

# DIE TEMPEL VON AŠŠUR UND IHR PERSONAL

UNTERSUCHUNGEN ZU BERUFLICHEN UND INSTITUTIONELLEN  
NETZWERKEN IN DER ALTORIENTALISCHEN KULTMETROPOLE  
AŠŠUR IN NEUASSYRISCHER ZEIT

Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde an der  
Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg,

vorgelegt von:

Saskia Baderschneider

Alexanderstraße 19

53111 Bonn

Erstgutachter: Prof. Dr. Dr. h.c. Stefan M. Maul

Zweitgutachterin: PD Dr. Betina I. Faist

Heidelberg, den 4. August 2020



# INHALTSVERZEICHNIS

<b>Einleitung</b> .....	<b>1</b>
<b>Fragestellung</b> .....	<b>1</b>
<b>Quellen, Vorarbeiten und Methode</b> .....	<b>2</b>
<b>Struktur und Ergebnisse der Arbeit</b> .....	<b>4</b>
Die Menschen als Versorger der Götter .....	5
Die Ausstattung der Tempel mit Land- und Personenbesitz.....	5
Opfer und Opferpraxis in neuassyrischer Zeit .....	5
Der Tempel als Akteur des Wirtschaftslebens.....	6
Das Personal neuassyrischer Tempel .....	7
Tempelbedienstete in den archivalischen Texten aus Aššur.....	11
Verfasstheit und interne Organisation der Berufsgruppen.....	12
Die Auswahl von Zeugen und Transaktionspartnern .....	14
Die <i>adé</i> in den Vertragssicherungsklauseln der archivalischen Texte aus Aššur.....	17
Nachbarschaft und Berufsgruppe.....	18
Resümee .....	18
<b>Konventionen und Abkürzungen</b> .....	<b>20</b>
<b>I. Tempelbau und Ausstattung der Tempel mit Besitz</b> .....	<b>23</b>
<b>I.1 Die Menschen als Versorger der Götter</b> .....	<b>23</b>
I.1.1 Der Tempelbau als Herrscherpflicht .....	25
I.1.2 Der Tempelbau als Rückkehr zum Urbild.....	26
I.1.3 Göttliches Werk und menschliche Arbeit.....	27
I.1.4 Die Rolle des Königs als „erster Handwerker“ .....	28
I.1.5 Die Beschaffung der Baumaterialien .....	29
I.1.6 Die Organisation von Arbeitsprozessen .....	37
I.1.6.1 Die Herstellung von Götterstatuen und Kultinventar.....	42
I.1.6.2 Zur Frage der Nutzungsdauer von Kultgegenständen.....	45
I.1.6.3 Die Abfassung und das Einbringen von Inschriften .....	46
I.1.6.4 Vorlagen für Weihinschriften.....	47
<b>I.2 Die Ausstattung der Tempel mit Land- und Personenbesitz</b> .....	<b>50</b>
I.2.1 Quellen.....	50
I.2.2 Der Landbesitz der Tempel .....	52
I.2.3 Der Personenbesitz der Tempel .....	55
<b>II. Der Opferbetrieb</b> .....	<b>59</b>
<b>II.1 Opfer und Opferpraxis in neuassyrischer Zeit</b> .....	<b>59</b>
II.1.1 Der Aššurtempel in der Opferökonomie der Stadt Aššur .....	63
II.1.2 Das <i>ginû</i> , die regelmäßige Speisung der Götter.....	65
II.1.2.1 Das mittellassyrische <i>ginā`u</i> -Opfer .....	65
II.1.2.2 Das <i>ginû</i> in neuassyrischer Zeit.....	71
II.1.2.2.1 Die „Aššur Temple Offerings“ .....	73
II.1.2.2.2 Die Bewertung der „Aššur Temple Offerings“ in der Forschungsliteratur.....	76
II.1.3 Organisation des Opferbetriebs an neuassyrischen Tempeln.....	83
II.1.3.1 Die Herkunft der Gaben.....	83

II.1.3.2	Das Management des Opferbetriebs .....	84
II.1.3.3	Die Durchführung der Opfer und Präsentation der Gaben .....	85
II.1.3.4	Probleme und Behinderungen .....	89
II.1.3.5	Die Teilhabe am Mahl der Götter: die <i>rēhātu</i> .....	92

### **III. Der Tempel als Institution..... 95**

#### **III.1 Der Tempel als Akteur des Wirtschaftslebens..... 95**

III.1.1	Das <i>iškaru</i> -System .....	97
III.1.2	Palast und Tempel als Abnehmer handwerklicher Produktion .....	101
III.1.3	Die sogenannten „Tempelschuldscheine“ .....	102
III.1.3.1	Terminologie und Typen.....	104
III.1.3.2	Berufsbezeichnungen von Gläubigern und Schuldnern der „Tempelschuldscheine“ .....	108
III.1.3.3	Archivalische Kontexte.....	111
III.1.3.4	Zur Deutung der „Tempelschuldscheine“ .....	113
III.1.3.5	Opfertermini in Rechtsurkunden abseits der „Tempelschuldscheine“ .....	118

#### **III.2 Das Personal neuassyrischer Tempel..... 119**

III.2.1	Die Schwierigkeit der Priesterdefinition.....	124
III.2.2	Die Organisation des Tempelpersonals .....	127
III.2.3	Kultpersonal .....	131
III.2.3.1	Der <i>šangû</i> : Das Oberhaupt eines assyrischen Tempels.....	131
III.2.3.1.1	Mobilität und Mehrfachtigkeit .....	135
III.2.3.2	Die Priester des Aššurtempels .....	137
III.2.3.2.1	Der <i>šangû rabiû</i> und der <i>šangû šaniû</i> .....	137
III.2.3.2.2	Der <i>šangû (ša) Aššur</i> .....	138
III.2.3.2.3	Akkullānu: Das Profil eines <i>šangû (rabiû)</i> des Aššurtempels.....	139
III.2.3.3	Der Klagesänger ( <i>kalû</i> ).....	145
III.2.3.4	Der <i>kurgarrû</i> und der <i>asinnu</i> .....	147
III.2.3.5	Der Sänger ( <i>nāru</i> ).....	148
III.2.3.6	<i>ērib bīti</i> .....	150
III.2.3.7	Diverse.....	153
III.2.4	Ritual- und Divinationsspezialisten.....	154
III.2.4.1	Der „Beschwörungspriester“ ( <i>āšipu/mašmaššu</i> ).....	154
III.2.4.2	Der Opferschauer ( <i>bārû</i> ).....	159
III.2.5	Verwaltungspersonal.....	159
III.2.5.1	Der <i>tušsar bēt-ili</i> .....	159
III.2.5.2	Der <i>lahhinu</i> .....	161
III.2.5.3	Der <i>masennu</i> des Aššurtempels.....	163
III.2.5.4	Der Haushaltsaufseher ( <i>ša-muḫḫi-bēti</i> ).....	166
III.2.5.5	Der <i>šatammu</i> .....	167
III.2.6	Auswahl und Einsetzung der Priester und des Kultpersonals .....	167
III.2.6.1	Die Weitergabe des Berufs und Nachfolge des Sohnes in das Amt des Vaters.....	171
III.2.6.2	Die mittelassyrischen Priestergenealogien KAV 26 und KAV 30.....	180
III.2.6.3	Die Auswahl, Einsetzung und Entlohnung babylonischer Priester .....	181
III.2.7	Die Namen der Priester und des Kultpersonals.....	187
III.2.7.1	Die Namen der Korrespondenten aus der „Priesterkorrespondenz“ in SAA XIII.....	193
III.2.8	Pförtner und Wächter .....	194
III.2.8.1	Türhüter ( <i>atû</i> ).....	194
III.2.8.2	<i>mašsar bēt-ili</i> .....	195
III.2.8.3	<i>rab sikkāti</i> .....	195

III.2.9	Handwerker.....	196
III.2.9.1	Stein-, Metall- und Holzhandwerker .....	198
III.2.9.2	Textil- und Lederhandwerker.....	202
III.2.9.3	Nahrungsmittelverarbeitende Berufe.....	205
III.2.9.4	Tempelhandwerker oder Handwerker im Auftrag des Tempels? .....	209
III.2.9.5	Die Orte handwerklicher Produktion.....	215
III.2.9.5.1	Das <i>bīt mumme</i> als „Werkstättenverbund“ .....	217
III.2.9.5.2	Private Werkstätten.....	218
III.2.9.6	Der Einsatz von Handwerkern außerhalb ihres Spezialgebiets .....	220
III.2.9.7	Die Auslastung von Handwerkern.....	221
III.2.9.8	Die Weitergabe des Handwerks in der Familie .....	221
III.2.9.9	Mehrfachstätigkeit und Berufswechsel .....	223
III.2.9.10	Ausübung von Ämtern der kommunalen Verwaltung .....	223
III.2.10	Landwirtschaft.....	227
III.2.11	Fahrzeuge und Transport.....	229
III.2.12	Diverse.....	231
III.2.12.1	<i>ša-X-šu</i> -Berufe.....	233
III.2.12.1.1	Der Feuerholz-Mann ( <i>ša-gaššātēšu</i> ).....	233
III.2.12.1.2	Der Hersteller von Räuchermischungen ( <i>ša-endišu</i> ).....	234
III.2.12.1.3	Der Verantwortliche des Götterthronsitzes ( <i>ša-kiturrišu</i> ) .....	234
III.2.13	Das Personal der königlichen Grablege .....	234
III.2.13.1	Der <i>ša-bēt-kimahhi</i> .....	235
III.2.13.2	Der <i>ša-muḫḫi-bēt-šarrāni</i> und der <i>rab bēt-šarrāni</i> .....	235
III.2.14	Personal der königlichen Verwaltung mit Aufgaben im Bereich des Tempels.....	236
III.2.15	Auswahl und Einsetzung von Handwerkern und anderen Tempelbediensteten .....	237
III.2.16	Entlohnung.....	239
III.2.16.1	Investitionen in Handelsreisen .....	248
III.2.16.2	Diebstähle .....	251
III.2.16.3	Diversifizierte Vermögenswerte.....	252
<b>III.3</b>	<b>Tempelbedienstete in den archivalischen Texten aus Aššur .....</b>	<b>254</b>
III.3.1	Die Priester ( <i>šangû</i> ).....	255
III.3.2	Das Verwaltungspersonal des Tempels.....	258
III.3.3	Sänger und Musiker .....	259
III.3.4	Pförtner und Wächter.....	260
III.3.5	Handwerker.....	260
III.3.6	Berufe in der Landwirtschaft.....	261
III.3.7	Die Wagenbesatzung des Gottes.....	261
III.3.8	Diverses Tempelpersonal .....	261
<b>IV.</b>	<b>Die Berufsgruppe als sozialer Bezugsrahmen.....</b>	<b>263</b>
<b>IV.1</b>	<b>Verfasstheit und interne Organisation der Berufsgruppen .....</b>	<b>263</b>
IV.1.1	Die Vorsteher der Berufsgruppen ( <i>rab X</i> ).....	263
IV.1.2	Die Organisation in Kohorten ( <i>kišru</i> ).....	266
IV.1.3	Zusammenschlüsse von Handwerkern .....	267
IV.1.3.1	Forschungsgeschichte: Gilden und Zünfte im antiken Mesopotamien?.....	267
IV.1.3.2	Korporative Strukturen unter den Handwerkern in neuassyrischer Zeit .....	273
IV.1.3.2.1	Das „Nest“ der Goldschmiede in Aššur.....	273
IV.1.3.2.2	Funktion und Aufgaben neuassyrischer Handwerkerzusammenschlüsse .....	275

<b>IV.2 Die Auswahl von Zeugen und Transaktionspartnern.....</b>	<b>280</b>
IV.2.1 Berufsgruppenzugehörigkeit als Auswahlkriterium für Zeugen?.....	281
IV.2.1.1 Auswertung der Daten und Darstellung der Ergebnisse.....	287
IV.2.2 Die Wahl von Zeugen innerhalb der eigenen Berufsgruppe.....	291
IV.2.3 Die Scharnierstellung der Pförtner.....	297
IV.2.4 Wechselseitiges Bezeugen: mutuelle Kanten.....	299
IV.2.5 Beziehungen zwischen verschiedenen Berufszweigen.....	301
IV.2.5.1 Das Kultpersonal.....	301
IV.2.5.2 Das Verwaltungspersonal des Tempels.....	303
IV.2.5.3 Sänger ( <i>nāru</i> ) und Obersänger ( <i>nargallu</i> ).....	304
IV.2.5.4 Die nahrungsmittelverarbeitenden Handwerker.....	310
IV.2.5.5 Die Textilhandwerker.....	314
IV.2.5.6 Schmiede.....	317
IV.2.5.7 Holzhandwerker.....	321
IV.2.5.8 Steinhandwerker und Töpfer.....	322
IV.2.5.9 Baugewerbe.....	324
IV.2.5.10 Wachen und Türhüter.....	327
IV.2.5.11 Landwirtschaft und Viehhaltung.....	330
IV.2.5.12 Wagenbesatzung.....	333
IV.2.5.13 Personal der königlichen Grablege.....	335
IV.2.6 Qualitative Beobachtungen zu ausgewählten Zeugenlisten.....	336
IV.2.7 Zwischenfazit.....	342
IV.2.8 Die Wahl von Geschäfts- und Transaktionspartnern.....	343
IV.2.8.1 Die Wahl von Geschäftspartnern.....	343
IV.2.8.2 Die Wahl von Transaktionspartnern.....	353
IV.2.9 Der Aufbau der Zeugenlisten.....	360
IV.2.9.1 Die Abfolge der Berufe in den Zeugenlisten.....	360
IV.2.9.2 Clusterbildung.....	369
IV.2.9.3 Bilden die Zeugenlisten berufsgruppeninterne Hierarchien ab?.....	377
<b>IV.3 Die <i>adê</i> in den Vertragssicherungsklauseln der archivalischen Texte aus</b>	
<b>Aššur.....</b>	<b>379</b>
<b>IV.4 Nachbarschaft und Berufsgruppe.....</b>	<b>388</b>
<b><i>Literatur</i>.....</b>	<b>391</b>

# EINLEITUNG

Die Stadt Aššur spielte als religiöse Kapitale eine elementare Rolle im neuassyrischen Reich. Sie beherbergte, neben den Tempeln der wichtigsten Götter des mesopotamischen Pantheons, das Heiligtum des namensgleichen Stadt- und Reichsgottes Aššur, der Stadt und Land verkörpernd für das assyrische Königtum von herausragender identitätsstiftender Bedeutung war.

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit der Frage nach der Einbettung der Tempel in das Sozialgefüge der Stadt. Im Zentrum der Untersuchung steht dabei das Personal dieser Tempel: die Priester und Kultfunktionäre, die den reibungslosen Ablauf des täglichen Kults sicherstellten, ebenso wie Handwerker oder Köche, deren Tätigkeiten im Zusammenhang mit dem Kultbetrieb standen. Die über 1.000 Alltagsdokumente aus den Archiven der Stadt Aššur erlauben, familiäre, berufliche und ökonomische Verbindungen zwischen Individuen zu rekonstruieren. Damit ermöglichen sie einen für die neuassyrische Zeit einmalig detaillierten Einblick in die Lebenswelten dieser Menschen.

Als Studie eines lokalen Kultes von überregionaler identitätsstiftender Bedeutung fragt die vorliegende Arbeit nach den Lebensumständen der historischen Akteure, die an diesem Kult partizipierten und ihn unterhielten.<sup>1</sup> Auf diese Weise erweitert sie nicht nur unser Verständnis der Sozialstruktur des religiösen und ideologischen Zentrums des assyrischen Großreichs, sondern widmet sich dem Phänomen „Stadt“ im Alten Orient und der Organisation antiker Gesellschaften, versteht sich also als Beitrag zur Sozialgeschichte des antiken Mesopotamiens.

## Fragestellung

Aššur ist die Stadt des gleichnamigen Gottes Aššur, der Ort, an dem der ranghöchste Gott des assyrischen Pantheons in seinem Tempel erfahrbar wird. Aššur ist das religiöse und identitätspolitische Zentrum des Reiches, das für die Ausübung der königlichen Herrschaft allergrößte Relevanz besitzt. Denn der Reichsgott Aššur ist der eigentliche Herrscher über Land und Leute. Der König agiert lediglich als irdischer Stellvertreter dieses wahren Gott-Königs und Königs der Götter.

Aufgrund der Immobilität des staatstragenden Aššurkultes und der Fortsetzung des Kultbetriebs in den anderen in Aššur beheimateten großen Heiligtümern behält die alte Hauptstadt Aššur als Kultmetropole auch nach der Verlagerung der Königsresidenz unter Assurnasirpal II. eine herausragende Bedeutung.

Der regelmäßige, ortsgebundene Götterkult als religiöse Institution bringt die Organisationsform Tempel hervor. Diese manifestiert sich sowohl als bauliche Struktur im urbanen

---

<sup>1</sup> Vgl. Fales 2013, 87.

Raum als auch in Form einer sozialen Organisation mit einer spezifischen Hierarchie von Priestern und Kultpersonal, das mit Aufgaben der Pflege und des Unterhalts des Tempels, der kultischen Abläufe, Feste und Zeremonien betraut war. In der Forschung wird von einer engen Verflechtung von Stadt und religiösen Institutionen ausgegangen, bei der die Tempel gleichzeitig architektonischer und sozialer Fluchtpunkt des Stadtgefüges sind.<sup>2</sup>

Ziel der Arbeit ist, das Ausmaß dieser Verflechtung zu ergründen. Hierzu werden die Lebenswelten und Beziehungsgeflechte der Priester und Kultbediensteten untersucht, welche die Stadt bevölkerten. Im Mittelpunkt steht die Frage, inwiefern der Beruf und die Tätigkeit für eine Institution wie den Tempel die Interaktionshorizonte von Individuen strukturierten und die Ausbildung sozialer Beziehungen beeinflussten.

Ausgehend von spezifischen Akteuren und lokalen Praktiken sollen so assyrische Religion und die Institution Tempel in neuassyrischer Zeit im Sinne einer „lokalen Religionsgeschichte“<sup>3</sup> betrachtet werden. Dabei stehen die kulturellen und sozialen Kontexte, innerhalb derer der Tempelkult situiert war und auf die er wiederum strukturgebend einwirkte, im Zentrum des Interesses.

## Quellen, Vorarbeiten und Methode

Die urbanen Eliten treten uns als historische Akteure durch ihre textlichen Hinterlassenschaften entgegen. Mittels der philologischen Auswertung der archivalischen Dokumente,<sup>4</sup> die im Stadtgebiet gefunden wurden, lässt sich ein äußerst detaillierter Einblick in die Lebenswelten dieser Menschen gewinnen.

Von großem Wert für das hier unternommene Forschungsvorhaben ist, dass aufgrund von Grabungspraxis und Dokumentation der Ausgrabung der Deutschen Orient-Gesellschaft zwischen 1903 und 1914 unter der Leitung von Walter Andrae Sammlungen von Tontafeln rekonstruierbar sind, die bereits in der Antike als materiell vergesellschaftete Artefakt-Ensembles bestanden. Für die neuassyrische Zeit rekonstruiert Pedersén ca. 35 Archive (N 1–35).<sup>5</sup> Weiteres Textmaterial, das sog. Aššur-mātu-taqqin-Archiv,<sup>6</sup> wurde im Rahmen der irakischen Grabungen sowie während der Grabungen durch die Universitäten München

---

<sup>2</sup> Vgl. Groß 2014a; 19 Radner 1999a, 29; Pedersén 1986, 144–145; Menzel 1981a, 252.

<sup>3</sup> Kippenberg und Luchesi 1995.

<sup>4</sup> Der Terminus „archivalisch“ wird in der assyriologischen Fachliteratur in Abgrenzung zu „literarisch“ gebraucht. Er bezeichnet die Texte, die Zeugnisse der Alltagsdokumentation darstellen, wohingegen „literarisch“ diejenigen Texte meint, die im weitesten Sinne dem mesopotamischen Traditionsschrifttum angehören. Hierzu zählen auch etwa lexikalische oder mathematische Texte. Diese Unterscheidung spiegelt sich ebenfalls in der Bezeichnung von Textsammlungen wider: „Archiv“ beschreibt eine Gruppe von administrativen, ökonomischen und juristischen Texten sowie Briefen, wohingegen unter „Bibliothek“ eine Sammlung „literarischer“ Texte verstanden wird. Hierbei handelt es sich um assyriologisch etablierte Begriffe zur Beschreibung von Tontafelsammlungen, die auf dem Kriterium der Zugehörigkeit der Texte zu bestimmten Gattungen beruhen. Die Benennung reflektiert nicht zwangsläufig die Sinnzuschreibungen und Handlungsroutinen der Kompilatoren und Benutzer dieser Tontafelensembles.

<sup>5</sup> Pedersén 1986.

<sup>6</sup> Ahmad 1996.



und Heidelberg gefunden – hierbei handelt es sich um die Archive 52a und 52b.<sup>7</sup>

Neben den archivalischen Texten zählen Herrscherinschriften der assyrischen Könige, königliche Edikte und Stiftungsurkunden, die Versorgung und Unterhalt der Tempel des assyrischen Großreiches regeln, die königliche Korrespondenz der neuassyrischen Herrscher aus Ninive sowie die Briefdossiers assyrischer Gelehrter und Priester zu den wichtigsten Quellen für die hier erhobene Fragestellung.<sup>8</sup>

Die grundlegende Untersuchung zur Organisation assyrischer Heiligtümer und den Aufgaben ihres Personals wurde von Menzel (1981) vorgelegt.<sup>9</sup> Die Studie gliedert sich in zwei Teile. Der erste behandelt die Bau- und Kultgeschichte der wichtigsten assyrischen Tempel. Der zweite Teil enthält eine Zusammenstellung aller bis *dato* bekannten Berufsbezeichnungen, für deren Vertreter sich eine Verbindung zum Tempel nachweisen lässt. Das untersuchte Textkorpus umfasst Anweisungen für die Durchführung von Ritualen, Verwaltungstexte, Briefe, königliche Stiftungsurkunden, Königsinschriften und die Kolophone literarischer Texte. Menzel befasst sich vornehmlich mit der Organisationsstruktur des Tempels sowie den Aufgaben der Priester und Kultakteure, d. h. mit Ämtern und Berufen, lässt jedoch die Individuen, die diese Berufe ausübten, weitestgehend unberücksichtigt. Aus archäologischer Sicht hat sich zuletzt Hauser (2012) mit der Sozial- und Bevölkerungsgeschichte der Stadt Aššur anhand der unterschiedlichen Ausstattung von Gräbern auseinandergesetzt.

Dass bisher keine umfassende Studie zur Sozialstruktur Aššurs vorliegt, ist sicher auch der Publikationsgeschichte des Textmaterials geschuldet. Die systematische Veröffentlichung der archivalischen Dokumente aus den Grabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Aššur setzte in den 1990er Jahren ein und kann erst seit wenigen Jahren als vorläufig abgeschlossen gelten.<sup>10</sup> Weiterhin ist die prosopographische Erschließung des Textmaterials erst seit kurzem auf einem Stand,<sup>11</sup> der eine systematische Untersuchung von Beziehungsgeflechten gestattet.

Wie zahlreiche Studien, die sich mit der weit zurückliegenden Geschichte befassen, ist auch eine Untersuchung der Beziehungsgeflechte der Bewohner der antiken Stadt Aššur mit dem Problem der inhaltlichen und chronologischen Lückenhaftigkeit des Quellenmaterials konfrontiert. Ziel der Untersuchung kann deshalb nicht sein, ein vollständiges und geschlossenes Bild der Sozialgeschichte der Stadt Aššur im ersten Jahrtausend v. Chr. zu zeichnen. Vielmehr ist von Informations-Inseln auszugehen, die ermöglichen, spezifische historische Prozesse und Verhältnisse punktuell genau und eindeutig zu beschreiben. An anderer Stelle werden sich diese jedoch nur verschwommen zeigen. Der Blick nach

---

<sup>7</sup> Miglus et al. 2016; vgl. Frahm 2002; Maul 2000b; Radner 2000; Hecker 1991.

<sup>8</sup> Zu diesen Quellenkorpora, ihren Spezifika und Beschränkungen vgl. ausführlich Groß 2014a, 6–25.

<sup>9</sup> Menzel 1981a; 1981b.

<sup>10</sup> Faist 2007, 3–4.

<sup>11</sup> Vgl. van Driel 1969, 170. Die aus Aššur stammenden Texte sind zudem größtenteils (vgl. Faist 2007, 235) in die *Prosopography of the Neo-Assyrian Empire* (1998–2011) und PNA 4, *Urban Craftsmen and Other Specialists, Their Land Holdings, And the Neo-Assyrian State* (Baker 2016) eingeflossen.

Babylonien und der diachrone Vergleich mit älteren Epochen der assyrischen Geschichte können helfen, Parallelen aufzuzeigen, Unterschiede zu identifizieren und im Idealfall dort plausible Szenarien zu entwickeln, wo die Überlieferung aus neuassyrischer Zeit nur bedingt aussagekräftig ist. Dennoch bleiben unvermeidbar „blinde Flecken“ bestehen, da das Textmaterial fragmentarisch ist und über bestimmte Lebensbereiche und Gesellschaftssegmente kaum oder gar keine Aussagen zulässt.

Vorliegende Arbeit orientiert sich konzeptionell an assyriologischen Studien, die Textzeugnisse in ihren textuellen und archäologischen Kontexten, d. h. ihren Aufbewahrungsbzw. Auffindungszusammenhängen untersuchen,<sup>12</sup> wie es im Falle der literarischen Texte aus Aššur die Arbeiten von Maul (2010) und Fadhil (2012) tun. Die Rekonstruktion und Untersuchung von Archiven ist insbesondere auf dem Feld der neu- und spätbabylonischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte ein wichtiger Zugang und eröffnet darüber hinaus auch bei religionshistorischen Fragestellungen interessante Einsichten, wie die Studien von Waerzeggers (2010) und Still (2019) zu Priesterschaft und Kultbetrieb im spätbabylonischen Borsippa zeigen. Aus der Rezeption dieser Ansätze ergeben sich wichtige Impulse für die Auseinandersetzung mit dem allerdings grundsätzlich anders gearteten assyrischen Textmaterial. Neben der strukturfokussierten, am Paradigma der Sozialen Netzwerkanalyse orientierten Rekonstruktion von Beziehungsgeflechten zwischen Berufs- und Personengruppen stellt bei der Auswertung von Archiven und der Beschreibung einzelner Individuen die *microhistory* einen aussichtsreichen Zugang dar.<sup>13</sup>

## Struktur und Ergebnisse der Arbeit

Die vorliegende Arbeit gliedert sich in vier große Teile und zehn Kapitel. Die Teile *I. Tempelbau und Ausstattung der Tempel mit Besitz* und *II. Der Opferbetrieb* zeichnen den kulturellen, ideologischen und religiösen Hintergrund des Tempels im 1. Jt. v. Chr. in Assyrien nach. Im Abschnitt *III. Der Tempel als Institution* geht es um den Tempel als ökonomischen Akteur und seine personelle Ausstattung. Der vierte Teil *Die Berufsgruppe als sozialer Bezugsrahmen* nimmt die Beziehungsgeflechte, in welche die Tempelbediensteten eingebettet waren, in den Blick.

Die breit angelegte Kontextualisierung dient dazu, jene institutionellen Zusammenhänge in ihrer historischen und kulturellen Tiefendimension verstehbar zu machen, welche die Voraussetzung bilden, dass die Interaktionsnetzwerke, die im Mittelpunkt dieser Untersuchung stehen, überhaupt erst emergieren.

---

<sup>12</sup> Vgl. z. B. Charpin 1986.

<sup>13</sup> Vgl. Waerzeggers 2014b, 2. Zur *microhistory* vgl. Magnússon und Szijártó 2013; Ginzburg 2011; Tilly 1998; zur Sozialen Netzwerkanalyse und historischer Netzwerkforschung vgl. Carrington und Scott 2011; Düring 2015; Häußling und Stegbauer 2010; ebd. 2011; Scott 2017 jeweils mit weiterführender Literatur.

## **Die Menschen als Versorger der Götter**

Das Kapitel *I.1 Die Menschen als Versorger der Götter* thematisiert den Versorgungsauftrag der Menschen gegenüber den Göttern, wie ihn verschiedene mesopotamische Schöpfungsmythen formulieren. Aus dem Verhältnis der wechselseitigen Bedingtheit von Menschen- und Götterwelt ergeben sich weitreichende Implikationen für den Tempelbau, der als Rückkehr zu einem Urbild konzeptualisiert wird, sowie für die Anfertigung von Götterbildern und Kultinventar. Dem König als erstem unter den Menschen kam hierbei eine besondere Rolle zu, denn er initiierte und leitete diese Vorhaben – und finanzierte sie in der Regel auch.

Das Kapitel beleuchtet über die theologisch-konzeptuellen Aspekte hinaus auch die konkrete Planung und Organisation der königlichen Bau- und Renovierungstätigkeit, die Abläufe auf den Baustellen des Reichs, die Herstellung und Nutzungsdauer von Tempelinventar und Statuen sowie die Abfassung von Inschriften. Auf diese Weise wird ein Überblick über die Aufgaben und Tätigkeitsbereiche der Handwerker geboten, die für den Tempel arbeiteten.

## **Die Ausstattung der Tempel mit Land- und Personenbesitz**

Das Kapitel *I.2 Die Ausstattung der Tempel mit Land- und Personenbesitz* behandelt die ökonomischen und personellen Ressourcen, über welche die Institution verfügte, deren Bedienstete im Fokus dieser Arbeit stehen. Diese Ressourcen begrenzen den ökonomischen Handlungsspielraum des Tempels und geben Aufschluss über dessen Einkünfte und damit auch über seinen Einfluss auf das Wirtschaftsleben und die Entlohnung seines Personals. Es geht also um die ökonomische Grundlage der Institution, deren Bedienstete hier untersucht werden.

Landbesitz, durch den Erträge für den Tempel erwirtschaftet wurden, befand sich teils auch in den Händen der Tempelbediensteten, so dass nicht nur die Versorgung der Institution, sondern gleichermaßen ihrer Angehörigen thematisiert wird. Der Personenbesitz des Tempels gibt nicht nur Aufschluss über seine ökonomischen und personellen Ressourcen, sondern betrifft auch die in der Forschung immer wieder thematisierte Frage nach dem Status derjenigen, die für den Tempel arbeiteten.

## **Opfer und Opferpraxis in neuassyrischer Zeit**

Der Tempel ist nicht nur die irdische Heimstatt der Götter, sondern der Ort, an dem ihre kontinuierliche Versorgung durch Opferspeisen ihren Platz hat. Das Kapitel *II.1 Opfer und Opferpraxis in neuassyrischer Zeit* behandelt diese Versorgungsaufgabe der Menschen in ihrer institutionalisierten Form des Tempelkults und des regelmäßigen Opferbetriebs. Am Beginn steht die Auseinandersetzung mit dem Opferbegriff und die Konzeptualisierung der

regelmäßigen Opfer im Kreislauf von Gabe und Gegengabe. Sodann wird der Blick auf Assyrien und insbesondere den Aššurtempel gelenkt, der als Verteilerzentrum für bestimmte Güter eine administrative Vorrangstellung unter den Tempeln der Stadt Aššur einnahm.

In der Institution des seit mittelassyrischer Zeit belegten *ginā'u*-Opfers wird der Versorgungsauftrag der Menschen gegenüber den Göttern in eine für Assyrien charakteristische Form gegossen, die den Provinzen und Untertanen des Reichs erlaubte, sich im Opfer als Gemeinschaft zu erleben. Dank der ausführlichen Dokumentation aus dem mittelassyrischen Opferarchiv M 4 lässt sich das *ginā'u*-Opfer in seiner Form im 13. und 12. Jh. v. Chr. weitestgehend rekonstruieren. Unklarer ist das Bild für die neuassyrische Zeit – sicher ist, dass das *ginū* als „Ernährungsgemeinschaft des Assur“<sup>14</sup> auch im 1. Jt. v. Chr. fortbestand. Die Quellenlage ist hier indes disparater und weniger eindeutig, so dass, um Anspruch und Organisation dieses staatstragenden Opfers zu verstehen, der Blick in die früheren Epochen der mesopotamischen Geschichte unabdingbar ist.

Darüber hinaus behandelt das Kapitel die konkreten Abläufe im Opferbetrieb an neuassyrischen Tempeln. Hierbei werden die Aufgaben unterschiedlicher Vertreter des Tempelpersonals und deren Einbindung in den Opferbetrieb an konkreten Beispielen, vornehmlich aus der Korrespondenz des Königs skizziert – sei es die Beschaffung und das Management der Gaben, die Durchführung der Opfer oder die Verteilung der Reste der Götterspeisen unter denjenigen, die zum Gelingen des Göttermahls beigetragen hatten.

## Der Tempel als Akteur des Wirtschaftslebens

Das erste Kapitel im dritten Teil, der sich mit dem Tempel als Institution befasst, nimmt den *Tempel als Akteur des Wirtschaftslebens* in den Blick. Leitende Fragen sind, auf welche Weise ein neuassyrischer Tempel durch Ländereien und Werkstätten Einkünfte erwirtschaftete, um sich zu unterhalten und seine Bediensteten zu versorgen. Zudem soll ermittelt werden, in welchen Bereichen der Tempel als institutioneller Akteur abseits seiner kultisch-religiösen Kernaufgabe agierte.

Insbesondere am *iškaru*-System zum Management von Rohstoffen, einer Art *Outsourcing*, zeigt sich die enge wirtschaftliche Verschränkung von Tempel und Palast – der Tempel ist im 1. Jt. v. Chr. in Assyrien eben kein eigenständiger *oikos* mehr, der seinen Bedarf durch eine autarke Produktion decken kann und seine Angehörigen in Naturalien aus eigener Produktion entlohnt. Vielmehr zeigt sich auch auf dem Feld der Ökonomie eine starke Interdependenz der beiden Institutionen Palast und Tempel. In zahlreichen Handwerksbereichen werden im *iškaru*-System Rohmaterialien vom Palast an die Tempelhandwerker gegeben, damit diese gemäß festgelegter Quoten Güter fertigten. Da die Leistungen anstelle der im Auftrag gegebenen Güter mitunter in ihrem Gegenwert in Silber zu entrichten waren, ergibt

---

<sup>14</sup> Maul 2008, 83.

sich die Frage, ob – wie für die babylonische Spätzeit bekannt – ein Teil der handwerklichen sowie landwirtschaftlichen Produktion des Tempels auf dem Markt veräußert wurde, um auf diese Weise Silbereinkünfte zu generieren.

Die sogenannten „Tempelschuldscheine“ legen nahe, dass der Tempel ebenfalls im Kreditgeschäft aktiv war. Denn in diesen Urkunden werden die Darlehenssummen mit einem Begriff für Opfer, meist *rēšātu*, „Erstlingsfrüchte, -opfer“, qualifiziert und mit einem Gott in Verbindung gebracht. Ansonsten folgen sie dem gewöhnlichen Formular der Obligationenurkunden, nennen also sowohl einen menschlichen Gläubiger als auch einen Schuldner. Dass die Darlehen aus den Opfern eines Gottes stammen, lässt einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Opferbetrieb vermuten. Die Rolle des Tempels bei den Transaktionen bleibt wegen der menschlichen Gläubiger und Schuldner bisher jedoch weitestgehend unklar. In der Forschungsliteratur besteht sogar Uneinigkeit, ob es sich tatsächlich um Darlehen handelt, die aus den Opfern bzw. dem Erlös aus ihrem Verkauf gewährt wurden, oder hinter den „Tempelschuldscheinen“ nicht ggf. als Darlehen stilisierte Verpflichtungen stehen, zu bestimmten Opfern beizutragen.

Weder bei den Gläubigern noch bei den Schuldnern der „Tempelschuldscheine“ lässt sich eine auffällige Konzentration von Personen ausmachen, die für einen Tempel tätig waren oder einen bestimmten Beruf ausübten, wodurch die Rolle des Tempels und die Verbindung zwischen Tempel, Gläubigern und Schuldnern klarer werden würde. Die Vergabepraxis hinter den „Tempelschuldscheinen“ lässt sich in ihren Details gegenwärtig also nicht rekonstruieren. Gleichwohl wird aus ihnen der Tempel als überregionaler Akteur im Wirtschaftsleben wahrnehmbar. Welche Bedeutung dieses Finanzinstrument für die neuassyrische Wirtschaft besaß, lässt sich leider ebenso wenig beantworten wie die Frage, wer das System steuerte.

## **Das Personal neuassyrischer Tempel**

Vertreter welcher Berufe sind es, zwischen denen sich die zu untersuchenden Interaktionsnetzwerke aufspannen? Das Kapitel *III.2 Das Personal neuassyrischer Tempel* gibt einen Überblick über die Berufe, für die in neuassyrischer Zeit eine Tätigkeit am oder für den Tempel belegt ist.

Am Beginn des Kapitels steht die Frage nach einer sachgemäßen Priesterdefinition: Moderne Kategorisierungen verstellen hier nicht selten den Blick auf die Verhältnisse in der Antike. So wurden in der neuassyrischen Zeit beispielsweise auch Vertreter verschiedener Handwerksberufe als Priester bezeichnet, die durch die Arbeit am Götterbild oder die Zubereitung und Präsentation der Opfermahlzeiten in direkten Kontakt mit der Transzendenz kamen. Auch in Mesopotamien unterschied man grundsätzlich zwischen Priestern, die einer strengen Auswahl und Konsekrationsriten unterzogen wurden, sowie weiterem Tempelpersonal. Gleichwohl war aber jeder Tempelbedienstete Teil eines größeren gemeinsamen Ganzen, nämlich der Versorgung der Götter, die den Fortbestand der Welt sicherte.

Dessen Gelingen hing davon ab, dass jeder die ihm zugewiesene Aufgabe ordnungsgemäß verrichtete.

Ferner wird die hierarchische Organisation des Tempelpersonals behandelt. Der Fülle an Belegen für Vertreter ganz unterschiedlicher Berufe am Tempel steht ein Mangel an solchen Quellen entgegen, die gestatten würden, ein generelles Personalschema für die neuassyrischen Tempel in all seinen Details zu rekonstruieren. Wie ein Tempel seinen Personalbestand organisierte, hing sicher auch erheblich von dessen Größe sowie von regionalen Gegebenheiten ab. Für den Aššurtempel ist die Quellenlage in dieser Hinsicht noch am besten, da Texte überliefert sind, die Einblick in seine Personalstruktur bieten. Deutlich wahrnehmbar ist eine Verteilerrolle des Aššurtempels, die sich beispielsweise darin zeigt, dass seine Brauereien und Backstuben offenbar andere Heiligtümer mitversorgten.

Die einzelnen Berufe werden in Berufszweigen zusammengefasst, da die Vermutung nahe liegt, dass professionelle Kooperationsbeziehungen zwischen zwei Berufsgruppen die Ausbildung sozialer Beziehungen begünstigten, die über den institutionellen Rahmen hinausgingen, in dem die Berufsausübung stattfand. Die Berufsgruppen zeichnen sich etwa durch die Nutzung ähnlicher Werkstoffe und das Teilen von Infrastrukturen wie Werkstätten, Küchen und Backstuben bei den textil-, metall-, holz- und nahrungsmittelverarbeitenden Berufen aus. Eine solche Kategorisierung anhand des Aufgabenspektrums bzw. des Hauptwerkstoffs ist auch aus den antiken Quellen, wie etwa in der Gruppierung verwandter Berufe in den lexikalischen Listen, wahrnehmbar.<sup>15</sup>

Darüber hinaus werden im Kapitel III.2 die Auswahl und Einsetzung des Tempelpersonals, insbesondere von Priestern, deren Namensgebung sowie die übliche, aber nicht zwingende Weitergabe des Berufs innerhalb der Familie thematisiert. Weiterhin werden die Orte handwerklicher Produktion, Tätigkeiten abseits der beruflichen Spezialisierung, Mehrfach Tätigkeiten und Berufswechsel sowie die Ausübung kommunaler Ämter behandelt. Wenig aussagekräftig sind die Quellen, will man die unterschiedlichen Formen der Entlohnung der am Tempel Beschäftigten systematisch rekonstruieren. Gleichwohl wird am Ende des Kapitels der Versuch unternommen, einen Überblick über die Einkommensquellen verschiedener Berufsgruppen zu geben.

Die Einsetzung der Priester und des Kultpersonals war ein Privileg des Königs. Es handelte sich um prestigeträchtige Positionen, die deshalb auch mit Mitgliedern der königlichen Familie besetzt wurden. Es ist davon auszugehen, dass es sich bei den Posten um Lebensstellungen handelte. So ist, anders als aus Babylonien, nicht bekannt, dass ein neuer Herrscher bei seinem Regierungsantritt die Führungsriege der Tempel im neuassyrischen Reich austauschte.

Potenzielle Kandidaten für ein Priesteramt wurden einer Prüfung unterzogen, welche die Eignung des Betreffenden hinsichtlich kultischer Reinheit und persönlich-moralischer Integrität ermittelte und sicherstellte, dass Qualifikationen vorlagen, die den Bewerber zur

---

<sup>15</sup> Groß 2018, 376; vgl. Renger 1996, 216–217; Salonen 1970, 13.

sachgemäßen Ausführung kultischer und religiöser Aufgaben befähigten. Die Namen der Anwärter wurden den Göttern in einer Opferschauanfrage vorgelegt, die ihr Einverständnis zu der Bestellung geben mussten. Dass in neuassyrischer Zeit Priester und andere Vertreter des Kultpersonals bei ihrer Einsetzung neue Namen erhielten, die preisend auf diejenige Gottheit Bezug nahmen, in deren Diensten sie standen, ist nicht feststellbar.

Da die Ausbildung vornehmlich im Familienverband erfolgte, war die innerfamiliäre Weitergabe des Priesterberufs üblich. Teils sind richtiggehende Priesterdynastien belegt. Allerdings hing es von der Gunst des Herrschers ab, ob ein entsprechend qualifizierter Sohn seinem Vater tatsächlich in dessen konkretes Amt folgen konnte. Die Ausbildung in der Familie gewährleistete ein hohes Qualifikationsniveau, das sich am Bedarf der Institutionen orientieren konnte, und begünstigte die Weitergabe von Spezial- und Geheimwissen.

Die innerfamiliäre Ausbildung spielte ebenfalls für die Handwerksberufe eine zentrale Rolle. Es finden sich aber auch hier Belege, dass ein Sohn einer anderen Tätigkeit nachging als sein Vater oder nur einer von mehreren Brüdern das Handwerk des Vaters fortführte und vermutlich auch die väterliche Werkstatt übernahm. Aufgrund nur weniger bekannter Belege bleibt unklar, ob diese Form der Ausbildung in bestimmten Metiers üblich war, während sie in anderen vielleicht eher die Ausnahme darstellte.

Die historisch gewachsene Situation als ehemalige politische und religiöse Kapitale mit einem speziellen Bedarf an nicht selten wertvollen Produkten trug vermutlich dazu bei, dass Aššur auch in neuassyrischer Zeit immer noch der traditionelle Sitz bestimmter Handwerkszweige war.<sup>16</sup>

Während für einige Handwerker, wie beispielsweise die in Küchen, Brauereien und Backstuben Tätigen, die enge Anbindung an eine Institution charakteristisch ist, waren andere Spezialisten weitaus mobiler, da ihre Expertise bedarfsorientiert von unterschiedlichen Großhaushalten nachgefragt wurde. Die Aufgaben, die in einem einzigen Tempel anfielen, reichten vermutlich eher nicht aus, beispielsweise eine recht große Gruppe von Goldschmieden dauerhaft zu beschäftigen, zumal ihre Produkte sehr wertvoll waren und sich durch eine meist lange Nutzungsdauer auszeichneten. Aufgrund der zahlreichen Tempel in Aššur gab es für bestimmte Erzeugnisse jedoch eine relativ breite Abnehmerschaft und es ist zu erwägen, ob vielleicht ein gewisser Anteil der handwerklichen Produktion für einen außerinstitutionellen Markt erfolgte. Vor diesem Hintergrund ist fraglich, inwiefern die in der Forschungsliteratur gängige, generalisierende Rede von „Tempelhandwerkern“ – von denen mitunter sogar angenommen wird, dass es sich bei ihnen um Personen in der Verfügungsgewalt des Tempels, also „Tempelsklaven“ handelte – zutreffend ist.

Aus dem Zusammenspiel von textlichem und archäologischem Befund sind die Orte der Nahrungsmittelproduktion am Aššurtempel teilweise zu lokalisieren: Die Brauerei des Tempels lag mit großer Wahrscheinlichkeit an der Ostseite des Vorhofs.<sup>17</sup> Uneinigkeit

---

<sup>16</sup> Groß 2014a, 369.

<sup>17</sup> Gries 2017, 146.

besteht über die Lokalisierung des *bīt mumme* von Aššur, wo die Kultbilder in ihr irdisches Sein traten und das Kultinventar angefertigt wurde.<sup>18</sup> Beim *bīt mumme* handelte es sich um einen „Werkstättenverbund“,<sup>19</sup> in dem unterschiedliche Spezialisten zusammenarbeiteten. Dabei verfügte das *bīt mumme* nicht über eine feste Belegschaft, sondern die Handwerker, die am Mysterium der Geburt der Götter mitwirkten, wurden jedes Mal sorgsam unter Einbeziehung der Götter ausgewählt. Neben diesen an Institutionen angebotenen Werkstätten und Produktionsinfrastrukturen sind in Aššur aus Erwerbsurkunden private Werkstätten in Wohnquartieren bekannt, die aber bisher archäologisch nicht nachgewiesen werden konnten.

Spezialisierte Handwerker wurden bisweilen für Tätigkeiten eingesetzt, die nicht im Bereich ihrer professionellen Expertise lagen, beispielsweise im Rahmen von Arbeitsdiensten für die Krone oder wenn geeignetes Personal fehlte. Richtige Berufswechsel oder die gleichzeitige Ausübung mehrerer Berufe sind dagegen nicht feststellbar. Allerdings übernahmen Handwerker Ämter in der kommunalen Verwaltung. Besonders gut ist dies für einige Goldschmiede belegt, die als Bürgermeister (*ḫazannu*) wirkten. Es gibt Hinweise, dass die Amtsperioden dieser Bürgermeister zeitlich begrenzt waren, das Amt allerdings mehrmals ausgeübt werden konnte.

Die Mechanismen der Entlohnung des Kultpersonals und anderen Tempelbediensteten können bislang nicht systematisch rekonstruiert werden. Denn anders als in der babylonischen Spätzeit ist aus neuassyrischer Zeit kein ausgeprägtes System von Tempelfrühen bekannt. Die in Mesopotamien übliche Versorgung von institutionell abhängigen Arbeitskräften, d. h. Tempelklaven, durch Rationen ist für die neuassyrischen Tempel belegt. Einschlägige Quellen sind jedoch nur in begrenztem Rahmen überliefert, so dass sich Organisation und Verwaltung der Versorgung nicht detailliert nachzeichnen lassen.

Priester und andere Vertreter des Tempelpersonals erhielten Reste der Opferspeisen. Diese Form der Remuneration besaß nicht nur Be- und Entlohnungscharakter, sie stiftete auch Gemeinschaft zwischen denen, die das stete Bemühen um die Versorgung der Götter einte. Unterschiedlich große Zuteilungen und die Vergabe verschiedener Teile der Opfertiere an bestimmte Personen markierten und festigten soziale Hierarchien. Unklar ist, ob die Entlohnung durch Speisen vom Tisch der Götter vorrangig symbolisch war oder tatsächlich den Unterhalt der betreffenden Personen und ihrer Familien dauerhaft sicherte. Keine regelmäßige und planbare Einkommensquelle stellten wertvolle Geschenke dar, die der König hochrangigen Vertretern des Tempelpersonals anlässlich von Festen und Ritualen oder als spontane Gunstbezeugung bzw. Belohnung für außerordentliche Dienste und Loyalität machte.

Ein in der neuassyrischen Zeit wichtiges Instrument, das gleichermaßen der Versorgung der Tempel wie auch ihrem Personal diente, waren königliche Landschenkungen. Während

---

<sup>18</sup> Vgl. Fn. 1671.

<sup>19</sup> Renger 1996, 224.



ein Teil der Erträge an den Tempel abgeführt wurde, blieb ein vermutlich beträchtlicher Überschuss, so dass diese Form der Beteiligung an der Opferproduktion den Begünstigten erhebliche ökonomische Vorteile einbrachte.

Leider nur begrenzt aussagekräftig hinsichtlich der Frage, wie die Angehörigen des Tempelpersonals in den Besitz ihrer Immobilien gelangten und ob die Übertragung von Nutzungs- und Eigentumsrechten einen Teil ihrer Entlohnung darstellte, sind die Immobilienarkaufurkunden aus der Stadt Aššur.

Gut belegt für ganz unterschiedliche Vertreter des Tempelpersonals sind Investitionen kleiner bis mittlerer Summen in Handelsunternehmungen. Die meist geringe Höhe des investierten Kapitals deutet darauf hin, dass es sich hierbei wohl eher um einen bescheidenen Zusatzverdienst handelte.

## **Tempelbedienstete in den archivalischen Texten aus Aššur**

Das Kapitel *III.3 Tempelbedienstete in den archivalischen Texten aus Aššur* bietet eine Zusammenstellung aller individuellen Berufsvertreter, die für einen der Tempel in der Stadt Aššur tätig waren. Aus den bislang publizierten archivalischen Texten aus Aššur sind knapp 1.000 Personen bekannt, für die eine Berufsbezeichnung belegt ist.<sup>20</sup> Nur für etwa 10% von ihnen lässt sich eine dauerhafte Tätigkeit am Tempel nachweisen – sei es, dass sie wie die Priester und Angehörigen des Kultpersonals ihrer Aufgaben halber in der Sphäre des Tempels zu verorten sind oder durch die Bezeichnung X (Beruf) *ša* DN bzw. *ša* TN als einem bestimmten Gott oder Tempel zugehörig identifiziert werden können.

Am besten belegt sind Priester verschiedener Götter, Angehörige der Tempelverwaltung, Sänger und Musiker sowie Berufe am Tempel, deren Aufgabenprofil nicht immer klar ersichtlich ist. Weniger häufig ist eine individuelle Tempelaffiliation für Pförtner und anderes Wachpersonal, textil- und nahrungsmittelverarbeitende Berufe sowie Berufe aus Landwirtschaft und Viehhaltung bezeugt. Nur selten als Personal eines bestimmten Gottes oder Tempels werden Metall- und Holzhandwerker ausgewiesen.

Die ca. 100 Individuen stellen das Minimum derjenigen dar, die im Dienst der Götter standen. Denn es ist damit zu rechnen, dass sich hinter weiteren Personen, deren Berufsbezeichnung bekannt ist, Angehörige des Tempelpersonals verbergen, da die Nennung des Gottes oder Tempels, für den sie tätig waren, offensichtlich fakultativ war. Am besten bezeugt ist das Personal des Aššurtempels. Bedienstete der anderen Tempel in der Stadt erscheinen weitaus seltener in den Texten. Die disparate Beleglage – immerhin stammen die archivalischen Texte aus Aššur aus einem Zeitraum von etwa 200 Jahren – erlaubt in der Regel nicht, zu bestimmen, wie viele Vertreter eines Berufs gleichzeitig an einem Tempel tätig waren. Lediglich für den Aššurtempel ist eine hierarchische Stratifikation der Priesterschaft deutlich wahrnehmbar, dort waren auch mehrere Priester (*šangû*) aber auch sog.

---

<sup>20</sup> Einige wenige weitere Personen sind namentlich aus Briefen, Kolophonen und Verwaltungstexten bekannt.

„Beschwörer“ (*āšipu/mašmaššu*) gleichzeitig tätig.

Interessant ist die Organisation des Kultpersonals der Doppelheiligtümer von Sîn und Šamaš sowie Anu und Adad. Während die *šangûs* in der Regel wohl für eine einzelne Gottheit, nicht einen ganzen Tempel verantwortlich waren, war zumindest im Sîn-Šamaš-Tempel ein Obersänger (*nargallu*) für die liturgischen Darbietungen vor beiden göttlichen Bewohnern des Doppeltempels verantwortlich. Aus Aššur sind jedoch auch zwei *nargallus* des Adad belegt, so dass diese Personalstruktur wohl nicht zwangsläufig an jedem Doppelheiligtum vorzufinden war. Denn will man nicht annehmen, dass „Adad“ in den entsprechenden Berufsbezeichnungen *pars pro toto* für das gesamte Heiligtum steht, wäre eine Bezeichnung als *nargallu* von Anu und Adad zu erwarten, sofern der Doppeltempel gemeint gewesen wäre.

Während die Mehrheit der in Aššur belegten *nargallus* eine explizite Tempelaffiliation aufweist, ist eine solche für *keinen* der immerhin zwanzig namentlich bekannten *nārus* aus Aššur belegt.<sup>21</sup> Möglicherweise zeigt sich hier ein signifikanter Unterschied in der Bezeichnung von Sängern, die in der Tempelsphäre, und solchen, die im Palastkontext tätig waren – wobei nicht vergessen werden darf, dass sich in Ritualpräskripten in der Regel die Bezeichnung *nāru* findet, wenn ein Sänger an den Ritualhandlungen teilnahm.

## **Verfasstheit und interne Organisation der Berufsgruppen**

Das Kapitel *IV.1 Verfasstheit und interne Organisation der Berufsgruppen* behandelt die Organisation der neuassyrischen Berufsgruppen. Dies betrifft ihre interne hierarchische Gliederung, ihre korporative Verfasstheit sowie ihre gesellschaftlichen und politischen Funktionen.

Die einzelnen Vertreter eines Berufs waren in Gruppen organisiert, die einem Vorsteher, als *rabû* des jeweiligen Metiers bezeichnet, unterstanden. Dieser entstammte den Reihen seiner Kollegen. Wie man zum Vorsteher einer Berufsgruppe wurde, für welche Dauer dieser das Amt innehatte – handelte es sich um eine Lebensstellung oder wechselte das Vorsteheramt nach einer gewissen Zeit – und welche spezifischen Aufgaben dem *rabû* einer Berufsgruppe oblagen, bleibt leider unklar. Vermutlich war der Vorsteher vermehrt mit Planungs- und Managementaufgaben betraut und agierte als Vermittler zwischen den Angehörigen der Berufsgruppe und der Institution, für die sie arbeiteten, sowie der königlichen Verwaltung. Wo Arbeiter durch Rationen entlohnt wurden, waren die Berufsvorsteher vermutlich in deren Zuteilung eingebunden. Hierfür finden sich zwar keine konkreten Beispiele aus der neuassyrischen Zeit, jedoch aus anderen Phasen der mesopotamischen Geschichte.

Die Zusammenschlüsse von Vertretern eines Berufs und insbesondere der Handwerksberufe werden in der Forschungsliteratur oft als „Zunft“ oder „Gilde“ bezeichnet. Hierbei

---

<sup>21</sup> Vgl. PNA 4, 75–76.

handelt es sich um Forschungsbegriffe aus der Sozialgeschichtsschreibung des europäischen Mittelalters. Gilden, womit in der Regel Kaufmannsgilden gemeint sind, und Zünfte, worunter vornehmlich die Zusammenschlüsse von Handwerkern verstanden werden, beruhten auf dem Prinzip der „geschworenen Einung“, die einen Bereich autonomen Rechts konstituiert. Als soziale Gruppen zeichneten sich die Zünfte und Gilden durch einen engen sozialen Zusammenhalt zwischen ihren Mitgliedern aus. In der mittelalterlichen Stadt übernahmen sie bestimmte politische, soziale, juristische und militärische Aufgaben.

In der Altorientalistik wird seit langem diskutiert, ob Handwerkergruppen, die in verschiedenen Epochen der mesopotamischen Geschichte belegt sind, tatsächlich mit den mittelalterlichen Zünften vergleichbar sind und die Bezeichnung dementsprechend sachgemäß ist. Für die spätbabylonische Zeit sowie das Achämenidenreich wird nicht mehr von Zünften gesprochen, während in jüngeren Beiträgen zur neuassyrischen Sozialgeschichte Handwerkergruppen üblicherweise als Zünfte bezeichnet werden. Dies geht auf Radners Untersuchung des Archivs einer Familie von Goldschmieden aus Aššur (1999) zurück. Sie macht wesentliche sozialstrukturelle und administrative Unterschiede zwischen Assyrien und Babylonien im 1. Jt. v. Chr. geltend, so dass die Parallelität der korporativen Strukturen, die unter den Handwerkern der Stadt Aššur nachweisbar sind, zu den mittelalterlichen Zünften die Verwendung des Begriffs „Zunft“ rechtfertige. Gleichwohl gibt sie zu bedenken, dass der Begriff unauflöslich mit dem europäischen Mittelalter verbunden sei und bestimmte historische und gesellschaftliche Vorbedingungen impliziere, die für das neuassyrische Reich nicht gegeben sind.

Die neuassyrischen Handwerkerzusammenschlüsse, im Akkadischen als *qinnu*, „Nest“, bezeichnet, strukturierten die städtische Gemeinschaft auf drei Ebenen: erstens als Scharnier zwischen Individuum und Staat bzw. Gesellschaft, zweitens im städtischen Zusammenleben als Interessensvertretung zwischen unterschiedlichen, einander gleichrangigen (Berufs-)Gruppen sowie drittens auf der Ebene des Individuums, dem die Gruppe von Personen, die den gleichen Beruf ausübten, eine kollektive Identität und einen Rahmen bot, in dem soziale Interaktion über den Horizont der Familie hinaus stattfand. Sie übernehmen damit Funktionen, die auch für die mittelalterliche Zunft charakteristisch sind.

Mit „Zunft“ und „Gilde“ stehen potente Begriffe zur Verfügung, die eine unmittelbare Verstehbarkeit sozialer Phänomene und gesellschaftlicher Institutionen im Alten Orient auch für den nicht-Spezialisten implizieren. Aber bietet ihre Verwendung einen tatsächlichen Erkenntnismehrwert: Was wird gewonnen, bezeichnet man die neuassyrischen Handwerkerzusammenschlüsse als Zünfte? Aufgrund der starken Assoziationen mit dem europäischen Mittelalter büßen die Begriffe „Zunft“ und „Gilde“ an analytischer Trennschärfe ein, so dass es zielführender scheint, die Organisationsformen neuassyrischer Handwerker als distinkte soziale Form zu fassen. Dies erlaubt, ihre Charakteristika ebenso wie Gemeinsamkeiten mit den mittelalterlichen Zünften herauszuarbeiten, ohne Unterschiede zu verwischen.

## Die Auswahl von Zeugen und Transaktionspartnern

Das Kapitel *IV.2 Die Auswahl von Zeugen und Transaktionspartnern* widmet sich mit der Untersuchung der Beziehungsgeflechte der Personen, welche die Stadt Aššur im Altertum bevölkerten, der Kernfrage vorliegender Arbeit. Das Material aus Aššur bietet sich für eine personenzentrierte Untersuchung nur bedingt an. Bei einer Verlagerung des Fokus weg vom Individuum hin zu den größeren Strukturen der Familie, des Archivs und der Berufsgruppe ermöglicht es allerdings interessante und wichtige Einsichten in das gesellschaftliche Leben der religiösen Kapitale des neuassyrischen Reichs.

Ausgangspunkt ist die in der Forschung verbreitete, auf Grundlage der Untersuchung von einzelnen Textsammlungen formulierte Hypothese, dass die Berufsgruppe den vorrangigen Rahmen des Sozialen bildete und damit den Interaktionshorizont des Einzelnen definierte.<sup>22</sup> Zeugen, aber auch Geschäfts- und Transaktionspartner (Mit „Geschäftspartner“ sind Personen gemeint, die gemeinsam in derselben Rolle an einer Transaktion teilnehmen, also beispielsweise zwei Käufer. „Transaktionspartner“ bezeichnet die Personen oder Personengruppen, die als zentrale Parteien miteinander ein Geschäft tätigen, also beispielsweise Käufer und Verkäufer) würden deshalb vornehmlich aus dem Kreis der Kollegen gewählt.<sup>23</sup>

Unter Rückgriff auf Fragen und Werkzeuge der Sozialen Netzwerkanalyse werden die archivalischen Texte aus Aššur systematisch auf diese Hypothese hin überprüft. Die Beziehungsgeflechte zwischen Berufen und Berufszweigen werden als Netzwerkgraphen visualisiert. Dieser makroskopische Zugang wird um die qualitative Betrachtung ausgewählter Einzeltexte erweitert. Der Fokus liegt dabei auf solchen Berufsgruppen, für die Vertreter in Diensten der Tempel belegt sind bzw. deren Tätigkeit in unmittelbarem Zusammenhang mit der Kultausübung stand. Auf diese Weise soll ermittelt werden, nach welchen Kriterien die Tempelbediensteten ihre Zeugen und Transaktionspartner auswählten und ob ggf. berufsgruppenspezifische Muster identifiziert werden können. Zudem wird untersucht, ob und wenn ja welche weiteren Merkmale und kollektiven Identitäten wie Familienzugehörigkeit, gemeinsame geographische und/oder ethnische Herkunft, Nachbarschaft, institutionelle Affiliation sowie das Bestehen professioneller Kooperationsbeziehungen zwischen unterschiedlichen Berufen neben der Berufsgruppenzugehörigkeit als relevant für die Auswahl von Zeugen, Geschäfts- und Transaktionspartnern identifiziert werden können. Da die Texte die Motive für die Wahl einer bestimmten Person zum Zeugen nie explizit machen, bleiben die Erwägungen, welche Faktoren hierbei entscheidend waren, im Bereich der begründeten Vermutung.

Das Urkundenmaterial aus Aššur bietet derzeit knapp 1.000 untersuchungsrelevante Interaktionen zwischen zwei Personen, deren Berufe bekannt sind. Dass Zeugen vorrangig

---

<sup>22</sup> Vgl. Radner 1999a, 31. Die Wahl einer Person zum Zeugen wird in der Forschung deshalb oftmals als Beleg für das Bestehen enger sozialer Beziehungen gewertet (vgl. Groß 2014a, 472).

<sup>23</sup> Diese Form der Wahl von Interaktionspartnern wird konzeptuell auch unter dem Begriff der sozialen Homophilie gefasst (McPherson, Smith-Lovin und Cook 2001, 415–416).

innerhalb der eigenen Berufsgruppe gewählt wurden, lässt sich weder stichhaltig beweisen noch widerlegen. In einigen Berufsgruppen ist eine gewisse Präferenz für die Wahl von Kollegen als Zeugen wahrnehmbar. Allerdings sind nur für zwölf Berufe (*hundurāiu*, *kalliu*, *kāširu*, *nappāhu*, *nāru*, *nuḥatimmu*, *rab ḥanšê*, *rab kišri*, *šarrāpu*, *šangû*, *šaknu* und *ušpāru*) überhaupt Texte bezeugt, in denen die zentralen Parteien und ihre Zeugen denselben Beruf haben. In Einzelfällen lassen sich Szenarien für die Wahl bestimmter Zeugen plausibilisieren. Es zeigt sich, dass die Zugehörigkeit zur gleichen Institution bzw. der institutionellen Sphäre des Tempels hierbei wohl einen relevanten Faktor darstellte. Entgegen der naheliegenden Vermutung, dass Vertreter von Berufen aus demselben Handwerkszweig – zum Beispiel Bäcker und Konditoren, verschiedene Textilhandwerker oder Schmiede – zwischen denen professionelle Kooperationsbeziehungen zu vermuten sind, auffällig oft miteinander interagierten, lässt sich anhand des verfügbaren Materials die präferenzielle Wahl von Zeugen innerhalb eines Berufszweigs für die meisten Metiers nicht plausibel machen.

