1968:103, Astour 1973:32), was freilich unbeweisbar bleibt. Wann die beiden regiert haben, ist ganz ungewiß. Vielleicht sind sie zwischen Parrattarna, dem Gegner und

nachmaligen Oberherrn Idrimis von Alalah (um 1470), und Parsatatar (um 1440) einzuordnen.

Dies hängt aber auch von der Bewertung einer Liste aus der Palastverwaltung von Nuzi ab, die den Tod eines Königs Parrattarna erwähnt (s. unten 105) und die ungefähr in der gleichen Zeit geschrieben wurde wie der erwähnte Brief Sauštatars. Der Text sagt nicht, daß es sich um einen König von Mittani handelt, doch ist dies sehr wahrscheinlich, da die Könige von Arrapha/Nuzi hurritische, keine indo-arischen Thronnamen trugen. Man ist bisher stets davon ausgegangen, daß dieser Parrattarna mit dem gleichnamigen Oberherrn Idrimis identisch ist, hat aber dabei übersehen, daß zwischen den beiden Belegen ein beträchtlicher Zeitraum von schätzungsweise 40–50 Jahren liegt (Wilhelm 1976 b). Es ist demnach gut möglich, daß die Könige Kirta und Šuttarna I. in diese Zeit gehören und ein Parrattarna II. mit einer dann wohl nur recht kurzen Regierungszeit als unmittelbarer Vorgänger oder Nachfolger Sauštatars anzusetzen ist.

Die Auseinandersetzungen zwischen dem Mittani-Reich und Ägypten um die Beherrschung Syriens dauerten noch bis in die Regierungszeit Thutmosis IV. (1400–1390) an, der uns eine Nachricht über eine Kampagne gegen Nahrīna hinterlassen hat. Doch zu Lebzeiten dieses Pharaos trat ein grundsätzlicher Wandel in den Beziehungen der beiden Großmächte ein. Nachdem erste diplomatische Kontakte schon zur Zeit Amenophis II. (1428–1400) zustande gekommen waren (Kühne 1973:20 Anm. 85), wurde nun ein dauerhafter Friedensvertrag abgeschlossen, der durch eine dynastische Heirat besiegelt wurde. Der Mittani-König Artatama I., ein Nachkomme, vielleicht der Sohn Sauštatars, sandte dem Pharao eine Tochter zur Ehe, und zwar, wie der zwei Generationen später geschriebene Brief, dem wir diese Information verdanken, sagt, nach siebenmaligem Werben, das heißt nach langen Verhandlungen, die auf ein gewisses Gleichgewicht zwischen den beiden Mächten schließen lassen.

In diesem Zusammenhang ist gewiß eine Regelung der gemeinsamen Grenze in Syrien erfolgt, die in den folgenden Jahrzehnten unverändert blieb. An der Küste reichte die ägyptische Herrschaft



weiter nach Norden als im Binnenland und schloß die Handelsmetropole Ugarit ein. Im Orontes-Tal lag die Grenze etwa in der Ebene des modernen Homs (Klengel 1969 : 21); die Städte Tunip und Qatna gehörten noch zum Einflußbereich von Mittani, während die ägyptische Vorherrschaft sich bis Qadeš und das Land Amurru erstreckte.

Der Friedensschluß zwischen Mittani und Ägypten ist meist mit einer hethitischen Bedrohung in Zusammenhang gebracht worden. Leider ist die Phase der hethitischen Geschichte, die der Großreichszeit unmittelbar vorausgeht, noch sehr undurchsichtig, und die wenigen überlieferten Ereignisse lassen sich bisher nicht sicher mit der Geschichte von Mittani synchronisieren. Es ist jedoch kaum anzunehmen, daß die Hethiter in den ersten beiden Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts eine ernst zu nehmende Bedrohung für Mittani oder gar Ägypten darstellten. Es darf eher vermutet werden, daß die inneren Verhältnisse der beiden Reiche diffiziler wurden und weitere Expansionsversuche nicht mehr zuließen. In der Tat weisen zwei Generationen später beide Reiche eine erstaunliche innere Labilität und militärische Immobilität auf, die nicht auf das plötzliche Auftreten eines äußeren Feindes zurückgeführt werden kann.

Auch der Sohn und Nachfolger Artatamas, Šuttarna II., schickte eine seiner Töchter, Kelu-ḫepa, in den Harem des Pharaos. Dieses Ereignis fand im zehnten Regierungsjahr Amenophis' III. (1390–1352), 1381/80, statt. Die ausgezeichneten Beziehungen zwischen Mittani und Ägypten manifestieren sich darin, daß Šuttarna auf die Nachricht von einer Krankheit des Pharaos hin diesem das heilkräftige Standbild der Göttin Ištar/Šawuška von Ninive schickte. Wahrscheinlich war es auch Šuttarna, der die zeitweilig von den Hethitern kontrollierte Gebirgslandschaft Išuwa am oberen Euphrat wieder zu Mittani herüberziehen konnte.

Nach dem Tode Šuttarnas erschütterten Machtkämpfe das Land. Wenn auch die Ereignisse im einzelnen nicht ganz klar sind und unterschiedlich interpretiert wurden (Gelb 1944 : 77, Mayrhofer 1966 : 34 f. Anm. 4), so hat doch die folgende Rekonstruktion einige Wahrscheinlichkeit: Der Thronerbe Artašumara wurde ermordet,

und der offenbar nicht zur Königsfamilie gehörige Mörder, Uḫi, setzte einen minderjährigen Sohn Šuttarnas mit Namen Tušratta als Marionettenkönig ein. Der diplomatische Kontakt mit Ägypten brach während seiner Regentschaft ab und wurde erst wiederhergestellt, als es Tušratta gelungen war, sich des Mörders seines Bruders zu entledigen und damit den Makel seiner illegitimen Regierung in gewisser Weise zu beheben (Kühne 1973 : 18 ff.). Offensichtlich hatten die Verschwörer gegen Artasumara aber nicht die Anerkennung aller Kräfte des Landes finden können, denn in den folgenden Jahrzehnten hören wir von einem Hurriterkönig, der den Namen Artatama trägt und damit seine Zugehörigkeit zur Dynastie sowie seinen Thronfolgeanspruch manifestierte. Er verbündete sich mit den Hethitern, die sich nach der Angliederung Kizzuwatnas, der Ausschaltung Arzawas als selbständiger Macht und der Befriedung Nordanatoliens wieder ihrem traditionellen Expansionsziel Syrien zuwandten. Ob Artatama II. ein Gebiet im Nordosten des Mittanni-Reichs beherrschte (Goetze 1957 : 67 f.) oder nicht mehr als ein Titularkönig von hethitischen Gnaden war (Kühne 1973 : 19 Anm. 82), ist unterschiedlich beurteilt worden. Aus der Tatsache, daß Tušratta kurz vor dem Tode Amenophis' III. diesem noch einmal das Kultbild der Ištar/Šawuška von Ninive übersandte, ist nicht unbedingt auf seine Herrschaft über die im Norden Assyriens gelegene Stadt Ninive zu schließen. Die Gottheit erfreute sich überregionaler Verehrung, und es mag sich bei der auf die Reise geschickten Statue durchaus um das in Tušrattas Hauptstadt Waššukkanni verehrte Kultbild der Göttin handeln (Kühne 1973 : 37 Anm. 177). Wenn aber später Artatama bzw. sein Sohn Šuttarna III. als – freilich schwacher – Verbündeter der Assyrer regiert, möchte man doch eine selbständige Machtbasis der Prätendenten im Nordosten, etwa in Taide, annehmen.

Hinsichtlich der Regierungszeit Tušrattas verfügen wir vor allem mit dem ägyptischen Staatsarchiv aus Amarna in Mittelägypten und dem Bericht über die Taten des Hethiterkönigs Šuppiluliuma (Güterbock 1956) über beträchtlich mehr Quellenmaterial als für die gesamte vorausgehende Geschichte Mittanis. Die Schwierigkeit liegt aber auch hier in der relativen Chronologie der überlieferten Er-

eignisse, die die Voraussetzung für eine wenigstens skizzenhafte Rekonstruktion der historischen Abläufe ist.

In seinem ersten Brief an den Pharaon berichtete Tušratta nicht nur von den Umständen seiner Thronbesteigung und seiner schließlichen Machtübernahme, sondern erwähnte auch die erfolgreiche Abwehr eines hethitischen Übergriffs auf mittanisches Territorium. Zur Bestätigung überbrachten seine Gesandten dem Pharaon einen Teil der hethitischen Beute. Dieser erste hethitische Angriff auf das Mittani-Reich, der wohl in die sechziger Jahre des 14. Jahrhunderts zu datieren ist, wird allgemein dem Hethiterkönig Šuppiluliuma zugeschrieben. Diese Auffassung kann sich insbesondere darauf stützen, daß die militärischen Operationen unmittelbar vor der Regierungsübernahme Šuppiluliumas noch ganz auf die Rekonsolidierung des Hatti-Reichs gerichtet waren, das durch die Einfälle der nordanatolischen Kaškäer an den Rand des Zusammenbruchs geführt worden war (von Schuler 1965). Noch zu einer Zeit, als Šuppiluliuma bereits als erwachsener Prinz im Auftrag seines Vaters Feldzüge leitete, residierte der hethitische König provisorisch in Šamuḫa, da Hattuša von den Kaškäern zerstört worden war. Andererseits mag der Sieg über die Hethiter von Tušratta auch übertrieben worden sein, und es ist möglich, daß es sich nur um ein Grenzscharmützel in dem von beiden Seiten beanspruchten Lande Išuwa am oberen Euphrat gehandelt hat.

Ein anderes, bedeutsames Ereignis an der Grenze zum Hethiterreich zeigt an, daß Mittani den Zenit seiner Macht überschritten hatte. Das Königreich Kizzuwatna (s. oben 32 f., 37) war in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts vom Mittani-Reich abhängig geworden. Sauštatar erscheint in einer Urkunde (Wisemann 1953 Nr. 14) als Schiedsrichter in einem Rechtsstreit zwischen dem König Niqmepa von Alalaḫ und einem Šunaššura, in dem wir gewiß einen König von Kizzuwatna zu sehen haben. In der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts löste sich der König von Kizzuwatna – sein Name ist gleichfalls Šunaššura – von der mittanischen Bevormundung und lehnte sich an das Hatti-Reich an, mit dem er einen Staatsvertrag abschloß. Der Vertragstext ist uns erhalten (Weidner 1923), doch leider ist der Name des hethitischen Großkönigs zerstört. Da-

tierte man anfangs diese Urkunde in die Zeit Muršilis II. oder gar Muwatallis, so wird seit langem der eigentliche Begründer des hethitischen Großreichs, Šuppiluliuma I., als Kontrahent des Königs von Kizzuwatna betrachtet. Diese Zuordnung kann jedoch (einem mündlich geäußerten Gedanken H. Hoffners, Chicago, folgend) aufgrund historischer wie sprachlicher Indizien in Frage gestellt werden. Ohne daß dies im Rahmen einer historischen Übersicht ausgeführt werden kann, sei doch so viel gesagt, daß der Šunaššura-Vertrag Ereignisse aus der Geschichte der ostanatolischen Landschaft Išuwa erwähnt, die auch in einem sicher zu datierenden Text rekapituliert werden, nämlich dem von Šuppiluliuma mit dem Mittani-Prinzen Šattiwaza geschlossenen Vertrag. Die Ereignisse, die sich nach dem Šunaššura-Vertrag in der Regierungszeit des hethitischen Königs abspielten, der diesen Vertrag geschlossen hat, fanden nach dem Šattiwaza-Vertrag zur Zeit des Vaters des Šuppiluliuma statt, bei dem es sich möglicherweise um einen König namens Tutḫalija II. („III.“) (um 1380) handelt. Der Šunaššura-Vertrag ist demnach von dem letzteren König geschlossen worden, in dessen Regierungszeit anderen Quellen zufolge ein katastrophaler Zusammenbruch der hethitischen Macht erfolgt ist. Die historische Einleitung des Textes spiegelt eine Situation wider, in der die Hethiter an ihrer Ostgrenze gegenüber den Hurritern noch in der Defensive sind. Auch Kizzuwatna war bis zum Abschluß dieses Vertrages vom Mittani-Reich abhängig und konnte sich anschließend gegenüber dem Hethiter-Reich eine beträchtliche Autonomie bewahren (Liverani 1973). In diesem Zusammenhang wird ein älterer Vertrag erwähnt, der der Bindung Kizzuwatnas an Mittani Rechnung trägt und der mit der neuen Vereinbarung ungültig werden soll. Man wird kaum fehlgehen, diesen älteren Vertrag mit einem anderen uns erhaltenen Šunaššura-Vertrag (Meyer 1953) zu identifizieren. Ob der Šunaššura der Staatsverträge mit dem gleichnamigen Vasallen Sauštatara zu einer Person zusammenzuziehen ist, muß offenbleiben; im positiven Falle müßte man diesem König wohl eine recht lange Regierungszeit zumessen.

Die hier vorgeschlagene Umdatierung des Šunaššura-Vertrags läßt die Geschichte Kizzuwatnas in klareren Linien erscheinen als

bisher. Der Text berichtet, daß zur Zeit des Großvaters des hethitischen Kontrahenten Kizzuwatna Teil des Hethiterreichs gewesen, dann aber zu den Hurritern abgefallen sei. Dieser Großvater ist nun wohl kein anderer als der erwähnte Tuthalija I. („II.“), der Ḫalab erobern konnte (s. oben 37) und deshalb ganz gewiß auch Kizzuwatna kontrolliert hat. Der Wechsel der Suzeränität, den Kizzuwatna anschließend vollzog, fällt dann in die Zeit der stärksten Expansion des Mittani-Reichs unter Sauštatar, der, wie wir gesehen haben, über Kizzuwatna eine Oberherrschaft ausübte.

Kizzuwatna ist wenig später ganz in das Ḫatti-Reich inkorporiert worden. Möglicherweise geschah dies in der späten Regierungszeit Tuthalijas II. (vgl. Carruba 1973 : 39). In einem späteren Rückblick auf die Zeit Tuthalijas erscheint Kizzuwatna als Teil des Hethiterreichs (Laroche 1971 Nr. 88). Wenn wir erfahren, daß ein König Tuthalija den Kult der „Schwarzen Gottheit“ (s. unten 102) von Kizzuwatna nach Šamuḫa überführt habe (Kronasser 1963), so liegt es nahe, diese Nachricht auf den Vater Šuppiluliumas zu beziehen, der ja zeitweilig in Šamuḫa residierte und vielleicht diese Stadt zu seiner Hauptstadt auserwählt hatte (s. oben 42). Die Überführung eines Kultes ist am ehesten nach einer Eroberung denkbar, und so erhalten wir eine weitere Bestätigung für die Auffassung, daß Kizzuwatna zur Zeit Tuthalijas II. („III.“) dem Hethiterreich angegliedert worden sei.

Unter dem Nachfolger Tuthalijas, Arnuwanda I., wurde Kizzuwatna noch als besondere Einheit neben Ḫatti, aber doch schon als Teil des Gesamtreichs empfunden, wie der Išmerikka-Vertrag (Kempinski/Košak 1969/70), der wahrscheinlich aus dieser Zeit stammt, zeigt. So findet auch die jüngst gemachte Beobachtung ihre einleuchtende Erklärung, daß nämlich gerade in der Regierungszeit Arnuwandas I. erstmals starke hurritische Kultureinflüsse von Kizzuwatna aus auf Ḫattuša einwirken, die in der Übernahme einer reichen hurritischen Ritualtradition deutlich werden. Ob das einheimische Königtum noch eine Weile, etwa reduziert auf seine kultischen Funktionen, bestanden hat, wissen wir nicht. Vielleicht ist ein hurritisches Ritual, das einem König Pallija von Kizzuwatna zugeschrieben wird (Laroche 1971 Nr. 475), in diese Zeit zu datieren, doch

kann es sich bei dem Königsnamen auch um eine Variante des Namens Pillija handeln, den zwei ältere Könige von Kizzuwatna trugen. Wenn aber zur Zeit des Šuppiluliuma ein Königssohn namens Telipinu als „Priester“ in Kummanni, der Hauptstadt Kizzuwatnas, residiert, heißt dies gewiß, daß das kizzuwatnische Königtum zuvor vollständig aufgehoben worden ist.

Die Ereignisse an der Nordwestgrenze hatten zunächst keine wesentlichen Folgen für den Fortbestand des Mittani-Reichs. Die Briefe, die Tušratta nach jenem Schreiben, in dem er einen Sieg über die Hethiter meldete, an seinen ägyptischen Verbündeten richtete, lassen jedenfalls nicht erkennen, daß die Position Mittanis ernsthaft bedroht war. Die Korrespondenz mit Amenophis III. handelt insbesondere von dem von beiden Seiten gewünschten Projekt einer Ehe zwischen dem Pharao und einer Tochter Tušrattas, einer Verbindung, wie sie in den Beziehungen beider Länder nun schon seit Artatama I. Tradition war.

Die Verhandlungen über diesen Gegenstand, insbesondere über die Höhe des Brautpreises, zogen sich über mehrere Jahre hin. In diesen Zusammenhang gehört das wichtigste Sprachdenkmal der Hurritologie, der sog. „Mittani-Brief“ (s. oben 2). Anders als die übrigen Schreiben Tušrattas, die alle in akkadischer Sprache („Huro-Akkadisch“) abgefaßt sind, bedient sich dieser – in längeren Passagen gut erhaltene – Brief des Hurritischen. Da er in Thematik und Stilistik den akkadischen Briefen Tušrattas nahesteht, war es möglich, ihn teilweise semantisch zu erschließen und die Grundzüge der hurritischen Grammatik an ihm zu erarbeiten. Wahrscheinlich begleitete das Dokument die Prinzessin Tatu-ḥepa auf ihrer Reise an den Hof des Pharaos (Kühne 1973 : 33). Die folgenden Ausschnitte mögen einen Eindruck von der diplomatischen Korrespondenz dieser Zeit vermitteln:

Dem Nimmurija, dem König von Ägypten, meinem Bruder, meinem Schwiegersohn, den ich liebe, der mich liebt, sage: So spricht Tušratta, der König des Landes Mittani, dein Schwiegervater, der dich liebt, dein Bruder. Mir geht es gut. Dir möge es gutgehen. Meinem Schwiegersohn, deinen Frauen, deinen Kindern, deinen Großen, deinen Pferden, deinen Streitwagen, deinen Truppen, deinem Lande und deinem Besitz möge es sehr gutgehen!

...

Und mein Bruder hat eine Frau gewünscht . . . , und nun habe ich sie gegeben, und sie ist zu meinem Bruder gegangen . . .

Und nun habe ich eine Frau meines Bruders gegeben, und sie ist gegangen zu meinem Bruder. Wenn sie kommt, wird mein Bruder sie sehen . . . Und sie kommt, meinem Bruder ist sie *erfreulich* gemäß dem Herzen meines Bruders. Und eine Mitgift wiederum wird mein Bruder sehen, . . .

Und wenn nun die Frau meines Bruders kommt, wenn sie sich meinem Bruder zeigt, *möge* mein . . . *gezeigt werden*. Und mein Bruder möge das ganze Land versammeln und alle anderen Länder und die Adligen (und) alle Gesandten mögen anwesend sein. Und es *möge gezeigt werden* meinem Bruder seine Mitgift, und es möge alles im Angesicht meines Bruders *zufriedenstellend* sein. . . . Und die Mitgift möge *zufriedenstellend* sein, und sie möge *erfreulich* sein!

Und nun ist da meines Vaters Tochter, meine Schwester. Und die Tafel ihrer Mitgift ist vorhanden. Und meines Großvaters Tochter, die Schwester meines Vaters, ist da. Und die Tafel ihrer Mitgift ist ebenfalls vorhanden. Mein Bruder möge sich ihre Tafeln geben lassen, und die (Worte) von ihren beiden (Tafeln) möge er hören. Und von mir die Tafel der Mitgift, welche ich gab, möge er sich geben lassen, und mein Bruder möge hören, daß die Mitgift umfangreich, daß sie schön, daß sie meinem Bruder geziemend ist.

. . . Zu meinem Bruder will ich ferner eine Sache sagen, und mein Bruder möge sie hören . . . Die Dinge, die Artatama, mein Großvater, für deinen Vater getan hat, sind . . . Und ich habe sie weiterhin bei meiner Sendung verzehnfacht . . .

. . . Und mein Bruder möge mich *reich machen* in den Augen meines Landes. Und mein Bruder möge mein Herz nicht kränken! *Für jenes* . . . habe ich von meinem Bruder ein gegossenes Bildnis meiner Tochter aus Gold gewünscht. Ich weiß, daß mein Bruder meine Person in sehr, sehr hohem Maße von Herzen liebt, ich weiß aber auch, daß meinem Bruder in sein Land Gold . . . viel. . . . Und zum anderen, ein elfenbeinernes Bildnis möge mein Bruder geben . . . „Dieses goldene gegossene Bildnis ist Tatu-ḥepa, die Tochter des Tušratta, des Herrn von Mittani, die er dem Immurija, dem Herrn von Ägypten, als seine Frau gegeben hat. Und Immurija hat ein gegossenes Bildnis aus Gold gemacht, und dem Tušratta hat er es liebevoll aufgestellt.“

Und wegen all diesem lieben wir beide einander . . . in sehr, sehr hohem Maße. Und in unseren Ländern *herrscht Frieden*. Wenn ein Feind meines Bruders doch nicht existierte! Falls aber fernerhin ein Feind meinem Bruder in sein Land *eindringen* sollte, schickt mein Bruder zu mir, und das hurriti-

sche Land, Panzer, Waffen und alles weitere steht betreffs des Feindes meines Bruders zur Verfügung. Sollte aber andererseits von mir ein Feind existieren – wenn er doch nicht existierte! –, werde ich zu meinem Bruder schicken, und mein Bruder wird das ägyptische Land, Panzer, Waffen und alles weitere betreffs meines Freundes aufstellen . . .

. . . Und sollte jemand zu meinem Bruder irgendein böses Wort in bezug auf mich (oder) in bezug auf mein Land sagen, möge mein Bruder jene Worte nicht hören, wenn Mane und Kelija (der ägyptische und der mittanische Gesandte) sie nicht sagen. Die (Worte) aber, die Mane und Kelija sagen in bezug auf mich (oder) in bezug auf mein Land, die sind wahr und richtig, und mein Bruder möge sie hören! Sollte wiederum jemand zu mir irgend etwas in bezug auf meinen Bruder (oder) in bezug auf sein Land äußern, will ich sie (= die Worte) nicht hören, wenn Kelija und Mane sie nicht sagen. Was aber Kelija und Mane sagen in bezug auf meinen Bruder (oder) in bezug auf sein Land, sie (= die Worte) sind wahr und richtig, und ich will sie hören!

Und nun, alle die Dinge, die mein Bruder genannt hat, die er wünscht, diese habe ich zehnfach gemacht. Und das Herz meines Bruders habe ich ferner durch *irgendeine* Sache nicht gekränkt. Die Frau meines Bruders habe ich gegeben, die *erfreulich* ist dem Herzen meines Bruders. Nun habe ich den Mane, den Gesandten meines Bruders, nun auch Kelija und Ar-teššup und Asali, meine Gesandten – Kelija ist ein Großer, Asali ist als mein Tontafelschreiber . . . –, zu meinem Bruder in sehr schöner Weise abgeschickt, und mein Bruder wird sie sehen.

Und mein Bruder möge meine Gesandten nicht zurückhalten, . . . Und meine Gesandten möge mein Bruder schleunigst gehen lassen. . . . Und (über das) Wohlbefinden (und den) *guten Zustand* meines Bruders möchte ich hören, und ich würde mich sehr über das Wohlergehen meines Bruders freuen.

Mein Bruder könnte sagen: „Du *selbst* hast auch meine Gesandten zurückgehalten!“ Nein, ich habe sie nicht zurückgehalten . . .

Mein Bruder möge meine Gesandten schleunigst gehen lassen, und sie sollen losgehen! Und den Mane möge mein Bruder mitschicken, und er möge zusammen mit meinem Gesandten losgehen! Einen anderen Gesandten möge mein Bruder nicht schicken, nur den Mane möge er schicken! Wenn mein Bruder den Mane nicht schickt und einen anderen schickt, wünsche ich ihn nicht, und mein Bruder möge es wissen. Nein, mein Bruder möge den Mane schicken!

...

Und mit meinem Bruder wünsche ich mir in meinem Herzen in sehr hohem Maße gut zu sein und wechselseitig Liebe zu pflegen. Und mein Bruder



möge Treue bewahren in sehr hohem Maße. Und wir wollen gut (zueinander) sein, in unseren Herzen *wollen wir einander lieben* . . . Wie von Šeri (und) von deinem Gott unser Leben (und) unser Geschick *bestimmt wird*, mögen uns beide zusammen die Götter leiten, Teššup und Amanu, unsere Herren, unsere Väter, und wir mögen geschützt sein . . . Und untereinander wollen wir in brüderlicher Weise und *enger Verbundenheit* einander lieben. Wie der Mensch den Sonnengott . . . liebt, so wollen wir einander lieben . . .

Bei den sich stets wiederholenden Bitten Tušrattas um weitere umfangreichere Goldsendungen ist eine Bemerkung von Interesse, die das gewünschte Gold mit einem geplanten Mausoleum (?) (*karāšk-*) für den Großvater des Königs, Artatama I., in Zusammenhang bringt. Die betonte Sorge um den königlichen Ahn mag mit der zweifelhaften Legitimität Tušrattas in Verbindung zu bringen sein.

Wenige Jahre nach dem Abschluß der Ehe mit Tatu-ḥepa starb Amenophis III. Unter seinem Nachfolger Amenophis IV., der sich unter dem Namen Echnaton einem religiösen Reformprogramm widmete, kam es zu Verstimmungen im Verhältnis zu Mittani, die sich formal an unzulänglichen ägyptischen Goldsendungen entzündeten. Botschafter wurden von beiden Seiten zurückgehalten, Sonderemissäre entsandt, an die einstmals guten Beziehungen erinnert, an die verwandtschaftlichen Bindungen appelliert, bis schließlich der Kontakt abbrach. Die mindere Bewertung des Verhältnisses zu Mittani seitens des Pharaos mag die Tatsache reflektieren, daß Mittani mittlerweile von den Hethitern gänzlich in die Defensive gedrängt war und seine Rolle als wichtigste vorderasiatische Macht neben Ägypten und Babylonien eingebüßt hatte.

In Ḫatti hatte inzwischen der energische Prinz Šuppiluliuma, der bereits zu Lebzeiten seines Vaters aktiv an der Wiederherstellung des Reiches nach der Katastrophe der Kaškäer-Einfälle mitgewirkt hatte, die Königswürde usurpiert. Weder die genauen Umstände noch der Zeitpunkt dieses Ereignisses sind bisher geklärt. Es ist uns ein Brief Šuppiluliumas erhalten, in dem einem Pharaos zum Regierungsantritt gratuliert wird, doch leider bleibt es offen, ob das Schreiben an Amenophis IV. oder Tut-anch-amun gerichtet ist (Kühne 1973 : 101). Als Argument für eine beträchtliche Länge der Regierungszeit Šuppiluliumas ist eine Nachricht seines Enkels

Ḫattušili III. interpretiert worden, die den militärischen Unternehmungen Šuppiluliumas zur Befriedung Kleinasiens eine Zeitspanne von zwanzig Jahren zumeist (Kitchen 1962:3 ff., von Schuler 1965:37 f.). Es ist aber durchaus möglich, daß diese Aussage auf den oben (41) erwähnten, leider nur fragmentarisch überlieferten Bericht über die Taten Šuppiluliumas zurückgeht. Dort werden auch die Kriegstaten ausführlich geschildert, die Šuppiluliuma noch als Prinz vollbracht hat, und es ist gut möglich, daß sie in der Zeitangabe von zwanzig Jahren mit eingerechnet sind. Bedenkt man ferner, daß eine der verschiedenen in den letzten Jahren vorgeschlagenen Rekonstruktionen der Reihe der Vorgänger Šuppiluliumas diesen zum Bruder seines Vorgängers Arnuwanda I. macht (Kammenhuber 1976:162 ff.), dessen kaum sehr kurze Regierungszeit Šuppiluliuma dann als erwachsener Mann erlebt haben muß, dürfte er nicht mehr ganz jung gewesen sein, als er den Griff nach der Königswürde wagte. Es ist demnach nicht auszuschließen, daß er sogar erst nach Amenophis IV. an die Regierung gelangte, und es ist so gut wie sicher, daß seine entscheidenden Eingriffe in die politisch-militärische Situation Vorderasiens in die späten 40er und die 30er Jahre des 14. Jahrhunderts einzuordnen sind. Es darf allerdings nicht unerwähnt bleiben, daß die bisherige Geschichtsschreibung Šuppiluliumas Thronbesteigung ganz wesentlich früher ansetzt (z. B. Kitchen 1962:39).

Šuppiluliuma machte sich den vermutlich auf Tušrattas Thronbesteigung zurückgehenden Erbfolgestreit in Mittani zunutze und schloß ein Bündnis mit dem Prätendenten Artatama II. (s. oben 41). Dieser hatte sich zu einem nicht genauer festzulegenden Zeitpunkt der Unterstützung Assyriens versichert, das sich in der Mitte des 14. Jahrhunderts von der mittanischen Oberhoheit befreit und Gleichrangigkeit mit dem „ḫanigalbatäischen König“ beansprucht hatte, wie Aššur-uballiṭ von Assyrien seinen vormaligen Oberherrn Tušratta in einem Brief an den Pharao nannte. Amenophis IV. hatte diese Bekundung assyrischer Unabhängigkeit akzeptiert, vielleicht weil sich seine Beziehungen zu Tušratta inzwischen abgekühlt hatten. Allerdings hatte der König von Babylon den Niedergang des Mittani-Reichs zu seinen Gunsten auszunutzen versucht und tradi-

tionelle Ansprüche auf dessen östliche Vasallenstaaten Assyrien und wohl auch Arrapha geltend gemacht. Dies ist die politische Konstellation, die um 1340 die Babylonier zum Einmarsch ins Land Arrapha bewog, das sie nach einer Schlacht bei der Grenzstadt Lubdi bis hin zum Unteren Zab verwüsteten, während die weiter nördlich gelegenen Gebiete von den Assyrern besetzt wurden. Assyrien konnte zusammen mit dem im Norden Mittanis gelegenen Land Alše (Kessler 1980) eine Nordost-Front gegen Tušrattas Reich aufbauen, die über die Person des Prätendenten Artatama mit dem im Westen operierenden Šuppiluliuma verbunden war. Diese koordinierte Bedrohung auf drei Seiten führte dann auch rasch zum Ende Mittanis.

Šuppiluliuma überschritt mit seinem Heer den Euphrat an seinem Oberlauf, eroberte Išuwa bis zur Grenze von Alše, dessen König Antar-atli er die gerade eingenommene Stadt Kutmar übergab. Anschließend zog er südwärts gegen das Zentrum des Mittani-Reichs. Da Tušratta aber der Aufforderung zur Entscheidungsschlacht auswich, wandte Šuppiluliuma sich nach Westen, überschritt den Euphrat und eroberte in einer einzigen Kampagne alle zu Mittani gehörigen Gebiete zwischen Euphratbogen und Mittelmeer bis auf die Stadt Karkemiš. Die lokalen Fürsten verpflichtete er sich als Vasallen. Nachdem ihm der König des nominell zu Ägypten gehörigen Qadeš feindlich entgegentrat, setzte Šuppiluliuma seinen Vormarsch bis zum Libanon fort. Angesichts dieser Evidenz überlegener Macht und der Untätigkeit seines ägyptischen Suzeräns akzeptierte auch der König des Landes Amurru die Oberhoheit Šuppiluliumas, eine Veränderung der seit Generationen festgelegten Einflusssphäre Ägyptens, die noch auf lange Zeit umstritten war und erst ein Jahrhundert später durch den Friedensschluß zwischen Ramses II. und Hattušili III. bestätigt wurde.

Die Absicht Tušrattas, Nuḫašše militärisch zurückzugewinnen, scheiterte trotz kurzfristiger Erfolge, die das mittanische Heer bis auf ägyptisches Gebiet führten, an dem Eingreifen eines hethitischen Hilfsheeres.

Die abschließende Unterwerfung Syriens überließ Šuppiluliuma nun zunächst einem General namens Lupakki und seinem eigenen

Sohn Telipinu, der den Titel eines „Priesters“ des Wettergottes der Hauptstadt von Kizzuwatna, Kummanni, trug. Ein Gegenangriff der Hurriter und der Ägypter veranlaßte Šuppiluliuma, selbst wieder auf dem syrischen Kriegsschauplatz zu erscheinen. Die Tatsache übrigens, daß Mittani in dieser Phase der Auseinandersetzung offensichtlich noch zur Gegenwehr in der Lage war, zeigt, daß Tušratta zu diesem Zeitpunkt noch am Leben und seine Herrschaft noch nicht völlig zusammengebrochen war.

Während Šuppiluliuma die Belagerung von Karkemiš begann, schlug sein General Lupakki die ägyptischen Truppen zurück, die versucht hatten, Qadeš wiederzuerobern. In diese Situation fällt nun jene berühmte Episode, die in dem Bericht der Taten Šuppiluliumas erzählt wird: Der Pharaο stirbt; seine Witve bittet den hethitischen König, ihr einen seiner Söhne als Gatten und König zu senden. Erst nach einigem Zögern geht Šuppiluliuma auf dieses Angebot ein, der Prinz jedoch wird auf dem Wege nach Ägypten ermordet. Leider ist nicht mit letzter Sicherheit zu sagen, wessen Witve es war, die eine solch ungewöhnliche Nachfolgeregelung für den Pharaοenthron anstrebte; in jüngster Zeit sind Argumente dafür geliefert worden, daß es sich um die des Amenophis IV. (1352–1336), nicht die des Tut-anch-amun handelte (Krauss 1979).

Währenddessen eroberten die hethitischen Truppen Karkemiš, das als die wichtigste Euphratfestung von großer strategischer Bedeutung war, daneben sich aber auch als Kultort der in Kleinasien seit der Zeit der altassyrischen Handelsniederlassungen verehrten Göttin Kubaba(t) einer so großen Wertschätzung erfreute, daß die Akropolis mit den Tempeln unversehrt gelassen und nur die Unterstadt zur Plünderung freigegeben wurde. Šuppiluliuma setzte in Karkemiš seinen Sohn Pijaššili als König ein, der dort den hurritischen Thronnamen Šarri-kušuḫ (Güterbock 1956:120f., Kammenhuber 1976:182) annahm; dies wie auch die Tatsache, daß fast alle seine Nachfolger hurritische Namen trugen, zeigt, daß auch in Karkemiš hurritische Traditionen bestimmend geworden waren (s. oben 22). Ein anderer Sohn Šuppiluliumas, der bereits erwähnte „Priester“ Telipinu, wurde in Ḥalab als König eingesetzt, gewiß weil diese Stadt das Kultzentrum einer von den Hethitern seit alters ver-

ehrten Lokalform des hurritischen Wettergottes Teššup war, dessen Priester Telipinu bereits in Kummanni gewesen war.

Wohl erst jetzt, nach dem endgültigen Verlust der westeuphratischen Teile seines Reiches, wurde Tušratta von einem seiner Söhne ermordet, ohne daß dieser noch in der Lage gewesen wäre, die Unabhängigkeit Mittanis wiederherzustellen. Vielmehr gelang es Šuttarna III., dem Sohn des zu dieser Zeit noch lebenden, aber wohl hochbetagten Artatama II., mit Hilfe seiner assyrischen und alšäischen Verbündeten Mittani samt seiner Hauptstadt in Besitz zu nehmen. Die Schätze des Palastes wanderten nach Assur, und eine große Zahl mittanischer Streitwagenkrieger wurde an Alše ausgeliefert und in Taide gepfählt. Obwohl der Bericht (Weidner 1923 Nr. 2), dem wir diese Information verdanken, den Anschein erwecken will, als sei dies der Rachsucht Šuttarnas zuzuschreiben und er selbst die treibende Kraft hinter den Ereignissen, scheint es eher so zu sein, daß er nur ein Werkzeug seiner Verbündeten war. Dies wird deutlich an der hethitischen Reaktion, die sogleich erfolgte, nachdem Šuppiluliuma einer Aufstandsbewegung in Nordanatolien Herr geworden war. Da sich nun der Einflußbereich Assyriens bis an den Euphratbogen ausgeweitet hatte, zögerte der hethitische König nicht, bei der ersten günstigen Gelegenheit die Koalition zu wechseln, um Mittani aus der assyrischen in die hethitische Einflußsphäre zu ziehen. Diese Gelegenheit bot sich mit dem Auftauchen eines anderen Sohnes Tušrattas, Šattiwaza.

Dieser war nach dem Zusammenbruch Mittanis an der Spitze einer kleinen Streitwagentruppe geflohen, nachdem er dem Mordanschlag eines gewissen Akit-teššup entgangen war, der möglicherweise der Mörder Tušrattas war. Nach einer vergeblichen Asylsuche in Babylonien war Šattiwaza auf hethitisches Territorium geflohen und trat Šuppiluliuma am Flusse Halys mit der Bitte um Unterstützung entgegen.

Šuppiluliuma nutzte diese Gelegenheit, um einen von ihm abhängigen Gegenkandidaten zu dem assyrischen Protégé Šuttarna III. zu etablieren. Er band Šattiwaza durch die Ehe mit einer seiner Töchter an sich und gab ihm die militärische Unterstützung seines in Karkemiš residierenden Sohnes Šarri-kušuḫ. Offenbar gelang es die-

sem, die wichtigsten Städte des Mittani-Reiches unter Einschluß von Waššukkanni zurückzuerobern. Die auf diese Weise veränderte Situation wurde durch einen Staatsvertrag zwischen Šuppiluliuma und Šattiwaza festgeschrieben, Mittani als Königreich für Šattiwaza wiederhergestellt, aber der Oberhoheit des hethitischen Großkönigs unterworfen. Wie weit dieses wiederhergestellte Mittani nach Osten reichte, wissen wir nicht, doch wir dürfen vermuten, daß es stark reduziert war. Durch den Bibliotheksvermerk der uns erhaltenen Abschrift des Staatsvertrages erfahren wir auch, daß Šattiwaza sich seinen – gewiß indo-arischen (s. oben 25) – Namen als Thronnamen gewählt hatte und sein persönlicher Name hurritisch war, nämlich Kili-teššup (Güterbock 1956:121).

Merkwürdigerweise wurde die Rechtsposition Artatamas in dem Vertrag ausdrücklich respektiert; es wurde festgelegt, daß Šattiwaza dessen Thronfolger (*terdennu*) sein sollte. Dies ist wohl so zu erklären, daß Šuppiluliuma den einst mit Artatama geschlossenen Vertrag formal nicht brechen wollte, um sich nicht göttlichen Sanktionen auszusetzen, daß er aber Artatamas Position nur als die eines Titularkönigs aller Hurri-Länder begriff, von denen Mittani nur eines, wenn auch das wichtigste war. So war es möglich, daß Šattiwaza zwar den Sohn des Artatama, Šuttarna III., als König von Mittani ersetzte, gleichzeitig aber Artatamas legitime Oberhoheit akzeptierte, ohne daß dies freilich mehr als eine *reservatio mentalis* gewesen wäre (anders: Liverani 1962). Wenn dies richtig ist, schließt die Fiktion einer Thronfolge den Anspruch auf Gebiete ein, die von Šattiwaza und dem hinter ihm stehenden hethitischen Großkönig real nicht kontrolliert wurden, d. h. wohl insbesondere Nordostmesopotamien.

Ein solcher Anspruch ging allerdings über die bestehenden Machtverhältnisse weit hinaus. Eine jahrelang wütende Epidemie, Aufstandsbewegungen in Anatolien, der Tod Šuppiluliumas und bald darauf der seines Nachfolgers Arnuwanda II. setzten das Hatti-Reich selbst einer schweren Zerreißprobe aus. Ein wirksames Eingreifen östlich des Euphrats kam unter diesen Umständen nicht mehr in Frage. Über Šattiwazas weiteres Schicksal erfahren wir nichts mehr, doch dürfen wir vermuten, daß ihm eine gewisse innere Konsolidierung Mittanis gelang. Offensichtlich ließ auch der assyri-

sche Druck in der späten Regierungszeit Aššur-uballiṣ I. so weit nach, daß Šattiwaza auf die Unterstützung seines hethitischen Suzeräns verzichten zu können glaubte. Zu Beginn der Regierungszeit des Hethiterkönigs Muṣili II. (um 1325) wurde Mittani abtrünnig; wenn es in einem Gebet dieses Königs heißt, Mittani sei „streitbar, gottlos und eidbrüchig“ (Heinhold-Krahmer 1976:94), so bezieht sich dies zweifellos auf den Bruch des von Šuppiluliuma mit Šattiwaza geschlossenen Vertrages. Dies müßte als einer der spätesten Belege des Namens Mittani gewertet werden, wenn nicht in Erwägung gezogen werden müßte, daß das Gebet „möglicherweise formelhafte Wendungen einer Vorlage wiedergibt“ (Otten 1969:29). Der jüngste Beleg für den Namen Mittani stammt freilich erst aus der Zeit Tiglatpileser I. (1114–1076) (Grayson 1976:16).

Die Quellen aus der Hethiterhauptstadt liefern für die Folgezeit keine brauchbaren historischen Fakten bezüglich der weiteren Geschehnisse in Mittani mehr. Einige Spezimen des Briefwechsels zwischen hethitischen Großkönigen und den Königen von Ḫanigalbat, wie Mittani in akkadischen Texten genannt wird (s. oben 34), sind zeitlich nur ungefähr einzuordnen und inhaltlich wenig aussagekräftig (Klengel 1963; von Weiher 1972–75). Ergiebig sind erst wieder assyrische Quellen aus dem 13. Jahrhundert (Weidner 1969).

Das wichtigste außenpolitische Anliegen Assyriens während der langen Regierungen seiner drei bedeutenden Herrscher Adad-nērārī I. (1295–1264), Salmanassar I. (1263–1234) und Tukulti-Ninurta I. (1233–1197) war die Eroberung Nordmesopotamiens bis hin zum Euphrat. Aus einer Inschrift Adad-nērārīs gewinnen wir den Namen des zu Anfang des 13. Jahrhunderts in Ḫanigalbat regierenden Königs. Es ist Šattuara I., der mit seinem Namen zeigt, daß er in der Tradition der Mittani-Könige mit ihren indo-arischen Thronnamen steht. Wahrscheinlich ist er der Nachfolger Šattiwazas, dessen Name in einer Inversionsform bei dem Sohn und Nachfolger Šattuaras, Wasašatta, wiederkehrt (Zaccagnini 1974:33, Mayrhofer 1974:28). Der Text zeigt, daß die wichtigste Residenzstadt nicht mehr das in der Zwischenzeit mehrfach eroberte und geplünderte Waššukkanni – jetzt Uššukani genannt – war, sondern das wohl nicht allzu weit entfernt gelegene Taide. Diese Stadt war schon die Residenz des von

den Assyrem unterstützten Rivalen Šattiwazas, Šuttarnas III., gewesen (Güterbock 1956 : 111), dann aber von den Hethitern für Šattiwaza erobert worden. Angesichts der assyrischen Bedrohung versuchte Wasašatta, die Hilfe der Hethiter zu erlangen, die zugesagt, jedoch nicht verwirklicht wurde – wohl weil in dieser Zeit die Auseinandersetzung mit Ägypten einen neuen Höhepunkt erreichte (Schlacht bei Qadeš 1275).

Der Text (Grayson 1972 : 59 ff.; Kessler 1980), der in seiner Originalfassung für einen neuerrichteten Palast Adad-nērāris im gerade eroberten Taide bestimmt war, lautet:

Als Šattuara, der König von Ḫanigalbat, mir feindlich gesinnt wurde und feindliche Maßnahmen ergriff, nahm ich ihn auf Geheiß Assurs, meines Herrn, meines Helfers, und der großen Götter, meiner Ratgeber, und brachte ihn in meine Stadt Assur. Ich vereidigte ihn und entließ ihn dann in sein Land. Jährlich aber, solange er lebte, empfang ich seine Geschenke in meiner Stadt Assur.

Nach ihm empörte sich sein Sohn Wasašatta und wurde feindlich gesinnt und ergriff feindliche Maßnahmen. Das Land Ḫattu ging er um Hilfe an. Ḫattu nahm sein Geschenk, doch Hilfe leistete es ihm nicht. Mit den mächtigen Waffen Assurs, meines Herrn, im Schutze von Anu, Enlil und Ea, Šin, Šamaš, Adad, Ištar und Nerigal, dem gewaltigen unter den Göttern, den furchtbaren Göttern, meinen Herren, eroberte ich Taide, die große Stadt seines Königtums, Amasaku, Kaḫat, Šuru, Napulu, Ḫurru, Šuduḫu und Uššukanu und nahm sie in Besitz. Die Habe dieser Städte, den Besitz seiner Väter, den Schatz seines Palastes nahm ich weg und brachte ich in meine Stadt Assur.

Taide eroberte, verbrannte, riß ich nieder, und Unkraut säte ich darauf.

(Das Gebiet) von Taide bis Irride, Eluḫat und Kašijaeri (= Tūr-<sup>c</sup>Abdīn) bis zu ihrer Grenze, den Distrikt Šudu, den Distrikt Ḫarrān bis zum Ufer des Euphrat gaben die großen Götter mir, und ich beherrschte (sie). Und dem Rest seiner Truppe legte ich Fronarbeiten („Hacke, Spaten und Tragekorb“) auf. Jenem (= Wasašatta) führte ich die Gemahlinnen seines Palastes, seine Söhne, seine Töchter und seine Truppen aus Irride heraus und brachte sie, gefangen und gebunden, in meine Stadt Assur, Irride und die Ortschaften im Gebiet von Irride eroberte, verbrannte, riß ich nieder...

Es wäre gewiß falsch, diesen Bericht dahingehend zu interpretieren, daß es Adad-nērāri gelungen wäre, die weiten und zum Teil schwer



zugänglichen Gebiete, die er plündernd durchzog, dem assyrischen Herrschaftsgebiet administrativ zu inkorporieren. Eine permanente Kontrolle konnte er vermutlich nur über den Ḫābūr und seine Quellflüsse sowie Teile des Ṭūr-<sup>c</sup>Abdīn aufrechterhalten, und diesem Zweck diente wohl die Errichtung eines neuen Palastes in Taide. Wasašatta jedenfalls fiel nicht in die Hände des Assyrerkönigs und konnte seine Herrschaft offensichtlich rekonsolidieren, zumal die hethitische Außenpolitik nach dem Friedensschluß mit Ägypten (1259) sich wieder der Eindämmung des assyrischen Expansionsdrangs widmete. Die fruchtbaren Gebiete im östlichen Ḫābūr-Dreieck, die einst das kulturelle und ökonomische Zentrum des Mittani-Reichs gewesen waren, blieben allerdings wohl fest in assyrischem Besitz, und auch der hethitische König mußte – widerwillig – die neue Großmachtrolle Assyriens anerkennen (Otten 1959/60).

Der Nachfolger Wasašattas, Šattuara II., konnte sich mit Unterstützung der Hethiter und der erstmals in dieser Zeit Bedeutung erlangenden Aramäerstämme der Aḫlamû gegen den assyrischen König Salmanassar I. (1263–1234) behaupten. Salmanassar nimmt in einer Inschrift (Grayson 1972: 82) zwar einen überwältigenden Sieg über den König von Ḫanigalbat in Anspruch, doch sind seine Angaben über diesen Feldzug auffällig unpräzise hinsichtlich der Nennung der Lokalitäten, während die Textpassage, die die angeblich von ihm eroberten Städte anführt, eine Übernahme aus der zitierten Inschrift seines Vaters ist (Grayson 1972: 83 Anm. 178). Immerhin liefert Salmanassar mit seinem Hinweis auf „schwierige Pfade und Pässe“, die er auf dem Wege nach Ḫanigalbat zu überwinden hatte, ein Indiz dafür, daß der Schwerpunkt dieses Landes in jener Zeit im Ṭūr-<sup>c</sup>Abdīn sowie westlich und nordwestlich davon zu suchen ist.

Salmanassars Nachfolger, Tukultī-Ninurta I. (1233–1197), berichtet, daß die „Subaräer“, wie er in archaisierend-literarischer Weise die Hurriter nennt, sich gegen seinen Vater empört und keinen Tribut bezahlt hätten – ein weiterer Hinweis darauf, daß Salmanassar nicht sehr erfolgreich gegen Ḫanigalbat war. Tukultī-Ninurta selbst unternahm einen Feldzug gegen eine hurritische Koalition, der u. a. das Land Alze (Alše, s. oben 50; Golovleva 1978), das Land

Amadanu (Gegend von Diyarbakır) und das Land Purulumzi angehörte. Vielleicht dürfen wir den letzteren Namen von dem hurritischen Wort für „Tempel“ (*purli*, *purul-le*) ableiten. Hurritisch ist auch der Name des Königs von Alze, Eḫli-teššup. Durch große Umsiedlungsaktionen versuchte Tukultī-Ninurta, die hurritischen Gebiete zu befrieden (Freydank 1980).

Es waren weniger die assyrischen Könige als vielmehr große Völkerverschiebungen in Anatolien, denen die Reste des Mittani-Reichs endgültig zum Opfer fielen. Am Anfang des 12. Jahrhunderts brach das hethitische Großreich zusammen. Seine Hauptstadt ging in Flammen auf, und nur in seinen südöstlichen Teilen hielten sich hethitische Traditionen. Altansässige Völkerschaften wie die Kaškäer und Luwier gerieten in Bewegung, wobei ein katastrophaler Zusammenbruch der landwirtschaftlichen Produktion ebenso eine Rolle gespielt haben mag wie die Zuwanderung neuer Völkerschaften, insbesondere der Phryger. Wie lange der Staat von Ḫanigalbat noch Bestand gehabt hat, wissen wir nicht. Noch am Ende des 13. oder Anfang des 12. Jahrhunderts wird ein König Atal-teššup von Ḫanigalbat erwähnt (Millard 1970). In den Inschriften der neuassyrischen Könige begegnet Ḫanigalbat nur noch als Landschaftsname für ein weites Gebiet vom Ṭūr-ʿAbdin bis in die Gegend von Ḫar-rān, wo inzwischen Aramäerstämme politisch und wohl auch demographisch dominieren.

Als der assyrische König Tiglatpileser (1114–1076) erstmals nach einer längeren Phase innenpolitischer Schwierigkeiten und außenpolitischer Ohnmacht Feldzüge in die Gegenden nördlich und nordöstlich seines Reiches unternahm, stieß er dort auf eine veränderte Situation: Ein Mušku genanntes Volk, das meist für phrygisch gehalten wird, hatte die hurritischen Staaten Alze und Purulumzi und schließlich auch das Land Katmuḫi besetzt. Im Zusammenhang dieser Feldzüge erfahren wir von einigen Kleinstaaten am oberen Tigris, am Bohtan Su und Bitlis Çay, die teilweise eindeutig hurritische Namen haben wie Papḫe („das Gebirgige“) und Urraḫinaš („die hinteren Lande“?) und deren Könige so unzweifelhaft hurritische Namen tragen wie Kili-teššup, Sohn des Kali-teššup, und Šadi-teššup, Sohn des Ḫattuḫḫe. Auch die hurritische Sprache scheint hier noch

lebendig gewesen zu sein, wenn die Deutung des Herrschertitels *ir-rupi* als hurritisch *ewr-iffu* „mein Herr“ richtig ist (Gelb 1944 : 82).

In den Gebirgen südlich des Van-Sees, zwischen Tigris und Unterm Zāb, die wir als die ältesten Wohngebiete der Hurriter annehmen dürfen, hielten sich hurritische Personennamen mindestens bis zum Verstummen der assyrischen Quellen (Gelb 1944 : 83). Wann die hurritische Sprache endgültig ausstarb, läßt sich daher nicht genau sagen. Historisch sind diese Länder von geringer Bedeutung gewesen, sie waren nur das Terrain, auf dem sich der Kampf zweier zeitweilig ebenbürtiger Gegner abspielte, der Assyrer und der Urartäer. Die Urartäer sind mit den Hurritern sprachverwandt, doch dürfte die Trennung der beiden Sprachen bereits im 3. Jahrtausend erfolgt sein. Von ihren Kerngebieten nördlich und östlich des Van-Sees aus richteten sie im 9. und 8. Jahrhundert ein Reich auf, das im Westen bis zum Euphrat, im Osten bis zum Urmia-See und im Norden bis Transkaukasien reichte. Die Kultur Urartus ist sehr stark von der assyrischen geprägt, die Religion hat kaum Gemeinsamkeiten mit der hurritischen. Urartäer und Hurriter verbindet nur ein linguistischer, nicht ein historisch-traditionaler Zusammenhang. Eine Darstellung der Geschichte und Kultur der Urartäer gehört deshalb nicht in den Rahmen dieses Buches.

## GESELLSCHAFT UND WIRTSCHAFT

Aus den hurritischen Mythen und Ritualen gewinnen wir den Eindruck, daß in der Vorgeschichte der Hurriter die Jagd eine wichtige Nahrungsquelle war (s. unten 87), und noch im 14. Jahrhundert ist der mittanische Bogen weit über die Grenzen des Landes hinaus geschätzt (Klengel 1978: 100). Dies bedeutet nicht, daß die Hurriter nicht auch vor ihrem Eintritt in die von schriftlichen Quellen dokumentierte Geschichte Vorderasiens bereits mit dem Ackerbau vertraut waren. Die Frühtranskaukasische Kultur des 3. Jahrtausends jedenfalls, in deren südöstlichem Bereich wir die Wohnsitze der Hurriter vor ihrem Eindringen in den Fruchtbaren Halbmond suchen, basierte bereits auf Ackerbau und Viehzucht (Burney/Lang 1975: 89 ff.).

Die hurritischen Bevölkerungen, die – als Reaktion auf günstige politische Bedingungen (s. oben 22 f.) und Bevölkerungsdruck (s. oben 20) – in mehreren Wellen in den Fruchtbaren Halbmond einströmten, siedelten sich vor allem in jenen Gebieten an, die durch Regenfall von mehr als 200 mm im Jahresdurchschnitt und terra-rossa-ähnliche oder lößartige Böden charakterisiert sind. Bewässerung spielte in diesen Gegenden für die Kultur der wichtigsten Nahrungsquelle, der Gerste, nur eine marginale Rolle, da sie der Erhöhung, nicht der Ermöglichung der Produktion diente. Die ausgesprochenen Bewässerungskulturen („Stromoasen“) am mittleren Euphrat, am unteren Balih und Hübür blieben außerhalb des hurritischen Siedlungsraumes. Agrargeographisch lassen sich mehrere in sich geschlossene und gegeneinander teilweise durch unfruchtbare Gebiete abgegrenzte Regionen bestimmen, die mit den politischen Einheiten des Mittani-Reichs (s. oben 37) zusammenfallen. Von Westen nach Osten sind dies die Çukurova (der südliche Teil Kizzuwatnas), die <sup>c</sup>Amq-Ebene am unteren Orontes (Alalah), die Region Aleppo (Halab), das Gebiet um Hamā und Homs am oberen

Orontes (Qatna, Qadeš), das Euphrattal nördlich von Meskene (Emar), die nordostsyrische Ackerebene (Mittani/Hanigalbat), Assyrien und die Region von Kirkūk (Arrapha).

Die Dörfer dieser Gegenden waren – anders als in den südmesopotamischen Bewässerungsgebieten – unabhängiger von überregionaler Planung und Konsensbildung. Auf der anderen Seite haben sie ausgeprägter als dort Züge einer Solidargemeinschaft, die teilweise auf verwandtschaftlichen Bindungen basiert und eine Beziehung zwischen Familie und Grundbesitz impliziert, die ausschließt, daß der letztere wie beweglicher Besitz veräußert werden kann. Die Oberschicht, die – durch kriegerische Eroberung etabliert – einen Anteil an der Agrarproduktion des Landes zu realisieren suchte, behandelte die Dörfer als Einheiten, die als ganze verschenkt oder getauscht und kollektiv für Leistungen verantwortlich gemacht werden konnten (Klengel 1978:114).

Diese Art der Verfügungsgewalt über ganze Dörfer war allerdings wohl beschränkt auf eine quantitativ kleine Elite, zu der insbesondere die Angehörigen der königlichen Familien der verschiedenen hurritischen Staaten gehörten. Die demgegenüber zahlenmäßig wesentlich größere, zunächst durch ihre militärische Funktion definierte Oberschicht der *marijanni-na* (s. oben 27) wurde durch Zuweisungen von Land, das sie im Verband der Groß- oder Kleinfamilie, oft unter Einschluß eines oder mehrerer Sklaven, selbst bewirtschaftete, stärker in die Strukturen der Agrarproduktion eingebunden. Sie nahm dadurch in der einen oder anderen Weise an dem gleichen Entwicklungsprozeß teil, der die Agrarstruktur insgesamt (zumindest im Osten) veränderte, nämlich der fortschreitenden Akkumulation von Grundbesitz. Einige *marijanni-na* stiegen dadurch zu Großgrundbesitzern auf, andere verarmten, und während in Arrapha die Zugehörigkeit zum *marijannardi* offenbar an die Unterhaltung eines Streitwagens gebunden blieb, hat sie sich im Westen anscheinend davon gelöst und ist zum (erblichen?) sozialen Status geworden (Reviv 1972).

Leider ist die Quellenlage zu den sozialen, ökonomischen, politischen, militärischen und juristischen Strukturen und Institutionen ähnlich einseitig wie die zur Religion. Sind wir für letztere weit-

gehend auf Zeugnisse von der westlichen Peripherie des hurritisch geprägten Kulturraums angewiesen, so stammen die umfangreichsten Funde von Texten administrativer und juristischer Art aus dem die Ostgrenze der hurritischen Welt markierenden Land Arrapha mit den drei Fundorten Nuzi, Kurruhani und Arrapha. Immerhin bewahren uns die Urkunden aus dem zum Mittani-Reich gehörigen und weitgehend hurritiserten Alalah der Schicht IV vor voreiligen Verallgemeinerungen der aus der Analyse des Nuzi-Materials gewonnenen Schlüsse; ohnehin versteht es sich ja von selbst, daß die ökonomischen Verhältnisse wesentlich von den Eigentümlichkeiten des Wirtschaftsraums, seiner Ökologie und seiner Ressourcen, seinen klimatischen, hydrographischen, verkehrsgeographischen etc. Gegebenheiten bestimmt sind und demgegenüber Faktoren, die aus einer gemeinsamen Sprache und historischen wie religiösen Überlieferung herrühren, von geringerer Relevanz sind. Die folgende Darstellung beschränkt sich deshalb ganz auf die Verhältnisse im Lande Arrapha zwischen ca. 1450 und 1340. Es ist jedoch anzunehmen, daß gewisse Phänomene, wie etwa die Funktion des Palastes als Zentrum von Handwerk und Handel, aber auch die bereits erwähnte und im folgenden genauer beschriebene Konzentration von Grundbesitz und der damit einhergehende Strukturwandel der Elite, sich in Mittani kaum anders darstellen als in Arrapha, wobei gerade die letztere Erscheinung ein besonderes Interesse insofern verdient, als sie für den raschen Verfall beider Länder so kurz nach dem Höhepunkt mittanischer Macht mit verantwortlich sein dürfte (Wilhelm 1978).

Man hat das 2. Jahrtausend und insbesondere die Spätbronzezeit in Vorderasien und im ägäischen Raum das Zeitalter der Palastökonomie genannt. Diese Bezeichnung ist berechtigt, wenn man sie nicht in der Weise versteht, daß dabei sämtliche ökonomischen Aktivitäten direkt vom Palast ausgehen. Der Palast kontrolliert die Agrarproduktion, d. h. den bei weitem bedeutendsten Sektor, nur zu einem ganz geringen Teil in seiner Eigenschaft als ökonomische Agentur, vielmehr beeinflusst er ihn größtenteils nur als staatliche Instanz mittels Steuererhebung, Landzuweisung, Jurisdiktion. Der Begriff Palastökonomie zielt dagegen auf die monopolartige Stellung

des Palastes im Fernhandel und die Konzentration verschiedener handwerklicher Tätigkeiten, insbesondere derer der Metallbearbeitung, im Palast.

Die Nuzi-Texte (diese Bezeichnung soll im folgenden die zahlenmäßig geringeren Textfunde aus Arrapha und Kurruhani mit einschließen) zeigen, daß im Lande Arrapha mehrere Städte einen Palast besaßen. Leider ist das akkadische Vokabular hinsichtlich der unterschiedlichen Dimensionen von Siedlungen sehr wenig differenziert, und vom kleinen Weiler bis zur Großstadt wird gleichermaßen das Wort *alu* verwendet. Es mag deshalb durchaus sein, daß die Orte, an denen ein Palast bestand, Städte mit einer größeren, nicht direkt für den Palast arbeitenden Bevölkerung waren wie Arrapha und Nuzi, aber es ist ebensogut möglich, daß es sich nur um die Palastgebäude selbst handelte, die dann besonders befestigt waren, wie etwa im Falle von Kurruhani (vgl. Al-Khalesi 1977). Aber selbst an einem größeren Ort wie Nuzi nimmt der Palast fast die Hälfte der ummauerten Fläche der Stadt ein.

Über den Umfang der vom Palast bewirtschafteten Felder lassen sich kaum Aussagen treffen. In den Feldbeschreibungen der Privaturkunden (Zaccagnini 1979: 163 ff.) werden sehr oft die Besitzer der Nachbarfelder erwähnt, und die Angaben von privaten Besitzern verhalten sich dabei zu den Angaben „Palast“ bzw. „Königin“ etwa wie 30 : 1 : 1. Diese Relation muß allerdings nicht genau die des quantitativen Verhältnisses von Palast- und Individualbesitz widerspiegeln, sondern kann auch dahingehend interpretiert werden, daß Palast- und Individualbesitz nur ausnahmsweise in Gemengelage vorkamen. Bedeutender für die Versorgung des Palastes mit Getreide waren aber gewiß jene Dörfer, die insgesamt als Palastbesitz gekennzeichnet werden. Es bleibt dabei allerdings vorläufig offen, wie die Rechtsbeziehungen zwischen Palast und Dorf gestaltet waren, welche Bodenbesitztitel die beiden Parteien hielten und wie die Produkte distribuiert wurden.

Zahlreiche Felder freier Grundbesitzer waren mit einer Verpflichtung verbunden, die als *ilku* bezeichnet wird und damit erkennen läßt, daß sie ein Relikt der altbabylonischen Agrarverfassung ist. Schon für die altbabylonische Zeit ist die Definition des *ilku* nicht

einfach; im wesentlichen scheint es sich um die Bewirtschaftungspflicht jener Bauern zu handeln, denen eine in männlicher Linie vererbliche, aber nicht verkäufliche Parzelle „Kronland“ zugeteilt wurde, wofür sie wahrscheinlich einen Ernteanteil abzuliefern und Dienstleistungen zu erbringen hatten. Inwieweit diese Definition auch auf das *ilku*-System in Arrapha zutrifft, steht dahin. Auch bleibt es offen, ob es auf eine Redistribution des Bodens am Ende des 16. oder Anfang des 15. Jahrhunderts nach einer Eroberung zurückgeht oder aber eine zumindest partielle Kontinuität der Bodenbesitzverhältnisse seit der altbabylonischen Zeit anzeigt. Die Urkunden aus Nuzi dokumentieren jedenfalls den Zusammenbruch dieser Institution, da nun zwischen den Palast und den Bauern mit *ilku*-Verpflichtung eine Schicht von Großgrundbesitzern tritt (s. unten 65 ff.). Allerdings bleibt die *ilku*-Verpflichtung bestehen, und damit vielleicht auch eine jährliche Naturalabgabe an den Palast, die freilich in den Quellen bisher nicht nachgewiesen wurde.

Unabhängig von den Feldern des Palastes wurden die Güter der Königinnen verwaltet, die in den verschiedenen Palästen des Landes residierten. Möglicherweise sind auch größere topographische Einheiten (*dimātu*), die nach Königen benannt sind, als von der Palastverwaltung getrennte persönliche Besitztümer der jeweiligen Könige anzusprechen.

Die Getreideeinkünfte der Paläste wurden intern verteilt, wobei folgende Personengruppen den Schwerpunkt des Konsums bildeten: 1. Der König, die höchsten Staatsfunktionäre und die ausländischen Gesandten, sowie deren Pferde. (Der König hielt sich nicht ständig in seiner Hauptstadt auf, sondern zog in einer an fränkische Gepflogenheiten erinnernden Weise von Palast zu Palast; die begrenzten Ressourcen mögen dabei ebenso eine Rolle gespielt haben wie die Anforderungen der Rechtsprechung und des Kultkalenders.) 2. Die Königinnen, Prinzen im Kindesalter und Prinzessinnen, die im Harem der Paläste wohnten, dazu die als „Sängerinnen“ bezeichneten Frauen, die angesichts ihrer beträchtlichen Zahl wohl eher als Sklavinnen anzusehen sind und die gewiß auch zu Dienstleistungen und Textilarbeiten bestimmt waren (vgl. Chow 1973:92, Cassin



1974, Mayer 1978: 154). 3. Die Sklaven, von denen ein großer Teil in der Wollverarbeitung tätig war.

Rationen- und Personallisten liefern uns einige Zahlen, durch die die Dimensionen deutlich werden: Im Palast von Zizza bestand der Harem zeitweise aus 43 Personen, darunter sechs Prinzessinnen und fünf Prinzen; eine Liste der Sklaven des Palastes von Nuzi führt 83 Personen auf, darunter 32 Textilarbeiter, 3 Schreiner, 3 Schmiede, 2 Töpfer, 4 Schreiber, 2 Korbflechter, außerdem Köche, Bäcker, Brauer, Hirten, Gärtner u. a. m. (Mayer 1978).

Die Herstellung von Textilien war unter den produktiven Tätigkeiten des Palastes die wichtigste. Der Palast unterhielt Kleinviehherden, die von Palastsklaven, aber gewiß auch in größerem Umfang, als die sehr fragmentarische Dokumentation erkennen läßt, von freien, auf der Grundlage von Hüteverträgen arbeitenden Hirten betreut wurden. Jeder Palast hatte eine festgelegte Abgabequote an Gewändern, die zweifellos den wichtigsten Exportartikel Arraḫas darstellten.

Für den Verkauf der Produkte waren Händler zuständig, die unter den Sklaven des Palastes erwähnt werden (in Nuzi sind es drei). Sie unternahmen Handelsreisen ins Ausland, bei denen sie feste Kaufaufträge abzuwickeln hatten. Trotz ihrer Bindung an den Palast besorgten sie gleichzeitig auch Geschäfte für Privatleute. Außer Textilien wurden Sklavinnen exportiert (s. auch oben 20), während unter den Importgütern Pflanzenessenzen und gefärbte Wolle überwogen (Zaccagnini 1977: 178 f.).

Neben der ökonomischen hatte der Palast eine militärische Funktion, die mit seiner monopolartigen Handelsposition dadurch zusammenhängen dürfte, daß der Palast den Import von Metallen (außer Edelmetallen im wesentlichen Kupfer, daneben Zinn und Eisen) organisierte, die dann von palasteigenen Handwerkern größtenteils zu militärischer Ausrüstung verarbeitet wurden. Der Palast umfaßte ein Zeughaus, in dem Panzer für Krieger und Pferde sowie Waffen verschiedener Art magaziniert waren. Im Kriegsfall wurde offensichtlich das Aufgebot vom Palast bewaffnet und gepflegt. Nur die Angehörigen der Streitwagentruppe hatten selbst für den Unterhalt von Pferd und Wagen zu sorgen (eine Pflicht, der sie nicht immer

nachkamen) und besaßen wohl auch ihre eigenen Waffen. Aber auch sie bezogen (im Kriegsfall?) Getreidezuschüsse, die, da sie das Pferdefutter mit einschlossen, erheblich höher waren als die anderer Gruppen.