Anhand der verfügbaren Quellen lässt sich ebenfalls keine deutliche Präferenz für die Wahl von Geschäfts- und Transaktionspartnern innerhalb der eigenen Berufsgruppe nachweisen. In 15 Texten agieren mehrere Personen, deren Berufe bekannt sind, gemeinsam in einer zentralen Rolle als Käufer, Verkäufer, Schuldner oder Gläubiger. Bei einem Drittel der Belege gingen die Geschäftspartner unterschiedlichen Berufen nach, eine geteilte institutionelle Anbindung scheint in einigen Fällen ein naheliegender Grund, weshalb die Beteiligten als Gruppe auftreten. Wesentlich häufiger, nämlich in zehn Fällen, übten die in derselben Rolle an der Transaktion beteiligten Personen auch den gleichen Beruf aus. Drei dieser Texte stellen sicher Arbeitsverträge aus dem Archiv der *hundurāius* (N 9/10) dar, ggf. sind noch weitere Obligationsurkunden, in denen mehrere *hundurāius* gemeinsam als Gläubiger erscheinen, als Dokumente zu erachten, die im Zuge der Finanzierung und Durchführung von Fernhandelsreisen entstanden. So es sich auch bei diesen Texten um Transaktionen handelt, die in unmittelbarem Zusammenhang mit der Berufsausübung der *hundurāius* standen, ist es wenig verwunderlich, mehrere von ihnen in derselben Rolle an einem Geschäft beteiligt zu sehen.

Auch in einigen anderen Fällen, bei denen Vertreter weiterer Berufe als Geschäftspartner agieren, ist durchaus denkbar, dass die jeweiligen Texte im Zusammenhang mit der Berufsausübung der Beteiligten standen und damit kein Beleg für die Wahl von „privaten“ Geschäftspartnern im Kollegenumfeld vorläge. Aufgrund des knappen Formulars der Texte, die so gut wie nie Hintergrundinformationen zur Transaktion bieten, welche die Urkunde dokumentiert, lässt sich jedoch in den allermeisten Fällen nicht mit Sicherheit bestimmen, ob eine Geschäftspartnerschaft im Zusammenhang mit der Berufsausübung stand oder man sich für „private“ Geschäfte mit Kollegen zusammentat. Hierbei stellt sich grundsätzlich die Frage, weshalb solche „privaten“, d. h. nicht im Zusammenhang mit der Berufsausübung stehenden Geschäfte, gemeinsam mit Personen getätigt werden sollten, zu denen keine ersichtlichen familiären Verbindungen bestanden.

Für 34 Texte sind die Berufe der Transaktionspartner bekannt. Auch hier ist nicht zu beobachten, dass Immobilien und Personen vorrangig unter Kollegen den Besitzer wechselten oder man Darlehen mit Vorliebe bei Personen aus der eigenen Berufsgruppe aufnahm. Ebenso wenig ist erkennbar, dass sich bestimmte Berufe systematisch vermieden.

Bei zehn Texten, drei Kauf- und sieben Obligationssurkunden, haben die Transaktionspartner denselben Beruf, mit 24 ist die Anzahl der Texte, in denen sich die Berufe von Käufer und Verkäufer oder Gläubiger und Schuldner unterscheiden, mehr als doppelt so groß. So kann nur in wenigen Einzelfällen plausibel dafür argumentiert werden, dass die Wahl der Transaktionspartner im Zusammenhang mit der Berufsgruppenzugehörigkeit steht.

Die Zugehörigkeit zu einer Berufsgruppe oder einem Berufszweig spielt also weder für die Auswahl von Zeugen noch von Transaktions- und Geschäftspartnern die gewichtige Rolle, die ihr bisweilen zugeschrieben wird. Die neuassyrischen Handwerkerzusammenschlüsse in dieser Hinsicht als der mittelalterlichen Zunft wesensverwandt anzusehen, verschleiert den Blick auf die Quellen. Der Befund ist weitaus differenzierter, denn der Beruf ist weder das einzige noch das ausschlaggebende Merkmal, das den sozialen Interaktionshorizont des Individuums definiert. Für einige Berufsgruppen wie die *ḥundurāius* scheint sie nach Ausweis der verfügbaren Quellen bedeutsamer gewesen zu sein als für andere Berufe – dieser Eindruck mag allerdings in nicht unerheblichem Maße der Überlieferungslage geschuldet sein.

Einen nicht zu unterschätzenden, ja vermutlich ebenso relevanten Faktor bei der Wahl von Zeugen und Transaktionspartnern stellte die institutionelle Anbindung eines Individuums dar. Dies betrifft nicht nur den Tempel, sondern auch andere institutionelle Haushalte. Diese Institutionen strukturierten das urbane Sozialgefüge der Stadt Aššur offenbar in erheblichem Maße. Dass nicht zuletzt die Tempel der Stadt, keineswegs aber nur der Aššur-Tempel, hierbei eine bedeutende Rolle spielten, zeigt sich auch an der verhältnismäßig großen Zahl von Priestern (*šangû*), die als zentrale Parteien oder Zeugen in den Urkunden erscheinen, ohne dass in Aššur bisher das Privatarchiv einer Priesterfamilie gefunden worden wäre.

Nicht selten werden in der Forschungsliteratur sowohl die Anordnung der einzelnen Vertreter eines Berufs als auch der verschiedenen Berufsgruppen in einer Zeugenliste als bedeutungstragend erachtet. Sie spiegele die berufsgruppeninterne Hierarchie und die Prestigerangfolge unterschiedlicher Berufe wider.<sup>24</sup> In den Zeugenlisten sind sowohl Cluster von Personen mit demselben Beruf als auch deren scheinbar unwillkürliche Verteilung zu beobachten. Solche Cluster, die für ganz unterschiedliche Metiers belegt sind, umfassen meist zwei bis sechs, in Ausnahmefällen auch weit mehr als ein Dutzend Personen. Gründe der Schreibökonomie sind für die Clusterbildung nicht ins Feld zu führen, denn nicht selten werden nur bei einigen der Zeugen in einem solchen Cluster die Berufsbezeichnungen

---

<sup>24</sup> Radner 1999a, 103; Menzel 1981, 193–194; vgl. Groß 2014a, 684; Villard 1998a, 54.

notiert. Die Tendenz zu Verteilung oder Clusterbildung ist nicht textspezifisch – mitunter clustern die Vertreter eines Berufs in einem Text, während die eines anderen in derselben Zeugenliste an ganz unterschiedlichen Stellen erscheinen.

An 141 der hier untersuchten Texte lässt sich die Abfolge mehrerer Berufe in der Zeugenliste beobachten. Bei keiner der seltenen, auf wenige Metiers beschränkten Dreier- und Viererkombinationen, die in mehr als einem Text begegnen, lässt sich eine festgefügte Anordnung ausmachen. Auch bei der Kombination derselben zwei Berufe in unterschiedlichen Texten zeigt sich in den allermeisten Fällen keine signifikante Reihenfolge, die einen Prestigeunterschied abbilden würde. Denn nur für wenige Kombinationen ist zweimal dieselbe Reihenfolge belegt, ohne dass sich nicht ebenfalls ein Beleg für die umgekehrte fände. Selbst Priester erscheinen nach für unser Verständnis höchst gewöhnlichen Berufen. Allerdings lässt sich eine Tendenz ausmachen, dass *šangûs* und anderes Tempelpersonal die Zeugenliste eröffnen.

Auch für die einzelnen Angehörigen einer Berufsgruppe ist keine eindeutig festgefügte Abfolge in den Zeugenlisten feststellbar. Dies betrifft auch das positionelle Verhältnis von *rab X* und gewöhnlichen Vertretern eines Metiers, wenngleich der Vorsteher einer Berufsgruppe in der Zeugenliste häufig vor den anderen Mitgliedern erscheint.

Es wäre sicher verfehlt, aus diesem Befund abzuleiten, dass Rang- und Prestigeunterschiede für die Organisation von Zeugenlisten irrelevant gewesen wären. Er zeigt allerdings deutlich, dass sich sozialer Rang nicht allein aus der Zugehörigkeit zu einer Berufsgruppe bzw. einer Leitungsposition innerhalb dieser Gruppe ableiten lässt oder dass sich Rangunterschiede eins-zu-eins in der Anordnung der Zeugenlisten abbilden würden.

## **Die *adê* in den Vertragssicherungsklauseln der archivalischen Texte aus Aššur**

Das Kapitel *IV.3 Die adê in den Vertragssicherungsklauseln der archivalischen Texte aus Aššur* geht der Frage nach, ob feststellbar ist, dass sich Vertragssicherungsklauseln, die Bezug auf die Loyalitätseide (*adê*) nehmen, vorrangig in den Dokumenten von Angehörigen bestimmter Berufe finden. Träfe dies zu, läge ein Hinweis vor, dass ausgewählte Berufsgruppen auf die *adê* verpflichtet wurden.

Vertragssicherungsklauseln, in denen die *adê* auf König oder Kronprinz als Entität erscheinen, die vom Vertragsbrüchigen Rechenschaft fordern, waren insbesondere in Aššur verbreitet, denn die etwa dreißig Texte aus Aššur machen den Hauptteil aller bisher bekannten Belege aus. Die Klauseln sind auch in Dokumenten aus Kalḫu, Ninive, Dūr-Katlimmu und Girnavaz belegt. Eine Entsprechung der Klausel findet sich sogar in mindestens einem aramäischen Text aus Tell Shioukh Fawqani/Burmar'ina. Zeitlich konzentrieren sich die Belege im späten 7. Jh. v. Chr.

Leider sind nur in äußerst seltenen Fällen die Berufe derjenigen Parteien in den

entsprechenden Erwerbsverträgen und Prozessurkunden bekannt, auf die sich die Vertragssicherungsklauseln beziehen. Mehrfach sind Vertreter einer Berufsgruppe in derselben Rolle sowohl in Texten belegt, deren Vertragssicherungsklauseln auf die *adê* Bezug nehmen, als auch in solchen, in deren Vertragssicherungsklauseln die *adê* nicht erwähnt werden. Eine signifikante Verteilung hinsichtlich der institutionellen Affiliation der Protagonisten ist ebenfalls nicht feststellbar.

Die Urkunden bieten also keinen Hinweis darauf, dass für gewisse Metiers die Aufnahme von Vertragssicherungsklauseln mit Bezug auf die *adê* obligatorisch gewesen wäre, weil die Berufsgruppe als Ganze mit der *adê* auf die Treue zum Herrscher vereidigt worden war. Die Urkunden untermauern somit viel eher den Anspruch der königlichen Korrespondenz und der Königsinschriften, dass alle Untertanen des assyrischen Reiches, *šeher u rabi*, unbenommen ihres Berufes die Loyalitätseide schworen.

## Nachbarschaft und Berufsgruppe

Im Kapitel *IV.4 Nachbarschaft und Berufsgruppe* geht es um die Bedeutung der Berufsgruppe für die Stadtgeographie. Dass Menschen, die den gleichen Beruf ausübten, in unmittelbarer Nachbarschaft zueinander lebten, lässt sich archäologisch und anhand von Texten in Aššur vor allem für die *hundurāius* nachweisen, die im Bereich des sog. Außenhaken siedelten. Solche Siedlungsmuster wurden nicht nur durch den vermutlich starken Zusammenhalt innerhalb einer Berufsgruppe begünstigt, sondern auch dadurch, dass bestimmte Handwerkszweige für ihre Berufsausübung Zugang zu speziellen Anlagen und Infrastrukturen benötigten, die gemeinschaftlich genutzt wurden.

Die Nachbarschaftsangaben in Immobiliarkaufurkunden zeigen allerdings, dass keineswegs überall in der Stadt von völlig homogenen Vierteln auszugehen ist, in denen ausschließlich Vertreter eines Berufs lebten. Viel eher wirkte eine Vielzahl von Faktoren, wie beispielsweise auch die Zugehörigkeit zu einer institutionellen Sphäre, auf die Quartierbildung.

## Resümee

Die detaillierte Untersuchung insbesondere der archivalischen Dokumente zeigt, dass sich ein starker, ja sogar determinierender Einfluss des Merkmals Beruf auf den Handlungsrahmen des Individuums nicht im vermuteten Maße ausmachen lässt. Die städtische Gemeinschaft von Aššur zeichnet sich durch eine teils erhebliche Heterogenität im Sozialen aus und illustriert die Komplexität urbaner Gesellschaften im mesopotamischen Altertum. Aufgrund von Überlieferungs- und Grabungszufall verengen die verfügbaren Quellen den Blick gleichwohl immer auf das Ausschnitthafte.

Diese spezifische Quellenlage gemahnt zur Vorsicht bei der ausschließlichen Anwendung



quantitativer Methoden wie der Sozialen Netzwerkanalyse, die vermeintlich objektive Resultate generieren. Eine historische Netzwerkanalyse produziert keine Ergebnisse *sui generis*. Sie liefert aber wichtige Hinweise und Ansatzpunkte für weitere Fragestellungen und mögliche Interpretationen, will man etwa Schnittstellen zwischen Personen, Berufsgruppen oder Institutionen identifizieren. Die Netzwerkanalyse kann damit auch für alttumswissenschaftliche Fragestellungen, die oft mit unvollständigem und fragmentarischem Quellenmaterial konfrontiert sind, ein geeignetes Werkzeug sein. Allerdings erfordert dies ein reflektiertes Wissen um die Grenzen ihrer Anwendbarkeit und vor allem eine minutiöse Quellenkritik. Die enge, philologische Lektüre bildet weiterhin die Grundlage für die Auseinandersetzung mit der antiken Überlieferung. Strukturfokussierte Analyseverfahren erweitern die Perspektiven auf die Quellen um einen komplementären Zugang. Die am Einzeltext gewonnene Erkenntnis und das Wissen um Strukturen stehen nicht im Widerspruch, sondern bedürfen und bedingen einander.

Es zeigt sich, dass die Tempel der Stadt Aššur als wichtige Strukturgeber in das städtische Gefüge hineinwirken. Ob Aššur hier aufgrund ihres Status als religiöse Kapitale einen Sonderfall darstellt, in dem die Institution Tempel besonders dominant auf die sozialen Beziehungen wirkt, lässt sich kaum feststellen, da synchron und diachron Vergleichbares fehlt – in puncto historischer Situation wie auch hinsichtlich der Überlieferungslage.

Vermittels einer auf die Spezifika der neuassyrischen Textkorpora und ihrer Überlieferung abgestimmte Vorgehensweise werden in vorliegender Arbeit also Ergebnisse erzielt, die sich vier ganz unterschiedlichen Gegenstandsbereichen zuordnen lassen. Dies betrifft erstens Philologisches, d. h. Ergebnisse einer strengen, philologischen Lektüre der verfügbaren Quellen: Das Korpus der publizierten neuassyrischen Rechts- und Verwaltungsdokumente wurde vollumfänglich gesichtet, systematisch in einer relationalen Datenbank erschlossen und analytisch durchdrungen. Die Einsichten, die diese Quellenarbeit zeitigt, betreffen einzelne Textstellen mit philologischen und lexikalischen Problemen, gattungsspezifische Quellenkritik, das Nachvollziehen archivalischer Zusammenhänge sowie zahlreiche prosopographische Detailanalysen.

Zweitens und zentral im Sinne der hier erhobenen Fragestellung sind die konkreten, sozialgeschichtlichen Einsichten über die Stadt Aššur im 1. Jt. v. Chr., die auf Grundlage der philologischen Analyse des Quellenmaterials gewonnen werden. Die Kombination strukturorientierter methodischer Ansätze aus der sozialen Netzwerkforschung mit dem Zugang der *microhistory*, die im Einzelnen und Spezifischen nach dem Qualitativen der Phänomene sucht, erlaubt, an den verschiedenen rekonstruier- und nachvollziehbaren historischen Einzelkonstellationen die sozialstrukturell aufschlussreichen Aspekte zu identifizieren und unter Rückbezug auf die gegebenen Quellen methodisch gesichert abzuschätzen, ob eine Beobachtung verallgemeinert werden kann oder nicht.

Aus der Wahl von Methoden und Analyseverfahren ergeben sich drittens über konkrete, historiographische Einsichten weiterhin auch methodenkritische. Die Anwendung und Adaption von Analyseverfahren, Darstellungsweisen und historiographischen

Modellierungen wurde konsequent kritisch reflektiert und auf ihre Tauglichkeit für die Keilschriftforschung und damit die Sozialgeschichtsschreibung des antiken Mesopotamiens überprüft. Insbesondere im Fall der Sozialen Netzwerkanalyse hat diese Überprüfung ihrer Anwendbarkeit auf historische Situationen, die durch eine lückenhafte Quellenlage gekennzeichnet sind, zu einer Qualifizierung ihrer Eignung geführt, die instruktiv für zukünftige Forschung im Bereich der Sozialgeschichte der Antike sein kann.

Für die Domäne des allgemein Historiographischen kann diese Arbeit viertens und letztens durch die strenge Rückbindung aller getroffenen Aussagen und entworfenen Szenarien an archäologische und textliche Quellen einen Beitrag dazu leisten, überkommene Vorstellungen von der Struktur und Organisation antiker vorderorientalischer Gesellschaften auszuräumen. Denn allzu oft ist das von diesen Gesellschaften gezeichnete Bild weniger von einem Studium der Quellen als von eurozentrischen Vorverständnissen her bestimmt, die in historisch weit zurückliegenden Epochen die Einfachheit des Anfänglichen zu erkennen glauben.

## Konventionen und Abkürzungen

Abkürzungen folgen *Duden – Deutsches Universalwörterbuch* (2019), bibliographische Abkürzungen dem Abkürzungsverzeichnis des Reallexikons für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie, verfügbar unter <http://www.rla.badw.de/> am 3.2.2020.

Weitere Abkürzungen, die in vorliegender Arbeit verwendet werden, sind im Folgenden aufgeschlüsselt:

*	Kennzeichnung von Jahreszahlen, deren Eponymdatierung in die Zeit der sog. postkanonischen Eponyme fällt
akk.	akkadisch
DN	Göttername
ebd.	ebenda
Fn.	Fußnote
H	Hülle
Jh.	Jahrhundert
Jt.	Jahrtausend
Kol.	Kolumne
Nr.	Nummer
ON	Ortsname
PN	Personenname
(l./r./o./u.) Rd.	(linker/rechter/oberer/unterer) Rand
Rs.	Rückseite
S.	Seite
Tf.	Tafel

TN	Tempelname
v. Chr.	vor Christus
Vs.	Vorderseite
Z.	Zeile

Die Transkription akkadischer Wörter folgt – abgesehen von den Berufsbezeichnungen – AHw. Die Berufsbezeichnungen werden zwecks Vergleichbarkeit und Nachvollziehbarkeit weitestgehend in der von PNA 4 verwendeten, assyrischen Form angesetzt. So ergibt es sich, dass in feststehenden Berufsbezeichnungen wie in PNA 4 *bēt*, sonst *bīt* umschrieben wird. Ausgenommen sind die Berufsbezeichnung *šangû* und *nāru*, die zwecks besserer Wiedererkennbarkeit in ihrer standardbabylonischen Form verwendet werden.

Bei Personen wird, soweit diese in PNA aufgeführt sind, die entsprechende Nummer aus PNA zitiert, wenn eine solche vergeben wurde, da mehrere Personen desselben Namens bekannt sind.



# I. TEMPELBAU UND AUSSTATTUNG DER TEMPEL MIT BESITZ

## I.1 Die Menschen als Versorger der Götter

Nach mesopotamischer Vorstellung hatten sich die Götter in der uranfänglichen Zeit ihre Heimstätten selbst geschaffen und in ihnen Wohnung genommen.<sup>25</sup> Diese Wohnstatt wird im Sumerischen *é*, im Akkadischen *bītu*, „Haus“, genannt. Das Haus des Gottes, der Tempel, war selbst mit der Aura des Numinosen ausgestattet.<sup>26</sup>

Ihre Schöpfung hatten die Götter so eingerichtet, dass sie durch die Kultivierung des Naturraums diejenigen Rohstoffe gewannen, die sie zum Bau der Tempel und für die Opfer benötigten.<sup>27</sup> Um diese Welt urbar zu machen, müssen die Götter Arbeit verrichten. Dies führt zur Stratifikation der Göttergesellschaft und schließlich zum Konflikt: Die arbeitenden Götter lehnen sich gegen den Götterkönig auf, die Welt droht aus den Fugen zu geraten.<sup>28</sup> Dieses Ungleichheitsdilemma kann der Weisheitsgott Enki/Ea lösen, indem er vorschlägt, den Menschen nach dem Bilde der Götter zu schaffen, damit er ihre Arbeit verrichte.<sup>29</sup> Der Mensch tritt nach mesopotamischer Vorstellung also allein deshalb in die Welt, um mit seiner Hände Arbeit die Versorgung der Götter zu gewährleisten.<sup>30</sup> Pettinato

---

<sup>25</sup> Ambos 2004, 47–48, 51.

<sup>26</sup> Ebd., 47. Dies zeige sich darin, dass Gebete und andere Dicenda an Tempel gerichtet werden konnten, sie also wie Götter ansprechbar waren. *bītu* oder Tempelnamen konnten auch die Position des theophoren Elements in Personennamen einnehmen (Ambos 2004, 47).

<sup>27</sup> Ambos 2004, 51.

<sup>28</sup> Maul 2008, 76. Die Schöpfung des Menschen damit er den Göttern die Arbeit abnimmt und sie ernährt, spielt in verschiedenen sumerischen und akkadischen Mythen eine wesentliche Rolle (Maul 2008, 76; Ambos 2004, 48). Die mythischen Erzählungen akzentuieren dabei unterschiedliche Aspekte der Menschenschöpfung: *Enki und Ninmah* (Z. 8–38) berichtet davon, wie die Götter nach und nach immer zahlreicher wurden, so dass sie, um alle satt zu werden, das Land kultivieren mussten. Über die harte Arbeit klagen sie und zerschlagen sogar ihre Werkzeuge (Ceccarelli 2016, 100–101: 21 mit Fn. 490; 149–150). Enkis Mutter Namma bittet ihn, die Menschen zu schaffen, damit sie den Göttern den Tragkorb abnehmen. So schafft Enki aus Lehm und Blut mit der Hilfe der Muttergöttinnen den Menschen (Ceccarelli 2016, 2; 98–105; Maul 2008, 76). Das mythische Panorama, das in *Atram-ḫasis* (I 1–243) entfaltet wird, ähnelt der Schöpfungserzählung in *Enki und Ninmah* (vgl. Ceccarelli 2016, 2), akzentuiert den weltgefährdenden Konflikt jedoch stärker. Vom Graben der Kanäle erschöpft, ziehen die Götter protestierend zum Palast des Götterkönigs Enlil, wo sie ihre Arbeitsgeräte verbrennen. Voller Furcht fordert Enlil von Anu ihre Bestrafung, die dieser aber offenbar verweigert und stattdessen einräumt, dass der Protest der Götter gerechtfertigt sei. Als Anwalt der arbeitenden Götter tritt auch der Weisheitsgott Ea auf den Plan und präsentiert die Menschenschöpfung als Lösung. Gemeinsam mit der Muttergöttin schafft Ea den Menschen aus Lehm, auf den die Igigi-Götter spucken und dem das Blut eines geschlachteten Gottes beigefügt wird (Ceccarelli 2016, 7; Maul 2008, 76; Lambert und Millard 1969, 8–9; 44–61). Das Motiv, einen widerspenstigen Gott zu opfern, um mit seinem Blut den Menschen zu schaffen, findet sich ebenfalls in *Enūma Eliš* (VI 1–37): In der Götterversammlung wird Kingu, Tiāmat's Heerführer und Buhlschaft, ausgewählt, um mit seinem Blut den Menschen zu schaffen. Der Text betont den Zweck der Menschenschöpfung zur Entlastung der Götter und bewertet den Schöpfungsvorgang mit bemerkenswerter Knappheit als Mysterium: *šipru šū lā naṭū ḫasāsīš*, „Dieses Werk entzieht sich dem Verstehen“ (Lambert 2013, 110–113; Kämmerer und Metzler 2012, 247–255; Maul 1999, 72; vgl. ebd. 2008, 76). Gaspa 2012a, 31 deutet das Zerteilen des Opfertieres als symbolische Wiederholung des Aktes, bei dem Marduk den Leib der Tiāmat spaltet und so die (physische) Welt überhaupt erst hervorbringt. Ceccarelli 2016, 2 spricht vom Mythos als „Wahrheit stiftende[m] Stoff“. Es geht also keineswegs um kosmologische oder theologische Spekulationen, sondern die mythologischen Vorstellungen von der Menschenschöpfung werden in konkrete Rollenanforderungen an die Menschen und insbesondere ihren König übersetzt.

<sup>29</sup> Maul 2008, 76; Ambos 2004, 48.

<sup>30</sup> Fales 2013, 87; Maul 2008, 77; Pettinato 1971, 21–22, 24–25. Vgl. die treffende Beobachtung von Maul 2008, 76 zu einer mesopotamischen Anthropologie *en miniature*, wie sie die erste Zeile von *Atram-ḫasis*

hat darauf hingewiesen, dass zumindest in den sumerischsprachigen Schöpfungsmythen die menschliche Arbeit als Fortführung des göttlichen Kultivierungswerks verstanden wird. Für die Götter und den Erhalt der Welt zu arbeiten, ist also nicht nur eine Last, sondern ein Ehrendienst.<sup>31</sup>

Dass die Götter existenziell auf die Versorgung durch die Menschen angewiesen waren, zeigt sich nach der Sintflut, als die Menschheit fast ausgelöscht war und die Götter ihrer Opfer harrten.<sup>32</sup> Menschen und Götter stehen also in einem Verhältnis des Aufeinanderangewiesen-Seins, das, um den Fortbestand der Welt nach der Sintflut zu sichern, als gegenseitiges Sorgeversprechen formuliert wird.<sup>33</sup> Ihren Abschluss findet die Einrichtung der Welt mit der Schöpfung der Menschen, die unter Anleitung des Königs den Naturraum kultivieren, um die Versorgung der Götter und die Pflege ihrer Wohnstätten zu gewährleisten.<sup>34</sup> Unabhängig von der restlichen Menschheit schufen die Götter den König als besonders verstandesbegabtes und damit überlegenes Wesen.<sup>35</sup> Ihm kommt eine Vorrangstellung unter den Menschen und eine Mittlerrolle im Verhältnis zwischen menschlicher und transzendenter Welt zu.<sup>36</sup>

Die Institution des Königtums ist deshalb auf das Engste mit der Schöpfung der Welt verknüpft und der Herrscher trägt bei der Erfüllung der Versorgungsaufgabe der Menschen gegenüber den Göttern eine besondere Verantwortung.<sup>37</sup> Dies betrifft die Pflege der Wohnstätten der Götter, also Bau- und Renovierungsarbeiten an den Tempeln, ihre Ausstattung mit Kultinventar und Götterstatuen, die Versorgung der Götter mit Opfergaben und die Gewährleistung des ununterbrochenen Kultbetriebs.<sup>38</sup> Wird diese Aufgabe erfüllt, bleibt die Welt im Gleichgewicht.<sup>39</sup>

Dass diese drei Aspekte als wesentliche Voraussetzung für das ordnungsgemäße Funktionieren eines mesopotamischen Tempels galten, zeigt in äußerst kondensierter Form auch ein Eintrag aus der zweiten Zeile<sup>40</sup> des sogenannten „Leitfadens der Beschwörungskunst“ (KAR 44),<sup>41</sup> einer Art Manual für den *āšipu* genannten Ritualexperten.<sup>42</sup> Denn dort werden

---

formuliert. Die Erzählung vom Anfang der Welt beginnt mit dem Satz *inūma ilu awīlu*, „Als die Götter Menschen waren“: Menschen waren die Götter, zu der Zeit da sie arbeiten mussten. Die Arbeit gerät hier zum Definiens des mesopotamischen Menschen, der ein „*animal laborans*“ ist.

<sup>31</sup> Pettinato 1971, 37.

<sup>32</sup> Vgl. Sallaberger 2012, 141; Maul 2008, 76–77.

<sup>33</sup> Sallaberger 2012, 135–136, 141; Maul 2008, 77.

<sup>34</sup> Dieses Bild der mythischen Vorzeit wird besonders häufig in Dicenda, die ihren Platz in Bauritualen hatten, aufgegriffen (Ambos 2004, 47–48).

<sup>35</sup> Ambos 2004, 52.

<sup>36</sup> Ebd., 52. Diese Vorstellung ist besonders deutlich in einem akkadischen Schöpfungsmythos wahrnehmbar, der von Mayer 1987 unter dem Titel „Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs“ publiziert wurde; vgl. Cancik-Kirschbaum 1995.

<sup>37</sup> Ambos 2004, 26–28, 52; Maul 1999, 71.

<sup>38</sup> Parpola 2017, xvii–xviii.

<sup>39</sup> Durch das ordnungsgemäße Ausüben seiner Versorger- und Stellvertreterrolle erwirkt der König den göttlichen Schutz und Segen für das Land Aššur und seine Bewohner (Parpola 2017, xvi).

<sup>40</sup> Jean 2006, 63–64: 2. Dass diese drei Einträge den Text eröffnen, unterstreicht die Bedeutung, die Rituale mit Tempelbezug für die Tätigkeit des *āšipus* besaßen. Auch wenn man vielleicht Anderes erwarten würde, machen die einleitenden Zeilen von KAR 44 unmissverständlich klar, dass der *āšipu* „first and foremost“ ein Priester war (Geller 2018, 292).

<sup>41</sup> Ambos 2004, 7.

<sup>42</sup> Zum sog. „Leitfaden der Beschwörungskunst“ KAR 44 vgl. die bei Ambos 2004, 3 Fn. 4

in derselben Zeile die nach dem mesopotamischen Ziegelgott benannte Beschwörungsserie „Kulla“ – unter diesem Rubrum verbirgt sich vermutlich eine Zusammenstellung von Tempelbauritualen<sup>43</sup> – das Mundwaschungsritual (*mīs pi*) zur Aktivierung einer Götterstatue und ein Ritual zur Einsetzung eines Priesters genannt. Hierbei handelt es sich um die notwendigen Voraussetzungen für den regelmäßigen Tempelkult: Die Gottheit verfügt über ein Haus, wo sie in ihrem Kultbild präsent ist und von den ihr geweihten Priestern angemessen versorgt wird.<sup>44</sup>

Als Statthalter und erster Priester des Gottes Aššur ist die Sorge um den Aššurtempel für die assyrischen Könige von vorrangiger Bedeutung.<sup>45</sup> Zu den Aufgaben des Herrschers zählen auch hier der Bau und Erhalt von Kultstätten, deren kunstvolle Ausgestaltung, Ausstattung mit Kultobjekten und Einrichtungsgegenständen, die Ernährung der Götter durch regelmäßige Opfer sowie der Unterhalt des Kultes durch entsprechendes Personal. Zudem bedenkt der assyrische König die Götter regelmäßig mit Weihgeschenken und lässt Bildnisse von sich anfertigen, die in stetem Gebet für sein Wohlergehen im Angesicht der Gottheit ausharren.

### I.1.1 Der Tempelbau als Herrscherpflicht

Aufgrund der besonderen Stellung des Königs vor den Göttern waren Bau und Renovierung der Gotteshäuser Pflicht, gleichermaßen aber Privileg des Herrschers.<sup>46</sup> Insofern stellte der Bau von Tempeln durch andere als den König eine staatsgefährdende, ja die Weltordnung bedrohende Handlung dar.<sup>47</sup> Van Driels Einschätzung, ein Tempelbauprojekt sei aufgrund seines schieren Umfangs und der immensen Kosten nur durch die Krone tragbar gewesen,<sup>48</sup> ist also dahingehend zu erweitern, dass aus ideologischer Sicht ein solches Projekt nur durch den König durchgeführt werden durfte.<sup>49</sup>

Missachtete der Herrscher seine Pflicht, erregte er den Zorn der Götter. Sie zogen sich aus ihren Tempeln zurück und ließen diese verfallen.<sup>50</sup> Die Gefahr für König, Land und

---

zusammengestellte Literatur. Der Text wurde ausführlich von Jean 2006, 62–82 in ihrer Studie zum Aufgaben- und Kompetenzbereich des *āšipu/mašmaššu* genannten Heil- und Ritualexperthen behandelt und von Geller 2018 neu ediert.

<sup>43</sup> Ambos 2004, 3. Zum Rekonstruktionsversuch der Serie „Kulla“ vgl. Ambos 2004, 7–10.

<sup>44</sup> Ebd., 7.

<sup>45</sup> Die assyrischen „Staatsrituale“ dienen nach Parpola 2017, xvi dazu, dieses besondere Verhältnis zwischen den Göttern und dem König als ihrem Stellvertreter auf Erden aufrecht zu erhalten und sichtbar zu bestärken.

<sup>46</sup> Dalley 2010, 242; Ambos 2004, 37–38.

<sup>47</sup> Vgl. Ambos 2013, 19. Bau und Pflege der Tempel oblagen zwar *idealiter* dem König, die politischen Umstände – schwache Zentralgewalt, unklare Machtverhältnisse oder Unruhen – bedingten mitunter, dass diese Aufgabe von lokalen Autoritäten wahrgenommen wurde (Ambos 2004, 37).

<sup>48</sup> Van Driel 1969, 185–186.

<sup>49</sup> Für die neuassyrischen Tempel lässt sich nicht feststellen, ob und in welchem Maße sie sich finanziell und personell an den Bauprojekten beteiligten. Dies ist für die neu- und spätbabylonische Zeit (Kleber 2013, 171; ebd. 2008, 116) sowie in der hellenistischen Epoche (Monerie 2017, 341–342) belegt. Die babylonischen Tempel waren im 1. Jt. v. Chr. ebenfalls dazu verpflichtet, Arbeitskräfte für weitere Bauprojekte der Krone bereitzustellen, auszustatten und zu entlohnen, was eine erhebliche ökonomische Belastung darstellte, da hierfür oftmals Personal angemietet werden musste (Kleber 2013, 171; Jursa 2010, 769; Kleber 2008, 102).

<sup>50</sup> Ambos 2004, 34, 45, 47, 54. Hier wird die für Mesopotamien charakteristische Vorstellung wahrnehmbar, dass Unheil geschehen kann, wenn die Götter ihren Schutz entziehen (vgl. Maul 2004, 83, 85–86; Heeßel 2000, 79–81; Maul 1994a, 8–9).

Menschen, die durch eine solche Abwendung der Gottheit von ihrer irdischen Heimstatt ausging, war erheblich.<sup>51</sup> Sie konnte dazu führen, dass die Götter den Einfall von Feinden zuließen, die die Kultbilder verschleppten.<sup>52</sup> Die kontinuierliche Pflege der Gotteshäuser, wie sie Königsinschriften und Herrscherepitheta darstellen, hat so auch den Charakter einer präventiven Maßnahme, Land und Menschen vor den verheerenden Folgen des Gotteszorns zu bewahren.

Im Gotteszorn liegt ein Grund für den Verfall eines Tempels, welcher gleichermaßen Zeichen des Zorns ist.<sup>53</sup> Blieb dieser unbesänftigt, konnte er sogar den Wiederaufbau des Tempels verhindern. Der Einsturz von Bauten oder Bauteilen stellte deshalb ein äußerst unheilvolles Vorzeichen dar,<sup>54</sup> das der sofortigen Intervention durch Ritualexperthen bedurfte, um durch Löserituale das Unheil von König und Land abzuwenden.<sup>55</sup> Nicht zu unterschätzen ist sicher auch der Publizitätsaspekt: Denn der Verfall eines Tempels verlieh dem Umstand, dass die Götter dem Herrscher ihren Segen entzogen hatten, sichtbar Ausdruck.<sup>56</sup> Der alterungsbedingte Verfall der Bauten – in den Königsinschriften oftmals als Ermüdung bezeichnet – scheint in dieser Hinsicht weniger problematisch gewesen zu sein,<sup>57</sup> wenngleich es sich auch hierbei um einen zu beseitigenden Missstand handelte.

## I.1.2 Der Tempelbau als Rückkehr zum Urbild

Da es die Götter selbst waren, die im Uranfang ihre Tempel errichtet hatten, sind Verfall und Schäden an der Bausubstanz eine signifikante Störung dieses Urbildes. Eigenmächtige Veränderungen konnten den Gotteszorn hervorrufen, weshalb die Herrscher Neubauten und Renovierungsarbeiten in ihren Inschriften stets als Rückkehr zum (vergessenen) Urbild des Tempels konzeptualisieren,<sup>58</sup> selbst wenn erhebliche Um- oder Neubauten vorgenommen wurden. Veränderungen von Lage, Grundriss und Gestaltung des Tempels werden in den Inschriften deshalb immer als expliziter Wunsch der Gottheit präsentiert.<sup>59</sup>

Ebenso ist die Herstellung eines neuen Kultbilds immer die Rückkehr zur wahren und ursprünglichen Gestalt des Gottes – das Aussehen der Götter durfte dabei unter keinen Umständen eigenmächtig verändert werden. Auch hier offenbaren die Götter ihre Gestaltungswünsche durch Träume oder mittels einer Opferschauanfrage.<sup>60</sup>

---

<sup>51</sup> Ambos 2004, 47. Die Emesal-Klagelieder schildern in dramatischen Bildern den Ausnahmezustand, den die Abkehr der Götter von ihrem Tempel, ihrer Stadt und ihrem Land verursachte (Ambos 2004, 56–57 mit Textbeispielen). Diese Klagelieder wurden im Verlauf der Baurituale vorgetragen und begleiteten die Re-etablierung des Normalzustandes (Ambos 2004, 60).

<sup>52</sup> Ambos 2004, 53.

<sup>53</sup> Ebd., 53.

<sup>54</sup> Ebd., 12, 31, 35, 46.

<sup>55</sup> Vgl. ebd., 30–31.

<sup>56</sup> Vgl. ebd., 3.

<sup>57</sup> Ebd., 30–31. Gleiches gilt für Schadensfälle, die auf menschliches Versagen zurückzuführen sind.

<sup>58</sup> Ambos 2013, 22; ebd. 2004, 47–48, 51.

<sup>59</sup> Ebd. 2004, 47–48.

<sup>60</sup> Berlejung 1998, 117–118, 142, 144–145, 172, 174.



### I.1.3 Göttliches Werk und menschliche Arbeit

Da es sich beim Tempelbau um eine in der Menschenwelt vollzogene Rückkehr zum Urbild des Tempels und damit die Re-inszenierung des ersten, uranfänglichen Tempelbaus durch die Götter handelt, agieren zwar menschliche Handwerker auf der Tempelbaustelle und im *bīt mumme*, doch sind es eigentlich die Götter, die hier ihr Werk tun – geht es doch um nichts weniger als um die Wiederholung des Schöpfungsaktes.<sup>61</sup>

Dieses Verständnis vom Verhältnis menschlicher und göttlicher Arbeit wird besonders am Mundwaschungsritual (*mīs pī*) deutlich: Da es sich um eine Erneuerung der Schöpfung handelt, arbeiten die Menschen unter Anleitung der Götter; ja die menschlichen Handwerker „leihen“ den Göttern ihre Hände, die ihnen nach Abschluss der Arbeiten mit einem Schwert aus Tamariske symbolisch abgeschlagen werden,<sup>62</sup> um jedwede Spur menschlicher Arbeit am göttlichen Körper zu tilgen.<sup>63</sup> In einem feierlichen Eid negieren die Handwerker schließlich ihre Beteiligung an der „Geburt der Götter“,<sup>64</sup> so dass keinerlei Zweifel über die göttliche Urheberschaft des Kultbildes bestehen.<sup>65</sup> Auch die Werkzeuge der Handwerker werden dem Fluss übergeben,<sup>66</sup> um die menschliche Beteiligung an der Herstellung des Kultbildes ungeschehen zu machen und rituell dessen transzendente Herkunft zu bestätigen.<sup>67</sup>

Im Südostbereich der Mauerfundamente des Anu-Adad-Tempels in Aššur wurden an mehreren Stellen Depots mit bronzenen bzw. kupfernen Dolchen und Äxten gefunden.<sup>68</sup> Andrae weist darauf hin, dass die Ablagestellen der Ensembles bedeutungsvoll sind, da diese sich zumeist an Ecken und Türlaibungen fanden.<sup>69</sup> Es bleibe unklar, aus welchem Grund die Objekte dort deponiert wurden und ob es sich ggf. um Votivgaben handeln könnte.<sup>70</sup> Möglicherweise wurden diese Werkzeuge analog zur Entsorgung im Fluss im *mīs pī*-Ritual als Zeichen für den Verzicht auf menschliche Urheberschaft des Bauwerks und

---

<sup>61</sup> Ambos 2004, 21, 51.

<sup>62</sup> *Mīs pī* Ninive-Ritualtafel 173–186/Babylon-Ritualtafel 49–52; Dick und Walker 2001, 65–66, 73.

<sup>63</sup> Interessant ist in diesem Zusammenhang ein Passus aus Sanheribs Bavian-Inschrift (RINAP 3, 154: Rs. 2'; vgl. auch 155: Rs. 2'–11'; 223: 15. 23–32), aus dem man die Verschleierung menschlicher Urheberschaft an einem Bauwerk herauslesen kann (vgl. Frahm 1997, 154). Gleichermaßen an das *mīs pī*-Ritual erinnert die Beschreibung des Opfern von Edelsteinen, Flüssigkeiten, Aromatika, Öl sowie silbernen und goldenen Schildkrötenfiguren an Ea und Enbilulu. Im *mīs pī*-Ritual werden solche Figuren gemeinsam mit den Werkzeugen der Handwerker dem Fluss übergeben (vgl. Weszeli 2009, 180). Anders, nämlich als Ausdruck von Sanheribs Begeisterung über einen neuen Schleusenmechanismus, deutet Dalley 2013, 100 die Stelle. Nach Jacobsen und Lloyd 1935, 41 sowie Bagg 2000, 217 ereignete sich beim Öffnen eines Schleusentores ein Unfall, der in der Inschrift als positives Zeichen der Götter umgedeutet wird.

<sup>64</sup> *Mīs pī* Ninive-Ritualtafel 173–186/Babylon-Ritualtafel 49–52; Dick und Walker 2001, 65–66, 73.

<sup>65</sup> Ambos 2004, 51; Berlejung 1998, 104, 114–116; ebd. 1997, 7, 55, 62, 66.

<sup>66</sup> *Mīs pī* Ninive-Ritualtafel 78–80, 90–91/Babylon-Ritualtafel 8; Dick und Walker 2001, 43–44, 70. Ea erhebt Anspruch auf die Rückgabe der Werkzeuge, denn eigentlich hatte er selbst gemeinsam mit den Handwerkergöttern die Statue hergestellt (Dick und Walker 2001, 58 Fn. 78; vgl. Weszeli 2009, 180).

<sup>67</sup> Berlejung 1997, 55. Die Werkzeuge wurden mit einem Dicendum (STT 199+: Vs. 33–40) adressiert, das ihre besondere Reinheit und Tauglichkeit für die Arbeit am Götterbild performativ etablierte (Berlejung 1997, 54, 55 Fn. 47).

<sup>68</sup> Werner 2016, 33–35, Abb. 56–57. Aufgrund des Erhaltungszustands des Bauwerks ist unklar, ob die Ensembles ursprünglich auch an anderen Stellen abgelegt worden oder auf diesen Gebäudeabschnitt beschränkt waren (Werner 2016, 35; Andrae 1909, 53). Zwei der Paare waren noch zusammengefrittet (Andrae 1909, 54).

<sup>69</sup> Andrae 1909, 53.

<sup>70</sup> Ebd., 54.

Beteiligung an dessen Errichtung im Rahmen der Baurituale in Mauern und Fundamenten des Tempels abgelegt.<sup>71</sup>

#### I.1.4 Die Rolle des Königs als „erster Handwerker“

Der ideologische Anspruch, dass der König vermittelnd zwischen Götter- und Menschenwelt steht, ist wesentlich für seine Rolle als Impulsgeber bei der Bautätigkeit an den Götterhäusern und der Herstellung neuer Kultbilder.<sup>72</sup> Da er als besonders verstandesbegabt gilt,<sup>73</sup> weiß er die Projekte kompetent zu planen und umzusetzen. Einige Herrscher betonen, dass sie vom Weisheitsgott Ea mit besonderer handwerklicher Kunstfertigkeit und Expertise gesegnet wurden.<sup>74</sup> Dies zeigt sich auch in der Auswahl erlesener oder bisher unbekannter Materialien, besonderer Kunstfertigkeit der Darstellung und der Erfindung innovativer Techniken.<sup>75</sup> Die Inschriften unterstreichen auf diese Weise die Originalität eines Bauwerkes bzw. Werkstücks und die Leistungsfähigkeit des Herrschers. Der König als „erster Handwerker“ – Berlejung spricht vom „Handwerker auf dem Thron“<sup>76</sup> – ist auch zur Auswahl derer, die am Kultbild der Götter arbeiten, besonders befähigt.<sup>77</sup> Er selbst führt die Handwerker in das *bīt mumme*, den Geburtsort der Götterstatuen.<sup>78</sup>

Die Arbeit an den Kultbildern kann nach mesopotamischer Vorstellung nur in Zusammenarbeit von Menschen und Göttern gelingen, welche die Menschen vermittlels ihrer Inspiration anleiten.<sup>79</sup> Diese Inspiration erlaubt den Handwerkern, den Göttern zu ihrer irdischen Existenz zu verhelfen und sie sinnlich erfahrbar zu machen. Das Kultbild wird so zum Gottesbeweis. Denn ohne Zustimmung und aktive Mitwirkung der Götter könnte es nie ins Sein treten.<sup>80</sup> Auch der erfolgreich errichtete Tempel ist materielles Zeugnis, dass die Menschen unter Anleitung des Königs und der Götter ihrem Auftrag gegenüber der Transzendenz nachgekommen sind.<sup>81</sup> Der reguläre Kultbetrieb kann aufgenommen werden, die Schöpfung ist nun wieder im Gleichgewicht.

---

<sup>71</sup> Ambos 2004, 50 verweist auf das hethitische Tempelbauritual CTH 413, bei dem Miniaturnachbildungen des Tempels aus Edelmetallen in die Fundamente des Bauwerks gegeben wurden, um den uranfänglichen Bau des Tempels durch die Götter zu re-aktualisieren und das Bauwerk mit diesem in Verbindung zu setzen. Ein ähnlicher Gedanke der Wiederholung der Götterarbeit steht möglicherweise hinter der Deponierung der Miniaturwerkzeuge bzw. -waffen (vgl. Ambos 2004, 50).

<sup>72</sup> Vgl. Berlejung 1996, 150.

<sup>73</sup> Ambos 2004, 52; Berlejung 1998, 94, 96.

<sup>74</sup> Berlejung 1998, 105–106, 151.

<sup>75</sup> Ebd., 105–110, 151.

<sup>76</sup> Ebd. 1996, 146.

<sup>77</sup> Wie sich die Auswahl von Handwerkern ganz konkret gestaltete, illustriert SAA X, 97, wo Akullānu (Nr. 1) um die Zustimmung des Königs bittet, den Sohn des verstorbenen *pallišu* zu weihen, damit dieser das Amt seines Vaters übernehmen und dringend anstehende Arbeiten an den Götterstatuen verrichten konnte (SAA X, 97: Vs. 5'–Rs. 3).

<sup>78</sup> Berlejung 1998, 105.

<sup>79</sup> Ebd. 1996, 148.

<sup>80</sup> Berlejung 1996, 149.

<sup>81</sup> Ambos 2004, 55.

### I.1.5 Die Beschaffung der Baumaterialien

Wie eingangs skizziert, bestand die Vorstellung, dass die Götter die Welt im Uranfang mit ihren natürlichen Ressourcen geschaffen hatten, um mit diesen ihre Häuser zu errichten. Die Materialien für den Tempelbau, dessen Ausstattung mit wertvollen Inventarstücken und die Herstellung der Götterstatuen wurden durch die Krone bereitgestellt.<sup>82</sup> Auch hier spielt die Idee des Königs als Versorger der Götter und ihrer Häuser eine wesentliche Rolle.<sup>83</sup> So vermitteln die Königsinschriften das Bild, dass der König auf ein schier unerschöpfliches Reservoir an erlesenen Materialien zurückgreifen kann, um seine Tempelbauprojekte zu realisieren.<sup>84</sup>

Insbesondere die Beschaffung von Rohstoffen spielt in den Inschriften eine prominente Rolle, während der Transport auf die Baustellen des Reiches, ihre Lagerung oder die Modalitäten ihrer Verteilung nur selten oder gar nicht thematisiert werden. In der Regel finden sich auch keine konkreten Mengenangaben. Ausnahmen bilden eine Inschrift Sargon II.,<sup>85</sup> in der er die Menge der bei Renovierungsarbeiten am Aššurtempel verwendeten Metalle beziffert (177 Talente eines Metalls, dessen Bezeichnung verloren ist, sowie 730 Talente und 22 Šekel reines *zahalû*-Silber), und eine Inschrift Assurbanipals, der berichtet, er habe die Cella des Šîn-Tempels von Harrân mit 70 Talenten reinen *zahalû*-Silbers ausgekleidet.<sup>86</sup> Üblicher ist die Angabe der verwendeten Mengen eines Rohstoffs bei der Herstellung von Tempelinventar oder Schmuckstücken.

Dass der König in der Lage war, Materialien, die in Mesopotamien selbst nicht in geeignetem Umfang und geforderter Qualität verfügbar waren – dies betrifft insbesondere Hölzer, (Edel-)Steine, und (Edel-)Metalle – in erheblichen Mengen zu beschaffen, besitzt auch den Charakter einer Machtdemonstration.<sup>87</sup> So erklärt sich die Integration entsprechender Passagen in die Königsinschriften. Besondere Popularität besitzt der Topos des Zuges ins Gebirge, um dort Bauholz zu schlagen.<sup>88</sup> Der Herrscher, so wird vermittelt, dominiert

---

<sup>82</sup> Hierin besteht ein wesentlicher Gegensatz zur babylonischen Spätzeit, in der die Tempel in hohem Umfang selbst für Arbeitskräfte und Material aufkommen mussten und darüber hinaus auch zu königlichen Bauprojekten abseits ihrer eigenen Liegenschaften beitragen mussten, vgl. Kleber 2008, 102, 334.

<sup>83</sup> Berlejung 1998, 96. Die Herkunft der Rohstoffe und die Mechanismen ihrer Verteilung werden sich beim Tempelbau nicht wesentlich vom Palastbau unterschieden haben, so dass im Folgenden auch auf Belege zurückgegriffen wird, bei denen sich nicht zweifelsfrei bestimmen lässt, um welche Art von Bauprojekt es sich handelt. Dass in SAA XX, 55: Vs. 14–15 explizit darauf hingewiesen wird, dass die Zugaben für den Verputz eines Altars im Aššurtempel aus dem Palast stammten, kann als Hinweis auf die ideologische Bedeutung der Bereitstellung von Baumaterialien durch den König gelesen werden.

<sup>84</sup> Berlejung 1996, 150.

<sup>85</sup> Fuchs 1998, 5.

<sup>86</sup> RINAP 5, Asb Ass Tablet 3: Rs. 57–58.

<sup>87</sup> Vgl. Kleber 2008, 246–253.

<sup>88</sup> In den früh-neuassyrischen Herrscherinschriften, insbesondere bei Assurnasirpal II. und Salmanassar III., spielt der Topos des Zuges in den Libanon und das Amanus-Gebirge zum Fällen von Zedern eine große Rolle. Das Fällen von Bäumen im Gebirge wird narrativ oft mit dem Erhalt von Tribut verknüpft. Für den Tempelbau vgl. die Inschriften **RIMA 2, A.0.87.3:** 16–17; **A.0.87.4:** 24–26, 59–62; **A.0.87.5:** 3'–5'; **A.0.87.10:** 28–31; **A.0.87.13:** 10'–11'; **A.0.101.1:** III 88–90, 91–92; **A.0.101.40:** 28–30; **A.0.101.50:** 21–34; **RIMA 3, A.0.102.2:** II 9; **A.0.102.3:** 89–90; **A.0.102.6:** I 44, II 15, III 14–15; **A.0.102.8:** 40'; **A.0.102.10:** I 26–27; **A.0.102.12:** 30–31; **A.0.102.14:** 29–30, 96–97, 99–100; **A.0.102.16:** 10; **A.0.102.28:** 22–23; **A.0.102.29:** 22–23; **A.0.102.31:** 8–9; **A.0.102.32:** 5; **A.0.102.33:** 7–8; **A.0.102.34:** 8; **A.0.102.35:** 5; ggf. **RIMA 3 A.0.102.19:** Rs. 6, wo in fragmentarischem Kontext der Aufstieg in das Amanus-Gebirge erwähnt wird. Grayson 1996b, 89 erwägt, dass die Passage das Fällen von Holz für den Bau des Ninurta-Tempels von Kalḫu beschreibt; **A.0.104.7:** 10–12. Ähnlich wie die Beschaffung von Holz wird auch die Beschaffung von

fremde Gebiete und betritt unwegsames, ja mitunter gefährliches Terrain, um Rohstoffe für den Bau der Gotteshäuser seines Landes zu erlangen.

In den Inschriften der Sargoniden erscheint ein neues Motiv. Die Götter enthüllen zuvor unbekannte Lagerstätten von Steinen und Metallen sowie die Standorte phänomenaler Zedern.<sup>89</sup> Hier ist eine deutliche Verschiebung der Kommunikationsabsicht zu erkennen: Während beim „Zug ins Gebirge“ offenbar völlig klar war, wohin der Herrscher gehen musste, um die benötigten Materialien zu finden, obwohl diese ja in fremden, zum Teil unbekanntem Gebieten lagerten, wird nunmehr die Kommunikation mit der Transzendenz und das Erschließen neuer Rohstoffquellen betont. Diese Umakzentuierung passt gut zu der immer wieder von den Sargoniden hervorgehobenen Erlesenheit und Originalität der verwendeten Materialien und Verarbeitungstechniken.

Edelmetalle und Hölzer für den Tempelbau sind Teil von Beute und Tribut.<sup>90</sup> Auch hierdurch werden Macht und Dominanz demonstriert – wenngleich nicht über ferne Naturlandschaften, sondern über die Feinde.<sup>91</sup> Die Übergabe von Beute an die Tempel geschah vermutlich im Zusammenhang von Triumphritualen, während derer auch an die Götter adressierte Feldzugsberichte des Königs, die sogenannten „Gottesbriefe“ proklamiert wurden.<sup>92</sup>

---

Steinen beschrieben: Salmanassar III. erklärt, er sei auf den Silberberg Tunnî und den Alabasterberg Mulî gestiegen und habe von dort Alabaster ohne Zahl mitgebracht (RIMA 3, A.0.102.40: II 2–5; vgl. RIMA 3, A.0.102.16: 172'–173'). Die Herkunft von Hölzern aus fernen Gebirgen – Amanus und Libanon sind weiterhin die geläufigsten Herkunftsregionen – wird auch in den Inschriften der Sargoniden gelegentlich erwähnt (vgl. z. B. RINAP 4, 57: VI 6–10; 60: Vs. 21'–23; 104: IV 1–8; 105: V 10–14; 111: V 5'–10'; George 1993, 149 Nr. 1090). Der Zug ins Bergland verschwindet jedoch als Topos. In Sanheribs Inschriften über den Palastbau in Ninive stammen die hierfür verwendeten Hölzer aus den Gärten, die der König hatte anlegen lassen (RINAP 3, 15: VIII 4'–7'; 16: VIII 45–51; 17: VIII 60–64; 18: VIII 17'–20"; 42: 50'–51"; 43: 100–101; 46: 160–161). Wenn nun das Bauholz aus den Gärten stammt, in denen die bekannte Welt *en miniature* domestiziert wird und die bereits von Sargon II. *verbatim* als Abbild des Amanus-Gebirges beschrieben werden (Novák 2004, 335–336, 359; Radner 2000, 239), so wird weiterhin der Weltherrschaftsanspruch des Königs untermauert und seine Machtfülle betont. Diese zeigt sich jetzt aber in der Kultivierungsleistung (Novák 2004, 360–361, 367–368), nicht mehr in der Vorstellung, die Ränder der Welt ausgemessen und auf den höchsten Berg gestiegen zu sein, um von dort Rohstoffe zu beschaffen – stattdessen hat der Herrscher diesen Berg gewissermaßen in den Vorgarten seines Palastes versetzt.

<sup>89</sup> Vgl. Fuchs 1994, Nr. 2.3: 222–234; RINAP 3, 15: VI 20–28; 16: VI 39–48; 151: i' 8–11; etwas anders RINAP 3, 17: 47–57. VI 62–64; 39: 38–43. 45–46; 40: 1'–12". 18'–22"; 41: 7'–17'; 43: 33–42. 49–51; 44: 47–51. 52; 46: 130–133. 135–136; 47: 1'–3'. 4'; 49: 16'–17'; 74: 1–3.

<sup>90</sup> Vgl. van Driel 1969, 190–191. vgl. RIMA 2, A.0.101.40: 28–30; RIMA 3, A.0.102.10: III 38–40. IV 17–19; A.0.102.13: Vs. 3'–6'; A.0.102.16: 116'–118'. 138'–139'; vgl. auch RINAP 4, 1: V 33–39; 2 IV 21–31; 3 IV 20'–29. Tukulti-Ninurta II. teilte das Silber, das er bei einem Feldzug gegen die Nairi-Länder erbeutet hatte, zwischen Tempel und Palast auf: Zwei Drittel gab er den Göttern, ein Drittel ging an den Palast (RIMA 2, A.0.100.5: 27–28). In verschiedenen Inschriften wird beschrieben, dass der König nach erfolgreichem Feldzug den Tempeln seines Landes wertvolle Rohmaterialien wie Silber, Gold und Edelsteine schenkte (RIMA 2, A.0.87.1: IV 1–6. VIII 11–16; RINAP 5, Asb Ass Tablet 3: Rs. 40–42). Solche Gaben werden in einer Asarhaddon-Inschrift als „unaufhörliches Einkommen“ (*erib lā baṭāli*) der Tempel bezeichnet (RINAP 4, 53: Vs. 12'–13').

<sup>91</sup> Eine Abwandlung dieses Motivs findet sich bei Assurbanipal, der beschreibt, dass die Könige an der Mee-resküste für ihn in Libanon und Antilibanon Zedern und Zypressen gefällt und diese zum Bau des Eḫulḫul nach Ḫarrān geschleppt hätten (RINAP 5, Asb Ass Tablet 3: Rs. 51–56). Die Machtdemonstration geschieht hier nicht dadurch, dass der König selbst in die Berge hinaufsteigt, sondern indem er seine Vasallen dazu veranlasst. Es wird so nicht nur die Ausübung territorialer Kontrolle über die Herkunftsregion der Rohstoffe markiert, sondern auch Assurbanipals Macht über seine Vasallen, die ihn mit Baustoffen beliefern. Ähnlich, allerdings auf dem Palastbau bezogen, ist RINAP 3, 34: 68–71.

<sup>92</sup> Zur Gattung der Gottesbriefe vgl. Frahm 2009, 69–70; Pongratz-Leisten 1999, 210–265 mit älterer Literatur. So heißt es in einer neuassyrischen Hymne an die Stadt Arba'il, dass der Tribut aller Länder in den Tempel der Ištar eintritt (SAA 3, 8: Vs. 19) und Sargon II. berichtet in der berühmten Beschreibung seines 8. Feldzugs nach Urartū, dass Aššur alle Weltgegenden mit ihren Reichtümern in seinen Tempel bringt (Mayer 1983, 100–101). Maul 2017, 350 weist in diesem Zusammenhang auch auf die Glasurziegel mit

Nicht nur für den Bau und die Dekoration der Tempel bedurfte es erlesener Rohstoffe, diese wurden auch für die Fertigung von Inventarteilen, Schmuck und Götterstatuen benötigt. Anders als die Bauinschriften<sup>93</sup> machen die Weihinschriften ausführlichere Angaben zu Material, Abmessung, Gewicht, Gestaltung und Verzierung von Möbeln, Geschirr, Waffen und Instrumenten.<sup>94</sup> Bisweilen beschreiben die Texte sogar die Einbindung der Gegenstände in das Kultgeschehen.<sup>95</sup> Auf die Herstellungsprozesse und die beteiligten Handwerker wird hingegen nur selten Bezug genommen.<sup>96</sup> Kultinventar wurde nicht nur im Auftrag des Herrschers neu hergestellt, sondern gelangte auch in Form von Beutegeschenken an die Tempel.<sup>97</sup>

Die Überlieferungslage führt dazu, dass Management und Distributionsmechanismen von Rohstoffen erst dann in den Briefen wahrnehmbar werden, wenn die Materialien auf die Baustellen des Reiches oder in die Hände der sie verarbeitenden Handwerker gelangten. Zudem sollte die Vielzahl auf uns gekommener Tontafeln nicht vergessen lassen, dass für die assyrische Verwaltung vermutlich auch mündliche Elemente charakteristisch waren.<sup>98</sup>

Einschlägige Verwaltungsdokumente, die im Zusammenhang mit der Verteilung von Baustoffen stehen, sind nicht überliefert. Aus SAA XIII, 39: Vs. 14 wird ersichtlich, dass die

---

Feldzugsszenen an der Rampe und den Tortürmen des Nordosttores zum Haupthof des Aššurtempels hin; vgl. Gries 2017, 105–113.

<sup>93</sup> Die Gegenstände des Kultinventars werden in den Bauinschriften und Annalen meist generalisierend als Utensilien (*unūtu*) bezeichnet, gelegentlich gibt es Angaben zu den verwendeten Materialien, hierzu zählen Gold, Silber, Bronze, Kupfer und Eisen (vgl. **RINAP 4, 12:** 20; **57:** VI 24–27; **RINAP 5, Asb 13:** II 10'–12'; **Asb 23:** 52; **Asb Babylonian 6:** 63–64.) Selten finden sich knappe Beschreibungen der Fertigungsprozesse (vgl. **RINAP 4, 48:** Rs. 91–92; **54:** Rs. 13–15; **105:** VI 5–12). Etwas ausführlicher ist Asarhaddons Erklärung, er habe den Sitz der Schicksalsentscheidungen im Aššurtempel im Gegensatz zu seinen Vorfahren, die eine Konstruktion aus Ziegeln mit *zahalū*-Silber überzogen, nunmehr vollständig aus Silber gegossen (**RINAP 4, 60:** Rs. 26'–29'). Der vermutlich ausführlichste Bericht über die Herstellung von Kultinventar stammt aus einer Inschrift Asarhaddons und behandelt die Herstellung des Kultsockels des Marduk (**RINAP 4, 48:** Rs. 101–103). In den Inschriften Assurbanipals finden sich Beschreibungen der Herstellung von Kultinventar und Tempelausstattung des Marduk, nämlich das Mauern des Kultsitzes (*paramāhu*), wobei dem Lehm für die Ziegel Silber beigemischt wurde (**RINAP 5, Asb 6:** I 24'–26'; **Asb 10:** 27–30; **Asb 15:** II 19–21; **Asb 23:** 45), die Herstellung eines Baldachins (**RINAP 5, Asb 6:** 27'–32'; **Asb 7:** I 1'; **Asb 10:** I 31–38; **Asb 15:** II 14–18; **Asb 23:** 46), der Bau des Götterwagens (**RINAP 5, Asb 6:** 33'–37'; **Asb 7:** I 2'–6'; **Asb 10:** I 39–45; **Asb 23:** 47–48; um das Geschirr des Wagens des Marduk geht es in **RINAP 5, Asb 61:** Vs. 27–28) und die Fertigung eines kunstvoll verzierten Bettes für heiße Nächte mit seiner Ehefrau Zarpanītu (**RINAP 5, Asb 6:** 38'–43'; **Asb 7:** I 7'–13'; **Asb 10:** I 46–54; **Asb 12:** I 2'–3'; **Asb 13:** II 1'–9'; **Asb 22:** I 1'–2'; **Asb 23:** 48–51. 51; **Asb 61:** Vs. 29–31). Des Weiteren berichtet Assurbanipal vom Guss des Sitzes des Gottes Nūru aus reinem *zahalū*-Silber (**RINAP 5, Asb 12:** I 7'–9'; **Asb 13:** II 22'–25'; **Asb 22:** I 9'; **Asb 23:** 57–58).