Der König als Spitze des Staates vereinigte administrative, legislative und jurisdiktive Funktionen, wobei offenbleibt, ob und gegebenenfalls in welchem Umfang andere staatliche Institutionen staatliche Akte mitbestimmten. In der Rechtsprechung war der König die Appellationsinstanz über den lokalen Gerichten (Hayden 1962). Unter den Amtsträgern, durch die der König regierte, sind vor allem der *šakin māti* und der *sukkallu*, beide eine Art Minister unklarer Zuständigkeit, der *ḫalzuḫlu* („Festungskommandant“?) mit gleichfalls unklarem Aufgabengebiet (anders Chow 1973 : 56) und der *ḫazannu* (meist „Bürgermeister“ übersetzt; besser: *mudīr*) zu nennen (Cassin 1974). Einige wenige bisher bekannte königliche Edikte und Instruktionen geben einen gewissen Eindruck von der Regierungstätigkeit des Königs. So wird etwa bestimmt, daß die Auslösungssumme für einen in ausländische Sklaverei geratenen und von einem arraphäischen Kaufmann zurückgekauften Bürger eine gewisse Summe nicht überschreiten darf, daß die Übernahme der *ilku*-Verpflichtung (s. oben 62) eines Bürgers der „Königsstadt“ durch einen anderen unzulässig ist und daß Palastbedienstete nicht ohne königliche Erlaubnis ihre Töchter zu Bettlerinnen (?) oder Prostituierten machen dürfen. In einer Instruktion an die *ḫazannū* werden diese aufgefordert, gegenüber Räubern und feindlichen Übergriffen wachsam zu sein und Flüchtlinge aus Arrapha zu verhaften. Schließlich gab es sozialpolitische Edikte, die einen Schuldenerlaß verfügten oder auf andere Weise in die Situation der sozial schwächeren Schichten der Bevölkerung eingriffen (Müller 1968, 1971).

Aus Angehörigen der königlichen Familie und einem kleinen Teil der sich im Laufe der Zeit vermögensmäßig differenzierenden Oberschicht der Streitwagenkämpfer (s. oben 27, 60) erwuchs eine neue Schicht von Großgrundbesitzern, die über beträchtliche Ländereien verfügten. In einem Falle läßt sich die landwirtschaftliche Nutzfläche eines solchen Gutes annähernd bestimmen: Sie umfaßte mindestens 286 ha, eine Zahl, die sich auf das Doppelte erhöht, wenn

wir von einer konsequenten Zweifelderwirtschaft auszugehen haben (Wilhelm 1975).

Über den Großgrundbesitz sind wir durch zwei sehr umfangreiche Archive verhältnismäßig gut unterrichtet, nämlich das Archiv des Tehip-tilla und seiner Erben (Maidman 1976 a, 1976 b, 1979) und das des Šilwa-teššup (Wilhelm 1980). Tehip-tilla war wahrscheinlich mit dem König verschwägert und hatte ein hohes Palastamt inne, Šilwa-teššup war ein Prinz. Das Archiv des Tehip-tilla besteht ganz überwiegend aus Rechtsurkunden, die uns erkennen lassen, auf welche Weise Grundbesitz akkumuliert wurde, das des Šilwa-teššup bezieht sich im wesentlichen auf die Administration des Gutes.

Wie bereits erwähnt, ging der Grundbesitz einer breiten Schicht freier Bauern auf Landzuweisungen zurück, war mit der *ilku*-Verpflichtung verbunden und konnte nur vererbt, aber nicht verkauft werden. Die in Arrapha praktizierte Realteilung, bei der der älteste Sohn zwei, alle weiteren Söhne je einen Anteil erhielten (Paradise 1972), ließ die Betriebseinheiten an die Grenze der Wirtschaftlichkeit sinken. Die Abhängigkeit von Witterungsbedingungen zumindest auf unbewässerten Böden barg Gefahr von Mißernten in sich, die zur Kreditaufnahme zwangen. Die geschrumpfte Anbaufläche pro Familie machte es wiederum gewiß in vielen Fällen unmöglich, den Kredit nach der Ernte zurückzuzahlen. Die Darlehensverträge, die uns erhalten sind, wurden mit Großgrundbesitzern geschlossen, und man darf deshalb wohl annehmen, daß traditionelle innerdörfliche und innerfamiliäre Kreditsysteme (über die uns unsere Texte natürlich nichts mitteilen) nicht mehr ausreichend waren. Diese Situation zwang zahlreiche Grundbesitzer, ihre Selbständigkeit aufzugeben. Da sie ihre Felder nicht verkaufen konnten, wurde eine rechtliche Konstruktion geschaffen, die sich die Tatsache zunutze machte, daß *ilku*-Felder vererbbar sind. Unter der Form eines Adoptionsvertrages erwirbt nun ein Großgrundbesitzer – in einem großen Teil der heute bekannten einschlägigen Urkunden ist es Tehip-tilla – einen nicht näher definierten Besitztitel an einem Feld, das als sein „Erbe“ bezeichnet wird, und gibt seinem „Adoptivvater“ ein „Geschenk“, das etwa das Ein- bis Dreifache des Ernteertrages des jeweiligen Feldes ausmachte (Zaccagnini 1975). Der Veräu-

ößerer bestellte in aller Regel sein Feld auch weiterhin und war fort-dauernd zur *ilku*-Leistung verpflichtet. Diese Regelung war für den Großgrundbesitzer natürlich nur sinnvoll, wenn er einen Erntean-teil erhielt, aber leider schweigen unsere Quellen hierüber. Auch wissen wir nicht, ob mit dem Vertrag irgendwelche persönlichen Bindungen des wirtschaftlich schwächeren Kontrahenten einher-gingen. Es entstand jedenfalls ein dreifach gestuftes Eigentum an dem Feld. Für die Erben eines solchen Feldes, an dem eine dritte Partei durch Pseudo-Adoption einen Besitztitel erworben hatte, war es nicht selbstverständlich, daß dieser Titel auch über den Tod des Erblassers und „Adoptanten“ hinaus fortwirkte. Allerdings wurden ihre diesbezüglichen Klagen allesamt abgewiesen. Dennoch bedient sich die weitere Bodenakkumulation vorzugsweise einer anderen Rechtsform, bei der das Feld des *ilku*-Bauern als Nutzungspfand für ein Darlehen gilt. Die Frage, ob auch hier – wie anzunehmen – der Bauer weiterhin sein Feld bestellte, ist bisher nicht beantwortet worden.

Der Großgrundbesitz orientierte sich in seiner Organisation und wirtschaftlichen Aktivität am Palast. Er wirtschaftete jedoch unab-hängig vom Palast, und Verbindungen ergeben sich auch im Falle des Gutes des Prinzen Šilwa-teššup nur insofern, als er seinen Grundbe-sitz ganz oder weitgehend von seinem königlichen Vater geerbt hat und auch die Ausstattung mit Sklaven zu einem guten Teil auf könig-liche Schenkung zurückgehen dürfte (Wilhelm 1980:179). Doch auch dies heißt nicht unbedingt, daß es sich vorher um Boden des Palastes handelte (s. oben 63).

Wie im Palast wurden auch auf dem Gut des Šilwa-teššup in gro-ßem Umfang Textilien produziert. Zum Gut gehörige Schaf- und Ziegenherden lieferten die Wolle, die von Sklavinnen und in geringe-rem Umfang von Sklaven verarbeitet wurde. Insgesamt verfügte das Gut zu einem bestimmten Zeitpunkt seiner Entwicklung über 240 Sklaven und Sklavinnen samt Kindern, die in vier Haushalten zu-sammengefaßt waren. Ein Großteil der Ernteerträge diente der Un-terhaltung dieser Gruppe, doch wurde dennoch ein so beträchtlicher Überschuß erzielt, daß in großem Umfang Getreidedarlehen ver-geben werden konnten (Owen 1969).

Die durch die Ausbildung von Großgrundbesitz auf der einen Seite und Pauperisierung der freien Kleinbauern auf der anderen charakterisierte Dynamik der Gesellschaft von Arrapha ließ neue soziale Schichten entstehen. Im Bereich des Großgrundbesitzes wächst die Nachfrage nach abhängiger Arbeit. Insbesondere die Sklaverei wächst über den traditionellen Rahmen ihrer „patriarchalischen“ Form hinaus. Sie bleibt allerdings weitgehend auf Dienstleistungen und handwerkliche Tätigkeiten beschränkt und ist im Agrarsektor nur in speziellen Funktionen (Großviehhütung, Pflüger) anzutreffen (Wilhelm 1978:210). Als externe Quelle der Sklaverei ist in erster Linie das im Zagros gelegene Land Lullu zu nennen, als interne die Selbstreproduktion der Sklaven. Auch Selbstversklavungen ihrer Existenzgrundlage beraubter Ausländer sind mehrfach bezeugt (Bottéro 1954:43 ff., Cassin 1958). Ein Status, der dem des Sklaven faktisch, wenn auch nicht rechtlich nahestand, war der des *tidennu*, der seine Arbeitskraft als Nutzungspfand für ein Darlehen zur Verfügung stellt (Eichler 1973).

Am schlechtesten sind wir über jene Schichten der Gesellschaft von Arrapha informiert, die im Agrarsektor tätig sind, aber über keinen eigenen Grundbesitz verfügen bzw. zu Dörfern gehören, die als ganze Besitz des Palastes oder eines Magnaten sind. Die wenigen Indizien, die wir bisher haben, deuten auf die Existenz freier Pächter ebenso wie persönlich abhängiger Bauern (Wilhelm 1978:211 f.). Systematische Untersuchungen mögen hier noch einigen weiteren Aufschluß liefern. Die Auffassung, die sozialökonomische Struktur von Arrapha sei wesentlich durch gemeinsam wirtschaftende Familienverbände („extended family communes“) bestimmt (Jankowska 1969 a, 1969 b), wird von den dafür beigebrachten Quellen nicht ausreichend gestützt.

## GÖTTER, MYTHEN, KULTE UND MAGIE

Theologie, Mythologie, Kult und Ritual der Hurriter sind keine homogenen Systeme, wie es angesichts der großen Ausdehnung ihres Siedlungsraumes und der vielfältigen Akkulturationsprozesse, die sie erfuhren, auch kaum anders zu erwarten ist. Sie fügten fremde Gottheiten, die sie im Laufe ihrer Geschichte kennenlernten, in ihr Pantheon ein oder identifizierten sie mit wesensverwandten eigenen Göttern. Hurritische Priester rezipierten Werke der mesopotamischen religiösen Literatur und bereicherten sie durch Gleichsetzungen der mesopotamischen Götter mit hurritischen. Es sind im wesentlichen drei Komponenten in dem Komplex abzugrenzen, den wir als hurritische Religion bezeichnen: Traditionen, die die Hurriter aus ihren ältesten uns bekannten Wohnsitzen in Kurdistan mitbrachten, sumerisch-akkadische sowie westsemitisch-syrische Einflüsse (Laroche 1948:133). Die sumerischen Elemente gehen größtenteils nicht, wie oft angenommen, auf direkte Entlehnungen im 3. Jahrtausend zurück, vielmehr sind sie zumeist über das komplexe Milieu nordsyrischer Religion erst im 2. Jahrtausend vermittelt worden.

Einige Gottheiten, die im 2. Jahrtausend in allen hurritischen Gebieten vom Zagros bis zum Mittelmeer bezeugt sind, dürfen gewiß der ältesten Schicht hurritischer Religion zugeordnet werden. Doch auch hier gilt der Vorbehalt, daß die ursprünglichen Wesenszüge dieser Götter durch die Theologie der mit ihnen gleichgesetzten sumerischen, akkadischen und syrischen Gottheiten beeinflußt sein dürfte, wie umgekehrt vor allem kleinasiatische Gottheiten Eigenarten ihrer hurritischen Entsprechungen angenommen haben.

Zu diesen gemein-hurritischen Gottheiten gehört der Wettergott und Götterkönig Teššup (anders Gelb 1944:55), der unter dem Namen Teišeba auch den Urartäern bekannt war. Ein altes Kultzentrum dieses Gottes ist die bisher noch nicht identifizierte Stadt

Kumme (Kummija), die im kurdischen Bergland in der Gegend des heutigen Zāhū nahe der irakisch-türkischen Grenze gesucht wird (Reade 1978:177). Im Mythos wird Teššup als „König von Kummija“ bezeichnet (Güterbock 1952). Seine überragende Stellung als oberster Gott (die Teišeba im urartäischen Pantheon nicht innehat!) hat er vielleicht erst in der ersten Hälfte des 2. Jahrtausends erlangt, nachdem er mit Wettergottgestalten aus dem Bereich des Fruchtbaren Halbmonds identifiziert worden war, die diesen Aspekt des Götterherrschers besaßen. Jedenfalls begegnet sein Name, der im 3. Jahrtausend nur ganz vereinzelt bezeugt ist, erst in dieser Zeit häufiger, und erst in Personennamen des 15. und 14. Jahrhunderts ist *-teššup* der Göttername mit der größten Frequenz (s. oben 19).

In den Mythen wird der Aspekt des Götterkönigs ebenso deutlich wie der des Regen- und Gewittergottes. Teššup löst seinen Vater Kumarbi als König des Himmels ab, wie dieser seinen Vater, den Himmels Gott Anu, verdrängt hatte. Teššups Waffen sind Gewitter, Regen, Winde und Blitz, und er fährt auf einem vierrädrigen Streitwagen, der von den Stieren Šeriš und Hurriš (Hurwiš), nach anderer Überlieferung Šeriš und Tilla, gezogen wird. Diese stiergestaltigen Hilfgötterheiten, deren Statuen noch im Assur des 1. Jahrtausends im Tempel des Wettergottes Adad standen (Weidner 1945–51), deuten auf Teššups Aspekt des wachstumbewirkenden Regengottes, wie er noch deutlicher bei dem anatolischen Wettergott hervortritt, der selbst ursprünglich taumorph gedacht war und noch über das Ende der hethitischen Großreichszeit hinaus gelegentlich als Stier dargestellt wurde.

Für Teššups Herrschertum fehlt es auch außerhalb Kleinasiens, woher alle uns bisher bekannten Niederschriften hurritischer Mythen kommen, nicht an Belegen: Für den Mittani-König Tušratta nimmt Teššup die Position an der Spitze des Pantheons seines Landes ein, wie Amanu (Amun) sie im gleichzeitigen Ägypten innehat. Bereits in altbabylonischer Zeit begegnet der Name Teššup-ewre („Teššup ist Herr“) (Dalley 1976:263). Die Könige von Arrapha trugen fast ausschließlich Namen, die den Götternamen Teššup enthalten (Kipi-teššup, Ithi-teššup, Hišmi-teššup (?), Mušteja = Kurzform von Muš-teššup), und ähnliche Namen führt die Hälfte der

Prinzen. Diese Namengebung trägt allerdings auch einer lokalen Tradition Rechnung, denn schon in altbabylonischer Zeit ist die Stadt Arrapha ein Zentrum der Wettergottverehrung. Der akkadische Wettergott Adad, der mit dem Teššup in diesem Raum identifiziert wurde, galt indes nie als Götterherrscher. Der Aspekt des Götterkönigs tritt auch zurück bei dem in Ugarit verehrten Teššup, der dort mit dem Gott Ba<sup>c</sup>al gleichgesetzt wurde. Es gab zwar mythographische Versuche, eine Herrscherstellung Ba<sup>c</sup>als zu begründen (Koch 1979), doch davon abgesehen erscheint der Gott El in den meisten Mythen und Ritualen als unangefochtener Götterherrscher (Loewenstamm 1979).

In Ugarit galt der Berg Šapān (antiker Name: mons casius, heute: Ġabal al-Aqra<sup>c</sup>, an der Mündung des Orontes gelegen) als die Residenz Ba<sup>c</sup>als. Im hethitisch-hurritischen Milieu wurde der Berg unter dem Namen Ḫazzi deifiziert und zusammen mit dem noch nicht ganz sicher lokalisierten Berg Namni (Klengel 1970 : 34 f.) unter die Trabanten des Teššup eingereiht.

Die wichtigste Lokalform des Teššup ist der Wettergott von Ḫalab, der zunächst mit dem semitischen Namen Addu bezeichnet, aber wohl schon gegen Ende der altbabylonischen Zeit mit dem hurritischen Teššup identifiziert wurde. Er genoß eine überregionale Verehrung, die von Kleinasien (Klengel 1965) und Ugarit an der syrischen Küste (Laroche 1968) bis Nuzi im Osttigrisland (Deller 1976) reichte. Der Kult dieser Lokalform des Teššup ist wahrscheinlich bereits in althethitischer Zeit nach Ḫattuša verpflanzt worden (s. oben 31). Als Parhedra des Teššup von Ḫalab wurde die nordsyrische Göttin Ḫepa(t) (s. unten 78 f.) verehrt, deren Name mit dem der alttestamentlichen Eva (Ḫawwa) in einen – freilich unsicheren – Zusammenhang gebracht worden ist (Speiser 1941 : 41 Anm. 91). In jüngerer Zeit wurde der südostanatolische Berggott Šarrumma dem aleppinischen Götterpaar Teššup und Ḫepat als Sohn beigegeben und erhielt deshalb den Beinamen „Stierkalb des Teššup“ (Laroche 1963).

Die wichtigste hurritische Göttin ist Šawuška (Wegner 1981), die in der Ur III-Zeit erstmals bezeugt ist (Whiting 1976) und vor allem in Assyrien und im nördlichen Osttigrisland mit der dort seit alters



verehrten Ištar verschmolzen ist. Ihre Domäne ist die Sexualität und der Krieg, ihre berühmteste Lokalform die der nordassyrischen Stadt Ninive (Vieyra 1957). Hier ist sie noch am Ende des 8. Jahrhunderts unter ihrem hurritischen Namen bekannt. Das Kultbild der ninivitischen Göttin galt als heilkräftig und wurde deshalb zweimal nach Ägypten gesandt, um dem Pharao Genesung zu bringen (s. oben 40f.).

In vielen Städten Assyriens und Arraphas war Ištar-Šawuška die oberste Gottheit. Neben ihr stand nicht selten der lokale theos eponymos, der aber nur ausnahmsweise – wie der Stadtgott von Assur – die große Göttin an Bedeutung überflügelte. In denselben Ländern wurden auch Göttinnen verehrt, die nur mit einem aspektuellen Titel wie „Herrin des Landes“ bezeichnet wurden und bei denen es sich zumindest teilweise um Ištar-Šawuška-Hypostasen handelt.

Im Mittani-Reich wurde Šawuška gleichfalls als höchste Göttin verehrt; Tušratta bezeichnet sie als „Herrin meines Landes“ und als „Herrin des Himmels“. Sie ist nach sumerischer, akkadischer und syrisch-kleinasiatischer Tradition die Schwester des Wettergottes. Ob dies ihre ursprüngliche Position im hurritischen Pantheon ist, steht dahin. Im östlichen Verbreitungsgebiet hurritischer Religion steht sie jedenfalls im Kult oft neben Teššup, wie etwa in den osttigrischen Städten Tilla und Ḫilmani und wohl auch in Nuzi, wo der dort ausgegrabene Doppeltempel gewiß Teššup und Šawuška geweiht war (s. oben 19). Nur in den auf den Kult von Ḫalab zurückgehenden Traditionen kizzuwatnischer Städte ist Šawuška als wichtigste Göttin neben Teššup von der autochthonen Göttin Ḫepat (s. oben 71) verdrängt worden. Auch in Alalaḫ (Na<sup>2</sup>aman 1980 und im hurritischen Kult von Ugarit (Laroche 1968) stehen Teššup und Šawuška an der Spitze des Pantheons. Im Kult der kizzuwatnischen Stadt Lawazantija führt als Ergebnis einer künstlichen Verbindung aleppinischer und lokaler Tradition die Trias Teššup-Ḫepat-Šawuška die Götterreihe an (Lebrun 1979).

In akkadischen Texten aus Ugarit ist von der „Ištar von Ḫurri“ die Rede, die unter dem Namen „Astarte von Ḫurri“ (𐎲𐎠𐎲𐎠𐎲 ḫr) noch im 8. Jahrhundert in einer in Marseille gefundenen phönizischen

Inscription erscheint (Herrmann 1973–74, anders Dietrich/Loretz 1975).

In Nordsyrien ist Šawuška teilweise mit der aspektuell ähnlichen Göttin Išhara (s. unten 78) verschmolzen, und in Ugarit wurde sie mit der Astarte gleichgesetzt (Laroche 1968). In Kizzuwatna wurde eine „Schwarze Gottheit“ verehrt, die Züge der Šawuška trug (Kronasser 1963, Lebrun 1976:16) und deren Kultbild nach Anschluß des Landes an das Ḫatti-Reich nach Šamuḫa überführt wurde. In Kleinasien wurden der Göttin auch männliche Eigenschaften und Attribute zugeordnet. Im hurritisch-hethitischen Felsheiligtum von Yazılıkaya bei Ḫattuša (2. Hälfte des 13. Jahrhunderts) erscheint Šawuška sowohl in der Reihe der Götter als auch in der der Göttinnen (Güterbock 1976), und in einem hurritischen Ritual werden die „männlichen Attribute“ und die „weiblichen Attribute“ der Šawuška beopfert (Lebrun 1976:78 Zeile 15). Als Herrin der Sexualität kann sie als Strafe für Feinde und Eidbrüchige die geschlechtsspezifischen Verhaltensweisen vertauschen, eine Fähigkeit, die auch der mesopotamischen Inanna-Ištar zugeschrieben wird (Archi 1977).

Nur im westlichen Bereich sind ihr die vielleicht auf anatolische Tradition zurückgehenden Göttinnen Ninatta und Kulitta als Dienerinnen und Musikantinnen zugeordnet. Dieses Götterpaar war ebenso wie die Stiertrabanten des Teššup noch im 1. Jahrtausend in Assur bekannt (Weidner 1945–51). In Texten aus Ḫattuša werden der Šawuška verschiedene Hilfgottheiten beigegeben, die hurritische Namen tragen wie Šintal-wuri „Siebenäugige“, Šintal-irti „Siebenbrüstige“ und Šinan-tatukarni „Zweifach an (?) Liebe“ (Wegner 1981:81 f.).

Zur Gruppe der im ganzen hurritischen Sprachraum bekannten genuin hurritischen Götter gehört auch Kumarbi, die Hauptgestalt mehrerer Mythen, die von dem Versuch des Gottes handeln, die an den Wettergott verlorene Herrschaft wiederzuerlangen (s. unten 84). Sein Name ist eine Herkunftsbezeichnung (Ortsname mit Genitivsuffix), wie sie vereinzelt auch sonst als Göttername bezeugt ist. Der Mythos nennt die alte hurritische Königsstadt Urkeš (s. oben 12 ff.) als seine Heimat, doch scheint der Hauptgott dieser Stadt im ausgehenden 3. Jahrtausend Nerigal (s. unten 76 f.) gewesen zu sein.

Der älteste Beleg findet sich in einer hurritischen Tafel aus Mari (um 1700) (Thureau-Dangin 1939 Nr. 5). Unter der Namensvariante Kumurwe wurde der Gott in der osttigridischen Stadt Azuhinnu (Deller 1976) verehrt. Sonst allerdings spielte er, soweit erkennbar, im Kult eine untergeordnete und in der Personennamengebung gar keine Rolle. Immerhin ist er noch in neuassyrischer Zeit zusammen mit den gleichfalls hurritischen Gottheiten Nabarbi und Samanuḥa als Hauptgottheit der Stadt Taide/Tedi (s. oben 54 ff.) bekannt. Im Rahmen der syrischen Gleichsetzungstheologie wurde er mit dem mitteleuphratischen Getreidegott Dagān, mit dem sumerisch-akkadischen Enlil und mit dem ugaritischen El identifiziert, wobei in jeweils unterschiedlicher Weise Überlegungen hinsichtlich der Generationszugehörigkeit und der Aspektverwandtschaft entscheidend gewesen sind. Die Gleichsetzung mit Dagān geht so weit, daß beiden die Göttin Šala (Šaluš) als Gemahlin zugeordnet wird (Laroche 1968). Und da der Name des Kumarbi in hethitisch-hurritischen Götterlisten gelegentlich durch das hethitische Wort für „Getreide“ ersetzt wird, darf Kumarbi ebenso wie Dagān als Getreidegott betrachtet werden. Wie allen großen hurritischen Göttern wird auch Kumarbi in hethitisch-hurritischen Mythen und Ritualen ein Wezir zugeordnet, dessen Name Mukišānu von einer Bezeichnung des Königreichs Alalaḥ abgeleitet ist.

Der in Ugarit und Ḫattuša gut bezeugte, aber in seinem Wesen und seiner genealogischen Position undeutlich bleibende Gott Nupatik dürfte ebenfalls zum Grundstock hurritischer Numina gehören, denn er wird unter dem Namen Lubadaga bereits in der Gründungstafel des Tiš-atal (s. oben 15) angerufen. Im Ḫišuwa-Fest (s. unten 89) werden zwei Formen des Nupatik in jeweils einem eigenen Tempel beopfert, nämlich *bibita* bzw. *bibiṭi* (vgl. Dietrich/Loretz/Sanmartín 1975) und *zalmana*.

Sonnengott und Mondgott waren im ganzen Verbreitungsgebiet hurritischer Sprache unter den Namen Šimike (im Osten Šimika) und Kušuḥ (in Alalaḥ und vereinzelt in Ḫattuša: Kušaḥ) bekannt. Der Name des hurritischen Sonnengottes klingt an den des urartäischen (Šiwini) an, während der Name Kušuḥ mit dem des (proto)hattischen Mondgottes Kasku zusammengebracht worden ist,

was dann auf sehr alte hattisch-hurritische Sprachberührungen schließen ließe. Es wäre aber auch die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, daß Kušuḫ ein von dem Ortsnamen Kuzina abgeleitetes Zugehörigkeitsadjektiv ist.

Šimike und Kušuḫ genießen nirgends eine bevorzugte Verehrung und bleiben in ihren personalen Zügen und ihrer Rolle im mythischen Geschehen blaß. Wenn der Mittani-König Tušratta in seinem oben (45 ff.) zitierten Brief an den Pharao von „Šimike“ spricht, meint er den ägyptischen Sonnengott Re oder aber den bloßen Himmelskörper als Appellativ (Friedrich 1942). Der Sonnengott steht mit dem Orakelwesen in Verbindung, da er auf seinem täglichen Gang über den Himmel alle Dinge auf Erden sieht (s. unten 95). Der Mondgott dagegen ist der Schützer der Eide, eine Funktion, die ihn vom akkadischen Sîn unterscheidet (Laroche 1955 a, 1955 b); dieser Aspekt rückt ihn von den himmlischen Göttern ab und stellt ihn in die Nähe der für die Beseitigung magisch-religiöser Unreinheiten – wozu der Meineid gerechnet wird – zuständigen unterirdischen „Götter der Verfluchung und des Sterbens“ (Otten 1957; s. unten 79 f.). Ähnliches gilt für den Sonnengott in seinem Aspekt als Unterweltssonne; hierbei handelt es sich allerdings um anatolische Vorstellungen in hurritischem Sprachgewand. In Mythos und Kult erscheint Šimike sonst als einer der großen himmlischen Götter, der im Kampf um die Götterherrschaft auf seiten Teššups steht. Eine alte Mondgottgestalt, die durch die ganze altorientalische Geschichte hindurch und sogar darüber hinaus weithin bekannt war, ist der Mondgott der nordsyrischen Stadt Ḫarrān. In der Liste der eid-schützenden Götter des Šattiwaza von Mittani (s. oben 53) wird der Mondgott von Ḫarrān gesondert neben Sonnengott und Mondgott aufgeführt.

Eine wichtige Position nimmt im hurritischen Kult von Ugarit die Gemahlin des Kušuḫ ein, die Göttin Nikkal, die auf die sumerische Mondgöttin Ningal (sumer. „große Herrin“) zurückgeht. Während noch im 14. Jahrhundert hethitische Königinnen Namen tragen, die den der Göttin enthalten (Nikkal-mati, Ašmu-nikkal), verliert Nikkal im hethitisch-hurritischen Bereich später an Bedeutung (Laroche 1955 b). Die babylonische Gemahlin des Sonnengottes, Aja, ist – an-

ders als Nikkal – wohl eher aus Gründen der Systematik in jüngerer Zeit in den hurritischen Kult übernommen worden.

Die Inkorporation sumerisch-akkadischer Götter ins hurritische Pantheon ist nicht als ein einheitlicher Vorgang zu betrachten. Es ist mit direkten ebenso wie mit indirekten (im wesentlichen via Syrien) Übernahmen zu rechnen. Dazu kommen noch theologisch-spekulative Entlehnungen, wie sie gelegentlich in den mehrsprachigen Götterlisten aus Ugarit (Laroche 1968) und Emar (Laroche 1977 passim) erscheinen.

Zu den ältesten Götterentlehnungen gehört Nerigal (von Weiher 1971), der – unbestimmbarer Herkunft – zuerst in Königsinschriften der Akkad-Zeit auftaucht und im Anschluß daran in den hurritischen Nachfolgestaaten des Reiches von Akkad eine besondere Verehrung erfuhr. Die Gründungstafeln der Könige Atal-šen und Tišatal von Urkeš (s. oben 12, 15) stammen beide aus einem Nerigal-Tempel. Atal-šen bezeichnet den Gott als „König von Ḫawalum“ (oder Ḫawilum, Ḫawlum). In der Zeit der altassyrischen Handelskolonien und in der Mari-Zeit, aber auch noch in einem assyrischen Opferritual aus späterer Zeit wird ein Nerigal von Ḫubšal(um) (in der Gegend von Diyarbakır ?) erwähnt, der möglicherweise mit dem zuvor genannten identisch ist (Güterbock 1965, von Weiher 1971 :37 Anm. 6).

In dem reichen hethitisch-hurritischen Quellenmaterial aus Ḫattuša begegnet Nerigal – zumindest in seinen traditionellen Namensschreibungen ḡèr-ri<sub>x</sub>(UNUG)-gal, ḡèri-gal, ḡer<sub>x</sub> (İR. GİR)-ri<sub>x</sub>-gal – fast gar nicht, und auch sonst ist er im Westen bedeutungslos. Es bedarf aber noch weiterer Untersuchung, ob (wie allgemein angenommen) das Logogramm U. GUR in Ḫattuša nach mittelbabylonischem Vorbild Nerigal bezeichnet oder ob damit der in Arrapha gut bezeugte Gott Ugur gemeint ist.

Im Osttigrisland des 15. und 14. Jahrhunderts genießt Nerigal eine rege Verehrung: In Azuḫinnu steht er zusammen mit Ištar-Šawuška *humella* an der Spitze des Pantheons, und in mehreren anderen Städten folgt das Paar gleich hinter Teššup und Ištar-Šawuška von Ninive. Im Kalender von Arrapha wurden zwei gleichlautende Monate nach dem Namen von Teššup und Nerigal unterschieden. In

der Stadt Arrapha selbst war ein Stadttor nach ihm benannt, und in Kurruhani diente ihm eine hohe Priesterin (*ēntu*) (Brinkman/ Donbaz 1977).

Wohl ebenfalls schon in der Akkad-Zeit hat der Gott Ea seinen Weg ins hurritische Pantheon gefunden. Zwar fehlt es an Belegen im spärlichen ältesten hurritischen Quellenmaterial, doch kann man von der in Kleinasien öfter begegnenden archaischen Namensform A'a auf einen frühen Zeitpunkt der Entlehnung schließen. In Babylonien ist Ea mit dem sumerischen Gott des unterirdischen Süßwasserozeans (abzu) und der Beschwörungskünste, Enki, identifiziert worden, und der Aspekt des stets Rat wissenden Gottes charakterisiert auch den hurritischen Ea/A'a, wie er uns vor allem im Ullikummi-Lied (s. unten 84 ff.) begegnet. Dementsprechend wird ihm oft das Epitheton *hassissi* (akkadisch *hasīsu* „Weisheit“) beigelegt. Daneben gibt es aber eine Ea-Hypostase mit dem Beinamen *šarri* (<akkadisch *šarru* „König“), die im Mittani-Reich besondere Verehrung genoß und die auch in Assur einen Tempel besaß. Welche Vorstellung sich an den Königsaspekt Eas knüpfen (womöglich nur das sumerische Konzept des „Königs des Abzu“), ist uns leider bisher nicht bekannt. Die Schwurgötterliste des Šattiwaza-Vertrages (s. oben 53) gibt Ea-šarri den Beinamen *bēl hasīsi* („Herr der Weisheit“), differenziert also nicht zwischen verschiedenen Ea-Hypostasen.

Ausgrabungen der jüngsten Zeit haben gezeigt, daß seit dem Anfang des 3. Jahrtausends ein enger Kulturkontakt zwischen dem südlichen Zweistromland und den am mittleren Euphrat und in Nordsyrien ansässigen Bevölkerungen bestand. Dies führte auch zu einem Austausch religiöser Kulte. Vermutlich in der Ur III-Zeit ist so die Verehrung der bereits erwähnten sumerischen Mondgöttin Ningal in Syrien eingeführt worden. Dort lernten sie dann später die Hurriter kennen und übernahmen sie in ihr Pantheon. Der westhurritische Götterkreis, der uns in den hethitisch-hurritischen Opferlisten kizuwatnischer Herkunft (Laroche 1948), aber auch im hethitischen Felsheiligtum Yazılıkaya (Güterbock 1976) begegnet, ist eine Synthese genuin hurritischer Traditionen und in Nordsyrien von den Hurritern vorgefundener Kulte. Die Textfunde aus Ebla, durch

die wir ein nordsyrisches Pantheon aus präargonischer Zeit kennengelernt haben (Pettinato 1979), haben den erwarteten Beweis erbracht, daß gerade diejenigen Götter des westhurritischen Kreises, die nicht gleichzeitig auch im Osten bekannt sind, auf ein vorhurritisches Substrat zurückgehen (Laroche 1976, Haas 1978).