<sup>94</sup> Belegt sind Tische (**RINAP 5, Aei Babylonian 1:** Vs. 9–11; **Sši 17:** 3–9; **Sši 18:** 8–12), ein Szepter (**RINAP 5, Aei Babylonian 2:** 8–18, auf dem die Abgabebefreiung aller *ērib bītis* und Mitglieder des Priesterkollegiums (*kiništu*) des Esangil festgehalten ist), *kallu*- und *šulpu*-Schalen (**RINAP 5, Sši 15:** 4–7. 10), ein Löffel (**RINAP 5, Sši 16:** 6–9. 12), ein Pektoral (**RINAP 4, 2005:** Vs. 2–5) sowie ein als *al-gu*-MES bezeichnetes Objekt (**RINAP 4, 2006:** Rs. 2–7).

<sup>95</sup> Vgl. **RINAP 5, Aei Babylonian 1:** Vs. 9–Rs. 22; **Sši 16:** 9–10; 17: 3–9; **Sši 18:** 8–12.

<sup>96</sup> Aššur-etel-ilāni berichtet, dass er einen goldüberzogenen Tisch aus *musukannu*-Holz kunstvoll von Handwerkern herstellen ließ (**RINAP 5, Aei Babylonian 1:** Vs. 9–13). Auf einem Bronzebeschlag, der vermutlich Teil eines dem Gott Aššur geweihten Kultsockels war, findet sich die Bemerkung, das Objekt sei „durch das Werk des Ninagal“ (*ina šipir Ninagal*) hergestellt worden (**RINAP 3, 193:** 11). Man könnte dies als Verlagerung der Herstellung in die transzendente Sphäre verstehen, vermutlich meint *šipir Ninagal* hier aber die Schmiedekunst, nicht das konkrete Werkstück.

<sup>97</sup> Vgl. van Driel 1969, 190–191; vgl. **RIMA 2, A.0.87.1:** II: 58–62. VIII 11–16; **RIMA 3, A.0.102.12:** 34–35; **RINAP 4, 57:** VI 28–VII 12. Auch beim Einzug einer Götterstatue in einen neuen oder frisch renovierten Tempel bedachte der König die Götter mit Geschenken. Worin diese Gaben bestanden, bleibt meist unklar; vgl. **RINAP 3, 36:** Rs. 14'; **RINAP 5, Asb 7:** I 71'; **Asb 8:** I 8'–9'; **Asb 10:** III 46. V 50–vi 5; **Asb 15:** I 8–9; **Asb Ass Tablet 2:** Vs. III 23'–26'; **Asb Ass Tablet 3:** Rs. 69; vgl. auch **Asb 2:** III 2.

<sup>98</sup> Vgl. Postgate 2007, 331, 338, 343.

Tempelverwaltung für die Dokumentation des Rohstoffmanagements auch Holztafeln nutzte, was das Fehlen dieser Quellen zumindest teilweise erklärt. Beschaffung, Lagerung und Ausgabe von Rohstoffen sind angesichts dieser Quellenproblematik nicht systematisch zu rekonstruieren. Weiterhin ist zu bedenken, dass die Rohstoffzuteilungen für Großbauprojekte vermutlich anders organisiert und verwaltet wurden als die Ausgabe von Materialien an Handwerker bei im Umfang begrenzten Aufträgen. Zudem thematisieren die Briefe oft Abweichungen vom üblichen Vorgehen oder Probleme.<sup>99</sup> So finden sich zahlreiche Bitten um weitere Rohstoffzuteilungen, Klagen über ausbleibende Lieferungen oder mangelnde Qualität der bereitgestellten Güter.<sup>100</sup> Nicht nur Rohstoffe wie Holz, Steine und Metalle, deren Beschaffung auch in den Königsinschriften beschrieben wird, sondern auch Stroh, das man zur Herstellung von Ziegeln benötigte,<sup>101</sup> wurde durch die Krone ausgegeben.<sup>102</sup>

Den Materialbedarf für die Herstellung bzw. Renovierung von Kultbildern und Statuen versuchte man vor Arbeitsbeginn zu kalkulieren, wie ein Text aus Kalḫu zeigt. Dort wird die Oberfläche von Statuen berechnet, um den Materialbedarf für einen Goldüberzug abzuschätzen.<sup>103</sup>

Lagerbestände scheint man kontinuierlich überwacht und aufgefüllt zu haben. In der Korrespondenz finden sich mehrere Hinweise auf Missionen zur Holzbeschaffung im nordöstlichen Grenzgebiet Assyriens.<sup>104</sup> Die Holzlieferungen, zu denen assyrische Vasallen verpflichtet waren, stellten offenbar einen Unsicherheitsfaktor dar: So befürchtet Ša-Aššur-dubbu (Nr. 1), der Gouverneur der Provinz Tušḫan,<sup>105</sup> dass die Weigerung der Šubaräer, Holz abzuliefern, die Urartäer dazu verleiten könnte, ihre Holzlieferungen ebenfalls einzustellen.<sup>106</sup> Auch beim Transport der Rohstoffe waren Unwägbarkeiten einzukalkulieren, da

---

<sup>99</sup> Vgl. Radner 2014, 75.

<sup>100</sup> Vgl. SAA V, 294: Vs. 9–Rs. 3; SAA X, 258: Rs. 5–7; SAA XIII, 7: Vs. 9–Rs. 6; 61: Vs. 14–Rs. 12; 161: Rs. 7–11; 354: Vs. 8–9; SAA XVI, 125: Rs. 1–4 zur Ausgabe und Bereitstellung von Materialien, SAA XIII, 33: Rs. 13–17; 163: Vs. 15–17; 348: Vs. 5–14 zu Problemen bei der Überstellung und SAA XV, 248: Rs. 2'–11' für Beschwerden über die Qualität der Rohstoffe.

<sup>101</sup> Postgate 1974, 197.

<sup>102</sup> SAA I, 114: u. Rd. 17–Rs. 12. Vgl. die äußerst nachdrückliche Aufforderung an einen Gouverneur, vermutlich denjenigen von Kalḫu, Stroh für den Bau von Dūr-Šarrukīn bereitzustellen (SAA I, 26: Vs. 1–Rs. 11; 27: Vs. 1'–6'). Die Briefe machen deutlich, dass die Strohsteuer zur Realisierung der monumentalen Bauprojekte in den assyrischen Kapitalen beitrug.

<sup>103</sup> CTN III, 95: A 1'–5'; vgl. Radner 1999a, 40; Berlejung 1998, 45. Interessanterweise werden die zu überziehenden Objekte in der Reihenfolge der Räume des Tempels, in denen sie sich befanden, aufgeführt. Kann man vermuten, dass der Materialbedarf von einem Experten oder gar einer Kommission erhoben wurde, welche die einzelnen Räume abschnitt und die Objekte in Augenschein nahm?

<sup>104</sup> SAA V, 25: Rs. 4'–7'. Auch in SAA V, 36: Rs. 1'–3' geht es um die Auswahl von Hölzern im assyrisch-urartäischen Grenzgebiet. In SAA V: 33: Rs. 1'–12' und 34: Rs. 18–20 sind Militärangehörige und Grenzposten am Schlagen des Holzes beteiligt. Um eine Mission zur Beschaffung von Holz geht es auch in SAA I, 98: Vs. 5–12. Rs. 5'–12'. Die beiden Absender sollten zuerst gute Hölzer identifizieren und dann mit einer Gruppe von Waldarbeitern zurückkehren, um die Stämme zu fällen. Der Brief gibt einen interessanten Einblick in die neuassyrische Wirtschaftspolitik. Bei der Ausbeutung natürlicher Rohstoffvorkommen wurden die Zielgebiete offenbar bei einer Art Survey einer eingehenden Prüfung unterzogen, bevor man ihre Ausbeutung in die Hände einzelner Funktionäre legte. Dass in SAA I, 98 ein recht genau umrissenes Gebiet zugewiesen wird und die beiden Funktionäre angehalten werden, bestimmte Bäume nicht zu fällen, legt nahe, dass eine umfangreiche Dokumentation über Rohstoffvorkommen sowie ihre Beschaffenheit und Qualität am Königshof verfügbar war. Zu den nordöstlichen Provinzen der Magnaten als Herkunfts- und Transitregionen für Baustoffe, insbesondere Hölzer, vgl. Mattila 2000, 138.

<sup>105</sup> Bagg 2017a, 614–616; Radner 2006a, 50, 53 Nr. 28.

<sup>106</sup> SAA V, 34: Rs. 20–22.

sie Ziel von Überfällen wurden.<sup>107</sup> Gegen den Diebstahl von Edelmetallen und Juwelen durch das eigene Personal versuchte man sich zu versichern, indem man sie in versiegelten Kisten versandte oder besonders vertrauenswürdigen Kurieren übergab.<sup>108</sup>

Das Bauholz wurde aus den Herkunftsregionen nach Assyrien geflößt.<sup>109</sup> In Aššur gab es einen Lagerplatz, an dem die Stämme angelandet und zwischengelagert wurden. In diesem „Holzhafen“ in Tigrisnähe fand offenbar auch eine Qualitätsprüfung der angelandeten Hölzer statt, die auf ihre Tauglichkeit für verschiedene Verwendungsweisen geprüft wurden, wie die Benennung mehrerer Qualitätsstufen in SAA I, 100 nahelegt.

Im „Holzhafen“ war in der Regierungszeit Sargon II. eine Feuersbrunst ausgebrochen, welche die erheblichen Bestände<sup>110</sup> empfindlich dezimierte. Einige Stämme waren während des Brandes vom Fluss fortgespült worden,<sup>111</sup> so dass der Gouverneur von Aššur, Ṭāb-šil-Ešarra (Nr. 1), offenbar eine Rettungsmission veranlasste, um die Hölzer aufzuspüren und flussaufwärts zu treideln.<sup>112</sup> Gemeinsam mit dem *nāgir ekalli* und dem *masennu* begutachtete Ṭāb-šil-Ešarra (Nr. 1) den Schaden und meldete ihn an den Königshof.<sup>113</sup> Das Interesse des Königs an einer exakten Feststellung ist keineswegs verwunderlich, bedenkt man die erhebliche Zahl an Stämmen, die beschädigt oder zerstört worden waren.

Man fragt sich, welche Folgen die verheerende Feuersbrunst im „Holzhafen“ hatte. Konnten Bauprojekte aus Materialmangel nicht realisiert werden? Kam es zu Verzögerungen? Die Inschriften legen nichts dergleichen nahe und auch in der Korrespondenz finden sich keine eindeutigen Hinweise, z. B. in der Form, dass ausbleibende Lieferungen von Baustoffen beklagt worden wären. Vielleicht war der Verlust der immerhin gut 13.000 Stämme zwar ärgerlich, stellte aber kein schwerwiegendes Problem dar.<sup>114</sup> Bedenkt man allerdings, dass Bauholz lagern muss, bevor man es verwendet,<sup>115</sup> insbesondere dann, wenn es zuvor geflößt wurde, erscheint der Schaden doch erheblich. Die eilfertige Reaktion Ṭāb-šil-Ešarras (Nr. 1) auf die Anweisung des Königs, dass die Stämme zurückgetreidelt werden

---

<sup>107</sup> SAA XIII, 33: Rs. 13–17.

<sup>108</sup> Vgl. SAA XIII, 348: Vs. 5–14.

<sup>109</sup> So berichtet Ša-dubbu-Aššur, sein *tašlīšu* habe Bäume für 500 Balken ausgewählt, gefällt und entlang des Flusses aufgestapelt – bzw. diese Arbeiten veranlasst – wo sie nun bereitlagen, um geflößt zu werden. Hierfür könne er einhundert Männer abkommandieren, die wohl eigentlich für die Bemanning der Grenzposten vorgesehen waren (SAA V, 33: Rs. 1'–12'). Zum Flößen als Transport von Handelsgütern vgl. Miglus, Radner und Stepniowski 2016, 77; Radner 2015a, 337; ebd. 1999b, 119.

<sup>110</sup> Der Gouverneur von Aššur, Ṭāb-šil-Ešarra (Nr. 1), schreibt von immerhin 15.290<sup>7</sup> intakten und 13.157 beschädigten oder zerstörten Balken.

<sup>111</sup> SAA I, 100: Rs. 17.

<sup>112</sup> SAA I, 102: Vs. 5–7.

<sup>113</sup> SAA I, 100: Rs. 5–8. Ṭāb-šil-Ešarra (Nr. 1) macht auf einen Fehlbetrag aufmerksam, der sich beim Vergleich der Zählungen ergeben könne. Dies habe damit zu tun, dass einige Stämme vollständig vom Feuer zerstört, andere vom Fluss fortgespült worden seien (SAA I, 100: Rs. 9–17). Da die verbrannten Stämme schlecht gezählt werden konnten, ist anzunehmen, dass Verwaltungsdokumente herangezogen wurden, um den Schaden zu beziffern.

<sup>114</sup> In den Briefen, in denen es um das Fällen von Bauholz geht, werden immer wieder um 500 Stämme genannt. Möglicherweise war dies die Zahl, aus der üblicherweise eine Fuhre Bauholz bestand. Leider geht aus den Texten nicht hervor, in welchem Zeitabstand diese Chargen gefällt wurden (SAA V, 33: Rs. 1'–3'; 34: Rs. 29–32). Gemessen hieran waren die Lagerbestände im „Holzhafen“ von Aššur, die durch den Brand vernichtet wurden, erheblich.

<sup>115</sup> Vgl. die Beschwerde über feuchtes Sisoo-Holz in SAA XV, 248: Rs. 4'–5'.

sollten,<sup>116</sup> lässt zumindest den Gedanken aufkommen, dass das Unglück die Krone empfindlich getroffen hatte.<sup>117</sup>

Unklar ist, ob jede Stadt, bzw. zumindest diejenigen, die an einem Fluss gelegen waren, über ein solches Materiallager für Bauholz verfügte. Aus Karkemiš wissen wir z. B. von einem Depot, in dem Holz lagerte, das nach Babylon verschickt wurde.<sup>118</sup> Vermutlich fungierten Städte, die infrastrukturell günstig an Flüssen in der Nähe der Herkunftsregionen des Holzes lagen, als Verteilerzentren für diese Materialien.

Die Korrespondenz legt die Vermutung nahe, dass die benötigten Materialien nicht zu Beginn der Bauarbeiten *en bloc* auf die Baustelle geliefert wurden und die Verantwortlichen vor Ort eigenmächtig über deren Verwendung entschieden. Vielmehr wurde der Materialbedarf abschnittsweise erhoben und an die königliche Verwaltung gemeldet, woraufhin diese eine Lieferung in entsprechendem Umfang veranlasste.<sup>119</sup> Dies wird auch an der Weiterleitung der Materialanforderungen spezialisierter Handwerker wie z. B. der Goldschmiede an den Königspalast deutlich.<sup>120</sup> Mit SAA XIII, 1 ist sogar eine Antwort seitens des Königs erhalten: Er sichert mehreren Personen zu, dass er veranlassen werde, zusätzliche Steine überprüfen zu lassen und ihnen davon so viele verfügbar zu machen, wie für ihre Arbeit angemessen sei.<sup>121</sup>

Die Ausgabe der Rohstoffe auf den Baustellen des Reichs und an spezialisierte Handwerker erfolgte durch Angehörige der königlichen Verwaltung.<sup>122</sup> Dass hierzu nur bestimmte Personen autorisiert waren, zeigt SAA XIII, 127: Nabû-bāni-aḥḥē (Nr. 2) berichtet dem König, dass das Gold für den Überzug einer Statue aus Kupfer eingetroffen sei. Der König solle nun jemanden schicken, der die Ausgabe überwacht, damit die Arbeit beginnen könne.<sup>123</sup>

Auch wenn der König um die Zuteilung von Material ersucht werden musste und die Briefe von zum Teil recht engen Handlungsspielräumen der lokalen Funktionäre zeugen, hatten diese wohl durchaus ein Mitspracherecht bei der Auswahl der Rohstoffe. Aus SAA XIII, 40 wird deutlich, dass der *šangû* und der *lahḥinu* des Aššurtempels gemeinsam Hölzer für die Herstellung von Opferröhren ausgewählt hatten, die der Verwalter nun an die Zimmerleute,

---

<sup>116</sup> SAA I, 102: Vs. 5–7.

<sup>117</sup> Ṭāb-šil-Ešarra (Nr. 1) schreibt, noch bevor des Königs Anweisungen zu ihm gelangt seien, habe er geeignete Rettungsmaßnahmen veranlasst (SAA I, 102: Vs. 8–9; aufgrund von Beschädigungen ist nicht völlig sicher, dass es hier um den Brand im „Holzhafen“ geht). Man ist verleitet, sich vorzustellen, dass Ṭāb-šil-Ešarra (Nr. 1) – um Schadensbegrenzung bemüht – versuchte, Verstimmungen zu vermeiden (vgl. SAA I, 101: Vs. 9–Rs. 6') und möglicherweise auch von der eigenen Nachlässigkeit, die überhaupt erst zum Brand geführt hatte, abzulenken.

<sup>118</sup> SAA XIII, 162: Vs. 13–Rs. 5.

<sup>119</sup> Vgl. SAA XIII, 2: Rs. 2'–7'; 7: Rs. 7–9, wo der König seinen Korrespondenzpartner auffordert, den Bronze- und Eisenbedarf für eine Plastik zu prüfen.

<sup>120</sup> SAA I, 141: Vs. 1'–7'; SAA V, 294: Vs. 9'–Rs. 3. Vgl. auch die Weiterleitung der Beschwerde eines *šelepāius* in SAA XIII, 161: Vs. 17'–Rs. 6, dass er (offenbar anders als zugesichert) keinen Zugang zum Lagerhaus des Esangil erhalten hatte und deshalb bisher seine Arbeit nicht aufnehmen können.

<sup>121</sup> SAA XIII, 1: Vs. 13–Rs. 1.

<sup>122</sup> Vgl. SAA X, 354: Vs. 5–6; SAA XIII, 7: Vs. 9'–Rs. 4; 61: Vs. 14–17. Auch in SAA XVIII, 179: Rs. 4'–9' geht es in fragmentarischem Kontext um die Überwachung der Ausgabe von Gold. Möglicherweise sieht sich der Schreiber einem Diebstahlvorwurf ausgesetzt. Zur Ausgabe von Rohstoffen an Handwerker im Rahmen des sog. *iškaru*-Systems vgl. das Kapitel III.1.1 *Das iškaru-System*.

<sup>123</sup> SAA XIII, 127: Vs. 7–10.



die mit der Anfertigung betraut waren, geben solle.<sup>124</sup> Aus einem weiteren Brief erfahren wir, dass der *lahhinu* Aššur-šarru-ušur (Nr. 17), ein Goldschmied (*šarrāpu*) und eine weitere Person namens Aššur-mudammīq (Nr. 2) den König über Lagerbestände eines bestimmten Steins informiert hatten.<sup>125</sup> Dieses Vorgehen zeigt, dass die Verwaltung der Tempel bei Fragen, welche die Renovierung der Bausubstanz, der Götterstatuen und des Kultinventars betrafen, eng mit den Handwerkern kooperierten, die diese Arbeiten ausführten und daher auch den Materialbedarf besser abschätzen konnten.

SAA XIII, 39 dokumentiert vermutlich ebenfalls die Ausgabe von wertvollen Materialien, in diesem Fall Silber, durch den Tempel: Nabû-bēssunu (Nr. 1) – sofern die von PNA vorgeschlagene Identifikation zutrifft, handelt es sich bei ihm um den *mašmaššu* und *šangû rabiū* des Aššurtempels – weist einen gewissen Aššur-mudammīq (Nr. 2) an, dass er Akkullānu (Nr. 1), vermutlich dem bekannten *šangû* des Aššur und Gelehrten des Königs, so viel Silber geben solle, wieviel dieser für die Reparatur der Sitze von Aššur und Mullissu benötige. Wenn die Handwerker die Arbeit vollendet hätten, sollten Aššur-mudammīq (Nr. 2) und Akkullānu (Nr. 1) sie gemeinsam kontrollieren.<sup>126</sup>

Über die Ausgabe von wertvollen Rohstoffen und ihrem Verwendungszweck wurde Buch geführt, wie die sog. „gold-dockets“ zeigen, die ursprünglich an den Edelmetallzuteilungen befestigt waren.<sup>127</sup> Um über ihr Tun Rechenschaft abzulegen, schickten die mit der Überwachung der Bauarbeiten betrauten Funktionäre detaillierte Verwendungsnachweise nach Ninive.<sup>128</sup> Nicht verwendete Restbestände gingen offenbar in die Schatzhäuser des Tempels.<sup>129</sup> Auf diese Lagerbestände wurde im Bedarfsfall zurückgegriffen, teilweise wurden sie bereits bei Einlagerung für bestimmte Aufträge eingeplant.<sup>130</sup> SAA XIII, 28 lässt vermuten, dass bei Bedarf die Bestände gesichtet und verwendbares Material an den Königshof oder einen anderen Ort, an dem es benötigt wurde, versandt wurde.<sup>131</sup> Auch Teile des Baudekors wurden zwischen ihrer Fertigstellung und Anbringung in den Schatzhäusern der Tempel gelagert.<sup>132</sup> Bei einem Neubau wurden keineswegs alle Teile des Bauschmuckes und der Figuren in den Toren neu hergestellt, sondern man verwendete überzählige Objekte

---

<sup>124</sup> SAA XIII, 40: Vs. 11–14. Es läge nahe, dass die beiden die Hölzer im bereits erwähnten „Holzhafen“ von Aššur in Augenschein genommen hatten.

<sup>125</sup> SAA XIII, 1: Vs. 8–12.

<sup>126</sup> SAA XIII, 39: Vs. 1–10.

<sup>127</sup> Radner 1999a, 40.

<sup>128</sup> Vgl. SAA XIII, 162: Vs. 13–Rs. 12; 174: Vs. 9–15 und die Aufforderung in SAA XIII, 39: Vs. 10–14, eine Silberzuweisung in Empfang zu nehmen und den ausgegebenen Teil auf einer Wachstafel zu notieren.

<sup>129</sup> SAA XIII, 164: Rs. 8'–12'. Vgl. auch SAA XIII, 1, wo es um Edelsteine geht, die im Haus des *lahhinu* lagern. Nach Menzel 1981a, 226–227, 287 handelt es sich bei *bīt lahhini* um eine alternative Bezeichnung für das Schatzhaus (*bīt nakkanti*) des Tempels. Nicht nur Rohstoffe aus überschüssigen Zuweisungen, sondern auch Edelmetallzuwendungen an den Tempel lagerten in diesen Schatzhäusern. In SAA XIII, 174: Vs. 9–14 ist von 12 Minen Gold die Rede, das der Schreiber als Geschenk für Bēl erhalten und zu Zierrat und Ornamenten für Zarpanītu verarbeitet hatte. Unklar ist, von wem diese Geschenke stammten und wo sie vor ihrer Verarbeitung gelagert wurden. Vgl. auch die schwer verständliche Erwähnung von Silber aus dem „Einkommen“ (*irbu*) eines Tempels, das weder raffiniert noch gereinigt war in SAA XIII, 28: Rs. 8–9.

<sup>130</sup> Vgl. SAA I, 136: Vs. 3–9; SAA X, 349: Vs. 5–8; SAA XIII, 28: Vs. 7–12; 174: Vs. 16–19. Der Schreiber von SAA XIII, 174 weiß offenbar um die Lagerbestände von Juwelen im Aššurtempel, die er für die Herstellung von Kronen und Ornamenten verwenden wird (SAA XIII, 174: Vs. 16–19).

<sup>131</sup> SAA XIII, 28: Vs. 1'–12'.

<sup>132</sup> SAA XIII, 28: Vs. 17'–Rs. 3.

aus früheren Vorhaben und offenbar sogar solche, die aus anderen Bauten zu diesem Zwecke entfernt wurden.<sup>133</sup> Anscheinend wurden auch Plastiken zu Stierkolossen umgearbeitet.<sup>134</sup> Beides ist zwar nicht explizit für den Tempelbau belegt,<sup>135</sup> es spricht m. E. jedoch kaum etwas dagegen, anzunehmen, dass beim Tempelbau auf dieselbe Weise verfahren wurde.

Die Briefe zeigen auch, dass die Vorräte in den Schatzhäusern durch besondere Sicherheitsvorkehrungen geschützt wurden: Bei der Entnahme waren idealerweise mehrere Personen zugegen.<sup>136</sup> Selbst diejenigen, welche die Einlagerung von Preziosen verfügt hatten, konnten ohne ausdrückliche Erlaubnis des Königs nicht auf die Rohstoffe zugreifen.<sup>137</sup> Ein unautorisierte Zugriff auf die versiegelten Lagerbestände wurde dem König unverzüglich gemeldet.<sup>138</sup>

Neben der Zuweisung von Rohstoffen durch die Krone und die Verwendung von Lagerbeständen wurden wertvolle Materialien auch recycelt: Goldabfälle und Votivgaben wurden eingeschmolzen und wiederverwendet.<sup>139</sup> Dies betraf nicht nur Edelmetalle, Holz oder Steine, sondern auch die Kleidung der Götterstatuen.<sup>140</sup> Die Wiederverwendung beeinflusste die kultische Reinheit des Materials bzw. seine „Kultfähigkeit“ nicht.<sup>141</sup> Gleichwohl finden sich in zwei Königsinschriften von Asarhaddon vielleicht doch Hinweise darauf, dass die Wiederverwendung von Rohstoffen keineswegs als Ideallösung galt. Denn in einer Inschrift, welche die Wiederherstellung der Statuen der babylonischen Götter im Ešarra in Aššur beschreibt, betont Asarhaddon, er habe eine besondere Goldsorte verwendet.<sup>142</sup> Das Metall wird als *eper šadišu ša ana šipri lā patqu* qualifiziert, was Borger als „noch nicht zu einem Werke verarbeitet“ übersetzt.<sup>143</sup> Auf ähnliche Art wird in einer weiteren Inschrift

---

<sup>133</sup> SAA I, 150: Vs. 5–20. Der Brief erwähnt die Stierkolosse verschiedener Magnaten, die anscheinend für deren Herstellung und Transport verantwortlich gewesen waren (vgl. Mattila 2000, 147). Offenbar konnte Sargon II. problemlos anordnen, dass Stierkolosse, die an verschiedenen Bauten im Reich angebracht waren, entfernt und nach Dūr-Šarrukīn gebracht werden sollten.

<sup>134</sup> SAA I, 164: Vs. 8–10.

<sup>135</sup> SAA I, 50 handelt vom Bau von Dūr-Šarrukīn. An welchem Gebäude die in SAA I, 164: Vs. 8–10 beschriebenen Arbeiten stattfanden, ist unklar.

<sup>136</sup> Vgl. SAA X, 349: u. Rd. 27–Rs. 4; SAA XIII, 61: Vs. 14–17; 174: Vs. 20–25; 188: Vs. 8–14. Vgl. auch die Beschwerde über den *kalū* Pīlu (Nr. 8), dem vorgeworfen wird, dass er die Schatzhäuser unter seine alleinige Kontrolle gebracht habe (SAA XIII, 134: u. Rd. 30'–31'). Dies könnte man als Verstoß gegen eine Art „Vier-Augen-Prinzip“ bei der Entnahme von Wertgegenständen verstehen.

<sup>137</sup> SAA XIII, 61: Vs. 14–Rs. 9.

<sup>138</sup> SAA XIII, 174: Rs. 12–16.

<sup>139</sup> Radner 1999a, 40. Vgl. SAA XIII, 28: Vs. 4'–6'. SAA XIII, 52 scheint darauf hinzudeuten, dass auch Kompositteile von Götterstatuen wiederverwendet wurden. Berlejung 1998, 102 äußert den interessanten Gedanken, dass durch die Wiederverwendung von Teilen alter Götterstatuen eine Verbindung zum vormaligen Götterbild aufrechterhalten wurde.

<sup>140</sup> So gestattet SAA XX, 52: Vs. II, 41'–48', die alten Kleider des Aššur für andere Götter wiederzuverwenden. In dem spätbabylonischen Text BM 114555 wird die Wiederverwendung von Balken aus der Cella von Nanāia zur Herstellung von Türen angewiesen (Payne 2007, 148).

<sup>141</sup> Berlejung 1998, 133.

<sup>142</sup> RINAP 4, 48: 87–88; 51 IV 1–2; 60: Rs. 36'–40'. Das Gold wird als *nabnīt šadī arallī* bezeichnet. *arallū* ist ein Name für die Unterwelt (AHw I, 64b; dort als zweifache Genitivverbindung verstanden, „Produkt des Berges der Unterwelt“; CAD A/II, 226b). Die Herkunft des Goldes wird hiermit aus dem menschlichen Lebensraum in eine unzugängliche Sphäre verlagert. Die Verwendung von Rohstoffen, die nicht aus der dem Menschen zugänglichen Welt stammen, unterstreicht die Bedeutung der Statuen und die Machtfülle des Königs.

<sup>143</sup> Borger 1956, 88. Leichty 2011, 137 übersetzt *eper šadišu ša ana šipri lā patqu* mit „an ore from its mountain that had not been refined.“ *ana šipri* wird bei dieser Übersetzung unterschlagen. Unklar bleibt, ob er den Passus so versteht, dass das Gold bereits in seiner Rohform so rein war, dass es vor der Verarbeitung keiner

über die Restaurierung derselben Statuen hervorgehoben, dass eine Sorte von Gold, die zuvor noch niemand für den Guss verwendet habe, und Edelsteine, welche noch nie das Tageslicht gesehen hätten, benutzt wurden.<sup>144</sup> Die Auswahl der Metalle und Edelsteine erscheint so besonders innovativ. Zudem zeigt sich der König nicht nur als besonders kreativ, sondern demonstriert seine Machtfülle, da er auf erlesene Rohstoffe in Hülle und Fülle zurückgreifen kann – und schließlich wird durch die Verwendung jungfräulicher Materialien betont, dass die daraus gefertigten Objekte einen kompletten Neuanfang jenseits des Tradierten darstellen.<sup>145</sup>

Experten bewerteten Baumaterialien, insbesondere Steine, hinsichtlich ihrer Schutz- und Heilwirkung als geeignet oder ungeeignet für eine beabsichtigte Verwendung.<sup>146</sup> So schreiben Balasî (Nr. 3) und Nabû-aḥḫē-erība (Nr. 6) an den König, dass die Steine für eine Krone, die ihnen gezeigt wurden, sehr schön seien.<sup>147</sup> In einem weiteren Brief gestatten die beiden die Verwendung eines *ašgigû*-Steins, wenn dieser dem König gefalle.<sup>148</sup>

### I.1.6 Die Organisation von Arbeitsprozessen

Da die Organisation und Durchführung der Bauvorhaben für die Frage nach professionellen Kooperationsbeziehungen zwischen Angehörigen unterschiedlicher Berufsgruppen und deren Anbindung an den Tempel von großer Relevanz sind, soll im Folgenden illustriert werden, wie die Arbeitsprozesse auf der Tempelbaustelle organisiert waren, wie bei der Herstellung von Götterstatuen und Kultinventar vorgegangen sowie Verantwortung und Weisungsbefugnis gehandhabt wurden und welche Kommunikationsabläufe hierbei die Regel waren.

Wegen seiner Vorzüglichkeit unter den Menschen und seiner besonderen Klugheit, welche die Götter ihm verliehen hatten, leitete der König die Menschen beim Bau der Tempel und der Herstellung der Kultstatuen an.<sup>149</sup> Die königliche Korrespondenz illustriert diese Funktion des Königs als Initiator und Koordinator sowie formales Oberhaupt der Tempelwerkstatt in zahlreichen Facetten.<sup>150</sup> Die Briefe geben zudem einen Einblick in Vorbereitung und Durchführung der Rituale, die das Bauprojekt begleiteten.<sup>151</sup> Der ideologische

---

weiteren Raffinierung bedurfte. Das Raffinieren und Reinigen von Gold wird im Neuassyrischen üblicherweise mit den Verben *mesû*, *qalû* und *šarāpu* beschrieben (vgl. Radner 1999c, 133), nicht mit *patāqu* „formen, bilden“ (AHw II, 847; vgl. insbesondere Bedeutung 4 a) „Metall verarbeiten“ und b) „einschmelzen“; CAD P, 273b vgl. insbesondere Bedeutung 1 b) „to smelt, refine, to cast metals“).

<sup>144</sup> RINAP 4, 48: 82–84.

<sup>145</sup> Berlejung 1998, 133.

<sup>146</sup> Ebd., 131; vgl. Schuster-Brandis 2008, 57–58. Bei der Wahl von Steinen spielte auch deren apotropäische Wirkung eine Rolle, welche die Gelehrten korrekt einzuschätzen wussten (Berlejung 1998, 102).

<sup>147</sup> SAA X, 41: Vs. 6–15. Als Vertreter einer uralten Gelehrtentradition galten die beiden offenbar als befähigt, die Gestaltung von Schmuck und Zierrat auch in ästhetischer Hinsicht zu bewerten.

<sup>148</sup> SAA X, 40: Vs. 8–Rs. 3'. Leider bleibt unklar, wofür die Preziosen benutzt werden sollten.

<sup>149</sup> Ambos 2004, 52; Berlejung 1998, 94, 96.

<sup>150</sup> Berlejung 1998, 95.

<sup>151</sup> Ambos 2004, 37.

Anspruch, nach dem der König als „erster Handwerker“ im Dienste der Götter galt, hatte also ein *fundamentum in re*.

Der König erteilte nicht nur Aufträge, stellte Materialien bereit und sorgte für die Entlohnung der an Bau und Herstellung der Götterstatuen beteiligten Handwerker. Er wird von seinen Korrespondenten vor Ort beständig über den Fortgang der Arbeitsprozesse informiert und ist aktiv an ihnen beteiligt. Dies schließt auch ganz konkrete Fragen des Vorgehens und der Gestaltung mit ein.<sup>152</sup>

Das Erteilen von Aufträgen zum Tempelbau galt als Vorrecht des Herrschers.<sup>153</sup> Seine Entscheidungen traf er wohl auf Grundlage der Einschätzung von Experten in seinem Umfeld am Hof. Diese Form der Beratung findet allerdings keinen Niederschlag in den Quellen. Die konkrete Umsetzung der Projekte lag in der Verantwortung lokaler Funktionäre: So berichtet Mār-Issār (Nr. 18), dass in Dēr der *šatammu* und der *bēl piqitti* die Verantwortung für Bauarbeiten wechselseitig aufeinander abwälzen würden und deshalb lange nichts passiert sei. Dieses Jahr habe man nun endlich mit dem Bau begonnen, allerdings sei die Arbeitsmoral beklagenswert – einen Tag werde gearbeitet, am nächsten bleibt man untätig.<sup>154</sup> Die Verantwortlichen scheinen jedoch nur begrenzte Entscheidungsbefugnisse besessen zu haben. Diese Einschätzung mag durch die Quellen bedingt sein, da die in den Briefen dokumentierten Vorgänge oft nicht den Normal-, sondern den Ausnahmefall darstellen.<sup>155</sup> Somit entgehen uns diejenigen Entscheidungen, die Funktionäre vor Ort eigenmächtig trafen, ohne Rücksprache mit dem Königshof zu halten. Offene Kritik an den Beschlüssen des Palastes findet sich selten.<sup>156</sup> Die Briefpartner des Herrschers machten allerdings regelmäßig Vorschläge zum weiteren Vorgehen auf der Baustelle.<sup>157</sup> Hatten die Bauarbeiten begonnen, wurden kontinuierlich Informationen über Fortschritte auf der Baustelle und die Planung der nächsten Schritte an den Königshof übermittelt.<sup>158</sup> Zudem ordnete der König Kontrollen an.<sup>159</sup> Es wurden nicht nur Statusmeldungen versandt, im Bedarfsfall reisten Funktionäre des Königs auch auf die Baustellen.<sup>160</sup> SAA XIII, 166, offenbar eine Art Memorandum über Angelegenheiten, die es mit dem König zu besprechen galt oder die bereits

---

<sup>152</sup> Berlejung 1998, 96–100.

<sup>153</sup> Ambos 2004, 37; vgl. ebd. 2010, 221–222. Bau- und Renovierungsarbeiten, die lokale Würdenträger anordneten, wurden nicht zwangsläufig als Versuch der Usurpation königlicher Privilegien verstanden (Ambos 2004, 37–38).

<sup>154</sup> SAA XIII, 349: Rs. 11–18. Die Sache war nicht zuletzt deshalb drängend, weil der elamische Kronprinz angeblich Bauarbeiter in die Grenzstadt Dēr geschickt hatte (SAA X, 349: Rs. 19–21). Dieses Verhalten stellte eine massive Verletzung des königlichen Privilegs des Tempelbaus und somit vermutlich auch einen erheblichen politischen Affront dar.

<sup>155</sup> Vgl. Radner 2014, 64.

<sup>156</sup> Eine Ausnahme stellt SAA XIII, 34: Rs. 2–17 dar. Der Absender Nabû-ašarēd (Nr. 5) bemängelt die Pose einer Herrscherstatue. Er weigert sich sogar, die Statue in dieser Form herzustellen. Seine Kollegen schenken seiner Kritik aber offenbar kein Gehör.

<sup>157</sup> SAA XVI, 125: Vs. 2–Rs. 10.

<sup>158</sup> SAA I, 78: Vs. 6–13; 79: Vs. 6′–7′; 140: Vs. 4–10; 264: Vs. 5′–Rs. 1; SAA X, 364: Vs. 17′–19′; SAA XIII, 28: Rs. 10–16; 29: Rs. 2′–l. Rd. 2; 54: Rs. 2′–12′ (wobei lediglich die Erwähnung des „Silbers des Gottes [...]“ nahelegt, dass es um Bauarbeiten im Zusammenhang mit einem Tempel geht), 161: Vs. 8′–12′. Rs. 6–13 (mit expliziter Bitte, der König möge von den Sachverhalten Kenntnis nehmen); 165: Vs. 2′–Rs. 2′; 167: Rs. 5′–7′; 168: Vs. 12–Rs. 6; 170: Vs. 1′–Rs. 5; 193: Vs. 9–11.

<sup>159</sup> SAA XIII, 7: Rs. 1–6.

<sup>160</sup> SAA X, 21: Vs. 5–6. Rs. 3′–13′.

mit ihm diskutiert worden waren, legt nahe, dass Fragen des Tempelbaus und der Verwendung bestimmter Materialien auch in persönlichen Audienzen behandelt wurden.<sup>161</sup>

Die Zuweisung von spezialisierten Arbeitskräften zu bestimmten Projekten sowie die Erteilung der Arbeitsaufträge an die Handwerker erfolgte durch die Krone.<sup>162</sup> Besonders kompetente Experten wurden in anderen Teilen des Reichs ausgewählt und auf die Baustellen entsandt,<sup>163</sup> so dass für besonders erfahrene und kunstfertige Handwerker von einer erheblichen Mobilität auszugehen ist.

Bei umfangreichen Bauprojekten wurde in mehreren Bauabschnitten parallel gearbeitet,<sup>164</sup> was die Verantwortlichen sicher vor erhebliche logistische Herausforderungen stellen konnte, denen nur durch gute Planung und sachgerechtes Management zu begegnen war. Hierbei ist zu bedenken, dass die Werkstätten am Tempel nur begrenzte Kapazitäten besaßen, was bei Großaufträgen sicher eine Auslastung über Jahre hinweg bedeuten konnte.<sup>165</sup>

Während die Umsetzung der Bau- und Renovierungsprojekte an den Tempeln des neuassyrischen Reichs recht gut dokumentiert ist, bleibt die Planung derartiger Großprojekte weitestgehend unklar. Wie wurden Bau- und Renovierungsbedarf ermittelt? Woher wusste man, wann die Ausstattung der Tempel mit neuem Inventar geboten war? Wie häufig wurden neue Götterstatuen angefertigt?

Verfallserscheinungen an den Tempeln und entsprechender Renovierungsbedarf wurden dem König gemeldet. Experten begutachteten Schäden an der Bausubstanz und gaben Empfehlungen für das weitere Vorgehen ab.<sup>166</sup> Der König stellte aber auch explizite Nachfragen nach dem Zustand bestimmter Bauteile: In SAA I, 138 fragt er beispielsweise, ob die Wand hinter einem Kultpostament der Ištar schief sei.<sup>167</sup> Unklar ist leider, auf welcher Grundlage er diese Nachfrage stellte: War der Bauzustand der Wand bereits vorher Thema gewesen? Oder lagen am Königshof Daten vor, aufgrund derer man zur Einschätzung gelangen konnte, dass sich die Wand wegen ihres Alters oder anderer Ereignisse in einem kritischen Zustand befand?

Hier stellt sich die Frage nach der Archivierung von Daten über erfolgte Bau- und Renovierungsarbeiten und der Durchführung regelmäßiger Kontrollen auf Grundlage dieser Informationen. Einblick in die Praxis der Erhebung und Dokumentation des Baubedarfs an den Tempeln bietet möglicherweise der Brief SAA XVII, 43. Der Absender Bēl-iddina (Nr. 8) referiert die Aufforderung des Königs, ihm die hölzernen Wachstafeln der Tempel

---

<sup>161</sup> SAA XIII, 166: Vs. 1–5.

<sup>162</sup> SAA I, 95: Vs. 9'–Rs. 3; 96: Rs. 7–15. Der König konnte offenbar problemlos Personal abkommandieren, um es auf einer anderen Baustelle einzusetzen. Nicht immer scheinen die betroffenen Funktionäre mit diesen Anordnungen einverstanden gewesen zu sein, vgl. SAA I, 164: Vs. 4–7. 10–11; 179: Rs. 13–24; 206: Vs. 4–9; SAA V, 56: Vs. 4–Rs. 11.

<sup>163</sup> SAA X, 354: Vs. 5–7 legt nahe, dass Mār-Issār (Nr. 18) Spezialisten aus Assyrien mitgebracht hatte, obgleich anzunehmen ist, dass vor Ort in Borsippa entsprechende Handwerker zur Stelle gewesen wären.

<sup>164</sup> SAA I, 78: Vs. 6–13.

<sup>165</sup> Berlejung 1998, 101.

<sup>166</sup> SAA I, 138: Vs. 10–18; SAA X, 364: Vs. 12'–15'.

<sup>167</sup> SAA I, 138: Vs. 8–9.

und den Rest der *pa'lu*<sup>168</sup> zu schicken. Er berichtet, er habe nun die Tempel von Nēmed-Laguda bis Šasanaku begutachtet, die Ergebnisse wie gewünscht auf Holztafeln festgehalten und werde sie nun wie befohlen mittels einer dritten Person an den König senden.<sup>169</sup> Die Tempel von Zabban bis Sippar habe er in der gleichen Weise überprüft und dem *qīpu* des Esangil Nabû-ahhē-bullit (Nr. 1) überantwortet.<sup>170</sup> Mit den verbleibenden Tempeln in der Umgebung von Babylon werde er ebenso verfahren. Er schlägt vor, alles auf einer einzigen Holztafel zusammenzufassen,<sup>171</sup> was die Vermutung nahelegt, dass solche Informationen am Hof archiviert wurden.

Die Titulierung des Briefs als „Inspection of Work on Temples all over Babylonia“ durch die Bearbeiter legt einen Zusammenhang mit der Abschätzung von Bau- und Renovierungsbedarf an den babylonischen Gotteshäusern nahe. Anders versteht PNA den Brief: Bēl-iddina (Nr. 8) erkläre, dass er in den Tempeln alle gewünschten Texte examiniert, geprüft und abgeschrieben habe; es also um die Sammlung von Texten aus den Beständen der babylonischen Tempel geht. Der Brief datiert in die Regierungszeit Sargon II., über dessen Interesse oder Engagement – anders als von Assurbanipal – hinsichtlich der Sammlung von Texten aus Babylonien anderweitig nichts bekannt ist.

Im Zuge der Konsolidierung des babylonischen Südens unter Asarhaddon scheint auch der Bau- und Renovierungsbedarf an den dortigen Tempeln erhoben worden zu sein. Mār-Issār (Nr. 18), Asarhaddons Agent in Babylonien, richtet nämlich mehrere Schreiben über entsprechende Arbeiten an den Tempeln verschiedener babylonischer Städte nach Ninive.<sup>172</sup> Aus anderen Briefen werden allerdings deutliche Klagen über die Vernachlässigung der babylonischen Tempel seitens des assyrischen Königs geäußert.<sup>173</sup> Bēl-ušēzib (Nr. 1), der den König nachdrücklich auffordert, nicht nur Babylon, sondern auch der altehrwürdigen Kultstadt Nippur die gebührende Aufmerksamkeit zu schenken, zitiert sogar den „Babylonischen Fürstenspiegel“, um den König an seine Pflichten zu erinnern, hebt also auf die Ebene der Königsideologie und des Selbstverständnisses der assyrischen Monarchie ab.<sup>174</sup>

Der Einsturz von Mauern und andere Baumängel, wie zum Beispiel ein Pilzbefall,<sup>175</sup> aber auch Geschehnisse wie das Auffinden der alten Gründungsbeigaben,<sup>176</sup> die sich während

---

<sup>168</sup> Dietrich 2003, 41 übersetzt *pa'lu* als „work [Kursivierung im Original]“.

<sup>169</sup> SAA XVII, 43: Vs. 6–16.

<sup>170</sup> SAA XVII, 43: Vs. 17–Rs. 1.

<sup>171</sup> SAA XVII, 43: Rs. 5–7.

<sup>172</sup> SAA X, 349; 354; 355; 368; vgl. auch SAA X, 359.

<sup>173</sup> SAA XVIII, 124: Vs. 6–Rs. 7. Als Mahnung an den Herrscher, seine Verpflichtungen gegenüber den babylonischen Tempeln zu achten, könnte man vielleicht auch einen an Sargon II. gerichteten Brief verstehen, in dem der Verfasser betont, dass die früheren Könige exzellente Arbeit für das Esangil gefordert hätten (SAA XVII, 47: Vs. 7–9). Vera Chamaza 2002, 273 versteht die zentrale Phrase *dullu babbanū* nicht als „excellent work“ sondern als „vorzüglicher (Gottes)dienst“.

<sup>174</sup> SAA XVIII, 124: Vs. 6–Rs. 7. Bēl-ušēzib (Nr. 1) zitiert den Text als *šarru ana dīni lā iqūl*, der Wortlaut stimmt nicht vollständig mit demjenigen des überlieferten Texts des „Babylonischen Fürstenspiegels“ überein (Reiner 1982, 320–321). Das Zitat erfülle im Brief die Funktion eines Zitats aus einem Omenkompendium: Der Verfasser des Briefes bezieht sich auf eine autoritative Tradition zur Bewertung von Ereignissen, um seiner Position Nachdruck zu verleihen (Reiner 1982, 322).

<sup>175</sup> Zum Pilzbefall als unheilvollem Vorzeichen und den konkreten Fällen, in denen solche Ereignisse in der Korrespondenz thematisiert werden vgl. Maul 1994b, 354–366.

<sup>176</sup> Ambos 2004, 46.

des Baus ereigneten, galten als schlechtes Omen.<sup>177</sup> Sie zeigten an, dass sich die Gottheit in Zorn von ihrem Haus – und damit auch von der jeweiligen Stadt, dem Land und seinem Herrscher – abgewandt hatte.<sup>178</sup> Aus diesem Grund hatte das Interesse des Königs an der Bausubstanz seines Reichs auch triftige religiöse Gründe. Da unheilvolle Vorzeichen potenziell staatsgefährdend waren, können die Berichte über die Beschädigung von Bauten sowie den Fortgang von Bauarbeiten auch als Erfüllung der generellen Berichts- und Auskunftspflicht der Funktionäre, der sie gemäß der *adê*-Verpflichtung nachzukommen hatten, gedeutet werden.<sup>179</sup>

Auch nach anderen Unglücksfällen wie Naturkatastrophen, z. B. Überschwemmungen oder Erdbeben, ergingen Schadensmeldungen an den Königshof.<sup>180</sup> Da diese Ereignisse ebenfalls Vorzeichencharakter besaßen, war es von Bedeutung, die Krone schnellstmöglich zu informieren, damit religiöse Experten die notwendigen rituellen Maßnahmen<sup>181</sup> ergriffen und das sich im Unglück manifestierende Übel von Land und König abwendeten. So berichtet Nabû-šumu-ka'' in (Nr. 2) über ein Erdbeben am 21. vi (Ulūlu), das große Teile der Wohnquartiere in den äußeren Bezirken einer Stadt<sup>182</sup> beschädigt sowie Tempel und Ziqurrattürme in Schutt gelegt hatte. Die Götterstatuen waren glücklicherweise unversehrt geblieben.<sup>183</sup> Er bittet darum, dass ein Eunuch (*ša-rēši*)<sup>184</sup> des Königs komme, um die Schäden zu begutachten.<sup>185</sup> Hierbei ging es sicher auch darum, auf den unheilvollen Vorzeichencharakter des Ereignisses hinzuweisen – hierauf deuten die exakte Datumsangabe und der Verweis auf die unversehrten Götterstatuen hin – so dass der König schnellstmöglich wirkungsvolle Gegenmaßnahmen wie die Durchführung von Namburbi-Ritualen veranlassen konnte.

Wie Ambos hervorhebt, sind die Bedingungen, unter denen ein Schaden entstand, von Bedeutung für die Bewertung seines Vorzeichencharakters. So galten normale Alterungserscheinungen als unproblematisch.<sup>186</sup> Ähnliches ist für den Verfall, der auf

---

<sup>177</sup> Ambos 2004, 29, 46. Vorzeichen, die an Gebäuden oder während der Bauarbeiten auftraten, finden sich in verschiedenen divinatorischen Kompendien, die bedeutendsten sind *tukum-bi* <sup>111</sup>*apin-du<sub>8</sub>-a-ta*, bisher nur mit dem Incipit aus KAR 44 bekannt (Ambos 2013, 25), *iqqur ipuš* und *šumma ālu ina melē šakin* (Ambos 2004, 29, vgl. auch 29–35).

<sup>178</sup> So konnte die Gottheit mit früheren Baumaßnahmen unzufrieden sein oder der Grundriss des Baus war verändert und damit seinem Urbild entfremdet worden. Auch die eigenmächtige Bautätigkeit eines Herrschers, der nicht das Placet der Gottheit eingeholt hatte, konnte den Gotteszorn hervorrufen (Ambos 2004, 29, 34).

<sup>179</sup> Vgl. SAA II, 6: Vs. 73–82; 92–100; 108–122; 147–161; 336–352; 500–606 (§§6; 8; 10; 13; 29; 57). Dass der in SAA I, 138: Vs. 10–18 beschriebene Einsturz der Wand auch wegen seines Unheilscharakters von Interesse für den König war, legt die Nennung des Tages, an dem das Unglück geschah, nahe.

<sup>180</sup> SAA X, 364; SAA XVI, 100.

<sup>181</sup> Zum Vorzeichencharakter von Erdbeben und den entsprechenden Löseritualen vgl. Maul 1994a, 8, 21, 22, 23, 24, 25, 29, 56, 76, 83.

<sup>182</sup> Luukko und van Buylaere 2002, 93 nehmen aufgrund der Beschreibung der Topographie an, dass es sich um Aššur handelt. Thompson 1937, 186–187 spricht sich zumindest dagegen aus, dass die beschriebene Stadt Ninive ist, wo der Brief gefunden wurde.

<sup>183</sup> Maul 1994a, 21.

<sup>184</sup> Nach Maul 1994a, 21 soll der König einen Baumeister schicken, damit dieser den Schaden besieht. Die Deutung geht vermutlich auf Thompson 1937, 186 zurück, der *amrišu ša banū(?)*-[*u?*]-*tū(?)* liest und „Let the Chief-[Architect(?)] come and inspect“ übersetzt. Die von SAA XVI, 100: Rs. 17 gewählte Lesung <sup>116</sup>*SAĜ* *šā* 'LUGAL' passt zu den Spuren, die auf der Photographie der Tafel zu erkennen sind. Ein *rēšu ša banūti* ist anderweitig nicht bezeugt.

<sup>185</sup> SAA XVI, 100: Vs. 6–Rs. 18.

<sup>186</sup> Ambos 2004, 30–31.

Umwelteinflüsse, wie z. B. steigende Pegelstände zurückzuführen ist,<sup>187</sup> anzunehmen. Ein unheilvolles Zeichen des Gotteszorns war dagegen ein Verfall, der auf Vernachlässigung, also die Missachtung der Herrscherpflichten, zurückzuführen war.<sup>188</sup>

Da Bau- und Renovierungsarbeiten aufgrund der Abwesenheit des Gottes von seiner Heimstatt eine kritische Phase darstellten, in der sich zahlreiche unheilvolle Vorzeichen manifestieren konnten,<sup>189</sup> wurde besonderes Augenmerk auf die Einhaltung hemerologischer Vorschriften gelegt – was sich nicht zuletzt am sprechenden Incipit der hemerologischen Serie *iqqur īpuš* „Er riss ein – er baute auf“ zeigt.<sup>190</sup> Der Beginn von Bauprojekten, die Aufnahme der Arbeit bei der Herstellung von Götterstatuen und Kultinventar, das Einbringen von Inschriftenträgern in die Fundamente und die Rückkehr der Kultbilder wurden deshalb so terminiert, dass sie auf hemerologisch günstige Tage fielen.<sup>191</sup> Die Festlegung des Arbeitsbeginns auf ein auspiziöses Datum erfolgte offenbar letztgültig durch den Palast,<sup>192</sup> wengleich die Experten vor Ort dem König Vorschläge unterbreiteten.<sup>193</sup>

Damit der Bauprozess zu einem erfolgs- und segensreichen Abschluss kommen konnte, war die Begleitung durch Baurituale ebenso wichtig wie die sorgsame Planung und Realisierung des Projekts.<sup>194</sup> Über die Durchführung von Bauritualen wissen wir – abgesehen von der Frage der hemerologisch günstigen Terminierung des Projekts – nur wenig aus der Korrespondenz. In SAA XIII, 161 bittet der Absender den König um die Überstellung von *materia magica*, die im Rahmen der Baurituale in die Fundamente der Ziqurrat von Babylon eingebracht werden sollte.<sup>195</sup>

### 1.1.6.1 Die Herstellung von Götterstatuen und Kultinventar

Während die Königsinschriften über die Anfertigung von Götterstatuen und Kultinventar weitestgehend schweigen,<sup>196</sup> werden Herstellung, Restaurierung und Aufstellung von

---

<sup>187</sup> Vgl. SAA X, 364: Vs. 12–Rs. 16’.

<sup>188</sup> Ambos 2004, 3.

<sup>189</sup> Ebd., 45.

<sup>190</sup> Ebd., 3, 31.

<sup>191</sup> SAA XIII, 12: Vs. 13–18; 40: Vs. 4–10; 61: Rs. 10–12; ggf. auch SAA I, 78: Vs. 14–16; 264: Vs. 3’–6’, wo über die hemerologische Qualität der jeweiligen Tage nichts ausgesagt, allerdings dem König das genaue Datum des Arbeitsbeginns übermittelt wird. Um den Wiedereinzug einer Götterstatue geht es vielleicht auch in SAA X, 14: Vs. 8–Rs. 10. Der König hatte erfragt, welcher Tag günstig sei, um etwas in der Cella des Nusku zu errichten bzw. aufzustellen. Das genannte Datum war bereits verstrichen und man musste auf einen Ausweichtermin drei Monate später zurückgreifen.

<sup>192</sup> Der *šangū* Taqīša schreibt an den *lahhinu* des Aššurtempels, Aššur-šarru-ušur (Nr. 17), dass er mit dem Palast betreffs der Herstellung von Opferröhren für Adad und Bāba korrespondiert und man ihm den 1. Šabātu (xi) als günstiges Datum für den Baubeginn genannt habe (SAA XIII, 40: Vs. 4–17). Vgl. auch SAA XVI, 125: Rs. 5–10, wo der Absender darum bittet, dass der König den *rab tuššarri* veranlasst, eine Inschrift zu verfassen und einen günstigen Tag festzulegen, um sie an den Türpfosten eines Gebäudes, ggf. eines Tempels, abzulegen. Ein günstiges Datum konnte auch in einer Opferschau erfragt werden (Ambos 2004, 32).

<sup>193</sup> SAA XIII, 161: Vs. 12’–16’.

<sup>194</sup> Ambos 2004, 3. Mit den Bauritualen im 1. Jt. v. Chr. hat sich Ambos 2004 ausführlich auseinandergesetzt und die relevanten Ritualpräskripte ediert. Die rituelle Begleitung des Tempelbaus behandelt Ambos 2010.

<sup>195</sup> Vgl. Ambos 2004, 37. Er fordert wohlriechende Harze, gutes Öl, rote Paste und (Edel-)Steine an (SAA XIII, 161: Rs. 7–11). Zur Zusammensetzung der Gründungsbeigaben und den archäologisch nachgewiesenen Gründungsdepots vgl. Ambos 2004, 71–73.

<sup>196</sup> Vgl. Zaia 2015, 42. Sie verweist auf Richardson 2012, 239–240, der argumentiert, dass nicht nur die Beschreibung der Zerstörung von Kultbildern, sondern auch die Schöpfung neuer Götterstatuen vermieden



Inventarteilen und der Götterstatuen sowie deren Ausstattung mit Schmuck, Insignien und Kleidung in der Korrespondenz der neuassyrischen Herrscher ausführlich thematisiert und die Objekte teils detailliert beschrieben.<sup>197</sup> Hierbei werden keineswegs nur Erfolge vermeldet.<sup>198</sup> Dies mag dadurch motiviert sein, auf absehbare Verzögerungen frühzeitig aufmerksam zu machen und einen erhöhten Materialbedarf zu rechtfertigen.

Offensichtlich wurde vor Arbeitsbeginn die Realisierbarkeit der Projekte geprüft: In SAA XIII, 7 gibt der Herrscher dem Empfänger des Briefs detaillierte Anweisungen, dass vier namentlich genannte Männer prüfen sollten, ob ein Zierelement aus Gold auf die geplante Weise angefertigt werden könne. Falls alles nach Plan durchführbar sei, sollten sie das notwendige Gold verfügbar machen.<sup>199</sup> Insbesondere bei Inventarteilen und Schmuckstücken scheinen Entwurfszeichnungen an den Königshof gesandt worden zu sein.<sup>200</sup> Artefakte, auf denen sich solche Zeichnungen erhalten haben, sind leider nicht überliefert. Im Fall von Herrscherstatuen deutet die Korrespondenz darauf hin, dass bisweilen auch die Objekte selbst zwecks Ansicht im Reich verschickt wurden.<sup>201</sup>

Die Herstellung von Kultgegenständen konnte vor Ort stattfinden, gleichermaßen gibt es Belege für ihren Versand. Dies geschah vermutlich vor allem dann, wenn die Stücke aus der Kriegsbeute stammten oder von ihrem Ursprungsort, wo sie außer Gebrauch geraten waren, einer neuen Verwendung in einem anderen Tempel zugeführt wurden. Die Transporte konnten vom *masennu* organisiert werden, der sie auch persönlich begleitete. Dabei kümmerte er sich ebenfalls um die rituelle Rahmung des Einzugs des Kultinventars in den Tempel. Während des Transports ließ man den wertvollen und kultisch bedeutsamen Objekten besondere Aufmerksamkeit zuteil werden, indem man sie in einer rituell sicheren Umgebung beließ und vor ihnen Opfergaben darbrachte.<sup>202</sup>

---

wurde. Für Belege aus Königsinschriften und literarischen Texten, die das Vorgehen bei der Herstellung dieser Objekte beschreiben vgl. Berlejung 1998, 141–177.

<sup>197</sup> SAA X, 349: Vs. 12–18; SAA XIII, 47: Vs. 2'–Rs. 9; 174: Vs. 5–25; 179: Vs. 10'–19'; 181: Vs. 5–9; 188: Vs. 8–28; SAA XV, 184: Vs. 4–Rs. 10; SAA XVIII, 25: Vs. 2'–Vs. 7'; ggf. auch SAA X, 27: Vs. 7–10; SAA XIII, 53: Rs. 2'–r. Rd. 5; SAA XVI, 197: Vs. 2'–Rs. 2. In den Briefen werden des Weiteren Herstellung, Transport und Aufstellung von Statuen des Herrschers und seiner Familienmitglieder in den Tempeln behandelt, vgl. SAA XIII, 141: Vs. 6–10; 188: Rs. 3–19; 198: Vs. 1'–6'. Die detailreiche Berichterstattung ist vermutlich auch dem Umstand geschuldet, dass das spezifische Aussehen der Götterbilder eine wesentliche Rolle spielte. Bei der Gestaltung griff man auf die Vorlagen älterer Statuen oder Abbildungen zurück, in Zweifelsfällen wurden die Götter durch divinatorische Verfahren zu Rate gezogen. Denn es war von erheblicher Bedeutung für die Akzeptanz des Bildes durch die Gottheit, dass es in seiner ursprünglich geoffenbarten Gestalt wiedererstand, damit „jede Kopie eine Fortsetzung der Tradition [...]“ war (Berlejung 1998, 117–118, 142, 144–145, 172, 174). Zu Gestaltung, Her- und Aufstellung von Götter- und Herrscherstatuen in neuassyrischer Zeit vgl. Nadali und Verderame 2019.

<sup>198</sup> In SAA X, 21: Rs. 6'–8' geht es um Fehlgüsse von Goldornamenten, die nicht wie geplant verwendet werden konnten.

<sup>199</sup> SAA XIII, 7: Vs. 9'–Rs. 6.

<sup>200</sup> SAA XIII, 34: Vs. 11–Rs. 1. Der Absender Nabû-ašarēd (Nr. 5) bittet den König, besonders auf die Hände, das Kinn und das Haar zu achten.

<sup>201</sup> SAA XIII, 178: Vs. 10–25. Es erstaunt, dass schwer zu transportierende Gegenstände wie vermutlich lebensgroße Statuen oder Stelen zu Ansichtszwecken zwischen Assyrien und Babylonien hin- und hergeschickt wurden. Vielleicht sind hier auch nicht die Objekte selbst, sondern Abbildungen oder Modelle gemeint.