In erster Linie ist hier der Kriegsgott Aštabi zu nennen, dessen Name allerdings wegen des *-bi*-Auslauts (vgl. Kumarbi, Nabarbi) meist für hurritisch gehalten worden ist. Ganz zweifellos zur vorhurritisch-nordsyrischen Gruppe gehören Adamma und die Göttin Išhara (s. oben 73), die später in Kleinasien zu einer Eid- und Krankheitsgöttin wurde. Nur im Westen bekannt ist auch die Unterweltsgöttin Allani, die nicht von der schon in der Ur III-Zeit bekannten Göttin Allatum getrennt werden kann. Der Name Allani ist zwanglos mit dem hurritischen Wort *allai* („Herrin“) zu verbinden, während für Allatum bisher keine überzeugende akkadische Etymologie geboten werden konnte. Allatum-Allani wäre demnach das erste und bisher einzige Indiz für die Anwesenheit von Hurritern in Nordsyrien bereits um 2000. Sie gehörte zum Pantheon der Stadt Ḫaššu, von wo Ḫattušili I. ihre Statue nach Ḫattuša brachte (s. oben 30). Sie galt als Mutter der Ḫepat, einer in Nordsyrien heimischen Gottheit, die im westhurritischen Pantheon die Parhedra Teššups wurde (s. oben 71). Ḫepat wurde in der Tradition von Kizzuwatna in mehrere Lokalformen und Hypostasen aufgespalten, und nach Übernahme der kizzuwatnischen Theologie durch die Hethiter wurde sie mit der höchsten Gottheit des hethitischen Staatskultes, der Sonnengöttin von Arinna, identifiziert. Obwohl sie weder im Mittani-Reich noch in den weiter östlich gelegenen hurritischen Gebieten in die Gruppe der großen Gottheiten aufgenommen wurde und möglicherweise gar keinen Kult genoß, waren dort im 14. Jahrhundert weibliche Personennamen, die mit dem Element *-hepa* gebildet wurden, in der Oberschicht verbreitet: Die beiden uns namentlich bekannten Mittani-Prinzessinnen, die nach Ägypten verheiratet wurden (s. oben 40, 45), heißen Kelu-*hepa* und Tatu-*hepa*, und etwa aus derselben Zeit stammen zwei *hepa*-Namen aus Nuzi (Šuwar-*hepa*, Šatu-*hepa*), die beide von Angehörigen eines Prinzen

getragen wurden. Die gleiche Bevorzugung von *hepa*-Namen ist in der Folgezeit auch in der hethitischen Dynastie festzustellen.

Hethitische Mythen, Rituale und Staatsverträge erwähnen öfter eine in ihrer Zusammensetzung variierende Gruppe von Unterweltsgöttern, die außerhalb von Hattuša textlich nicht bezeugt ist, dort aber eindeutig hurritischer Theologie zugeordnet werden kann. Es sind die sogenannten „uralten Götter“, Angehörige früherer Göttergenerationen, die vom Wettergott in die Unterwelt verdrängt wurden (Otten 1961, Laroche 1974). In dem magischen Gegensatz von „Reinheit“ und „Unreinheit“, der kein hurritisches Spezifikum ist, aber anhand von altkleinasiatischem Material besonders gut studiert werden kann, sind die „uralten“, unterirdischen Götter das Negativ der herrschenden, himmlischen Götter. Da sie an der göttlichen Herrschaft keinen Anteil mehr haben, fehlt ihnen die wesentliche Qualität der „oberen“ Götter, nämlich „rein“ zu sein im magischen Sinne. Diese Reinheit ist Bedingung göttlichen Wirkens, ihre Beeinträchtigung – etwa durch Kultverfehlungen – bindet die göttliche Potenz, was zu negativen Folgen für das Wohlergehen der Menschen führt. Die unteren Götter sind in dieser Hinsicht das genaue Gegenbild der oberen: Unreinheit schadet ihnen nicht, sie ist vielmehr ihre eigentliche Sphäre. Die unteren Götter werden deshalb angerufen, wenn es gilt, (substanzhaft gedachte) „Unreinheiten“, die sich in Mißernte ebenso wie in einer Mordtat, einer Krankheit oder einem Meineid manifestieren können, von der Oberwelt zu entfernen und in der Unterwelt sicher zu deponieren.

Die Namen der „uralten Götter“ lassen sich keiner bekannten Sprache eindeutig zuordnen, obwohl einige Anklänge an sumerische und westsemitische Namen konstatiert worden sind (Gurney 1977: 15). Es ist auch die Auffassung geäußert worden, sie könnten auf ein vor-hurritisches und vor-semitisches obermesopotamisches Substrat zurückgehen (Goetze 1957: 134). Bei der Mehrzahl der Namen handelt es sich um Alliterationspaare (Nara – Napšara, Minki – Amunki, Muntara – Mutmuntara). Einige der zu dieser Gruppe gehörigen Götter tragen aspektuelle Epitheta: Atuntarri „der Orakelspriester“, Zulki „die Traumdeuterin“, Irpitika „Herr des Gerichts“. Die „Grube“ (*āpi*) als Öffnung zur Unterwelt im ma-



gischen Sinne, die in hurritischen kathartischen Ritualen eine große Rolle spielt (vgl. auch den ostigridischen Stadtnamen Ape=na=aš (=we) „(Ort) der Gruben“), wurde deifiziert und der Unterwelt zugeordnet. In der Unterwelt wohnen schließlich die entthronten Götterkönige vergangener Weltalter (s. unten 83), und da sich unter ihnen auch große babylonische Götter wie Anu und Enlil befinden, werden die „uralten Götter“ gelegentlich mit einem ursprünglich sumerischen Wort (Anunna(k), akkadisch Anunnakkū) bezeichnet, das eigentlich die großen himmlischen Götter meint.

Es ist allerdings zweifelhaft, ob die „unterirdischen Götter“, wie sie in den Texten aus Hattuša erscheinen, überall im hurritischen Sprachraum bekannt waren. Gegen eine solche Annahme spricht die Tatsache, daß sie in dem zwischen dem Hethiterkönig Šuppiluliuma und Šattiwaza von Mittani geschlossenen Staatsvertrag (s. oben 53) nur als Eidschützer des ersteren auftauchen, in der Liste der Mittani-Gottheiten dagegen fehlen. Nur in diesem Staatsvertrag werden auch Götter angerufen, die indo-arischer Herkunft sind: Mitrá-, Váruṇa-, Índra- und die Násatya. Wahrscheinlich sind sie als persönliche Schutzgottheiten der Mittani-Könige zu betrachten (s. auch oben 26).

Außer persönlich gedachten und Namen tragenden Göttern kannte die hurritische Religion unpersönliche Numina, die gern in Paaren zusammengefaßt wurden: Himmel und Erde (*eše ḫawurni*), Berge und Flüsse (*papana šijena*). Deifiziert und gesondert beopfert wurden im westhurritischen Kult göttliche Attribute, göttliche Waffen und Insignien sowie Kultgeräte. So wird etwa der Thron der Ḫepat samt seinen einzelnen Teilen in einem langen Ritual beopfert (Laroche 1960). Im Osten mag das Bett (*nathi*) der Šawuška von Ninive (Vieyra 1975) in ähnlicher Weise Kultobjekt gewesen sein.

Gruppen von sieben Dämonen begegnen öfter in hethitisch-hurritischen religiösen Texten. Sie gehen wohl auf mesopotamische Vorbilder zurück und haben auch einen astralen Aspekt (Plejaden). Solche „Siebengottheiten“ werden verschiedenen großen Göttern wie Šimike und Teššup zugeordnet. Daß es sich dabei nicht um späte Spekulationen hethitischer Schreiber handelt (Kammenhuber 1976:50, anders Haas 1977:144 f.), zeigt die Erwähnung der „Sieben-

schwwesternschaft des Šimike“ in einer hurritisch-sprachigen Beschwörung aus Mari aus der Zeit um 1700 (Thureau-Dangin 1936 Nr. 5 Zeile 10f.).

Auf einen Ahnenkult lassen vielleicht die im Westen öfter erwähnten „Götter des Vaters“ (*enna attannewena*) schließen – hier könnte es sich allerdings auch um Übernahme eines hethitischen oder syrischen (vgl. Dietrich/Loretz/Sanmartín 1974) Konzepts handeln –, gewiß aber der Monatsname *attanašwe* („Monat der Väter“) im Kalender von Nuzi und die den Texten aus derselben Stadt zu entnehmende Existenz von „Totengeistern“ als Kultfiguren im Besitz einer Familie (Deller 1981).

Für die Erschließung der hurritischen Mythologie sind wir bisher gänzlich auf Quellen aus Ḫattuša angewiesen. Die dort gefundenen Mythen haben eine komplizierte Überlieferungsgeschichte, die wir aber mangels Vergleichsmaterial nicht exakt in ihren einzelnen Phasen rekonstruieren können. Wie schon beim Pantheon haben wir auch in der Mythologie mit einer ältesten genuin hurritischen Schicht sowie mit einer sumerisch-akkadischen und einer westsemisch-nordsyrischen Komponente zu rechnen, dazu möglicherweise noch mit hethitisch-kleinasiatischen Beeinflussungen.

Die Mehrzahl der hurritischen Mythen ist uns in hethitischer Sprache überliefert, doch gibt es auch Reste hurritischer Fassungen, deren Verständnis allerdings noch sehr unvollkommen ist (Salvini 1977b). Es wird gemeinhin angenommen, daß die hethitischen Versionen Übersetzungen hurritischer Vorlagen seien. Ganz sicher ist dies freilich nicht, und in bestimmten Fällen könnten Indizien beigebracht werden, die für akkadische Vorlagen sprechen. Daß es in Nordsyrien und im Mittani-Reich eine blühende, akkadisch-sprachige, mythologische und historisch-epische Literatur gab, zeigen die wenigen in Amarna in Mittelägypten gefundenen literarischen Tafeln, die teils aus Nordsyrien (*šar tamḫārim*-Epos), teils aus Mittani (Nerigal und Ereškigal, Adapa) stammen dürften. In Amarna wurde auch ein kleines Fragment des sogenannten Kešši-Romans (s. unten 87) in akkadischer Sprache gefunden, von dem sonst nur hethitische und hurritische Fassungen aus Ḫattuša bekannt sind. Es wäre demnach zu erwägen, ob nicht hurritische Mythen im Mitta-

ni-Reich und in Nordsyrien unter dem Einfluß der dominanten akkadischen Schriftkultur zunächst in akkadischer Sprache niedergeschrieben und erst dort ins Hurritische transponiert wurden, wo dieses als überlegene Kultursprache betrachtet wurde, nämlich in Kleinasien. Angesichts der Fundlage versteht es sich von selbst, daß ein solcher Gedanke vorläufig Spekulation bleiben muß, doch ist er immerhin geeignet, allzu hochgespannte Hoffnungen auf literarische Kompositionen in hurritischer Sprache aus den bisher noch nicht ausgegrabenen Metropolen des Mittani-Reichs zu dämpfen.

✓ Mythos erklärt in seiner archaischen Form den Ursprung eines Kultes oder einer magischen Handlung und liefert deren Interpretation. Seine Rezitation im Rahmen eines Rituals verbindet die Gegenwart mit dem Ursprung und evoziert die Wiederkehr des heilstiftenden mythischen Ereignisses; er hat ein magisches Moment, durch welches das „in illo tempore“ Geschehene in das Hier und Jetzt hineinwirkt.

Anders als verschiedene Mythen anatolischen Ursprungs sind in Hattuša die hurritischen Mythen, soweit für uns erkennbar, nicht mehr in ein Ritual eingebunden, ohne daß entschieden werden könnte, wieweit sie sich zu „Literatur“ emanzipiert haben – die Rezeption religiöser Texte (und das gilt für den ganzen Alten Orient) kann nur in seltenen Fällen anhand interner Evidenz oder anderer Quellen (z. B. Briefe) ermittelt werden.

Im Zentrum der uns bekannten hurritischen Mythologie steht der Gedanke der Sukzession verschiedener Göttergenerationen in mythischen Äonen, die in der – freilich nicht unbedrohten – Herrschaft des Wettergottes gipfelt. Der theogonische Aspekt tritt hierbei hinter dem der Herrschaftslegitimation zurück, wie auch kosmogonische Elemente in den hurritischen mythologischen Texten nur am Rande zu finden sind (s. unten 85).

Ein Mythos, der als „Lied vom Königtum im Himmel“ bekannt geworden ist (Güterbock 1946, Meriggi 1953), schildert die Abfolge der drei Äonen, die der Herrschaft des Wettergottes vorausgehen: Vormals in uralten Zeiten war Alalu König im Himmel. Alalu sitzt auf dem Thron. Der starke Anu, der erste unter den Göttern, steht vor ihm. Zu seinen Füßen neigte er sich nieder, den Becher reicht er ihm zum Trinken.

Neun Jahre lang war Alalu König im Himmel. Im neunten Jahre lieferte Anu dem Alalu einen Kampf und besiegte den Alalu. Und der floh vor ihm und ging hinab in die dunkle Erde. Hinab ging er in die dunkle Erde, Anu aber setzte sich auf den Thron.

Anu sitzt auf dem Thron, der starke Kumarbi bedient ihn. Zu seinen Füßen neigte er sich nieder, die Becher reicht er ihm zum Trinken.

Neun Jahre lang war Anu König im Himmel. Im neunten Jahre . . . lieferte Kumarbi dem Anu einen Kampf. Den Augen des Kumarbi hielt Anu nicht stand, er entschlüpfte den Händen Kumarbis und er floh, Anu. Und er flog zum Himmel, hinterdrein näherte sich Kumarbi, er faßte Anu an den Füßen, und vom Himmel herunter zog er ihn.

Seine Genitalien biß er ab, sein Sperma vereinigte sich wie Bronze mit dem Inneren Kumarbis. Als Kumarbi das Sperma des Anu heruntergeschluckt hatte, freute er sich und lachte. Anu wandte sich zurück zu ihm und begann zu Kumarbi zu sprechen: „Du freust dich über dein Inneres, weil du mein Sperma geschluckt hast. Freue dich nicht über dein Inneres! Ich habe eine Last in dein Inneres gelegt. Zum einen habe ich dich mit dem schweren Wettergott geschwängert, zum zweiten habe ich dich mit dem Fluß Tigris geschwängert, der nicht auszuhalten ist, zum dritten habe ich dich mit dem schweren Gotte Tašmišu geschwängert, und zwei (weitere) furchtbare Götter habe ich als Last in dein Inneres gelegt. Du wirst dahin kommen, daß du am Ende mit deinem Haupt die Felsen des Gebirges schlägst!“ . . .

Der Teil der Tafel, in dem erzählt wird, auf welche Weise der Wettergott schließlich die Herrschaft erlangte, ist zerstört, doch erfahren wir aus einem Ritual (Ottens 1961), daß er die früheren Götter „in die dunkle Erde trieb“.

Die Namen der älteren Götterkönige ebenso wie die Erwähnung der sumerischen Stadt Nippur – der Residenz des mit Kumarbi gleichgesetzten Gottes Enlil – zeigen, daß der Mythos auf babylonischen Überlieferungen fußt (Güterbock 1946 : 105 ff.). Der Gedanke der Aufeinanderfolge von Göttergenerationen ist in Babylonien lange vor dem hurritischen Mythos nachweisbar, wenn auch seine bekannteste Ausprägung im babylonischen Weltschöpfungsglied „Enuma eliš“ erst gegen Ende des 2. Jahrtausends datiert wird.

Ganz evident sind die Übereinstimmungen zwischen dem hurritischen Sukzessionsmythos und der Theogonie des um 700 in Bötien lebenden griechischen Dichters Hesiod. Ebenso wie im hurritischen

Mythos der Himmelsgott Anu von seinem Sohn Kumarbi kastriert wird, der seinerseits von dem Wettergott Teššup aus der Herrschaft verdrängt wird, gewinnt Kronos die Götterherrschaft nach Kastration seines Vaters, des Himmelsgottes Uranos, und verliert sie an den Gewittergott Zeus.

Wie der Traditionsweg des Mythos verlaufen ist, bleibt ungewiß; man könnte auf die kleinasiatische Herkunft des Vaters Hesiods verweisen, aber ebensogut ist es möglich, daß griechisch-phönizische Kulturbeziehungen den Mythos von Vorderasien nach Griechenland getragen haben.

Zwei in ihrer Struktur sehr ähnliche Mythen schildern den Versuch des entthronten Gottes Kumarbi, die Götterherrschaft wiederzuerlangen. Im leider nur sehr fragmentarisch erhaltenen Hedammu-Mythos (Siegelová 1971) zeugt Kumarbi mit Šertapšuruḫi, der riesenhaften Tochter des Meergottes, das Schlangengeheuer Hedammu, das anschließend im Verborgenen großgezogen wird und dabei einen zerstörerischen Appetit entfaltet. Die Göttin Ištar entdeckt Hedammu schließlich und eilt entsetzt zu ihrem Bruder, dem Wettergott, der über die schreckliche Nachricht in Tränen ausbricht.

In einer Götterversammlung klagt der weise Gott Ea Kumarbi an und wirft ihm vor, mit der Vernichtung der Menschheit auch die Götter zu schädigen, da sie dadurch der Opfertgaben verlustig gehen würden. Diese Passage des Mythos stellt die Vernichtung der Menschheit, nicht die Wiedergewinnung der Götterherrschaft als eigentliche Intention Kumarbis dar. Sie erweist sich damit als fremdes Element innerhalb des Gesamtkonzepts und ist leicht als Reflex des babylonischen Mythos von der Vernichtung der Menschheit durch den Gott Enlil („Sintflut Sage“: Gilgameš-Epos Tafel XI, Atram-ḫašis-Mythos) zu identifizieren. Den himmlischen Göttern gelingt es schließlich wohl – der Text ist hier zerstört –, Hedammu Herr zu werden, nachdem Ištar ihn mit dem Anblick ihres gesalbten und geschmückten nackten Körpers, dem „Liebreiz wie Hündlein hinterherlaufen“, betört und ihn aus seinem Element, dem Meer, herausgelockt hat.

Das „Ullikummi-Lied“ handelt von einem weiteren Versuch Ku-

marbis, den Wettergott zu besiegen. Mit einem riesigen Felsen zeugt er ein felsengestaltiges Ungeheuer, dem er den Namen Ullikummi („Zerstörer von Kummi(ja)“, der Stadt des Wettergottes[?]; Güterbock 1946:95, anders Goetze 1949:178, Hoffner 1968:202) gibt. Auch in diesem Mythos konspiriert Kumarbi mit dem Meerestgott, in dessen Schutz der Steinunhold aufwächst. Er steht auf dem Gott Upelluri, der – wie der griechische Atlas – Himmel und Erde trägt. Nachdem Ullikummi aus dem Meere hervorgewachsen ist, erblickt ihn der Sonnengott, der sogleich – ein böses Omen! – seinen Lauf verändert und dem Wettergott von der Gefahr berichtet. Ebenso wie Ištar im Hedammu-Mythos vor Schrecken unfähig ist, im Palast des Wettergottes zur Begrüßung Platz zu nehmen, zu essen und zu trinken, lehnt es nun der Sonnengott ab, sich zu setzen und von den ihm dargereichten Speisen zu kosten und aus dem ihm dargebotenen Becher zu trinken. Das Motiv ist im Ullikummi-Lied jedoch anders ausgestaltet: Der Wettergott besteht auf der Beachtung des Bewirtungsrituals, bis der Sonnengott ihn verläßt, ohne seine Botschaft mitzuteilen. Erst dann eilt der Wettergott, von einer bösen Ahnung getrieben, zusammen mit seinem Bruder Tašmišu auf den Berg Huzzi (s. oben 71) und erblickt zu seinem Schrecken das Steinungeheuer im Meer. Wie im Hedammu-Mythos bricht er in Tränen aus, und auch jetzt versucht Ištar, den Unhold mit ihren weiblichen Reizen zu umgarnen. Doch dieser erweist sich als taub und blind, und so bleibt das Bemühen Ištars erfolglos. Anschließend versucht der Wettergott mit seinen Gefährten, den Ullikummi in offener Schlacht zu besiegen, doch er erleidet eine Niederlage, und der Bruder des Wettergottes prophezeit verzweifelt: „Im Himmel droben wird kein König sein!“

Erst das Eingreifen Eas bringt die Wende: Nachdem er Upelluri aufgesucht und den Steinunhold aus dessen rechter Schulter hat hervorwachsen sehen, bittet er die uralten Götter (s. oben 79 f.), die Sichel (?), mit der in Urzeiten Himmel und Erde voneinander getrennt wurden, hervorzuholen. Mit ihr schneidet er Ullikummi von seiner Basis ab und beraubt ihn damit der Quelle seiner Kraft, ebenso wie Hedammu machtlos wird, nachdem Ištar es verstanden hat, ihn aus seinem Element, dem Meer, herauszulocken. In abermaliger

Schlacht gelingt es den himmlischen Göttern, so dürfen wir den zerstörten Schluß des Textes deuten, den Unhold zu vernichten.

Im Ullikummi-Mythos ebenso wie in einer fragmentarisch erhaltenen Erzählung von der Schwangerschaft der Berggöttin Wašitta (Friedrich 1952/53), dürfte das Motiv der Steingeburt auf alte Traditionen der Hurriter zurückgehen, die sie aus ihren früheren Wohnsitzen im kurdischen Bergland mitgebracht haben. Gleichfalls genuin hurritisch und jedenfalls ohne Parallele im Alten Orient ist das Motiv des entthronten Götterherrschers, der die Herrschaft wiederzugewinnen sucht. Der Ort der Handlung ist dagegen wegen der Erwähnung des Berges Ḥazzi ganz zweifellos in Nordsyrien zu suchen, und demnach muß man sich Ullikummi aus dem Golf von Iskenderun emporwachsend denken. In Nordsyrien ist auch das Motiv der Feindschaft des Meeresherrschers gegenüber dem Wettergott beheimatet: In der ugaritischen Mythologie verbindet den Meeresherrschern Jam und den mit Kumarbi gleichgesetzten El eine von beiden geteilte Rivalität gegenüber dem Wettergott Ba<sup>c</sup>al. Selbst die Zuordnung der Flüsse zur Domäne des Meeresherrschers (er wählt den Weg durch die Flüsse, um sich heimlich mit Kumarbi zu treffen) hat ihre Parallele in der ugaritischen Mythologie, während in der hurritischen Religion das Meer gar keine Rolle spielt und die Flüsse stets zusammen mit den Bergen genannt werden. Mesopotamischen Ursprungs schließlich ist der stets Rat wissende Gott Ea (s. oben 77), dessen Wohnsitz Apsu(wa) in der sumerischen Vorstellung der unterirdischen Süßwasserozean ist, im Ullikummi-Lied dagegen als Stadt ohne chthonische Aspekte aufgefaßt wird, vielleicht weil das sumerische Konzept mit dem nordsyrischen des Meeres-, Fluß- und Quellgottes kollidierte.

Das Motiv des von älteren Göttern gezeugten Rebellen gegen den Wettergott ist von Südostanatolien und Nordsyrien her in die griechische Mythologie gelangt, die in verschiedenen Versionen die Geschichte des von Gäa und Tartaros, nach anderer Überlieferung von Kronos gezeugten Ungeheuers Typhon kennt, das den Zeus bedroht und schließlich von ihm besiegt wird (Güterbock 1946:103 ff., Schwabl 1960, 1962). Auch in der jüdischen Legende könnte das alte hurritische Mythologem fortgelebt haben in der Geschichte des

Anti-Messias Armilus, der vom Teufel mit der Marmorstatue eines schönen Mädchens gezeugt wird (Astour 1968).

Auf alte hurritische Traditionen geht die nur ganz bruchstückhaft erhaltene und weder im Handlungsablauf noch in ihrer mythologischen Semantik rekonstruierbare Erzählung um den Helden Kurparanzaḥ zurück. Die Stadt Akkad, die für die ältesten hurritischen Staaten offenbar als das zur Nachahmung anregende Zentrum von Macht und Kultur empfunden wurde (oben 11), ist Schauplatz der Handlung, und die Personifikation des Tigris, für den die Hurriter (anders als im Falle des Euphrat) einen eigenen Namen (Aranzaḥ) haben, tritt handelnd – offenbar in Unterstützung Kurparanzaḥs – auf (von Schuler 1965:169f.).

Die Gestalt des Jägers spielt in der genuin hurritischen Mythologie offenbar eine große Rolle. Kurparanzaḥ ist gewiß als Vertreter dieses Typs zu betrachten; der Mythos erwähnt, daß der Held ein wildes Tier erlegt und sich in einem Wettbewerb im Bogenschießen hervortut. Eine andere Erzählung (Friedrich 1950), deren hurritische Version aus Ḫattuša mehr als 14 Tafeln umfaßt, handelt von dem Jäger Kešši, der die schöne Šinta(li)meni heiratet und von ihr so gefesselt ist, daß er seinen Verpflichtungen den Göttern gegenüber nicht mehr nachkommt: Er vergißt, ihnen Brot und Wein zu opfern, und versäumt es, in den Bergen der Jagd nachzugehen. Die Vorhaltungen seiner Mutter bewegen ihn dazu, endlich doch auf die Suche nach jagdbarem Wild zu gehen, aber als Folge göttlichen Zorns bleibt er ohne Beute; vor dem Hungertod rettet ihn nur das Eingreifen seiner „Vatergottheit“ (s. oben 81). Eine Reihe von Träumen, die die Mutter des Helden ihm deutet, beziehen sich wiederum teilweise auf die Jagd, und so ist die Kešši-Geschichte gewiß zu Recht geradezu als Jagdmythos interpretiert worden (Xella 1978). In einem Fragment der hurritischen Fassung werden die Götter Kumarbi und Ea(-šarri) erwähnt, allerdings ohne daß ihre Rolle im Handlungsablauf deutlich wird.

Findet der Mensch im Mythos Antworten auf die Fragen nach dem Woher und Warum der göttlichen Weltordnung, so vollzieht sich sein alltäglicher Umgang mit der Gottheit im Kult, in dessen Mittelpunkt das Opfer steht.



Die anthropomorphe Gottesvorstellung, die die hurritische wie alle anderen altorientalischen Religionen beherrscht, impliziert, daß die Götter nicht anders als die Menschen Nahrung zu sich nehmen. Da nun die Götter nicht selbst ihre Nahrungsmittel erzeugen – in diesem Punkte eine Abbildung irdischer Herrscher ins Transzendente –, bedürfen sie der Menschen zu ihrer Versorgung. Der (auch den Hurritern des Westens bekannte) babylonische Atram-ḫasis-Mythos stellt die Erschaffung der Menschen geradezu als Folge des Wunsches der Götter dar, von den anfänglich auf ihnen lastenden landwirtschaftlichen Arbeiten befreit zu werden. Der Mensch ist dem Gott wie ein Sklave seinem Herrn unterworfen (so sinngemäß ein junger hethitischer Text) und muß alles zu dessen Wohlbefinden Nötige tun. Aber – und hier kann der dem Opfer zugrunde liegende Gedanke des *do ut des* in den Versuch umschlagen, Zwang auf die Gottheit auszuüben – ohne die kultischen Verrichtungen der Menschen müßten die Götter selbst für ihre Nahrung sorgen und wären damit in ihrer Herrscherlichkeit beeinträchtigt. So heißt es in einer von babylonischen Gedankengängen stark beeinflussten Passage des Hedammu-Mythos (s. oben 84 ff.):

Würdet ihr die Menschheit vernichten, würde sie die Götter nicht mehr feiern, und niemand mehr wird euch Brot und Trankopfer spenden. Es wird (noch dazu) kommen, daß der Wettergott, der mächtige König von Kummija, den Pflug selbst ergreift, und es wird (noch dazu) kommen, daß Ištar und Hepat die Mühle selbst drehen.

Die Beziehung von Mensch und Gottheit ist demnach ein Verhältnis von Geben und Nehmen, das zur Vermeidung von Störungen ritualisiert, in jeder Einzelheit seines Vollzuges geregelt wird. Dieses Bedürfnis nach Fixierung und Regelmäßigkeit findet seinen Ausdruck in der Periodizität des Kultes, in der zyklischen Wiederkehr identischer Verrichtungen, in der Festlegung eines Kultkalenders.

Im hurritisch-sprachigen Raum sind bisher keine Elemente des regulären Kultes nachgewiesen worden, die sich nicht auch anderwärts im Alten Orient finden. Andererseits ergeben die unbegrenzten Möglichkeiten verschiedenartiger Gestaltung und Reihung kul-

tischer Handlungen von Ort zu Ort differierende Kultrituale und Kultkalender, die nur bei außergewöhnlich breiter Dokumentation aus dem Tempelbereich rekonstruiert werden können. Eine solche glückliche Quellenlage ist indes außerhalb von Ḫattuša nirgends gegeben (und selbst dort sind gewichtige Einschränkungen zu machen), und so müssen wir uns auf die Zusammenstellung einiger zerstreuter Daten beschränken.

Das allgemein zu supponierende tägliche Opfer ist in Ḫattuša gut bezeugt, wo es sich im wesentlichen um eine Brotgabe handelt. In einer Lieferungsliste aus Nuzi erscheint eine Mehlzuweisung für zwei Tage an die Ištar der Stadt, so daß man auch hier auf tägliche Zerealienopfer schließen darf (Deller 1976:41). In Arrapha wurde wahrscheinlich am 1. Tage jeden Monats ein Kultfest gefeiert, das mit dem Namen des jeweiligen Monats bezeichnet wurde („Fest des *kenūnu*“, „Fest des *mitirunni*“, „Fest des *šeḫali*“, etc.) (Mayer 1978:147). Daß auch am 15. Tage eines Monats ein besonderes kultisches Ereignis stattfand, ist aus einem Vertrag mit einer „Tempel-Vorhofwäscherin“ zu ersehen, der die Reinigung des Tempels der Ištar von Ninive in Arrapha jeweils am 15. und am „neuen“ Tag eines Monats vorschreibt (Deller 1976:38). Auch in Alalah wurden Monatsfeste gefeiert, die teilweise die gleichen Namen trugen wie die in Arrapha (z. B. „(Fest)tag des (Monats) *hiari*“; Wiseman 1953 Nr. 346). Jahreszeitlich gebundene Feste waren gewiß im ganzen hurritischen Raum verbreitet, aber Rituale für solche Feste sind bisher nur in Ḫattuša gefunden worden. Auf zwei Tafeln war dort, teilweise in hurritischer Sprache, die Liturgie des viertägigen Winterfestes aufgezeichnet, das für die Ištar von Ninive gefeiert wurde (Vieyra 1957).

Das Ritual eines großen hurritischen Festes, dessen Anlaß leider nicht bekannt ist, wurde auf Befehl der hethitischen Königin Puduḫepa (um 1250) in Ḫattuša neu abgeschrieben, wobei Vorlagen aus der Heimat der Königin, Kizzuwatna, benutzt wurden. Die neue Fassung füllte mehr als zwölf Tontafeln zu je sechs Kolumnen. Dieses (*h*)*išurwa* genannte Fest (Dinçol 1969, Otten 1969) ist gelegentlich mit der ostanatolischen Landschaft Išuwa in Zusammenhang gebracht worden, aber es ist eher anzunehmen, daß es ursprünglich

in Syrien beheimatet war und von dort nach Kizzuwatna gelangte. Die im Ritual erwähnten Namen des Pura/una-Flusses und des Adalur-Gebirges sowie der Gottheit Lilluri finden sich alle in dem Bericht Ḫattušilis I. über die Eroberung der Stadt Ḫaššu wieder (s. oben 30).

Das Ritual ist bis auf einige hurritische Rezitationen hethitisch abgefaßt, wobei es kaum zu entscheiden ist, ob bereits die kizzuwatnische Vorlage größtenteils die hethitische Sprache benutzte, ob erst in Ḫattuša eine Übersetzung aus dem Hurritischen angefertigt wurde oder ob gar die Agenda des Rituals überhaupt erst in Ḫattuša schriftlich fixiert wurde und die Vorlage nur die hurritischen Rezitationen enthielt. Als Beispiel sei ein Abschnitt der fünften Tafel wiedergegeben:

Dann kommt der König aus dem Tempel der Išḫara heraus und geht in den Tempel der Allani. Und wie man der Išḫara einen Vogel als ambašši-Opfer und einen Ziegenbock als keldi-Opfer geopfert hat, genau so opfert man der Allani als ambašši-Opfer einen Vogel und ein Schaf als keldi-Opfer. Alles ist genau so geordnet. Und Wasser mit Zedernessenz gießt eine tabria-Frau vor der Gottheit aus. Wenn aber eine tabria-Frau nicht vorhanden ist, gießt ihr Priester das Wasser und die Zedernessenz vor der Gottheit aus.

[Dann] opfert man [genau so] vom frischen Blut [eines Ziegenbockes], und [auch dor]t bricht er (= der König) ebenso das [tägliche] kakkari-Brot aus Grütze von einem halben upni-Maß. Ferner nimmt man ein Schöpfgefäß Wein und füllt zwei silberne Becher für Allani, einen silbernen Becher für Zimazzalli, einen [silbernen] Becher für Kurri, einen silbernen Becher für Eš[ui], einen silbernen Becher für die Ḫutena und Ḫutel[urra]-Gottheiten. Danach aber libiert [ihr] Priester aus einer silbernen Flasche, und der König [libiert] aus zwei gol[denen] Flaschen.

Dann kommt der König aus dem Tempel der Allani heraus und geht in den Tempel des Nupatik bibi[thi]. Und auch dort...

Der Textausschnitt zeigt, daß in dem Tempel einer bedeutenden Gottheit eine Reihe weniger wichtiger, meist genealogisch oder aspektuell verwandter Götter mitverehrt wurde. Im Kult des Teššup von Ḫalab, wie er in den Zentren Kizzuwatnas gepflegt und von dort nach Ḫattuša vermittelt wurde, wurden schließlich alle wichtigeren männlichen Gottheiten des hurritischen Pantheons, dazu Lokalformen, Aspekte und Attribute des Teššup, in einer im einzelnen

leicht variierenden, im großen ganzen aber doch einheitlichen Reihenfolge (*kaluti*) mitbeopfert, während die weiblichen Gottheiten im *kaluti* der Göttin Hepat zusammengefaßt wurden (Laroche 1948, Güterbock 1961, Gurney 1977: 17 f.) Die *kaluti*-Listen blieben nicht auf den Kult von Teššup und Hepat im engeren Sinne beschränkt, sondern konnten auch in Opferrituale für andere Gottheiten, etwa die „Šawuška des Feldes“ von Šamuḫa (Lebrun 1976) eingefügt werden. Sie sind Ausdruck einer gewissen Vereinheitlichung des hethitischen großreichszeitlichen Kults im Zeichen hurritischer Theologie.