<sup>202</sup> Die Briefe SAA I, 54 und SAA I, 55 aus der Korrespondenz des *masennus* Ṭāb-šār-Aššur (Nr. 1) bieten einen interessanten Einblick in den Transport von Tempelinventar: Ein Schiffskonvoi brachte die Objekte nach Aššur. Die Fahrt war ohne Zwischenfälle verlaufen und alles sicher angekommen. Ṭāb-šār-Aššur (Nr. 1) verspricht, Goldobjekte, in den Aššurtempel zu bringen. Zudem gibt er eine Empfehlung zur Durchführung eines Rituals beim Einzug in das Gotteshaus. Er erklärt, dass ein Bett (vorerst?) in das Haus des *masennus*

Es finden sich zudem Beispiele für die Wiederverwertung und Umarbeitung von Stierkollonen zu anderen Figuren.<sup>203</sup> Auch ganze Statuen oder Teile von ihnen wurden wiederverwendet,<sup>204</sup> was nicht nur einen ressourcenschonenden Umgang mit den wertvollen Materialien darstellt, sondern eine materielle Kontinuität zwischen altem und neuem Kultbild etablierte.<sup>205</sup>

Im *bīt mumme* von Aššur erfolgte teils auch die Herstellung von Götterstatuen für Tempel außerhalb der Stadt: So wurden die Kultbilder für die von Sargon II. neugegründeten Tempel der Stadt Dūr-Šarrukīn in Aššur gefertigt. Die Götter der neuen Stadt standen damit in „verwandtschaftlicher Abhängigkeit“ zum Reichsgott Aššur, als dessen Kinder sie ihm Untertan waren. Nicht nur die Anerkennung der Superiorität Aššurs wird auf diese Weise ausgedrückt, sondern auch der kultische Nexus zwischen der religiösen Kapitale und der neuen Hauptstadt betont.<sup>206</sup>

Auch die Herstellung bzw. Restaurierung der Statuen für das Esangil unter Asarhaddon fand in Aššur statt.<sup>207</sup> Diese Entscheidung traf Asarhaddon aus ähnlichen religionspolitischen Erwägungen wie sein Vorgänger Sargon II. Denn die Geburt der babylonischen Götter im Ešarra machte Marduk und sein Gefolge zu Kindern des Aššur, wodurch Aššurs Suprematie über Marduk theologisch legitimiert und der assyrische Herrschaftsanspruch über Babylonien in die Welt der Transzendenz übertragen wurde.<sup>208</sup>

Der Versand der Statuen nach Babylonien dürfte einen erheblichen logistischen Aufwand bedeutet haben. Unklar bleibt, ob der Transport vornehmlich zu Land oder zu Wasser erfolgte und durch welche rituellen Maßnahmen er flankiert wurde. Berlejung weist darauf

---

des Aššurtempels, wo auch die Götter von Dūr-Šarrukīn augenblicklich residierten, gebracht werden würde. Nach Berlejung 1998, 157 ist damit die Schatzkammer des Aššurtempels gemeint. Hurowitz 1993, 46 nimmt hingegen an, dass es sich um das Privathaus eines Tempelbediensteten handelte. Berlejung 1998, 157 Fn. 854 hält dies für unrealistisch. Vorerst blieb das Bett für eine weitere Nacht auf dem Boot, wo Ṭāb-šār-Aššur (Nr. 1) und seine Crew es bewachten und auf Instruktionen für die rituelle Einführung warteten (SAA I, 54: Vs. 4–r. Rd. 20). Der Absender von SAA I, 55, dessen Name leider nicht erhalten ist, berichtet ebenfalls über den Transport eines Bettes per Schiff nach Aššur. Auch er betont, dass die Reise ohne Zwischenfälle verlaufen war. In Aššur angekommen habe man die Boote vor Anker gehen lassen. Die Bewohner der Stadt hätten Tische aufgestellt und Opfer dargebracht. Der Absender berichtet, er habe sein Zelt an Bord aufgeschlagen und werde Wache halten, bis er wieder abreise. Solange das Bett an Bord sei, würden ihm Tieropfer dargebracht (SAA I, 55: Vs. 2′–Rs. 1). Dass (geweihtes) Kultinventar beim Transport besonders achtsam behandelt werden musste, zeigt auch SAA XIII, 192: Rs. 1–8, wo von einem Zwischenfall beim Transport der Göttin Šar-rat-samme berichtet wird: Einer der Träger sei ausgeglitten und das Bein ihrer Liege habe den Boden berührt. Vermutlich hielt Ṭāb-šār-Aššur (Nr. 1) das Bett also auch deshalb auf dem Boot zurück, damit es zu keiner Verunreinigung durch unsachgemäße Aufbewahrung kam.

<sup>203</sup> SAA I, 164: Vs. 8–10.

<sup>204</sup> z. B. legt SAA XIII, 178: Vs. 10–11 den Versand und die Wiederverwendung von Herrscherstatuen nahe.

<sup>205</sup> Berlejung 1998, 160.

<sup>206</sup> Berlejung 1998, 155–156. Interessant ist hierbei, dass den Statuen offenbar keine besondere Behandlung zukam, sondern sie, wie anderes Kultgerät auch, bis zu ihrem Transport im Haus des *masennus* in Aššur verwahrt wurden. Vielleicht ist dies dadurch zu erklären, dass die Götterbilder noch keine Aktivierung durch das *mīs pi*-Ritual erfahren hatten.

<sup>207</sup> Ob Asarhaddon die Statuen neu herstellen ließ oder die aus Babylon geraubten Bilder nur restaurierte, wird in der Forschung kontrovers diskutiert (Zaia 2015, 42; vgl. Berlejung 1998, 159–162). Die unterschiedlichen Positionen hängen von der Bewertung des Realitätsgehalts von Sanheribs Inanspruchnahme der Zerstörung der Mardukstatue ab (vgl. Berlejung 1998, 158; Frahm 1997, 225). Aus den Quellen geht nicht eindeutig hervor, ob die Statue zerstört oder nach Aššur exiliert wurde. Während Sanherib von der Zerstörung des Kultbilds spricht, wird in späteren Texten nur noch ein temporärer Aufenthalt der babylonischen Götter in Aššur geschildert (Berlejung 1998, 158; Nevling Porter 1993, 123 Fn. 266).

<sup>208</sup> Berlejung 1998, 166.

hin, dass die Überführung der Statuen an ihren Bestimmungsort ein Durchmessen der irdischen Welt durch die Götter und damit die Inbesitznahme des Diesseits durch sie dargestellt habe.<sup>209</sup> Die Prozession bot der Bevölkerung zudem die seltene Gelegenheit, ihrer Götter angesichtig zu werden.<sup>210</sup>

### *I.1.6.2 Zur Frage der Nutzungsdauer von Kultgegenständen*

Dass das Tempelinventar mitunter dutzende Jahre in Gebrauch war, lässt sich exemplarisch an einer Tafel mit Abschriften von Weihinschriften von Thron und Bett des Marduk zeigen.<sup>211</sup> Die Tafel K 2411 (RINAP 3, 162) stammt aus der Zeit Assurbanipals und enthält eine Inschrift,<sup>212</sup> die Sanherib auf den Objekten hatte anbringen lassen, als sich diese im Aššurtempel befanden.<sup>213</sup> Auf Sanheribs Inschrift folgt eine Beschreibung von Abmessung und Gestaltung der Objekte.<sup>214</sup> Hiernach findet sich die Feststellung, dass es sich um eine Inschrift handelt, die sich ursprünglich auf dem Bett und dem Thron Marduks im Ešarra befand, die jedoch unter Assurbanipal getilgt und am 27. iii. (Simānu) 655 v. Chr. durch eine neue Inschrift ersetzt worden war. Danach ließ Assurbanipal die Gegenstände nach Babylon zurückbringen. Es folgt der Wortlaut der neuen, von Assurbanipal in Auftrag gegebenen Inschrift.<sup>215</sup> Bett und Thron waren also 26 Jahre, von der Zerstörung Babylons 681 bis 655 v. Chr., im Aššurtempel aufgestellt. Vermutlich wurde die Erneuerung der Inschrift durch Assurbanipal vor allem aus religionspolitischen Erwägungen vorgenommen – die Rücksendung des wichtigsten babylonischen Gottes in sein frisch renoviertes Heiligtum in Babylon wäre als rekonziliatorische Geste sicher weit weniger überzeugend gewesen, hätte man auf seinem Kultinventar nicht auch die Inschriften getilgt,<sup>216</sup> welche die durch Sanheribs Religionspolitik angestrebte Unterwerfung Marduks unter Aššur unterstrichen.<sup>217</sup>

Die Inschrift RINAP 3, 162 zeigt, dass Kultinventar nicht nur gelegentlicher Reparaturen und Ausbesserungsarbeiten bedurfte, sondern auch Anpassungen an veränderte religiöse und politische Umstände erfuhr, im Allgemeinen aber vermutlich relativ lange in Gebrauch war. Dies lässt sich auch aus SAA XIII, 134 ableiten. Der Klagesänger (*kalû*) Pūlu (Nr. 8),

---

<sup>209</sup> Berlejung 1998, 169.

<sup>210</sup> Ebd., 170.

<sup>211</sup> Der Text richtet sich allerdings keineswegs an Marduk, sondern an Aššur und seine Ehefrau Mullissu. Hierbei handelt es sich um eine gewollte Erniedrigung des wichtigsten babylonischen Gottes, die im Zeichen Sanheribs babylonfeindlicher Religionspolitik steht (vgl. Frahm 1998, 114–116).

<sup>212</sup> RINAP 3, 162: III 1'–16'.

<sup>213</sup> RINAP 3, 162: III 26'–37'.

<sup>214</sup> RINAP 3, 162: III 17'–35'.

<sup>215</sup> K 2411: IV 17. 25. 27. 28. Diese Inschrift ist an Marduk und Zarpanītu adressiert.

<sup>216</sup> Interessanterweise tut Assurbanipal mit der Tilgung der Inschrift seines Großvaters Sanherib genau das, was die Fluchformeln als Sakrileg gegen den Namen des Vorgängers verdammen. Mit *pašātu* „tilgen, auslösen“ (AHw II, 844b; CAD P, 249) wird das gleiche Verb gewählt wie in den Fluchformeln (vgl. Radner 2005a, 253–259). Die Archivierung der Inschrift, die zwar von den beschrifteten Objekten entfernt und durch eine neue Inschrift ersetzt, jedoch für die Nachwelt konserviert wurde, mag in diesem Fall als ausreichende Sicherung des „geschriebenen Namens“ (Radner 2005a, 2) verstanden worden sein (Radner 2005a, 277).

<sup>217</sup> Zur unter Asarhaddon begonnenen, integrativen Religionspolitik, die Assyrien und Babylonien vereinen sollte vgl. Nevling Porter 1993, 119–153. Sie stand allerdings unter der Prämisse der Proklamation von Marduk als „erstem Sohn“ des Aššur und damit seiner genealogischen Unterordnung unter Aššur (Berlejung 1998, 158–162; Nevling Porter 1993, 124–125).

dem von einem anonymen Absender diverse Missetaten angelastet werden, hatte unter anderem eigenmächtig einen Goldschmied mit Restaurierungsarbeiten an einem goldenen Tisch für Marduk, den Sargon II. hatte herstellen lassen, beauftragt.<sup>218</sup> Der Brief stammt aus der Regierungszeit Asarhaddons oder Assurbanipals, so dass der betreffende Tisch mindestens 25 Jahre alt war.<sup>219</sup>

### *1.1.6.3 Die Abfassung und das Einbringen von Inschriften*

In die Fundamente gab man Objekte aus beständigen und kostbaren Materialien, die Gründungsinschriften des Herrschers trugen. An Installationen, Baudekor, auf Kultinventar und Schmuckteilen wurden ebenfalls Texte angebracht. Es finden sich Belege, dass Vorlagen für solche Inschriften am Königshof angefordert wurden, die dann vermutlich lokal vervielfältigt und in die Fundamente gegeben wurden.<sup>220</sup> In anderen Fällen wurden die Inschriften, die man am Königshof verfasst hatte, direkt in die Fundamente eingebracht.<sup>221</sup>

Die Korrespondenz bietet einen interessanten Einblick in die Abfassungspraxis der Inschriften, insbesondere was die dazu benötigte Expertise anbelangt. So heißt es in SAA XVI, 133, man habe den Namen des Königs bereits auf einem Stein, vermutlich eine Gründungsinschrift, angebracht. Nun wurde an den Hof die Frage gerichtet, wie die Inschrift fortzuführen sei, was nahelegt, dass man die Übersendung einer Vorlage aus den Skriptorien der Hauptstadt erwartete.<sup>222</sup> Dieser Mastertext wurde dann offenbar vor Ort von entsprechenden Handwerksexperten auf den Kalkstein, den man in die Fundamente gab, übertragen. Der Beleg zeigt auch, dass die lokalen Kräfte problemlos in der Lage waren, den Namenszug des Königs zu schreiben.<sup>223</sup> Für längere Texte waren sie aber auf Vorlagen angewiesen, die spezialisierte Schreiber vorbereitet hatten – nicht zwangsläufig aus Gründen der Schreibfertigkeit, sondern vermutlich auch wegen des ideologischen Gehalts und der Diktion der Inschriften.

---

<sup>218</sup> SAA XIII, 134: Vs. 9'–12'.

<sup>219</sup> Dies ist das Mindestalter, das sich ergibt, wenn man annimmt, dass der Tisch im letzten Regierungsjahr Sargon II., d. h. 705 v. Chr., hergestellt wurde und der Brief auf dem ersten Regierungsjahr Asarhaddons, d. h. 680 v. Chr., stammt.

<sup>220</sup> SAA XV, 4: Rs. 1–6; vgl. Radner 2005a, 239. SAA XV, 4: Vs. 17–u. Rd. 21 scheint darauf hinzudeuten, dass den Tempeln in weniger bedeutenden Orten geringere Aufmerksamkeit zukam. Issār-dūrī (Nr. 9), der Gouverneur von Arapha, leitet eine Frage von Šamaš-bēlu-ušur (Nr. 4), dem Gouverneur von Arzuḫina und später Dēr, an den König weiter. Šamaš-bēlu-ušur (Nr. 4) möchte sich vergewissern, ob tatsächlich keine Inschriften in den Wänden eines Tempels verbaut werden sollten. Dies erstaunt, da die assyrischen Könige sonst sehr darauf bedacht sind, ihren Namen mit ihren Bauwerken zu verbinden. Scheinbar wurde nicht immer so viel Wert auf das Verbauen von Inschriften gelegt, wie man es vielleicht angesichts der royalen Selbstzeugnisse erwarten würde. Issār-dūrī (Nr. 9) bittet den König um die Überstellung von einer Inschrift, die als Vorlage für weitere dienen könne (SAA XV, 4: Rs. 1–6).

<sup>221</sup> SAA XVI, 125 Vs. 3'–Rs. 3. Es ist allerdings nicht klar, ob es um einen Tempel geht. Ein weiterer Beleg für den Versand von Inschriftvorlagen findet sich ggf. in SAA XVI, 65: Rs. 15'–r. Rd. 17.

<sup>222</sup> SAA XVI, 143: Vs. 6–11. Es handelt sich allerdings um eine Gründungsinschrift, die in die Fundamente einer Stadtmauer eingebracht werden sollte.

<sup>223</sup> Vgl. SAA X, 353: Vs. 6–7; SAA XIII, 162: Rs. 13–16; 179: Vs. 12'–14'.

#### I.1.6.4 Vorlagen für Weihinschriften

Bei der Anbringung von Inschriften auf Gründungsurkunden und dem Tempelinventar war die Kooperation von schriftkundigen Gelehrten, die für die Abfassung von Texten verantwortlich waren, mit spezialisierten Handwerkern gefragt, welche die Inschriften auf die entsprechenden Objekte übertrugen. Diese Art der Kooperation wurde durch die gemeinsame Arbeit verschiedener Experten im „Werkstättenverbund“<sup>224</sup> des *bīt mumme* erleichtert, ja befördert.<sup>225</sup>

Aus Aššur sind Vorlagen von Königsinschriften überliefert, die auf Möbeln und Essgeschirr der Götter angebracht waren. Hierbei handelt es sich um in Tontafelabschriften überlieferte Weihinschriften der Herrscher *Sîn-šarru-iškun* und *Aššur-etel-ilāni*. Die Tafeln wurden in N 2, der Bibliothek einer Schreiberfamilie, gefunden.<sup>226</sup> Beide Tafeln sind querformatig, was auf ihren Entwurfs- bzw. Vorlagencharakter hindeutet.<sup>227</sup> Die Texte RINAP 5, Sši 15 und Sši 16 stehen auf demselben Objekt (VAT 9948), ebenso wie RINAP 5, Sši 17 und RINAP 5, Sši 18 (VAT 9975). RINAP 5, Sši 15 behandelt eine Weihgabe an *Nabû*, RINAP 5, Sši 16 eine an seine Gattin *Tašmētu*. In RINAP 5, Sši 17 bzw. RINAP 5, Sši 18 geht es um metallbeschlagene Tische für *Antu* und *Šāla*, die Ehefrauen von *Anu* und *Adad*. Die jeweils auf einer Tontafel versammelten Weihinschriften zeichnen sich dadurch aus, dass sie Objekte betreffen, die für Götter bestimmt waren, die im selben Tempel verehrt wurden: *Nabû* und *Tašmētu* im von *Sîn-šar-iškun* neugebauten *Nabû-Tempel*,<sup>228</sup> *Antu* und *Šāla* als Ehefrauen der im *Anu-Adad-Tempel* beheimateten Götter.

VAT 9975 enthält Glossen, in denen Textvarianten angegeben werden: Bemerkenswert sind die in RINAP 5, Sši 17: 11 übereinander geschriebenen Königsepitheta *mi-gir SÀ-ki* und *NUN pa-liḫ-ki*, die in kleinerer Schrift als die restlichen Zeichen der Zeile übereinandergestellt wurden. In RINAP 5, Sši 17: 15 findet sich zudem unterhalb der Zeile die Hinzufügung des Attributs *GAL-ti* zu *DINGIR-ti-ki*. Die Editoren gehen davon aus, dass *migir libbīki* das Epitheton *rubû pāliḫki* als Apposition folgt. Dies kann allerdings nicht hinreichend erklären, weshalb sie in kleinerer Schrift übereinandergesetzt wurden. Denn anders als bei der Hinzufügung von *GAL-ti* in RINAP 5, Sši 17: 15 wurde nicht das zuerst ausgelassene Epitheton in kleinerer Schrift ober- oder unterhalb der anderen Keilschriftzeichen notiert, sondern beide Epitheta sind in gleicher Schriftgröße in die Zeile eingepasst. Dies spricht m. E. dagegen, dass der Schreiber einen Teil der Inschrift ausgelassen hatte, dies beim Überprüfen der Tafel feststellte und seinen Fehler korrigierte.

Die Variantenangaben deuten vielmehr auf einen Überarbeitungs- und Authorisierungsprozess hin, dem die Tafel unterzogen wurde. Eine mögliche Erklärung wäre, dass der Schreiber unsicher war, welches der Epitheta zu wählen war.<sup>229</sup> Er setzte vorerst beide Epitheta

<sup>224</sup> Renger 1996, 224.

<sup>225</sup> Vgl. Radner 1999a, 36.

<sup>226</sup> Zur Tontafelsammlung N 2 vgl. Fadhil 2012, 27–43; Pedersén 1986, 29–34.

<sup>227</sup> Vgl. Gesche 2001, 24.

<sup>228</sup> Vgl. Schmitt 2012, 82.

<sup>229</sup> Epitheta vom Typus *pāliḫ*+Pronominalsuffix sind im Korpus der assyrischen Königsinschriften gut belegt

ein, um nach Kontrolle des Textes und Rücksprache mit dem Königshof bzw. dessen Vertreter vor Ort eine erneute Niederschrift anzufertigen, die dann dem Handwerker, der die Inschrift auf dem Edelmetallbeschlag der Tische anbrachte, als Vorlage diente.

Eine weitere Auffälligkeit bezüglich der Epitheta findet sich in RINAP 5, Sši 18, der anderen Weihinschrift auf der Tafel. Der entsprechende Abschnitt über die Beschreibung des Tisches, seiner Aufstellung vor der Gottheit zum Zwecke der Präsentation von Mahlzeiten sowie die Einleitung des anknüpfenden Wunsches, dass der König seiner frommen Weihung wegen die Segnungen der Göttin erfahren möge, ist in RINAP 5, Sši 17 und 18 nahezu identisch formuliert. Anders als in RINAP 5, Sši 17: 11 folgen in RINAP 5, Sši 18: 14 auf den Königsnamen *Sîn-šarru-iškun* keine Epitheta, sondern ein Leerraum.<sup>230</sup> Da die Tafel an anderen Stellen (Rs. 20. 27) den für neuassyrische Texte charakteristischen Randausgleich aufweist, ist die Lücke hier als signifikant anzusehen. Möglicherweise ließ der Schreiber an dieser Stelle genau die Epitheta aus, bei deren Wahl er in der vorhergehenden Inschrift unsicher gewesen war.

Angesichts der Variantenangaben in RINAP 5, Sši 17: 11, der Korrektur in RINAP 5, Sši 17: 15 sowie den möglicherweise ausgelassenen Epitheta in RINAP 5, Sši 18: 14f. ist eher nicht davon auszugehen, dass es sich bei der Tafel um die Vorlage handelt, welche an einen (Metall)-Handwerker weitergegeben wurde, der den Text auf den Beschlag des Tisches übertrug. Denn dieser Handwerker verfügte vermutlich allenfalls über begrenzte Lese- und Schreibfertigkeiten, war wohl aber nicht im Verfassen von Königsinschriften versiert. Die besagten Auffälligkeiten im Schriftbild stehen einer sachgemäßen Übertragung des Textes auf den zu fertigenden Gegenstand entgegen. Vermutlich wurde eine neue, korrigierte Vorlage erstellt.<sup>231</sup> Dass es sich bei VAT 9975 um eine Tafel handelt, auf der Abschriften von Inschriften zusammengestellt wurden, die sich auf Teilen des Tempelinventars befanden, und die zur Archivierung des Textes diente, ist m. E. wegen der graphischen Auffälligkeiten eher unwahrscheinlich.

Die Tafel VAT 9948 mit den beiden Weihinschriften RINAP 5, Sši 15 und Sši 16, die auf dem Geschirr für die Speisung von *Tašmētu* und Waschschrüsseln für *Nabû* angebracht waren bzw. werden sollten, stammen ebenfalls aus N 2. Der einzige Hinweis auf den Revisionsprozess, dem der Text unterzogen wurde, ist eine Rasur in Rs. 20. Die Inschriften werden durch horizontale Linien beschlossen, auf die eine Angabe folgt, auf welchem Objekt die Inschrift stand bzw. anzubringen war.<sup>232</sup> Möglicherweise handelt es sich hierbei also

---

(Seux 1967, 216–218). *migir libbi*+Pronominalsuffix bzw. *migir libbi* DN taucht hingegen erstmalig in den Inschriften Assurbanipals auf und ist wesentlich seltener belegt (Seux 1967, 168); vgl. RINAP 5, Asb 5: IV 32; 10: VI 15 (*šarru migir libbišunu*); RINAP 5, Aei 2: Rs. 20 (*rubû migir libbika*).

<sup>230</sup> Die Zeile ist, wenn der Eindruck auf der Kopie nicht trügt, zudem nach rechts eingerückt, was in RINAP 5, Sši 17: 11 nicht der Fall ist.

<sup>231</sup> Ob man die Vorlagen für die Inschriften genauso wenig beschädigen oder zerstören durfte wie die Inschriftenträger, die in den Gebäuden verbaut wurden, ist unklar.

<sup>232</sup> Vgl. die Ergänzung [*ša URU.ŠÁ.URU*] in RINAP 5, Sši 15: 10 analog zu RINAP 5, Sši 16: 12 (*ša ina muḫḫi itqūr kaspi ša Tašmētu ša Libbi-āli*). Hinter <sup>d</sup>PA folgt ein erheblicher Leerraum, bis die Tafel am rechten Rand abgerieben ist. Die Raumverhältnisse würden erwarten lassen, dass die Angabe *ša Libbi-āli* vor dem abgeriebenen Teil der Tafel begonnen hätte, so dass die Ergänzung unwahrscheinlich ist.

tatsächlich um Vorlagen für Inschriften, die auf den entsprechenden Objekten, zwei goldene Schalen für Nabû und einem silbernen Löffel für Tašmētu, angebracht werden sollten.<sup>233</sup>

Da es sich bei den Schreibern der Bibliothekstexte von N 2 um mesopotamische Gelehrte handelt, in deren Textsammlung sich wichtige Traditionstexte der altorientalischen Kultur fanden, waren sie es vermutlich, die derartige Vorlagen für Herrscherinschriften verfassten.<sup>234</sup> Die Glossierungen sowie die Unterschriften der Tafeln, die benennen, auf welchen Objekten sich die Inschriften befanden, legen nahe, dass es sich um Entwürfe bzw. Vorlagen für die in Metall gearbeiteten Inschriften handelt. Vermutlich wurden die Texte von mit der assyrischen Herrscherideologie vertrauten Gelehrten lokal in Aššur formuliert, dann ggf. einem Authorisierungsprozess unterzogen und schließlich an die mit der Ausführung der Gegenstände betrauten Handwerker weitergegeben. Keine der Tafeln trägt einen Kolophon, so dass letztlich nicht nachweisbar ist, dass sie in Aššur hergestellt und beschrieben wurden. Möglich wäre auch, dass sie als Vorlagen von Ninive nach Aššur verschickt wurden. Die Fundsituation in der Tafelsammlung der Schreiber (N 2) und die alternativen Epitheta in RINAP 5, Ssi 17: 11 sprechen m. E. allerdings gegen ein derartiges Szenario.

Der Versand einer Inschriftenvorlage aus Ninive, die vor Ort auf einer Weihgabe angebracht wurde, lässt sich für VAT 13142 (RINAP 5, Aei Babylonian 2) plausibel machen. Die Tafel wurde im Gebiet des Merkes in Babylon gefunden und zählt zu den Bibliothekstexten aus dem Bereich des Tempels der Ištar von Akkade.<sup>235</sup> Sie enthält den Text einer Weihinschrift an Marduk, die auf einem goldenen Szepter angebracht war bzw. werden sollte.<sup>236</sup> Der Schriftduktus ist neuassyrisch, trotzdem es sich um ein Objekt handelt, das in Babylon gefunden wurde und die Inschrift an den wichtigsten babylonischen Gott adressiert ist.<sup>237</sup> Dieser Umstand lässt vermuten, dass es sich um eine Tafel handelt, die am assyrischen Königshof verfasst und dann nach Babylon verschickt wurde, damit sie dort auf dem Szepter des Gottes angebracht wurde. Weshalb die Tafel im Bereich des Ištar-Tempels entdeckt wurde, obwohl sie einen Text enthält, der sich auf einem Marduk geweihten Gegenstand fand, bleibt unklar.

---

<sup>233</sup> Denkbar wäre, dass es sich um Abschriften handelt, wobei die Fundsituation in der Tafelsammlung einer Gelehrtenfamilie eher gegen diese Möglichkeit spricht.

<sup>234</sup> Leider lassen sich keine Verbindungen zwischen den Mitgliedern der Schreiberfamilie aus den Kolophonen der Bibliothekstexte und den Personen feststellen, deren Aktivitäten in den archivalischen Texten dokumentiert sind (Fadhil 2012, 27), so dass sich keine beruflichen Kooperationsbeziehungen dingfest machen lassen. Allerdings finden sich in den archivalischen Texten zahlreiche Schmiede und Schreiber als Zeugen (StAT 3, 3–6; 13; 15; 18).

<sup>235</sup> Pedersén 2005, 188–189.

<sup>236</sup> RINAP 5, Aei 2, 19.

<sup>237</sup> Pedersén 2005, 189; Frame 1995, 263.

## I.2 Die Ausstattung der Tempel mit Land- und Personenbesitz

### I.2.1 Quellen

Der Herrscher sorgte nicht nur für den Bau der Tempel und die regelmäßige Speisung der Götter, sondern er stattete die Gotteshäuser auch mit Land- und Personenbesitz aus, um ihren Unterhalt dauerhaft sicherzustellen.

Aus der mittel- und neuassyrischen Zeit ist eine Gruppe von Texten bekannt, die Zuwendungen des Herrschers an die Tempel seines Reiches dokumentieren.<sup>238</sup> Sie bedienen sich einer Terminologie, die derjenigen der Rechtsurkunden ähnelt. Der rechtsverbindliche Charakter dieser Stiftungen und Weihungen<sup>239</sup> zeigt sich auch in den Siegelungen, welche die Tafeln tragen.<sup>240</sup> Sie verbriefen die Rechte des Tempels (und damit der Gottheit) auf die Versorgung durch den König. Der Ernährungsauftrag wird hier in konkrete Prozeduren und Regularien umgemünzt.

Eine Landschenkung stellte ein effektives Mittel dar, die dauerhafte Versorgung des Tempels zu gewährleisten, und ermöglichte ihm eine gewisse ökonomische Unabhängigkeit.<sup>241</sup> Bezeugt sind Landschenkungen, Personenweihungen und Dekrete, welche die Höhe, Bereitstellung und Verarbeitung von Opfermaterie, die Durchführung der Zeremonien unter der Verantwortung des Tempelpersonals und die Verteilung der Reste (*rēhātu*) der Opferspeisen regeln. Oftmals enthalten die Texte mehrere dieser Elemente, so dass eine trennscharfe Kategorisierung weder möglich noch sachgemäß ist.<sup>242</sup>

Die Texte enthalten ausdrückliche Anweisungen, dass in der Zukunft die Schenkungen weder rückgängig gemacht noch der Besitz des Gottes gemindert werden darf.<sup>243</sup> Die Abschaffung einmal institutionalisierter Opfer hatte im mesopotamischen Weltbild schlichtweg keinen Platz; gleichwohl sind Veränderungen belegt.<sup>244</sup>

---

<sup>238</sup> Postgate 1989, 146 weist darauf hin, dass es sich bei dem Land, das der Herrscher übereignete, immer um Staatsbesitz, nie den Privatbesitz des Königs handelte.

<sup>239</sup> Weihgaben werden vom *RIA* folgendermaßen definiert „Weihungen und Stiftungen sind Schenkungen von beweglichen Objekten an Götter in ihren Tempeln, die zur Deponierung im Schatz sowie für den dauerhaften Gebrauch im Kult- und Tempelbetrieb bestimmt sind“ (Braun-Holzinger und Sallaberger 2017, 26). Unter § 5 werden „Personal, Tiere, Felder“, die den Göttern gestiftet wurden und ihrer Versorgung dienten, behandelt (Braun-Holzinger und Sallaberger 2017, 32).

<sup>240</sup> Kataja und Whiting 1995, xvi–xvii.

<sup>241</sup> Fales 2013, 86; Postgate 1972, 816.

<sup>242</sup> Kataja und Whiting 1995, xiii.

<sup>243</sup> Vgl. SAA XII, 19: Rs. 4–7, wo Sargon II. erklärt, dass er die betreffenden Ländereien von Stroh- und Getreidesteuern befreit habe, um *ḫašlātu*-Cerealien für Aššur bis in alle Zukunft herzustellen. Damit die *sattukku*-Opfer für Aššur nicht unterbrochen werden und die ursprüngliche Schenkung durch Adad-nērārī III. unverändert bleibt, habe er ein gesiegeltes Dokument an die Empfänger der Schenkung gegeben.

<sup>244</sup> Blome 1934, 24–25. Der von Sargon II. in SAA XII, 19 veranlasste Tausch von Land, das unter Beitragsverpflichtungen zu den Opfern stand, stellte eine Möglichkeit dar, die Bestimmungen seines Vorfahren nicht zu verletzen. Zawadzki 1981, 128 postuliert, dass sich ab Adad-nērārī III. eine Tendenz feststellen lasse, dass die Herrscher den Tempel zwar durch regelmäßige Zuwendungen unterhielten, ihn jedoch nicht mehr mit Landbesitz und Personal zu dessen Bewirtschaftung ausstatteten, ist angesichts der Überlieferung entsprechender Stiftungsakte aus der Zeit nach Adad-nērārī III. zurückzuweisen.



Die Stiftung stellte ein durch das Siegel des Königs verbrieftes, dauerhaftes Anrecht des Gottes auf die zu produzierenden Opfergaben dar. Die lange Überlieferungsdauer der Landschenkungsurkunden und Dekrete, das Kopieren, Sammeln und Tradieren wie auch die Bezugnahme auf ältere Bestimmungen zeigen,<sup>245</sup> dass die Herrscher sich als Teil eines transgenerationalen Projekts verstanden. Die Sorge um die Tempel des Landes verbindet Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.<sup>246</sup> Das Beibehalten der Stiftungspraxis bis in die neuassyrische Zeit zeugt nicht zuletzt von der ökonomischen Effektivität dieser Institution.<sup>247</sup>

So erstaunt es nicht, dass zahlreiche Landschenkungsurkunden, Weihungen und Dekrete in späteren Abschriften oder Sammlungen von Bestimmungen verschiedener Herrscher überliefert sind. Nur von wenigen Texten lässt sich mit Sicherheit sagen, dass es sich um die originalen Stiftungsurkunden bzw. Dekrete handelt, da sie eine Siegelung tragen.<sup>248</sup> Abschriften sind dadurch identifizierbar, dass sie keine Siegel, aber die metatextuellen Elemente,<sup>249</sup> welche die Siegelung rahmen, enthalten oder explizit als Abschriften ausgewiesen werden.<sup>250</sup> Geht man davon aus, dass der König das gesiegelte Original dem Begünstigten zwecks Dokumentation seiner Besitzrechte übergab,<sup>251</sup> so ist es nicht verwunderlich, dass Abschriften angefertigt und archiviert wurden. Denn auch seitens der königlichen Verwaltung bestand ein Interesse, auf die in den Texten enthaltenen Informationen über steuerbefreiten Landbesitz zurückgreifen zu können.<sup>252</sup>

Die Texte geben nur selten Auskunft über den Anlass der Stiftung. In der Regel verfügte der Herrscher beim Neubau eines Tempels oder bei Renovierungsarbeiten an einem bestehenden Gotteshaus Bestimmungen über dessen Betrieb.<sup>253</sup> Auch der Regierungsantritt

---

<sup>245</sup> So z. B. in SAA XII, 19.

<sup>246</sup> Vgl. SAA XII, 89: Rs. 9', wo der Herrscher offenbar betont, dass er die Bestimmungen seiner Vorfahren bestätigt und erweitert hat. Die Unterscheidung zwischen Opfergaben, die ein König erstmalig festsetzte (*rakāsu*; SAA XII, 77: Vs. I 10': 28'), und solchen, die eine Hinzufügung (*tardītu*) darstellen (SAA XII, 77: Vs. I 14': 16'), geben einen Einblick in das Verständnis vom Traditionszusammenhang, in dem sich die Herrscher verorteten.

<sup>247</sup> So hat Postgate 1969, 120 überzeugend dafür argumentiert, dass SAA XII, 68 Bestimmungen von Tukultī-Ninurta I. enthält (vgl. Meinhold 2009, 142). Da der Šarrat-nip̄a-Tempel in Aššur durch Salmanassar III. restauriert wurde, nimmt er an, dass die Abschrift bei diesem Anlass angefertigt und um den Schlusspassus SAA XII, 68: Rs. 22–30, der an die Adad-nērārī III.-Dekrete erinnere, erweitert wurde (Postgate 1969, 120–121). Die auf uns gekommene Abschrift des Textes stammt aus der neuassyrischen Tontafelsammlung N 4 (Pedersén 1986, 63: 158). Möglicherweise wurde der Text dort aufbewahrt, weil Familienmitglieder im Dienst des Tempels standen. Will man nicht annehmen, dass die Tafel aus antiquarischem Interesse aufbewahrt wurde, würde dies bedeuten, dass die Bestimmungen sechs Jahrhunderte lang, vom dreizehnten bis ins 7. Jh. v. Chr., ihre Geltung behielten (Meinhold 2009, 143); vgl. auch SAA XII, 76 und SAA XII, 77, die Dekrete verschiedener Herrscher versammeln.

<sup>248</sup> SAA XII, 20; 21 (sowie die vermutlich zugehörigen Stücke SAA XII, 22 und 23); 78.

<sup>249</sup> D. h. die Siegelfläche ist durch horizontale Linien auf der Tafel markiert, jedoch leergelassen, oder die Tafel trägt einen Siegelvermerk, aber kein Siegel.

<sup>250</sup> Kataja und Whiting 1995, xv.

<sup>251</sup> Die Texte aus Aššur zeigen, dass auch in den Textbeständen der begünstigten Institutionen Abschriften belegt sind; vgl. Pedersén 1986, 19: 5; 6, 20: 11, 25: 110; 113, 27: 128; 28: 154.

<sup>252</sup> Kataja und Whiting 1995, xvii–xviii. Kataja und Whiting 1995, xviii betonen, dass die administrativ relevanten Informationen aufgrund der Schreibkonventionen in den Landschenkungsurkunden allerdings nicht besonders leicht auffindbar seien.

<sup>253</sup> Menzel 1981a, 175; Postgate 1969, 6. Dies gilt z. B. für Sanheribs Übereignung von Personen an das neuerrichtete *akītu*-Haus in Aššur (SAA XII, 86). Ob es in SAA XII, 48 um die Neueinrichtung eines Kultes oder eine Schenkung aus Anlass von Renovierungsarbeiten handelt, lässt sich nicht feststellen. Menzel 1981a, 175 nimmt an, dass es sich um eine Tempelneugründung handelt, zu der Šin von Harrān den König beauftragte. Die betreffende Passage ist allerdings stark beschädigt, so dass sich über die Umstände der Schenkung m. E.

scheint eine Gelegenheit gewesen zu sein, zu der Dekrete erlassen wurden.<sup>254</sup> Aber auch veränderte Rahmenbedingungen<sup>255</sup> oder der Tod des Begünstigten einer Landschenkung konnten Anlass für das Aufsetzen eines solchen Dokuments sein.<sup>256</sup>

## I.2.2 Der Landbesitz der Tempel

In der Regel wird ein Stück Land unter der Bedingung, mit den Erträgen zum Unterhalt eines Tempels beizutragen, übereignet. Entweder werden Art und Höhe der an den Tempel zu entrichtenden Opfermaterie festgesetzt oder aber das Land wird von den üblichen Abgaben, insbesondere der Getreide- und Strohsteuer (*šibšu* und *nusāhu*),<sup>257</sup> befreit. Der so entstehende Überschuss kam dem Tempel zugute.<sup>258</sup> Landschenkungen ergingen nicht zwangsläufig an einen Tempel, sondern auch an Einzelpersonen.<sup>259</sup> Begünstigter einer derartigen Landschenkung zu sein, hatte sicher erhebliche ökonomische Vorteile. Selbst wenn ein Teil der Erträge an den Tempel abgeführt werden musste, blieb vermutlich ein beträchtlicher Überschuss, der dem Begünstigten zugute kam.<sup>260</sup> Einige dieser Begünstigten zählen zum Tempelpersonal, bei anderen lässt sich keine solche Verbindung nachweisen.<sup>261</sup>

Die Texte enthalten leider keine Hinweise auf die Verwaltungsprozeduren, die sicherstellen, dass die Versorgung der Tempel durch den jeweiligen Landbesitz auch tatsächlich erfolgte. Von umfassenden zentralen Katastern wissen wir zwar nichts,<sup>262</sup> zu vermuten ist aber, dass die Verwaltung Verzeichnisse mit Informationen über Landbesitz und darauf zu entrichtende Abgaben vorhielt.<sup>263</sup> Auf Grundlage solcher Dokumente konnte ermittelt

---

keine belastbaren Aussagen treffen lassen.

<sup>254</sup> So zeugt die Datierung des Adad-nērārī III.-Dekrets SAA XII, 69 in das Jahr 809 v. Chr., dass die Bestimmungen im Jahr seines Regierungsantritts erlassen wurden (Menzel 1981a, 290).

<sup>255</sup> Sargon II. benötigte für den Bau von Dür-Šarrukīn Flächen, die Gegenstand einer Landschenkung von Adad-nērārī III. gewesen waren (SAA XII, 19). Den Anlass für Adad-nērārī III. Landschenkung an Šamaš-nāšir (Nr. 1), den *masennu* des Aššurtempels, kennen wir nicht. Einige Jahre zuvor hatte er jenem Šamaš-nāšir (Nr. 1) die Verantwortung für die Ausgaben von Öl und Honig zu verschiedenen Zeremonien und Festen in den Monaten Šabātu (xi), Tašrītu (vi) und dem Schalt-Addāru (xii+) übertragen (SAA XII, 69: Vs. 4–6; vgl. Menzel 1981a, 290). Möglicherweise erhielt Šamaš-nāšir (Nr. 1) die Ländereien, um seinen Versorgungspflichten gegenüber dem Aššurtempel besser nachkommen zu können. Der zeitliche Abstand zwischen SAA XII, 69 (809 v. Chr.) und SAA XII, 1 (788 v. Chr.) von immerhin 21 Jahren zeigt, dass Šamaš-nāšir (Nr. 1) auf andere Ressourcen zurückgreifen konnte, um die in SAA XII, 69 festgelegten Kontributionen bereitzustellen. In SAA XII, 71 wird die Festsetzung des regelmäßigen Opfers (*ginū*) für Aššur durch Adad-nērārī III. als Hintergrund für die Abfassung des Textes genannt (SAA XII, 71: Vs. 3–5).

<sup>256</sup> Vgl. Postgate 1969, 73.

<sup>257</sup> Ebd. 1974, 189–190.

<sup>258</sup> Ebd. 1969, 5.

<sup>259</sup> Ebd. 1989, 145. Nach Postgate 1969, 82 ist in SAA XII, 48 Kēnu-Adad (Nr. 1), der als Priester ernannt wird, der Begünstigte der Landschenkung. Menzel 1981a, 176 nimmt hingegen an, dass der Tempel der Besitzer der Ländereien war.

<sup>260</sup> Dass die übereigneten Flächen ausschließlich der Produktion von Opfermaterie dienen, wie Fadhil 1983, 196 für den in SAA VI, 188 veräußerten Weinberg, der als *kirū ša ginē ša Aššur Mullissu* bezeichnet wird, annimmt, halte ich für unwahrscheinlich, da sich der Kauf des Grundstücks unter diesen Bedingungen wohl kaum gelohnt hätte. Bedenkt man die geringen Beiträge einzelner Städte oder Provinzen zum *ginū*-Opfer, ist wohl eher davon auszugehen, dass nur ein relativ kleiner Anteil des Ertrags des Weinbergs abzuführen war.

<sup>261</sup> Postgate 1969, 2. Postgate 1969, 77 nimmt an, dass die Begünstigten in SAA XII, 24 „temple officials“ waren, was m. E. nicht aus der Berufsbezeichnung Landarbeiter (*qatinnu*) hervorgeht.

<sup>262</sup> „There is no evidence for a comprehensive cadastral register, even though the administration may have had lists of landowners for its own purpose“ (Postgate 1989, 143). Er denkt dabei an die von Fales 1973 publizierten Zensus- und Katastertexte; vgl. Fales und Postgate 1995.

<sup>263</sup> Kataja und Whiting 1995, xvii–xviii; Postgate 1989, 143–144. Auch mit Hinblick auf die mittelassyrischen Dokumentationspraktiken von Immobilientransfers sei von der staatlichen Erfassung eines

werden, wer beim Ausbleiben der Opferlieferungen zur Verantwortung zu ziehen war. Die zwei *qīpus* und der Bürgermeister (*ḥazannu*) in der Zeugenliste der Kaufurkunde SAA VI, 188, in der ein Weinberg, der zu den *ginū*-Opfern von Aššur und Mullissu beitrug, seinen Besitzer wechselt, könnten als Beleg für ein besonderes Interesse der königlichen Administration am Verkauf von Ländereien, welche die Versorgung der Tempel betrafen, verstanden werden.

Vermutlich waren die Beiträge zu den Opfern – wie auch andere Abgaben – jährlich abzuführen. Explizite Belege hierfür finden sich aber nicht in den Texten. Wie die Güter an ihren Zielort gelangten und wer diese Prozesse kontrollierte, bleibt ungeklärt.

Die Stiftungen regeln Besitzverhältnisse auf unterschiedliche Weise.<sup>264</sup> So wird der erhebliche Land- und Personenbesitz, mit dem Adad-nērārī III. Šamaš-nāšir (Nr. 1), den *massennu* des Aššurtempels, ausstattet, als Teil seiner „Eunuchenschaft“ bezeichnet. Im selben Text heißt es, Adad-nērārī III. habe diesen Landbesitz von Abgaben befreit und an den Gott Aššur übergeben.<sup>265</sup> Das Land steht wohl also zur Verfügung von Šamaš-nāšir (Nr. 1), er muss daraus aber Teile des Unterhalts des Aššurtempels bestreiten;<sup>266</sup> *de jure* bleibt es Besitz des Gottes Aššur.<sup>267</sup> So dürfen die Ländereien nach dem Tod von Šamaš-nāšir (Nr. 1), der als Eunuch keine eigenen Nachkommen hatte,<sup>268</sup> ausschließlich an einen Funktionär des Aššurtempels weitergegeben werden.<sup>269</sup>

Die Vererbung von steuerbefreitem Landbesitz ist durch SAA XII, 19 dokumentiert. Adad-nērārī III. hatte drei Männer mit Ländereien ausgestattet, um auf der Fläche *ḥašlātu*-Cerealien für Apil-Aššur, d. h. Zababa,<sup>270</sup> und Bāba zu produzieren.<sup>271</sup> Diese Flächen wurden allerdings als Baugrund für die neue Residenzstadt Dūr-Šarrukīn benötigt.<sup>272</sup> Deshalb

---

Besitzerwechsels auszugehen (Postgate 1989, 143).

<sup>264</sup> Einen Überblick über die wichtigsten Positionen zur Veräußerbarkeit von Land (vgl. Hudson 1999, 15) bietet Foster 2012; vgl. Pečirková 1978. Insbesondere für die frühen Phasen der keilschriftlichen Überlieferung wird davon ausgegangen, dass nur die Götter (vgl. Foster 2012, 3871) bzw. der König (vgl. Pečirková 1978, 195) Land besitzen konnten. Die Immobiliarkaufurkunden aus der neuassyrischen Zeit zeigen deutlich, dass Besitz und Verkauf von Land für Individuen und Institutionen problemlos möglich war (Radner 2000, 242). Zu privatem und institutionellem Landbesitz sowie dessen Nutzung in neuassyrischer Zeit vgl. Postgate 1989 und Radner 2000, 242 Fn. 62 für weiterführende Literatur.

<sup>265</sup> SAA XII, 1: 3–4.

<sup>266</sup> Menzel 1981a, 59.

<sup>267</sup> Vgl. Postgate 1972, 818. Dies wird auch aus der Fluchformel deutlich, in der es heißt, der Zorn Aššurs möge denjenigen treffen, der dessen Besitz wegnimmt (SAA XII, 1: Rs. 6'–8').

<sup>268</sup> Ab dem 9. Jh. v. Chr. vollzieht sich ein Wechsel von einer abstammungs- zu einer zunehmend meritenbasierten Personalpolitik, bei der mit Vorliebe Eunuchen in hochrangige Verwaltungspositionen eingesetzt wurden (Radner 2011, 359). Da diese keine Nachkommen hatten, waren sie darauf angewiesen, dass die Krone sich um ihre Totenpflege sorgte. Man erhoffte sich aus dieser Abhängigkeit der Eunuchen vom Herrscher besondere Loyalität gegenüber der Krone (Radner 2005a, 77).

<sup>269</sup> SAA XII, 1: Rs. 9'–11'. Dieser Funktionär des Tempels wird als *pāḥāt bīt Aššur* bezeichnet. Was für ein Amt damit gemeint ist, bleibt unklar. Denn Gouverneure sind sonst nur für Provinzen, nicht aber für Tempel belegt (vgl. PNA 4, 80b–85a, s. v. *pāḥutu*). Der *pāḥāt bīt Aššur* erscheint vermutlich auch im Adad-nērārī III.-Dekret SAA XII, 71: Rs. 4'–6'.

<sup>270</sup> Menzel 1981a, 60, 81. Zababas Kult ist damit bereits unter Adad-nērārī III. belegt. Sanherib stellte eine Orakelanfrage, die bestätigte, dass Aššur der Vater von Zababa war (SAA XII, 87: 1'–2'; Sallaberger 2017, 168). Ein älterer Beleg für Zababa als Erbsohn des Aššur findet sich in einer Salmanassar III.-Inschrift (RIMA 3, A.0.102.17: 19; vgl. Frahm 1998, 313).

<sup>271</sup> SAA XII, 19: Vs. 23'–26'.

<sup>272</sup> Der quasi umgekehrte Fall, die Enteignung eines hochrangigen Verwaltungsfunktionärs zugunsten eines Tempels, ist mit SAA I, 106 belegt. Der König hatte eine 4.000 Hektar (*equ*) umfassende Domäne des *šakin māti* Ṭāb-šil-Ešarra (Nr. 3) an den neugegründeten Nabû-Tempel von Dūr-Šarrukīn gegeben. Eine

wählte Sargon II. eine andere Nutzfläche in der Umgebung von Ninive aus,<sup>273</sup> verfügte eine Abgabebefreiung und gab das Land unter der Auflage, weiterhin Opfermaterie bereitzustellen, an die Nachfahren der Begünstigten.<sup>274</sup>

Unklar ist, ob derartiger steuerbefreiter Besitz verkauft werden konnte. Der Verkauf eines Weinbergs,<sup>275</sup> der zu den *ginû*-Opfern von Aššur und Mullissu beiträgt (SAA VI, 188), ist ein Beispiel für die Veräußerbarkeit von landwirtschaftlichen Flächen, die zur Erzeugung von Opfermaterie ausgewiesen waren. Nichts deutet darauf hin, dass die Transaktion zwischen Verwandten oder Angehörigen des Tempelpersonals stattfand.<sup>276</sup> Offenbar konnten – wie auch die Begünstigten in SAA XII, 19 zeigen – Personen ohne ersichtliche Verbindung zu einem Tempel Ländereien besitzen und verkaufen,<sup>277</sup> die zur Bereitstellung von Opferspeisen beitrugen.

Auch andere Personen als der König bedachten die Tempel mit Landschenkungen.<sup>278</sup> Dies ist allerdings nur selten belegt. Zu nennen ist in diesem Zusammenhang die Schenkung eines ganzen Dorfes an Sîn von Elumu<sup>279</sup> durch Il-yāba (Nr. 3), möglicherweise einen königlichen Eunuchen, die in SAA XII, 90 thematisiert wird.<sup>280</sup> Vielleicht ahmten die

---

Kompensation in angemessener Höhe war wohl aber seit zwei Jahren ausgeblieben, (SAA I, 106: Vs. 6–Rs. 10).

<sup>273</sup> Diese 95 *imāru* lagen in der Flur (*ugāru*) der Stadt der *ērib bītis* (SAA XII, 19: Vs. 27'–31'). In wessen Besitz das Land zuvor gewesen war, geht leider nicht aus dem Text hervor. Ob die Wahl der Nachbarschaft damit zusammenhängt, dass die Felder Abgaben für den Aššurtempel produzieren sollten, bleibt ebenfalls unklar. Die ursprünglichen Flächen hatten wohl in der Nähe einer Stadt der Bäcker (*nuḥatimmu*) gelegen, einer Berufsgruppe, die immerhin recht regelmäßig im Zusammenhang mit der Herstellung von Opferspeisen belegt ist.

<sup>274</sup> SAA XII, 19: Vs. 27'–Rs. 5. Die Höhe der Abgaben für die *sattukku*-Opfer an Aššur wird nicht benannt, vermutlich waren aber weiterhin 10 *imāru* abzuführen. Von Sargon II. wird nun allerdings Aššur als Begünstigter genannt, nicht mehr Zababa und Bāba (SAA XII, 19: Rs. 5). Der Zababa-Tempel war nicht in den Komplex des Aššurtempels integriert, sondern lag außerhalb der „Akropolis“ beim Tabīra-Tor (Sallaberger 2017, 168). Vielleicht wurde er aber – wegen der genealogischen Verbindung zwischen Aššur und Zababa durch die Verwaltung des Aššurtempels bewirtschaftet. In einer Liste von Schreinen, die sich vermutlich im Ešarra befanden (George 1992, 185–186), erscheint zudem eine „Kapelle“ des Zababa (George 1992, 190: Rs. 20'). Van Driel 1969, 187 vermutet, dass die im Dekret behandelte Art der landwirtschaftlichen Nutzfläche als *eqel sattukki Aššur* bezeichnet wurde und vergleicht dies mit der Bezeichnung *kirû ša ginê ša Aššur Mullissu* für einen Weinberg in SAA VI, 188: Rs. 6'.

<sup>275</sup> Der Weinberg lag in Tursana, einer Stadt im Osttigrisgebiet am Unteren Zab (Bagg 2017a, 614), und grenzte an weitere Weinberge (SAA VI, 188: Vs. 5–6). Offenbar handelte es sich um ein Weinanbaugebiet (vgl. Fadhil 1983, 197).

<sup>276</sup> Der Verkäufer Quwāiu (Nr. 3) aus Tarqana ist anderweitig nicht belegt. Er ist der Sohn eines Ku[babu...]. Beide Namen weisen deutlich nicht-akkadische Elemente auf. So deutet PNA den Namen Quwāiu als Nisbe zur Stadt Que, was auf eine Herkunft seines Trägers aus dem Land Que, d. h. Kilikien hindeutet. Das theophore Element Kubaba (von PNA als Kubabu angesetzt, vgl. PNA 2/I, 630–632), die Stadtgöttin von Karkemiš (Hawkins 1983, 257), verweist ebenfalls in den syro-anatolischen Raum. Der Name des Käufers ist nicht erhalten. Einige der Zeugen tragen Berufsbezeichnungen. Belegt sind ein Wagenlenker (*mukil appāti*) und ein Pförtner (*atū*) (SAA VI, 188: Rs. 2'–3'). Drei Zeugen gehören der assyrischen Verwaltung an (SAA VI, 188: Rs. 7'–9'). Rība-aḥḥē (Nr. 5) und Aplāia (Nr. 13) sind *qīpus* der Stadt Kār-Šamaš. Treffen die Lokalisierungen von Tursana und Kār-Šamaš zu (vgl. Bagg 2017a, 336; ebd. 2017b, 614), lag zwischen den beiden Orten – bewegt man sich entlang des Euphrats und des Unteren Zabs – eine Strecke von gut 100 km. Mannu-kī-aḥḥē (Nr. 15) ist der Bürgermeister (*ḥazannu*) von Tursana. Weitere Zeugen werden von PNA mit Individuen aus den archivalischen Texten aus Ninive identifiziert, ohne dass sich hieraus ein deutliches Bild ihrer institutionellen Affiliation oder der Zugehörigkeit zu einer spezifischen Berufsgruppe ergäbe.

<sup>277</sup> Postgate 1989, 145.

<sup>278</sup> Ebd., 146; ebd. 1972, 815.

<sup>279</sup> Zur Lokalisierung von Elumu in der Nähe von Karkemiš vgl. Bagg 2020, 922. Kataja und Whiting 1995, xli Anm. 55 nehmen an, dass es sich um einen Ort in der Nähe von Karkemiš handelt, da das Toponym Elumu auch in einem Text (BM 116230) vorkommt, der in Karkemiš gefunden wurde (Postgate 1974, 360–362).

<sup>280</sup> Die Vorgänge, die im Text beschrieben werden, sind in der Forschungsliteratur unterschiedlich gedeutet worden: Kataja und Whiting 1995, xxxv gehen davon aus, dass bereits Il-yāba das Dorf, also Land- und

assyrischen Eliten die königliche Stiftungspraxis nach: Durch eine Schenkung zeigte man, dass man über signifikante ökonomische Ressourcen verfügte und aktiv an der Versorgung der Götter partizipierte. Aber auch Personen, für die sich keine Verbindung zum Königshaus oder eine Zugehörigkeit zum assyrischen Verwaltungsapparat nachweisen lässt, schenkten den Göttern Land, wengleich sich hierfür nur wenige Belege finden.<sup>281</sup>

### I.2.3 Der Personenbesitz der Tempel

Weitläufiger Landbesitz ist nutzlos, verfügt man nicht über Arbeitskräfte, um ihn zu bestellen. Deshalb werden in den Landschenkungsurkunden die Familien, die auf den Ländereien lebten, gemeinsam mit dem Land übereignet.<sup>282</sup> Der Personenbesitz der Tempel wurde ebenfalls durch die Schenkung von Kriegsgefangenen und private Personenweihungen vergrößert.<sup>283</sup> In Stiftungen und Weihurkunden erscheinen verschiedene Fachkräfte mit ihren Berufsbezeichnungen. Neben Land- und Gartenarbeitern (*nukarribu*, *qatinnu*) handelt es sich hierbei vor allem um Handwerker, die mit der Nahrungsmittelproduktion befasst sind, also Bäcker (*āpiu*), Köche (*nuḫatimmu*), Konditoren (*karkadinnu*) sowie Brauer (*sirāšū*), und einen Mundschenk (*šāqiu*).<sup>284</sup> Dass die Arbeitskräfte im Besitz des Tempels

---

Personenbesitz, dem Gott Sîn schenkte (vgl. Fales 1990, 102 Fn. 106). Die Schenkung war anscheinend auf einer Stele festgehalten worden. Dann aber habe Il-yāba seine Meinung geändert und Sîn das Geschenk wieder entzogen. Sîn bemerkte die Missetat und setzte Assurbanipal davon in Kenntnis, so dass der Herrscher als Vollstrecker des Gottes agiert, der das begangene Unrecht ahndet und dem Geschädigten Gerechtigkeit widerfahren lässt. Assurbanipal wiederholte die Schenkung des Dorfes und ließ eine neue Stele mit dem Text der Schenkung herstellen (SAA XII, 80: Vs. 1–19). Auf welche Weise Assurbanipal in den Besitz des Dorfes kam, das zuvor Il-yāba gehört hatte, erläutert der Text nicht. Postgate 1969, 4 nimmt dagegen an, dass Il-yāba ursprünglich der Begünstigte der Landschenkung gewesen sei, die mit der Verpflichtung zur Unterstützung des Sîn-Tempels von Elumu einhergegangen sei. Da er jedoch einen Diebstahl beging, habe er sein Nutzungsrecht verloren. Daraufhin habe Assurbanipal die Landschenkung zugunsten einer anderen Person, deren Name nicht erhalten sei, erneuert (Postgate 1974, 2).

<sup>281</sup> Private Landschenkungen sind eher selten bezeugt und gehen in den belegten Fällen mit der Übereignung von Personen einher (SAA XII, 96; 98).

<sup>282</sup> Postgate 1989, 151; vgl. Zablocka 1974, 106, 113. In SAA XII, 87 wird die Ausstattung eines neu errichteten Tempels für Zababa und Bāba verfügt. Der Tempel erhält 41 Personen, die aus Arba'il stammen und als Landarbeiter (*qatinnu*) für den Tempel arbeiten sollen. Unter den Personen sind sowohl ganze Familien, bestehend aus Eltern, Söhnen, Töchtern und Kleinkindern, sowie alleinstehende Männer (SAA XII, 87: Rs. 1–13). Die in SAA XII, 48: Rs. 2–7 verfügte Ansiedelung von Assyrern auf steuerbefreitem Land zugunsten eines Tempels von Zababa und Bāba, vielleicht demselben wie in SAA XII, 87, könnte einem ähnlichen Zweck gedient haben. Auch wenn die Personen – Familien sowie alleinstehende Männer aus der Provinz Rašappa – die Sanherib dem neugebauten *akūtu*-Haus in Aššur gewissermaßen als personelle „Grundausstattung“ übereignete (SAA XII, 86: Vs. 22–35), nicht explizit als Landarbeiter ausgewiesen werden, liegt die Vermutung nahe, dass sie die Domänen des Tempels, vielleicht sogar die Gärten, mit denen Sanherib das Festhaus umgeben hatte, bewirtschafteten.

<sup>283</sup> Vgl. Postgate 1972, 815–816. Asarhaddon berichtet, Kriegsgefangene aus Šubria, darunter neben diversen Militäranghörigen auch Landarbeiter (*ikkāru*), Hirten (*rā'iu*) und Gärtner (*nukarribu*), dem Aššurtempel geschenkt zu haben (RINAP 4, 33: Rs. III 14'–22'; vgl. Groß 2014a, 680). Auch Assurbanipal bedenkt die Tempel seines Landes mit Personen und Besitztümern, die er in Elam erbeutet hat (RINAP 5, Asb 7: IX 51'–63"; 9: VI 12–12; vgl. Mattila 2000, 146). Private Personenweihungen sind für Ištar von Arba'il, Mullissu, Nabû von Kalḫu und Ninurta von Kalḫu bezeugt. Für Belege von Weihungen bzw. Urkunden, die Tempeloblaten (*šēlūtu*) erwähnen vgl. Radner 1997a, 209–211. Nach Galil 2007, 344–345 waren die im Zuge der königlichen Landschenkungen übereigneten Personen keine Abhängigen, sondern Mietlinge („employees of low rank“).

<sup>284</sup> In SAA XII, 89: Vs. 3'–4' übereignet ein König einen Gärtner (*nukarribu*) sowie mehrere Bäcker (*āpiu*), Köche (*nuḫatimmu*) und vermutlich Brauer (*sirāšū*) an Ištar von Arba'il. Auch in einem Memorandum über Personen im Besitz der Ištar von Ḫuzirīna, die aus unklaren Gründen an Nusku transferiert wurden, werden verschiedene Spezialisten genannt. Belegt sind ein Bäcker (*āpiu*), drei Mundschenke (*šāqiu*) sowie jeweils zwei Köche (*nuḫatimmu*) und Konditoren (*karkadinnu*; SAA XII, 91: Vs. 1–7. Rs. 21–22). Vgl. auch die Ausstattung des Bäckers (*āpiu*) und des Brauers (*sirāšū*) der Šarrat-nipḫa mit *ḫarmāku*-Personal in einem

begehrte Ressourcen darstellten, zeigt der Fall des Priesters (*šangû*) Urdu-Nabû (Nr. 5), der sich neben einem Haus und Feld auch mehrere geweihte Personen illegal angeeignet hatte.<sup>285</sup>

Die geweihten Personen werden als *šēlûtu* bezeichnet.<sup>286</sup> Zudem sind in Briefen und Rechtsurkunden Sklaven (*urdu*) des Tempels belegt.<sup>287</sup> Ob sich geweihte Personen (*šēlûtu*) hinsichtlich ihres Status‘ von diesen Sklaven unterschieden, wird in der Literatur unterschiedlich bewertet. Nach Radner ist ein solcher Statusunterschied durchaus denkbar. Allerdings machten die Weihurkunden deutlich, dass allein der Tempel Verfügungsgewalt über die *šēlûtus* hatte.<sup>288</sup> Menzel nimmt dagegen an, dass alle Personen, die durch Dritte geweiht wurden, Sklaven des Tempels waren.<sup>289</sup>

Einmalig ist der Kauf eines Buntwebers (*ušpār birmi*) durch den *šangû* des Ninurta für dessen Tempel in Kalḫu.<sup>290</sup> Menzel vermutet deshalb, dass Handwerker, die für den Tempel arbeiteten, üblicherweise zu dessen Personenbesitz zählten.<sup>291</sup> Dass alle Handwerker des Tempels dessen Sklaven waren, lässt sich anhand von einem einzelnen Text m. E. jedoch nicht plausibel belegen.<sup>292</sup>

Die Tempeloblaten (*šēlûtu*) waren in der Regel Personen, die unter der Verfügungsgewalt der Weihenden standen: eigene Kinder, die Kinder von Familienangehörigen – insbesondere von Frauen, die Prostituierte (*harimtu*) waren<sup>293</sup> – und Sklaven.<sup>294</sup> Hier ist zu bedenken, dass die mesopotamischen Tempel gegenüber den Schutzlosen der Gesellschaft die Rolle einer institutionalisierten Sozialfürsorge einnahmen.<sup>295</sup> Die *šēlûtus* waren nach Salla-berger „Sozialfälle“, deren Lebensunterhalt durch die Weihung an den Tempel gesichert

---

dreijährigen Turnus (SAA XII, 68: Rs. 9–10).

<sup>285</sup> SAA XIII, 126: Rs. 6’–13’.

<sup>286</sup> Radner 1997a, 209; Menzel 1981a, 25.

<sup>287</sup> Radner 1997a, 208; vgl. auch PNA 4, 219, 220, 225. Postgate 1972, 815 spricht von „virtual slaves“.

Kataja und Whiting 1995, 112 Nr. 91 nehmen an, dass es sich bei den in SAA XII, 91 genannten Personen durchweg um Sklaven handelt.

<sup>288</sup> Radner 1997a, 209. Frauen, die *šēlûtus* sind, seien in den Eheschlussurkunden überrepräsentiert, was möglicherweise als Hinweis auf ihren besonderen Status verstanden werden könne, da hieraus eine rechtliche Situation erwuchs, in der eine Ehe eines schriftlich fixierten Vertrags bedurfte (Radner 1997a, 209).

<sup>289</sup> Menzel 1981a, 300.

<sup>290</sup> SAA XII, 94; vgl. Radner 1997a, 208. Menzel 1981a, 185 kommt aufgrund des Kaufvertragsformulars zu dem Schluss, dass Iddināia (Nr. 8) nicht als Privatperson, sondern im Auftrag des Ninurta-Tempels handelte. Ob der Kauf von Personen üblicherweise zu den Aufgaben des *šangûs* gehörte, lasse sich an SAA XII, 94 nicht klären. Die beiden Vorbesitzer und Verkäufer, die Brüder Na’ di-Issār (Nr. 1) und Aššur-mātka-da’ in (Nr. 1), sind ebenfalls Weber (*ušpāru*) im Haushalt der Königin. Vielleicht verkaufen sie einen ehemaligen Kollegen, der in Schuldknechtschaft geraten war.

<sup>291</sup> Menzel 1981a, 300; ebd. 1981b, 242\* Anm. 4007. Sie führt zudem die beiden Briefe SAA XIII, 145 und SAA XVI, 84, in denen es um die Weber der Ištar von Arba’ il geht, als Beleg für „Weber als feste Mitglieder eines Tempelhaushalts“ an (Menzel 1981a, 232). Menzel 1981a, 300 vermutet, dass die geweihten Personen, sofern sie noch keinen Beruf hatten, nach dem Bedarf des Tempels ausgebildet wurden.

<sup>292</sup> Zur Frage des Status der Tempelhandwerker vgl. den Abschnitt III.2.9.4 *Tempelhandwerker oder Handwerker im Auftrag des Tempels?*.

<sup>293</sup> Menzel 1981a, 24 und Radner 1997a, 140 Fn. 706 vermuten, dass die Verfügungsgewalt über die Kinder dieser Frauen bei deren nächsten männlichen Verwandten lag, da die Väter unbekannt waren. Auch die Frauen selbst unterstanden der Autorität ihrer Väter oder Brüder (Radner 1997a, 148 Fn. 746).

<sup>294</sup> Menzel 1981a, 26.

<sup>295</sup> Postgate 1972, 816. Die Sorge um Witwen und Waisen oblag auch in neuassyrischer Zeit dem Herrscher (Radner 1997a, 162). Belege für die konkrete Ausgestaltung dieser Aufgabe im Zusammenspiel mit den religiösen Institutionen finden sich allerdings nicht.

wurde.<sup>296</sup> Sofern diese Personen einen Beruf hatten, wurden sie sicherlich gemäß ihrer Ausbildung eingesetzt.<sup>297</sup> Allerdings werden in den Urkunden nur selten die Berufe der Geweihten genannt, so dass weitestgehend unklar bleibt, welchen Tätigkeiten sie am Tempel nachgingen,<sup>298</sup> einmal tritt eine *šēlūtu* als Prophetin der Ištar von Arba'il auf.<sup>299</sup> Denkbar ist auch, dass die geweihten Personen nach dem Bedarf des Tempels ausgebildet wurden.<sup>300</sup>

Neben den Weihurkunden sind Vertragssicherungsklauseln belegt, die im Fall der Übertretung der Vertragsbestimmungen die Weihung einer Person vorsehen.<sup>301</sup> Unklar ist, ob diese Bestimmungen bei Vertragsbruch tatsächlich durchgesetzt wurden. Denn Belege für Personen, die auf diesem Wege in den Besitz des Tempels gelangt waren, fehlen. Wahrscheinlich wurde die Strafe in der Praxis nicht vollstreckt. Der Strafcharakter liegt vielmehr im angedrohten Verlust des Erbsohns bzw. der ältesten Tochter.<sup>302</sup> Radner geht hingegen davon aus, dass die Klausel, welche die Weihung des Erbsohnes an das *hamru* des Adad vorsieht,<sup>303</sup> im Falle eines Vertragsbruchs durchgesetzt wurde. Unter dem *hamru* des Adad versteht sie eine Art „landwirtschaftlichen Betrieb, der dem Tempel des Adad unterstellt ist“, in dem die geweihten Personen gearbeitet hätten.<sup>304</sup>

---

<sup>296</sup> Sallaberger 2011, 523.

<sup>297</sup> Menzel 1981a, 300. Zu Sklaven mit Berufen vgl. Radner 1997a, 223–224.

<sup>298</sup> Menzel 1981a, 26. Die private Land- und Personenschenkung SAA VII, 98, bildet, wie die königlichen Stiftungsurkunden, eine Ausnahme.

<sup>299</sup> SAA IX, 1: Vs. III 7–v 11.

<sup>300</sup> Menzel 1981a, 300.

<sup>301</sup> Radner 1997a, 211–218.

<sup>302</sup> Faist 2012b, 207.

<sup>303</sup> Vgl. Radner 1997a, 213.

<sup>304</sup> Ebd. 1999a, 113. An anderer Stelle bezeichnet sie das *hamru* des Adad als „Sakralgebäude des Adad“, das außerhalb der Stadtgrenzen von Aššur lag (Radner 1997a, 213). Vgl. Schwemer 2001, 249–250: „Offenbar lag der *hamru* jedenfalls in neuassyrischer Zeit außerhalb der Stadt. [...] die Funktion des *hamru* zur neuassyrischen Zeit liegt ebenfalls im Dunkeln.“ Zum *hamru(m)* allgemein vgl. Schwemer 2001, 242–256.





## II. DER OPFERBETRIEB

### II.1 Opfer und Opferpraxis in neuassyrischer Zeit

Wie wurde die Versorgung der Götter, also das regelmäßige Opfer, die Bereitstellung von Opfergaben zu kalendarischen Festen und die Opfer im Rahmen von Ritualen in neuassyrischer Zeit organisiert?<sup>305</sup> Die mesopotamischen Götter erhielten zweimal am Tag, morgens und abends, eine von Libationen begleitete Mahlzeit,<sup>306</sup> die auf Akkadisch als *naptanu* bezeichnet wird.<sup>307</sup> Bankette (*qerītu*) für die Götter fanden im Rahmen regelmäßig wiederkehrender Feste wie dem Neujahrsfest (*akītu*) oder dem *tākultu*-Ritual statt. Sie konnten auch außerhalb des Festkalenders vom König oder von Einzelpersonen<sup>308</sup> ausgerichtet werden.<sup>309</sup> Die Begriffe *naptanu*, *qerītu* und *tākultu* sind nicht auf die sakrale Sphäre beschränkt, sondern bezeichnen auch (festliche) Mahlzeiten der Menschen.<sup>310</sup>

Das Reallexikon der Assyriologie definiert Opfer folgendermaßen:

Unter O[pfer] versteht man in Mesopotamien eine Gabe, die einer Gottheit (oder einem sonstigen numinosen Machtträger) rituell übereignet wird, um diese, wie es ihr zukommt, anzuerkennen, sie gebührend zu versorgen, ihr zu danken, oder um mit ihr in Kontakt zu treten, ihr Wohlgefallen bzw. eine Wohltat von ihr zu erlangen.<sup>311</sup>

---

<sup>305</sup> Zu dieser Unterscheidung zwischen der täglichen Versorgung der Götter und Opfern anlässlich von Festen vgl. Waerzeggers 2011, 60. Hinzu kommen „Privatopfer“ am Tempel, über deren Gestaltung und Häufigkeit kaum etwas bekannt ist (Menzel 1981a, 4, 193, 297), zumal sich die Frage stellt, welchen Zugang Personen zum Tempel hatten, die nicht zu dessen Personal zählten oder der König waren. Auch wenn uns dieser Teil der kultischen Aktivitäten am Tempel in seinen Details entgeht, so wird aus literarischen Texten und Gebeten doch die symbolische Relevanz deutlich, die solche Opfer für die Spender und Spenderinnen besaßen. Denn sie erlaubten, mittels einer Gabe – sei ihr Wert noch so gering – mit der Transzendenz in Kontakt zu treten (Hruša 2015, 35; vgl. Sallaberger 2012, 140). Das Spenden von Opfertieren stellte vermutlich einen erheblichen finanziellen Aufwand für die Geber dar. Interessant ist in diesem Zusammenhang ein Passus aus einem Brief von Mār-Issār (Nr. 18), der durch Hirten verschuldete Unterbrechungen der Opfer im Nabû-Tempel von Borsippa betrifft. Dort heißt es, dass sie – unklar ist, wer damit gemeint ist – die Stiere der privaten Spender vom Tor des Tempels unauthorisiert für Nabû verwendeten (SAA X, 353: Vs. 19–u. Rd. 27; vgl. Vera Chamaza 2002, 207–208). Zudem wurden offenbar die ungünstigen Opferschaubefunde, die an diesen Tieren gemacht wurden, vor der Öffentlichkeit verheimlicht (SAA X, 353: Rs. 1–5). Bemerkenswert ist, dass die Vorzeichen, die an den Opfertieren privater Spender auftraten, aufmerksam beobachtet und sogar öffentlich gemacht wurden. Nachlässigkeiten im Zusammenhang mit den Opfern privater Spender werden dem König auch in SAA XIII, 134: Vs. 13–14 angezeigt.

<sup>306</sup> Gaspa 2012a, 9–10. Aus der neu- und spätbabylonischen sowie der hellenistischen Zeit wissen wir von vier täglichen Mahlzeiten der Götter (Monerie 2017, 287; Kleber 2013, 175; Waerzeggers 2008, 60–61). Diese Mahlzeiten am Morgen und am Abend setzten sich aus jeweils einer Haupt- und Nebenmahlzeit (*naptanu* und *tardennu*) zusammen (Linssen 2004, 130–131). Die Mahlzeiten am Morgen waren, zumindest in hellenistischer Zeit, umfangreicher. Die Hauptmahlzeit (*naptanu*) am Morgen war dabei die bedeutendste des Tages (Linssen 2004, 137–138).

<sup>307</sup> Gaspa 2012a, 10–11.

<sup>308</sup> Vgl. Menzel 1981a, 297.

<sup>309</sup> Gaspa 2012a, 11–12. Die durch Einzelne ausgerichteten Bankette waren durch persönliche Gründe motiviert und verfolgten vermutlich meist den Zweck, den Göttern für eine Intervention im Sinne des Spenders zu danken oder sie wohlgesinnt zu stimmen, um ihnen dann ein Anliegen anzutragen (Gaspa 2012a, 11; Parpola 1983, 81–82).

<sup>310</sup> Vgl. van Driel 1969, 159–162. Zur Abgrenzung der Begriffe *naptanu*, *qerītu* und *tākultu* sowie den hinter ihnen stehenden Speisepraktiken vgl. Ermidoro 2015, 248–253.

<sup>311</sup> Mayer und Sallaberger 2003, 94.

Ist dieser Begriff des Opfers zur Beschreibung der regelmäßigen (und regelgerechten) Ernährung der Götter sachgemäß? Dem im *Reallexikon* formulierten Konzept des Opfers liegt deutlich ein *do ut des*-Prinzip zugrunde: Ein Opfer ist ein mit der Hoffnung auf eine Gegengabe verbundenes Geschenk, das den transzendenten Mächten freiwillig und absichtsvoll dargebracht wird.

Die Ernährung der Götter zu gewährleisten, war nach mesopotamischer Vorstellung Existenzgrund des Menschen. Das zu ihrer Versorgung Notwendige ringt er der Natur durch seine Arbeit ab. Deshalb bestanden die Mahlzeiten aus Kulturpflanzen und domestizierten Tieren.<sup>312</sup> In ihrer Zusammensetzung bildeten sie alle kosmischen Bereiche ab. Das ganze Erdenrund, so der zugrunde liegende Gedanke, ernährt gemeinsam die Götter.<sup>313</sup> Art und Zusammensetzung der Speisen orientierten sich an der Diät der herrschenden Eliten und spiegelten vermutlich lokale kulinarische Präferenzen wider.<sup>314</sup>

Da die regelmäßige Versorgung der Götter den Fortbestand des Weltgefüges sichert,<sup>315</sup> ist es entgegen der eingangs zitierten Opferdefinition des *Reallexikons* nicht eine Frage des Wollens und der Entscheidung des Einzelnen, seinen Beitrag zum Gelingen dieses Unterfangens zu leisten. Der *do ut des*-Gedanke greift zu kurz. Vielmehr wird ein Kreislauf von Gabe und Gegengabe etabliert.<sup>316</sup> Das Wesentliche dieses Opfers liegt in der Herauslösung eines Dings, der Nahrungsmittel, aus der Sphäre der Menschen und seines Transfers in die

---

<sup>312</sup> Gaspa 2012a, 29; Sallaberger 2012, 140–141. Nach Sallaberger 2012, 140–141 liegt die Festlegung auf – im Sinne von Lévi Strauss – gekochte, d. h. verarbeitete, Opfermaterie darin begründet, dass das Opferwesen im Zusammenhang der städtischen Hochkultur steht, „rohe“ Opfer passen nicht in mesopotamische Tempel. Tiglatpileser I. beschreibt, dass er Pferde, Rinder und Esel, die er im Laufe seiner Feldzüge erbeutet hatte, sowie Wildtiere aus den Bergen, Rehe, Hirsche, Bergziegenböcke und Steinböcke zu Herden zusammenfasste. Die Jungtiere, die in diesen Herden geboren wurden, habe er jährlich seinem Herrn Aššur geopfert (RIMA 2, A.0.87.1: VI 105–vii 16). Neben der ungewöhnlichen Beschreibung der Haltung von Wildtieren in Herden bietet die Textstelle auch einen Beleg für Wildtiere als Opfermaterie. Blome 1934, 115 zieht in Zweifel, dass erlegtes Wild für Opfer verwendet wurde. Bei den Jungen der gefangenen Tiere habe es sich um solche gehandelt, die in den königlichen Parks zur Welt kamen, also quasi domestizierte Tiere. Mit Maul 2017, 345 könnte man dafür argumentieren, dass das Opfern von Wildtieren aus den Bergen, also den Gegenden, die von Mesopotamien aus gesehen die Peripherie der Welt darstellten, einen weiteren kosmischen Bereich in den Speiseplan der Götter miteinbezieht; vgl. Maul 2008, 79.

<sup>313</sup> Maul 2017, 345; ebd. 2013a, 570–571; Gaspa 2012a, 10; Maul 2008, 79.

<sup>314</sup> Gaspa 2012a, 10. Die Nahrungsmittel der Götter hat Gaspa 2012a nach Produkten geordnet inventarisiert. Seine Monographie bietet einen Einblick in die Speisen und Getränke, die in einem neuassyrischen Tempel serviert wurden. Neben der Versorgung durch Speisen und Getränke wurden den Göttern auch Räucheropfer aus Harzen und Ölen gespendet. Aus der Zeit Salmanassar II. ist mit KAV 78 (Meinhold 2009, 479–482 Nr. 22) ein Text aus Aššur bekannt, in dem die exakten Höhen der Zuteilungen von Zedernharz für den Aššurtempel sowie weitere Tempel in Aššur und Kār-Tukultī-Ninurta genannt werden (Meinhold 2009, 481; vgl. Gaspa 2009a, 107 Fn. 62). Van Driel 1969, 188 nimmt an, dass der Text Gaben verzeichnet, die der König dem Tempel als Kompensation für frühere Verluste zukommen ließ. Nach Ebeling 1954, 20 handelt es sich entgegen der Klassifikation als „Lieferungsschein über Zedernholz für den Aššur-Tempel“ durch Schröder 1920, Nr. 78 um eine durch Salmanassar II. verfügte „Wiedergutmachung [...] einer von Tukultī-Ninurta I. verschuldeten Vernachlässigung“ der Räucheropfer im Aššurtempel und den in ihm befindlichen „Kapellen“. Die Vernachlässigung durch Tukultī-Ninurta I. gehe aus KAV 78: Rs. 35 ([ša ...]-Ninurta' PA-lum ú-šam'-šī-ú-ni) hervor (Ebeling 1954, 21). Der Passus sei ungewöhnlich, da das Verhalten des königlichen Vorgängers gegenüber den Göttern negativ bewertet wird (vgl. Ebeling 1954, 21). Meinhold liest: (leer) [x x (x x)] 'x' PA-lu<sub>4</sub> ú-šam'-šī-ú-ni womit die Bezugnahme auf Tukultī-Ninurta I. hinfällig wäre.

<sup>315</sup> Gaspa 2012a, 27; vgl. Sallaberger 2012, 135–136, 141; Maul 2008, 77.

<sup>316</sup> Sallaberger 2012, 136. Dieses Prinzip entspreche viel eher dem Gedanken *do quia dedisti* „ich gebe, weil du gabst“ (Sallaberger 2012, 136). Grundlegend für diesen Kreislauf ist der Wertunterschied der Gaben (Sallaberger 2012, 141): Was die Götter zu gebe imstande sind, übersteigt das Menschenmögliche.

Sphäre der Götter.<sup>317</sup> Folglich sei es auch nicht verwunderlich, dass der Substitutionsaspekt des Gebens eines (tierischen) Lebens hierbei keine zentrale Rolle spiele.<sup>318</sup>

Hilfreich ist die von Sallaberger eingeführte Unterscheidung zwischen Opfern, die im Zusammenhang mit einem spezifischen Anliegen an die Transzendenz stehen, und der regelmäßigen Versorgung der Götter mit Opferspeisen.<sup>319</sup> Denn letztere ist eben „kein Vehikel für einen dahinter liegenden, tieferen Sinn“,<sup>320</sup> sondern dient erstrangig der Ernährung der Götter.<sup>321</sup> Die tägliche Bereitstellung der Speisen stellte ein zentrales Moment in der Beziehung zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt dar: Sie schaffte eine konkrete, tangible Verbindung zwischen Menschen und Göttern.<sup>322</sup>

Vor allem war die Ernährung der Götter eine Gemeinschaftsaufgabe. Der König spielte als erster unter den Menschen hierbei eine besondere Rolle, denn er wachte über die ordnungsgemäße Ausführung des göttlichen Auftrags. Letztlich war es aber die ganze menschliche Gemeinschaft, welche die Produkte erwirtschaftete, verarbeitete und den Göttern darbrachte.<sup>323</sup>

Nach der Präsentation und dem Verzehr durch die Götter wurden die Reste (*rēḫātu*) unter dem Tempelpersonal verteilt und gingen auch in den Verwertungskreislauf des Palastes ein.<sup>324</sup> Der Gott sorgte also wie ein *pater familias* für die menschlichen Angehörigen seines Haushalts. So erlebte sich die Gesellschaft nicht nur in der Produktion und Darreichung der Opfermaterie als Gemeinschaft, sondern auch im Teilen der Reste (*rēḫātu*) vom Tisch der Götter.<sup>325</sup>

Der Tempel ist nicht nur der Haushalt des Gottes, in dem dieser lebt und folglich auch seine Mahlzeiten einnimmt.<sup>326</sup> Er ist der eigentlich angemessene Ort für ein Opfer. Dieser Gedanke wird deutlich in einer Königsinschrift Tiglatpileser I. formuliert, in der es um den Bau seines Palastes in Aššur geht. Er beschreibt die von seinen Vorgängern etablierte Tradition, die großen Götter zur Einweihung in den Palast einzuladen. Dort wurden ihnen Opfer dargebracht, obwohl es sich ausdrücklich nicht um geweihte Stätten gehandelt habe, die

---

<sup>317</sup> Gaspa 2012a, 8. Nach Sallaberger 2012, 139 ist für die Opfer zur Versorgung der Götter wesentlich, dass ihr „sakraler Charakter nicht durch Vernichtung oder (stoffliche) Transformation bedingt ist.“ Deshalb gebe es in mesopotamischen Tempeln keine Opferaltäre oder Installationen zur Verbrennung von Gaben. Denkt man an die in assyrischen Ritualpräskripten regelmäßig erwähnten Kohlebecken (*kanūnu, šēhtu*), in denen Opfergaben und Fleischstücke der Opfertiere verbrannt wurden (vgl. Gaspa 2009a, 108 und Fn. 545), ist fraglich, ob diese Feststellung für Assyrien vollumfänglich haltbar ist.

<sup>318</sup> Lambert 1993, 194; vgl. Gaspa 2012a, 8–9. Lambert 1993, 194 grenzt deshalb den Gedanken des Opfers, wie er in der Hebräischen Bibel wahrnehmbar ist, von der Ernährung der Götter in Mesopotamien ab.

<sup>319</sup> Sallaberger 2012, 137. Man könnte hier erwägen, ob die beiden Formen des Opfers jeweils kennzeichnend für den individuellen und den kollektiven Zugang zur Transzendenz sind.

<sup>320</sup> Sallaberger 2012, 141.

<sup>321</sup> Ebd., 139. Das Opfer als religiöse Handlungsroutine lebe von der regelgeleiteten, gleichmäßigen Wiederholung. In ihr äußere sich die unveränderliche Idealordnung der Welt (Sallaberger 2012, 141). Es muss deshalb nicht in einen anderen Ritus eingebettet werden, wo es dem Erreichen eines konkreten Ziels diene (Sallaberger 2012, 139). Denn „das Opfer ist lebendig in seinem jeweiligen Vollzug“ (Sallaberger 2012, 141).

<sup>322</sup> Gaspa 2012a, 9.

<sup>323</sup> Maul 2013a, 571.

<sup>324</sup> Gaspa 2012a, 9.

<sup>325</sup> Maul 2013a, 574; ebd. 2008, 83–84.

<sup>326</sup> Ebd. 2008, 75.

als Wohnsitz der Götter taugen.<sup>327</sup> Zu betonen, dass der Palast eigentlich kein Ort war, an dem den Göttern in angemessener Weise ein Opfer dargebracht werden konnte, unterstreicht den Ausnahmecharakter der Handlung. In der Beschreibung einer eigentlich unangemessenen Lokalität werden diejenigen Eigenschaften wahrnehmbar, die einen Ort auszeichneten, an dem Opfer üblicherweise stattfanden: Er sollte geheiligt (*quddušu*) und als Wohnsitz der Gottheit (*ana šubat ilūti šakin*) ausgewiesen sein.

Bisher sind keine präskriptiven Texte, wie z. B. Ritualbeschreibungen, Kultkalender oder „Rollenbücher“ publiziert worden, anhand derer sich der alltägliche Opferbetrieb an einem assyrischen Tempel systematisch und vollumfänglich rekonstruieren ließe.<sup>328</sup> Informationen über die konkrete Opferpraxis und -ökonomie finden sich in königlichen Stiftungsurkunden und Dekreten, Verwaltungstexten, Briefen aus der Herrscherkorrespondenz, den Königsinschriften aber auch in Privatrechtsurkunden.<sup>329</sup> In diesen Quellen begegnet eine ausgesprochen diversifizierte Opferterminologie,<sup>330</sup> bei der nicht immer klar ist, welche Güter und Praktiken sich hinter einem Begriff verbergen.

Auch über die Veränderungen in Zusammensetzung und Art der dargebrachten Speisen, die sich im Laufe der neuassyrischen Zeit durch herrscherliche Intervention ergaben, sind wir aufgrund der Beschaffenheit der Quellen nur unzulänglich informiert. Die in den Königsinschriften regelmäßig in Anspruch genommene Erhöhung des Opfervolumens nach Abschluss von Bau- und Renovierungsarbeiten<sup>331</sup> wurde offenbar auch tatsächlich umgesetzt. Mit SAA XII, 77 liegt eine Sammlung von Verfügungen über Opfergaben mehrerer Herrscher vor,<sup>332</sup> in der zwischen Opfergaben, die erstmalig institutionalisiert wurden, und solchen, die eine Hinzufügung darstellen, unterschieden wird.<sup>333</sup>

Art und Umfang der Opfergaben, die den Göttern des Landes Assyrien an einem beliebigen Tag präsentiert wurden, sind aufgrund der Verstreutheit und Singularität der Belege weitestgehend unklar.<sup>334</sup> Die einzige Ausnahme bilden die als „Aššur Temple Offerings“

---

<sup>327</sup> RIMA 2, A.0.87.4: 77–89.

<sup>328</sup> Parpola 2017, xvii. Die in SAA XX unter dem Titel *Assyrian Royal Rituals and Cultic Texts* publizierten Materialien sind mehrheitlich „Staatsrituale“, die unter Beteiligung des Königs anlässlich wichtiger Feste im kultischen Kalender durchgeführt wurden (Parpola 2017, xvii). Zudem enthält der Band Ritualpräskripte, die Zeremonien beschreiben, welche – soweit sich dies aus den Texten rekonstruieren lässt – nach Bedarf oder zu besonderen Gelegenheiten durchgeführt wurden; vgl. Parpola 2017, xxiv–xxvi.

<sup>329</sup> Zu den relevanten Quellenkorpora, ihren Charakteristika und Problemen vgl. Gaspa 2012a, 4–8.

<sup>330</sup> Mit der Vielfalt der neuassyrischen Opferterminologie hat sich Gaspa 2012a, 13–25 befasst und die relevanten Belege zusammengestellt: Die Termini für Opfer sind „generischer“ Natur (*kurummatu*, *nindabū*, *zību*), beziehen sich auf die Regelmäßigkeit (*dariu*, *ginū*, *guqarrū*, *sattukku*) oder den Anlass der Handlung (*ēqūtu*, *kispu*), die Darbringungsform der Opfermaterie (*hitpu*, *maqlūtu*, *maqqu*, *muḥḥuru*, *naqūtu*, *nīqu*, *surqinnu*, *šurāru*, *serqu* (Gaspa setzt die Form als *širqu* an), *taklīmu*, *taqribtu*), den Spender (*ša kāribi*), die Qualität der Materie (*rēšātu*) oder das Motiv des Opfernden (*bibil libbi*, *šagigurū*); vgl. auch Zawadzki 1981, 26–71. Eine Übersicht über mittellassyrische Opfertermini bietet Llop-Raduà 2008.

<sup>331</sup> Vgl. Novotny 2010, 137.

<sup>332</sup> Hierbei handelt es sich um Bestimmungen, die Sargon II. und Adad-nērārī III. sowie vermutlich Salmannassar IV. und Tiglatpileser III. erließen; vgl. Postgate 1969, 114. Das Dokument selbst sei frühestens unter Sanherib entstanden (Menzel 1981a, 177).

<sup>333</sup> Während die verbindliche Festsetzung mit dem Verb *rakāsu*, „binden“, beschrieben wird, wird die Hinzufügung als *tardūtu* bezeichnet (SAA XII, 77: Vs. 10'. 14'. 16'. 28'). Menzel 1981a, 178 fragt, wie lange derartige Bestimmungen überhaupt Gültigkeit behielten. Angesichts der Kompilation älterer Dekrete und der langen Überlieferungsdauer der Texte möchte ich annehmen, dass die Bestimmungen der königlichen Vorgänger grundsätzlich Geltung behielten und lediglich modifiziert wurden.

<sup>334</sup> So ist nach Menzel 1981a, 192 selbst für den Aššurtempel ungewiss, ob dort täglich Schlachtopfer

bezeichneten Verwaltungstexte,<sup>335</sup> aus denen unter anderem die Bestandteile des *ginû eššu*, dem neuen regelmäßigen Opfer, ersichtlich werden.

Neben den regelmäßigen Opfern wurden den Göttern auch anlässlich von Festen reichhaltige Mahlzeiten präsentiert.<sup>336</sup> Einen Einblick in Art und Zusammensetzung der Gaben, die zu solchen Gelegenheiten dargebracht wurden, bieten neben Ritualpräskripten und Festbeschreibungen ebenfalls die „Aššur Temple Offerings“.<sup>337</sup> Denn aus ihnen werden vermutlich auch Zusammensetzung und Bestandteile von Opferspeisen ersichtlich, die bei Zeremonien aus dem Festkreis der Frühjahrsfeierlichkeiten in Aššur präsentiert wurden. Hierbei handelt es sich um verschiedene Fleischstücke von Rindern, die im *bīt Dagan* aufgetragen wurden, sowie die Tieropfer privater Spender (*kāribu*).<sup>338</sup>

## II.1.1 Der Aššurtempel in der Opferökonomie der Stadt Aššur

Für den Aššurtempel lassen sich aufgrund seiner religiösen Vorrangstellung und der Bedeutung des Aššurkultes für die assyrische Königsideologie systematische Beobachtungen zur Opferpraxis noch am ehesten anstellen.<sup>339</sup> Unter den Tempeln der Stadt Aššur hatte der Aššurtempel eine Verteilerfunktion inne. So ist aus SAA XX, 50 zu erfahren, dass *rab āpie* und *rab sirāšê* Brot bzw. Bier für den Aššurtempel sowie alle Tempel (*ekurrātu gabbu*) herstellten. Der *tupšar bīt Aššur* ist mit der Überwachung dieser Vorgänge und der Inspektion von Votivgaben aus den Tempeln betraut.<sup>340</sup> In SAA XX, 51 heißt es, dass der *galamāhu* für das Singen im Haus des Gottes, also vermutlich dem Aššurtempel, sowie weiteren Tempeln verantwortlich ist.<sup>341</sup> Auch im Güterkreislauf, bei dem der Palast Rohstoffe zur Verfügung stellte, die in den Tempelwerkstätten zu fertigen Produkten verarbeitet wurden und teils zurück an den Palast gingen, spielte der Aššurtempel eine zentrale Rolle.<sup>342</sup> Die Herstellung der Götterstatuen für die neugegründeten Tempel von Dūr-Šarrukīn und

---

durchgeführt wurden. Die *ginû eššu*-Sektion der „Aššur Temple Offerings“ ist in dieser Hinsicht eindeutig. Dort werden jeweils ein Schaf und sieben Fleischstücke aufgeführt. Aus SAA XIII, 18 Rs. 2–4 ist zu erfahren, dass 20 Schafe aus den Opfern während des Šabātu (xi) an den *šangû* des Aššur gingen. Diese Schafe sind Teil einer Gesamtmenge von Opfertieren, deren Höhe aufgrund einer Beschädigung der Tafel nicht zu ermitteln ist. Mit einem Opfertier pro Tag ist vermutlich mindestens zu rechnen.

<sup>335</sup> Zu dieser Textgruppe vgl. den Abschnitt II.1.2.2.1 *Die „Aššur Temple Offerings“*. Die Bezeichnung „Aššur Temple Offerings“ geht auf Fales und Postgate 1992 zurück; vgl. van Driel 1969, 209–210.

<sup>336</sup> Menzel 1981a, 193.

<sup>337</sup> Dass man, wie Gaspa 2012a, 68 postuliert, aus den Gesamtsummen, die sich in einigen der „Miscellaneous Temple Offerings“ finden, einen Eindruck vom Opfervolumen gewinnen kann, halte ich für äußerst fraglich, da für die Bewertung der genannten Mengen keine Vergleichsgrößen vorliegen und Informationen fehlen, die Aufschluss über Abfassungsanlass, Dokumentationsziele oder die Verwaltungspraktiken geben könnten, im Rahmen derer die Tafeln entstanden. Auch ist völlig unklar, ob die Aufstellungen umfassend sind.

<sup>338</sup> SAA VII, 189; 209; 210–212.

<sup>339</sup> Vgl. Gaspa 2012a, 4.

<sup>340</sup> SAA XX, 50: Rs. I 21'–13'.

<sup>341</sup> SAA XX, 51: Rs. II 11'–14'.

<sup>342</sup> Groß 2014a, 660, 693; zum *iškaru*-System vgl. das Kapitel III.1.1 *Das iškaru-System*. Postgate 1969, 114 nimmt an, dass in SAA XII, 77 nicht nur die Abgabe von Rohstoffen durch Würdenträger des Reiches an die Tempel geregelt wird, sondern ein Teil der Opfermaterie an den Palast ging. Für deren Abführung an den Palast sei der *rab qaqqulāti* verantwortlich gewesen; vgl. Groß 2014a, 357; Menzel 1981, 177 Fn. 2532.

verschiedene babylonische Städte erfolgte ebenfalls im Aššurtempel.<sup>343</sup> Ebenso werden Bauarbeiten am Adad-Tempel durch Funktionäre des Aššurtempels geplant und mit der Krone abgestimmt.<sup>344</sup> Dieser Befund deutet darauf hin, dass der Aššurtempel nicht nur eine religionspolitische und theologische, sondern auch eine administrative Vorrangstellung einnahm. Monerie weist für die babylonischen Tempel im späten 1. Jt. v. Chr. auf eine starke Zentralisierungstendenz hin. Wichtige Heiligtümer bildeten mit weniger bedeutsamen Tempeln in einer Stadt sowie im Umland eine administrative Einheit, die vom Tempel des Hauptgottes aus gesteuert wurde.<sup>345</sup> Ähnliches scheint für den Aššurtempel und sein Verhältnis zu den anderen Tempeln der Stadt der Fall gewesen zu sein, will man die Prominenz dieses Tempels und seines Personals nicht auf ein Ungleichgewicht in den Quellen zurückführen.

Über die Vorgänge an anderen Tempeln wissen wir hingegen nur wenig. Menzel nimmt auf Grundlage von SAA XII, 68, einem Dekret von Tukultī-Ninurta I. über die Opfer am Šarrat-nipḫa-Tempel an, dass an kleineren Tempeln lediglich drei Schlachtopfer pro Monat üblich waren.<sup>346</sup> Dagegen spricht allerdings, dass dasselbe Dokument die Ausgabe von 26 Häuten (*mašku*) an den Obersänger (*nargallu*) und den Bäcker (*āpiu*) pro Monat verzeichnet. Dies würde darauf hindeuten, dass die Anzahl der monatlich geschlachteten Tiere wesentlich höher war. Die Menge der jährlich am Šarrat-nipḫa-Tempel eingelieferten Tiere betrug insgesamt mindestens 114 Schafe, d. h. pro Monat standen im Durchschnitt 9,5 Schafe zur Verfügung.<sup>347</sup> In SAA XII, 89 wird eine Menge von 2 Litern Wein täglich und 10 Schafen im Monat als Opfer für Ištar von Arba'il verfügt.<sup>348</sup> Hier bleibt, wie so oft, unklar, ob damit das gesamte Opfervolumen für diese Göttin oder nur eine Teilmenge abgebildet ist, den der betreffende Herrscher zusätzlich zu bereits bestehenden Opfern verfügte.<sup>349</sup>

Dass die gesamte Opferindustrie ein erhebliches Volumen hatte, legen auch die in KAV 76 notierten Gesamtsummen von Tierhäuten nahe. Dort ist immerhin von 156 weißen Schafs- und 36 Rinderhäuten am ersten und zweiten Tag sowie 227 weißen Schafs- und 46 Rinderhäuten am 3. und 4. Tag die Rede.<sup>350</sup> Dass die Tierhäute als Abfallprodukte bei der Schlachtung von Opfertieren anfielen, bleibt allerdings eine Vermutung, da der Text keine Angaben über ihre Herkunft enthält.

---

<sup>343</sup> Vgl. Berlejung 1998, 90.

<sup>344</sup> SAA XIII, 40: Vs. 4–17.

<sup>345</sup> Monerie 2017, 288.

<sup>346</sup> Menzel 1981a, 192. Waerzeggers 2011, 61 geht für die neu- und spätbabylonische Zeit sogar davon aus, dass lediglich die Hauptgottheiten mehrere Mahlzeiten am Tag erhielten, die weniger bedeutenden Götter des Pantheons hingegen nur zu besonderen Gelegenheiten mit Opferspeisen bedacht wurden.

<sup>347</sup> Die Zahl von 114 Schafen ergibt sich aus der Summe am Ende des Dekrets (SAA XII, 68: Rs. 16–18). Hinzu kommt eine ungenannte Zahl an Schafen, welche die Menschen aus den Städten Ḫuburtu und Kiširtu im Monat Simānu (iii) und Du'ūzu (iv) bereitstellten, die nicht in der „totals“-Sektion auftauchen. Selbst wenn man mit 9,5 Schafen im Monat rechnet, werden fast viermal so viele Häute ausgegeben, wie Tiere geschlachtet.

<sup>348</sup> SAA XII, 89: Vs. 6'.

<sup>349</sup> Da die Tafel an der betreffenden Stelle beschädigt ist, bleibt unklar, ob die Menge der Weinlibationen ggf. höher als die erhaltenen 2 *qū* pro Tag war.

<sup>350</sup> Meinhold 2009, 485 Nr. 24: Rs. 1–6.

## II.1.2 Das *ginû*, die regelmäßige Speisung der Götter

Aus Assyrien ist für den Aššurtempel mit dem *ginā'u* bzw. *ginû* eine Opferpraxis belegt, welche die Versorgungsaufgabe der Menschen gegenüber den Göttern in eine ausgeklügelte institutionelle Form gießt.<sup>351</sup> Der Begriff *ginā'u* bzw. *ginû* geht auf das sumerische Verb /gin/ „festlegen, etablieren“ zurück,<sup>352</sup> das sich auch im sumerischen Wort für ein regelmäßig zu entrichtendes Opfer šu(-a)-gi-na findet.<sup>353</sup> *ginā'u* ist somit vielleicht am treffendsten mit „Regelmaß“ zu übersetzen und bezeichnet die tägliche Speisung der Götter des Aššurtempels.<sup>354</sup>

Die Institution des *ginā'u*-Opfers ist erstmalig im mittellassyrischen Archiv der Opferverwalter des Aššurtempels fassbar. Die Praxis dieser regelmäßigen Speisung des Gottes wurde in neuassyrischer Zeit fortgeführt, wenngleich die überlieferte Dokumentation sich von derjenigen aus dem mittellassyrischen Opferarchiv unterscheidet.<sup>355</sup> Um so bedeutsamer ist es, einen Blick auf die mittellassyrischen Texte zu werfen, in denen das *ginā'u* zum ersten Mal wahrnehmbar ist.

### II.1.2.1 Das mittellassyrische *ginā'u*-Opfer

Das Archiv der Opferverwalter (M 4) wurde im Zuge der deutschen Grabung in Aššur im Bereich des Aššurtempels entdeckt. In Raum 3' der Raumgruppe, die sich im Südwesten an den Vorhof des Aššurtempels anschloss, wurden zehn teils noch intakte Gefäße gefunden, in denen die ca. 650 Tafeln des Archivs lagerten.<sup>356</sup> Der Raum 3' wurde offenbar in der mittellassyrischen Zeit zu einer Art Rampe umgebaut.<sup>357</sup> Hierbei waren die Gefäße nicht aus dem Raum entfernt, sondern als Füllmaterial verbaut worden.<sup>358</sup> Die Gefäße wurden vermutlich eigens für die Aufbewahrung der Tafeln hergestellt.<sup>359</sup> So ist z. B. ein Topf mit Lüftungslöchern versehen. Einige tragen Inschriften, von denen zwei explizit Bezug auf den Opferverwalter (*rab ginā'e*) Izbu-lēšir nehmen.<sup>360</sup> Ob die Raumgruppe nicht nur die

<sup>351</sup> Eine ähnliche Organisation der Versorgung des Götterkönigs Enlil in Nippur mit Opferspeisen lässt sich für die Ur III-Zeit nachweisen (Maul 2008, 79–80); vgl. Holloway 2002, 104 Fn. 96.

<sup>352</sup> Postgate 2013, 90.

<sup>353</sup> Mayer und Sallaberger 2003, 100. Die Institution eines *ginû* genannten Opfers ist auch für andere Tempel belegt: an den Nabû-Tempeln von Babylon (SAA I, 128: Rs. 3–19) und Borsippa (SAA X, 353: Vs. 16–18), für Marduk (SAA XIII, 166: Vs. 11–17; 179: Vs. 15'–17') und Bēlet-Akkadī (SAA X, 352: Rs. 16–18; 359: Vs. 4–10). Der Modus der Beitragserhebung bleibt allerdings weitestgehend im Dunklen. Bei der Erhebung der Viehbestände zur Re-etablierung des *ginû* des Nabû von Borsippa hatte der König einen *qurbūtu* zu *šākin tēmi* und *šatammu* geschickt, damit das *ginû* wie in alten Zeiten aus den Besitztümern der Bewohner von Borsippa bestritten werde (SAA X, 353: Vs. 14–u. Rd. 25); vgl. auch Fn. 410.

<sup>354</sup> Maul 2013a, 564.

<sup>355</sup> Ebd., 564 Fn. 13, 573; Postgate 2013, 96, 119.

<sup>356</sup> Pedersén 1985, 43–53.

<sup>357</sup> Gries 2017, 42.

<sup>358</sup> Maul 2013a, 561. Es handelt sich bei M 4 also um ein „totes“ bzw. geschlossenes Archiv, dem ab der Zeit Tiglatpileser I. keine Texte mehr hinzugefügt wurden (Freydank 1997, 48).

<sup>359</sup> Maul 2013a, 561.

<sup>360</sup> Ebd., 564; Postgate 2013, 90. Der bei Maul 2013a, 564 Abb. 3 abgebildete Topf war zudem mit einem Piktogramm versehen, das wohl eine Tontafel darstellt und auf den Inhalt des vermutlich ehemals verschlossenen Gefäßes verweist.

Dokumentation der Opferverwaltung, sondern ehemals auch das *bēt ginā'e* selbst beherbergte, lässt sich nicht mit letztgültiger Sicherheit bestimmen, ist aber naheliegend.<sup>361</sup>

Die administrativen Texte dokumentieren die tägliche Arbeit der Verwaltungseinheit, die mit der Organisation der regelmäßigen Opfer (*ginā'u*) betraut war. Dieser Einheit stand ein Verwaltungsbeamter vor, der den Titel *ša muḫḫi ginā'e* oder später *rab ginā'e*, „Aufseher des regelmäßigen Opfers“, trug. Vier dieser Verwalter, die von der Regierungszeit Tukultī-Ninurta I. bis vermutlich in die Regierungszeit von Aššur-dān I. aktiv waren, sind namentlich bekannt.<sup>362</sup> Über diesen nicht unerheblichen Zeitraum von mehr als 100 Jahren zeichnen sich die Institution wie auch ihre Dokumentationspraxis durch eine beachtenswerte Beständigkeit aus.<sup>363</sup>

Die Texte des Archivs dokumentieren den Eingang von Nahrungsmitteln für das *ginā'u* des Aššurtempels aus den Provinzen des Reichs und die Weiterleitung dieser Rohmaterialien an die entsprechenden Handwerker des Tempels, die mit der Verarbeitung zu Opfer Speisen betraut waren.<sup>364</sup> Die Naturalienlieferungen bestanden aus Getreide, vor allem Gerste, Sesam, Honig und Früchten.<sup>365</sup> Das Getreide wurde zu Bier verarbeitet<sup>366</sup> oder gemahlen, um daraus Brot und andere Cerealienprodukte herzustellen.<sup>367</sup> Mehl konnte den Göttern aber offenbar auch unverarbeitet präsentiert werden.<sup>368</sup> Der Sesam wurde mehrheitlich zu Öl gepresst, das für Libationen und Salbungen genutzt, aber auch in verschiedenen Speisen weiterverarbeitet wurde.<sup>369</sup> Honig und Früchte wurden den Göttern entweder in ihrer Rohform aufgetischt oder als Zutaten von Backwaren verwendet.<sup>370</sup>

Es fällt auf, dass Opfertiere in den Texten keine Rolle spielen. Dass ihr Fleisch sehr wohl regulär auf dem Speiseplan der Götter stand, ergibt sich aus einzelnen Hinweisen innerhalb und außerhalb des Archivs.<sup>371</sup> Ebenso wenig finden sich in den Texten Belege für Gemüse, Gewürze, Wein oder Milchprodukte, obwohl davon ausgegangen werden kann, dass diese Nahrungsmittel zumindest gelegentlich im Tempel aufgetragen wurden.<sup>372</sup> Postgate vermutet, dass diese Güter durch andere Verwaltungseinheiten im Tempel entgegengenommen wurden, deren Buchführung nicht überliefert ist.<sup>373</sup>

---

<sup>361</sup> Postgate 2013, 90. An anderer Stelle gibt er zu bedenken, dass schwierig zu bestimmen ist, ob *bēt ginā'e* eine architektonische Einheit bezeichnet oder doch abstrakter die Institution des regelmäßigen Opfers meint (Postgate 2013, 107). Nach Gries 2017, 135 belegen nicht nur die Tafeln, sondern auch Quarzobjekte, die in Raum 3' gefunden wurden, dass die administrative Einheit des Opferaufsehers dort ihre Arbeit verrichtete. Die Quarzobjekte hätten der „nichtschriftlichen Verwaltung“ gedient.

<sup>362</sup> Maul 2013a, 563; Postgate 2013, 92. Freydank 1997, 50 fragt, ob nicht angesichts der langen Laufzeit des Archivs bei akkurater Dokumentation mit weitaus mehr Texten zu rechnen wäre.

<sup>363</sup> Postgate 2013, 103; Freydank 1997, 48.

<sup>364</sup> Maul 2013a, 564, 566, 568; Postgate 2013, 93.

<sup>365</sup> Maul 2013a, 565; Postgate 2013, 93; Freydank 1997, 47; Pedersén 1985, 46.

<sup>366</sup> Postgate 2013, 112.

<sup>367</sup> Ebd., 109–112.

<sup>368</sup> Ebd., 111.

<sup>369</sup> Ebd., 113–115. Gelegentlich werden Sesamsamen auch für die Ziqqurrat-Kuchen verwendet (Postgate 2013, 113).

<sup>370</sup> Postgate 2013, 112–113, 116–117.

<sup>371</sup> Maul 2013a, 564; Postgate 2013, 93; Gaspa 2011a, 248.

<sup>372</sup> Postgate 2013, 119.

<sup>373</sup> Ebd., 119. Vgl. ebd. 2013, 96: „Were no other foodstuffs used for the divine meals?“



In neuassyrischer Zeit oblag dem Küchenmeister (*rab nuḫatimmi*) die Verantwortung für die Beschaffung und Verteilung von Tieren anlässlich von Banketten im Königspalast, aber auch für den Opfer- und Ritualbetrieb.<sup>374</sup> Belege für den Küchenmeister (*rab nuḫatimmi*) fehlen zwar aus der mittlassyrischen Zeit, es ist nach Groß aber wahrscheinlich, dass seine Aufgaben denen seines Kollegen aus der neuassyrischen Zeit ähnelten.<sup>375</sup> Mit Hinblick auf die Frage nach der Versorgung des Tempels mit Opfertieren erwägt Groß, ob nicht vielleicht im mittlassyrischen Archiv M 6,<sup>376</sup> in dem der Mäster Mutta eine der zentralen Personen ist, die Aktivitäten der Einheit des Tempels dokumentiert sind, die mit der Verwaltung der Opfertiere betraut war.<sup>377</sup> Mutta empfing Nutztiere als Geschenke (*nāmurtu*), die er erst anderen Personen zur Mast zuwies und schließlich für Mahlzeiten im Palast, die Fütterung der vom Palast gehaltenen Löwen, für Geschenke, Rituale und eben auch die Durchführung von Opfern ausgab.<sup>378</sup>

Als Einlieferer der Naturalien erscheinen in den tabellarischen Jahresabrechnungen bis zu 27 Provinzen, die zum mittlassyrischen Land Aššur zählten, nicht aber tributpflichtige Vasallenstaaten.<sup>379</sup> Die Verpflichtung zur Bereitstellung der Rohstoffe wurde als bindendes Vertragsverhältnis zwischen den Provinzgouverneuren und dem Opferaufseher formuliert.<sup>380</sup> Jährlich erstellte Tabellen zeigen, dass die Provinzen eine festgesetzte Menge an Gütern abzuliefern hatten. Zur Zeit von Tiglatpileser I. wurden im Durchschnitt ca. 1.000 *imāru* (100 m<sup>3</sup>) Getreide, 10 *imāru* (1 m<sup>3</sup>) Honig, 100 *imāru* (10 m<sup>3</sup>) Sesam und 50 *imāru* (5 m<sup>3</sup>) Früchte eingeliefert,<sup>381</sup> wobei die Einlieferer nicht selten die festgesetzten Ziele verfehlten und das Verhältnis zwischen den verschiedenen Gütern nicht in jedem Jahr identisch war.<sup>382</sup> Für die jeweiligen Provinzen können die jährlichen Abgaben keine wirkliche ökonomische Belastung dargestellt haben. Es handelt sich viel eher um symbolische Kontributionen.<sup>383</sup> Unklar bleibt, ob im Voraus Lieferquoten festgesetzt wurden. Die Abgaben

<sup>374</sup> Groß 2015, 33.

<sup>375</sup> Ebd., 38.

<sup>376</sup> Postgate 2013, 177–200; Pedersén 1985, 56–68.

<sup>377</sup> Auf die mögliche Verbindung zwischen M 6 und dem *ginā'u*-Archiv M 4 weist bereits Pedersén 1985, 64 hin.

<sup>378</sup> Groß 2015, 39; Pedersén 1985, 58, 62. Interessanterweise werden Tiere regelmäßig zum Mästen an den Bäcker (*alahḫinu*) und den Brauer (*sirāšū*) gegeben (Pedersén 1985, 60) – die beiden wichtigsten getreideverarbeitenden Berufe. Sie mästeten die Tiere wohl mit den Abfallprodukten der Brot und Bierherstellung (Postgate 2013, 177).

<sup>379</sup> Maul 2013a, 564–565; Postgate 2013, 96. Nach Gaspa 2011a, 233 handelt es sich hierbei keineswegs um alle mittlassyrischen Provinzen. Radner 2006a, 43 hebt die Bedeutung der Jahrestabellen aus dem *ginā'u*-Archiv für die Rekonstruktion der mittlassyrischen Provinzeinteilung hervor, weist aber mit Jakob 2002, 111–117, 132–135 auch darauf hin, dass die Namen weiterer Provinzen in den Titeln von Statthaltern belegt sind. Zur Entwicklung der mittlassyrischen Provinzen vgl. Llop 2012.

<sup>380</sup> Maul 2013a, 565; Freydank 1997, 50.

<sup>381</sup> Pedersén 1985, 46.

<sup>382</sup> Postgate 2013, 103.

<sup>383</sup> Maul 2013a, 565; Postgate 2013, 104. In der Summe ergab sich allerdings doch eine substanzielle Menge an den vier Gütern. Postgate 2013, 104 hat errechnet, dass mit den 1.000 *imāru* Getreide 278 Männer für ein Jahr mit Rationen hätten versorgt werden können (er legt hierfür wie die mesopotamischen Schreiber ein Ideal-Jahr von 360 Tagen und eine für die mittlassyrische Zeit übliche Tagesration von einem *qū* für einen erwachsenen Mann zugrunde). Auch wenn das Getreide in der Regel nicht mehrheitlich zur Vergabe von Rationen, sondern zur Weiterverarbeitung zu Opferspeisen verwendet wurde (lediglich ein kleiner Teil der Getreidelieferungen wurde zur Versorgung der mit der Verarbeitung betrauten Handwerker eingesetzt (Maul 2013a, 568)), müsse die Menge der abgelieferten Naturalien in irgendeinem Zusammenhang mit dem Bedarf an Nahrungsmitteln zur Versorgung der Tempelangehörigen stehen. Er versteht das *ginā'u* damit erstrangig als ökonomische Institution, die ideologischen bzw. religionspolitischen Aspekte treten in den Hintergrund.

scheinen in Relation zu Größe oder Produktivkraft der Provinzen gestanden zu haben: Bevölkerungreichere Provinzen mussten höhere Beiträge erbringen.<sup>384</sup> Bei den Agrarerzeugnissen handelt es sich wohl um Produkte, die in allen Provinzen verfügbar waren bzw. hergestellt wurden.<sup>385</sup>

Rückstände bzw. unvollständige Lieferungen wurden ebenso akribisch dokumentiert wie vollständige.<sup>386</sup> Über ausstehende Naturalienlieferungen wurden den Provinzgouverneuren Schuldscheine ausgestellt.<sup>387</sup> So diente ein Teil des eingelieferten Getreides offenbar dazu, Engpässe auszugleichen,<sup>388</sup> falls Lieferpflichten nicht erfüllt wurden. Um die Unterbrechung des regelmäßigen Opfers zu verhindern, bestritt der Opferverwalter im Notfall die Beiträge aus seinem eigenen Besitz.<sup>389</sup> Neben den Provinzen trugen wohl auch schon in mittellassyrischer Zeit hochrangige Würdenträger des assyrischen Staates zum *ginā`u*-Opfer bei.<sup>390</sup>

Die Naturalien wurden auf dem Wasserweg befördert, was eine relativ günstige und effiziente Form des Transports darstellt, insbesondere wenn man bedenkt, dass wohl in den meisten Fällen die Güter nur stromabwärts geschifft werden mussten.<sup>391</sup> Für Transportschäden mussten die Schiffer aufkommen, wie zahlreiche Schuldscheine belegen.<sup>392</sup> Das Getreide wurde bereits am Kai in Form von „Lieferungsprotokollen“ erfasst.<sup>393</sup> Gelegentlich

---

<sup>384</sup> Postgate 2013, 104–105.

<sup>385</sup> Gaspa 2011a, 233; vgl. Freydank 1997, 52. Postgate 2013, 112, 116 ist in dieser Frage etwas vorsichtiger: Er verweist auf einzelne Beispiele, in denen Früchte durch die Abgabe von Getreide, Mehl oder Brot sowie Honig durch Öl substituiert werden konnten. Unklar sei, ob die Naturalien immer aus denjenigen Provinzen stammten, die für ihre Bereitstellung verantwortlich waren. Vielleicht kamen sie nur für die Bereitstellung der Güter auf, diese wurden aber aus Gegenden geliefert, die gut erreichbar und in denen die benötigten Produkte in ausreichender Menge verfügbar waren (Postgate 2013, 102–103). Es ist fraglich, ob ein derartiges Vorgehen überhaupt mit dem Grundgedanken des *ginā`u* vereinbar gewesen wäre.

<sup>386</sup> Maul 2013a, 567; Postgate 2013, 97; Freydank 1997, 49–50.

<sup>387</sup> Maul 2013a, 567–568.

<sup>388</sup> Postgate 2013, 119 diskutiert die in M 4 bezeugten Darlehen, die besonders zahlreich unter den Texten aus Topf Ass 18764, publiziert bei Freydank 1992, vertreten sind. Diese Darlehen seien aus den Vorräten des *bēt ginā`e* an Einzelpersonen gewährt worden. Unter den Schuldnern finden sich ein Palastaufseher (*rab ekalli*), ein Bürgermeister (*hazannu*), ein Priester (*šangū*) des Adad, ein Palastschreiber (*tupšar ekalli*), Schiffer (*malāhu*), ein Opferschauer (*bārū*), ein Provinzgouverneur (*bēl pāhāti*) und der *šakin māti* (Postgate 2013, 122). Nicht bei allen diesen Personen ist anhand ihres Berufs oder ihrer institutionellen Affiliation eindeutig ablesbar, ob das Darlehen aufgenommen wurde, um ihrer Beitragspflicht zum *ginā`u*-Opfer nachzukommen bzw. wie im Falle der Schiffer, um für Transportschäden zu haften. Möglicherweise zählten sie auch zum Personenkreis der Würdenträger des Reiches, die neben den Provinzen Abgaben für das *ginā`u* leisten mussten (Maul 2013a, 572–573).

<sup>389</sup> Maul 2013a, 568–569.

<sup>390</sup> Ebd., 572–573. Postgate 2013, 105 ist etwas zögerlicher: „[...] we rarely hear of contributions from any other institutions or individuals.“ Er verweist aber auf die im *ginā`u*-Archiv häufiger belegten Beiträge von „Assyrern“ (*aššurāiu*). Es handele sich hierbei vermutlich um „individual Assyrian subjects of the state“, die neben den Provinzen zum *ginā`u*-Opfer beitrugen (Postgate 2013, 107). Zu welcher sozialen Schicht diese Assyrer gehörten, diskutiert er nicht.

<sup>391</sup> Maul 2013a, 566; Postgate 2013, 101–102. Die von Aššur aus gesehen stromabwärts am Tigris liegenden Provinzen Idu und Turšan bilden hier eine Ausnahme (Postgate 2013, 102 Fn. 40). Gaspa 2011a, 240–241 argumentiert gegen die *communis opinio*, dass der Tigris flussaufwärts nicht schiffbar war (nach Blaschke 2018, 450–451 ist der Mittellauf des Tigris zwischen Mosul und Bagdad flussaufwärts für einfache Boote wegen der starken Strömung nicht zu meistern. Selbst die Fahrt flussabwärts ist wegen Stromschnellen und Unterwasserhindernissen gefährlich), und nimmt dagegen an, dass die Lieferungen aus Turšan vom Zusammenfluss des Tigris mit dem Unteren Zab aus flussaufwärts getreidelt wurden.

<sup>392</sup> Maul 2013a, 566.

<sup>393</sup> Dass für diesen Verwaltungsschritt fast ausschließlich Texte überliefert sind, die das Löschen von Getreidefrachten betreffen, mag erstaunen. In einigen Lieferungsprotokollen erscheinen auch Öl und Mehl. Honig, Sesam und Früchte werden nie erwähnt (Gaspa 2011a, 243). Mit den Schiffen wurden nicht nur die Rohstoffe transportiert, sondern auch Mühlsteine (Gaspa 2011a, 240).

sind die Handwerker bereits bei der Anlandung zugegen, um die Rohmaterialien zur Weiterverarbeitung in Empfang zu nehmen.<sup>394</sup> Sonst wurden die Naturalien zwischengelagert und von den Opferverwaltern zur Weiterverarbeitung an die Handwerker ausgegeben.<sup>395</sup> Dies wurde in werkvertragsähnlichen Dokumenten festgehalten.<sup>396</sup> Ein Teil des Getreides wurde den Handwerkern als Rationen zugewiesen.<sup>397</sup> Über die fertigen Produkte und deren Präsentation vor den Göttern geben die Texte des Archivs nur selten Auskunft.<sup>398</sup> Ebenso wenig gibt es Hinweise auf eine Entlohnung der Handwerker durch eine Beteiligung an den Resten der von ihnen gefertigten Opferspeisen.<sup>399</sup>

Unter den Rezipienten der Naturalienzuteilungen sind Bäcker (*alahḫinu*)<sup>400</sup>, Brauer (*sirāšū*), Ölpresser (*ṣāḫitu*) und Konditoren (*karkadinnu*) belegt.<sup>401</sup> Bäcker (*alahḫinu*) und Brauer (*sirāšū*) verarbeiteten das Getreide zu Brot und anderen Cerealien sowie zu Bier.<sup>402</sup> Die Ölpresser (*ṣāḫitu*) machten aus den Sesamsamen Öl.<sup>403</sup> Die Verarbeitung des Honigs oblag dem Konditor (*karkadinnu*), vermutlich war er auch für die Früchte und vielleicht die Veredelung der durch den Bäcker (*alahḫinu*) gefertigten Backwaren verantwortlich.<sup>404</sup>

Neben diesen Handwerkern, die offenbar zum Tempelpersonal zählten,<sup>405</sup> sind im Archiv Müller (*tē'īnu*) belegt. Diese stammten aus den 27 Provinzen, die zum *ginā'u* beitrugen. Anscheinend bestand der Beitrag zum Opfer nicht nur in der Bereitstellung von Naturalien, sondern auch von Arbeitskräften.<sup>406</sup> Neben den Müllern aus den Provinzen treten Personen aus Aššur als Müller in Erscheinung, die vielleicht vom Palast oder Aššurtempel hierfür abgeordnet wurden. Ob es sich bei diesen Müllern tatsächlich um einfache Arbeitskräfte handelte, oder ob das Mahlen des Getreides für die Götterspeisung nicht viel eher ein Ehrenamt war, zu dem hochrangige Würdenträger an den Aššurtempel entsandt wurden, bleibt unklar.<sup>407</sup>

---

<sup>394</sup> Postgate 2013, 139.

<sup>395</sup> Ebd., 107–108. Die Einrichtungen, die in den Texten des Archivs genannt werden, sind das (*bīt*) *nakkamti/ū* und das *bīt ḥašīmi*, eine Bezeichnung für einen Getreidespeicher. Eine Verbindung zum *karmu*, einem Getreidespeicher unter der Verwaltung des Palastes (vgl. Faist und Llop 2012; Llop 2005), lässt sich nicht nachweisen. Ob sich diese Einrichtungen in der Nähe des Raum 3' der Raumgruppe an der Südwestseite des Aššurtempels befanden, in denen das Archiv gefunden wurde, ist unklar. Postgate 2013, 108 hält eine Lokalisierung andernorts in der Stadt ebenso für plausibel.

<sup>396</sup> Maul 2013a, 566, 568. Die Dokumente wurden nach Erfüllung des Auftrags dadurch entwertet, dass man in Vorder- und Rückseite ein Kreuz ritzte (Maul 2013a, 566 Fn. 34). Auffällig ist, dass auch die ungültig gemachten Dokumente aufbewahrt wurden. Man mag dies so deuten, dass auch über abgeschlossene Transaktionen eine Nachweispflicht bestand.

<sup>397</sup> Maul 2013a, 568; Postgate 2013, 110.

<sup>398</sup> Postgate 2013, 118; Pedersén 1985, 48. Maul 2013a, 568 Fn. 33 erwägt, ob das gelegentlich erwähnte *bēt ginā'e* der Ort war, an dem die Speisen zubereitet und/oder gelagert wurden.

<sup>399</sup> Postgate 2013, 118. Das Fehlen von Belegen für Pfründen in Assyrien beweise, so Postgate 2013, 118, nicht, dass diese Institution nicht existiert habe.

<sup>400</sup> Die Übersetzung von *alahḫinu* mit „Bäcker“ ist nicht ganz treffend, da er auch gemeinsam mit dem *āpiu* erscheint. Nach Postgate 2013, 109–110 sind „preparer of farinaceous products“ oder „flour-processor“ treffendere Übersetzungen der Berufsbezeichnung.

<sup>401</sup> Die im Mittelassyrischen übliche Form ist *kakarkadinnu* (AHw I, 421a; CAD K, 42b).

<sup>402</sup> Postgate 2013, 109–112.

<sup>403</sup> Ebd., 114.

<sup>404</sup> Ebd., 116–117.

<sup>405</sup> Ebd., 93.

<sup>406</sup> Ebd., 110.

<sup>407</sup> Maul 2013a, 572.

Die Güter hätten, wie Maul betont, problemlos durch die Ländereien des Tempels oder des Palastes bereitgestellt werden können und in Aššur hätte man sicher genug kompetentes Personal gefunden, um das angelieferte Getreide zu mahlen.<sup>408</sup> Dies zeigt, dass für die Institution des *ginā'u* die Beteiligung der Provinzen, die das Land Aššur bildeten, an der Erwirtschaftung und Fertigung der Speisen seines Gottes wesentlich war.<sup>409</sup> Die in den Schöpfungsmythen formulierte Verpflichtung des Menschen zur Ernährung der Götter wird hier zur Gemeinschaftsaufgabe, die von allen Teilen des Landes und allen Gesellschaftsschichten erfüllt wird. Die identitäts- und gemeinschaftsstiftenden Kräfte, die das gemeinsame Erfüllen des Gottesauftrags freisetzt, das Erleben als „Gottesvolk“ trug sicher erheblich zur sozialen Kohäsion des assyrischen Staates bei.<sup>410</sup>

Offenbar agierte der Opferverwalter weitestgehend eigenverantwortlich; unter ihm war eine Reihe von Personen beschäftigt, die hierarchische Struktur der Verwaltungseinheit bleibt aber unklar.<sup>411</sup> Vermutlich wurde der Opferaufseher vom König selbst eingesetzt<sup>412</sup> und damit die Versorgungsaufgabe des Herrschers als höchstem Priester (*šangū*) des Aššur und Versorger der Götter delegiert.<sup>413</sup> In den Texten des *ginā'u*-Archivs lassen sich zudem auch im Alltagsgeschäft Verbindungen zwischen der Verwaltungseinheit des Opferaufsehers und dem Palast nachweisen.<sup>414</sup>

Trotz der Dokumentation, die einen detaillierten Einblick in die Verwaltung des *ginā'u*-Opfers erlaubt, bleibt die Verortung des Amtes des Opferverwalters innerhalb der Tempel- und Palastverwaltung unklar – ebenso werden in den Texten selbst die Gründe für ihre Abfassung und Aufbewahrung nicht expliziert. Augenscheinlich dienten sie dem internen wie externen Monitoring der Tätigkeiten des Opferaufsehers und seiner Einheit.<sup>415</sup> Bedenkt man, dass die Organisation der gemeinschaftlichen Ernährung des Gottes Auftrag des Herrschers ist, dann ist es naheliegend, dass der König ein Interesse am reibungslosen Funktionieren des *ginā'u*-Opfers hatte. Die Texte aus dem Opferarchiv hätten dabei zwei Zwecken zugleich gedient: Dem König gestatteten sie, die Vorgänge in der Verwaltung des

---

<sup>408</sup> Maul 2013a, 569; ebd. 2008, 81–82.