Der regelmäßige Kult erschöpfte sich nicht in Speise- und Trankopfern. Das Götterbild wurde von Zeit zu Zeit gesalbt, wie die Ölrationenlisten für die Tempel verschiedener Städte des Landes Arraḫa zeigen. Dem zitierten Abschnitt des Hišuwu-Festes kann man entnehmen, daß im Rahmen eines Kultfestes auch kathartische Opfer (*ambašši, keldi*) vollzogen wurden, durch die die sakrale Reinheit des Götterbildes erneuert wurde.

Nicht selten geben die Texte Anweisungen für instrumentale oder vokale Musikbegleitung, deren rituelle Bedeutung noch nicht eingehend untersucht worden ist. Einige hurritische Kultlieder aus Ugarit sind mit Angaben zur Instrumentalbegleitung versehen, die als die ältesten bisher bekannten Notierungen musikalischer Kompositionen betrachtet werden dürfen. Trotz mancher Fortschritte in der Interpretation von Text und Notierung sind allerdings immer noch viele Fragen offen (Laroche 1968, 1973, Dietrich/Loretz 1975, Güterbock 1970, Kümmel 1970, Wulstan 1971, 1974, Draffkorn-Kilmer 1974, 1976, Duchesne-Guillemain 1975, Thiel 1977, 1978).

Der wichtigste Ort des Kultes war der Tempel (hurritisch: *purli*, mit Artikel sg. *purulle*), in dessen Cella das Götterbild stand. Die wenigen Tempel, die bisher im hurritischen Sprachgebiet ausgegraben wurden, zeigen keine architektonischen Merkmale, die man auf eine genuin hurritische Tempelform zurückführen könnte. Vielmehr werden überall lokale Traditionen fortgesetzt, in Nuzi der schon im 3. Jahrtausend in Mesopotamien verbreitete sog. „knickachsige“ Typ, in Alalāḫ IV der nordsyrische Typ mit axial ange-

ordneter Vorhalle, Anticella, Cella und Kultnische an der Stirnwand der Cella.

Im Kult des Teššup spielte eine *hamri* genannte Lokalität eine Rolle, die bereits im Kleinasien der altassyrischen Handelskolonien bezeugt ist und später im ganzen hurritischen Raum (Laroche 1953, Haas/Wilhelm 1974:116f.), aber auch in Babylonien begegnet. Hamru-Modelle gehörten zu der Beute, die Hattušili I. nach der Eroberung von Haššu nach Hattuša brachte (s. oben 30).

Ein Text aus Nuzi erwähnt einen heiligen Hain, in den bei einem nicht näher bezeichneten Anlaß die Götterbilder getragen wurden, ein Brauch, der sich in Assyrien noch lange gehalten hat (Menzel 1981:265 mit Anm. 3539). Die Existenz heiliger Haine ist auch in hethitischen Quellen gut bezeugt.

Ein Heiligtum besonderer Art ist die heute Yazılıkaya (türkisch: „beschriebener Fels“) genannte Felsgruppe in der Nähe der hethitischen Hauptstadt Hattuša (Bittel e. a. 1975), die ihre endgültige Ausgestaltung im späten 13. Jahrhundert unter dem König Tuthalija IV. fand. Die größte der drei Kammern, die von natürlichen, teilweise auf der Innenseite senkrecht abgearbeiteten Felsblöcken gebildet wird, zeigt in zwei langen Reliefbändern auf den Wänden links männliche und rechts weibliche Gottheiten, die in ihrer Blickrichtung auf das zentrale Paar des Wettergottes und seiner Gemahlin orientiert sind. Die Beischriften in hethitischen Hieroglyphen machen deutlich, daß es sich um das hurritische Pantheon handelt, wie es in der hethitischen Großreichszeit nach kizzuwatnischen Vorbildern kanonisiert wurde (Laroche 1952, 1969, Güterbock in: Bittel e. a. 1975, Gurney 1977). Auf den Wänden einer der beiden Nebenkammern befinden sich Reliefs, die einen Bezug zu den unterirdischen Mächten erkennen lassen: Eine Gottheit in Gestalt eines Schwertes, dessen Griff von einem menschlichen Kopf mit der für Götter typischen spitzen Mütze sowie vier Löwenfiguren gebildet wird. Dieses Relief wird als Darstellung des babylonischen Gottes Nerigal gedeutet, dessen Name mit dem Wortzeichen „Schwert“ geschrieben werden kann (Güterbock in: Bittel e. a. 1975). Ein anderes Relief zeigt zwölf Gottheiten, die auch am Ende der Reihe der männlichen Gottheiten in der Hauptkammer erscheinen und die als

Unterweltsgötter betrachtet werden dürfen. Die unterirdischen Götter werden angerufen, wenn es gilt, magische Befleckung zu beseitigen (s. oben 79), und in einer Felspalte neben dem Eingang zur Hauptkammer von Yazılıkaya konnten in der Tat Überreste magischer Reinigungsriten archäologisch nachgewiesen werden (Hauptmann in: Bittel e. a. 1975:62 ff.). Es ist deshalb die Ansicht vertreten worden, Yazılıkaya sei kein Heiligtum im Sinne eines normalen, dem regulären Kult geweihten Tempels, sondern Ort kathartischer Riten, wie sie in dem hurritischen Kompendium *itkalzi* (s. unten 99 f.) beschrieben sind (Haas/Wäfler 1974). Diese Interpretation ist allerdings nicht unwidersprochen geblieben (Güterbock 1975, dazu Haas/Wäfler 1977).

Das Götterbild war vorzugsweise aus Gold hergestellt. Offenbar handelte es sich im Regelfall um ein Rundbild, das mit Gewändern bekleidet, mit allerlei kostbaren Steinen geschmückt (Kronasser 1963) und mit charakteristischen Attributen wie Kriegsgeräten oder einer Spindel ausgestattet war (Popko 1978:98 ff.), die selbst wieder Gegenstand kultischer Verehrung sein konnten.

Über die im Tempel benutzten Kultgeräte haben wir zahlreiche Informationen aus schriftlichen und archäologischen Quellen. Im *bīt narmakti* („Haus der Reinigung“) genannten Tempel in Waššukanni wurden silberne Krüge verwendet, da dem Silber nach hurritischem, wie auch sonst verbreitetem Glauben eine spezielle reinigende Kraft innewohnt (Haas/Wilhelm 1974:38 ff.). Im Tempel der Ištar-Šawuška von Nuzi standen Löwenfiguren, und löwengestaltige Gefäße wurden zur Libation verwendet. Daneben aber fanden sich zahlreiche Figurinen nackter Frauengestalten mit betonten Geschlechtsmerkmalen. Die beiden Aspekte der Göttin – der kriegerische und der sexuelle –, die den Texten zu entnehmen sind, spiegeln sich hier also auch im Kultgerät. Auch im Tempel der ninivitischen Ištar in Ḫattuša gab es löwengestaltige Rhyta (Vieyra 1957:136).

Überall im hurritischen Kult begegnet ein *hubrušhi* genannter ständerartiger Herdaufsatz, der gelegentlich auch deifiziert und seinerseits beopfert wird (Wilhelm 1975). Im Zusammenhang damit wird oft – erstmals im Alalah der Schicht VII (1. Hälfte des 16. Jahrhunderts) – eine *ahrušhi* genannte Schale erwähnt, in der Räucher-

substanzen (*abri*, mit Artikel sg. *abarre*) verbrannt wurden. Unter dem Mobiliar eines Tempels sind insbesondere der Thron (*kišhi*), das Bett (*nathi*, s. oben 80) und die beiden als „Fußschemel“ und „Stuhl“ gedeuteten, *tuni* und *tapri* genannten Gegenstände zu nennen, die alle der Bequemlichkeit der Gottheit dienen. Aus der mittelsyrischen Stadt Qatna sind uns umfangreiche Listen von Tempelinventar erhalten, die in akkadischer Sprache abgefaßt sind, aber in zahlreichen hurritischen Appellativen die Zugehörigkeit der Stadt zum hurritischen Kulturraum erkennen lassen (Bottéro 1949).

Wird ein Gott nicht in der vorgeschriebenen Weise behandelt, wird die rituell stets erneuerte Abgrenzung seiner Sakralsphäre von der Welt des Profanen durchbrochen, seine numinose Macht durch Kontamination mit Unreinem beeinträchtigt, so hört er auf, die gedeihliche Ordnung der Welt zu garantieren. Der Zustand, in den die Gottheit so gerät, wird von ihren Verehrern psychologisierend als „Zorn“ gedeutet, in welchem die Gottheit die Menschen straft. Was in dieser Auffassung souveräner Willensakt der Gottheit ist, ist in einem archaischeren Konzept, das gerade in anatolischen Quellen öfter durchscheint, vielmehr eine Beschädigung der göttlichen, heilstiftenden Wirkungskraft. Der „Zorn“ der Gottheit ist dann selbst als Miasma gedacht, dem mit magischen Praktiken zu begegnen ist. Ursachen und Folgen einer Störung göttlichen Wirkens sind in diesem Konzept nicht leicht zu unterscheiden, und es bedarf göttlicher Hinweise, um das auslösende Sakrileg zu erkennen.

Solche Hinweise können von der Gottheit selbst gegeben werden: Sonnen- und Mondgott können sich verfinstern, der Wettergott mag durch ein Gewitter seinen Anspruch auf Entsündigung zum Ausdruck bringen. In solchen Fällen sprechen wir von Omina. Wird ein Omen künstlich herbeigeführt, handelt es sich um ein Orakel. Dies ist z. B. der Fall, wenn ein Vogel ausgesetzt und sein Flug ausgedeutet wird (*auspicium*) oder wenn ein Schaf geopfert wird, um aus der Gestalt seiner Eingeweide Rückschlüsse zu ziehen (*haruspicium*). Die terminologische Trennung von Omina und Orakeln ist manchmal recht artifiziell, so etwa die Unterscheidung zwischen einem Traum, den man unverhofft hat, und jenem, den man träumt, wenn

man in der Absicht, ein Traumorakel einzuholen, eine Nacht im Tempel verbringt (Inkubation).

Der Beitrag der Hurriter zur altorientalischen Omenkunde und Orakelpraxis scheint im wesentlichen vermittelnder Art gewesen zu sein (Kammenhuber 1976). Sie übersetzten babylonische Omen-Sammlungen in ihre eigene Sprache, übernahmen die Eingeweideschau aus Mesopotamien, und erst von den Hurritern lernten die Hethiter diese Künste kennen.

Die babylonischen Omen-Kompendien der Eingeweideschau (Serie „*barûtu*“), der Ausdeutung der Gestalt einer Mißgeburt (Serie „*šumma izbu*“) und der Astrologie (Serie „*enûma Anu Enlil*“) (genauer: ihre vorkanonischen Vorläufer) wurden gewiß eher aus gelehrtem Interesse als aus der Absicht der praktischen Benutzung rezipiert.

Für die Orakelpraxis der Hurriter scheint eine Verbindung der Eingeweideschau mit einer Anfrage über einen bestimmten Sachverhalt typisch zu sein. Diese Verbindung – die wohl die ursprüngliche Form des Leberorakels im Alten Orient darstellt – ist im mesopotamischen Raum in akkadischen Texten der Gattung *tamîtu* zu finden, Orakelanfragen bei Šamaš und Adad, die in dem Befund der Schafsleber beantwortet werden (Lambert 1966, Kammenhuber 1976 : 114, Oppenheim 1977 : 213 ff., 372 f.). Neuerdings ist ein solcher Text auch in der zu Arrapha gehörigen Stadt Kurruḫanni (Anfang 14. Jahrhundert) (unv.; Identifikation K. Deller) aufgetaucht. Der Zusammenhang von Leberschau und Orakelanfrage charakterisiert auch die große Gruppe der hethitischen SU-Orakel, in deren Terminologie die babylonische Herkunft der Eingeweideschau ebenso deutlich wird wie ihre hurritische Vermittlung (Laroche 1952). Jüngste Textfunde aus der mitteleuphratischen Handelsmetropole Emar zeigen, daß diese Stadt ein Zentrum der Pflege jener Art hurritischer Eingeweideschau war (Laroche 1977). In Syrien und Palästina ebenso wie in Ḫattuša werden oft Tonmodelle von Schafslebern hergestellt, auf denen die ominösen Befunde bezeichnet, gelegentlich auch die Omina schriftlich festgehalten werden. Die etruskisch-römische Disziplin des Haruspex und die in Italien gefundenen Lebermodelle stehen zweifellos in einem Zusammenhang mit



den älteren vorderasiatischen Praktiken der Eingeweideschau, doch läßt sich bisher keine sichere Aussage über den Traditionsweg machen (Kammenhuber 1976 : 114f., Haas 1977).

Hurritischer Herkunft ist wahrscheinlich eine in Hattuša gut bezugte, aber in ihrer Technik noch nicht genau bekannte Form des Vogelorkels, bei dem ein MUŠEN *HURRI* (akkadisch wörtl. „Höhlenvogel“ = Tadorne oder Steinhuhn?) genannter Vogel verwendet wurde. Der akkadische Name klingt natürlich an den Hurriternamen an und wurde in Kleinasien (vereinzelt?) auch in diesem Sinne („hurritischer Vogel“) verstanden (Kammenhuber 1976 : 11). Zur Illustration der Orakelpraxis insgesamt seien einige Abschnitte eines Textes dieses Genres übersetzt:

Weil der mächtige Wettergott im Innern des Tempels im Zustand des Zorns festgestellt wurde, fragten wir die Tempelbediensteten, und sie sagten: Für die Gottheit ist das p.-Opfer des 7. Jahres versäumt.

Die a.-Geräte (und) die i.-Geräte waren mit Metall belegt, jetzt aber sind sie nicht mehr belegt. Der Stuhl war vorn mit Silber belegt, jetzt aber ist er nicht mehr belegt.

Die Leute des Dorfes Kuwarpišaja des Landes Išuwa waren der Gottheit gegeben. Jetzt aber nahm sie sich der König von Išuwa.

Und Wein brachte man der Gottheit aus den Dörfern Naḫita und Ḫilikka dar. Jetzt aber versäumte man es. Und Salz brachte man der Gottheit aus dem Dorf Tuḫtušna dar. Jetzt aber gingen die Leute an die „Goldknappen“ über, das Salz aber versäumten sie. Ein gewisser Kaufmann gab der Gottheit ein a.-Gewand, ein goldenes... von einem Sekel (Gewicht und) ein silbernes... von drei Sekel (Gewicht). Jetzt aber nahm man es weg für die Ahnen der Palastbeamten. Jenes aber versäumte man. Und eine Tochter requirierten die Tempelbediensteten regelmäßig aus der Gegend. Jetzt aber requirieren sie nicht...

Ist die Gottheit wegen dieser Verfehlung zornig, soll der Orakelvogel ungünstig sein. (Ergebnis:) Günstig.

Wenn die Gottheit wegen anderer Verfehlungen zornig ist, soll der Orakelvogel ungünstig sein. (Ergebnis:) Ungünstig.

...

Ist die Ursache des göttlichen Zorns bestimmt, kann mit magischen Mitteln das Miasma beseitigt und die Störung der religiösen Ordnung behoben werden. Die Dichotomie von Reinheit und Unrein-

heit ist nicht durch die Konkurrenz reiner und unreiner Substanz bestimmt, sondern durch die Abwesenheit oder Anwesenheit von konkret gedachter Unreinheit. Das magische Denken, von dem hier die Rede ist und das aus altkleinasiatischem Material rekonstruiert wurde, ist also entgegen dem Anschein monistisch. Reinheit ist nur negativ als Abgegrenztheit bestimmt, und die magische Praxis, sie zu erzeugen, ist die Beseitigung von Unreinem, d. h. Katharsis. Angesichts dieses Sachverhalts wird der Gegensatz von Fluch- und Segenzauber („Schwarze“ und „Weiße“ Magie) nur von der Absicht des Magiers bestimmt, während die Praktiken prinzipiell gleich sind und auf die Mobilisierung von Unreinheit zielen.

Dabei sind zwei Formen zu unterscheiden, nämlich der Analogiezauber und der Kontaktzauber. Im ersteren Falle wird eine Handlung vorgenommen oder ein Vorgang benannt, die sich in actu am eigentlichen Ziel des Zaubers verwirklichen sollen. Beim Kontaktzauber wird durch Berührung des zu reinigenden Wesens oder Gegenstands eine Ablösung der Unreinheit bewirkt, die dann zusammen mit der *materia magica*, in die sie übergegangen ist, unschädlich gemacht werden kann. Reine Substanzen wie gewisse Pflanzen und Metalle finden hier ebenso Verwendung wie belebte oder unbelebte Träger und Substitute. Die verbalen Äußerungen, die die magischen Handlungen begleiten („Beschwörungen“), können Gebetscharakter annehmen, etwa wenn es darum geht, kontaminierte Substanzen den Göttern der Unterwelt zur sicheren Deponierung zu übergeben (s. oben 79).

Die hurritische Beschwörungskunst erfreute sich offensichtlich im südlichen Mesopotamien bereits in altbabylonischer Zeit einer beträchtlichen Wertschätzung. Tafeln aus jener Epoche, leider meist ungesicherter Herkunft, enthalten hurritisch-sprachige Texte, deren sumerische Unterschrift sie als Beschwörungen für verschiedene Zwecke, etwa gegen Schlangenbiß, ausweisen (Edzard/Kammenhuber 1972–75, Hačikjan 1976, Haas/Thiel 1978: 10 ff.). Wenn der Wortlaut auch noch weitgehend unverständlich ist, so zeigen sie doch z. B. in dem Elementarkonzept „Berg – Fluß, Himmel – Erde“ (van Dijk 1971 Nr. 5 Zeilen 8–11) Parallelen zu den mehrere Jahrhunderte jüngeren religiösen Texten in hurritischer Sprache aus Hat-

tuša und Ugarit (s. oben 80). Vermutlich sind diese Beschwörungen aus den hurritischen Gebieten in Nordmesopotamien und im Osttigrisland zur Zeit der III. Dynastie von Ur entlehnt worden. Weiterreichende Schlüsse auf eine etwaige hurritische Komponente innerhalb der sumerischen Kultur sind mit großer Skepsis zu betrachten (van Dijk 1971:9). Hurritische Beschwörungen der Zeit um 1700 wurden auch in Mari gefunden (Thureau-Dangin 1939). Sie sind teilweise zusammen mit akkadischen Beschwörungen niedergeschrieben worden, doch leider handelt es sich dabei nicht um Bilingualen.

Die Bibliotheken von Hattuša haben uns zahlreiche magische Rituale aus dem hurritischen Kulturraum geliefert. Einige davon beschreiben die Ritualhandlungen in hethitischer Sprache, geben aber den Wortlaut der Beschwörungen auf Hurritisch, andere lassen nur noch in charakteristischen Praktiken und Beschwörungstopoi sowie in einzelnen Termini technici hurritischen Ursprungs ihre Herkunft erkennen, sind aber durchgehend hethitisch formuliert.

In der Substanz und wohl weitgehend auch im Wortlaut der Beschwörungen geht die hurritisch-hethitische magische Literatur größtenteils auf das südostanatolische Land Kizzuwatna zurück, das wahrscheinlich mindestens seit dem 16. Jahrhundert der kulturellen Ausstrahlung des bereits hurritisch geprägten Nordsyrien ausgesetzt war und vermutlich in der Zeit seiner Abhängigkeit von Mittani im späten 15. und am Anfang des 14. Jahrhunderts besonders offen für hurritische Einflüsse war (s. oben 32 f., 42 ff.). Die erste große Welle der Rezeption kizzuwatna-hurritischer Kulte und Magie fällt in die Regierungszeit Arnuwandas I. (um 1370), d. h. in die Zeit unmittelbar nach dem Anschluß des Landes an das Hatti-Reich, wenn man die oben (43) vorgeschlagene Datierung dieses Ereignisses in die Regierungszeit Tuthalijas II. („III.“) akzeptiert.

Kizzuwatna ist allerdings bereits ein Sammelbecken, in dem Traditionen unterschiedlicher Herkunft zusammentreffen. Hier sind zunächst nordsyrische Orte zu nennen; die Stadt Ḫaššu wurde in diesem Zusammenhang bereits erwähnt (s. oben 30, 78), und dazu kommen Alalaḫ als Heimat der Beschwörungspriesterin Allaiturahḫe (s. unten 101) und des Ritualverfassers Kezzija (Salvini 1975

Nr. 3) und Ḫalab als Herkunftsort des Eḫel-teššup, der gleichfalls als Verfasser eines Ritualkompendiums genannt wird. Die nicht-hurritischen lokalen Traditionen Kizzuwatnas sind schwer abzuschätzen, doch dürften hier manche Berührungen mit dem weiter westlich zu lokalisierenden luwischen Sprach- und Kulturraum bestanden haben. Die enge Verquickung luwischer und hurritischer magischer Praktiken in hethitischen Beschwörungsritualen ist allerdings gewiß erst aus der für Synkretismen aller Art offenen kulturellen Situation der hethitischen Hauptstadt in der Großreichszeit zu verstehen. Ganz offen ist auch die Frage, inwieweit hurritische Einflüsse direkt – d. h. ohne den Weg über Nordsyrien – aus dem hurritischen Sprachraum östlich des Euphrats, etwa aus Išuwa und Alše, aber auch aus Mittani, aufgenommen wurden.

Die wichtigsten Serien hurritischer Reinigungsrituale aus Ḫattuša tragen die Namen *itkalzi* und *itkab(h)i*, die beide von dem hurritischen Wort *itki* „rein“ abgeleitet sind. Beide Serien beziehen sich in einigen Fassungen auf historisch bekannte Persönlichkeiten wie Ašmu-nikkal, die Tawananna (regierende Königin) und Schwester Arnuwandas I., Tatu-ḫepa, die Gemahlin desselben, die ihr Königinnenamt noch zur Zeit Šuppiluliumas I. ausübte (Bin-Nun 1975 : 261 ff.), und Tašmi-šarri, der möglicherweise identisch ist mit Arnuwanda I. (Kammenhuber 1976 : 162 ff.). Sie gehen demnach auf die erste Phase der Übernahme hurritischer Texte durch die Hethiter zurück. Allerdings haben sie in Ḫattuša dann eine längere Textgeschichte, die sich in den Schreibervermerken (Kolophonen) der Tafeln spiegelt (Haas 1975).

Die Serie *itkalzi* liegt in verschiedenen Abschriften vor, von denen die eine zehn Tafeln umfaßt, aber eine ältere Vorlage aus der Stadt Šapinuwa mit mehr als 22 Tafeln erwähnt. Unabhängig von der unterschiedlichen Tafelteilung weist die Serie eine Gliederung nach kathartischen Substanzen auf: In der zehnten Tafel einer bestimmten Fassung etwa folgen die „Worte des Silbers“ auf die „Worte des Öls“, andere Tafeln enthalten die „Worte des Wassers“, des Lapislazuli, der Zeder und der Tamariske (Haas 1975, 1978).

Der hethitische Schreiber nennt das Ritual im Kolophon das „der Mundwaschung“, wobei man an ein assyrisches und ein ägyptisches

Ritual gleicher Bezeichnung denkt, ohne daß jedoch bisher inhaltliche Parallelen nachgewiesen werden konnten. Die Beschwörungen bedienen sich weitgehend des Analogiezaubers, wie etwa der oft zitierte „Silberspruch“ (Goetze 1939) oder der folgende „Wasserspruch“ zeigt:

Wie das Wasser rein ist . . . , so [möge die Opfermandantin] Tatu-ḥepa vor Göttern [und Menschen rein sein].

Die zugehörigen Riten dagegen sind vorwiegend kontagiöser Art. Der folgende Textabschnitt schildert kathartische Waschungen mit „reinem Wasser“; es wird dabei deutlich, daß der Priester, der das „reine Wasser“ hütet, sorgfältig auf die Bewahrung seiner eigenen Reinheit zu achten hat.

Und er (= der Opfermandant) wäscht sich. Sobald man sich aber zu waschen anschickt, bringt der Beschwörungspriester, der die reinen Wasser beiseite hält, (diese) zu den Zelten der Waschung. Und sobald der Opfermandant das Waschen beendet, schüttet man jenes W[asser] in eine leere Waschschüssel aus Kupfer oder Bronze. Der (Beschwörungspriester), der kein (reines Wasser) hält, kommt dann. Mit den (anderen benutzten, d. h. verunreinigten Ritual)gegenständen wird (es) zusammengetan. Er (= der letztere Priester) wird nicht irgendwie unrein, er wird aber auch nicht irgendwie rein.

Und er (= der Opfermandant) gießt es (= das reine Wasser) sich auf sein Haupt. Darüber hinaus gießt er sich danach kein anderes Wasser über. Unten nimmt er (d. h. fängt das über seinen Leib geflossene Wasser in einem Gefäß wieder auf) . . .

Die gleiche Tafel schreibt auch ein rituelles Bogenschießen vor, das wahrscheinlich die Entfernung von Unreinheit darstellen und bewirken soll.

Die Serie *itkabbi*, die mehr als 14 Tafeln umfaßte, enthält Rezitationen mit hymnischem Charakter, ein Genre, das in der Serie *itkalzi*, soweit wir sehen, nicht begegnet:

...Teššup der Rettung und der...[König(?)] der Götter/Herrscher des Himmels, König, Herrscher der Erde/Herrscher der Flüsse, Gott, König der Berge/Gott, König der Götter, Herrscher der [.../], König der..., Herrscher der Länder.

Der Priester, der die *itkalzi*- und *itkabhi*-Rituale durchführte, wird mit einem Sumerogramm als „AZU“ („Opferschaupriester“; in Texten aus Hattuša: „Beschwörungspriester“) bezeichnet. Neben dem AZU spielt eine „Alte“ (Sumerogramm: <sup>SAL</sup>ŠU.GI) genannte Beschwörerin in der hurritischen Magie Kleinasiens eine wichtige Rolle. Soweit sich bisher erkennen läßt, unterscheiden sich die ŠU.GI-Rituale in der Form (häufig 1. Person sg.), im Vokabular und in manchen magischen Praktiken und mythologischen Anspielungen beträchtlich von den AZU-Ritualen.

Eine Serie von mehr als sechs Tafeln geht auf die Beschwörungspriesterin Allai-turahḫe aus Mukiš (Alalah) zurück und dient der Lösung eines verzauberten Menschen. Eng verwandt ist die mehr als acht Tafeln umfassende Serie der Šalašu aus Kizzuwatna (Haas/Thiel 1978). Die Überlieferungsgeschichte dieser Texte illustriert in ungewöhnlich klarer Weise, wie ein ursprünglich hurritischer Text in Kleinasien im Laufe der Großreichszeit zunehmend weniger verstanden wurde; er wurde zunächst teilweise mit Übersetzung versehen, und schließlich verzichtete man ganz auf den hurritischen Wortlaut.

Ein ŠU.GI-Ritual, in dem mit den Figürchen von vergöttlichten Königen manipuliert wird, erwähnt historische Gestalten der Akkad-Zeit wie Sargon, Maništūšu, Narām-Suen und Šar-kali-šarri, aber auch sonst unbekannte Herrscher wie Autulamma von Elam, Immašku von Lullue und Kiklip-atal von Tukriš (s. oben 13). Die Schreibungen der Namen zeigen, daß hier eine sehr alte, ursprünglich wohl mündliche eigenständige hurritische Geschichtstradition vorliegt, die gewiß bis in die Zeit der hurritischen Nachfolgestaaten des Reiches von Akkad zurückreicht (Kammenhuber 1974, 1976, 1978).

Neben den Beschwörungsritualen mit hurritischen Rezitationen gibt es zahlreiche Rituale für verschiedenste Anlässe, die gänzlich hethitisch abgefaßt sind, aber deutlich erkennen lassen, daß sie dem hurritischen Kulturbereich entstammen. Als Verfasser werden gelegentlich Priester oder Beschwörerinnen aus Kizzuwatna genannt, und als Sammelbegriff für diese Textgruppe hat sich die Bezeichnung „Kizzuwatna-Rituale“ eingebürgert (Laroche 1971 Nr. 471–500).

Manche dieser Rituale sind jedoch wahrscheinlich erst in der späten Großreichszeit in Hattuša verfaßt worden.

Unter den Kizzuwatna-Ritualen ist eines mit dem Namen eines Königs von Kizzuwatna (Pallia, s. oben 44 f.) verbunden. Es behandelt die Weihung des Kultbildes des Wettergottes von Kummanni und ist als spezielle Form eines kathartischen Rituals anzusprechen, denn mit Hilfe kathartischer Riten werden der Tempel und das Götterbild in den Zustand sakraler Reinheit versetzt, so daß die Gottheit in ihnen Platz nehmen kann.

Für eine ähnliche Situation ist ein in verschiedenen Fassungen überliefertes Ritual bestimmt, das bis in die Zeit Tuthalijas II. („III.“) zurückgeht und die Überführung der „Schwarzen Gottheit“, einer Šawuška-Gestalt, in einen neuen Tempel regelt (Kronasser 1963). In dem Ritus des „Herbeiziehens“ wird die Gottheit bewogen, sich in ihrem neuen Kultbild niederzulassen. Dieser Ritus steht im Mittelpunkt mehrerer anderer Rituale. Es wird dort vorgeschrieben, wie „Wege“ aus Opfersubstanzen hergestellt werden sollen, wie dann die Gottheit aufgefordert wird, diese Wege zu beschreiten, und welche Reinigungsriten anschließend stattfinden müssen, um die Besänftigung der Gottheit zu erreichen. In einem Falle dient das Ritual der Herbeiziehung von Göttern aus einer feindlichen Stadt, weshalb alle diese Texte nach dem Vorbild der alt-römischen „evocatio“ als „Evokationsrituale“ bezeichnet worden sind (Haas/Wilhelm 1974).

Für viele Reinigungsrituale hurritischen Gepräges ist eine bestimmte Opferform charakteristisch, die sonst in Texten aus Hattuša nicht anzutreffen ist und auch in Mesopotamien nur ganz selten begegnet, nämlich das Vogelopfer, das in der Form des Brand- oder des Blutopfers dargebracht wird. Im Zusammenhang solcher Vogelopfer finden sich hurritische Wörter, die sogenannten „Opfertermini“, die sich in verschiedene semantische Gruppen, insbesondere Unreinheits- und Sündenbegriffe sowie Heils- und Herrschaftsbegriffe, einteilen lassen (Haas/Wilhelm 1974). Die Vogelopfer sind – ohne daß dies ausdrücklich in den Texten gesagt wird – für die unterirdischen Gottheiten bestimmt, denen in einem kathartischen Ritual die Aufgabe zukommt, die Unreinheit in Empfang zu nehmen und in

der Unterwelt sicher zu verschließen (s. oben 79). In einem Ritual zur Entsündigung eines von Bluttat, Meineid etc. befleckten Hauses (Otten 1961) werden die unterirdischen Gottheiten namentlich angerufen und aufgefordert, das „böse Blut“ des Hauses der „Blutgottheit“ zu übergeben, die es in die Unterwelt bringen und dort festnageln soll.

Dann nimmt er drei Vögel; zwei Vögel opfert er den Unterirdischen, einen Vogel aber der Grubengottheit. Folgendermaßen spricht er: „Siehe, euch uralten . . ., nicht wird euch ein Rind und ein Schaf hingestellt. Als der Wettergott euch hinab in die dunkle Unterwelt trieb, da hat er euch diese Opferspende festgesetzt.

Vogelopfer sind bereits in einem Vereidigungsritual (Wiseman 1953 Nr. 126) aus dem altbabylonischen Alalah bekannt, und auch dort finden sich bereits hurritische Opfertermini, die später in Ritualen aus Hattuša begegnen. Das kathartische Vogelopfer erweist sich damit als ein alter hurritischer Ritus. Allerdings muß es mangels Belegen aus dem osthurritischen Raum vorerst offenbleiben, ob dieser Ritus bereits vor Ankunft der Hurriter in Syrien praktiziert wurde und von ihnen erst dort übernommen wurde. In diesem Zusammenhang ist auf die rituellen Vorschriften des Alten Testaments zu verweisen, die gleichfalls ein kathartisches Vogelopfer kennen (Lev. 14, 1–8).

Die „Grubengottheit“, die in der zitierten „Beschwörung der Unterirdischen“ erwähnt wird, ist der vergöttlichte Zugang zur Unterwelt, die „Grube“ (*āpi*), die der Priester manchen hurritisch-hethitischen Ritualen zufolge graben muß, um den Unterweltsgottheiten ein Opfer darzubringen und Unreinheit in der Erde zu deponieren. Umgekehrt werden auch Anlockungsriten an den Gruben praktiziert, um verschwundene Gottheiten aus der Unterwelt zu zitieren (Haas/Wilhelm 1974:154 ff., 202 f.). Das hurritische Wort für die „Grube(ngottheit)“ findet sich öfter auch im Alten Testament, so etwa in der Überlieferung von der Nekromantin von <sup>c</sup>Ēndōr (1. Sam. 28), die als „Herrin eines <sup>c</sup>ōb“ bezeichnet wird, d. h. einer Grube, die als Verbindung zur Unterwelt gedacht ist (Hoffner 1967, Ebach/Rüterswörden 1977).