<sup>409</sup> Ebd. 2013a, 572. Zur „Ernährungsgemeinschaft“ und der Herleitung der Pflicht des Menschen zur Versorgung der Götter aus den Schöpfungserzählungen in *Enki und Ninmah* sowie *Atram-Hasīs* vgl. Maul 2008.

<sup>410</sup> Maul 2013a, 573–574. Gaspa und Postgate diskutieren, ob das *ginā'u* auf den Aššurtempel beschränkt war. Nach Gaspa 2011a, 249 war das „Nationalheiligtum“ in Aššur nicht der einzige Tempel, der Güter aus den Provinzen empfing. Postgate 2013, 102 führt Belege aus Dūr-Katlimmu und Tell Chuera an, die daran zweifeln ließen, dass der Terminus *ginā'u* nur im Zusammenhang mit dem Aššurtempel gebraucht wurde. In einem Dekret von Tukultī-Ninurta I. über Opfergaben für Šarrat-nip̄a wird für die regelmäßigen Opfer in ihrem Tempel der Terminus *ginū* (da es sich um eine spätere Abschrift handelt, wurde vermutlich mittelassyrisches *ginā'u* zu *ginū* kontrahiert) verwendet (SAA XII, 68: Rs. 12. 22. 25). In neuassyrischen Dekreten ist ein *ginū* genanntes Opfer abgesehen vom Aššurtempel (SAA XII, 71: Vs. 4. Rs. 3'; 80: Rs. 2') für Zababa und Bāba in Huzirīna (SAA XII, 48: Vs. 14'), für eine weibliche Gottheit in Huzirīna (SAA XII, 24: Rs. 5) sowie in einem Dekret mit Bestimmungen zum Sebetti- und Kitmūri-Tempel, dem *bū ēqi* und dem *bēl zīzi*-Fest belegt (SAA XII, 76: Vs. 20'); vgl. auch Fn. 353.

<sup>411</sup> Postgate 2013, 93; Pedersén 1985, 48.

<sup>412</sup> Postgate 2013, 126.

<sup>413</sup> Maul 2013a, 571; Postgate 2013, 126.

<sup>414</sup> Postgate 2013, 127.

<sup>415</sup> Ebd., 145.

*ginā'u* zu überprüfen. Den Opferverwaltern dienten sie zum Nachweis der Erfüllung ihrer Pflichten.<sup>416</sup>

### II.1.2.2 *Das ginû in neuassyrischer Zeit*

Regelmäßige Kontributionen, die nach Ausweis der Königsinschriften neu in das Provinzsystem integrierten Gebieten auferlegt wurden,<sup>417</sup> die Korrespondenz, die als „Aššur Temple Offerings“ bezeichneten neuassyrischen Verwaltungstexte, Dekrete und nicht zuletzt die Erwähnung des *ginû* in den sogenannten „Tempelschuldscheinen“<sup>418</sup> zeugen von der Fortführung des mittelassyrischen *ginā'u*-Opfers im Sinne einer „Ernährungsgemeinschaft“ der Angehörigen des *māt Aššur* in neuassyrischer Zeit.<sup>419</sup> Die Höhe der Abgaben, wie sie beispielsweise Sanherib der Stadt Īrīmu auferlegte – einen Stier, zehn Schafe, zehn *imāru* Wein und 20 *imāru* Datteln, die vermutlich jährlich zu entrichten waren<sup>420</sup> – ist relativ niedrig und trägt damit eher den Charakter einer symbolischen Kontribution.<sup>421</sup>

Nicht nur die Teile des Reiches, also Provinzen und Städte,<sup>422</sup> sondern auch hochrangige Mitglieder der Königsfamilie, Würdenträger und sogar Personen, für die sich keine prominente Rolle in Staatsapparat oder religiösen Institutionen nachweisen lässt,<sup>423</sup> beteiligten sich an der Versorgung des Gottes Aššur.<sup>424</sup> Das gemeinsame Erfüllen dieser Aufgabe besaß, so Maul, eine „identitätsstiftende Kraft, die der Vorstellung des Opfers als einer Gabe, der die Gesellschaftsschichten umfassenden Gemeinschaft innewohnt [...]. Aus Herren und Untertanen wird so ein Gottesvolk.“<sup>425</sup>

---

<sup>416</sup> Maul 2013a, 571. Nach Postgate 2013, 146 ist nicht nachweisbar, dass die Opferaufseher die Daten benötigten, um gegenüber der Krone zu belegen, dass sie ihrem Auftrag ordnungsgemäß nachgekommen waren, da die Texte diesbezüglich keine expliziten Aussagen machten.

<sup>417</sup> Vgl. Holloway 2002, 106–108. Die Beschreibungen des Auferlegens von Abgaben zum Unterhalt der Götter verwenden nicht immer den Begriff *ginû*, sondern z. B. auch *sattukku*, womit aber ebenfalls das Regelmäß der Kontributionen unterstrichen wird (Mayer und Sallaberger 2003, 100). Für eine generische Bedeutung „Opfer“ der Begriffe *ginû* und *sattukku* argumentiert Zawadzki 1981, 129.

<sup>418</sup> Belegt sind in dieser Urkundengattung das *ginû* des Aššur und des Nabû, was darauf hindeutet, dass die Institution des regelmäßigen Opfers nicht auf den Aššurtempel beschränkt war; vgl. Fn. 353.

<sup>419</sup> Maul 2008, 81; Holloway 2002, 100–101; 103; Postgate 1974, 214.

<sup>420</sup> RINAP 3, 1: 58–59; 213: 58; vgl. Holloway 2002, 106.

<sup>421</sup> So sind auch die Höhen, der im Rahmen des mittelassyrischen *ginā'u*-Opfers zu entrichtenden Abgaben im Vergleich zum gesamten landwirtschaftlichen Ertrag der Provinzen eher gering; vgl. Maul 2013a, 565; Postgate 2013, 104.

<sup>422</sup> So die bereits erwähnte Stadt Īrīmu, der Sanherib Abgaben auferlegte und die in einem Dekret von Adad-nērārī III. erwähnten Städte (SAA XII, 71: Vs. 4–5).

<sup>423</sup> Dies legt die Kaufurkunde SAA VI, 188 über einen Weinberg nahe, aus dem Beiträge für das *ginû* von Aššur und Mullissu erwirtschaftet werden. Land in Privatbesitz, das zur Produktion von Opfermaterie ausgewiesen ist, begegnet ebenfalls in SAA XII, 19.

<sup>424</sup> Maul 2008, 81. Vgl. auch den Abschnitt II.1.2.2.1 *Die „Aššur Temple Offerings“ zu den Personen, die als Spender in den Texten erscheinen*, sowie SAA X, 96: Vs. 5–25, eine vom König angeforderte und von Akkullānu (Nr. 1) zusammengestellte Liste über Provinzen und Magnaten, die ihre Beiträge zu den *ginû*- und *dariu*-Opfern nicht ordnungsgemäß geleistet hatten. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass eine derartige Zentralisierung bei der Erhebung sonstiger Steuern und Abgaben nicht feststellbar ist. Aus Effizienzgründen seien diese meist durch den jeweiligen Provinzgouverneur eingetrieben worden und zum Unterhalt der Provinz und ihrer Verwaltung auch am Ort verblieben. Nur ein Teil wurde in die Hauptstadt abgeführt. Auch Dienstverpflichtungen (*ilku*) wurden durch die Provinzverwaltung durchgesetzt und kamen dieser zugute (Mattila 2000, 139; Postgate 1974, 231–232). Die symbolische Bedeutung des *ginû* mit seinem prominenten Zentralisierungsgedanken wird vor diesem Hintergrund noch einmal deutlicher.

<sup>425</sup> Maul 2008, 82.

Da im Beitrag zur „Ernährungsgemeinschaft des Assur“ symbolisch die assyrische Oberhoheit anerkannt wird – wer den Gott Aššur versorgt, ist Teil des Reichs, das seinen Namen trägt<sup>426</sup> – ist die Verweigerung der Teilnahme nicht nur ein kultischer Affront, sondern ein Zeichen des Aufbegehrens, ja fast schon offene Rebellion.<sup>427</sup> Dies ist nicht zuletzt wegen der politischen Signalwirkung und des offensichtlich werdenden Kontrollverlusts der Krone gefährlich.<sup>428</sup> In ihren Briefen berichten die Verantwortlichen dem König deshalb von teils mehrere Jahre in Folge ausbleibenden Opfergaben.<sup>429</sup> Sie empfehlen, bei säumigen Einlieferern nachzufragen oder schlagen militärische Interventionen vor.<sup>430</sup>

Verwaltet wurde das *ginû* durch die Führungsriege des Aššurtempels. In der Korrespondenz über säumige Einlieferer und ausbleibende Gaben treten der *šangû* Akkullānu (Nr. 1), der *tupšar bēt-ili* Marduk-šallim-ahhē (Nr. 39),<sup>431</sup> Dādī (Nr. 11), ein hochrangiger Funktionär am Aššurtempel, dessen Beruf unbekannt ist, sowie eine Person namens Iddin-Aššur (Nr. 6), deren Beruf und Verbindung mit dem Tempel ebenfalls unklar bleiben,<sup>432</sup> in Erscheinung.

Der im mittlassyrischen *ginā'u*-Archiv prominente Opferverwalter ist für die neuassyrische Zeit bislang nicht belegt. Wenngleich für die neuassyrische Zeit bisher kein Archiv der Opferverwalter in Aššur gefunden wurde, legt der Brief SAA X, 96 nahe, dass neben der Buchführung am Königshof eine solche auch im Aššurtempel erfolgte.<sup>433</sup> Denn auf Nachfrage des Königs stellt Akkullānu (Nr. 1) in diesem Schreiben eine Liste über

<sup>426</sup> Maul 2008, 83.

<sup>427</sup> Ebd., 82.

<sup>428</sup> Ebd., 82–83; Holloway 2002, 103.

<sup>429</sup> SAA XIII, 8: Vs. 15–Rs. 7; 9: Vs. 15–Rs. 3; 10: Vs. 15–Rs. 2; 11: Vs. 2'–Rs. 5'; 18: Vs. 5–13; 21: Vs. 11–12. Rs. 5–10; 31: Vs. 11–7. Akkullānu (Nr. 1) übermittelt dem König als Antwort auf seine Frage, welche der Magnaten ihrer Beitragspflicht nicht nachgekommen seien, eine Liste von Provinzen und Personen (SAA X, 96: Vs. 5–25). Unter den säumigen Provinzen (Arba'il, Arpad, Arzuḫina, Barḫalzi, Birtu, Diquḫina, Guzana, Ḫalziatbar, Isana, Kullānia, Kilizi, Rašappa, Šaḫuppa, Talmusu, Tamnuna, Tillê) finden sich keineswegs nur neu eingerichtete oder an der Peripherie gelegene Provinzen, bei denen die größere geographische Distanz eine weniger starke Integration in das neuassyrische Reich und die „Ernährungsgemeinschaft“ erklären könnte. Neben den namentlich nicht aufgezählten Gouverneuren mehrerer Provinzen wird der *rab karmāni* Daiān-Adad (Nr. 3) erwähnt. Faist und Llop 2012, 28 Fn. 63 verstehen den Namen als Toponym und diskutieren, ob Akkullānu (Nr. 1) sich ggf. auf seine eigene Stadt bezieht und, um von sich abzulenken, den Fehler einem Untergebenen anlastet. Dagegen argumentiert Groß 2015, 30 Fn. 29, dass es unwahrscheinlich sei, dass Akkullānu (Nr. 1) zu den Opfern beitragen musste und über einen eigenen *rab karmāni* verfügte. Aus SAA XIII, 8: Vs. 15–16 ist zu erfahren, dass die Stadt Talmusu für den 5. des Monats Kanūnu (x) verantwortlich war. Auch in SAA XIII, 9: Vs. 15–16 ist Talmusu der fünfte Tag zugeteilt, allerdings wird kein Monat angegeben. In SAA XIII, 10: Vs. 15–u. Rd. 16 ist die Tagesangabe abgebrochen. Will man nicht wie Postgate 1974, 281, 301 annehmen, dass U<sub>4</sub>.5.KAM einen Zeitraum von fünf Tagen meint, deuten die drei Briefe darauf hin, dass die Lieferungen aus Talmusu in mindestens drei Jahren ausblieben (Holloway 2002, 103). Dass die verantwortlichen Städte ihren Verpflichtungen zum Teil über Jahre hinweg nicht nachkamen, wird auch aus einem Schreiben von Dādī (Nr. 11), einem hochrangigen Funktionär des Aššurtempels, deutlich. Die Stadt Diquḫina hatte seit mehreren Jahren die Opfertiere nur unzuverlässig geliefert (SAA XIII, 18: Vs. 5–13), die Provinzen Rašappa und Arzuḫina weigerten seit zwei Jahren, Schafe abzugeben (SAA XIII, 21: Rs. 5–10). Andere Beitragspflichtige hatten seit vier Jahren keine Opfergaben abgeführt (SAA XIII, 21: Vs. 11–12).

<sup>430</sup> Maul 2008, 83; vgl. SAA XIII, 18: u. Rd. 14–15.

<sup>431</sup> Nach Maul 2008, 82 handelt es sich um einen Aššur-Priester.

<sup>432</sup> Da Iddin-Aššur (Nr. 6) berichtet, er habe, um die Opfergaben bereitstellen zu können, Sklaven verkauft (SAA XIII, 31: Vs. 4–9), ist anzunehmen, dass auch er eine verantwortungsvolle Position, vermutlich am Aššurtempel, bekleidete.

<sup>433</sup> Vgl. zur Deutung der in Ninive gefundenen Textgruppe der „Aššur Temple Offerings“ als am Königshof vorgehaltene Dokumentation der Opfer Maul 2008, 82.

Provinzen und Personen zusammen, deren Beiträge zu den *ginû*- und *dariu*-Opfern noch ausstehen.<sup>434</sup>

### II.1.2.2.1 Die „Aššur Temple Offerings“

Aufgrund der politischen Signifikanz der kontinuierlichen Teilnahme an der „Ernährungsgemeinschaft des Assur“<sup>435</sup> hatte die Krone ein starkes Interesse an einer entsprechenden Dokumentation der Vorgänge, wie die Briefe über ausbleibende Lieferungen zeigen.<sup>436</sup> Insofern ist es nicht verwunderlich, dass im Südwestpalast Sanheribs<sup>437</sup> ein Dossier von 38 Texten gefunden wurde, das – ähnlich dem mittelassyrischen *ginā`u*-Archiv<sup>438</sup> – die Verwaltung ebendieser Opferpraxis dokumentiert.<sup>439</sup>

Die Textgruppe SAA VII, 158–219 wird von den Bearbeitern mit „Aššur Temple Offerings“ betitelt. Neben Opferspeisen für Aššur und Mullissu werden auch Gaben für die kultischen Infrastrukturen des *bīt Dagan* und der königlichen Grablege verzeichnet.<sup>440</sup> Die Texte benennen diejenigen Nahrungsmittel und Getränke, die an einem bestimmten Tag an einem bestimmten Ort im Tempel oder vor einer bestimmten Gottheit präsentiert wurden. Die meisten der Texte sind in mehrere Sektionen unterteilt, wobei nicht immer alle in einem Text auftauchen müssen. Diese Abschnitte tragen die Unterschriften *annû/rēhātu ša pān Aššur, ša bīt Dagan, ša kārībī, quršu ša Mullissu* und *ginû eššu*.<sup>441</sup>

Das *ginû eššu*<sup>442</sup> umfasste im Wesentlichen Fleisch und Brot:<sup>443</sup> Ein Schaf und sieben Fleischstücke, drei Liter (*qû*) *ginû*-Brot sowie jeweils zwei Liter (*qû*) Gewürzbrot (*qadûtu*) und *midru*-Brot wurden dem Gott Aššur dargebracht. Diese Nahrungsmittel erscheinen nahezu immer in dieser Reihenfolge in den gleichen Mengen.

In den bisher bekannt gewordenen Texten aus der Verwaltung des mittelassyrischen *ginā`u*-Opfers spielen Speisen aus vegetabilen Bestandteilen eine große Rolle. Charakteristisch für die Texte ist, dass sie nicht den Eingang verzehrfertiger Speisen, sondern denjenigen von Rohstoffen verzeichnen, aus denen die Opfergaben erst hergestellt wurden.<sup>444</sup> Für Opfertiere finden sich nur vereinzelte Belege.<sup>445</sup> Diese geringe Prominenz von Opfertieren in der mittelassyrischen Dokumentation rührt möglicherweise daher, dass für sie eine

<sup>434</sup> SAA X, 96: Vs. 5–u. Rd. 25.

<sup>435</sup> Maul 2008, 83.

<sup>436</sup> Ebd., 82.

<sup>437</sup> Fales und Postgate 1992, xiv–xv.

<sup>438</sup> Vgl. Maul 2008, 81.

<sup>439</sup> Vgl. ebd., 82.

<sup>440</sup> Fales und Postgate 1992, xxxv.

<sup>441</sup> Zu den Abschnittsbezeichnungen vgl. Parpola 2004, 308–312.

<sup>442</sup> SAA VII, 189; 191; 192; 196; 200; 201; 204 (Die Bezeichnung *ginû eššu* ist in SAA VII, 204 nicht erhalten. Aufgrund von Art und Menge der aufgelisteten Kommoditäten ist es aber sehr wahrscheinlich, dass sie im abgebrochenen Teil der Tafel stand); 206; 207; 209; 210; 212.

<sup>443</sup> Zu Brot und Fleisch als zentralen Bestandteilen der Mahlzeiten von Gott und König vgl. Gaspa 2011b, 19–20. Seine These, dass Fleisch im Brot serviert wurde, wird ggf. durch SAA XX, 52: Rs. I 33'–35' gestützt, wo bei einem Opfer im Rahmen einer Prozession Fleischstücke in Brote gelegt werden, die sich der *šangû* dann – so die Lesung korrekt ist – in den Mund steckt.

<sup>444</sup> Gaspa 2011c, 167.

<sup>445</sup> Postgate 2013, 92, 119; Gaspa 2011a, 248, ebd. 2011c, 167.

andere Verwaltungseinheit zuständig war, deren Dokumentation nicht auf uns gekommen ist.<sup>446</sup>

In neuassyrischer Zeit bezeichnet der Begriff *ginû* Getreide für die regelmäßige Speisung des Gottes Aššur, während die Schafe für die regelmäßigen blutigen Opfer *dariu* genannt werden.<sup>447</sup> Aus den „Aššur Temple Offerings“ sowie weiteren Texten wird allerdings ersichtlich, dass auch Opfertiere zum *ginû* zählten.<sup>448</sup>

Ähnliches ist vielleicht auch für die „Aššur Temple Offerings“ anzunehmen: Möglicherweise bilden sie nur einen Teil der Speisen ab, die im Rahmen des regelmäßigen Opfers vor Aššur präsentiert wurden.<sup>449</sup> Denn aus einer Königsinschrift von Sanherib ist zu erfahren, dass sich die Abgaben für das *ginû*, die er der eroberten Stadt Hirimmu auferlegte, auf einen Stier, zehn Schafe, zehn *imāru* Wein und 20 *imāru* Datteln beliefen,<sup>450</sup> sich also zumindest teilweise von den in den „Aššur Temple Offerings“ in der *ginû eššu*-Sektion aufgeführten Speisen unterschieden. Die Abgaben für das *ginû*, zu denen Adad-nērārī III. verschiedene Städte<sup>451</sup> sowie vermutlich auch Würdenträger des Reichs<sup>452</sup> verpflichtete, bestanden, soweit erhalten aus Granatäpfeln, Schafen für das *kimru* und Wein.<sup>453</sup> Granatäpfel und Wein finden sich nicht in der *ginû eššu*-Sektion wieder. Denkbar wäre, dass das *ginû eššu* eine im Rahmen von Sanheribs „Kultreform“ etablierte Zusatzversorgung darstellte, die sich in ihrer Zusammensetzung vom „normalen“ *ginû* unterschied, das daneben weiterbestand.<sup>454</sup>

Die *annû/rēhātu ša pān Aššur*-Sektion<sup>455</sup> umfasst ein weitestgehend standardisiertes Set von Fleisch, Suppen, Broten, Bier, Naschwaren und Desserts, das in immer gleicher Reihenfolge in normierten Gefäßtypen aufgelistet wird. Im Unterschied zur *ginû eššu*-Sektion, wo die Mengen in den verschiedenen Texten nahezu identisch sind, variieren sie in gewissem Umfang in den *annû/rēhātu ša pān Aššur*-Abschnitten.

Auch über die Speisen und Getränke, die beim Hochzeitsmahl (*quršu*) von Mullissu serviert wurden, informieren die „Aššur Temple Offerings“. Der entsprechende Abschnitt in

---

<sup>446</sup> Groß 2015, 38.

<sup>447</sup> Gaspa 2012a, 15. Dies zeigt eine Aufstellung über Provinzen, die ihren Lieferpflichten nicht nachgekommen waren (SAA X, 96: Vs. 5–u. Rd. 25). Die säumigen Einlieferer werden dort getrennt aufgeführt, abhängig davon, ob es um Schafe, durch den Begriff *dariu* bezeichnet, oder Gerste und Emmerlieferungen (Gaspa 2012a, 15 spricht von Weizen (*frumento*), im Text ist aber deutlich von Emmer (*kunāšu*) die Rede geht, die als *ginû* qualifiziert werden (SAA X, 96: Vs. 13–16. 17–u. Rd. 25).

<sup>448</sup> Gaspa 2012a, 15.

<sup>449</sup> Hierbei ist auch zu bedenken, dass die Forschung sich über den Abfassungszweck der Texte und die Vorgänge, die sie dokumentieren, uneinig ist, vgl. den Abschnitt II.1.2.2.2 *Die Bewertung der „Aššur Temple Offerings“ in der Forschungsliteratur*.

<sup>450</sup> RINAP 3, 1: 58–59; 213: 58; vgl. Holloway 2002, 106. Der Passus ist in weiteren Inschriften überliefert. Die Bestimmung *ana ginê* fehlt dort allerdings (RINAP 3, 2: 18–19; 3: 18–19; 4: 16–17; 15: II 1–10; 16: I 81–ii 5; 17: I 70–77; 18: I 5′–13″; 22: 57–64; 23: I 52–58; 46: 8–9; 138: Vs. I 15′–22′).

<sup>451</sup> SAA XII, 71: Vs. 4–5.

<sup>452</sup> SAA XII, 71: Vs. 16; 72: Vs. 11′. 14′. Rs. 4. 7. 12.

<sup>453</sup> SAA XII, 71: Vs. 6–8. 9–11; SAA XII, 72: Vs. 2′–5′.

<sup>454</sup> Van Driel 1969, 207. Zu einer abweichenden Deutung vgl. Groß 2014b, 486–487.

<sup>455</sup> SAA VII, 189–192; 196; 199; 200; 202; 206; 207; 209–212; 215; 216. Die Texte SAA VII, 188; 193; 194; 198; 203; 208; 213; 214; 217; 219 weisen keine erhaltenen Abschnittsbezeichnungen auf. In ihnen erscheinen aber meist mehrere der Standard-Items in der zu erwartenden Reihenfolge und Menge, so dass anzunehmen ist, dass auch diese Texte ursprünglich ebenfalls den *annû/rēhātu ša pān Aššur*-Abschnitt enthielten (van Driel 1969, 210).



den Texten ist hinsichtlich Zusammensetzung und Menge der Güter weitestgehend identisch aufgebaut.<sup>456</sup> Eine Gruppe von Texten<sup>457</sup> enthält jeweils nur einen Abschnitt, der ausschließlich Wein- und Biersorten auflistet.<sup>458</sup> Dass die Listen nicht alle Kommoditäten verzeichnen, die Mullissu während des Hochzeitsmahls (*quršu*) gereicht wurden, zeigt der Vergleich mit einem Abschnitt aus SAA XX, 52,<sup>459</sup> wo Opfertgaben aufgeführt werden, die ebenfalls für das *quršu* von Mullissu bestimmt waren.<sup>460</sup> Diese unterscheiden sich teils erheblich von denjenigen, welche die „Aššur Temple Offerings“ für diese Gelegenheit nennen.<sup>461</sup> Die Listen verzeichnen vor allem das Fleisch von domestizierten Landtieren und Vögeln. Fische oder Wildtiere zählten zu den jeweiligen Gelegenheiten anscheinend nicht zum Speiseplan der Götter.<sup>462</sup> Auch Gemüse spielte keine bedeutende Rolle.

Es ist also davon auszugehen, dass die erhaltenen Texte keinesfalls ein umfassendes Bild von der Fülle an Speisen und Getränken bieten, die den Göttern dargebracht wurden, oder gar exakte Vorstellungen über die verbrauchten Mengen vermitteln. Vielmehr zeigt sich auch hier die Ausschnitthaftigkeit des Dossiers.

Die Speisen und Getränke, die in den *annû/rēhātu ša pān Aššur*-Abschnitten aufgelistet werden, unterscheiden sich erheblich von denjenigen des Hochzeitsmahls (*quršu*) von Mullissu. Aššur erhält weitaus mehr Fleisch. Dies betrifft sowohl die Menge als auch die Bandbreite der Fleischteile. Einige Gerichte tauchen nur auf dem Speisezettel von Aššur auf, andere nur auf dem seiner Gattin.<sup>463</sup> Gaspa hat im Zusammenhang mit Opferfleisch auf die genderbasierte Unterscheidung der Zubereitungsform hingewiesen.<sup>464</sup> Die „Aššur Temple Offerings“ dokumentieren vielleicht ein ähnliches Phänomen, wenngleich sie in dieser Hinsicht mit Vorsicht zu betrachten sind, da bestimmte Gruppen von Kommoditäten möglicherweise in Verwaltungstexten behandelt wurden, die nicht bekannt geworden sind.

<sup>456</sup> SAA VII, 207–210; 215–218.

<sup>457</sup> SAA VII, 183–186. Nach Parpola 2004, 308 zählt SAA VII, 182 ebenfalls zu den *quršu*-Texten. Die aufgelisteten Items ähneln denjenigen, die regelmäßig in den *quršu*-Listen auftauchen, allerdings werden in diesen niemals ganze Rinder genannt, wovon SAA VII, 182: Vs. 1 gleich sechs Stück verzeichnet.

<sup>458</sup> Diese Bier- und Weinsorten finden sich nicht in den *quršu*-Sektionen der restlichen Texte. Offenbar entstanden im Rahmen unterschiedlicher administrativer Prozeduren am selben Tag Dokumente im Zusammenhang mit dem Hochzeitsmahl (*quršu*) von Mullissu. Denn sowohl SAA VII, 185 und 207 (19. Tag) sowie SAA VII, 186 und 208 (21. Tag) sind auf den gleichen Tag datiert. Vielleicht dokumentierten zwei unterschiedliche administrative Einheiten die Vorgänge.

<sup>459</sup> Zur schwierigen Klassifikation von SAA XX, 52 vgl. Parpola 2017, xxix, 148 mit weiterführender Literatur.

<sup>460</sup> Die Bezeichnung der Gelegenheit, zu der diese Gaben aufgetragen wurden, ist leider abgebrochen. Die Ergänzung zu [*qur-šu šá*] <sup>r</sup>d<sup>1</sup>NIN.LÍL wird von Parpola 2017, 157: Rs. V 28' vorgeschlagen. Menzel 1981b, T 67 Rs. X 28' ergänzt hingegen [*šá É* <sup>d</sup>]NIN.LÍL.

<sup>461</sup> *hinḫinu*-Samen und die *budû*-Zubereitung erscheinen auch in den *quršu*-Abschnitten der SAA VII-Texte, ebenso wie Sesam, Kichererbsen, *andahšu*-Zwiebeln und Oliven. Pistazien, Mandeln, Ölbrötchen, Feigen, Datteln, Aprikosen, Granatäpfel und Gemüse tauchen dagegen in den SAA VII-Texten nie in der *quršu*-Sektion auf.

<sup>462</sup> Zu den eher seltenen Belegen für Fisch als Opfertgabe in neuassyrischer Zeit vgl. Gaspa 2012a, 167–169. Das Fleisch von Großwild spielte als Speise bei festlichen Gelegenheiten im Palastmilieu eine Rolle (Gaspa 2012a, 99). Kleinere Wildtiere sind gelegentlich als Opfertgaben bezeugt (Gaspa 2012a, 102).

<sup>463</sup> So scheint das *šaplišhu*-Gericht auf Aššur beschränkt zu sein, ebenso wie die Suppen *mû šīri* und *akussu*. Die *budû*-Zubereitung, die Milchprodukte *hulūtu* und *marmēna* (vgl. Gaspa 2012a, 172; Parpola 2004, 309), die *haršu*-Frucht und die *zamru*-Speise werden nur Mullissu serviert. Auch die Brot-Abschnitte der beiden Textgruppen weisen signifikante Unterschiede auf. Wein erscheint in den Listen über Aššurs Mahlzeiten nie.

<sup>464</sup> Gaspa 2012b, 269.

Die in den Texten aufgelisteten Gaben werden mit den Funktionsbezeichnungen von Mitgliedern der königlichen Familie und der obersten Riege der assyrischen Verwaltung verbunden. Von den Bearbeitern werden diese Personen als „Spender“ (*donors*) der Gaben bezeichnet.<sup>465</sup> Die Texte zeigen, dass nicht allein das Königshaus für die Bereitstellung von Opfergaben verantwortlich war, sondern auch hochrangige Würdenträger des Reichs Beiträge zur Versorgung der Götter leisteten – im Rahmen des *ginû*, aber auch zu anderen Gelegenheiten wie den Frühjahrsfeierlichkeiten und sonstigen Festen.<sup>466</sup> Kontributionen von Opfermaterie durch Staatsfunktionäre sind auch in den als „Miscellaneous Temple Offerings“ bezeichneten Texten belegt<sup>467</sup> und gehen aus Ritualbeschreibungen,<sup>468</sup> Dekreten<sup>469</sup> und Briefen<sup>470</sup> hervor.

Die Einbindung der Führungselite des Landes Aššur in die institutionelle Opferpraxis verknüpft diese Männer auf das Engste mit dem Reichsgott und der religiösen Kapitale Aššur: Als Repräsentanten des Staates nehmen sie Anteil an der Versorgungsaufgabe.<sup>471</sup> Aber nicht nur die Magnaten und führenden Persönlichkeiten des neuassyrischen Reichs, auch Angehörige des Palastpersonals, die Vorsteher von Berufsgruppen sowie einzelne Berufsvertreter sind als Beitragende zum Opferaufkommen belegt.<sup>472</sup>

#### II.1.2.2.2 Die Bewertung der „Aššur Temple Offerings“ in der Forschungsliteratur

In der Forschungsliteratur werden in Bezug auf die als „Aššur Temple Offerings“ bezeichneten Texte SAA VII, 158–219 zwei Fragen kontrovers diskutiert: Erstens, ob die Texte Einlieferungen durch Würdenträger des assyrischen Reiches oder aber die Redistribution der Reste (*rēhātu*) der vor den Göttern aufgetragenen Opferspeisen dokumentieren. Zweitens die Gründe für die Aufbewahrung des Dossiers in Ninive.

Van Driel beschäftigte sich als erster systematisch mit der Textgruppe. Ob sie Einlieferungen oder die Redistribution der Reste (*rēhātu*) dokumentieren, sei schwierig zu ermitteln.<sup>473</sup> Er tendiert allerdings zu einer Deutung als Nachweis darüber, dass die Güter an den Tempel gegeben, nicht aus dessen Vorrathshäusern verteilt wurden.<sup>474</sup> *ša PN<sub>1</sub>* bezeichne die Person,

<sup>465</sup> Fales und Postgate 1992, xxxv.

<sup>466</sup> Parpola 2017, lii.

<sup>467</sup> Vgl. Fales und Postgate 1992, xxxiv; zum Inhalt und den Deutungsschwierigkeiten dieser Textgruppe vgl. den Abschnitt II.1.2.2.2 *Die Bewertung der „Aššur Temple Offerings“ in der Forschungsliteratur*. Die Beteiligung von Funktionären des Reiches und Mitgliedern der Königsfamilie geht aus SAA VII, 159–162; 168; 172; 175 deutlich hervor. Erwähnt werden neben der Königin und dem Kronprinzen (dieser in SAA VII, 181: Rs. 1 aber ggf. nur als Empfänger von Opferresten (*rēhātu*); vgl. Gaspa 2012a, 137) der Obereunuch (*rab ša-rēši*), der *turtānu* und der *masennu*, Angehörige der assyrischen Verwaltung auf Provinzebene wie der *šakin māti* und die Provinzgouverneure sowie auf lokaler Ebene die *rab alānis*.

<sup>468</sup> Vgl. Parpola 2017, xviii.

<sup>469</sup> SAA XII, 69: Vs. 4–5. 16; 71: Vs. 16; 72: Vs. 11'. 14'. Rs. 4. 7. 12; 80: Vs. 1–10. In SAA XII, 77: Vs. I 33'–37' wird der Palastschreiber (*tupšar ekalli*) Aḫ-abū (Nr. 13) als Empfänger und in SAA XII, 77. II 12' der Haushalt des *nāgir ekalli* in unklarem Zusammenhang erwähnt.

<sup>470</sup> SAA X, 95: Rs. 7'–15'; 96: Vs. 5–u. Rd. 25.

<sup>471</sup> Vgl. Mattila 2000, 147.

<sup>472</sup> Vgl. SAA XII, 69: Rs. 20–22; 77: Vs. I 3'. 6'. 11'. 15'. 18'. 22'.

<sup>473</sup> Van Driel 1969, 207.

<sup>474</sup> Ebd., 207. Er führt den Beleg aus SAA VII, 208: Rs. 13'–15' an, wo gesagt wird, dass das Haus (bzw. die

welche die Opfergaben gespendet habe. Dass diese Angabe nicht in allen Texten erscheint, deute darauf hin, dass sie als Inventare zu verstehen sind, welche diejenigen Güter verzeichnen, die an einem bestimmten Tag in einem bestimmten Tempelteil zur Verfügung standen, also das Vorhandensein der Nahrungsmittel dokumentieren, nicht ihre Einlieferung.<sup>475</sup> Weshalb die Texte, die sich offensichtlich auf Vorgänge im Aššurtempel beziehen, in Ninive aufbewahrt wurden, sei nicht nachvollziehbar.<sup>476</sup>

Fales und Postgate folgen in der Bewertung des Dossiers weitestgehend van Driel. Jede Tafel stelle ein Inventar von Kommoditäten dar, die an einem bestimmten Tag in einer Abteilung des Tempels vorhanden waren. Die genannten Personen unterscheiden sie in „Spender“ (*donors*) und „Verwalter“ (*administrators*) der aufgelisteten Güter.<sup>477</sup> Bei den *administrators* sei weder anhand der Berufsbezeichnung noch anhand prosopographischer Informationen feststellbar, ob es sich um Palast- oder Tempelpersonal handelt.<sup>478</sup> Die Archivierung der Texte in Ninive bleibt auch für Fales und Postgate obskur. Sie vermuten einen Zusammenhang damit, dass Mitglieder des königlichen Haushalts als Spender von Opfergaben in Erscheinung treten.<sup>479</sup>

Für Holloway zeigen die Texte des Dossiers, dass Mitglieder der königlichen Familie und hochrangige Angehörige der assyrischen Verwaltung am Aššurtempel zu den *ginû*-Opfern beitrugen.<sup>480</sup> Er sieht hierin den Beleg für die Fortführung der in mittelassyrischer Zeit gut belegten Praxis des *ginā'u*-Opfers.<sup>481</sup> Die Versorgung des Aššurtempels durch Provinzgouverneure und andere Würdenträger illustrierte, was in der assyrischen Wahrnehmung als gottgefälliges Verhalten galt. Holloway betont das Identifikationsangebot, das in der Beteiligung an der gemeinsamen Ernährung des Reichsgottes Aššur lag: Sie stiftet Gemeinschaft und erlaubt der herrschenden Elite, sich im Dienst am höchsten Gott vereint zu erleben.<sup>482</sup> Deshalb sei es auch nicht verwunderlich, dass das Dossier in Ninive gefunden wurde. Dies zeige, welche Bedeutung die Krone der steten Versorgung des Aššurtempels durch die königliche Familie und den Hofstaat beigemessen habe.<sup>483</sup>

Ebenso wie Holloway versteht Maul die Texte. Es handele sich um eine ähnliche Textsammlung wie das mittelassyrische *ginā'u*-Archiv, wenngleich das Formular etwas anders sei. Die Texte haben die im Aššurtempel darzubringenden Opfer zum Gegenstand. Neben

---

Angehörigen des Haushalts; zu *bītu* im Sinne von „Haushalt“ eines Magnaten vgl. Mattila 2000, 137) des *masennu rabius* die Gaben für das Hochzeitsmahl (*quršu*) von Mullissu gegeben hat und verweist auf die Abschnittsbezeichnung „aus den *rēšātu*, die der König dem Land Akkad auferlegt hat“ (SAA VII, 212: Rs. 12–13).

<sup>475</sup> Van Driel 1969, 207. Hierfür spreche auch die Anordnung der Kommoditäten, die nicht in einer „natürlichen Weise“ erfolge, sondern solche Speisen in Gruppen zusammenfasst, die in den gleichen Behältnissen gelagert bzw. präsentiert wurden. Die Gefäße der gleichen Art seien in den Lagerräumen zusammengehalten worden (van Driel 1969, 207–208).

<sup>476</sup> Van Driel 1969, 206–207.

<sup>477</sup> Fales und Postgate 1992, xxxv.

<sup>478</sup> Ebd., xxxvi.

<sup>479</sup> Ebd., xxxv; vgl. Postgate 2015, 162.

<sup>480</sup> Holloway 2002, 103. Ebd., 104 Fn. 96 weist auf die Ähnlichkeit zur Praxis in der Ur III-Zeit hin.

<sup>481</sup> Holloway 2002, 104–105.

<sup>482</sup> Ebd., 108.

<sup>483</sup> Ebd., 104 Fn. 95.

der Benennung der einzuliefernden Speisen und Getränke halten sie fest, wer die Gaben zu spenden hatte, nämlich Angehörige der königlichen Familie, militärische und politische Würdenträger, hohe Funktionäre des Tempels und des Palastes sowie Vertreter einflussreicher Familien im Umfeld des Königs. Der in den Schöpfungsmythen formulierte Ernährungsauftrag der Menschen gegenüber den Göttern werde so zum Gemeinschaftsprojekt: Die Untertanen des Königs erleben sich als „Ernährungsgemeinschaft“, welche die Versorgung der Götter sicherstellt und so deren Wohlwollen erwirkt.<sup>484</sup> Die Verweigerung des Beitrags zu den Opfern bedeute im Umkehrschluss deshalb nichts anderes als Opposition gegen den assyrischen König. Deshalb sei es wenig verwunderlich, dass die Tafeln im Königspalast in Ninive und nicht im Aššurtempel aufbewahrt wurden.<sup>485</sup>

Grundsätzlich anders bewertet Parpola das Dossier. Anhand der Tagesangaben und der Abschnittsunterschrift *quršu ša Mullissu* argumentiert er, dass die Texte im Zusammenhang mit Opfern während der Frühjahrsfeierlichkeiten in Aššur stünden.<sup>486</sup> Es handle sich um Aufstellungen der Reste (*rēhātu*) von Opferspeisen, die bei dieser Gelegenheit im Aššurtempel präsentiert wurden. Die Reste (*rēhātu*) der Göttermahlzeit seien an den König geschickt worden und hätten am Hof die Grundlage der königlichen Bankette gebildet.<sup>487</sup> Als Manifeste (*table of contents*) wurden sie gemeinsam mit den Gütern versandt. Die Texte seien nicht für die dauerhafte Archivierung vorgesehen gewesen, sondern mit der Ankunft der *rēhātu* sei die Vorjahresdokumentation zerstört worden. Die Personen, die am Ende der Listen genannt werden – die *administrators* in der Terminologie von Fales und Postgate – seien die „official[s] in charge of the food“, wobei Parpola nicht präzisiert, worin ihre Verantwortlichkeit bestand.<sup>488</sup> Die in den Texten genannten Mitglieder der Königsfamilie und Funktionäre des assyrischen Staats versteht er als Spender der Opfergaben.<sup>489</sup> Welches Dokumentationsinteresse hinter der Nennung dieser Spender in den „Ladelisten“ gestanden haben könnte, diskutiert Parpola nicht.

Gaspa folgt Parpola weitestgehend in der Bewertung des Dossiers. Die in den Listen aufgeführten Kommoditäten stellten Opfergaben dar, welche die Palastelite für die Frühjahrsfeierlichkeiten zur Verfügung stellte.<sup>490</sup> Die Personen, die in der Rolle *qāt* PN<sub>2</sub> erscheinen, seien mit dem Empfang, der Weiterverarbeitung und der Präsentation der Spenden betraut

---

<sup>484</sup> Maul 2008, 81.

<sup>485</sup> Ebd., 82.

<sup>486</sup> Die Beiträge von hochrangigen Würdenträgern zu den Opfern bei den Frühjahrsfeierlichkeiten werden auch in den entsprechenden Ritualpräskripten erwähnt (Parpola 2017, lii); vgl. SAA XX, 1: Rs. 18; 2 II 8'. III 35'. Die Feierlichkeiten des Šabātu-Addāru-Festzyklus waren also keineswegs auf den König allein fokussiert, sondern es handelt sich um ein Staatsritual, in das die gesamte Führungsriege des Reiches einbezogen war.

<sup>487</sup> Parpola 2004, 291. Mit den Resten (*rēhātu*) der während der Frühjahrsfeierlichkeiten dargebrachten Opfer seien ca. 700 Gäste bewirtet worden, an Tagen, an denen im *bīt Dagan* Rinder geopfert wurden, sogar 3.500 bis 5.000 Personen. Es sei anzunehmen, dass der Umfang der Opfergaben während der Frühjahrsfeierlichkeiten die tägliche Speisung des Gottes weit überstieg. Die Angaben über Mengen und Zusammensetzung des *ginū eššu* zeigten, dass im täglichen Kultbetrieb lediglich Reste (*rēhātu*) in moderatem Rahmen anfielen, die wohl gerade dazu ausreichten, den Bedarf des Tempels (gemeint ist vermutlich das Tempelpersonal) zu decken (Parpola 2004, 292).

<sup>488</sup> Parpola 2004, 289–290.

<sup>489</sup> Ebd., 290 Fn. 17. Dieser Deutung schließt sich Groß 2015, 22, 33 an.

<sup>490</sup> Gaspa 2012a, 4.

gewesen, dies werde aus den Berufsbezeichnungen Konditor (*karkadinnu*) und Brauer (*sirāšū*) deutlich.<sup>491</sup> Ebenso wie Parpola geht Gaspa davon aus, dass die Tafeln als Frachtscheine gemeinsam mit den *rēhātu* nach Ninive gelangten, um Auskunft über die Zusammensetzung der Transporte zu geben. Sie dienten nicht der langfristigen Archivierung, sondern wurden mit der Ankunft einer neuen Charge zerstört.<sup>492</sup> Die Reste (*rēhātu*) von den Mahlzeiten der Götter seien dann in den Verwertungskreislauf des Palastes eingetreten und wurden an der Tafel des Königs aufgetischt.<sup>493</sup> Gaspa kann nicht plausibel erklären, weshalb die Texte in Ninive aufbewahrt wurden. Er vermutet ein Interesse der Verwaltung an der Registrierung von Gütern, die durch den Palast bzw. seine Angehörigen ausgegeben wurden.<sup>494</sup> Er erwägt, ob nicht bei der Organisation der königlichen Bankette diese Listen konsultiert wurden, um die ursprünglichen Spender der Opfergaben zu identifizieren und sie an den Banketten, bei denen die Reste (*rēhātu*) „ihrer“ Opfer serviert wurden, zu beteiligen.<sup>495</sup>

---

<sup>491</sup> Gaspa 2009a, 95, 103.

<sup>492</sup> Ebd. 2012a, 5.

<sup>493</sup> Ebd., 6–7, 168; ebd. 2011c, 19.

<sup>494</sup> Ebd. 2012a, 6–7.

<sup>495</sup> Ebd., 7.

Tabelle 1: Die Bewertung der „Aššur Temple Offerings“ in der Forschungsliteratur

Autor	Jahr	Einlieferung von Opfergaben	Aufstellung über Reste ( <i>rēhātu</i> )	Texte aus einem Jahr?	Datierung	Anlass der Opfer	Grund für Archivierung in Ninive	Verständnis des Dossiers
van Driel	1969	+	-	-	< Sanherib <sup>?</sup>	x	?	Inventurlisten von Gütern im Tempel, Herkunft der Güter irrelevant
Fales/Postgate	1992	+	-	x <sup>496</sup>	? <sup>497</sup>	x	Dokumentation der Beiträge von Mitgliedern des königlichen Haushalts	Inventurlisten von Gütern im Tempel
Holloway	2002	+	-	x	Assurbanipal <sup>?</sup>	<i>ginû</i> -Opfer	Dokumentation Beitragspflicht	Nachweis über Beiträge zu den Opfern am wichtigsten Tempel; Fortführung der mA-Praxis des <i>ginā'u</i>
Maul	2008	+	- <sup>498</sup>	x	x	<i>ginû</i> -Opfer	Dokumentation Beitragspflicht	Nachweis über Beiträge zu den Opfern am wichtigsten Tempel; Fortführung der mA-Praxis des <i>ginā'u</i>
Parpola	2004	+	+	+	Assurbanipal	Frühjahrsfeierlichkeiten	Ladelliste	Verteilung von Opferresten ( <i>rēhātu</i> )
Gaspa	2009	+	+	+	Assurbanipal	Frühjahrsfeierlichkeiten	Ladelliste	Verteilung von Opferresten ( <i>rēhātu</i> ), ggf. Redistribution an Spender
	2011							
	2012a							
	2012b							

<sup>496</sup> x = Frage wird nicht diskutiert.

<sup>497</sup> ? = Frage wird diskutiert, aber nicht abschließend beantwortet.

<sup>498</sup> Maul 2013a, 574 betont mit Verweis auf SAA XIII, 156, dass die Reste (*rēhātu*) der Gottesmahlzeit an König, Hofstaat, Funktionäre der Administration und Tempelpersonal verteilt wurden, diskutiert aber nicht, inwiefern diese Verteilung durch SAA VII, 182–219 dokumentiert wird.

Die Nennung der Würdenträger des Reiches,<sup>499</sup> die ausdrückliche Formulierung, dass das Haus bzw. die Domäne (*bītu*) des *masennu rabius* die Gaben für das *quršu* von Mullissu gegeben habe,<sup>500</sup> und die Erwähnung der „Erstlingsopfer“ (*rēšātu*)<sup>501</sup> zeigen, dass ein Dokumentationsinteresse an der Herkunft der Gaben bestand.

Die Listen verzeichnen sowohl Nahrungsmittel in Rohform als auch Speisen, die das Ergebnis aufwendiger Fertigungs- und Veredelungsprozesse sind.<sup>502</sup> Wurden also die möglicherweise empfindlichen und verderblichen Fertigprodukte von den Würdenträgern an den Tempel geschickt? Auf eine Anlieferung fertiger Speisen könnte die Erwähnung von mehreren Wagen in SAA VII, 193 und 212 hindeuten.<sup>503</sup> Die Anlieferung fertig zubereiteter Speisen würde Küchen und Brauereien am Tempel gewissermaßen überflüssig machen. Denkbar wäre, dass die Lieferungen nur die benötigten Rohzutaten umfassten,<sup>504</sup> die Herstellung der Speisen in der geforderten Menge wurde dann von den Küchen und Brauereien des Tempels vorgenommen. Parpola sieht in der Erwähnung von Wagen und dem Transport der Güter einen Beweis dafür, dass die Texte die Redistribution von Opferspeisen an die Führungsriege des assyrischen Reiches dokumentieren.<sup>505</sup> Die Abschnittsunterschrift *rēhātu ša pān Aššur* „Reste von [dem, was] vor Aššur [war]“<sup>506</sup> und auch die einmal belegte

---

<sup>499</sup> Die Beteiligung der Würdenträger stellte nicht nur eine Möglichkeit dar, die Tempel mit Ressourcen aus verschiedenen Teilen des Reiches zu unterhalten, sondern ist auch aus ideologischer Sicht sinnvoll, da so eine Verbindung zwischen den Funktionären des Reichs und seinen religiösen Institutionen, namentlich dem Aššurtempel als religiösem und ideologischem Zentrum, etabliert wurde (Mattila 2000, 147). Diese Verbindung wird auch durch die Mitwirkung der Magnaten an verschiedenen assyrischen Staatsritualen gefestigt; vgl. Parpola 2017, xx, lxiv, lxx–lxxiii.

<sup>500</sup> SAA VII, 208: Rs. 13'–15'. Zum Landbesitz der assyrischen Staatsfunktionäre und Magnaten vgl. Mattila 2000, 137–143; Postgate 1989, 146–148.

<sup>501</sup> SAA VII 212: Rs. 12–13.

<sup>502</sup> Hierzu zählen die Suppen, Milchprodukte, die *budû*- und *šaplišhu*-Speise, die Brote oder auch die verschiedenen Biersorten. Ermidoro 2015, 101 macht eine analoge Beobachtung für die administrativen Listen der königlichen Bankette (SAA VII, 148–157). Dass es sich bei den aufgelisteten Items um fertige Speisen handele, zeige, dass diese Texte die letzte Phase eines langwierigen Prozesses dokumentierten, nämlich die Verteilung der Reste.

<sup>503</sup> Vgl. Gaspa 2012a, 6; ebd. 2012b, 258. Der Transport erfolgt einmal mit zwei (SAA VII, 193: Rs. 3), beim anderen Mal mit fünf Wagen (SAA VII, 212: Rs. 14). Gaspa 2012a, 6 nimmt an, dass die Ladung üblicherweise auf fünf Wagen aufgeteilt worden sei. Er verweist darauf, dass der Transport von Opfertieren mit Wagen auch in SAA XX, 55 erwähnt werde (Gaspa 2012a, 6; ebd. 2012b, 258). Das an der Stelle angesetzte Wort *qersu* ist nach AHW II, 918a „ein hölzerner Verschlag“, nach CAD Q, 269b *qirsu* B „a wooden object“, das ggf. ein von Eseln gezogenes Vehikel gewesen sei (CAD Q, 270a). Zur Einweihung eines Altars (*maškittu*) im Aššurtempel wurden Tiere mit diesen Wagen aus dem Haus des *šakin māti* angeliefert (SAA XX, 55: Vs. 7–8). Das Lexem *qersu* „Streifen“ (AHW II, 918a; CAD Q, 270a) ist an dieser Stelle nicht anzusetzen, da dem Wort das Determinativ GIŠ zur Markierung hölzerner Gegenstände vorausgeht. Folgt man dem Verständnis als Anlieferung, so zeigt sich hierin auch die Bedeutung der physischen Identität der Opfermaterie. Die Texte dokumentieren keineswegs abstrakte Transaktionen, bei denen die Speisen und Getränke zwar von den Würdenträgern des Reiches bezahlt, letztlich aber aus dem Besitz des Tempels hergestellt worden wären, sondern den Transfer von realen Gütern. Bei den in Verbindung mit Wagen genannten Nahrungsmitteln handelt es sich in SAA VII, 193 nur um Fleischteile und Saaten (*hihīnu*-Samen und Sesam), die weitaus umfangreichere Aufstellung SAA VII, 212 umfasst auch zubereitete Speisen.

<sup>504</sup> Dass die Stifter die Rohmaterialien für die Fertigung der Speisen bereitstellten, legt auch die Formulierung *ša qurše Mullissu ša bīt masenni rabi itannu/ū* in SAA VII, 208: Rs. 13'–15' nahe. Beim Haus des *masennus* handelt es sich nach Fales und Postgate 1992, 195 Nr. 208 um die Angehörigen seines Haushalts. Sie fassen die Verbalform *it-a-nu* (SAA VII, 208: Rs. 15') deshalb als Plural auf. Eine Übersetzung mit dem Singular, „das, was das Haus des *masennu rabius* gegeben hat“, wäre ebenso möglich; vgl. auch PNA 2/II, 879a Nr. 59, wo „offerings [...] supplied by the estate of the chief treasurer“ übersetzt wird.

<sup>505</sup> Parpola 2004, 289–290.

<sup>506</sup> Ebd., 289.

Formulierung *an-ni-u TA\* ŠÀ gi-né-e eš-[ši]* „dies aus dem neuen *ginû*-Opfer“<sup>507</sup> deuten ebenfalls eher auf eine Verteilung der dem Gott präsentierten Speisen hin.

Der Brief SAA XIII, 46 kann vielleicht helfen, die Frage nach den Abläufen, welche die Texte dokumentieren, zu erhellen. Dort schreibt ein Absender, dessen Name nicht erhalten ist, wegen der Opfer des 5. Tages für Aššur an den König. Die Verantwortung für die Bereitstellung der Opfermaterie hatte der König in die Hände des *rab šāqie* gelegt. Nachdem die Opfer vor Aššur durchgeführt worden waren, sollten Teile der Opfertiere, nämlich das Kochfleisch, Fleischstücke und Innereien, zum Königshof gebracht werden.<sup>508</sup> Die Einbindung des *rab šāqie* in die Opferökonomie wird auch aus den „Aššur Temple Offerings“ ersichtlich.<sup>509</sup> Dort erscheinen ebenfalls die *nishānu* genannten Stücke der Opfertiere. Dass es in SAA XIII, 46 um Lieferpflichten des *rab šāqie* geht, die im selben Zusammenhang wie die „Aššur Temple Offerings“ stehen, ist nicht beweisbar, aber möglich. Damit würde die Deutung der „Aššur Temple Offerings“ als Lieferungen seitens der in den Texten genannten Würdenträger an Plausibilität gewinnen.

Aufgrund des ephemeren Charakters der Texte und ihres teils fragmentarischen Zustandes sind die administrativen Prozeduren, im Rahmen derer sie entstanden ebenso wie die genauen Mechanismen der regelmäßigen Opferpraxis und Verteilung der Reste (*rēhātu*) am Aššurtempel für die neuassyrische Zeit nicht vollumfänglich zu rekonstruieren. Aus dem Dossier werden indes zwei Kernanliegen der institutionellen Opferpraxis der „Ernährungsgemeinschaft des Aššur“ ersichtlich: erstens die bereits diskutierte Beteiligung der Untertanen an der Versorgung der Götter. In diesem Zusammenhang ist auch die Archivierung der Tafeln in Ninive zu sehen, wie Holloway und Maul betonen.<sup>510</sup> Sie diene dem Nachweis, dass die Funktionäre des Staates ihrer Pflicht nachkamen, aktiv durch Kontributionen an der Versorgung der Götter zu partizipieren. Zweitens ermöglichte die Redistribution der Reste (*rēhātu*) der Opfergaben den Menschen, Anteil an der Mahlzeit der Götter zu nehmen.<sup>511</sup> Während die gemeinsame Versorgung eine horizontale Integration schafft, tritt im Verzehr der Götterspeisen die Menschenwelt in Verbindung mit der Transzendenz, es erfolgt die Integration in der Vertikalen zwischen Himmel und Erde.

---

<sup>507</sup> SAA VII, 206: Rs 3.

<sup>508</sup> SAA XIII, 46: Vs. 3'–9'.

<sup>509</sup> SAA VII, 209: Vs. 2; 210: Vs. 2. Allerdings wird er nur für die *bīt Dagan*-Sektion in Texten genannt, die den 22. Tag betreffen. In SAA VII, 182, wo es um den fünften Tag des Monats geht, wird keine *ša PN*-Person genannt. Um ausbleibende Lieferungen der Städte Talmusu und Kurba'il für die Opfer des 5. Tages geht es auch in SAA XIII, 8–11. Aus SAA XIII, 8: Vs. 15–16 ist zu erfahren, dass die Stadt Talmusu für den 5. des Monats Kanūnu (x) verantwortlich war. Angesichts der Nennung des Monats in SAA XIII, 8 erscheint Postgates 1974, 281, 301 Erwägung, dass U<sub>4</sub>.5.KAM, was der zu erwartenden Konstruktion einer Datumsangabe in neuassyrischen Texten entspricht, in den genannten Texten einen Zeitraum von fünf Tagen meint, nicht unbedingt plausibel. Eine fünftägige Festperiode ist mit den „Fünf Tagen des Königs“ im Schalt-Addāru (xii+) in SAA XII, 69: Vs. 5. Rs. 6; 70: 15' belegt; vgl. Ermidoro 2017, 152. Feste am Monatsfünften sind für die Monate Nisannu (Neujahrsfest, Badezeremonien für Šin), Aiāru („Heilige Hochzeit“ von Nabû und Tašmētu, Badezeremonien für Šin), Ulūlu (Zeremonien für Marduk und Nabû) und Addāru (Neujahrsfest) belegt; vgl. Ermidoro 2017, 147–149, 152.

<sup>510</sup> Maul 2008, 82; Holloway 2002, 103.

<sup>511</sup> Maul 2008, 83–84.



## II.1.3 Organisation des Opferbetriebs an neuassyrischen Tempeln

Das Management des Opferbetriebs lässt sich aus verschiedenen Quellengattungen – leider oft nur ausschnitthaft oder auf den Einzelfall bezogen – rekonstruieren: Königliche Dekrete regeln nicht nur die Bereitstellung der Opfermaterie, sondern auch deren Zuweisung an Handwerker, die daraus die Speisen der Götter herstellten, Verantwortlichkeiten bei der Verarbeitung, die Präsentation der Speisen sowie die Redistribution der Opferreste (*rēhātu*).<sup>512</sup> Über die Herkunft der Rohstoffe, deren Management, die Zubereitung, Präsentation und die Verteilung der *rēhātu* informieren zudem die Briefe der königlichen Korrespondenz.

### II.1.3.1 Die Herkunft der Gaben

Die Versorgung des Tempels wurde durch eine Mischung aus Einkünften unterschiedlicher Herkunft und Regelmäßigkeit sichergestellt. Sie speisten sich aus den vom König verfügbaren Abgabenleistungen zugunsten des Tempels, Zuwendungen durch Dritte sowie Einkünfte, die der Tempel aus seiner landwirtschaftlichen Nutzfläche und seinen Viehbeständen eigenständig erwirtschaftete,<sup>513</sup> wodurch er sich – trotz der starken Abhängigkeit von der Krone<sup>514</sup> – eine gewisse wirtschaftliche Agilität und Autonomie erhielt. So blieb er bei Versorgungslücken handlungs- und funktionsfähig. Um kurzfristige Engpässe zu überbrücken, wurde im Notfall Besitz des Tempels veräußert.

Die Zuwendungen, welche die Götter aus der Kriegsbeute erhielten, die Geschenke in Form wertvoller Kultgegenstände und Inventarteile sowie Personenweihungen besaßen aufgrund ihrer Unregelmäßigkeit wohl eher Bedeutung für die Vermögensbildung der Tempel als für die Deckung der Ausgaben des laufenden Betriebs. Eine höhere Planungssicherheit boten dagegen Einkünfte aus Steuern auf Viehbestände, die durch die Krone zugunsten des Tempels erhoben wurden.

---

<sup>512</sup> Gaspa 2012a, 7.

<sup>513</sup> Dass die Herrscher den Tempeln Herden schenkten, aus denen die Opfer bestritten wurden, legt z. B. SAA XII, 89 Vs. 5'–6' nahe.

<sup>514</sup> Vgl. Postgate 1972, 821–822. In der neu- und spätbabylonischen Zeit sowie im Hellenismus erhielten die Tempel zwar regelmäßige Gaben des Königs, diese reichten jedoch keinesfalls aus, um mit ihnen den gesamten Tempel- und Opferbetrieb zu bestreiten – auch das Opfer des Königs (*niqē šarri*) ist ein freiwilliges, wenngleich regelmäßiges Zusatzopfer (Kleber 2008, 281) – so dass der Tempel eigenverantwortlich die notwendigen Einkünfte erwirtschaftete. Dies betrifft nicht nur Naturalien zur Herstellung von Opferspeisen, sondern auch andere Rohstoffe wie Aromatika und wertvolle Materialien für Bau- und Renovierungsarbeiten. Dies führte insbesondere bei kleineren Tempeln immer wieder zu Knappheit und Versorgungsengpässen.

### II.1.3.2 Das Management des Opferbetriebs

Die Domänen des Aššurtempels wurden durch dessen *masennu* verwaltet, der vermutlich auch ihre Bewirtschaftung und die Abführung von Opfergaben organisierte. Wie dies an kleineren Tempeln geregelt wurde, an denen es das Amt des *masennus* nicht gab, ist nicht völlig klar. Vermutlich übernahm der *šangû* diese Aufgabe.

In einem administrativen Text wird die Verteilung von Rindern und Schafen, die als *šibtu*-Steuer an die Krone gegangen waren, beschrieben. Die Tiere, aus denen *rēšātu*- und *ginû*-Opfer bestritten werden sollten, wurden dem Oberkoch (*rab nuḫatimmi*) zur Verfügung gestellt.<sup>515</sup> Die Verwaltungseinheit des *rab nuḫatimmi* agierte offenbar als Verteilerzentrum für solche Tiere,<sup>516</sup> die sie an Landarbeiter im Dienst der Götter gab,<sup>517</sup> welche die Tiere versorgten, bis sie geschlachtet wurden.

In einigen Fällen scheint es von Bedeutung gewesen zu sein, dass die Tiere tatsächlich aus dem Ort stammten, der für die Bereitstellung der Opfergaben verantwortlich war.<sup>518</sup> So heißt es in SAA XIII, 17, dass sieben Schafe der Stadt Kalzu und zehn von Dūr-Sāmedi, die für den Tempel von Dagan zur Verfügung gestellt wurden, sich noch auf der anderen Seite des Flusses befänden. Üblicherweise überstellte ein Untergebener des Gouverneurs der Provinz, die den Opferbeitrag zu leisten hatte, die Tiere an einen Funktionär des Tempels.<sup>519</sup> Dieser kontrollierte Anzahl und Qualität, stellte eine gesiegelte Urkunde aus und brachte die Tiere nach Aššur.<sup>520</sup> Bei ausbleibenden Lieferungen kam es vor, dass die Verantwortlichen des Tempels Tiere für die Opfer kaufen mussten.<sup>521</sup>

Die Administration des *ginû* sowie vermutlich auch des sonstigen Opferbetriebs<sup>522</sup> lag in der Hand hochrangiger Priester und Tempelfunktionäre. Aspekte wie die Kalkulation des Verbrauchs und die Erhebung des Bedarfs, die Logistik und Lagerung der Rohstoffe für die Zubereitung der Opferspeisen sowie die Verwaltung der entsprechenden Einheiten im Tempel bleiben in ihrer konkreten Ausformung weitestgehend unklar. Naturalien wurden

---

<sup>515</sup> Groß 2015, 32. Aus dem entsprechenden Dokument geht nicht hervor, ob es sich hierbei um einen Palast- oder Tempelbediensteten handelte.

<sup>516</sup> Groß 2014a, 337.

<sup>517</sup> SAA XI, 90: Vs. 7 (*ikkārū ilāni ša Ninū'a*). Diese Landarbeiter (*ikkāru*) unterstanden anderweitig unbekannt Personen, die ebenfalls im Dokument genannt werden: Šin-šarru-ibni (Nr. 6) und Nabû-šarru-ušur (Nr. 58).

<sup>518</sup> Die tatsächliche Überstellung der Tiere, die als Abgaben im Rahmen des *ba la*-Systems (vgl. Sallaberger 1999, 195–196) von den Provinzen an den Tempel des Hauptgottes Enlil entrichtet wurden, spielte auch in der Ur III-Zeit für die Institution des regelmäßigen Opfers eine wichtige Rolle; vgl. Maul 2008, 80.

<sup>519</sup> Leider sind keine Informationen zum Namen, Titel oder der Berufsbezeichnung dieses Funktionärs erhalten. Cole und Machinist 1998, 17 zählen SAA XIII, 17 zum Dossier von Marduk-šallim-aḫḫē (Nr. 3), einem Schreiber des Aššurtempels (*tupšar bēt-ili*).

<sup>520</sup> SAA XIII, 17: Vs. 5'.

<sup>521</sup> SAA XIII, 31: Vs. 4–9; vgl. Holloway 2002, 102–103. Der Brief benennt zwar nicht explizit, dass Iddin-Aššur (Nr. 6) aus dem Erlös, den er durch den Verkauf von Sklaven erzielte, Opfermaterie erstand. Der Kontext legt dies aber nahe, da es um die Erfüllung von Versorgungsverpflichtungen gegenüber dem Tempel geht. Dass Iddin-Aššur (Nr. 6) bei Bedarf Sklaven ver- und Opfertiere dafür einkaufen konnte, setzt einen Markt für diese Güter voraus.

<sup>522</sup> Gaspa 2009a, 130 weist in seiner Untersuchung zur Organisation großer Feste darauf hin, dass in den Dokumenten, die auf Opfergaben Bezug nehmen, die im Rahmen von Ritualen wie z. B. Badezeremonien gespendet wurden, nur die Opfertiere Erwähnung finden, nicht aber andere Bestandteile der Opferspeisen.

in den Küchen, Brauereien und Backstuben des Tempels zu Opferspeisen verarbeitet, andere Produkte gelangten vermutlich verzehrfertig in den Tempel und mussten nur noch für die Präsentation im Rahmen des Gottesmahls angerichtet werden.

Besonders häufig tauchen in den Dekreten und den „Aššur Temple Offerings“ Bäcker (*āpiu*) und Brauer (*sirāšū*) auf, welche Brot und Bier, die beiden mesopotamischen Grundnahrungsmittel, aus dem Getreide fertigten, das der Tempel erhielt.<sup>523</sup> In SAA XII, 68, dem Tukultī-Ninurta I.-zeitlichen Dekret über den Opferbetrieb am Šarrat-nipḫa Tempel, wird beschrieben, wie das Getreide zu den Bäckern (*āpiu*) und Brauern (*sirāšū*) gelangte: Es wurde am Kai von Aššur durch den Gouverneur ausgegeben.<sup>524</sup> Diese Praxis der Vergabe von Rohstoffen ist auch durch die Texte aus der mittellassyrischen Verwaltung des *ginā'u* dokumentiert.<sup>525</sup>

### II.1.3.3 Die Durchführung der Opfer und Präsentation der Gaben

Die fertig zubereiteten Opfermahlzeiten wurden von den Priestern vor den Göttern aufgetragen.<sup>526</sup> Angesichts der besonderen Reinheitsanforderungen<sup>527</sup> – immerhin handelt es sich um die Speisen der Götter – ist es nicht verwunderlich, dass Vertreter verschiedener Nahrungsmittelverarbeitender Berufe wie der Oberbäcker (*rab āpie*), Köche (*nuḫatimmu*) und Konditoren (*karkadinnu*) zum geweihten Kultpersonal zählten und zumindest die beiden letztgenannten auch explizit als *šangū* bezeichnet wurden.<sup>528</sup>

Die konkreten rituellen Umstände der zweimal täglich stattfindenden Speisung der Götter lassen sich für die assyrischen Tempel noch nicht vollumfänglich rekonstruieren.<sup>529</sup> Aus neuassyrischer Zeit ist mit SAA XX, 37 ein Text bekannt, den Menzel als *apāl bīt ili* genanntes „Alltagsritual“ für die Tempel in Aššur, Ninive und Sultantepe versteht.<sup>530</sup> Es bleibt unklar, welcher Vertreter des Tempelpersonals die Ritualhandlungen ausführte, da der Handelnde nur in der zweiten Person adressiert wird. Menzel geht davon aus, dass der *šangū* das Ritual durchführte, da es um die Regelversorgung der Götter gehe.<sup>531</sup> Die Tafel

---

<sup>523</sup> Gaspa 2009a, 94.

<sup>524</sup> SAA XII, 68: Rs. 12–13.

<sup>525</sup> Vgl. Maul 2013a, 566.

<sup>526</sup> Vgl. SAA XX, 50: Vs. I 1–7.

<sup>527</sup> Mayer und Sallaberger 2003, 95; vgl. Blome 1934, 129–135, 416–417.

<sup>528</sup> Dass die Reinheitsanforderungen an die Opfertgaben äußerst streng kontrolliert wurden und keineswegs nur die fertig verarbeiteten Produkte, sondern gleichermaßen die Rohstoffe betrafen, zeigt ein Beispiel aus Uruk, wo aus spätbabylonischer Zeit der Fall eines Pfündengärtners bekannt ist, der für die Lieferung ver-gammelter Datteln und Granatäpfel juristisch belangt wurde, da er den Tempel geschädigt und den Opferbetrieb sabotiert hatte (Waerzeggers 2011, 64).

<sup>529</sup> Die Ritualbeschreibungen für das Rēš-Heiligtum in Uruk stammen aus der Zeit Nabopolassars, die über-lieferte Abschrift aus der Seleukidenzeit. Sie könnten gleichwohl als beispielhaft für die Präsentation der täg-lichen Opferspeisen gelten, da „die Verteilung der Opfer im Prinzip vom dritten Jahrtausend an vergleichbar abgelaufen [ist]“ (Sallaberger 2012, 138). Der Text (AO 6451) wird von Sallaberger 2012, 138–139 in Übersetzung geboten. Eine Neubearbeitung samt ausführlicher Behandlung der göttlichen Mahlzeit im seleukidischen Uruk hat Linssen 2004, 129–168, 172–183 vorgelegt.

<sup>530</sup> Menzel 1981a, 192.

<sup>531</sup> Ebd., 192.

VAT 8005 wurde allerdings in N 4 gefunden<sup>532</sup> und stammt höchstwahrscheinlich von der Hand eines der *mašmaššus* des Aššurtempels.<sup>533</sup>

Die beschriebenen Ritualhandlungen bestehen im Wesentlichen aus dem Auftischen von Mahlzeiten am Morgen und am Abend, die sich aus Salz, Brot, Wein und Bier zusammensetzten und von Räucherungen begleitet wurden. Dabei wurden Reinigungsriten vollführt und einige kurze Dicenda gesprochen.<sup>534</sup> Das rituelle Verfahren scheint für die im Text genannten Tempel des assyrischen Reiches weitestgehend einheitlich gewesen zu sein.<sup>535</sup> Anders wird der Text von van Driel verstanden, der eine inhaltliche Nähe zu den *tākultu*-Texten konstatiert.<sup>536</sup> Dass der Text Anweisungen für den regulären Kultbetrieb enthalte,<sup>537</sup> sei unwahrscheinlich, da der König, dessen Aufgabe ja die Versorgung der Götter des Reiches war, nicht als Handelnder erscheint.<sup>538</sup> Als Ritualpräskript des *tākultu* deuten auch die Bearbeiter der jüngsten Edition den Text. Er trage diese Bezeichnung zwar nicht, stelle aber vermutlich eine abgekürzte Version dieses Rituals dar.<sup>539</sup> Der Text wird deshalb zusammen mit den *tākultu*-Texten in einem Abschnitt des Buchs behandelt,<sup>540</sup> jedoch mit dem Titel *Temple Service Rites for All Assyria*<sup>541</sup> überschrieben.

Aus den Festbeschreibungen der Frühjahrsfeierlichkeiten ist bekannt, dass der Gesang von Emesal-Liedern durch die Klagesänger (*kalû*) das Erwachen des Gotteshauses (*dīk bīti*) sowie das Auftragen und den Verzehr der Speisen begleitete.<sup>542</sup> Unklar bleibt, wie diese

---

<sup>532</sup> Pedersén 1986, 61: 98.

<sup>533</sup> Vgl. SAA XX, 37: Rs. 24–25. Die Tafel ist an der entsprechenden Stelle stark beschädigt, so dass der Kolophon zu großen Teilen ergänzt ist. Dies betrifft auch den Namen des Schreibers. Die Zeilen sind nach Ebeling 1952, Pl. 11: Rs. 24–25: [LIBIR.RA.BI.GI]M ṣá-ṣir-ma ba-ri [...] ṣá-É AN.ŠÁR zu umschreiben, etwas anders bei Parpola 2017, 102: Rs. 24–25. Gleichwohl geht Parpola 2017, xxxvii davon aus, dass der Text durch Kišir-Aššur (Nr. 26) nach einer älteren Vorlage geschrieben wurde. Dies ist aufgrund des archivalischen Kontextes und der möglichen Bezeichnung des Schreibers als [*mašmaš*] bīt Aššur zwar naheliegend, allerdings keineswegs zwingend.

<sup>534</sup> Menzel 1981a, 192. Diese Dicenda bestehen vor allem in den knappen Aufforderungen an die Götter, zu empfangen und zuzuören (*muḥur DN šeme*) und das Leben zu akzeptieren (*balāta muḥur*). Ein wesentliches Charakteristikum dieses Rituals habe nach Parpola 2017, xxvii darin bestanden, dass morgens und abends eine lange Liste mit Namen vom Göttern, vergöttlichten Objekten, Altären, Architekturteilen in Aššur und anderen Städten des assyrischen Reiches wie auch geographische und physische Elemente des Landes angerufen wurden. Hierbei handele es sich um genau die Entitäten, die auch in den *tākultu*-Texten genannt werden. Die Verbindung zu den *tākultu*-Texten wird m. E. aus der relativ lapidaren Bemerkung in SAA XX, 37: Vs. 31: *ina še-[er]-t[i nu-bat]-ti šu-me-šú-nu ta-za-ṣar* nicht ersichtlich. Denn in SAA XX, 37: Vs. 30 heißt es ausdrücklich, dass es sich beim zuvor, d. h. in SAA XX, 37: Vs. 9–29 Genannten, um das für die Versorgung des Gotteshauses von Ninive Notwendige handelt. Hierbei werden auch die göttlichen Bewohner des Heiligtums mit ihren Namen angerufen. Ich halte es deshalb für weitaus wahrscheinlicher, dass SAA XX 37: Vs. 30–31 auf die zweimal tägliche Durchführung der Invokation verweist und keine explizite Bezugnahme auf das *tākultu*-Ritual darstellt. Zaia 2015, 26 unterstreicht die liturgische Bedeutung der Invokation der Götternamen in verschiedenen assyrischen Ritualen.

<sup>535</sup> Menzel 1981a, 192.

<sup>536</sup> Van Driel 1969, 60.

<sup>537</sup> Ermidoro 2017, 142 Fn. 50; van Driel 1969, 67.

<sup>538</sup> „[...] we could regard KAR 215, VAT 8005, STT 88 and K 252 as handbooks for the ordinary cult in which any person leading a ceremony might be addressed. But the idea is not attractive. What would be the use of giving orders concerning the ordinary cult in a whole number of towns to one individual, who is in any case not the king?“ (van Driel 1969, 67–68).

<sup>539</sup> Parpola 2017, xxxvii.

<sup>540</sup> Vgl. ebd., xxvi–xxvii.

<sup>541</sup> Vgl. ebd., 100.

<sup>542</sup> Vgl. Maul 1999, 295. Dies legen ebenfalls Texte aus Babylonien wie der „Kultkalender“ für den Šamaš-Tempel (vgl. Maul 1999) und Ritualanweisungen aus Uruk nahe. Auch dem „Rollenbuch für den *kalû*“ für die Tage der Frühjahrsfeierlichkeiten in Aššur (vgl. Maul 2000a) ist zu entnehmen, dass Emesal-Lieder „im

musikalische Begleitung der Opfermahlzeiten an einem durchschnittlichen Tag des Jahres ausgestaltet wurde, der kein ausgewiesener Festtag des Gottes war.

In assyrischen Kult- und Ritualpräskripten, wie z. B. SAA XX, 37 und im *tākultu*-Ritual, spielt die Präsentation von Salz eine bedeutende Rolle im Zeremonialgeschehen.<sup>543</sup> Nach Menzel stellte das Geben von Salz offenbar die kultische Minimalversorgung in einem assyrischen Tempel dar.<sup>544</sup> In der prominenten Rolle des Salzes sowie im Verbrennen von ganzen Tieren oder Fleischteilen auf den *šēhtu* und *kanūnu* genannten Kohlebecken zeigen sich Charakteristika einer spezifisch assyrischen Opferpraxis.<sup>545</sup> Dieser Befund steht im Widerspruch zu Sallabergers These, dass weder das Schlachten noch die Transformation der Opferspeisen, etwa durch Verbrennen, für das mesopotamische Opferverständnis konstitutiv gewesen seien.<sup>546</sup>

Der König hatte ein starkes Interesse am ordnungsgemäßen Ablauf des Kultbetriebs und der pünktlichen Bereitstellung der Opfergaben. Er wurde auch in Detailfragen, die Zusammensetzung und Darbringung der Opferspeisen betrafen, einbezogen und um Anweisung gebeten.<sup>547</sup> Die Priester und Gelehrten des Reiches korrespondierten mit dem König über

---

regelmäßigen Gottesdienst [...] vor dem Gott Aššur gesungen [wurden]“ (Maul 1999, 294).

<sup>543</sup> Menzel 1981a, 137, 138. Salz ist bereits im 3. Jt. v. Chr. (Lagaš I-Dynastie und Ur III-Zeit) als Teil von Göttermahlzeiten belegt (Streck 2006, 596). Das „Libieren“ von Salz (bezeichnet durch das Verb *karāru*) dient der rituellen Reinigung (Streck 2006, 597; vgl. Stackert 2010, 237). Die Bedeutung des Salzes bei der Speisung der Götter und als Räuchermittel unterstreicht die „Kultmittelbeschwörung“ an das Salz aus *Maqlū* VI: 111–119 (vgl. Stackert 2011), in der es heißt, dass der Götterkönig Enlil dem Salz ein Schicksal als Speise der großen Götter, ohne die keine Mahlzeit im Ekur stattfinde, bestimmt habe. Ohne das Salz könnten weder Gott noch König den Duft von Räucherungen riechen. Zur Bedeutung von Salz bei der Herrichtung der Opfer vgl. Blome 1934, 422.

<sup>544</sup> Menzel 1981a, 153. Interessant sind Belege, in denen das Streuen von Salz auf fleischige Opferspeisen angewiesen wird (KAR 215: Rs. V 12'; PKT 10–11: Rs. 22); vgl. Gaspa 2012b, 257. Dies erinnert an Opferpraktiken, die aus dem biblischen Kulturraum bekannt sind (vgl. Blome 1934, 250–252; Stackert 2010, 235–236). Zudem ist das Ausstreuen von Salz bei der Anrufung von Göttern belegt (Menzel 1981a, 80, 111, 152). Salz kann also dabei helfen, den Kontakt mit der Götterwelt zu etablieren (vgl. Stackert 2010, 235). Parpola 2017, xli–xlii weist im Zusammenhang mit der Gabe von Salz im Rahmen des *tākultu*-Rituals und des *akītu*-Festes in Aššur auf die juristische Symbolik von Salz hin. Salz spielt in Eideszeremonien eine wichtige Rolle bei der symbolischen Bestätigung einer eingegangenen Verbindung.

<sup>545</sup> Vgl. Gaspa 2012a, 255, 257, 269; ebd. 2009a, 108; Linsen 2004, 165; Mayer und Sallaberger 2003, 97. Zum Verbrennen von Opfertieren vgl. Menzel 1981, 139, 297. Belege für das Verbrennen von Opfertieren – ganz oder in Teilen – auf dem *šēhtu* finden sich in SAA XX, 1: Vs. 22; 2: Vs. I 26'–27'; 3: Vs. I 27'–28'; 8: 1'–14'; 16: Rs. IV 1. 3; 19: Rs. I 26'; ggf. auch SAA XX, 3: Vs. 7. Neben dem Verbrennen von *dišpu* und Öl (SAA XX, 2: Vs. 36'; 3: Vs. I 29') werden auch Bier und Wein in das Kohlebecken libiert (SAA XX, 1: Vs. 24; 2: Vs. I 37'; 3: Vs. 30'; 15: Rs. I [1']); vgl. auch die Darbringung von Tieren auf einem *kanūnu* genannten Kohlebecken in SAA XX, 16: Rs. IV 3; 52: Rs. II 44'.

<sup>546</sup> „Das Schlachten des Tiers findet im Tempel statt, und dennoch erinnert nichts an die oft diskutierten Tieropfer anderer antiker Kulturen: denn der rituelle Akt des Tötens steht nicht im Zentrum des Geschehens, dem Blut als Zeichen des Lebendigen kommt dementsprechend auch keine Bedeutung zu. Den Göttern werden die Speisen auf Tischen dargebracht; wie sie sich davon ernähren, wird weder hier noch an anderer Stelle angedeutet. Das Präsentieren der Speisen genügt offensichtlich, die Nahrungsaufnahme selbst ist ein heiliges Geheimnis, das nicht behandelt wird. Ein Opferaltar, an dem Tiere geopfert oder Gaben verbrannt werden, fehlt daher in einem mesopotamischen Tempel: der sakrale Charakter wird – das ist nun deutlich geworden – nicht durch ein Vernichten oder eine Transformation der Gabe bedingt“ (Sallaberger 2012, 139; vgl. Lambert 1993, 194).

<sup>547</sup> So fragt der Absender von SAA XIII, 46, wie bei den Opfern zu verfahren sei, für die der *rab šāqē* verantwortlich war: Würden sie – leider bleibt unklar, wer gemeint ist – vor den Gott Aššur kommen, um die Opfer dort zu vollführen? Würden sie dann die Fleischstücke, die man vor Aššur dargebracht hatte, zum König bringen? Der König solle bitte in dieser Sache Anweisungen geben (SAA XIII, 46: Vs. 3'–11'). Eventuell wird hier auf die Verpflichtung der Würdenträger des assyrischen Reiches Bezug genommen, zu den Opfern im Rahmen der Frühjahrsfeierlichkeiten in Aššur beizutragen. Denn in den entsprechenden Verwaltungsdokumenten erscheint der *rab šāqie* mehrmals als Spender von Rindern für Opfer im *bīt Dagan* (SAA VII, 209:

Planung und Durchführung bevorstehender Opferzeremonien, Feste und Rituale in den Tempeln des Landes Aššur.<sup>548</sup> Nicht nur der Herrscher selbst, sondern auch weitere Mitglieder der Königsfamilie hegten offenbar ein reges Interesse an den Opfern, die in ihrem Namen stattfanden und vermutlich nicht selten durch ihre Spenden bestritten wurden.<sup>549</sup>

Aus der Korrespondenz wird das Interesse der Krone an Vorzeichen deutlich, die an den Opfertieren beobachtet wurden. Es ist also davon auszugehen, dass auch Tiere, die nicht zum Zweck von Eingeweideschauanfragen geschlachtet wurden, auf ominöse Veränderungen der Physis und Organe untersucht wurden. Die Priester waren wachsam für die Zeichen der Götter im Opfer und meldeten diese schnellstmöglich dem König.<sup>550</sup> Denn die Zeichen ließen direkte Aussagen über die Qualität des Verhältnisses zwischen den Göttern und dem Spender der Gaben, d. h. dem König, zu. Die Abwesenheit schlechter Omina war ein Indikator für ein gelungenes Opfer, das die Götter angenommen hatten. Unheilvolle Vorzeichen ließen hingegen Übles für die Geschicke des Landes erahnen. Insofern hatten sie einen politikrelevanten, ja mitunter staatsgefährdenden Charakter, aus dem sich leicht das besondere Interesse des Königs an ihrem Auftreten erklärt.<sup>551</sup>

Dass das Tempelpersonal angehalten war, auf Vorzeichen an den regelmäßigen Opfern zu achten, bedeutet auch, dass die Priester sowie vielleicht auch die Verantwortlichen für das Schlachten, die Zurichtung der Fleischteile und deren Zubereitung über grundlegende Kenntnisse in der terrestrischen Vorzeichenlehre verfügen mussten, um Verdachtsfälle überhaupt erkennen zu können.

In den beiden Briefen, die solche Vorzeichen beschreiben, geht es um verkleinerte<sup>552</sup> bzw. fehlende linke<sup>553</sup> Nieren, also Befunde, die sich – zumal die Nieren paarweise vorkommen – relativ leicht feststellen ließen.<sup>554</sup> Die Organe wurden versiegelt verpackt und mit der

---

Vs. 2; 210: Vs. 2). Im selben Brief diskutiert der Absender weitere Fragen bezüglich der Organisation und Darbringung von Opfern, zum Teil im Zusammenhang mit Festen (SAA XIII, 46: Vs. 12'–Rs. 10).

<sup>548</sup> Vgl. SAA X, 18–20; 31; 70; 93–95; 106; 183; 205; 253; 254; 260; 290; 338–342; 345; 357; 359; SAA XIII, 6; 12; 23; 70; 71; 72; 78; 130; 135; 136; 144; 146; 147; 149; 152; 153; 159; 166; 176; 182; 187; 189; 199, sowie vermutlich auch SAA X, 252; 269; 271; 272; 287; 379; 386 SAA XIII, 75; 137; 142; 197; 200; 206; 208; 210;

<sup>549</sup> So beantwortet ein gewisser Nergal-šarrāni (Nr. 3) der Königsmutter Naqīa/Zakūtu Detailfragen zum Ablauf mehrerer Rituale, den beteiligten Personen und der Zusammensetzung der präsentierten Opfergaben (SAA XIII, 76: Vs. 10–Rs. 12; 77: Vs. 7–Rs. 1).

<sup>550</sup> SAA XIII, 131: Vs. 7–11; Rs. 18–19.

<sup>551</sup> Bei dieser „zweiten Art der Eingeweideschau“ beobachtete man Auffälligkeiten an den Eingeweiden von Tieren für das regelmäßige Opfer der Götter. Diese erlaubten, „Hinweise auf Chancen und Gefahren für das eigene Gemeinwesen fortdauernd zu erzeugen, Bedrohungen rechtzeitig zu erkennen und so einen Handlungsraum entstehen zu lassen, in dem beizeiten geeignete Maßnahmen zum Machterhalt und zur Förderung des Landes ergriffen werden konnten“ (Maul 2013b, 199–200).

<sup>552</sup> SAA XIII, 131: Vs. 9. Beim Schreiber von SAA XIII, 131 handelt es sich um Pūlu (Nr. 8), einen Klagesänger (*kalû*) des Nabû-Tempels in Kalḫu. Weshalb ein *kalû* überhaupt mit der Überwachung der regelmäßigen Opfer betraut war, bleibt leider unklar.

<sup>553</sup> SAA XIII, 133: Vs. 8–9. Cole und Machinist 1998, 102 sowie PNA vermuten, dass Pūlu (Nr. 8) ebenfalls der Absender dieses Schreibens ist.

<sup>554</sup> Zu den Nierenbefunden aus den beiden Briefen SAA XIII, 131 und 133 vgl. Heeßel 2014a, 72–73. Die Nieren zählen zu den Organen, die in den Opferschau-Texten eher selten behandelt werden (Heeßel 2012, 7). Aus dem späten zweiten sowie dem ersten Jahrtausend v. Chr. sind einige Texte mit Nieren-Omina bekannt geworden (Heeßel 2014a, 67; vgl. Koch 2015, 86). Nach KAL 5, 80–82: Vs. 18 handelt es sich bei einer verkleinerten linken Niere um ein ausgesprochen gutes Omen: „Der Gott wird im Feindesland (alles) verheeren, das Feindesland wird [weniger werd]en“ (Heeßel 2012, 259: Vs. 18). Das Fehlen der rechten Niere (vgl. SAA

Bitte um eine Inspektion durch Divinationsexperten an den Königshof übersandt.<sup>555</sup> Unklar bleibt, wie die Organe bzw. Kadaver haltbar gemacht wurden, zumal es für die korrekte Befundstellung relevant gewesen sein dürfte, wie frisch das Organ war, da die einsetzenden Verwesungsprozesse zu Verzerrungen in der Beobachtung führten.

Interessant im Zusammenhang mit Opferschaubefunden ist auch der Brief SAA X, 353, in dem es um den Stier eines privaten Spenders geht, dem die linke Niere fehlte. Anscheinend versuchte man, diesen Befund vor der Bevölkerung geheim zu halten.<sup>556</sup> Die öffentliche Bekanntmachung des Befunds, die von der Bevölkerung eingefordert wird, erstaunt angesichts der sonst waltenden Diskretion, mit der Eingeweideschaubefunde, ja das gesamte Eingeweideschauwissen, behandelt wurden.

#### II.1.3.4 Probleme und Behinderungen

Trotz aller Bemühungen des Königs, seiner Verwaltung und des Tempelpersonals kam es immer wieder zu Störungen des Kult- und Opferbetriebs. Wie bereits thematisiert, blieben Lieferungen von Opfermaterie seitens der abgabepflichtigen Provinzen, Städte und Personen teils über mehrere Jahre aus.<sup>557</sup> Auch beim Transfer der Tiere an ihren Bestimmungsort konnte es zu Verzögerungen kommen.<sup>558</sup>

Mit den Hirten, welche die Viehherden des Tempels betreuten, gab es immer wieder Konflikte. Sie entzogen sich, da sie am Rand der Steppe, weitab der urbanen Zentren lebten, regelmäßig der Kontrolle des Tempels. Ihr Verhalten gegenüber dem Tempel, der auf die pünktliche Lieferung der Opfertiere angewiesen war, reichte von Verweigerung der Kooperation bis zu offener Hostilität: So ist aus einem Brief des Tempelfunktionärs des Aššurtempels Dādî (Nr. 11) zu erfahren, dass der Hirte der Mahlzeit (*rā'i naptini*)<sup>559</sup> sich seit

---

XIII, 133: Vs. 8–9) bedeutete hingegen Unheil für das eigene Land: „Das Land des Fürsten wird zugrunde gehen“ (Heeßel 2012, 259: Vs. 19). Heeßel 2014a, 71 weist darauf hin dass fehlende Nieren also ein gewichtiges Vorzeichen mit Relevanz für das Gemeinwesen darstellten.

<sup>555</sup> SAA XIII, 131: Rs. 4–11; 133: Rs. 1–4.

<sup>556</sup> SAA X, 353: Rs. 1–5. Es handelt sich – in Analogie der Beobachtung der Nieren von Schafen – um ein schlechtes Vorzeichen – während das im selben Brief erwähnte Auftreten von fünf Nieren bei einem Opfertier in Babylon (SAA X, 353: r. Rd. 1–2) ein gutes Vorzeichen ist (Heeßel 2014a, 72).

<sup>557</sup> Vgl. SAA X, 359: Vs. 4–13; SAA XIII, 8: Vs. 15–Rs. 7; 9: Vs. 15–Rs. 3; 10: Vs. 15–Rs. 2; 11: Vs. 2–Rs. 5'; 18: Vs. 5–Rs. 1; 21: Vs. 5–14. Rs. 5–10; 31: Vs. 11–Rs. 10; 179: Vs. 17'; 181: Vs. 15–Rs. 6. Neben den zahlreichen Beschwerden über ausbleibende Lieferungen liegt mit SAA I, 129 ein Dokument vor, das vom ordnungsgemäßen Ablauf der regelmäßigen Versorgung der Götter kündigt. Ina-šār-Bēl-allak (Nr. 2), der *masennu* von Dūr-Šarrukīn, berichtet von dort an Sargon II., dass die *dariu*-Opfer, die der König für den Nabû-Tempel festgesetzt habe, regelmäßig von einer Kohorte (*kisru*) aus seiner Stadt gebracht würden (SAA I, 129: Vs. 7–10). Ina-šār-Bēl-allak (Nr. 2) möchte mit dem Schreiben vermutlich unterstreichen, dass er den ihm übertragenen Pflichten nachkam. Auch aus SAA I, 128: Rs. 16–r. Rd. 21 wird ersichtlich, dass er mit Angelegenheiten des Nabû-Tempels befasst war. In SAA I, 128: Vs. 7–19 geht es zudem um Rinder, die er von Abgabepflichtigen aus Guzana eintrieb. Unklar bleibt, ob es sich um Tiere für den Opferbetrieb handelt.

<sup>558</sup> SAA XIII, 172: Rs. 3'–9'.

<sup>559</sup> Nach Groß 2014a, 577–578 ist die von Radner 1999a, 92 vorgeschlagene Bedeutung für *rā'i naptini* als „Hirte für die Palastversorgung“ zu eng gefasst, da *naptanu* zwar ein königliches Mahl bezeichne, allerdings deutlich einen kultischen Hintergrund habe. Im Gegensatz dazu war der *rā'i dārī* mit der Versorgung der *dariu*-Opfer betraut (Groß 2014a, 598; Radner 1999a, 92–93). Von den acht Belegen für einen *rā'i naptini* deuten vier eindeutig in die Sphäre des Tempels (Groß 2014a, 594–595). Nach Deller 1983, 173 hielt der *rā'i naptini* die ihm anvertrauten Herden in der Nähe der Stadt, damit bei Bedarf Tiere geschlachtet werden konnten. Dādīs (Nr. 11) Klage, dass der Hirte seit Beginn des Monats nichts mehr abgeliefert habe, deutet darauf

dem Beginn des Monats geweigert habe, seine Abgaben zu leisten, so dass Dādī (Nr. 11) selbst Schafe am Stadttor kaufen und die Tiere mästen musste.<sup>560</sup> Zudem waren mehrere Hirten, deren Aufgabe darin bestand, die Opferschauer mit Tieren für die Eingeweideschau zu versorgen, ihren Lieferpflichten nicht nachgekommen. Dādī (Nr. 11) kann die aufmüpfigen Hirten mit Namen benennen und ist über ihre Herkunft informiert.<sup>561</sup> Der König solle die Angelegenheit untersuchen,<sup>562</sup> denn wenn sich Assyrer dem Befehl des Königs widersetzen, wie würden sich dann erst Fremde verhalten?<sup>563</sup> Aus Babylonien ist zu erfahren, dass den Hirten des *dariu*-Opfer des Marduk vorgeworfen wurde, Tiere aus den Herden des Gottes verkauft zu haben. Die Hirten weisen den Vorwurf von sich und behaupten, sie würden vielmehr die Tiere für die Opfer des Marduk aus ihren eigenen Beständen bestreiten.<sup>564</sup> In Borsippa hatte der König dem *šākin-tēmi* und *šatammu* befohlen, eine Aufstellung der Viehbestände für Nabû zu liefern, auf deren Grundlage das *ginû* bereitzustellen sei. Die Hirten hätten die Funktionäre allerdings bestochen, so dass bisher keine Aufstellung gemacht und sogar Opfer im Namen des Königs ausgefallen waren, da die Funktionäre den Hirten hörig seien.<sup>565</sup>

Fehlende Opfermaterie konnte relativ problemlos aus dem Vermögen des Tempels ersetzt werden,<sup>566</sup> indem auf seine Viehbestände zurückgegriffen oder Tiere gekauft wurden.<sup>567</sup> Im Notfall veräußerten die Verantwortlichen Vermögenswerte des Tempels, um aus dem Erlös

---

hin, dass der *rā'i naptini* regelmäßig Tiere an den Tempel gab. Ob und wo diese dann im Tempel- bzw. Stadtbereich gehalten wurden oder sie auf tempeleigenen Weiden vor der Stadt grasten, bis sie geschlachtet wurden, bleibt leider unklar.

<sup>560</sup> SAA XIII, 19: Vs. 6–11. Nach Maul 2008, 83 berichtet in diesem Brief „Ein hoher Beamter des Reiches [...] über einen Kollegen, der der Pflicht, die Versorgung Aššurs für einen Tag aus eigenen Mitteln zu bestreiten, nicht nachgekommen war.“ Dass es sich beim *rā'i naptini* um einen hohen Beamten handelt, geht weder aus SAA XIII, 19 noch aus anderen Belegen eindeutig hervor.

<sup>561</sup> SAA XIII, 19: Rs. 7–12.

<sup>562</sup> Dies wird so formuliert, dass sie sich geweigert hätten, sich an ihrem „tax-collection point“ (*pirru*) einzufinden.

<sup>563</sup> SAA XIII, 19: Rs. 2–6. Die Angelegenheit spitzte sich in den folgenden Jahren weiter zu. In einem anderen Brief erklärt Dādī (Nr. 11), dass die aus SAA XIII, 19 bekannten Hirten sich seit nunmehr sieben Jahren weigerten, Schafe an den König zu geben. Sie hatten offenbar zehn weitere Aufrührer um sich geschart, mit denen sie bewaffnet herumstrichen und jeden bedrohten, der gegen sie vorgehen wollte. Dādī (Nr. 11) schickte ihnen eine Nachricht und fragte, warum sie den König nicht fürchteten. Seine Intervention zeigte sich offenbar wirkungslos, so dass er sich nun mit der Bitte an den König wandte, jener möge die Sache untersuchen (SAA XIII, 20: Vs. 6–1. Rd. 1).

<sup>564</sup> SAA XIII, 172: Rs. 3'–9'.

<sup>565</sup> SAA X, 353: Vs. 14–24. Mār-Issār (Nr. 18) vermutet zudem, dass man behaupten würde, dass in früheren Zeiten keine Aufstellungen über die Viehbestände angefertigt worden seien. Als Beleg, dass dies eine Lüge sei, führt er ein Sprichwort über einen Ordalspruch aus der Regierungszeit Burnaburiaš' an, das Legitimität und Alter dieses Vorgehens belegen soll (SAA X, 353: Rs. 10–15; vgl. Faist 2014, 159). Die Tafel ist an der betreffenden Stelle beschädigt, so dass der exakte Wortlaut des überlieferten Ordalspruchs nicht klar ist. Parpola 1993, 290 Nr. 353: Rs. 12–15 umschreibt folgendermaßen: [*ina ŠÀ ti*]-*il-ti ša hur-sa-an 'ša'* [<sup>m</sup>*bur-na-bu*]-*'ri'-ia-áš* MAN 'KÁ.DINGIR'.KI 'qa'-[*bi ma-a*] 'hur\*'-*sa-an* 'LÚ.SIPA'-[MEŠ NÍG.ŠID-MEŠ *tup-pu-šu a-na* MAN] EN-*ja ú-se-bi-la*) und übersetzt „[In] an ordeal proverb attributed to [Burnabur]iaš, king of B[abyl]on, it is s[aid]: „The (time of) accounting is] the ordeal of the sheph[erds]. I am dispatching [the relevant tablet to the king], my lord.“ Etwas vorsichtiger ist dagegen seine vorherige Bearbeitung des Texts (Parpola 1970, 232: Rs. 12–15): *ma-a* TA\* *la-bi-r*[*i ... ti*]-*il-ti i-sa-na'-li-i*-[*u ... 'Bur-na-bu*]-*ja-áš ša hur-sa-an* x[...]*hur'-sa-an man-n*[*u ina*] *maš-ki-r*[*i ... a-na* MAN] EN-*ja ú-se-bi-la*, die er jedoch mit korrigierter Zeilenzählung bereits in seinem Kommentar zugunsten der Umschrift, die auch SAA X, 353 zugrunde liegt, aufgibt (Parpola 1983, 275–276). Der Wortlaut des Sprichworts (zur Bedeutung von *teltu* als „Sprichwort“ vgl. Wasserman 2011, 22) ist anderweitig nicht überliefert (Parpola 1983, 275). Wenn die Ergänzung zutrifft, ginge es hier um einen Überlieferungszeitraum von mindestens 650 Jahren (Faist 2014, 189).

<sup>566</sup> Maul 2008, 83.

<sup>567</sup> SAA XIII, 19: Vs. 6–Rs. u. Rd. 15; 20: Vs. 6–1. Rd. 1; vgl. Maul 2008, 83.



Opfermaterie zu erwerben: So berichtet Iddin-Aššur (Nr. 6), dass er wegen ausbleibender Lieferungen der Stadt Barḫalzi Sklaven<sup>568</sup> verkaufen musste, um die Opfer zu finanzieren.<sup>569</sup>

Nicht nur die Bereitstellung der Opfergaben konnte Probleme bereiten, auch das Personal der Tempel stellte eine Schwachstelle im Kultablauf dar. Denn die für die Darbringung der Speisen und Getränke Verantwortlichen weigerten sich bisweilen, die ihnen übertragenen Aufgaben auszuführen. So berichtet Akkullānu (Nr. 1) dem König von einem Streik des *rab karāni*, seines Stellvertreters (*šaniu*) und seines Schreibers (*tupšarru*), die das Füllen der Libationsgefäße vor dem Tisch des Königs sowie vor Aššur eingestellt hätten.<sup>570</sup>

Tempelfunktionäre nahmen offenbar auch eigenmächtig Veränderungen an der Art der darbrachten Opfer vor: Akkullānu (Nr. 1) war vom König zu einer Kontrolle nach Aššur geschickt worden und hatte festgestellt, dass Aššur den Schenkel (*sūnu*) der Opfertiere nicht mehr erhielt. Der König hatte angewiesen, dies zu ändern und Aššur das besagte Fleischstück wieder darzubringen. Allerdings verzögerte sich die Durchsetzung der Entscheidung um ein Jahr, da Akkullānu (Nr. 1) sich offenbar gegenüber dem Gouverneur und dem Tempelpersonal nicht behaupten konnte, so dass er die Sache nun erneut dem König vorbrachte.<sup>571</sup> Akkullānus (Nr. 1) mangelnde Durchsetzungsfähigkeit in dieser Frage der Orthopraxis erstaunt, immerhin ist er *šangû* und *ērib bīti* des Aššurtempels.<sup>572</sup>

Unsachgemäß ausgeführte Opfer konnten eine temporäre Unterbrechung des Opferbetriebs notwendig machen. In dem Brief über das Unwesen, das der Klagesänger (*kalû*) Pūlu (Nr. 8) im Nabû-Tempel von Kalḫu trieb, geht es auch um Probleme im Zusammenhang mit den Opfern für Nabû und Marduk. Die Tageszeiten für die Speisung waren wohl nicht korrekt eingehalten worden, zudem hatte Pūlu (Nr. 8) gemieteten Arbeitern (*agru*) Zugang

---

<sup>568</sup> Nach PNA 2/I, 504b handelt es sich hierbei um „(royal) slaves“. Tatsächlich werden diese Personen „Deine Diener“ (ARAD.MEŠ-*ka* bzw. ARAD.MEŠ-*ni-ka*) genannt, der Angesprochene ist der König. Mit Postgate 1974, 214 möchte ich aber annehmen, dass es sich um Sklaven aus dem Tempelbesitz handelt. Auch die Götter werden von Iddin-Aššur (Nr. 6) als „Deine Götter“ (DINGIR.MEŠ-*ni-ka*) und die Tempel als „Deine Gotteshäuser“ (É DINGIR.MEŠ-*ka* bzw. É DINGIR.MEŠ-*ni-ka*) bezeichnet.

<sup>569</sup> SAA XIII, 31: Vs. 4–9; vgl. Holloway 2002, 102–103. Der Brief benennt zwar nicht explizit, dass Iddin-Aššur (Nr. 6) mit dem Erlös Opfermaterie erstand, der Kontext legt dies aber nahe, da es um die Erfüllung von Versorgungsverpflichtungen gegenüber dem Tempel geht. Zu einem von der Edition in Cole und Machinist 1998 abweichenden Verständnis der Termini *rēšātu* und *ḫamussu* in SAA XIII, 31: Vs. 4–5 vgl. Postgate 1974, 280–281.

<sup>570</sup> SAA X, 98: Vs. 17–Rs. 15. Groß 2015, 36; ebd. 2014a, 360–361 verweist darauf, dass der *rab karāni* damit seine Pflichten verletzte, wie sie in den königlichen Dekreten (SAA XII, 77: Vs. I 15'–17' (eine Verfügung, die vermutlich Tiglatpileser III. erließ und die besagt, dass der *rab karāni* – die Berufsbezeichnung ist an dieser Stelle ergänzt (vgl. Kataja und Whiting 1995, 84 Nr. 77: Vs. I 15') – einen Liter (*qû*) Wein geben solle) und SAA XII, 80: Vs. 4. 6 (Eine Aufstellung über Höhe und Zusammensetzung der Weinlieferungen von Seiten der Magnaten an den Aššurtempel)) festgelegt werden. Akkullānus (Nr. 1) Beschwerde beziehe sich auf ebendiese Verfügungen des Königs. Deshalb sei anzunehmen, dass der *rab karāni* zum Personal des Palastes, nicht des Aššurtempels zähle (Groß 2015, 36). Die Argumentation kann ich nicht nachvollziehen.

<sup>571</sup> SAA VIII, 112: Vs. 1–u. Rd. 10. Anders deutet Villard 1991, 134 den Text. Mit Verweis auf neubabylonische Belege erwägt er, ob *sūnu* ggf. ein Teil der Kleidung der Götterstatue des Aššur bezeichnet. Die Unterbrechung des Opfers sei auf ein unheilvolles Vorzeichen zurückzuführen. Diese Deutung beruht auf dem Verständnis von *dibbu* in SAA VIII, 112: Vs. 7 als divinatisches Verfahren, nicht als *dibbu*, „Wort“; vgl. Villard 1991, 132 Fn. 5.

<sup>572</sup> Auch aus SAA X, 107, wo es um einen Diebstahl im Aššurtempel geht und Akkullānu (Nr. 1) einen Korruptionsverdacht äußert, meint man eine latente Oppositionshaltung des Tempelpersonals gegenüber den königlichen Autoritäten herauszulesen.

zum Allerheiligsten verschafft, damit diese die Mahlzeiten vor Marduk und Nabû auf-tischen.<sup>573</sup> Der Absender empfiehlt, die *dariu*-Opfer vor Marduk für mindestens einen, wenn nicht sogar zwei Monate auszusetzen. Darüber hinaus seien die durch private Spender ge-tätigten Schafopfer vor Nabû unvollständig (*lā gamir*),<sup>574</sup> während die Opfer für Marduk offenbar im falschen Tempel ausgeführt wurden.<sup>575</sup>

Die zeitlichen und lokalen Verschiebungen bei der Darbringung der Opfertiere stellten ein Problem dar, weil sie das Ebenmaß des ständigen Opfers aus dem Gleichgewicht brachten. Pūlu (Nr. 8) hatte zudem ungeweihten Leiharbeitern (*agru*) Zugang zum Allerheiligsten des Tempels verschafft und sogar zugelassen, dass sie, die vermutlich nicht über ausrei-chende Ritualkenntnisse und -kompetenzen verfügten, um die Opferzeremonien sachge-mäß auszuführen, den Göttern Gaben präsentierten. Damit waren die Anforderungen an die kultische Reinheit von Opfergaben und ihren Überbringern sowie das strenge Befolgen der altehrwürdigen Kultpraktiken missachtet und möglicherweise ein Frevel begangen worden.

### II.1.3.5 Die Teilhabe am Mahl der Götter: die *rēhātu*

Im Verhältnis von Menschen und Göttern als wechselseitig aufeinander Angewiesene, die das Band der Ernährungsgemeinschaft verbindet, bildet die Redistribution der Reste (*rēhātu*) der Opferspeisen ein wesentliches Element der Beziehung. Durch die *rēhātu* wer-den die Menschen am Göttermahl beteiligt. Diese Tischgemeinschaft von Göttern und Menschen schafft eine tangible Verbindung in die Welt der Transzendenz.

Der Empfang der *rēhātu* besitzt zudem eine wichtige symbolische Dimension für das Kö-nigtum: Dass die Götter dem Herrscher gestatten, die Speisen von ihrem Tisch zu verzeh-ren, ist Zeichen des göttlichen Wohlwollens, der sich in der Akzeptanz des Opfers mani-festiert. Die *rēhātu* sind nicht nur eine Gunstbezeugung, sondern besitzen legitimierende Kraft, deren politische Signifikanz dann besonders deutlich wird, wenn dem assyrischen König die *rēhātu* aus babylonischen Tempeln angetragen werden.<sup>576</sup>

---

<sup>573</sup> SAA XIII, 134: Rs. 8–12. Pongratz-Leisten 1994, 249: Rs. 8 versteht *agru* als „Tempelangestellte“.

<sup>574</sup> Leider wird aus dem Schreiben nicht deutlich, worin diese Unvollständigkeit bestand. Mit Hinblick auf den folgenden Vorwurf liegt die Vermutung nahe, dass die Ritualhandlungen, die das Opfer begleiteten, un-vollständig ausgeführt bzw. nicht sachgemäß beendet wurden. Dies könnte auf die mangelnde Ritualkompe-tenz der Mietlinge (*agru*) zurückzuführen sein.

<sup>575</sup> SAA XIII, 134: Rs. 13–15; ggf. wird in Rs. 15 die Einschränkung gemacht, dass die Opfer für Marduk zwar ordnungsgemäß verliefen, allerdings ein Ritual für ihn im falschen Tempel durchgeführt wurde. Die Zeile ist leider stark beschädigt, so dass der Tempelname unklar bleibt.

<sup>576</sup> Gaspa 2012a, 41; vgl. Maul 2008, 78. So berichtet Sargon II., die Einwohner von Borsippa und Babylon, die Priester (*ērib bīti*), kundige Handwerker (*ummānu*) und Befehlshaber des Landes hätten ihm die *rēhātu* von Marduk, Zarpanītu, Nabû und Tašmētu gebracht, um ihm den Eintritt nach Babylon anzutragen (Fuchs 1994, Nr. 2.3: 311–313). Die *rēhātu* dienen hier als Symbol der Akzeptanz der assyrischen Herrschaft durch die Götter. Dieses Friedensangebot wird durch die Repräsentanten der religiösen, sozialen und politischen Institutionen, die zum Unterhalt dieser Götter beitragen, überbracht (vgl. Vera Chamaza 2002, 45). Die Betei-ligung des Königs an den Resten der Speisen der babylonischen Götter wurde nicht nur in den Inschriften zu legitimatorischen Zwecken in Anspruch genommen, sondern geschah auch in der Realität (vgl. SAA XV, 218: Rs. 8–11).

Nicht nur der König, auch hochrangige Funktionäre der Verwaltung des Tempels und diejenigen, die die Opferspeisen zubereiteten und präsentierten, erhielten Opferreste.<sup>577</sup> Alle an der Versorgung der Götter Beteiligten erleben sich nicht nur in der Bereitstellung der Gaben, sondern auch im Verzehr der Speisen als Gemeinschaft, die vertikale Gliederung der Gesellschaft wird aufgebrochen.<sup>578</sup> Teilhabe an den *rēhātu* verheißt Teilhabe am Heil:<sup>579</sup> Ein Brief aus der königlichen Korrespondenz bringt dieses Verständnis treffend auf den Punkt: „Wer von den *rēhātu* isst, wird leben.“<sup>580</sup>

Nicht nur aus Aššur, sondern auch aus den Tempeln anderer Städte Assyriens<sup>581</sup> und Babyloniens<sup>582</sup> wurden die *rēhātu* zum König transportiert. Hierzu bedurfte es logistischer Infrastrukturen und Techniken der Haltbarmachung.<sup>583</sup> Denn zwischen dem Auftragen des Mahls vor dem Gott Aššur und dem Versand der *rēhātu* an den Palast konnten bis zu zwei Tage liegen.<sup>584</sup> Aus einem Brief von Akullānu (Nr. 1) werden die Konservierungsmethoden ersichtlich:<sup>585</sup> Das Fleisch von Rindern und Schafen wurde in Öl eingelegt, um es für den Transport haltbar zu machen.<sup>586</sup>

Die Weitergabe von Opferresten aus den Haushalten der Königsfamilie an Gelehrte und Würdenträger aus dem Palastumfeld konnte durch vertragliche Vereinbarungen geregelt werden.<sup>587</sup> Bei der Verteilung von Opfergaben kam es bisweilen zu konkurrierenden Ansprüchen: Dādī (Nr. 11) wendet sich an den König, um zu klären, was mit 20 Schafen geschehen solle, die der *šangū* des Aššur im Monat Šabātu (xi) verbrauchte.<sup>588</sup> Im vergangenen Jahr habe der König befohlen, diese in das (Lager-)Haus für Pökelfleisch<sup>589</sup> zu

---

<sup>577</sup> Die Beteiligung des Tempelpersonals an den Resten der Opferrahlzeiten wird teilweise in den Dekreten geregelt. Zur Entlohnung des Tempelpersonals mit Anteilen an der göttlichen Mahlzeit vgl. den Abschnitt III.2.16 *Entlohnung*.

<sup>578</sup> Maul 2008, 83–84.

<sup>579</sup> Vgl. ebd., 84.

<sup>580</sup> SAA XVIII, 133: Rs. 2'–3'.

<sup>581</sup> SAA XVI, 106: Rs. 1–4. Leider bleibt unklar, aus welcher Stadt Ubru-Nabū (Nr. 15), der Schreiber des neuen Palastes (*tušarru ša bīti ešši*), an den Kronprinzen, vermutlich Assurbanipal, schrieb; Luukko und van Buylaere 2002, 97 weisen den Text aufgrund des Duktus' den „Letters from Other Cities of Assyria“ zu.

<sup>582</sup> SAA XV, 218: Rs. 8–11.

<sup>583</sup> Nach Parpola 2004, 292 Fn. 24 sei der Transport der *rēhātu* aufgrund klimatischer Bedingungen nur in den Wintermonaten möglich gewesen. Zudem seien die Speisen mit Wagen von Aššur nach Ninive gebracht worden, so dass man die etwa 100km weite Strecke in wenigen Stunden überwinden konnte; vgl. allerdings SAA XIII, 156: Rs. 3–10, wo zwischen Präsentation und Versand anscheinend zwei Tage liegen. Dass es mehr oder minder gleichgültig war, ob die Speisen noch genießbar waren, wie Radner 2017a, 29 vermutet („It was not an issue that the food was no longer fresh, as to eat leftovers from the divine feast was a blessing rather than a culinary experience.“), scheint angesichts der Belege für ihre Konservierung eher unwahrscheinlich.

<sup>584</sup> SAA XIII, 156: Rs. 3–10.

<sup>585</sup> Zu den im antiken Mesopotamien gängigen Konservierungsmethoden vgl. Bottéro 1983.

<sup>586</sup> SAA X, 108: Rs. 7'–u. Rd. 12. Der dort angewiesene Transport nach Aššur erstaunt. Man würde vermuten, dass in Aššur selbst genügend *rēhātu* anfielen. Praktikabilität scheint nicht zwangsläufig das oberste Gebot bei der Verteilung gewesen zu sein. Vielleicht wurden sogar lange Transportwege in Kauf genommen, um die Speisen in die verschiedenen Teile des Reiches, aus denen sie zusammengebracht worden waren, zu verteilen.

<sup>587</sup> Vgl. SAA X, 182: u. Rd. 33–34.

<sup>588</sup> Aus dem Brief geht nicht hervor, ob es sich dabei um Schafe aus der täglichen Speisung des Gottes oder um solche handelt, die dem Gott im Rahmen von Festen dargebracht wurden. Da der Festzyklus der „Frühjahrsfeierlichkeiten“ sich auch auf den Monat Šabātu (xi) erstreckte, ist es gut möglich, dass es hier um Tiere geht, die im Rahmen der Feste geopfert wurden. Zu weiteren Festen im Šabātu (xi) vgl. Ermidoro 2017, 151.

<sup>589</sup> Zur Praxis des Pökeln vgl. Gaspa 2012a, 108, 220. Gepökelttes Fleisch konnte auch den Göttern präsentiert werden (Gaspa 2012a, 159).

bringen. Nun aber habe der Tempelschreiber (*tupšar bēt-ili*) verfügt, dass die Tiere an die *šakintu* von Libbi-āli gehen sollten.<sup>590</sup> Parpola nimmt an, dass die Reste der Opferspeisen die Grundlage der königlichen Bankette bildeten, vermittle derer die Führungselite des Staates am redistributiven Teil der „Ernährungsgemeinschaft“ partizipierte.<sup>591</sup>

Wenig bis kaum ist über die Organisation derjenigen Produktionszweige bekannt, die an die Tempel angeschlossen waren und Rohstoffe verarbeiteten, welche im Opferbetrieb anfielen. Hierbei ist insbesondere an die Woll- und Lederindustrie, aber auch die Herstellung von Waffen, z. B. Schilde, Köcher und Bogensehnen zu denken.<sup>592</sup> SAA XII, 68 regelt nicht nur die Redistribution bestimmter Teile von Opfertieren unter den Angehörigen des Tempelpersonals, sondern der Bäcker (*āpiu*) erhält ebenfalls 20, der Obersänger (*nargallu*) sechs Häute von Opferschafen. Die Tafel ist an der entsprechenden Stelle beschädigt, so dass unklar bleibt, wofür die beiden die Häute erhielten.<sup>593</sup> Mit Hinblick auf das Ritual zur Bespannung und Mundöffnung einer *lillissu*-Pauke, bei der die Haut eines Stieres, mit welcher der bronzene Kessel des Instruments bespannt wird, eine prominente Rolle spielt,<sup>594</sup> könnte man vermuten, dass der *nargallu* die Häute für den Instrumentenbau verwendete.<sup>595</sup> Tierhäute wurden, wie KAV 76 zeigt, auch an die *šangûs* verschiedener Tempel und Schreiber ausgegeben. In diesem Fall dienten die Häute von Rindern und Schafen vermutlich als Beschreibstoffe.<sup>596</sup>

---

<sup>590</sup> SAA XIII, 18: Rs. 2–1. Rd. 1. Deller 1983, 172–173 versteht den Brief folgendermaßen: Der *šangû* des Aššur habe üblicherweise das im Monat Šabātu (xi) anfallende Opferfleisch verbraucht. Damit sei Dādī (Nr. 11) nicht einverstanden gewesen und bat den König um eine Entscheidung. Dieser wiederum habe das Einkeln des Fleisches befohlen, was aber auf den Widerstand des Tempelschreibers gestoßen sei, der das Fleisch lieber an die *šakintu* von Aššur geben wollte.

<sup>591</sup> Parpola 2004, 291. Mit den Resten, die während der Frühjahrsfeierlichkeiten anfielen, seien ca. 700 Gäste bewirtet worden; an Tagen, an denen im *bīt Dagan* Rinder geopfert wurden, sogar 3.500 bis 5.000 Personen. Es sei anzunehmen, dass der Umfang der Opfergaben während der Frühjahrsfeierlichkeiten die tägliche Speisung des Gottes weit überstieg. Die Angaben über Menge und Zusammensetzung des *ginû eššu* zeigten, dass im täglichen Kultbetrieb lediglich *rēhātu* in moderatem Rahmen anfielen, die wohl gerade dazu ausgereicht hätten, den Bedarf des Tempels – gemeint ist vermutlich das Tempelpersonal – zu decken. (Parpola 2004, 292).

<sup>592</sup> So ist es nach Renger 1996, 223 nicht verwunderlich, dass die in Puzriš-Dagan anfallenden Häute und Wolle durch eine vor Ort angesiedelte Textil- und Lederindustrie weiterverarbeitet wurden. Zu den Produkten der Lederindustrie vgl. Stol 1983, 536–541, neben diversen Lederwaren und Schuhen stellte diese z. B. auch Schläuche für Flüssigkeiten, Boote, Zelte und Pergament her.

<sup>593</sup> SAA XII, 68: Vs. 18–20.

<sup>594</sup> Zu diesem Ritual, das in Textvertretern aus neuassyrischer und spätbabylonischer Zeit überliefert ist, vgl. Gabbay 2018 mit weiterführender Literatur.

<sup>595</sup> Über die Herstellung von Musikinstrumenten sind wir ausgesprochen schlecht informiert. Aus altbabylonischer Zeit sind aus dem „Lederarchiv“ von Isin Texte bekannt, die im Zusammenhang mit dem Instrumentenbau stehen (Shehata 2009, 9, 151). Überbringer der fertigen Instrumente sind die Sänger (Shehata 2009, 157). Sie waren wohl auch mit deren Bau betraut (Shehata 2009, 28, 161). Die Instrumente konnten vermutlich bei spezialisierten Werkstätten in Auftrag gegeben werden oder gelangten als Weihgaben in den Besitz der Tempel (vgl. Shehata 2009, 123).

<sup>596</sup> Meinhold 2009, 485. Schröder 1917, 240 sieht KAV 76 als Beleg dafür, dass die Verwendung von Pergament im Alten Orient wesentlich weiter verbreitet war, als bisher angenommen. Nach Luukko 2007, 249 Fn. 147 gingen die Häute vermutlich für kultische Zwecke an die Priester, möglicherweise auch als Schreibmaterial an Schreiber.

### III. DER TEMPEL ALS INSTITUTION

#### III.1 Der Tempel als Akteur des Wirtschaftslebens

Mesopotamische Tempel waren komplexe sozio-ökonomische Einheiten, die über erhebliche Produktionsmittel verfügten. Land- und Herdenbesitz stellten eine wichtige Einkommensquelle des Tempels dar,<sup>597</sup> aber auch die handwerkliche Produktion sowie Handelsaktivitäten trugen zum Unterhalt der Gotteshäuser bei.<sup>598</sup> Des Weiteren erhielten sie Geschenke aus der Kriegsbeute und die Menschen spendeten ihren Göttern kostbare Weihgaben.<sup>599</sup>

Für die Wirtschaftsform, bei der eine Institution ihren Bedarf weitestgehend autark deckt, ihre Erzeugnisse zentral verwaltet und unter ihren Angehörigen verteilt, wird traditionellerweise das Modell des Haushalts bzw. *oikos* herangezogen.<sup>600</sup> Inwiefern die neuassyrischen Tempel als wirtschaftlich autarke Institutionen agierten und ob die Redistribution den einzigen Modus der Versorgung des Tempelpersonals darstellte, lässt sich nicht mit völliger Sicherheit ausmachen. Denn die Quellen, die Einblick in die ökonomischen Ressourcen sowie Produktions- und Wirtschaftsweise der Tempel bieten, sind spärlich.<sup>601</sup> Auch die verschiedenen Modalitäten der Versorgung des Tempelpersonals – Landbesitz,

---

<sup>597</sup> Vgl. Zawadzki 1981, 129.

<sup>598</sup> Fales 2013, 86.

<sup>599</sup> Eine „Tempelkasse“ am Eingangstor wie das *quppu* in neu- und spätbabylonischen Tempeln, wo Besucher ihre Spenden ablegen konnten (Oppenheim 1947, 117–18; vgl. Kleber 2008, 264, 280 Fn. 794; Beaulieu 2003, 362–363; Bongenaar 1997, 104), ist für die neuassyrische Zeit nur für den Nabû-Tempel von Kalḫu belegt (CTN IV, App. S. 1). Oppenheim 1947, 118 zitiert im Zusammenhang mit den Qualitätsunterschieden der Silbereinkünfte der Tempel einen neuassyrischen Brief, in dem es um ungewaschenes und ungefeuertes Silber aus Einkünften (*irbu*), vermutlich denjenigen des Tempels, geht (SAA XIII, 23: Rs. 8–10). Ob diese Einkünfte wie in der babylonischen Spätzeit in einer zentralen Spendenbox im Tempel gesammelt und regelmäßig eingeschmolzen wurden, lässt sich nicht feststellen.

<sup>600</sup> Vgl. Jursa 2004, 118–119. Zur Wirtschaftsgeschichte Mesopotamiens, methodischen Herausforderungen und Theorieoptionen vgl. Jursa 2010, 13–26 mit weiterführender Literatur.

<sup>601</sup> Vgl. van Driel 1969, 185. Mit dem neuassyrischen Tempel als Wirtschaftsakteur befasst sich Zawadzki 1981. Da die Monographie – abgesehen von einer englischen Zusammenfassung – nur auf Polnisch vorliegt, ist sie nicht breit rezipiert worden und konnte auch für vorliegende Arbeit nur bedingt genutzt werden. Dass auch der Palast in der neuassyrischen Zeit nicht als „self-sufficient *oikos*“ agierte, zeigt Groß 2014a, 667. Jursa 2004, 118–121 argumentiert überzeugend, dass das *oikos*-Modell nicht dazu taugt, das ökonomische Handeln der neubabylonischen Tempel zu beschreiben. Zwar seien alle für die *oikos*-Wirtschaft charakteristischen Transaktionsformen (Produktion, zentrale Verwaltung und Lagerhaltung der Güter, Redistribution) belegt, allerdings ist die Landwirtschaft in einem hohen Maße spezialisiert und kommerzialisiert. Durch die Erwirtschaftung von Überschüssen konnten Güter, die der Tempel nicht selbst produzierte, zur Bedarfsdeckung erworben werden. Auch die Entlohnung der Arbeitskräfte war in erheblichem Maße monetarisiert. Nicht nur bei Personen, deren Arbeitskraft der Tempel mietete, sondern auch im „Kernbereich der redistributiven Tempelwirtschaft, im Zusammenhang mit der Distribution von Pfründeneinkommen und Opfermaterialien“. Die Abhängigkeit von Mietarbeit, die Integration bedeutender Produktionszweige in den marktwirtschaftlich organisierten und geldbasierten Austausch, die damit einhergehende Spezialisierung der Produktion und die Notwendigkeit des Austauschs mit anderen Akteuren des Wirtschaftslebens stellen Merkmale dar, die mit dem traditionellen *oikos*-Modell, dessen wesentliche Charakteristika in der wirtschaftlichen Autarkie und der Redistribution liegen, nicht zu vereinen sind (Kleber 2013, 168; Jursa 2010, 768–771; ebd. 2004, 121). „For the institutional economy [...], the traditional model can be considered to be falsified“ (Jursa 2010, 799). Zur Abwägung verschiedener ökonomischer Modelle vgl. Jursa 2010, 783–804. Zum Tempel als Wirtschaftsakteur in neu- und spätbabylonischer Zeit vgl. Kleber 2013; Jursa 2010, 768–772; ebd. 2004, 118–121.

Rationen, Gewinne aus dem Überschuss handwerklicher Produktion oder Löhne – lassen sich in Umfang und Bedeutung nicht deutlich voneinander abgrenzen.<sup>602</sup>

Die zentrale Rolle des assyrischen Königtums beim Bau der Tempel und deren Ausstattung mit Land und Personal zeugt von der engen Verflechtung der assyrischen Tempel mit der Krone und ihre Abhängigkeit von der Versorgung durch den König.<sup>603</sup> Auch die handwerkliche Produktion am Tempel weist, insbesondere bei der Bereitstellung von Rohmaterialien und Abnahme fertiger Produkte,<sup>604</sup> auf eine enge wirtschaftliche Verschränkung der Institutionen Tempel und Palast in der neuassyrischen Zeit hin. Die Kooperation mit privatwirtschaftlichen Akteuren, wie sie für die neu- und spätbabylonischen Tempel belegt ist,<sup>605</sup> lässt sich nicht nachweisen.