Auch ein anderer kathartischer Ritus, der in der hurritisch geprägten hethitischen Ritualliteratur begegnet, hat seine engste Parallele im Alten Testament: In Lev. 16 wird beschrieben, wie im Rahmen einer rituellen Tempelreinigung der Priester seine Hand auf den Kopf eines Ziegenbocks legt, der anschließend in die Steppe getrieben wird. Durch die Kontaktgeste wird das Tier Träger der Unreinheit, die gleichzeitig vom Priester abgelöst wird. In den Kizzuwatna-Ritualen ist dieses „Sündenbockmotiv“ in unterschiedlicher Gestalt gut belegt (Kümmel 1967, 1968). Träger der Unreinheit können dort verschiedene Tiere – Rinder, Schafe, Ziegen, Esel oder auch Mäuse – sein (Gurney 1977: 47 ff.). Der Terminus technicus für den Träger der Unreinheit ist das hurritische Wort *nakkušše* „der Losgelassene“ (van Brock 1959). In Lev. 16 wird der Sündenbock „für *ʿāzāzél*“ in die Steppe getrieben, ein Wort, das sich bisher dem Verständnis entzogen hat (Gurney 1977: 47), das aber auf dem Hintergrund hurritischer kathartischer Riten gedeutet werden kann: In dem oben (103) erwähnten Vereidigungsritual wird ein kathartisches Opfer als *azazḫum* bezeichnet, und im *itkalzi*-Ritual (s. oben 99 f.) begegnet das gleiche Wort in der Form *azuzḫi* mehrfach neben Unreinheitsbegriffen (Haas/Wilhelm 1974: 138 f.). Da *-ḫi* ein sehr oft begegnendes hurritisches Derivationssuffix ist, kann als Stamm *azaz-*, *azuz-* angesetzt werden. Der Begriff *ʿāzāzél* ist gewiß zu Recht auf die semitische Wurzel *ʿzz* (akkadisch „zornig sein“, hebräisch „stark, gewaltig sein“) zurückgeführt worden. Das hurritische Wort erweist sich damit als eine Entlehnung aus dem Semitischen. Das Verständnis des Ausdrucks „für *ʿāzāzél*“ (= „Zorn (!?) des Gottes“) erschließt sich durch die oben (94) dargestellte Identität von göttlichem Zorn und magischer Unreinheit in einem sehr archaischen religiösen Konzept.

Manche anderen magischen Praktiken wie das Umschwenken mit einem Tier, das als Substitut des zu reinigenden Mandanten die Unreinheit aufnehmen soll (Haas/Wilhelm 1974: 42 ff.), sind innerhalb der altkleinasiatischen Quellen auf jene des hurritischen Milieus beschränkt. Allerdings muß man grundsätzlich mit ethnischen, sprachlichen und kulturellen Zuordnungen von magischen Bräuchen sehr vorsichtig verfahren, da dem magischen Denken universal

sehr ähnliche Strukturen zugrunde liegen, die sich oft in identischen, aber darum nicht historisch voneinander abhängigen Praktiken äußern.

Fast nichts wissen wir über die von den Hurritern geübte rituelle Behandlung der Toten. Ein vielzitiertes Beleg für eine angebliche Brandbestattung des Königs Parrattarna (s. oben 39) hat sich inzwischen als Fehlinterpretation erwiesen (erstmal richtig: Smith 1956: 41 Anm. 1; Gáal 1974, Diakonoff 1975, Wilhelm 1976b). Der Mittani-König Tušratta erwähnt in einem seiner Briefe an den Pharaon, daß er ein *karāšk-* für seinen Großvater bauen wolle; wahrscheinlich handelt es sich hierbei um einen Totentempel oder eine Art Mausoleum (s. oben 48). Auf eine gewisse Sorge und Verehrung der verstorbenen Ahnen deuten die Figürchen von Totengeistern, die in einem Nuzi-Text erwähnt werden (s. oben 81). Für den Komplex des Totenrituals und der Bestattungssitten dürfen wir vor allem von archäologischen Beobachtungen bei der gegenwärtigen regen Grabungstätigkeit im hurritischen Siedlungsraum in Obermesopotamien Aufschlüsse erhoffen.

## LITERATUR

Die Hurriter des Fruchtbaren Halbmonds hatten seit frühester Zeit Anteil an der sumerisch-akkadischen Schreiberkultur, die jenes schwer zu definierende Textgenre hervorgebracht hat, das wir als „literarisch“ bezeichnen. Es ist nicht nach Kriterien des Inhalts oder etwa einer poetischen Form zu beschreiben, entscheidend ist vielmehr die Tatsache, daß die zugehörigen Texte immer wieder abgeschrieben wurden – oft zu Übungszwecken –, daß sie als Ganzes den „Strom der Überlieferung“, das kulturelle Kontinuum der Schreibertradition darstellen (Oppenheim 1977: 13). Zu diesen Texten gehören Zeichenlisten, „Wörterbücher“, Synonymenlisten ebenso wie Omen- und Beschwörungssammlungen, Mythen, Epen, Fabeln, Sprichwörter und anderes mehr. Einige dieser Gattungen sind einem anderen „Strom der Überlieferung“ verbunden, der uns nur insofern erreicht, als er in den „literarischen“ Texten aufgenommen und umgeformt wurde, nämlich die mündlich überlieferte Poesie („oral poetry“). Das Corpus der „literarischen“ Texte veränderte sich im Laufe des 3. und 2. Jahrtausends beträchtlich, bis es gegen Ende des letzteren mehr oder minder kanonisiert wurde und in kaum noch sich wandelnder Gestalt bis an das Ende der mesopotamischen Schreiberkultur tradiert wurde.

Hurritische Schreiber hatten an dieser Kultur in mehrfacher Weise Anteil: Sie übernahmen einzelne Werke der Tradition und machten sie zum Gegenstand ihrer eigenen Schreiberausbildung; sie übersetzten andere Texte in ihre eigene Sprache; sie übernahmen Motive der mündlichen oder schriftlichen Überlieferung und brachten sie in ihrer eigenen Sprache in eine neue Form; und schließlich erweiterten sie das Corpus literarischer Texte, indem sie eigene Traditionen – Mythen und Beschwörungen – aufzeichneten.

Im Zentrum des Mittani-Reichs ist bisher keine Bibliothek ausgegraben worden. Was wir über Aneignung und Pflege sumerischer

und akkadischer Literatur durch hurritische Schreiber wissen, verdanken wir im wesentlichen den Textfunden aus Hattuša, Ugarit und Emar. Einzelne literarische Texte, die auf hurritische Schreibertradition zurückgehen, wurden auch in Amarna in Ägypten gefunden.

Die Rolle der Hurriter bei der Vermittlung mesopotamischer Literatur nach der Levante und nach Kleinasien ist oft betont worden. Allerdings sollte man sie auch nicht überbewerten, denn aus zahlreichen Indizien können wir schließen, daß im Nordsyrien der altbabylonischen Zeit Schreiberschulen blühten, die bereits auf eine längere Tradition zurückschauten und gewiß mit der Entwicklung der Literatur in Babylonien vertraut waren (von Schuler 1969). Auch gab es in der Späten Bronzezeit Verbindungen zwischen hethitischen, syrischen, babylonischen und assyrischen Schulen, auf die die jüngst in Emar gefundene Bibliothek ein Schlaglicht wirft (Arnaud 1977). Hurritische Schreiber hatten also Anteil an einer Schreiberkultur, die über Schranken sprachlicher, politischer oder religiöser Art hinausreichte. Die folgenden Bemerkungen beschränken sich auf jene Werke sumerisch-akkadischer Herkunft, die durch die Verwendung der hurritischen Sprache charakterisiert sind.

Aus Ugarit stammt ein Exemplar der 2. Tafel der nach Sachgebieten geordneten Serie „HAR-ra = *hubullu*“, das neben die Spalte mit sumerischen Wörtern eine Spalte mit der jeweiligen hurritischen Übersetzung stellt (Thureau-Dangin 1931, Landsberger 1957). Das Hurritische dieses Textes zeigt so deutliche Abweichungen von den sonst in der zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends üblichen Formen, daß man darin einen anderen Dialekt zu sehen hat (Hačikjan 1978). Gleichfalls in Ugarit wurden mehrere Fragmente von nach Keilschriftzeichen geordneten Listen gefunden, die außer der sumerischen und der akkadischen auch eine hurritische und teilweise als letzte noch eine ugaritische Kolumne enthalten (Nougayrol 1968, Laroche 1968). Die Position der hurritischen Kolumne läßt darauf schließen, daß die Texte durch eine hurritische Schreiberschule nach Ugarit vermittelt wurden. Auch eine Götterliste mit einer sumerischen, hurritischen und ugaritischen Spalte ist in Ugarit bezeugt, und zwar auf einer Tafel zusammen mit einer viersprachigen Wörterliste. Die Götterliste folgt, soweit erhalten, mit einigen Abwei-

chungen der sumerisch-akkadischen Serie „AN = *Anum*“ (Nougayrol 1968). Eine ähnliche Liste, jedoch ohne die ugaritische Spalte, ist auch in Emar gefunden worden (Arnaud 1977).

Die wenigen Stücke von hurritischen Übersetzungen babylonischer Omina wurden bereits erwähnt (s. oben 95). Daß akkadische Omensammlungen auch im osthurritischen Raum bekannt waren, zeigt eine Tafel mit Erdbebenomina (Lacheman 1937, Weidner 1939–41), die zu den Vorläufern der großen kanonischen Serie astrologischer Omina „*enūma Anu Enlil*“ (s. oben 95) gehört.

Die Gattung der sog. „Weisheitsliteratur“ ist in Ugarit mit einem achtzeiligen akkadischen Text und hurritischer Übersetzung vertreten (Nougayrol/Laroche 1955, Lambert <sup>3</sup>1975, Faucounau 1980).

Aus der epischen Literatur Mesopotamiens ist bisher nur der Erzählungskomplex um den fröhndynastischen König Gilgameš von Uruk in hurritischer Sprache bezeugt (oder, genauer gesagt, unter der Vielzahl oft kleinster und unverständlicher Fragmente erkannt). Da die verschiedenen Dichtungen, die um Gilgameš kreisen, in Babylonien erst gegen Ende des 2. Jahrtausends in die kanonische Form des „Zwölftafelepos“ umgestaltet worden sind, die älteren (alt- und mittelbabylonischen) Fassungen uns nur teilweise bekannt sind und schließlich die hurritischen Gilgameš-Fragmente ( die alle aus Hattuša stammen) ganz geringen Umfangs sind, läßt sich vorläufig nichts über die Stellung der hurritischen Fassung(en) innerhalb der Gesamtüberlieferung des Themenkreises sagen. Immerhin scheint soviel klar zu sein, daß mindestens zwei verschiedene Kompositionen die Taten des Gilgameš zum Gegenstand hatten, von denen die eine nach dem auch aus der 2. bis 5. Tafel des Zwölftafelepos bekannten Dämon des Zedernwaldes „Huwawa“ genannt wurde und mehr als vier Tafeln umfaßte, während die andere einfach „Gilgameš“ hieß. Die hethitische Fassung der Gilgameš-Sagen, von der wesentlich mehr Textsubstanz erhalten geblieben ist, geht wahrscheinlich auf hurritische Vorbilder zurück (Kammenhuber 1965, 1967, Salvini 1977). Für eine längere Textgeschichte des hurritischen Gilgameš-Epos spricht die Art der Namensschreibung („BÍL. GA.MES), die sich den altakkadischen und isin-larsa-zeitlichen Schreibungen anschließt.

## BILDENDE KUNST

Eine Darstellung der bildenden Kunst, die im hurritischen Sprachraum entstanden ist, kann vorerst nur ganz bruchstückhaft sein. Denkmäler monumentaler Kunst fehlen fast ganz, und wirklich gut bezeugt sind nur zwei Gattungen der Gebrauchskunst, nämlich Keramik und Rollsiegel. Beide lassen erkennen, daß die politische Einheit des Mittani-Reichs die Voraussetzung für die rasche Verbreitung artistischer Innovationen bot. So berechtigt es demnach ist, von einer „Kunst des Mittani-Reichs“ zu sprechen, so problematisch ist der Begriff einer „hurritischen Kunst“, der eine Traditionseinheit künstlerischer Äußerungen im hurritischen Sprachraum vom späten 3. Jahrtausend bis ins 14. Jahrhundert impliziert, die in keiner Denkmälergattung – auch nicht in Keramik und Rollsiegel – zu erkennen ist.

Aus der nordostmesopotamischen Stadt Urkeš stammen zwei Löwenfiguren aus Bronze, die die Gründungstafeln des Nerigal-Tempels des Tiš-atal (s. oben 15) hielten und bisher die einzigen Beispiele für das künstlerische Schaffen in einem hurritischen Zentrum gegen Ende des 3. Jahrtausends darstellen. Die qualitätvollen Arbeiten sind mesopotamischen Löwendarstellungen stark verpflichtet und zeigen keine Merkmale, die lokaler Tradition oder origineller Innovation zugeschrieben werden könnten.

Aus monumentalen Bildwerken – Reliefs und Plastiken – der späten hethitischen Großreichszeit und der Zeit der späthethitischen Kleinstaaten Südostanatoliens und Nordsyriens hat man auf eine in die Mittani-Zeit zurückgehende Tradition hurritischer Monumentalkunst geschlossen. Daß Beispiele dieser vermuteten Kunst bisher nicht bekanntgeworden sind, wurde der unbefriedigenden Fundsituation in Nordostsyrien zugeschrieben. Es ist aber auch die Ansicht geäußert worden, jene Motive kleinasiatischer Monumentalkunst, für die fremde Herkunft vermutet wurde, seien erst in Klein-

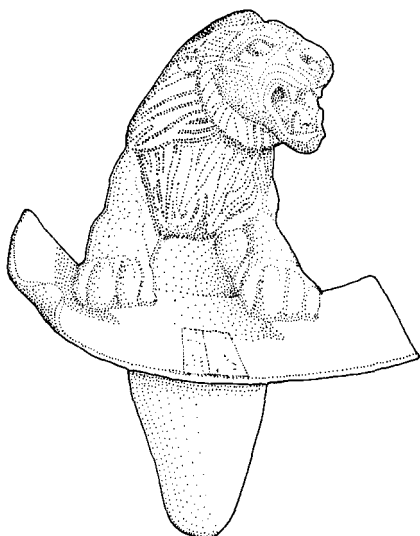


Abb. 1. Löwenfigur aus dem Nerigal-Tempel in Urkeš, um 1700 v. Chr.  
(Zeichnung: M. Leicht.)

asien selbst in monumentalen Formen gestaltet worden, mittani-zeitliche Vorläufer seien deshalb nicht notwendig zu erwarten (Moortgat 1932, 1944, Bittel 1950).

Das bemerkenswerteste Rundbildnis des 15. Jahrhunderts aus dem mittanischen Herrschaftsbereich stellt den König Idrimi von Alalah (oben 35 f.) auf einem von Löwen flankierten Thron sitzend dar. Die Statue steht in der Tradition altsyrischer Kunst, ermangelt aber gänzlich deren feiner Modellierung und eleganter Linienführung (Matthiae 1975:479). Ein Relief, das in einem Brunnen des Assur-Tempels in der Stadt Assur gefunden wurde und eine Berggöttheit mit zwei Ziegen darstellt, ist aufgrund historischer und ikonographischer Erwägungen in das 15. Jahrhundert datiert und als charakteristisches Beispiel hurritischer Monumentalkunst der Mittani-Zeit aufgefaßt worden (Moortgat 1932:62 f., 1967:115 f., Hrouda 1971:182). Unlängst ist allerdings eine Datierung des Re-



Abb. 2. „Nuzi-Keramik“ aus Nuzi (oben) und Tall Bräk (Mitte) und „Açana-Keramik“ aus Alalah (unten). (Umzeichnungen nach Cecchini 1965.)



liefs in die altassyrische Zeit vorgeschlagen worden (Klengel-Brandt 1980). Insgesamt darf man für die Monumentalkunst wohl eine stärkere Eingebundenheit in lokale Traditionen annehmen (Parayre 1977:192), während die Mobilität von Werken der Klein- und Gebrauchskunst eher die Verbreitung bestimmter Techniken, Formen und Motive in einem größeren geographischen Raum begünstigt.

Im 15. Jahrhundert taucht in Vorderasien eine originelle Keramik auf, deren Verbreitungsgebiet sich etwa mit dem Mittani-Reich im weiteren Sinne, d. h. unter Einfluß der Vasallenstaaten im Osten und Westen, deckt. Charakteristisch für diese Keramik ist sowohl die Form als auch der Dekor. Es überwiegen schlanke Becher mit sehr kleinem, manchmal nur knopfartigem Fuß. Der Dekor zeigt auf dunklem – rotbraunem bis schwarzem – Grund in weißer Bemalung geometrische (Spiralen, Dreiecke, „laufender Hund“, Flechtband, Zickzacklinien) und naturalistische Motive (Vögel, Ziegen, Palmetten). Diese sog. „Nuzi-Ware“ begegnet erstmals in Nuzi und im Alalah der Schicht IV und hält sich bis ans Ende des 13. Jahrhunderts, d. h. lange über das Ende des Mittani-Reichs hinaus. In der Spätphase entwickelt sich aus der „Nuzi-Keramik“ die nach dem modernen Namen von Alalah benannte „Açana-Keramik“, die sich durch einen besonders eleganten Pflanzendekor auszeichnet. Sowohl was die Farbkombination als auch gewisse Motive angeht, erinnert besonders die Açana-, aber auch schon die Nuzi-Keramik an den kretischen Palaststil, dessen Blüte allerdings geraume Zeit vor dem Auftreten der Nuzi-Ware angesetzt wird (Hroudou 1957, Cecchini 1965).

Die auf den Tontafeln aus Arrapha abgedruckten Rollsiegel haben einem im ganzen Mittani-Reich und weit darüber hinaus verbreiteten Siegelstil ihren Namen („Kirkük-Glyptik“) gegeben (Porada 1947, Collon 1975). Der bei weitem größere Teil dieser Siegel ist aus Fritte oder Fayence hergestellt und oft nur flüchtig, vielfach unter Verwendung des Kugelbohrers, dekoriert („common style“). Das wenig dauerhafte Material führte dazu, daß Siegel oft ersetzt werden mußten, und in einzelnen Fällen können wir nachweisen, daß eine Person im Laufe ungefähr eines Jahrzehnts mehr als fünf verschiedene Siegel benutzte. Neben diesen einfachen Siegeln, die offenbar



Abb. 3. Siegel des Ithi-teššup, Königs von Arrapha, um 1410 v. Chr. (Umzeichnung der bildlichen Darstellung nach Beran 1957:204, der Inschrift nach Photos in Harvard Semitic Series 14, Cambridge, Mass. 1950, Pl. 3, 5 und Kollation.)

auch für die ärmsten Schichten der Bevölkerung erschwinglich waren, existierten sorgfältig gearbeitete Siegel aus harten Materialien, insbesondere Hämatit („elaborate style“). Zu den hervorragendsten Beispielen dieser Gruppe gehören einige Königssiegel, und zwar insbesondere das des Sauštatar von Mittani (um 1420) und das etwa gleichzeitige, vielleicht ein wenig jüngere des Ithi-teššup von Arrapha.

Die Kirkük-Glyptik steht in der Tradition babylonischer und syrischer Rrollsiegel. Neu und unverwechselbar ist insbesondere die Komposition der Figuren in der Bildfläche.

Charakteristische Motive sind geflügelte Mischwesen, der sog. „Lebensbaum“, dessen Krone aus einer Palmette besteht, die geflügelte Sonnenscheibe, die öfter von Mischwesen getragen wird, die sog. „Hathormaske“, Sphingen u. a. m. Die Figuren sind oft ohne Standlinie in eine Bildfläche gesetzt, die gleichmäßig ausgefüllt wird („horror vacui“). Nicht selten wird ein Teil der Bildfläche durch eine Linie oder ein Flechtband in zwei Register geteilt.

Die assyrische Glyptik des 14. Jahrhunderts steht der Kirkūk-Glyptik noch sehr nahe und benutzt ihren Motivschatz unter Betonung einer strengeren Gliederung der Figuren bis hin zu heraldisch wirkenden Kompositionen (Beran 1957). Allerdings entwickelt sich bald die völlig neue, typisch „mittelassyrische“ Glyptik, die weder in der Komposition noch in der Motivwahl einen Zusammenhang mit der „Kirkūk“-Tradition erkennen läßt.

## BIBLIOGRAPHIE

- Al-Fouadi, Abdul-Hadi (1978): *Inscriptions and Reliefs From Bitwāta*, *Sumer* 34, 122–129.
- Al-Khalesi, Yasin Mahmoud (1977): *Tell al-Fakhar (Kurruḥanni), a dimtu-Settlement*, *Excavation Report, Assur* 1/6, 1–42 (= 81–122).
- Archi, Alfonso (1977): *I poteri della dea Ištar ḫurrita-ittita*, *Oriens Antiquus* 16, 297–311.
- (1979): *Associations des divinités hourrites*, *Ugarit-Forschungen* 11, 7–12.
- Arnaud, Daniel (1977): *Traditions urbaines et influences semi-nomades à Emar, à l'âge du Bronze récent*, in: *Le Moyen Euphrate, Zone de contacts et d'échanges, Actes du Colloque de Strasbourg, 10–12 mars 1977*, ed. J. Cl. Margueron, *Leyden*, 246–264.
- Arutjunjan, Nikolaj V. (1966): *Novye urartskie nadpisi Karmir-blura, Erevan*.
- Astour, Michael C. (1968): *Semitic Elements in the Kumarbi Myth: An Onomastic Inquiry*, *Journal of Near Eastern Studies* 27, 172 to 177.
- (1972): *Ḫattušiliš, Ḫalab, and Ḫanigalbat*, *Journal of Near Eastern Studies* 31, 102–109.
- (1973): *A North Mesopotamian Locale of the Keret Epic?*, *Ugarit-Forschungen* 5, 29–39.
- Avetisjan, Grayr Mkrtičević (1978): *Hurrity na rubežah malož Azii do ustanovljenija moguščestva Mitanni*, *Drevnij Vostok* 3, 5–24, 259.
- Balkan, Kemal (1957): *Letter of King Anum-hirbi of Mama to King Warshama of Kanish*, *Türk Tarih Kurumu Yayınlarından VII. Seri*, 31 a, Ankara.
- (1960): *Ein urartäischer Tempel auf Anzavurtepe bei Patnos und hier entdeckte Inschriften*, *Anatolia* 5, 99–131.
- Benedict, Warren C. (1960): *Urartians and Hurrians*, *Journal of the American Oriental Society* 80, 100–104.
- Beran, Thomas (1957): *Assyrische Glyptik des 14. Jahrhunderts*, *Zeitschrift für Assyriologie* 52 (= NF 18), 141–215.

- Bin-Nun, Shoshana R. (1975): *The Tawananna in the Hittite Kingdom*, Texte der Hethiter 5, Heidelberg.
- Biro, Maurice (1973): *Nouvelles découvertes épigraphiques au palais de Mari (salle 115)*, Syria 50, 1–12.
- Bittel, Kurt (1950): *Nur hethitische oder auch hurritische Kunst?*, Zeitschrift für Assyriologie 49 (= NF 15), 256–290.
- Bittel, Kurt, e. a. (1975): *Das hethitische Felsheiligtum Yazılıkaya, Boğazköy-Hattuša. Ergebnisse der Ausgrabungen 9*, Berlin.
- Boese, Johannes/Gernot Wilhelm (1979): *Aššur-dān I., Ninurta-apil-Ekur und die mittelassyrische Chronologie*, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 71, 19–38.
- Bork, Ferdinand (1906): *Mitanni-Namen aus Nippur*, Orientalistische Literatur-Zeitung 9, 588–591.
- (1909): *Die Mitannisprache*, Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 14/1–2, Berlin.
- Bottéro, Jean (1949): *Les inventaires de Qatna*, Revue d'Assyriologie 43, 1–40, 137–215.
- (1954): *Le problème des Habiru à la 4<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale*, Cahiers de la Société Asiatique 12, Paris.
- Brandenstein, Carl-Gustav von (1937): *Zum Churrischen aus den Ras-Schamra-Texten*, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 91 (= NF 16), 555–576.
- (1940): *Zum Churrischen Lexikon*, Zeitschrift für Assyriologie 46 (= NF 12), 83–115.
- Brinkman, John A./Vasil Donbaz (1977): *A Nuzi-type tidennūtu-Tablet Involving Real Estate*, Oriens Antiquus 16, 99–104, Tav. V–VII.
- Brock, N. van (1959): *Substitution rituelle*, Revue Hittite et Asiatique 17 (fasc. 65), 117–146.
- Brünnow, Rudolph Ernst (1890): *Die Mitāni-Sprache*, Zeitschrift für Assyriologie 5, 209–259.
- Brunner, Hellmut (1956): *Mitanni in einem ägyptischen Text vor oder um 1500*, Mitteilungen des Instituts für Orientforschung 4, 323–327.
- Buccellati, Giorgio (1967): *Cities and Nations of Ancient Syria*, Studi Semitici 26, Roma.
- Burney, Charles/David M. Lang (1975): *Die Bergvölker Vorderasiens. Armenien und der Kaukasus von der Vorzeit bis zum Mongolensturm*, Magnus Kulturgeschichte, Essen.
- Bush, Frederic W. (1964): *A Grammar of the Hurrian Language*, Dissertation Brandeis University, University Microfilms, Ann Arbor 64–12, 852.

- (1973): The Relationship Between the Hurrian Suffixes *-ne/-na* and *-nne/-nna*, in: *Orient and Occident, Essays Presented to Cyrus H. Gordon*, ed. H. A. Hoffner, Jr., *Alter Orient und Altes Testament* 22, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, 39–52.
- Carruba, Onofrio (1973): *Die Annalen Tuthalijas und Arnuwandas*, in: *Festschrift Heinrich Otten*, ed. E. Neu/Ch. Rüster, Wiesbaden, 37–46.
- Cassin, Elena (1958): *Nouveaux documents sur les Habiru*, *Journal asiatique* 246, 225–236.
- (1974): *Le palais de Nuzi et la royauté d'Arrapha*, in: *Le palais et la royauté. XIX<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale Paris 1971*, ed. P. Garelli, Paris, 373–392.
- Cecchini, Serena M. (1965): *La ceramica di Nuzi*, *Studi semitici* 15, Roma.
- Charpin, Dominique (1977): *L'onomastique hurrite à Dilbat et ses implications historiques*, in: M.-Th. Barrelet e. a.: *Méthodologie et critiques I: Problèmes concernant les Hurrites*, Centre National de la Recherche Scientifique, Centre de Recherches Archéologiques, Publications de l'U. R. A. 8, Paris, 51–70.
- Chiera, Edward/Ephraim A. Speiser (1926): *A New Factor in the History of the Ancient East*, *Annual of the American Schools of Oriental Research* 6, 75–92.
- Chow, Wilson Wing-Kin (1973): *Kings and Queens of Nuzi*, Dissertation Brandeis University, University Microfilms, Ann Arbor 73–32, 371.
- Çiğ, Muazzez/Hatice Kızılyay/Armas Salonen (1954): *Die Puzriš-Dagan-Texte der Istanbul Archäologischen Museen, Teil I*, *Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Ser. B, Tom. 92*, Helsinki.
- Collon, Dominique (1975): *The Seal Impressions From Tell Atchana/Alalakh*, *Alter Orient und Altes Testament* 27, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn.
- Dalley, Stephanie/Christopher B. F. Walker/J. David Hawkins (1976): *The Old Babylonian Tablets From Tell al Rimah*, [London].
- Delitzsch, Friedrich (1881): *Wo lag das Paradies?*, Leipzig.
- Deller, Karlheinz (1976): *Materialien zu den Lokalpanthea des Königreiches Arrapha*, *Orientalia Nova Series* 45, 33–45.
- (1981): *Die Hausgötter der Familie Šukrija S. Huja*, in: *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians in Honor of E. R. Lacheman*, ed. M. A. Morrison/D. I. Owen, Winona Lake, 47–76.
- Diakonoff (D'jakonov), Igor M. (1961): *Sravnitel'no-grammatičeskij obzor hurritskogo i urart'skogo jazykov*, in: *Peredneaziatskij Sbornik*, Moskva, 369–423.

- Diakonoff (D'jakonov), Igor M. (1971): Hurrisch und Urartäisch, Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, Beiheft 6, Neue Folge, München.
- (1972): Die Arier im Vorderen Orient: Ende eines Mythos, *Orientalia Nova Series* 41, 91–120.
- (1978): Hurrito-urartskij i vostočno-kavkazskie jazyki, *Drevnij Vostok* 3, 25–38, 260.
- Diakonoff, Igor M./Ninel Jankowska (1975): Zum Mythos von den vorderasiatischen Ariern: Die „Leichenverbrennung“ des Königs Parrattarna, *Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients, Altorientalische Forschungen* 2, 131–132.
- Dietrich, Manfred/Oswald Loretz (1969): Die soziale Struktur von Alalah und Ugarit (V). Die Weingärten des Gebietes von Alalah im 15. Jahrhundert, *Ugarit-Forschungen* 1, 37–64.
- (1969/70): Die soziale Struktur von Alalah und Ugarit (II). Die sozialen Gruppen *ḥupše-namê*, *ḥaniaḥḥe-ekû*, *eḫele-šüzubu* und *marjanne* nach Texten aus Alalah IV, *Welt des Orients* 5, 57–93.
- (1970): Die soziale Struktur von Alalah und Ugarit (IV), *Zeitschrift für Assyriologie* 60, 88–123.
- (1975 a): Kollationen zum Musiktext aus Ugarit, *Ugarit-Forschungen* 7, 521–522.
- (1975 b): Das Ritual RS 1.5 = CTA 33, *Ugarit-Forschungen* 7, 525–528.
- Dietrich, Manfred/Oswald Loretz/Walter Mayer (1972): Nuzi-Bibliographie, *Alter Orient und Altes Testament – Sonderreihe* 11, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn.
- Dietrich, Manfred/Oswald Loretz/J. Sanmartín (1974): Ugaritisch ilib und hebräisch '(w)b „Totengeist“, *Ugarit-Forschungen* 6, 450–451.
- (1975): Notizen zum Opfertext RS 24.260 = UG. 5, S. 586 Nr. 11, *Ugarit-Forschungen* 7, 543–544.
- Dijk, Jan J. A. van (1971): Nicht-kanonische Beschwörungen und sonstige literarische Texte, *Vorderasiatische Schriftdenkmäler der staatlichen Museen zu Berlin NF* 1 (17), Berlin.
- Diñçol, Ali M. (1969): Die fünfte Tafel des Išuwaš-Festes, *Revue Hittite et Asiatique* 27 (fasc. 84–85), 25–40.
- Dobel, Allan/Frank Asaro/H. V. Michel (1977): Neutron Activation Analysis and the Location of Waššukanni, *Orientalia Nova Series* 46, 375–382.
- Dräffkorn (-Kilmer), Anne (1959): Hurrians and Hurrian at Alalah: An Ethno-Linguistic Analysis, Dissertation University of Pennsylvania.
- (1974): The Cult Song With Music From Ancient Ugarit: Another Interpretation, *Revue d'Assyriologie* 68, 69–82.

- Draffkorn-Kilmer, Anne/Richard L. Crocker/Robert R. Brown (1976): *Sounds From Silence. Recent Discoveries in Ancient Near Eastern Music*, Berkeley.
- Duchesne-Guillemin, Marcelle (1975): Les problèmes de la notation hourrite, *Revue d'Assyriologie* 69, 159–173.
- Ebach, Jürgen/Udo Rütterswörden (1977): Unterweltschwörung im Alten Testament, Teil I, *Ugarit-Forschungen* 9, 57–70.
- Edzard, Dietz Otto (1959–60): Neue Inschriften zur Geschichte von Ur III unter Šūsuen, *Archiv für Orientforschung* 19, 1–32.
- Edzard, Dietz Otto/Gertrud Farber (1974): Die Orts- und Gewässernamen der Zeit der 3. Dynastie von Ur, Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B, Nr. 7 – *Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes* 2, Wiesbaden.
- Edzard, Dietz Otto/Annelies Kammenhuber (1972–75): Hurriter, Hurritisch, in: *Reallexikon der Assyriologie* 4, 507–514.
- Eichler, Barry L. (1973): *Indenture at Nuzi: The Personal Tidennūtu Contract and its Mesopotamian Analogues*, Yale Near Eastern Researches 5, New Haven/London.
- Epstein, Claire (1966): *Palestinian Bichrome Ware*, Leiden.
- Farber, Walter (1971): Zu einigen Enklitika im Hurrischen, *Orientalia Nova Series* 40, 29–66.
- Faucounau, Jean (1980): Quelques remarques sur le texte de la bilingue accado-hourrite d'Ugarit, *Revue d'Assyriologie* 74, 81–83.
- Finet, André (1966): Adalšenni, roi de Burundum, *Revue d'Assyriologie* 60, 17–28.
- Finkelstein, Jacob J. (1955): Subartu and Subarians in Old Babylonian Sources, *Journal of Cuneiform Studies* 9, 1–7.
- (1962): „Mesopotamia“, *Journal of Near Eastern Studies* 21, 73–92.
- Freydank, Helmut (1980): Zur Lage der deportierten Hurriter in Assyrien, *Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients, Altorientalische Forschungen* 7, 89–117.
- Friedrich, Johannes (1932): Subaräische Texte, in: *Kleinasiatische Sprachdenkmäler, Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen* No. 163, ed. H. Lietzmann, Berlin, 7–35.
- (1933): Einführung ins Urartäische, *Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft* 37/3, Leipzig.
- (1935a): Rez. zu: C. F. Lehmann-Haupt: *Corpus Inscriptionum Chaldicarum*, 2. Lfg., Berlin 1935, *Orientalistische Literaturzeitung* 38, 425–433.