Die neuassyrischen Tempel sind, anders als z. B. das Eanna in Uruk und das Ebabbar in Sippar in neu- und spätbabylonischer Zeit, als Wirtschaftsakteure nicht klar konturiert wahrnehmbar. So bleibt unklar, wie der Landbesitz der Tempel konkret verwaltet und bewirtschaftet wurde.<sup>606</sup> Ebenso lässt sich nicht ausmachen, ob Tempel sich wie in Babylonien auf einzelne landwirtschaftliche Produktionszweige bzw. Feldfrüchte spezialisierten.<sup>607</sup> Bekannt ist, dass die Schafe und Ziegen gemeinsam mit dem Viehbestand anderer Institutionen in Herden gehalten wurden,<sup>608</sup> deren Betreuung an Hirten ausgelagert wurde.

Dass die Tempel über ihre Besitztümer eigenmächtig verfügten und diese auch kurzfristig liquidieren konnten, zeigt z. B. der Kauf von Handwerkern für den Tempel<sup>609</sup> sowie die Beispiele, in denen Tempelfunktionäre Tiere für die Durchführung von Opferschauen kaufen mussten, da die Hirten, die den Herdenbesitz der Tempel betreuten, sich weigerten die Tiere ordnungsgemäß abzuliefern,<sup>610</sup> oder sogar Sklaven des Tempels verkauft werden mussten, um den Fortgang des Opferbetriebs zu gewährleisten.<sup>611</sup>

---

<sup>602</sup> Vgl. hierzu auch den Abschnitt III.2.16 *Entlohnung*. Van Driel 1969, 186 nimmt an, dass der Tempel über ausreichende Mittel verfügt habe, um Land zur Versorgung seines Personals zu erwerben.

<sup>603</sup> Vgl. Zawadzki 1981, 132; Postgate 1972, 821–822; van Driel 1969, 185.

<sup>604</sup> Vgl. hierzu die Kapitel III.1.1 *Das iskaru-System* und III.1.2 *Palast und Tempel als Abnehmer handwerklicher Produktion*.

<sup>605</sup> Kleber 2013, 171; Jursa 2010, 767.

<sup>606</sup> In Babylonien wurde im 1. Jt. v. Chr. ein erheblicher Teil der landwirtschaftlichen Nutzfläche des Tempels an Einzelpersonen, die nicht zum Tempelpersonal zählten, verpachtet und von ihnen in Eigenregie bewirtschaftet (Jursa 2010, 768). Auch Viehherden konnten an privatwirtschaftlich agierende Viehhalter verpachtet werden (Kleber 2008, 56). Andererseits gibt es Belege, dass das Eanna in Uruk in kleinerem Maßstab Kleinviehherden der Krone verwaltete (Kleber 2008, 60). In Assyrien scheint der Tempel sein Land meist eigenständig unter Rückgriff auf die dort lebenden Personen kultiviert zu haben.

<sup>607</sup> Während sich das Ebabbar auf den Anbau von Datteln konzentrierte, erwirtschaftete das Eanna einen erheblichen Teil seiner Einkünfte durch die Viehzucht und Wollproduktion (Kleber 2013, 169–171; Jursa 2004, 119).

<sup>608</sup> In einem „Gottesbrief“ von Asarhaddon an Aššur ist von Ziegen, Rindern und Schafen für die Opfer der Götter die Rede, die Asarhaddon gemeinsam mit denjenigen für die Tafel des Königs grasen ließ (RINAP 4, 33: III 35'–36').

<sup>609</sup> SAA XII, 94; sofern man mit Menzel 1981, 185 annimmt, dass Iddināia (Nr. 8) den Sklaven für den Tempel erwarb; vgl. Radner 1997a, 326.

<sup>610</sup> SAA XIII, 19: Vs. 6–Rs. 1; 20: Vs. 6–l. Rd. 1; vgl. Maul 2008, 83.

<sup>611</sup> SAA XIII, 31: Vs. 4–9; vgl. Holloway 2002, 102–103. Der Brief macht zwar nicht explizit, dass mit dem Erlös Opfermaterie erstanden wurde, der Kontext legt dies aber nahe, da es um die Erfüllung der Versorgungsverpflichtungen von Würdenträgern gegenüber dem Tempel geht.

Land und Personen gelangten durch Stiftungen seitens des Königs und von Einzelpersonen in den Besitz des Tempels, dessen Einkünfte durch Zuwendungen seitens der Krone, z. B. in Form von Kriegsbeute und Tributgeschenken sowie (private) Weihgaben erweitert wurden.<sup>612</sup> Ein Typus von Vertragssicherungsklauseln der Privatrechtsurkunden droht dem Vertragsbrecher die Weihung von Equiden an Aššur, Nergal oder Sîn von Ḫarrān an.<sup>613</sup> Radner geht offenbar von einer angewandten Strafe aus.<sup>614</sup> Wie bei den angedrohten Weihungen der eigenen Kinder nimmt Faist dagegen auch für diese Vertragssicherungsklauseln an, dass es sich um einen Fluch handelt.<sup>615</sup> Somit ist nicht von einem stetigen Einkommen an Tieren auszugehen, mit dem Vertragsünder die Viehbestände des Aššur- und Nergaltempel substanziell bereicherten. Schimmel wurden zum Beispiel dazu benötigt, beim *akītu*-Fest den Zeremonialwagen des Aššur zu ziehen.<sup>616</sup> Solche Pferde gelangten aber – wie wir aus SAA XII, 69 wissen – als Beiträge des Königs an den Aššurtempel.<sup>617</sup>

### III.1.1 Das *iškaru*-System

Die Zuteilung von Rohstoffen an Handwerker in den Diensten des Tempels und anderer institutioneller Großhaushalte erfolgte im Rahmen des *iškaru*-Systems, durch das die handwerkliche Produktion am Tempel eng mit der königlichen Verwaltung verflochten war.<sup>618</sup> Unter Festlegung eines zu liefernden Volumens an fertigen Produkten bzw. entsprechenden Silbersummen wurden Rohmaterialien an Handwerker ausgegeben.<sup>619</sup> Auch der Zeitrahmen, innerhalb dessen Fertigung und Lieferung erfolgen sollten, wurde durch den Palast festgelegt.<sup>620</sup> Auf diese Weise wurde ein Teil der Produktion zur Bedarfsdeckung des Palastes an den Tempel ausgelagert,<sup>621</sup> in modernen Termini könnte man das *iškaru*-System als eine Form des Outsourcing fassen.<sup>622</sup>

---

<sup>612</sup> Vgl. van Driel 1969, 186.

<sup>613</sup> Radner 1997a, 306–313. Schimmel sind für Aššur und Sîn von Ḫarrān vorgesehen, während Nergal *HUR-bakkannu* genannte Tiere erhält. Einmal sind auch schwarz-weiße Pferde, Radner 1997a, 306 vermutet Apfelschimmel, belegt.

<sup>614</sup> Vgl. Radner 1997a, 306–313.

<sup>615</sup> Faist 2012b, 207. Die Seltenheit derartiger Tiere und ihr hoher Preis standen dabei vermutlich symbolisch für eine Vertragsstrafe, die ein durchschnittlicher Assyrer finanziell nicht zu leisten im Stande war. Menzel 1981b, T 194 scheint unentschlossen hinsichtlich der Durchsetzung der Strafen: Die Leistungen stellten zwar theoretisch eine Einnahmequelle der Tempel dar, es sei aber kein einziger Fall belegt, in dem die angedrohten Vertragsstrafen auch durchgesetzt worden wären. Dagegen ist Lipiński 1979, 585, 587 fest davon überzeugt, dass die Vermögensstrafen in den Vertragssicherungsklauseln durchgesetzt wurden und den Tempeln zugute kamen.

<sup>616</sup> Vgl. Parpola 2017, lx.

<sup>617</sup> SAA XII, 69: Vs. 14. 23.

<sup>618</sup> Vgl. Groß 2014a, 432.

<sup>619</sup> Postgate 1979, 212; ebd. 1974, 100–101. Über die Kalkulationsprinzipien des Materialbedarfs wissen wir für die neuassyrische Zeit nichts. Payne 2007, 73 kann für das neu- und spätbabylonische Eanna zeigen, dass Materialverluste, die sich im Herstellungsprozess ergaben, im Rahmen einer gewissen Spanne von der Tempelverwaltung toleriert und in die Ausgabe von Rohstoffen einkalkuliert wurden.

<sup>620</sup> Groß 2018, 379.

<sup>621</sup> Nach Groß 2014a, 661 erteilte der lokale Palast den Auftrag und überwachte dessen Erfüllung. Die tatsächliche Arbeit fand aber am Tempel statt.

<sup>622</sup> Vgl. Groß 2014a, 667.

Der akkadische Begriff *iškaru* selbst ist mehrdeutig, so meint er nach AHW 1. Arbeitspensum, -zuteilung; 2. Zuweisung an Materialien u. Verpflegung; 3. Ablieferungsquote; 4. Feld für *i[škaru]*-Arbeit; 5. Tagesmarsch und 6. Textserie.<sup>623</sup> Im Zusammenhang mit dem assyrischen *iškaru*-System zur Organisation der handwerklichen Produktion bezeichnet er zwei Dinge: Erstens die Produktionsmittel, die vom Königspalast oder einem anderen institutionellen Großhaushalt der staatlichen Verwaltung an Handwerker ausgegeben wurden – dies betrifft die Rohstoffe sowie vermutlich auch die Werkzeuge<sup>624</sup> – und zweitens die Rückgabe der fertigen Güter bzw. eine entsprechende Zahlung in Silber.<sup>625</sup> Die Eintreibung ausstehender *iškaru*-Verpflichtungen wurde *pirru* genannt.<sup>626</sup> Der Tempel scheint als Institution nicht in das Management des *iškaru*-Systems involviert gewesen zu sein.<sup>627</sup> Nur wenige und meist knappe Verwaltungsdokumente und Rechtsurkunden, die im Rahmen der Umsetzung des *iškaru*-Systems entstanden, sind bekannt geworden, so dass es bislang vor allem aus Briefen wahrnehmbar ist. Die genaue Funktionsweise und vor allem seine Reichweite bleiben deshalb unklar.<sup>628</sup>

In Assyrien ist das *iškaru*-System bereits in der mittellassyrischen Zeit belegt,<sup>629</sup> sowohl im staatlichen Kontext als auch in „privaten“<sup>630</sup> Haushalten, wie zum Beispiel in Aššur im Archiv des Babu-aḫa-iddina (M 11).<sup>631</sup> Vergleichbare Systeme zur Organisation

<sup>623</sup> AHW I, 395a–396b; entsprechend setzt CAD I/J, 244 die Bedeutungen „1. work assigned to be performed, 2. materials or supplies for workmen, 3. finished products, staples or materials, 4. (a kind of) tax [...], 5. field on which *i[škaru]*-work is to be performed [...], 6. literary work, collection of songs“ an; vgl. Postgate 1974, 101.

<sup>624</sup> Eindeutige Belege für die Ausgabe von Werkzeugen an Handwerker im Rahmen des *iškaru*-Systems finden sich bisher nur aus mittellassyrischer Zeit (Faist 2010, 20). Aus Tell Billa/Šibaniba ist mit BT 25 eine Quittung über den Empfang eines hölzernen Jochs zur Ausübung der *iškaru*-Pflicht belegt (Finkelstein 1953, 121, 129 Nr. 25). Renger 1971, 500 weist auf die Ausgabe einer eisernen Säge an einen *kab/pšarru* am Eanna in spätbabylonischer Zeit hin. Für weitere spätbabylonische Texte, die die Ausgabe von Werkzeugen registrieren vgl. Payne 2007, 259 Fn. 404. Zur Herstellung von Werkzeugen für Tempelhandwerker durch Schmiede vgl. Payne 2007, 83–84, 277–278.

<sup>625</sup> Postgate 1974, 107. Die auf wenige Belege (Postgate 1974, 95: 1.5; 98: 1.13) beschränkte Verwendung des Begriffs im Zusammenhang mit Land bleibt unklar (Postgate 1974, 107).

<sup>626</sup> Postgate 1974, 106.

<sup>627</sup> Ebd., 104.

<sup>628</sup> Der in der Literatur geläufige Begriff „*iškaru*-System“ ist mit Vorsicht zu behandeln, da wir über die genauen Mechanismen, nach denen dieses System in Assyrien funktionierte, kaum etwas wissen und eben so wenig exakt bestimmen können, welche Wirtschaftszweige es umfasste und welche anderen Modi der wirtschaftlichen Produktion daneben bestanden.

<sup>629</sup> Für eine Übersicht über die in mittellassyrischer Zeit im Zusammenhang mit dem *iškaru*-System bezeugten Handwerkszweige vgl. Postgate 2010, 21–23. Die Produktion von Gütern, auch Lebensmitteln, im Rahmen des *iškaru*-Systems ist auch für das mittellassyrische *ginā'u*-Archiv (M 4) gut belegt (Postgate 2010, 21).

<sup>630</sup> Es ist höchst fraglich, inwiefern für den Alten Orient eine Trennung zwischen „privat“ und „offiziell“ überhaupt sinnvoll zu ziehen ist. Pedersén 1985, 111 und Postgate 2013, 201 betonen, dass es sich bei Babu-aḫa-iddinas Archiv um ein Privatarchiv handelt, dessen Archivherr jedoch eine hohe Position im assyrischen Staat innehatte. So war er in der frühen Regierungszeit Salmanassar I. Eponymenbeamter (Postgate 2013, 203) und korrespondierte mit dem hethitischen König (Postgate 2013, 202–203; Pedersén 1986, 108). Möglicherweise übte er sogar das Amt des *sukallu rabiu* aus (Postgate 2013, 203).

<sup>631</sup> Postgate 2013, 223; ebd. 2010, 21, 23. Zu M 11 und Babu-aḫa-iddina vgl. Postgate 2013, 201–236; Pedersén 1985, 106–113. Gegen Faist 2001, 99, die von einer Übernahme ursprünglich staatlicher Organisationsformen durch „private“ Haushalte ausgeht, argumentiert Postgate 2010, 23, dass die Einflussnahme nicht unidirektional erfolgte. Er hebt hier auf eine wenig reflektierte Vorannahme in der assyriologischen Forschung ab, die den Staat als wesentlichen Impulsgeber für soziale und ökonomische Veränderungen im antiken Mesopotamien erachtet, währenddessen dem, was man als „privater Sektor“ bezeichnen könnte, nur ein äußerst geringer Einfluss zugeschrieben wird.



handwerklicher Produktion sind in der Spätbronzezeit auch in Nuzi und der mykenischen Welt anzutreffen.<sup>632</sup>

In M 11 erfolgten Allokation der Rohstoffe und Rückförderung der Güter offenbar jährlich.<sup>633</sup> Gleiches war wohl auch in neuassyrischer Zeit die Regel. Dies betrifft sowohl saisonale Produkte wie Wolle als auch solche Güter, die unabhängig von der Jahreszeit hergestellt werden konnten.<sup>634</sup> Gleichzeitig sind auch kürzere Fertigungszeiträume belegt,<sup>635</sup> was Flexibilität und Anpassungsfähigkeit des Systems an den Bedarf unterstreicht.

Für die mittellassyrische Zeit ist nicht klar, in welchen Wirtschaftszweigen das *iškaru*-System zur Anwendung kam und welche weiteren Produktions- und Entlohnungsmodi, beispielsweise als abhängiges Personal eines institutionellen Großhaushalts, das durch Rationen versorgt wurde, in den jeweiligen Berufsgruppen daneben bestanden.<sup>636</sup> In der neuassyrischen Zeit ist es im Bereich der Landwirtschaft, in der Schafzucht<sup>637</sup> und der Haltung von Pferden<sup>638</sup> sowie für Weber, Goldschmiede und Ölpresser belegt.<sup>639</sup> Nach Groß war auch die Nahrungsmittelproduktion des Palastes weitestgehend im Rahmen des *iškaru*-Systems an den Tempel ausgelagert.<sup>640</sup>

Die Erhebung und Eintreibung der *iškaru* – vermutlich auch die Verteilung der Rohmaterialien – erfolgte auf Seiten der Handwerker durch das *kišru*.<sup>641</sup> Auf Seiten der institutionellen Großhaushalte, vermutet Postgate, sei der *abaraku* des jeweiligen Haushalts für die Organisation des *iškaru*-Systems verantwortlich gewesen. Es finden sich hierfür allerdings keine expliziten Belege.<sup>642</sup> Van Buylaere erwägt, dass auch der *ḫazannu* sowie der *ša-*

---

<sup>632</sup> Postgate 2013, 360, 412.

<sup>633</sup> Ebd., 223.

<sup>634</sup> Ebd. 1974, 106.

<sup>635</sup> Vgl. ebd. 2010, 24.

<sup>636</sup> So spricht z. B. Postgate 2013, 223 lediglich von „some craftsmen“, die ihre Rohstoffe im Rahmen des *iškaru*-Systems erhielten – an anderer Stelle postuliert er, dass eine „wide variety of products“ (Postgate 2010, 22) im *iškaru*-System gefertigt wurde. Am besten ist das *iškaru*-System in der mittellassyrischen Zeit für Textilien belegt (Postgate 2013, 221).

<sup>637</sup> Insbesondere bei der Haltung von Schafsherden ergibt das Outsourcing Sinn, da die Schafe außerhalb der Städte durch (semi-)mobile Bevölkerungsgruppen z. T. weit abseits der Institutionen, die sie besaßen, gehalten wurden. In den Ḫarrān Census Texts werden Schafe im Zusammenhang mit landwirtschaftlichen Einheiten aufgeführt, die als *iškaru* qualifiziert werden, während in strukturanaloger Position auch Tiere ohne diese Bezeichnung auftauchen. Der Bedeutungsunterschied sei unklar, beziehe sich vermutlich aber auf die Besitzverhältnisse. Die Bezeichnung der Tiere als *iškaru* sei am besten zu erklären, wenn man annimmt, dass es sich um Staatsbesitz handelt, der „outgesourct“ wurde. Nicht nur die Tiere, sondern auch die Schurerträge sowie die Häute toter Tiere werden als *iškaru* bezeichnet. Neben Naturalabgaben scheinen auch Zahlungen in Silber eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt zu haben (Postgate 1974, 101–102).

<sup>638</sup> Ähnliches wie für die Bezeichnung von Schafen als *iškaru* gilt auch für die Verwendung des Begriffs bei Pferden; vgl. Dezsö 2012c, 178–180. Die Tiere wurden durch die königliche Verwaltung an Dritte ausgegeben (Postgate 1974, 102–103; vgl. Synopsis 2.2.2). Pferde, die an Einzelpersonen, vermutlich Angehörige des Militärs, ausgegeben und von diesen versorgt wurden, sind in den Texten aus dem Archiv der Ägypter (N 31) in Aššur bezeugt (StAT 2, 210/211(+))212 (zum mutmaßlichen Join vgl. Faist 2004, 128); 213; StAT 3, 87). In StAT 2, 210 werden diese Pferde als *iškaru* bezeichnet.

<sup>639</sup> Groß 2018, 376.

<sup>640</sup> Ebd. 2014a, 660.

<sup>641</sup> Postgate 1979, 213.

<sup>642</sup> Ebd. 1974, 104.

*muhhi-āli*, also Angehörige der Provinz- und Kommunalverwaltung, in das Management von *iškaru*-Materialien bzw. -Gütern involviert waren.<sup>643</sup>

In der neuassyrischen Zeit lässt sich eine zunehmende Monetarisierung beobachten, die nach Postgate als Weiterentwicklung des ursprünglich naturalienbasierten Systems gesehen werden könne.<sup>644</sup> Die Leistungserbringung durch die Produzenten erfolgte – selbst im Falle der Wollwirtschaft – nicht mehr ausschließlich in Naturalien sondern in zunehmendem Maße durch Silberzahlungen.<sup>645</sup> Voraussetzungen dafür, dass die Zahlung vollständig oder teilweise in Silber geleistet werden konnte, sind ein freier Markt, auf dem die Handwerker ihre Produkte verkauften, und ein gewisser Grad der Monetarisierung des gesamten Wirtschaftskreislaufs.<sup>646</sup> Nach Ansicht von Groß deckte der Palast in der neuassyrischen Zeit seinen Bedarf weiterhin durch die Fertigung im Rahmen des *iškaru*-Systems, es wurde jedoch zunehmend auf die Produktion eines Überschusses gesetzt, wodurch Erträge in Silber erwirtschaftet werden konnten. Sie spricht in diesem Zusammenhang von einer „misappropriation“, die das System gewissermaßen *ad absurdum* geführt habe, wenn man davon ausgehe, dass es ursprünglich darauf abzielte, (halb-)fertige Produkte wie Kleidung oder Nahrungsmittel für den Palasthaushalt zu produzieren.<sup>647</sup> Deller geht davon aus, dass die zunehmende Monetarisierung des *iškaru*-Systems darauf zurückzuführen ist, dass die königliche Verwaltung Erlöse in Silber anstelle der Produkte bevorzugte. Um Ihre Verpflichtungen gegenüber der Krone zu erfüllen, hätten die Handwerker regelmäßig auf von ihm als „*tamkāru*-Kredite“<sup>648</sup> bezeichnete Darlehen zurückgreifen müssen.<sup>649</sup>

Das *iškaru*-System stellte eine Alternative zur Entlohnung durch Rationen dar: Ein Teil der ausgegebenen Rohmaterialien verblieb bei den Handwerkern und diente ihrer Entlohnung.<sup>650</sup> Damit dies funktioniert, muss ein Markt vorhanden sein, auf dem die Rohstoffe oder daraus gefertigte Produkte verkauft oder getauscht werden konnten, um Güter des täglichen Bedarfs zu erlangen. Mit Postgate kann man diese Reduktion des Anteils von Personen, die mittels Rationen direkt durch einen institutionellen Großhaushalt versorgt wurden, als Maßnahme zur Verringerung von administrativem Aufwand und Effektivitätssteigerung ansehen.<sup>651</sup> Anstelle von Personal, das überwacht und versorgt werden musste, waren die Handwerker in ein kommerzialisiertes System integriert, in dem ihre

---

<sup>643</sup> Van Buylaere 2009, 157.

<sup>644</sup> Postgate 1979, 212.

<sup>645</sup> Ebd. 1974, 108.

<sup>646</sup> Groß 2014a, 667. Dieser Befund ist wirtschaftsgeschichtlich insofern interessant, als dass man von einem freien Markt für die fertigen Erzeugnisse, nicht aber die benötigten Rohstoffe ausgehen muss.

<sup>647</sup> Groß 2014a, 667.

<sup>648</sup> *tamkāru*-Kredite hätten sich von „alltäglichen Konsumentenkrediten“ durch ihr größeres Volumen unterschieden, zudem sei oftmals ein öffentliches Interesse im Spiel gewesen (Deller 1987, 3). So seien *tamkāru*-Kredite z. B. zur Finanzierung großer Bauvorhaben wie der Errichtung der neuen Residenzstadt Dūr-Šarrukīn genutzt worden (Deller 1987, 18).

<sup>649</sup> Deller 1987, 12–13. Für den *tamkāru* habe es sich wegen der jährlichen Fälligkeiten der *iškaru*-Verpflichtungen und Sicherheiten, die die Verwaltung gestellt habe, um ein attraktives und risikoarmes Geschäftsmodell gehandelt. Zudem habe der *tamkāru* ein beträchtliches „Interesse an einem guten Funktionieren des Wirtschaftskreislaufs“ gehabt (Deller 1987, 13).

<sup>650</sup> Postgate 1974, 108.

<sup>651</sup> Ebd. 1979, 212; vgl. ebd. 1974, 110.

Arbeitsverpflichtungen gegenüber einer Institution als Verbindlichkeit gefasst wurden. Durch die Organisation der handwerklichen Produktion nach kommerziellen bzw. fiskalischen Prinzipien bedurfte es nur minimaler persönlicher Kontrolle.<sup>652</sup>

Postgate stellt bei seiner Bewertung des *iškaru*-Systems die wichtige Frage, welches Interesse der neuassyrische Staat angesichts einer zunehmenden Kommerzialisierung und Monetarisierung hatte, diesen Produktionsmodus aufrecht zu erhalten. Abgesehen von einem Traditionsargument, das er anführt, habe der Staat die Handwerker und ihre Produktion kontrollieren können und sich die Möglichkeit vorbehalten, bei Bedarf Anspruch auf die gesamten Erzeugnisse der Handwerker zu erheben.<sup>653</sup>

Wie Groß an mehreren Stellen herausarbeitet, zeigt sich am *iškaru*-System die von ihr immer wieder thematisierte enge wirtschaftliche Verflechtung der beiden Institutionen Palast und Tempel. Anstatt dass Handwerker und andere Spezialisten unter der direkten Kontrolle des Tempels standen, wurden sie in größeren Gruppen vom Palast im Auftrag des Tempels beschäftigt.<sup>654</sup> Dies zeigt die Interdependenz der beiden Sphären, die in der neuassyrischen Zeit keineswegs als autarke Haushalte bzw. Wirtschaftseinheiten gesehen werden können.

### III.1.2 Palast und Tempel als Abnehmer handwerklicher Produktion

Nach Groß waren die Palasthaushalte die einzigen Abnehmer der in den Tempelwerkstätten und -küchen produzierten Güter. Diese Situation sei grundlegend anders als in Babylonien, wo der Tempel durch den Verkauf von Gütern Einkünfte generierte.<sup>655</sup> Nicht nur in der Monetarisierung der Güterzirkulation, sondern auch bei Produktionsprozessen und Art der gehandelten Waren bestand ein wichtiger Unterschied zwischen Assyrien im 1. Jt. v. Chr. und der spätbabylonischen Zeit. So wurden im Eanna ausschließlich Rohmaterialien an Abnehmer außerhalb des Tempels verkauft, während die Textilwerkstätten des Tempels nur für den Bedarf des Kultbetriebs produzierten.<sup>656</sup> In Assyrien war die Lage nun gänzlich anders: Rohmaterialien wurden *aus* dem Palast an den Tempel gegeben wo diese in den Tempelwerkstätten weiterverarbeitet wurden. Tempel und Palast agieren also nicht als zwei distinkte Akteure des Wirtschaftslebens, sondern stellen voneinander abhängige Stationen im Prozess von Rohstoffgewinnung und -verarbeitung dar. Nicht immer stellte der

---

<sup>652</sup> Postgate 1979, 205.

<sup>653</sup> Ebd. 1974, 110.

<sup>654</sup> Groß 2018, 379, 381.

<sup>655</sup> Ebd. 2014a, 694. Sie verweist auf Kleber 2008, 237, 335 zum Verhältnis von Palast und Tempel am Beispiel des spätbabylonischen Eanna in Uruk. Dessen wichtigster Wirtschaftszweig bestand in der Wollproduktion. Die Wolle wurde gegen Silber an den Palast und andere „königliche Institutionen“, aber auch an „Personen mit kommerziellen Interessen“ sowie in das Meerland verkauft. Der Einzelhandel, d. h. Verkäufe an Privatpersonen zur Deckung ihres persönlichen Bedarfs, seien nur selten belegt (Kleber 2008, 237). Zum Wollhandel des Eanna vgl. Kleber 2008, 237–253.

<sup>656</sup> Kleber 2008, 335.

Palast die Rohstoffe in Eigenregie her. Bestimmte Güter, wie z. B. Metall oder Preziosen wurden durch Handel, Beute und Tributzahlungen beschafft.<sup>657</sup>

Groß hat herausgearbeitet, dass bei der Produktion verschiedener Nahrungsmittel sowie der Versorgung des Palastes mit Fleisch eine Arbeitsteilung zwischen den Institutionen Palast und Tempel bestand. Der Palast selbst war nicht mehr direkt in die Herstellung involviert, sondern lagerte diese im Rahmen des *iškaru*-Systems an den Tempel aus. Denn im Gegensatz zum Palast habe der Tempel über die nötigen Werkstätten und Infrastrukturen sowie geschultes Personal verfügt, um bestimmte Güter herzustellen.<sup>658</sup>

Insbesondere die Bier und Brotproduktion, aber vermutlich auch der Berufszweig der Ölpresser, waren eng mit dem Tempel, namentlich dem Aššurtempel verknüpft. Dass gerade für diese drei Berufsgruppen eine enge Anbindung an den Aššurtempel belegt ist, mag ggf. auch durch die Überlieferungslage bedingt sein. Groß vermutet, dass die Zentralität der Stadt Aššur und insbesondere des Aššurtempels in der Nahrungsmittelproduktion indes kein Zufall ist, sondern ihren Ursprung in den Verhältnissen der alt- und mittelassyrischen Zeit hatte, in der Aššur einziger Sitz des Königtums war. Auch wenn ein starker Fokus auf dem Aššurtempel liegt, der für die anderen Tempel in Aššur offenbar eine Art Verteilerrolle ausübte,<sup>659</sup> hätten andere Tempel wahrscheinlich ebenfalls an diesem System partizipiert.<sup>660</sup> Die Bäcker, Brauer und Ölpresser zählten zum Tempelpersonal, produzierten allerdings aufgrund der Verteilungsmechanismen der Güter eben letztlich auch für den Palast.<sup>661</sup> So ist auch im Bereich der Nahrungsmittelproduktion eine enge Verschränkung von Palast und Tempel zu beobachten. Möglicherweise ist der Eindruck vom Palast als einzigem Abnehmer für Produkte aus den Tempelwerkstätten der Überlieferung geschuldet, denn im Rahmen des *iškaru*-Systems bestand nach Groß – insbesondere in „later times“ – die Möglichkeit, durch den Verkauf von Waren auf einem irgendwie gearteten „freien Markt“ Einkünfte in Silber zu erwirtschaften.<sup>662</sup>

### III.1.3 Die sogenannten „Tempelschuldscheine“

Aus neuassyrischer Zeit ist mit den sogenannten „Tempelschuldscheinen“ eine Urkundengattung belegt, in welcher der Tempel als Akteur des Wirtschaftslebens wahrnehmbar ist.<sup>663</sup> Es handelt sich hierbei um Darlehensurkunden, in denen eine Gottheit als

---

<sup>657</sup> Groß 2014a, 667.

<sup>658</sup> Ebd., 693.

<sup>659</sup> Dies legen die Bestimmungen in SAA XX, 50: Rs. I 2'–8' nahe, wo *rab sirāšê* und *rab āpie* die Verantwortung für die Versorgung des Aššurtempels und „aller Heiligtümer“ (*ekurrātu gabbu*) mit Bier- und Brotspezialitäten zugewiesen wird. Mit *ekurru* könnten auch unterschiedliche „Kapellen“ im Aššurtempel gemeint gewesen sein.

<sup>660</sup> Groß 2014a, 660.

<sup>661</sup> Nach Groß 2014a, 660 waren die Palastküchen, in denen einige Vertreter dieser Berufe tätig waren, für die finale Zubereitung und das Servieren der Speisen zuständig.

<sup>662</sup> Groß 2014a, 667, 694.

<sup>663</sup> Fales 2013, 88 Fn. 10; Postgate 1983, 155.

Darlehensgeber auftritt oder die Darlehenssumme in Verbindung zu einem Tempel steht.<sup>664</sup> Darlehensgegenstand sind in der Regel Silberbeträge, Kupfer<sup>665</sup> und Gerste<sup>666</sup> sind – wenn gleich selten – ebenfalls belegt. Neben gewöhnlichen Darlehensurkunden finden sich auch einige EN KASKAL-Dokumente unter den „Tempelschuldscheinen“.<sup>667</sup>

Gegenwärtig sind 89 „Tempelschuldscheine“ bekannt. Die überwiegende Mehrheit der Texte stammt aus Aššur (41), eine weitere große Gruppe aus Kalḫu (25) sowie mehr als ein Dutzend aus Ninive (16). Dazu sind einige Exemplare aus Imgur-Enlil/Balawat (5) und Guzana/Tell Ḫalaf (2) überliefert.<sup>668</sup>

Wie bei Darlehensurkunden üblich, finden sich die Texte entweder auf Hüllentafeln oder auf sog. Dockets.<sup>669</sup> Wenn sowohl Hülle als auch Tafel überliefert sind, lassen sich mitunter erhebliche Unterschiede bei den festgehaltenen Informationen feststellen.<sup>670</sup> Im Falle der „Tempelschuldscheine“ kann dies den Teil des Texts betreffen, aus dem überhaupt ersichtlich wird, dass ein „Tempelschuldschein“ vorliegt. So findet sich die Angabe, dass es sich bei der Darlehenssumme um *rēšātu* handelt, bei mehreren Texten entweder auf der Hülle oder auf der Innentafel, nicht aber auf beiden.<sup>671</sup> Deshalb ist damit zu rechnen, dass weitere Darlehensurkunden eigentlich „Tempelschuldscheine“ waren, sie als solche aber nicht mehr erkennbar sind, da nur einer der beiden Teile der Doppelurkunde auf uns gekommen ist.

Dass der Verweis auf die Herkunft des Darlehens aus den Opfern eines Gottes offenbar kein juristisch verbindlicher Teil des Formulars war,<sup>672</sup> zeigt sich auch daran, dass einige Tafeln überliefert sind, in denen die Qualifizierung des Darlehensgegenstands als (*rēšātu*) *ša DN* nicht auf diesen folgt, sondern unverbunden an den Anfang<sup>673</sup> oder das Ende<sup>674</sup> der Urkunde gesetzt ist bzw. sich auf dem linken Rand<sup>675</sup> der Tafel befindet.

---

<sup>664</sup> Menzel 1981a, 11.

<sup>665</sup> BT 113; SAA VI, 157; 214; Da in NATAPA 1, 63: Vs. 1 die Darlehenssumme in Talenten gemessen wird, ist unwahrscheinlich, dass es sich um eine Silberschuld handelt. Die Zeichenspur ([x] ḡÚ. UN ŠE? ŠIM? ME?; vgl. Fales und Jakob-Rost 1991, 128 Nr. 63) geben keinen Hinweis, um was für eine Art von Materie es sich handelt (Fales und Jakob-Rost 1991, 129). Nach Menzel 1981b, T 183: Nr. 81 werde hier definitiv keine Metallsumme genannt.

<sup>666</sup> SE 104.

<sup>667</sup> NATAPA 1, 64; NATAPA 2, 87; 121; 129; Rfdn 17, 23; StAT 2, 88. Vermutlich auch MAH 16602, da der Gläubiger Nanūnu (Nr. 1) auch unter den drei Schuldnern auftaucht; ebenso Bēl-šumu-iškun (Nr. 3) in StAT 3, 112; vgl. Faist 2007, 170.

<sup>668</sup> Postgate 1983, 158 verweist mit Lipiński 1979, 573 auf einen aramäischen „Tempelschuldschein“ unbekannter Provenienz. Hier nicht aufgenommen wurde zudem SAA XIV, 92, wo *rēšātu* ohne einen Götternamen ergänzt wird; vgl. Mattila 2002, 84 Nr. 92.

<sup>669</sup> Radner 1997a, 25. Dockets sind unter den „Tempelschuldscheinen“ ausschließlich für Getreidedarlehen des Nabū aus Kalḫu belegt.

<sup>670</sup> Postgate 1983, 157. Dies betrifft Varianz in denjenigen Teilen des Texts, welche für den Vollzug des Geschäfts und die Gültigkeit des Vertrages keine Bedeutung besaßen.

<sup>671</sup> BT 116: Vs. 5 (Hülle); CTN III, 39: Vs. 2 (Tafel); StAT 2, 32: Vs. 3 (Hülle); 290: Vs. 2. (Hülle); vgl. die abweichende Beschreibung der Darlehenssumme in NATAPA 2, 82 auf Hülle und Innentafel.

<sup>672</sup> Postgate 1983, 157. Der Tempel ist also keine Vertragspartei (Lipiński 1979, 573).

<sup>673</sup> KAN 4, 39.

<sup>674</sup> NATAPA 2, 87; Scheil IV: u. Rd. 17 könnte auch die erste Zeile des Textes darstellen (Menzel 1981b, T 189 Nr. 106).

<sup>675</sup> FNALD 26.

### III.1.3.1 Terminologie und Typen

Die erste Gruppe von Texten, in denen ein Gott als Darlehensgeber auftritt, umfasst nahezu ausschließlich Getreidedarlehen aus Kalḫu, in denen der Stadtgott Nabû als Darlehensgeber fungiert.<sup>676</sup> Einige der Texte legen nahe, dass es sich hierbei um Naturalien handelt, die Bestandteil der regelmäßigen Opfer am Tempel waren.<sup>677</sup> Menzel hat vermutet, dass die Texte das Wirken einer Institution am Nabû-Tempel von Kalḫu dokumentieren, bei der Einzelpersonen ohne deutlich erkennbare Verbindung zum Tempel<sup>678</sup> Getreidedarlehen aufnehmen konnten. Diese Getreidedarlehen stammten aus den Opferresten der regelmäßigen Opfer (*ginû*) am Tempel.<sup>679</sup>

In der zweiten Gruppe von Texten wird die Darlehenssumme meist als *rēšātu*(SAG.MEŠ) *ša* DN bezeichnet, wobei *rēšātu* auch ausgelassen werden kann.<sup>680</sup> Anstelle der Bezeichnung der Darlehenssumme als *rēšātu ša* DN wird das Metall in einigen Fällen auch anders qualifiziert: Viermal begegnet statt SAG.MEŠ das Logogramm SAG.DU, akk. *qaqqadu*, eine im Neuassyrischen geläufige Bezeichnung für (ökonomisches) Kapital, in der Formulierung *qaqqadu ša Istar ša Arba 'il*,<sup>681</sup> einmal geht es um Silber „des Kaufmanns der Istar von Arba 'il“ (*ša tamkāri ša Istar ša Arba 'il*),<sup>682</sup> zweimal wird die Darlehenssumme als *ginû ša Aššur*, „regelmäßiges Opfer des Aššur“, bezeichnet,<sup>683</sup> auf der Innentafel von NATAPA 2, 82 sogar als *ginû ša Aššur iškāru*.<sup>684</sup> Auf der Hülle ist dagegen vermutlich [KÛ.BABBAR *ginû ša Aššur aš]ūdu [ša bīt kimahḫi]* zu ergänzen,<sup>685</sup> womit ein deutlicher Unterschied zwischen der Formulierung auf Hülle und Innentafel erkennbar ist.

<sup>676</sup> Menzel 1981a, 18. In ND 5450 tritt der Priester (*šangû*) des Nabû, Nabû-šumu-ušur (Nr. 10), als Gläubiger auf. Mit Menzel 1981a, 19 ist anzunehmen, dass er in diesem Fall für den Tempel handelte und der Text zur ersten Gruppe von „Tempelschuldscheinen“ zu zählen ist.

<sup>677</sup> Menzel 1981a, 19. In ND 5461: 2 wird der Darlehensgegenstand als *ašūdu*-Opfer des Nabû, in ND 5475/7: 1–3 und 5475/8: 1–3 als *ginû*-(Opfers) des Nabû qualifiziert.

<sup>678</sup> Die Schuldner, die eine Berufsbezeichnung tragen, sind die Wäscher (*ašlāku*) Aḫu-erība (Nr. 11), Šēp-Issār, Nūrti und Rēmū'a (ND 5452: Vs. 3–4; die Belege fehlen in PNA 4, 19), der Landarbeiter (*ikkāru*) Aḫulā-amašši (Nr. 19), der *maššar qabli* (PNA 4, 59a „forrester“) Aḫu-erība (Nr. 10), der Pförtner (*atû*) Arzani (ND 5459: Vs. 2–3; vgl. PNA 20a), der NU.BANDA Bēl-abu-ušur (ND 5453: Vs. 2) und der Mundschenk (*šāqiu*) Nabû-iddina (Nr. 7). In ND 5469 nehmen vielleicht 3 Vogelmäster (*mušākil iššuri*) ein Darlehen über insgesamt 9 *imāru* Getreide und 9 Erntearbeiter (*ēšidu*) bei Nabû von Kalḫu auf.

<sup>679</sup> Menzel 1981a, 18–19.

<sup>680</sup> Dass sich hinter dem Logogramm SAG.MEŠ aller Wahrscheinlichkeit nach der Terminus *rēšātu* verbirgt, der in Königsinschriften, Briefen und Dekreten als Beschreibung für Opfer aus den Erstlingsfrüchten verwendet wird, hat Postgate 1983, 156–157 herausgearbeitet. Menzel 1981, 16 lässt die akkadische Lesung von SAG.MEŠ offen, es scheine „am ehesten ein Oberbegriff für verschiedene Arten von Abgaben an den Tempel bzw. das daraus erwachsene Tempelvermögen“ zu sein. Zawadzki 1980, 151 betont einerseits, dass die Gleichung SAG.MEŠ = *rēšātu* „fully justified“ sei, beschließt seinen Artikel über die *rēšātu* allerdings mit der Feststellung, dass die Zusammenstellung der Produkte und der Umstand, dass die Menge der *rēšātu* im Voraus geplant werde, gegen die Übersetzung als „Erstlingsfrüchte“ sprächen und man nach einer präziseren Übersetzung suchen müsse (Zawadzki 1980, 155). Menzel 1981b, 14\* Anm. 155 weist zwar auf die Notwendigkeit der Abgrenzung von SAG.MEŠ von anderen Opfertermini wie *ginû* hin, vermutet jedoch, dass aus ihnen die Grundversorgung der Tempel bestritten wurde. Dies ist angesichts der von Postgate und Zawadzki herausgearbeiteten Bedeutung unwahrscheinlich. Die neuassyrischen Opfertermini erlauben keine ganz strikte Klassifikation hinsichtlich der Frage, welche Opferarten die „Grundversorgung“ der Tempel konstituierten – naheliegende Kandidaten wären wohl eher die *ginû*- und *dariu*-Opfer; vgl. Gaspa 2012a 13–25.

<sup>681</sup> BT 113: Vs. 1–2; 120: Vs. 2–3; SAA VI, 157: Vs. 1–2; 291: Vs. 1–2.

<sup>682</sup> BT 101: Vs. 1–2 (Tafel)/Vs. 2–4 (Hülle).

<sup>683</sup> SAA XIV, 60: Vs. 5; 61: Vs. 2; StAT 3, 113: Vs. 2 (Tafel)/Vs. 4 (Hülle).

<sup>684</sup> NATAPA 2, 82B: o. Rd. 2.

<sup>685</sup> NATAPA 2, 82A: Vs. 1'–2'. Die Ergänzung ergibt sich aus einem weiteren „Tempelschuldschein“, in dem

Die Götter, die in Verbindung mit den Darlehenssummen der „Tempelschuldscheine“ in Erscheinung treten, sind Ištar von Arba'il, Ninive und Kalḫu, Nabû, Aššur, Mullissu, die Sebetti und Šamaš. Götter können auch gemeinschaftlich erscheinen, so wie Aššur und Ištar von Arba'il, Nabû und Ištar von Arba'il, sowie Aššur und Ištar von Ninive. Dabei müssen offenkundig nicht beide Götter am selben Ort ansässig sein.

Tabelle 2: Typologie und geographische Verteilung der „Tempelschuldscheine“

Gottheit	Typ	Aššur	Ninive	Kalḫu	Balawat	Guzana	gesamt
Ištar von Arba'il	[... ša Ištar] ša Arba'il <sup>686</sup>	1	1	0	0	0	2
	qaqqadu ša Ištar ša Arba'il <sup>687</sup>	0	2	0	2	0	4
	rēšātu ša Ištar ša Arba'il <sup>688</sup>	5	5	1	0	2	13
	rēšātu ša qerīti ša Ištar ša Arba'il <sup>689</sup>	1	0	0	0	0	1
	ša Ištar ša Arba'il <sup>690</sup>	8	3	2	2	0	15
	ša tamkāri ša Ištar ša Arba'il <sup>691</sup>	0	0	0	1	0	1
Nabû	ašūdu ša Nabû <sup>692</sup>	0	0	1	0	0	1
	ginû ša Nabû <sup>693</sup>	0	0	2	0	0	2
	rēšātu ša Nabû <sup>694</sup>	1	0	0	0	0	1
	ša Nabû <sup>695</sup>	0	0	17	0	0	17

das Silber als *iškaru ša Aššur ašūdu ša bīt kimahḫi* ausgewiesen wird (NATAPA 2, 94: Vs. 4; StAT 2, 295; Donbaz und Parpola 2001, 202 Nr. 295 ergänzen [*ša Aššur*] *ša Ištar ša Arba'il*).

<sup>686</sup> SAA VI, 272.

<sup>687</sup> BT 113; 120; SAA VI, 157; 291.

<sup>688</sup> NATAPA 2, 123; 129; 138; ND 2336; Rfdn 17, 23; SAA VI, 214; 235; 237; SAA XIV, 28; 169; StAT 3, 109; TH 112; 113 (beide gebrauchen mit *ša Ištar Arba'il* eine aramäische Konstruktion (Lipiński 2007, 170)).

<sup>689</sup> NATAPA 2, 122.

<sup>690</sup> BT 116; 117; KAN 4, 39 (die Bemerkung, dass es sich um Silber der Ištar von Arba'il handelt ist unverbunden an den Anfang der Urkunde gestellt); NATAPA 1, 64; NATAPA 2, 69; 87 (die Bemerkung, dass es sich um Silber der Ištar von Arba'il handelt, findet sich erst am Ende der Urkunde nach der Zeugenliste); ND 3431; 3440 (bei beiden Texten ist unklar, ob sie diesem Typ zuzurechnen sind, da sie nur durch eine Katalognotiz bekannt sind; vgl. Wiseman 1953, 142–143); SAA XIV, 108; 121–122; 163–164; SÉ 104; StAT 2, 4; 282; 288.

<sup>691</sup> BT 101.

<sup>692</sup> ND 5461.

<sup>693</sup> ND 5475/7; 5457/8.

<sup>694</sup> Scheil VII.

<sup>695</sup> ND 5447; 5448–5456; 5458–5460; 5464; 5465; 5468; 5469.

Gottheit	Typ	Aššur	Ninive	Kalḫu	Balawat	Guzana	gesamt
Aššur	<i>ašūdu/iškaru ša Aššur</i> <sup>696</sup>	2	0	0	0	0	2
	<i>ginū ša Aššur</i> <sup>697</sup>	1	1	0	0	0	2
	<i>rēšātu ša Aššur</i> <sup>698</sup>	11	0	0	0	0	11
	<i>ša Aššur SAG</i> <sup>699</sup>	1	0	0	0	0	1
Aššur und Ištar von Arba'il	<i>ša Aššur ša Ištar ša Arba'il</i> <sup>700</sup>	3	0	0	0	0	3
Aššur und Ištar von Ninive	<i>rēšātu ša Aššur ša Ištar ša Ninū'a</i> <sup>701</sup>	1	0	0	0	0	1
Nabû und Ištar von Arba'il	<i>ša Nabû ša Ištar ša Arba'il</i> <sup>702</sup>	2	0	0	0	0	2
Ištar von Ninive	<i>qaqqadu rēšātu ša Ištar ša Ninū'a</i> <sup>703</sup>	0	1	0	0	0	1
	<i>[nig]kassu ša Ištar ša Ninū'a</i> <sup>704</sup>	0	1	0	0	0	1
Ištar von Kalḫu	<i>rēšātu ša Ištar ša bīt Kitmūri</i> <sup>705</sup>	0	0	1	0	0	1
Mullissu	<i>rēšātu ša Mullissu</i> <sup>706</sup>	0	0	1	0	0	1
Sebetti	<i>ša Sebetti</i> <sup>707</sup>	0	1	0	0	0	1
Šamaš	<i>rēšāti Šamaš</i> <sup>708</sup>	1	0	0	0	0	1
unklar	<i>rēšātu ša DN</i> <sup>709</sup>	2	1	0	0	0	3

Ištar von Arba'il ist in insgesamt 34 „Tempelschuldscheinen“<sup>710</sup> und damit deutlich am häufigsten belegt, gefolgt von Nabû (21) und Aššur (16). Für Aššur und Ištar von Arba'il, sowie für Nabû und Ištar von Arba'il sind zwei, für alle übrigen Götter bzw. Götterpaare ist nur ein Tempelschuldschein belegt.

„Tempelschuldscheine“ sind aus verschiedenen Städten des neuassyrischen Reichs bekannt geworden.<sup>711</sup> Dabei lässt sich für die „Tempelschuldscheine“, deren Darlehenssumme in Verbindung mit der Ištar von Arba'il steht, eine relativ weite geographische Streuung der Texte nachweisen. Da in Arba'il selbst aufgrund der modernen Bebauung keine Grabungen durchgeführt werden konnten, ist unbekannt, wie verbreitet „Tempelschuldscheine“ der

<sup>696</sup> NATAPA 2, 82; 94 (*iškaru/ginū ša Aššur ašūdu ša bīt kimaḫḫi*).

<sup>697</sup> SAA XIV 60/61; StAT 3, 113.

<sup>698</sup> FNALD 26; NATAPA 1, 63; NATAPA 2, 68; 84; 101; App. 1; StAT 1, 14; StAT 2, 31/32; 289/290; 293; StAT 3, 62.

<sup>699</sup> StAT 3, 112. Faist 2007, 170 weist darauf hin, dass die Ausführung des Zeichens SAG eigenartig anmutet und die Formulierung ungewöhnlich ist – man würde *rēšātu ša Aššur* erwarten. Deshalb sei ungewiss, ob die Urkunde dem Typus der „*rēšāti*-Opfer“ zuzurechnen ist.

<sup>700</sup> MAH 16602; StAT 2, 88; 216/217.

<sup>701</sup> StAT 2, 161.

<sup>702</sup> TCL 9, 66; WVDOG 152, I.19.

<sup>703</sup> SAA XIV, 119/120.

<sup>704</sup> SAA XIV, 172/173.

<sup>705</sup> ND 2080.

<sup>706</sup> CTN III, 39.

<sup>707</sup> SAA XIV, 89.

<sup>708</sup> NATAPA 1, 23.

<sup>709</sup> SAA VI, 184; StAT 2, 294; NATAPA 2, 113.

<sup>710</sup> Bei zwei Texten ist aufgrund von Beschädigungen nicht klar, ob Ištar von Arba'il die einzige genannte Gottheit war.

<sup>711</sup> Fales 2013, 88 Fn. 10.



Ištar von Arba'il an ihrem Kultort waren. Auffällig ist allerdings, dass „Tempelschuldscheine“ der Götter Aššur oder Nabû zwar auch außerhalb der Städte Aššur und Kalḫu belegt sind, ihr Anteil unter den „Tempelschuldscheinen“ abseits des jeweiligen Hauptkultortes jedoch gering ist. Die Streuung der „Tempelschuldscheine“ der Ištar von Arba'il scheint also ein Charakteristikum dieser Texte darzustellen.

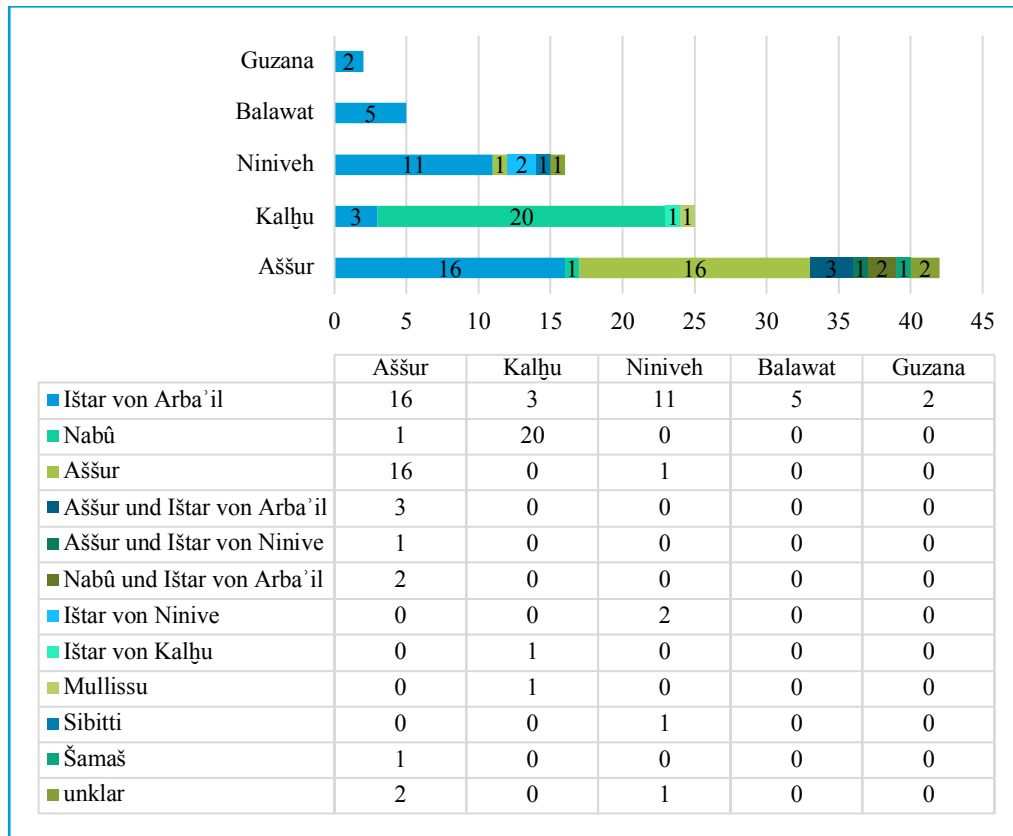


Abbildung 1: Genannte Götter und geographische Verteilung der „Tempelschuldscheine“

Dass die Darlehen nicht nur terminologisch, sondern offenbar auch tatsächlich in Verbindung mit den Opferspeisen standen, legen nicht nur Formulierungen wie *rēšātu ša qerīti ša Ištar ša Arba'il*, „*rēšātu*-Opfer aus dem Gastmahl der Ištar von Arba'il“, und *ginû/ašūdu ša Aššur/Nabû* „regelmäßiges Opfer/*ašūdu*-Opfer von Aššur/Nabû“ nahe. Denn einige Texte beziehen sich explizit auf die Opferspeisen der Götter. So folgt auf die Qualifikation der Darlehenssumme als *rēšātu* der Ištar von Arba'il in einer Urkunde aus Guzana eine Aufzählung von Nahrungsmitteln, nämlich gewöhnlichem Brot, Wasser und *ḫuḫḫurtu*-Brot,<sup>712</sup> das in neuassyrischer Zeit oftmals mit Opfern in Verbindung steht,<sup>713</sup> Honig, Öl, und Mischbier.<sup>714</sup>

Einschlägig für den Zusammenhang zwischen *rēšātu* und Opfermaterie ist auch SAA XIV, 89, ein Text, den Postgate als „debt-note for bread and silver offerings“ betitelt

<sup>712</sup> In TH 113: Vs. 5 *ḫu-ḫu-ru*, zu den Varianten des Wortes vgl. Postgate 2015, 164.

<sup>713</sup> Vgl. Postgate 2015.

<sup>714</sup> TH 113: Vs. 3–6, verbesserte Lesungen bei Menzel 1981b, T 184 Nr. 88. Dass diese *rēšātu* aus den Brotopfern der Ištar von Arba'il stammen, legt auch TH 112: Vs. 3 nahe, wenngleich die Lesung der Zeile unsicher bleibt; vgl. Menzel 1981b, T 184 Nr. 87: Vs. 3.

hat.<sup>715</sup> Vor der Nennung der Darlehenssumme von 5 Šekeln Silber der Sebetti-Gottheiten, werden Brote, *ḥuḥḥurtu*-Brote und Gerätschaften aufgezählt.<sup>716</sup> In SAA VI, 237 wird explizit erwähnt, dass die 12 Minen Silber, die als *rēšātu* der Ištar von Arba'il bezeichnet werden, aus den Speiseopfern des Gotteshauses stammen.<sup>717</sup>

Neben den keilschriftlichen „Tempelschuldscheinen“ sind vergleichbare Darlehensurkunden auf Dockets in aramäischer Sprache belegt.<sup>718</sup> Die Darlehenssumme in Silber wird als *rsh zy/l DN* bezeichnet.<sup>719</sup> *rsh* ist nach Lipiński die aramäische Entsprechung zu *rēšātu*.<sup>720</sup> In einem Text erscheint Ištar von Arba'il, in dreien Hadad. Diese drei stammen aus Ma'allanāte, die Provenienz von O. 3650 ist unklar, Lipiński vermutet ebenfalls eine Herkunft aus Ma'allanāte.<sup>721</sup>

### III.1.3.2 Berufsbezeichnungen von Gläubigern und Schuldnern der „Tempelschuldscheine“

Postgate deutet SAA XIV, 89 und weitere Texte,<sup>722</sup> in denen Opfermaterie oder das Bankett (*qerītu*) der Ištar erwähnt werden, als „supply contracts“. Als Schuldscheine formuliert, dokumentierten sie die Verpflichtung einzelner Personen, ihren Beitrag zu den Opfergaben des Gottes zu leisten.<sup>723</sup> Ob solche Schuldscheine regelmäßig ausgestellt wurden oder nur dann, wenn die Beiträge nicht termingerecht erfolgten, bleibt unklar.<sup>724</sup> Leider lässt sich für die meisten Schuldner in dieser Art von Texten, Ša-lā-mašē (Nr. 8) und Gīrītu (Nr. 5) in SAA XIV, 89, Ḥāsu (Nr. 2) in SÉ 104 und Šalmu (Nr. 3) in NATAPA 2, 122, nicht ermitteln, was für einen Beruf sie ausübten oder ob sie einer Institution angehörten,

<sup>715</sup> Vgl. hierzu ausführlich Postgate 2015.

<sup>716</sup> FNALD 35: o. Rd. 1–Vs. 6. Auch hier werden die Brote anscheinend in Tischen, vielleicht also danach gezählt, wie viele Opfertische damit bestückt wurden. Postgate 1976, 146 vermutet, dass der Gläubiger Nabū-šarru-ukīn (Nr. 3) ein Repräsentant des Tempels war.

<sup>717</sup> SAA VI, 237: Vs. 1–3. NINDA!MEŠ É DINGIR, wörtlich „Brote des Gotteshauses“, hier *pars pro toto* als „Speiseopfer“ verstanden.

<sup>718</sup> O. 3650 (Ištar von Arba'il); 3647; 3652; 3700 (Hadad).

<sup>719</sup> Die Höhe des Darlehens beträgt in O. 3650 3 Šekel und in O. 3652 1 Šekel Silber. O. 3647 ist an der entsprechenden Stelle beschädigt. Die Zinssätze liegen bei 25% (O. 3647), 50% (O. 3650) oder 100% (O. 3652).

<sup>720</sup> Lipiński 2007, 189; ebd. 1979, 573 Fn. 39.

<sup>721</sup> Ebd. 2007, 189, 191.

<sup>722</sup> BT 116; 117; NATAPA 2, 122; SÉ 104.

<sup>723</sup> (Postgate 1983, 159). Schuldschein (*debt note*) und Darlehen (*loan*) bedienen sich beide des Formulars der Obligationenurkunden, Postgate spricht vom *contract (type)*. „Echte“ Darlehen zeichneten sich durch das Vorhandensein der Klausel *ina pūḫi ittišī* „er hat (es) als Ersatz genommen“ aus (Postgate 1976, 32–33). Ob das Vorhandensein der Klausel tatsächlich als Kriterium zur Identifikation von „echten“ Darlehen taugt, bei dem der Schuldner den Vertragsgegenstand erhält und nach Ablauf einer Frist an den Schuldner zurückgeben muss (Faist 2007, 26), wird in der Literatur unterschiedlich bewertet: Kohler und Ungnad 1913, 459 sprechen von „abstrakten Schuldscheinen mit „Valutaklausel“, bei der die Schuld gegen eine Valuta übernommen wurde. Radner 2001, 265 bezeichnet die Klausel als „enigmatisch“, hält Postgates These, dass es sich um „echte“ Darlehen handle, für „attractive and [...] plausible“, fügt aber an, dass diese noch ihres letztgültigen Beweises harre. Über die bereits bekannten mittelassyrischen Belege hinaus (vgl. Postgate 1988, 130), hat sie mit den Texten aus Dunnu-ša-Uzibi/Giricano weitere Belege für die mittelassyrischen Vorläufer der neuassyrischen Klausel vorgelegt, die Postgates These stützen (Radner 2004, 68–69). Faist 2007, 26 weist allerdings auf einen neuassyrischen Arbeitsvertrag (StAT 3, 11) hin, bei dem sich auf der Hülle (StAT 3, 11: u. Rd. 10 (H)) die Klausel findet, womit sie in einer Urkunde auftaucht, die nachweislich kein „echtes“ Darlehen darstellt.

<sup>724</sup> Postgate 1976, 34.

wodurch ihre Beitragsverpflichtung zu den Opfertgaben verständlich würde. In BT 116 tragen die Schuldner Berufsbezeichnungen: Nabû-nāšir (Nr. 15) ist ein *rab danībāti*, seine beiden Mit-Schuldner Nabû-erība (Nr. 11) und Nabû-taqinanni (Nr. 4) sind Schreiber (*tupšarru*). Der Gläubiger ist der *šangû* Šumma-ilu (Nr. 3), der in zwei weiteren „Tempelschuldscheinen“ aus Imgur-Enlil/Balawat in dieser Rolle bezeugt ist.<sup>725</sup> Der Darlehensgegenstand ist eine Gerstenration des Königs, die als *ilku*-Abgabe bezeichnet wird.<sup>726</sup> Diese müssen die drei Schuldner zahlen, wenn der Gläubiger in Arba'il eintrifft. Die hinter der Urkunde stehende Verpflichtung ist kaum zu rekonstruieren. Menzel schlägt vor, dass es sich um Abgaben handelt, welche die Stadt Balawat oder ihr Tempel anlässlich eines *qerītu*-Festes der Ištar von Arba'il zu leisten hatte. Für die Einziehung der Naturalien seien der *rab danībāti* und die beiden Schreiber, nach Menzel seine Beauftragten, verantwortlich gewesen. Damit lägen mit BT 116 sowie BT 117 keine „Tempelschuldscheine“ vor, sondern Quittungen über die Begleichung von Steuerverpflichtungen.<sup>727</sup> Die von ihm als „supply contracts“ bezeichneten Texte unterscheidet Postgate von den „Tempelschuldscheinen“, welche die Aufnahme eines Darlehens, das aus den Tempelopfern stammte, bezeugen.<sup>728</sup>

In den „Tempelschuldscheinen“ steht die Darlehenssumme in Verbindung mit einem Tempel, der Gott selbst tritt aber nicht als Gläubiger auf, sondern dieser wird, wie in Darlehensurkunden üblich, durch *ša* PN bezeichnet,<sup>729</sup> Postgate und Menzel sprechen deshalb von der „*ša*-Person“. <sup>730</sup> Tatsächlich erscheint in einigen Urkunden neben dem menschlichen Gläubiger auch die Gottheit, aus deren *rēšātu* die Darlehenssumme stammt.<sup>731</sup> Die Zeugenlisten der beiden „Tempelschuldscheine“ aus Tell Ḥalaf werden von den Göttern Nabû, Šamaš und Šalam-šarri angeführt, darauf folgen menschliche Zeugen.<sup>732</sup> Die Götter hätten die Erfüllung der Bestimmungen garantiert, es liegt also eine Form der Vertragssicherung vor. Die Bearbeiter nehmen aufgrund der göttlichen Zeugen an, dass die Darlehensverträge im Tempel vor den Götterbildern geschlossen wurden.<sup>733</sup> Ebenso erscheint Šamaš als Zeuge in einem „Tempelschuldschein“ aus Kalḫu mit Bezug zum *bīt Kitmūri*.<sup>734</sup>

<sup>725</sup> BT 113; 120.

<sup>726</sup> Der Zusatz *gab-bu ša qa-ri-t[i]*, aufgrund dessen Menzel 1981, 15 den Text als „Tempelschuldschein“ klassifiziert, findet sich lediglich auf der fragmentarisch erhaltenen Hülle. Nach