- Friedrich, Johannes (1935 b): Zum Subaräischen und Urartäischen, in: *Miscellanea Orientalia Dedicata Antonio Deimel, Analecta Orientalia* 12, Roma, 122–135.
- (1939 a): Kleine Beiträge zur churritischen Grammatik, *Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft* 42/2, Leipzig.
  - (1939 b): Zwei churritische Pronomina, *Revue Hittite et Asianique* 5 (fasc. 35), 93–102.
  - (1940): Urartäisches, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 47, 187–201.
  - (1942 a): Churritische Adjektiva auf -uzzi, *Orientalia Nova Series* 11, 350–352.
  - (1942 b): Keilschriftlich-Ägyptisches aus der Amarna- und Hethiterzeit, *Orientalia Nova Series* 11, 109–118.
  - (1943): Die erste Gesamtdarstellung der churritischen Grammatik, *Orientalia Nova Series* 12, 199–225.
  - (1950): Churritische Märchen und Sagen in hethitischer Sprache, *Zeitschrift für Assyriologie* 49 (= NF 15), 213–255.
  - (1952/3): Zu einigen altkleinasiatischen Gottheiten, *Jahrbuch für Kleinasiatische Forschung* 2, 144–153.
  - (1961): Zwei churritisch-urartäische Wortgleichungen, *Handes Amsorya* 10–12, 511–514.
  - (1969): Churritisch, in: *Handbuch der Orientalistik*, ed. B. Spuler, Erste Abt., 2. Bd., 1./2. Abschn., Lfg. 2: *Alt Kleinasiatische Sprachen*, Leiden/Köln, 1–30.
- Gaal, Ernő (1974): „The King Parrattarna Died and was Cremated“?, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 22, 281–286.
- Garelli, Paul (1963): *Les Assyriens en Cappadoce*, *Bibliothèque Archéologique et Historique de l'Institut Français d'Archéologie d'Istanbul* 19, Paris.
- Gelb, Ignace J. (1944): *Hurrians and Subarians*, *The Oriental Institute of the University of Chicago, Studies in Ancient Oriental Civilization* 22, Chicago.
- (1956): New Light on Hurrians and Subarians, in: *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, Vol. I, Roma, 378–392.
  - (1959): Hurrians at Nippur in the Sargonic Period, in: *Festschrift Johannes Friedrich*, Heidelberg, 183–194.
  - (1961): The Early History of the West Semitic Peoples, *Journal of Cuneiform Studies* 15, 27–47.
- Gelb, Ignace J./Pierre M. Purves/Allan A. MacRae (1943): *Nuzi Personal*

- Names, The University of Chicago, Oriental Institute Publications 57, Chicago.
- Goetze (Götze), Albrecht (1936 a): Hethiter, Churriter und Assyrer, Hauptlinien der vorderasiatischen Kulturentwicklung im II. Jahrtausend v. Chr. Geb., Oslo.
- (1936 b): Philological Remarks on the Bilingual Bulla From Tarsus, *American Journal of Archaeology* 40, 210–214.
  - (1939 a): An Unrecognized Hurrian Verbal Form, *Revue Hittite et Asiatique* 5 (fasc. 35), 103–108.
  - (1939 b): 'To come' and 'to go' in Hurrian, *Language* 15, 215–220.
  - (1940 a): The n-Form of the Hurrian Noun, *Journal of the American Oriental Society* 60, 217–223.
  - (1940 b): The Genitive of the Hurrian Noun, *Revue Hittite et Asiatique* 5 (fasc. 39), 193–204.
  - (1940 c): The Hurrian Verbal System, *Language* 16, 125–140.
  - (1948): Enclitic Pronouns in Hurrian, *Journal of Cuneiform Studies* 2, 255–269.
  - (1953 a): An Old Babylonian Itinerary, *Journal of Cuneiform Studies* 7, 51–72.
  - (1953 b): Hulibar of Duddul, *Journal of Near Eastern Studies* 12, 114–123.
  - (1957 a): Kulturgeschichte Kleinasiens, *Handbuch der Altertumswissenschaft* 3/2, München.
  - (1957 b): On the Chronology of the Second Millennium B. C., *Journal of Cuneiform Studies* 11, 53–61, 63–73.
- Golovleva, Lora M. (1978): Carstvo Alzi vo vtoroj polovine II tys. do n. ě., *Drevnij Vostok* 3, 71–87, 263–264.
- Grayson, Albert Kirk (1972): *Assyrian Royal Inscriptions 1, Records of the Ancient Near East 1*, Wiesbaden.
- (1976): *Assyrian Royal Inscriptions 2, Records of the Ancient Near East 2*, Wiesbaden.
- Grayson, Albert Kirk/Edmond Sollberger (1976): L'insurrection générale contre Naṛām-Suen, *Revue d'Assyriologie* 70, 103–128.
- Groneberg, Brigitte (1980): Die Orts- und Gewässernamen der altbabylonischen Zeit, *Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B, Nr. 7 – Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes 3*, Wiesbaden.
- Güterbock, Hans Gustav (1938): Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200. Zweiter Teil: Hethiter, *Zeitschrift für Assyriologie* 44 (= NF 10), 45–149.

- Güterbock, Hans Gustav (1946): *Kumarbi, Mythen vom churritischen Kronos*, Istanbuler Schriften 16, Zürich/New York.
- (1951/52): *The Song of Ullikummi, Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth*, *Journal of Cuneiform Studies* 5, 135–161; 6, 8–42.
  - (1954): *The Hurrian Element in the Hittite Empire*, *Cahiers d'Histoire Mondiale* 2, 383–394.
  - (1956): *The Deeds of Suppiluliuma as Told by his Son, Mursili II*, *Journal of Cuneiform Studies* 10, 41–68, 75–98, 107–130.
  - (1961): *The God Šuwaliyat Reconsidered*, *Revue Hittite et Asiatique* 19 (fasc. 68), 1–18.
  - (1964): *Sargon Mentioned by Hattušili I*, *Journal of Cuneiform Studies* 18, 1–6.
  - (1965): *A Votive Sword With Old Assyrian Inscription*, in: *Studies in Honor of Benno Landsberger*, *Assyriological Studies* 16, Chicago, 197–198, Pl. XIII–XV.
  - (1970): *Musical Notation in Ugarit*, *Revue d'Assyriologie* 64, 45–52.
  - (1972–75): *Haššum/Haššu(wa)*, in: *Reallexikon der Assyriologie* 4, 137.
  - (1975): *Yazılıkaya: A propos a new Interpretation*, *Journal of Near Eastern Studies* 34, 273–277.
- Gurney, Oliver R. (1977): *Some Aspects of Hittite Religion*, *The Schweich Lectures 1976*, Oxford.
- Haas, Volkert (1975): *Die hethitisch-hurrischen Reinigungsrituale und die Serie itkahi und itkalzi*, *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 16, 221–226.
- (1977): *Rez. zu: A. Kammenhuber: Orakelpraxis, Träume und Vorzeichenschau bei den Hethitern*, Heidelberg 1976; *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 69, 142–150.
  - (1978 a): *Rez. zu: M. Salvini, Texte des hurritischen Kreises, Keilschrifturkunden aus Boghazköi* 47, Berlin 1977; *Oriens Antiques* 17, 301–304.
  - (1978 b): *Substratgottheiten des westhurritischen Pantheons*, *Revue Hittite et Asiatique* 36, 59–69.
- Haas, Volkert/Hans Jochen Thiel (1978): *Die Beschwörungsrituale der Al-laituraḥ(h)i und verwandte Texte*, *Hurritologische Studien* 2, *Alter Orient und Altes Testament* 31, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn.
- Haas, Volkert/Markus Wäfler (1974): *Yazılıkaya und der Große Tempel*, *Oriens Antiquus* 13, 211–226.
- (1977): *Zur Topographie von Hattuša und Umgebung I*, *Oriens Antiquus* 16, 227–238.
- Haas, Volkert/Gernot Wilhelm (1974): *Hurritische und luwische Riten aus*

- Kizzuwatna, Hurritologische Studien 1, Alter Orient und Altes Testament – Sonderreihe 3, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn.
- Hačikjan, Margaret L. (1975): Šumersko-hurritskij slovar' iz Ras-šamry kak istočnik po hurritskoj dialektologiji, Vestnik Drevnij Istorii 1975/3, 21–38.
- (1976): Iz starohurritskih zaklinanij, Drevnij Vostok 2, 251–264, 303–304.
- (1978): Dialektnoe členenie hurritskogo jazyka, Drevnij Vostok 3, 39–46, 260–261.
- Hallo, William W. (1964): The Road to Emar, Journal of Cuneiform Studies 18, 57–88.
- (1978): Simurram and the Hurrian Frontier, Revue Hittite et Asianique 36, 71–83.
- (1980): Royal Titles From the Mesopotamian Periphery, Anatolian Studies 30, 189–195.
- Hayden, Roy Edmund (1962): Court Procedure at Nuzu, Dissertation Brandeis University, University Microfilms, Ann Arbor 63–5842.
- Heinhold-Krahmer, Susanne (1977): Arzawa, Texte der Hethiter 8, Heidelberg.
- Helck, Wolfgang (1962, <sup>2</sup>1971): Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr., Wiesbaden.
- (1968/69): Zur staatlichen Organisation Syriens im Beginn der 18. Dynastie, Archiv für Orientforschung 22, 27–29.
- Herrmann, Wolfram (1973–74): ʿttrt-ḫr, Welt des Orients 7, 135–136.
- Hoffner, Harry A. (1965): The Elkunirsa Myth Reconsidered, Revue Hittite et Asianique 23 (fasc. 76) 5–16.
- (1967): Second Millennium Antecedents to the Hebrew 'ōb, Journal of Biblical Literature 86, 385–401.
- (1968): Birth and Name-Giving in Hittite Texts, Journal of Near Eastern Studies 27, 198–203.
- Hommel, Fritz (1913): Mitanninamen in den Draham-Tafeln, Orientalistische Literaturzeitung 16, 304–306.
- Hrouda, Barthel (1957): Die bemalte Keramik des zweiten Jahrtausends in Nordmesopotamien und Nordsyrien, Istanbuler Forschungen 19, Berlin.
- (1958a): Die Churriter als Problem archäologischer Forschungen, Archaeologia Geographica 7, 14–19, Tfln. 5–12.
- (1958b): Waššukanni, Urkiš, Šubat-Enlil, Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 90, 22–35.
- (1971): Vorderasien I: Mesopotamien, Babylonien, Iran und Anatolien, Handbuch der Archäologie, München.

- Hrozný, Friedrich (Bedřich): (1915): Die Lösung des hethitischen Problems, *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 56, 17–50.
- (1931): Le Hitite: histoire et progrès du déchiffrement des textes, *Archiv Orientalní* 3, 272–295.
- Imparati, Fiorella (1964): *I Hurriti*, Firenze.
- Imparati, Fiorella/Claudio Saporetti (1965): L'autobiografia di Ḫattušili I, *Studi Classici e Orientali* 14, 40–85.
- Jankowska, Ninel B. (1969a): Communal Self-Government and the King of the State of Arrapha, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 12, 233–282.
- (1969b): Extended Family Commune and Civil Self-Government in Arrapha in the Fifteenth-Fourteenth Century B. C., in: *Ancient Mesopotamia. Socio-Economic History. A Collection of Studies by Soviet Scholars*, ed. I. M. Diakonoff, Moscow, 235–252.
- Jensen, Peter (1890): Vorstudien zur Entzifferung des Mitanni, *Zeitschrift für Assyriologie* 5, 166–208.
- (1891): Vorstudien zur Entzifferung des Mitanni II, *Zeitschrift für Assyriologie* 6, 34–72.
- (1899): Zur Erklärung des Mitanni, *Zeitschrift für Assyriologie* 14, 173–181.
- Kammenhuber, Annelies (1961): *Hippologia Hethitica*, Wiesbaden.
- (1965): Gilgameš-Epos, 3. Die hethitischen und hurritischen (hurrischen) Gilgameš-Überlieferungen, in: *Kindlers Literatur Lexikon* 3, Zürich, 812–818.
- (1967): Die hethitische und hurrische Überlieferung zum „Gilgameš-Epos“, *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 21, 45–58.
- (1968a): Die Arier im Vorderen Orient, Heidelberg.
- (1968b): Hurrische Nomina, in: *Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde*, Gedenkschrift für Wilhelm Brandenstein, ed. M. Mayrhofer, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 14, Innsbruck, 247 bis 258.
- (1968c): Morphologie hurrischer Nomina, *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 23, 49–79.
- (1970): Die neuen hurrischen Texte aus Ugarit, *Ugarit-Forschungen* 2, 295–302.
- (1974): Historisch-geographische Nachrichten aus der althurrischen Überlieferung, dem Altelamischen und den Inschriften der Könige von Akkad für die Zeit vor dem Einfall der Gutäer (ca. 2200/2136) I. Teil, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 22/1–4, 157–247.

- (1976 a): Orakelpraxis, Träume und Vorzeichenschau bei den Hethitern, Texte der Hethiter 7, Heidelberg.
  - (1976 b): Neue Ergebnisse zur hurrischen und altnesopotamischen Überlieferung in Boğazköy, *Orientalia Nova Series* 45, 130–146.
  - (1977): Die Arier im Vorderen Orient und die historischen Wohnsitze der Hurriter, *Orientalia Nova Series* 46, 129–144.
  - (1978 a): Historisch-geographische Nachrichten . . . II. Teil, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 26/3–4, 195–240.
  - (1978 b): Die Hurriter und das Problem der Indo-Arier, *Revue Hittite et Asianique* 36, 85–90.
- Kempinski, Aharon/Silvin Košak (1969/70): Der Išmeriga-Vertrag, *Welt des Orients* 5, 191–217.
- Kempinski, Aharon/Nadav Neʿeman (1973):  $\text{ʿjwn mḥwdš bktwbṭ ʔdrmj mʔllḥ}$ /The Idrimi Inscription Reconsidered, in: *Excavations and Studies, Essays in Honour of Professor Shemuel Yeivin*, ed. Y. Aharoni, Tel-Aviv, 211–220, XXVI–XXVII.
- Kessler, Karlheinz (1980 a): Das Schicksal von Irridu unter Adad-narāri I, *Revue d'Assyriologie* 74, 61–66.
- (1980 b): Geographische Notizen, *Zeitschrift für Assyriologie* 69, 217–220.
- Kitchen, Kenneth A. (1962): *Suppiluliuma and the Amarna Pharaohs*, Liverpool.
- Klengel, Horst (1962): Das Gebirgsvolk der Turukkū, *Klio* 40, 5–22.
- (1963): Zum Brief eines Königs von Ḫanigalbat (IBoT I 34), *Orientalia Nova Series* 32, 280–291.
  - (1965 a): *Geschichte Syriens im 2. Jahrtausend v. u. Z., Teil 1: Nordsyrien*, Berlin.
  - (1965 b): Der Wettergott von Ḫalab, *Journal of Cuneiform Studies* 19, 87–93.
  - (1969): *Geschichte Syriens im 2. Jahrtausend v. u. Z., Teil 2: Mittel- und Südsyrien*, Berlin.
  - (1970): *Geschichte Syriens im 2. Jahrtausend v. u. Z., Teil 3: Historische Geographie und allgemeine Darstellung*, Berlin.
  - (1972): *Zwischen Zelt und Palast*, Wien.
  - (1978): Mitanni: Probleme seiner Expansion und politischen Struktur, *Revue Hittite et Asianique* 36, 91–115.
  - (1979): Die Hethiter und Babylonien, *Archív orientální* 47, 83–90.
- Klengel-Brandt, Evelyn (1980): Bemerkungen zum Kultrelief aus Assur, *Akkadica* 19, 38–47.

- Knudtzon, Jörgen A. (1915): Die El-Amarna-Tafeln, Vorderasiatische Bibliothek 2, Leipzig.
- Koch, Klaus (1979): Zur Entstehung der Ba<sup>c</sup>-al-Verehrung, Ugarit-Forschungen 11, 465–475.
- Kramer, Carol (1977): Pots and Peoples, in: Mountains and Lowlands: Essays in the Archaeology of Greater Mesopotamia, ed. L. D. Levine/T. C. Young, Bibliotheca Mesopotamica 7, Malibu, 91–112.
- Kronasser, Heinz (1963): Die Umsiedelung der Schwarzen Gottheit. Das hethitische Ritual KUB XXIX 4 (des Ulippi), Sitzungsber. der Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., 241. Bd., 3. Abhdl., Wien.
- Kühne, Cord (1973): Die Chronologie der internationalen Korrespondenz von El-Amarna, Alter Orient und Altes Testament 17, Kevelaer/Neukirchen-Vluy.
- Kümmel, Hans Martin (1967): Ersatzrituale für den hethitischen König, Studien zu den Boğazköy-Texten 3, Wiesbaden.
- (1968): Ersatzkönig und Sündenbock, Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 80, 289–318.
- (1970): Zur Stimmung der babylonischen Harfe, *Orientalia Nova Series* 39, 252–263.
- Kupper, Jean-Robert (1949): Uršu, *Revue d'Assyriologie* 43, 79–87.
- (1957): Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari, *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège*, fasc. 142, Paris.
- (1978): Les Hourrites à Mari, *Revue Hittite et Asiatique* 36, 117–128.
- Lacheman, Ernest R. (1937): An Omen Text From Nuzi, *Revue d'Assyriologie* 34, 1–8.
- Læssøe, Jørgen (1959 a): Akkadian annakum: „Tin“ or „Lead“?, *Acta Orientalia* 24, 83–94.
- (1959 b): The Shemshāra Tablets. A Preliminary Report, *Arkæologisk-kunsthistoriske Meddelelser* 4/3, København.
- (1963): *People of Ancient Assyria*, London.
- (1965): IM 62100: A Letter From Tell Shemshara, in: *Studies in Honor of Benno Landsberger*, *Assyriological Studies* 16, Chicago, 189–196.
- (1966): Det første assyriske imperium, in: *Festskrift udgivet af Københavns Universitet*, København, 3–110.
- Læssøe, Jørgen/Ebbe E. Knudsen (1962): An Old Babylonian Letter from a Hurrian Environment, *Zeitschrift für Assyriologie* 55 (= NF 21), 131–137.
- Lambert, Wilfried G. (1975): *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford.

- (1966): The "tamîtu"-Texts, in: La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines, XIV<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale, Paris, 119–123.
- Landsberger, Benno (1954): Assyrische Königsliste und „Dunkles Zeitalter“, *Journal of Cuneiform Studies* 8, 31–73, 106–133.
- (1957): The Series HAR-ra = ħubullu, Tablets I–IV, *Materialien zum Sumerischen Lexikon* 5, Roma.
- Laroche, Emmanuel (1948): Teššub, Ĥebat et leur cour, *Journal of Cuneiform Studies* 2, 113–136.
- (1952a): Le panthéon de Yazılıkaya, *Journal of Cuneiform Studies* 6, 115–123.
- (1952b): Éléments d'haruspicine hittite, *Revue Hittite et Asiatique* 12 (fasc. 54), 19–48.
- (1955a): Le bilingue accado-hourrite: Version hourrite, in: Le palais royal d'Ugarit 3, *Mission de Ras Shamra* 6, Paris, 313–324.
- (1955b): Divinités lunaires d'Anatolie, *Revue de l'Histoire des Religions* 147, 1–24.
- (1960): Études hourrites, *Revue d'Assyriologie* 54, 187–202.
- (1963): Le dieu anatolien Sarrumma, *Syria* 40, 277–302.
- (1968): Documents en langue hourrite provenant de Ras Shamra, in: *Ugaritica* 5, *Mission de Ras Shamra* 16, Paris, 447–544.
- (1969): Les dieux de Yazılıkaya, *Revue Hittite et Asiatique* 27 (fasc. 84/85), 61–109.
- (1971): Catalogue des textes hittites, *Études et Commentaires* 75, Paris.
- (1973): Études hourrites, *Revue d'Assyriologie* 67, 119–130.
- (1974): Les dénominations des dieux „antiques“ dans les textes hittites, in: *Anatolian Studies Presented to Hans Gustav Güterbock*, Istanbul, 175–185.
- (1976): Panthéon national et panthéons locaux chez les Hourrites, *Orientalia Nova Series* 45, 94–99.
- (1977): Emar, étape entre Babylone et le Hatti, in: Le moyen Euphrate, Zone de contacts et d'échanges, Actes du Colloque de Strasbourg, 10–12 mars 1977, ed. J. Cl. Margueron, Leyden, 235–244.
- (1980): Glossaire de la langue hourrite, *Études et commentaires* 93 (auch: *Revue Hittite et Asiatique* 34 [1976], 35 [1977]), Paris.
- Larsen, Mogens Trolle (1976): *The Old Assyrian City-State and Its Colonies, Mesopotamia* 4, Copenhagen.
- Lebrun, René (1976): Samuha. Foyer religieux de l'empire hittite, *Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain* 11, Louvain-la-neuve.



- Lebrun, René (1979): Lawazantiya, foyer religieux kizzuwatnien, in: *Florelegium anaticum. Mélanges offerts à Emmanuel Laroche*, Paris, 197–206.
- Liere, W. J. van (1957): Urkiš, centre religieux hurrite, *Annales Archéologiques de Syrie* 7, 91–94.
- Liverani, Mario (1962): *Ḫurri e Mitanni*, *Oriens Antiquus* 1, 253–257.
- (1973): *Storiografia politica hittita – I: Šunaššura, ovvero: della reciprocità*, *Oriens Antiquus* 12, 267–297.
- Loewenstamm, Samuel E. (1979): *Zur Götterlehre des Epos von Keret*, *Ugarit-Forschungen* 11, 505–514.
- Loretz, Oswald (1969 a): *Texte aus Chagar Bazar*, in: *lišān miḥḫurti*, Festschrift Wolfram Freiherr von Soden, ed. W. Röllig, *Alter Orient und Altes Testament* 1, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, 199–260.
- (1969 b): *Texte aus Chagar Bazar und Tell Brak*, Teil 1, *Alter Orient und Altes Testament* 3, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn.
- Maidman, Maynard P. (1976 a): *A Socio-Economic Analysis of a Nuzi Family Archive*, Dissertation University of Pennsylvania, Philadelphia, University Microfilms, Ann Arbor 77–861.
- (1976 b): *The Teḫip-tilla Family of Nuzi: A Genealogical Reconstruction*, *Journal of Cuneiform Studies* 28, 127–155.
- (1979): *A Nuzi Private Archive: Morphological Considerations*, *Assur* 1/9, 1–8 (= 179–186).
- Masson, Emilia (1975): *Présence éventuelle de la langue hourrite sur les tablettes chypro-minoennes d'Enkomi*, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1975, 159–163.
- Matthiae, Paolo (1975): *Syrische Kunst*, in: W. Orthmann, *Der Alte Orient, Propyläen Kunstgeschichte* 14, Berlin, 466–493.
- Mayer, Walter (1978): *Nuzi-Studien I: Die Archive des Palastes und die Prosopographie der Berufe*, *Alter Orient und Altes Testament* 205/1, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn.
- Mayrhofer, Manfred (1966): *Die Indo-Arier im Alten Vorderasien*, Wiesbaden.
- (1974): *Die Arier im Vorderen Orient – ein Mythos?*, *Sitzungsber. der Österr. Akad. d. Wiss., phil.- hist. Kl.*, 294. Bd., 3. Abhdl., Wien (wiedergedruckt in: M. Mayrhofer: *Kleine Schriften*, ed. S. Deger-Jalkotzy/R. Schmitt, Wiesbaden 1979, 48–71).
- Menzel, Brigitte (1981): *Assyrische Tempel*, *Studia Pohl* 10/I–II, Rome.
- Meriggi, Piero (1953): *I miti di Kumarpī, il Kronos currico*, *Athenaeum*, *Studi Periodici di Letteratura e Storia dell'Antichità* 31, 101–157.

- Messerschmidt, Leopold (1899): *Mitanni-Studien, Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* 4/4, Berlin.
- Meyer, Gerhard Rudolf (1937–39): Die älteste Erwähnung des hurrischen Wettergottes Tešup, *Archiv für Orientforschung* 12, 366–371.
- (1953): Zwei neue Kizzuwatna-Verträge, *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 1, 108–124.
- Millard, Alan R. (1970): *Fragments of Historical Texts From Nineveh: Middle Assyrian and Later Kings*, *Iraq* 32, 167–176, Pl. XXXIII–XXXVII.
- Moortgat, Anton (1932): *Die bildende Kunst des Alten Orients und die Bergvölker*, Berlin.
- (1944): Nur hethitische oder auch churrische Kunst?, *Zeitschrift für Assyriologie* 48 (= NF 14), 152–160.
- (1967): *Die Kunst des Alten Mesopotamien*, Köln.
- Müller, Manfred (1968): *Die Erlässe und Instruktionen aus dem Lande Arrapha. Ein Beitrag zur Rechtsgeschichte des Alten Vorderen Orients*, Dissertation Leipzig.
- (1971): Sozial- und wirtschaftspolitische Rechtserlässe im Lande Arrapha, in: *Beiträge zur sozialen Struktur des Alten Vorderasien*, ed. H. Klengel, *Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients* 1, Berlin, 53 bis 60.
- Naʿaman, Nadav (1974): Syria at the Transition from the Old Babylonian Period to the Middle Babylonian Period, *Ugarit-Forschungen* 6, 265–274.
- (1980): The Ishtar Temple at Alalakh, *Journal of Near Eastern Studies* 39, 209–214.
- Nagel, Wolfram (1966): *Der mesopotamische Streitwagen und seine Entwicklung im ostmediterranen Bereich*, *Berliner Beiträge zur Vor- und Frühgeschichte* 10, Berlin.
- Nougayrol, Jean (1968): *Vocabulaires polyglottes*, in: *Ugaritica* 5, *Mission de Ras Shamra* 16, Paris, 230–251.
- Nougayrol, Jean/Emmanuel Laroche (1955): *Le bilingue accado-hourrite*, in: *Le palais royal d'Ugarit*, *Mission de Ras Shamra* 6, Paris, 310–324.
- O'Callaghan, Roger T. (1948): *Aram Naharaim. A Contribution to the History of Upper Mesopotamia in the Second Millennium B. C.*, *Analecta Orientalia* 26, Roma.
- (1950/51): New Light on the maryannu as "Chariot-Warrior", *Jahrbuch für Kleinasiatische Forschung* 1, 309–324.
- Oller, Gary H. (1977): *The Autobiography of Idrimi: A New Text Edition*

- With Philological and Historical Commentary, Dissertation University of Pennsylvania, Philadelphia, University Microfilms, Ann Arbor 78–6628.
- Opitz, Dietrich (1925): Wie ist <sup>ma</sup>HAR-ri zu lesen?, *Zeitschrift für Assyriologie* 36 (= NF 2), 81.
- (1927): Die Lage von Waššugganni, *Zeitschrift für Assyriologie* 37 (= NF 3), 299–301.
- Oppenheim, A. Leo (1977): *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, Revised Edition, Completed by E. Reiner, Chicago/London.
- Orlin, Louis L. (1970): *Assyrian Colonies in Cappadocia*, *Studies in Ancient History* 1, The Hague/Paris.
- Otten, Heinrich (1951): Ein althethitischer Vertrag mit Kizzuwatna, *Journal of Cuneiform Studies* 5, 129–132.
- (1958): Keilschrifttexte [der Kampagne 1957 in Boğazköy], *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 91, 73–84.
- (1959–60): Ein Brief aus Ḫattuša an Bâbu-aḫu-iddina, *Archiv für Orientforschung* 19, 39–46.
- (1961): Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy, *Zeitschrift für Assyriologie* 54 (= NF 20), 114–157.
- (1968): Die hethitischen historischen Quellen und die altorientalische Chronologie, *Akad. d. Wiss. und d. Lit. Mainz, Abhdl. d. Geistes- und Sozialwiss. Kl.*, Jg. 1968, Nr. 3, Wiesbaden.
- (1969a): Sprachliche Stellung und Datierung des Madduwatta-Textes, *Studien zu den Boğazköy-Texten* 11, Wiesbaden.
- (1969b): Die Berg- und Flußlisten im Ḫišuwa-Festritual, *Zeitschrift für Assyriologie* 59 (= NF 25), 247–260.
- (1971): Das Siegel des hethitischen Großkönigs Tahurwaili, *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 103, 59–68.
- Owen, David I. (1969): *The Loan Documents From Nuzu*, Dissertation Brandeis University, University Microfilms, Ann Arbor 70–12, 031.
- Paradise, Jonathan S. (1972): *Nuzi Inheritance Practices*, Dissertation University of Pennsylvania, Philadelphia, University Microfilms, Ann Arbor 72–25, 644.
- Parayre, Dominique (1977): L'attribution de sculptures aux Hurrites, critique méthodologique, in: M.-Th. Barrelet e. a.: *Méthodologie et critiques I: Problèmes concernant les Hurrites*, Centre National de la Recherche Scientifique, Centre de Recherches Archéologiques, Publications de l'U. R. A. 8, Paris, 115–208.
- Parrot, André/Jean Nougayrol (1948): Un document de fondation hurrite, *Revue d'Assyriologie* 42, 1–20.

- Pettinato, Giovanni (1979): Culto ufficiale ad Ebla durante il regno di Ibbisipiš, *Orientalis Antiqui Collectio* 16, Roma.
- Pohl, Alfred (1951): Personalnachrichten, *Orientalia Nova Series* 20, 476–495.
- Popko, Maciej (1978): Kultobjekte in der hethitischen Religion, *Rozprawy Uniwersytetu Warszawskiego*, Warszawa.
- Reade, Julian (1978): Studies in Assyrian Geography, *Revue d'Assyriologie* 72, 47–72, 157–180.
- Reviv, H. (1972): Some Comments on the Maryannu, *Israel Exploration Journal* 22, 218–228.
- Römer, Willem H. Ph. (1967/68): Studien zu altbabylonischen hymnisch-epischen Texten (3), *Welt des Orients* 4, 12–28.
- Salvini, Mirjo (1970): Einige neue urartäisch-ḫurritische Wortgleichungen, *Orientalia Nova Series* 39, 409–411.
- (1971): Sul nome della sorgente in ḫurricco, *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 14, 171–180.
  - (1975): Texte des hurritischen Kreises, *Keilschrifturkunden aus Boghazköi* 45, Berlin.
  - (1977 a): Texte des hurritischen Kreises, *Keilschrifturkunden aus Boghazköi* 47, Berlin.
  - (1977 b): Sui testi mitologici in lingua hurrica, *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 18, 73–91.
  - (1978): Hourrite et urartéen, *Revue Hittite et Asiatique* 36, 157 bis 172.
- Sasson, Jack M. (1974): Ḫurrians and Ḫurrian Names in the Mari Texts, *Ugarit-Forschungen* 6, 353–400.
- (1979): Hurrian Personal Names in the Rimah Archives, *Assur* 2/2, 1–32 (= 37–68).
- Sayce, Archibald H. (1890): The Language of Mitanni, *Zeitschrift für Assyriologie* 5, 260–274.
- (1900): The Language of Mitanni, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 22, 171–225.
- Schuler, Einar von (1965 a): Kleinasien. Die Mythologie der Hethiter und Hurriter, in: *Wörterbuch der Mythologie*, 1. Abt., Band 1: Götter und Mythen im Vorderen Orient, ed. H. W. Haussig, Stuttgart, 141–215, Tfln. I–IV.
- (1965 b): Die Kaškäer, *Untersuchungen zur Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 3, Berlin.
  - (1969): Beziehungen zwischen Syrien und Anatolien in der Späten Bron-

- zezeit, in: *La Siria nel Tardo Bronzo*, ed. M. Liverani, *Orientalis Antiqui Collectio* 9, Roma, 97–116.
- Schwabl, Hans (1960): *Die griechischen Theogonien und der Orient*, in: *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Colloque de Strasbourg, 22–24 mai 1958, Paris, 39–56.
- (1962): *Weltschöpfung*, in: *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. 9, Stuttgart 1962, 1433–1582.
- Selman, M. J. (1974): *Published and Unpublished Fifteenth Century B. C. Cuneiform Documents and Their Bearing on the Patriarchal Narrative of the Old Testament*, Dissertation University of Wales, Cardiff.
- (1976): *The Social Environment of the Patriarchs*. *The Tyndale Biblical Archaeological Lecture* 1974, *Tyndale Bulletin* 1976, 114–136.
- Serangeli, Flavia (1978): *Le liste di censo di Alalah IV*, *Vicino Oriente* 1, 99–131.
- Seters, John van (1966): *The Hyksos. A New Investigation*, New Haven/London.
- Siegelová, Jana (1971): *Appu-Märchen und Hedammu-Mythus*, *Studien zu den Boğazköy-Texten* 14, Wiesbaden.
- Smith, Sidney (1940): *Alalah and Chronology*, London.
- (1949): *The Statue of Idri-mi*, *Occasional Publications of the British Institute of Archaeology in Ankara* 1, London.
- (1956): *Ursu and Ḫaššum*, *Anatolian Studies* 6, 35–43.
- Sollberger, Edmond (1980): *Two New Seal-Inscriptions*, *Anatolian Studies* 30, 63–65, Pl. IV.
- Sollberger, Edmond/Jean-Robert Kupper (1971): *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes*, Paris.
- Speiser, Ephraim A. (1930): *Mesopotamian Origins. The Basic Population of the Near East*, Philadelphia.
- (1933): *Ethnic Movements in the Near East in the Second Millennium B. C.*, *Annual of the American Schools of Oriental Research* 13, 13 to 54.
- (1936): *Appendix B: The Linguistic Substratum at Nuzi*, *Annual of the American Schools of Oriental Research* 16, 136–142.
- (1938): *Notes on Hurrian Phonology*, *Journal of the American Oriental Society* 58, 173–201.
- (1939a): *Studies in Hurrian Grammar*, *Journal of the American Oriental Society* 59, 289–324.
- (1939b): *Progress in the Study of the Hurrian Language*, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 74, 4–7.

- (1940a): A New Hurrian Pronominal Form, *Journal of the American Oriental Society* 60, 264–267.
- (1940b): Phonetic Method in Hurrian Orthography, *Language* 16, 319–340.
- (1941): Introduction to Hurrian, *Annual of the American Schools of Oriental Research* 20.
- (1948): “Hurrians and Subarians”, *Journal of the American Oriental Society* 68, 1–13.
- (1953/54): The Hurrian Participation in the Civilizations of Mesopotamia, Syria and Palestine, *Cahiers d’Histoire Mondiale* 1, 311–327.
- Thiel, Hans-Jochen (1975): Phonematik und grammatische Struktur des Hurrischen, in: *Das hurritologische Archiv (Corpus der hurri(ti)schen Sprachdenkmäler) des Altorientalischen Seminars der Freien Universität Berlin*, [ed.] V. Haas, Berlin, 98–239.
- (1977): Der Text und die Notenfolgen des Musiktextes aus Ugarit, *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 18, 109–136.
- (1978): Zur Gliederung des „Musik-Textes“ aus Ugarit, *Revue Hittite et Asiatique* 36, 189–198.
- Thureau-Dangin, François (1912): *Tablette de Samarra*, *Revue d’Assyriologie* 9, 1–4, Pl. I.
- (1931): *Vocabulaires de Ras-Shamra*, *Syria* 12, 225–266, Pl. XLIV–LII.
- (1939): *Tablettes hurrites provenant de Mâri*, *Revue d’Assyriologie* 36, 1–28.
- Unal, Ahmet/Annelies Kammenhuber (1974): Das althethitische Losorakel KBo XVIII 151, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 88, 157–180.
- Ungnad, Arthur (1909): *Untersuchungen zu den im VII. Hefte der Vorderasiatischen Schriftdenkmäler veröffentlichten Urkunden aus Dilbat*, *Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft* 6/5.
- (1915): Rez. zu: K. L. Tallqvist: *Assyrian Personal Names*, Leipzig 1914, *Orientalistische Literaturzeitung* 18, 240–247.
- (1923): *Die ältesten Völkerwanderungen Vorderasiens*, *Kulturfragen* 1, Breslau.
- (1924): *Das hurritische Fragment des Gilgamesch-Epos*, *Zeitschrift für Assyriologie* 35 (= NF 1), 133–140.
- (1936): *Subartu. Beiträge zur Kulturgeschichte und Völkerkunde Vorderasiens*, Berlin/Leipzig.
- Vaux, Roland de (1967): *Les Hurrites de l’histoire et les Horites de la Bible*, *Revue Biblique* 74, 481–503.

- Vernus, Pascal (1977): Les Hurrites dans les sources égyptiennes, in: M.-Th. Barrelet e. a.: *Méthodologie et critiques I: Problèmes concernant les Hurrites*, Centre National de la Recherche Scientifique, Centre de Recherches Archéologiques, Publications de l'U. R. A. 8, Paris, 41–49.
- (1978): L'apport des sources égyptiennes au problème hurrite, *Revue Hittite et Asiatique* 36, 199–204.
- Vieyra, Maurice (1957): Ištar de Ninive, *Revue d'Assyriologie* 51, 83–102, 130–138.
- (1975): Le nathi de Ninive, *Revue d'Assyriologie* 69, 55–58.
- Wegner, Ilse (1981): Gestalt und Kult der Ištar-Šawuška in Kleinasien, *Hurritologische Studien* 3, *Alter Orient und Altes Testament* 36, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn.
- Weidner, Ernst F. (1923): Politische Dokumente aus Kleinasien. Die Staatsverträge in akkadischer Sprache aus dem Archiv von Boghazköi, *Boghazköi-Studien* 8/9, Leipzig.
- (1939–41): Der Erdbeben-Text aus Nuzi, *Archiv für Orientforschung* 13, 231–232.
- (1945–51): Subaräische Gottheiten im assyrischen Pantheon, *Archiv für Orientforschung* 15, 82–84.
- (1969): Assyrien und Ḫanigalbat, in: *Ugaritica* 6, Mission de Ras Shamra 17, Paris, 519–531.
- Weiber, Egbert von (1971): Der babylonische Gott Nergal, *Alter Orient und Altes Testament* 11, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn.
- (1973): Mitanni, in: *Festschrift Heinrich Otten*, ed. E. Neu/Ch. Rüster, Wiesbaden, 321–326.
- (1972–75): Ḫanigalbat, in: *Reallexikon der Assyriologie* 4, 105–107.
- Whiting, Robert M. (1976): Tiš-atal of Nineveh and Babati, Uncle of Šu-Sin, *Journal of Cuneiform Studies* 28, 173–182.
- Wilhelm, Gernot (1970a): Untersuchungen zum Hurro-Akkadischen von Nuzi, *Alter Orient und Altes Testament* 9, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn.
- (1970b): ta/erdennu, ta/urtannu, ta/urtānu, *Ugarit-Forschungen* 2, 277–282.
- (1972–75): Ḫubrušhi, in: *Reallexikon der Assyriologie* 4, 478.
- (1975): Großgrundbesitz, Sklavenwirtschaft und transhumante Viehzucht im hurritischen Siedlungsraum östlich des Tigris, in: *Das hurritologische Archiv (Corpus der hurri(ti)schen Sprachdenkmäler) des Altorientalischen Seminars der Freien Universität Berlin*, [ed.] V. Haas, Berlin, 60–72.

- (1976 a): Zur urartäischen Nominalflexion, *Zeitschrift für Assyriologie* 66, 105–119.
- (1976 b): Parrattarna, Sauštatar und die absolute Datierung der Nuzi-Tafeln, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 24, 149–161.
- (1978): Zur Rolle des Großgrundbesitzes in der hurritischen Gesellschaft, *Revue Hittite et Asiatique* 36, 205–213.
- (1980 a): Das Archiv des Šilwa-teššup, 2: Rationenlisten I, Wiesbaden.
- (1980 b): Der Komitativ des Urartäischen, *Studi micenei ed egeo-anatolici* 22, 133–136.
- Winckler, Hugo (1907): Vorläufige Nachrichten über die Ausgrabungen in Boghaz-köi im Sommer 1907, *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 35, 1–59.
- (1910): Die Arier in den Urkunden von Boghaz-köi, *Orientalistische Literaturzeitung* 13, 289–301.
- Winckler, Hugo/Ludwig Abel (1889): Der Thontafelfund von el Amarna, *Königliche Museen zu Berlin, Mittheilungen aus den orientalischen Sammlungen*, Heft 1.
- Wiseman, Donald J. (1953): *The Alalakh Tablets, Occasional Publications of the British Institute of Archaeology in Ankara* 2, London.
- (1954): *Supplementary Copies of Alalakh Tablets*, *Journal of Cuneiform Studies* 8, 1–30.
- Wolf, Walther (1972–75): Hyksos, in: *Reallexikon der Assyriologie* 4, 537–539.
- Wulstan, David (1971): *The Earliest Musical Notation, Music and Letters* 52, 365–382.
- (1974): *Music From Ancient Ugarit*, *Revue d'Assyriologie* 68, 125–128.
- Xella, Paolo (1978): *Remarques comparatives sur le « Roman de Kešši »*, *Revue Hittite et Asiatique* 36, 215–224.
- Zaccagnini, Carlo (1974): Šattiwaz(z)a, *Oriens Antiquus* 13, 25–34.
- (1975): *The Yield of the Fields at Nuzi*, *Oriens Antiquus* 14, 181–225.
- (1977): *The Merchant at Nuzi*, *Iraq* 39, 171–189.
- (1978): *Pferde und Streitwagen in Nuzi*, *Bemerkungen zur Technologie*, in: *Jahresbericht des Instituts für Vorgeschichte der Universität Frankfurt a. M.* 1977, München, 21–38.
- (1979): *The Rural Landscape of the Land of Arraphē*, *Quaderni di Geografia Storica* 1, Roma.





## QUELENNACHWEIS DER ÜBERSETZTEN TEXTSTELLEN

- S. 15: Tiš-atal-Inschrift (hurritisch): Parrot/Nougayrol 1948.
- S. 45 ff.: Mittani-Brief (hurritisch): Friedrich 1932:20 ff. (Kol. III 1-2, 11-15, 21-23, 24-30, 34-42, 49, 52-65, 88-94, 96, 108-118, Kol. IV 17-41, 43-46, 51-57, 111-119.)
- S. 55: Inschrift Adad-nērārīs I. (akkadisch): E. F. Weidner, AfO 5 (1928/9) 89-100, Grayson 1972: 60f., Kessler 1980 a.
- S. 82 f.: Lied vom Königtum im Himmel (hethitisch): Güterbock 1946: 1\*f.
- S. 88: Ḫedammu-Mythos (hethitisch): Übersetzung von Siegelová 1971: 47.
- S. 90: Ḫišuwa-Fest Tafel V (hethitisch): KBo VII 45 + KBo XX 114 Kol. I 2'-14', x + 1-12' (teilweise bei Dinçol 1969: 27f., 34f.).
- S. 96: Orakelanfrage (hethitisch): IBoT III 129, 1-19, 24-26.
- S. 100: „Wasserspruch“ aus dem itkaḫḫi-Ritual (hurritisch): KBo XX 126 III 22'-24'.
- S. 100: itkalzi-Ritual Tafel X (hethitisch): KUB XXIX 8 Kol. II 13-26.
- S. 100: Anrufung des Teššup aus dem itkaḫḫi-Ritual (hurritisch): IBoT II 39 Rs. 1-5// KBo XV 72 b 8'-14' (Textzusammenstellung nach unv. Mskr. von V. Haas).
- S. 103: Beschwörung der Unterirdischen (hethitisch): Otten 1961: 131 ff.



## ZEITTADEL

<p>Akkad-Zeit (ca. 2230–2090)</p> <p>Sargon Narām-suen (ca. 2151–2115) Šar-kali-šarrī (ca. 2114–2090)</p> <p>Gutäerzeit (ca. 2090–2048)</p> <p>Ur III-Zeit (2047–1940)</p> <p>Šulgi (2029–1982) Amar-suena (1981–1973) Šu-suen (1972–1964) Ibbi-suen (1963–1940)</p>	<p>(Kiklip-atal von Tukriš) (Šatar-mat) Atal-šen von Urkeš und Nawar</p> <p>Tiš-atal von Ninive =? Tiš-atal von Urkeš =? Tiš-atal von Karaḫar</p>
<p>Altbabylonische Zeit</p> <p>Ḫammurapi von Babylon (1728–1686) Šamši-Adad, Išme-Dagān von Assyrien Zimrilim von Mari Samsuditana von Babylon (1561–1531)</p>	<p>Atal-šenni von Burundum Šukrum-teššup von Elaḫut Nanip-šawiri von Ḫaburātum Šadu-šarri von Azuḫinum Tiš-ulme von Mardaman Šennam von Uršum Aniš-ḫurbi von Ḫaššum</p>

	Mittani	Ḫalab Alalaḫ	Kizzuwatna	Ḫatti	Assur	Ägypten
1500	Parrattarna (um 1470)	Šarra-el Abba-el Ilim-ilimma Idrimi	Pillija	Ḫattušili I. (um 1560) Muršili I. (um 1530) Ḫantili Zidanta		Thutmosis I. (ca. 1497–1482)
1460	Kirta* Šuttarna I.*		Išputaḫšu Eḫeja	Telipinu		Thutmosis III. (1479–1425)
1440	Parsatatar			Tuḫalija I.	Aššur-nādin- -aḫḫē I.	
1420	Sauštatar (Parrattarna II.)**	Niqmepa	Šunaššura (I.)	Ḫattušili II.		Amenophis II. (1428–1400)
1400	Artatama I.		(Šunaššura II.)***			Thutmosis IV. (1400–1390)

1380	Šuttarna II. Artašumara  Tušratta (ca. 1365 bis 1335/22) (daneben: Artatama II. Šuttarna III.)  Šattiwaza			Tuṭḫalija II.  Arnuwanda I.  Šuppiluliuma I. (ca. 1355/45 bis 1320)  Arnuwanda II. Muršili II.	Aššur-uballiṭ I. (1353–1318)	Amenophis III. (1390–1352)  Amenophis IV. (= Echnaton) (1352–1336)  Tutanchamun (1332–1323)
1290	Šattuara I. Wasašatta				Adad-nērārī I. (1295–1264)	
1240	Šattuara II.			Ḫattušili III. (ca. 1265–1236)	Salmanassar I. (1263–1234)	Ramses II. (1279–1212)
1200	Atal-teššup			Tuṭḫalija IV.	Tukulti- Ninurta I. (1233–1197)  Tiglatpileser I. (1114–1076)	



## INDEX

- A'a 77  
 Abba-el 35  
 abzu (s. auch Apsu[wa]) 77  
 Açana-Keramik 112  
 Adad 70f. 95  
 Adad-nêrârî I. 54f.  
 Adalur 30. 90  
 Adamma 78  
 Adanija 33  
 Adapa 81  
 Addu 71  
 Adoption (Pseudo-~) 66f.  
 °Afrin 30  
*aharre* 94  
 Ahlamû 56  
 Ahnenkult, ~ verehrung 81. 105  
*ahri* 94  
*ahrušhi* 93  
 Aja 75  
 Akit-teššup 52  
 Akkad, ~-Reich, ~-Zeit 6. 9-13.  
     16. 22. 87. 101  
 Alalaš 3. 18. 22. 28ff. 35-38. 42.  
     59. 61. 72. 74. 89. 91. 93. 98. 101.  
     103. 110. 112  
 Alalu 82f.  
 Aleppo s. Ḥalab  
*allai* 78  
 Allaiturahḫe 98. 101  
 Allani 78. 90  
 Allatum 30. 78  
 Alše 34. 50. 52. 56. 99  
 Altes Testament 1. 7. 103f.  
 Altinova 34  
 Alze 56f.  
 Amadanu 57  
 Amanu (Amun) 48. 70  
 Amarna 2. 4. 41. 81. 107  
 Amar-suena 14  
 Amasaku 55  
 Ama'u 35  
*ambašši* (-Opfer) 90f.  
 Amenophis II. 39  
 Amenophis III. 40f. 45. 48  
 Amenophis IV. 48f. 51  
 °Amq-Ebene 59  
 Amunki 79  
 Amunna 33  
 Amurru 38. 40. 50  
 AN = *Anum* 108  
 Analogiezauber 97. 100  
 Anišhurbi 22  
 Antaratli 50  
 Anu 80. 82f. 84  
 Anum-ḫirbi 17  
 Anunna(k) 80  
 Anunnakkû 80  
*Ape-na-aš(-we)* 80  
*āpi* 79. 103  
 Apsu(wa) (s. auch abzu) 86  
 'Aram Naharajim 34  
 Aranzaḫ 87  
 Arbîl 14  
 Arisch s. Indo-Arisch



- Ari-šen 12  
 Armaruk 30  
 Armilus 87  
 Arnuwanda I. 44. 49. 98f.  
 Arnuwanda II. 53  
 Arrapha 23. 27. 37ff. 50. 60–66.  
     68. 70f. 76f. 89. 91. 112f.  
 Artasumara 40f.  
 Artatama 25  
 Artatama I. 39f. 45f. 48  
 Artatama II. 41. 49f. 52f.  
 Ar-teššup 47  
 Arzanene 34  
 Arzawa 29. 41  
 Asali 47  
 Ašmu-nikkal 75. 99  
 Ašnakum 12. 18  
 Assur 10. 36f. 52. 70. 72f. 110  
 Aššur-nādin-aḥḥē I. 36  
 Aššur-uballiṭ I. 49. 54  
 Assyrien, Assyrer, assyrisch 9f. 17.  
     20f. 37. 41. 49–58. 60. 72. 92. 99.  
     107. 114  
 Aštabi 78  
 Astarte 73  
     ~ von Ḥurri 72  
 astrologische Omina 108  
 Ašuḫ 20  
     -atal 20  
 Atal-šen 12–16. 76  
 Atal-šenni 21  
 Atal-teššup 57  
 Atlas 85  
 Atram-ḫasis-Mythos 84. 88  
 attanašwe 81  
 Atuntarri 79  
 auspiciūm 94  
 Autalumma 101  
 ʿāzāzēl 104  
 azazḫum 104  
 AZU 101  
 Azuḫinnu 74. 76  
 Azuḫinum 21  
 azuzḫi 104  
 Ba<sup>c</sup>al 71. 86  
 Babylon, Babylonien, Babylonier,  
     babylonisch 20. 32. 49f. 52. 88.  
     92. 95. 107f. 113  
 barūtu 95  
 Bauern, freie Kleinbauern 68  
 Bauern, persönlich abhängige 68  
 bēl ḫasisi 77  
 Beschwörung(srituale) 97–101  
 Bevölkerungsverschiebungen 7  
 Bewässerung 59  
 bibita, bibiṭhi 74  
 bichrome Ware 8  
<sup>d</sup>BÍL.GA.MES 108  
 bīt narmakti 93  
 Blutgottheit 103  
 Bogen, mittanischer 59  
 Bogen, rituelles Bogenschießen  
     100  
 Brandbestattung 105  
 Burundum 21  
  
 Chronologie VIII  
 Çukurova 59  
  
 Dämonen 80  
 Dagān 74  
     -dan 16  
 Dijāla 12  
 Dilbat 20  
 dimātu 63  
 Diyarbakır 34. 57. 76  
 Dorf 60. 62

- Ea 77. 84–87  
 Ea-šarri 77  
 Ebla 31. 77  
 Echnaton 48  
 Edikte 65  
 Eḫeja 33  
 Eḫel-teššup 99  
 Eḫli-teššup 57  
 Ekallātum 20  
 El 71. 86  
 Elaḫut 21  
 Elam 101  
 Eluḫat 55  
 Emar 3. 12. 60. 76. 95. 107f.  
*en-* 16  
*endan* 16  
*eni* 16  
 Enki 77  
 Enlil 74. 80. 83f.  
*enna attanneuena* 81  
*ēntu* 77  
*enūma Anu Enlil* 95. 108  
*enūma eliš* 83  
 Erdbebenomina 108  
*eše ḫawurni* 80  
 Ešnunna 15  
 Ešui 90  
 Eva 71  
 Evokationsrituale 102  
 Ewari-šadūni 31  
*ewr-iffu* 58  
  
 Faḫḫārija (Tall ~) 38  
 Fest 89  
 Frühtranskaukasische Kultur 59  
  
 Gāa 86  
 Ġabal al-Aqra<sup>c</sup> 71  
 Gasur 6. 10. 19  
  
 ġeri-gal 76  
 ġer<sub>x</sub>(ĪR.GĪR)-ri<sub>x</sub>(UNUG)-gal 76  
 ġer-ri<sub>x</sub>(UNUG)-gal 76  
 Getreidegott 74  
 Gilgameš(-Epos) 84. 108  
 Glyptik 112ff.  
 Götterbild 93  
 „Götter des Vaters“ 81  
 Götter der Verfluchung und des  
 Sterbens 75  
 Grammatik, hurritische 4f.  
 Großgrundbesitz(er) 60. 65–68  
 Grubengottheit 103  
 Gründungstafel, Gründungs-  
 inschrift 12. 15. 76  
 Gutäer(zeit) 10–13  
  
 Ḫābingalbat 34  
 Ḫāburātum 21  
 Ḫābūr-Ware 8  
 Ḫāḫḫum 31  
 Ḫālab 21f. 28. 30ff. 35. 37. 44. 51.  
 59. 71f. 90. 99  
 Ḫāligalbat 34  
*ḫalzuḫlu* 65  
 Hamā 59  
 Ḫammurapi 17  
*ḫamri* 92  
 Handel 64  
 Ḫanigalbat 30. 34f. 54–57. 60  
 Ḫantili 32  
 Harem 63  
 Ḫarḫar 16  
 ḪAR-ra = *ḫubullum* 107  
 Ḫarrān 55. 57. 75  
 „Ḫarri“ 2  
*ḫaruspicium* 94  
*ḫasīsu* 77  
*ḫassissi* 77

- Haššu(m) 22. 28. 30f. 78. 90. 92.  
     98  
 hattisch 74f.  
 Hattu (=Hatti) 55  
 Hattuḫbe 57  
 Hattuša 2ff. 13. 30f. 42. 44. 71. 74.  
     76. 78. 81f. 87. 89f. 92f. 97ff.  
     101f. 107f.  
 Hattušili I. 29ff. 33. 78. 90. 92  
 Hattušili III. 49f.  
 Hawalum 76  
*hawurni* 80  
 Hawwa 71  
*hazannu* 65  
 Hazzi 71. 85f.  
 Hedammu-Mythos 84f. 88  
 heiliger Hain 92  
*-hepa* 78f.  
 Hepat 30. 71. 78f. 80. 88. 91  
 „Herrin des Landes“ 72  
 Hesiod 83f.  
*-hi* 104  
*hiari* 89  
 Hilmana 72  
 Hirbet-Kerak-Ware 7  
 Hirten 64  
 Hišmi-teššup 70  
 Hišuwa-Fest 74. 89. 91  
 Homs 59  
*hōri(m)* 1  
*hubrušhi* 93  
 Hubšal(um) 76  
*humella* 76  
*huradi* 1  
*hurlili* 2  
 Hurra 1  
 Hurri(š) (Trabant des Wettergottes)  
     1. 70  
 Hurri 2. 30. 35  
 Hurri-Länder 53  
 Hurro-Akkadisch 45  
*hurrohe* 2  
 Hurru 55  
 Hurwiš 70  
*hurwohe* 2  
 Hutena Hutellura 90  
 Huwawa 108  
 Hyksos 27f. 34  
 Ibbi-suen 15  
 Idi-suen 16  
 Idrimi 32. 35f. 39. 110  
 Ililimilma 35  
*ilku* 62f. 65ff.  
 Immašku 101  
 Immurija (s. auch Nimmurija) 46  
 Inanna-Ištar 73  
 (Indo-)Arisch 2. 6. 23f. 26f.  
 Indra- 26. 80  
 Inkubation 95  
 Instruktionen 65  
 Irpitika 79  
 Irride 55  
*irrupi* 58  
 Išhara 73. 78. 90  
 Išme-Dagān 21  
 Išmerikka-Vertrag 44  
 Išputaḫšu 33  
 Ištar 19. 72f. 84f. 88f.  
 Ištar-Šawuška *humella* 76  
 Ištar von Hurri 72  
 Ištar(-Šawuška) von Ninive 40f.  
     76. 89. 93  
 Ištar-Šawuška von Nuzi 93  
 Išuwa 34. 40. 42f. 50. 89. 96.  
     99  
 Itḫi-teššup 70. 113  
*itkab(h)i* 99ff.

- itkalzi* 93. 99. 101. 104  
*itki* 99  
 Jagd 59  
 Jagdmythos 87  
 Kali-teššup 57  
*kaluti* 91  
 Kaniš 17  
 Karahar 14. 16  
 Karāna 18  
*karašk-* 48. 105  
 Karkemiš 22. 28. 36. 50 ff.  
 Kaškäer 42. 48. 57  
 Kasku 74  
 Katharsis, kathartisches Opfer,  
 ~Ritual 91. 97. 102. 104  
 Katmuhi 57  
 Kaukasus-Sprachen 5  
 Keban-See 34  
*keldi(-Opfer)* 90 f.  
 Kelija 47  
 Kelu-ḥepa 40. 78  
*kenūnu* 89  
 Keramik 7. 109. 112  
 Kešši(-„Roman“) 81. 87  
 Kezzija 98  
 Kiklip-atal 13. 101  
 Kili-teššup 53. 57  
 Kipi-teššup 70  
 Kirkük-Glyptik 112 ff.  
 Kirta 38 f.  
*kišhi* 94  
 Kizzuwatna 32 f. 36 f. 41. 43 ff. 51.  
 59. 73. 90. 98 f. 101 f.  
 Kizzuwatna-Rituale 101 f. 104  
 König 63. 65. 70  
 König, Götterkönig 70 f. 77. 80.  
 82 f. 88  
 Königin 62 f.  
 Kompositbogen 26  
 Kontaktzauber 97  
 Kredit 66  
 kretischer Palaststil 112  
 Kronos 84. 86  
*Krt* 38  
 Kubaba(t) 51  
 Kültepe 17  
 Kulitta 73  
 Kultkalender 63. 88 f.  
 Kumarbi 13. 70. 73 f. 78. 83–87  
 Kummanni 32. 45. 51 f. 102  
 Kumme, Kummija 70. 85. 88  
 Kumurwe 74  
 Kurparanzaḫ 87  
 Kurri 90  
 Kurruḫanni 3. 61 f. 77. 95  
 Kušuḫ (Kušaḫ) 74 f.  
 Kutmar 50  
 Kuwari 19  
 Kuzina 75  
 Lawazantija 33. 72  
 Lebermodelle 95  
 Lied vom Königtum im Himmel 82  
 Lilluri 30. 90  
 Literatur 82. 106–108  
 Lubadaga 15. 74  
 Lubdi 20. 50  
 Luḫuzandija 33  
 Lullu 68  
 Lullubäer 10. 14  
 Lullue 101  
 Lupakki 50 f.  
 Luwier, luwisch 57. 99  
 Magie, magisch 97 f. 104  
 Maitani, Maittani 25. 34. 38

- Maitta 34  
 Mama 17  
 Mane 47  
 Maništūšu 101  
 Mardaman 21  
 Mari 3f. 18–21. 28. 74. 81. 98  
*marijanni(na)* 27. 60  
*mārya-* 27  
*māt birīti* 20  
 Meeresgott 86  
 Megiddo, Schlacht bei ~ 36  
 Meineid 75  
 Metallbearbeitung 62  
 Metalle 64  
 Mezulla 30  
 Miasma 94. 96  
 Minki 79  
*mitirunni* 89  
 Mitrá- 26. 80  
 Mittani(-Reich) 2. 6. 24f. 29ff.  
     34–43. 45. 48–54. 56. 60f. 70.  
     72. 75. 77f. 80f. 99. 105f. 109.  
     112f.  
 Mittani-Brief 1f. 45–48  
*mons casius* 71  
 Monumentalkunst 109  
*mudīr* 65  
 Mukiš 35. 37. 101  
 Mukišānu 74  
 „Mundwaschung“ 99  
 Muntara 79  
 Muršili I. 31ff. 35  
 Muršili II. 31. 43. 54  
 MUŠEN *HURRI* 96  
 Musik (im Kult) 91  
 Mušku 57  
 Mušteja 70  
 Muš-teššup 70  
 Mutmuntara 79
- Muwatalli 43  
 Mythos 82. 87  
 Nabarbi 74. 78  
 Nagar 15  
 Nahrīna 34f.  
*nakkuše* 104  
*namall-* 1  
 Namar 12  
 Namni 71  
 Namri 12  
 Nanip-šawiri 21  
 Napšara 79  
 Napulu 55  
 Nara 79  
 Narām-suen 11. 13. 101  
 Násatya 26. 80  
*nathi* 80. 94  
 Nawar 12  
*-nawar* 12  
 Nekromantin von <sup>c</sup>Ēndör 103  
 Nerigal 12. 15. 73. 76. 92.  
     109  
 „Nerigal und Ereškigal“ 81  
*-ni* 34  
 Nija 35  
 Nikkal 75f.  
 Nikkal-mati 75  
 Nimmurija (s. auch Immurija) 45  
 Ninatta 73  
 Ningal 75. 77  
 Ninive 10. 15. 72. 76. 80. 89  
 Ninive, Ištar von ~ 40f.  
 Ninua 15  
 Nippur 11. 83  
 Niqmepa 42  
 Nuḫašše 50  
 Numina, unpersönliche 80  
 Nupatik 74. 90

- Nuzi 3f. 10. 12. 19. 23. 26. 38f.  
61–64. 71f. 89. 91ff. 112
- ṣōb 103
- Oberschicht 60. 65
- Omen 94f. 108
- Opfer 87–91
- Orakel 75. 94–96
- Orakelanfrage 95
- Pächter 68
- Palast 52. 55f. 62–64. 67f.  
„Palastchronik“ 29. 31
- Palastökonomie 61
- Pallija 44. 102
- papana šijena* 80
- Papḫe 57
- Parrattarna 35. 38f. 105
- \*Parrattarna II. 39
- Parsatatar 38f.
- Pattatiššu 33
- Pferdetraining 24. 26
- Phryger 57
- Pijaššili 51
- Pillija 33. 36. 45
- pitq-* 1
- Plastik 109
- Plejaden 80
- „Proto-Hurritisch-Urartäisch“  
5
- Pudu-ḫepa 89
- Pura/una 30. 90
- purli* 57. 91
- purul-le* 57. 91
- Purulumzi 57
- Puttim-atal 11
- Qadeš 25. 36f. 40. 50f. 60
- Qadeš, Schlacht bei ~ 55
- Qaṭāra 18
- Qatna 25. 40. 60. 94
- rākib narkabti* 27
- Rammbock 26
- Ramses II. 50
- Rānija-Ebene 9
- Re 75
- Realteilung 66
- Rechtsprechung 63. 65
- Reinheit (s. auch Katharsis etc.) 79.  
96
- Reinigungsrituale 102
- Relief 109f. 112
- Ritual 82f.
- Rollsiegel 109. 112–114
- ṛta-dhāman-* 25
- Šadi-teššup 57
- Šadu-šarri 21
- Šāgīr Bāzār 12. 18f.
- šakin māti* 65
- Šala 74
- Šalašu 101
- Salmanassar I. 54. 56
- Šaluš 74
- Samanuḫa 74
- Šamaš 95
- Šamši-Adad (I. von Assyrien) 17.  
20ff. 28
- Samsu-ditana 20
- Šamuḫa 42. 44. 73. 91
- Šapān 71
- Sargon (von Akkad) 9. 10. 101
- Šar-kali-šarri 12. 16. 101
- Šarra-el 35
- šarri* 77
- Šarri-kušuḫ 51f.
- šarru* 77

- Šarrumma 71  
*šar tamhārim* 81  
 Šašrum 14. 19  
 Šatar-mat 13  
 \**sāti-vāja-* 25  
 Šattiwaza 2. 25. 43. 52–55. 75. 77.  
     80  
 Šattuara I. 54f.  
 Šattuara II. 56  
 Šatu-ḥepa 78  
 Sauštatar 37ff. 42. 44. 113  
 Šawuška (s. auch Ištar) 19. 40f.  
     71ff. 76. 80. 102  
 Šawuška des Feldes 91  
 Schwarze Gottheit 44. 73. 102  
*šehali* 89  
 Šehrin-ewri 11  
 Šennam 22  
 Šeri(š) 48. 70  
 Šertapšuruḫi 84  
 Siebenschwesterschaft des Šimike  
     80f.  
 Šigan 38  
 šijena 80  
 Šikāni 38  
 Silber 93  
 Šilwa-teššup 66f.  
 Šimanum 15  
 Šimike, Šimika 74f. 80f.  
 Šimurru 9. 11. 14. 16  
 Šin 75  
 Šinan-tatukarni 73  
 Šinta(li)meni 87  
 Šintal-irti 73  
 Šintal-wuri 73  
 „Sintflutsage“ 84  
 Šiwini 74  
 Sklaven, Sklavinnen, Sklaverei 20.  
     60. 63f. 67f.
- Sonnengöttin von Arinna 30. 78  
 Sonnengott 75. 85  
 Streitwagen 26f. 60. 64. 70  
 „Stromoasen“ 59  
 Subaräer 6. 56  
 Subaräisch 3. 10  
 Subartu 1. 3. 9. 20  
 Šubat-Enlil 20  
 su(-bir<sub>4</sub><sup>ki</sup>) 1f. 9f.  
 Šudu 55  
 Sündenbockmotiv 104  
 Šuduḫu 55  
<sup>SAL</sup>ŠU.GI 101  
*sukkallu* 65  
 Šukrum-teššup 21  
 Sukzessionsmythos 83  
 Šulgi 14. 16  
 Sumer 9ff.  
*šumma izbu* 95  
 Šunaššura 42f.  
 SU-Orakel 95  
 Šuppiluliuma 2. 41–44. 48–53. 80.  
     99  
 Šuru 55  
 Šušarrā 19  
 Šu-suen 14  
 Šuttarna I. 38f.  
 Šuttarna II. 40f.  
 Šuttarna III. 41. 52f. 55  
 Šuwar-ḥepa 78  
  
*tabria* 90  
 Taide 41. 52. 54ff. 74  
 Tall <sup>c</sup>Amūda 12  
 Tall ar-Rimāḫ 18f.  
 Tall Brāk 10  
 Tall Lailān 20  
*tamītu* 95  
*tapri* 94

- Tarsos 33  
 Tartaros 86  
 Tašmi-šarri 99  
 Tašmišu 83. 85  
 Tatu-ḥepa 45f. 48. 78. 99f.  
 Tawananna 99  
 Teḥip-tilla 66  
 Teišeba 69f.  
 Telipinu 45. 51f.  
 Telipinu-Erlaß 33  
 Tempel 91  
*terdennu* 53  
 Terqa 20  
 Teššup 19. 48. 52. 69–73.  
     75–76. 78. 80. 84. 90. 91.  
     100  
 Teššup-ewre 70  
 Textil(arbeiten, Textilproduktion)  
     63f. 67  
 Theogonie 83  
 Thutmosis I. 34  
 Thutmosis III. 36f. 39  
*tidennu* 68  
 Tiglatpileser I. 54. 57  
 Tigris 83. 87  
 Tilla (Gott) 70  
 Tilla (Stadt) 72  
 Tiš-atal 15f. 74. 76. 109  
 Tiš-ulme 21  
 Totengeister 81. 105  
 Totenritual 105  
 Transkaukasien 7. 24. 59  
 Traumorakel 95  
 Tušeratta 25  
 Tukriš 13. 101  
 Tukulti-Ninurta I. 54. 56f.  
*tuni* 94  
 Tunip 2. 37. 40  
 Turukkäer 20  
 Tušratta 25. 38. 41f. 45f. 48f. 51f.  
     70. 72. 105  
 Tut-anch-amun 48. 51  
 Tutḥalija I. („II.“) 37. 44  
 Tutḥalija II. („III.“) 43f. 98.  
     102  
 Tutḥalija IV. 92  
*tvešá-ratha-* 25  
 Typhon 86  
 Ugarit 3f. 37f. 40. 71–76. 98.  
     107f.  
 U.GUR 76  
 Ugur 76  
 Ullikummi-Lied, ~-Mythos 77.  
     84ff.  
 Unap-šen 14  
 Unreinheit 79. 96f. 104  
 Unterwelt 79f. 103  
 Unterweltsgötter 93. 103  
 Upelluri 85  
 Ur 14. 22  
 „uralte Götter“ 79. 85  
 Uranos 84  
 Urartäer, Urartäisch, Urartu 1. 5.  
     58. 69. 74  
 Urbilum 14  
 Urgeš 12  
 Urkeš 12–16. 73. 76. 109  
 Urrahinaš 57  
 Uršu(m) 22. 28f. 33  
 Uššukāni 38. 54f.  
 Uthi 41  
  
*vája-sāti-* 25  
 Váruṇa- 26. 80  
 „Vatergottheit“ 87  
 Vogelopfer 102f.  
 Vogelorakel 96



- Waffen 64f.  
 Wainachisch 5  
 Wasašatta 54ff.  
 Wašitta 86  
 Waššukkanni 37f. 41. 53f.  
     93  
 Weisheitsliteratur 108  
 Westleztginisch 5  
 Wettergott des/von Armaruk 30  
 Wettergott, Sohn des Wettergottes  
     29  
 Wettergottgestalten 70  
 Winterfest 89
- Yazılıkaya 73. 77. 92f.  
 Zabazuna 16  
*zalmana* 74  
 Zardamu 16  
 Zaruna 30  
 Zeus 84  
 Zidanta 33  
 Zimazzalli 90  
 Zimrilim 21  
 Zorn der Gottheit 94. 104  
 Zukraši 29  
 Zulki 79

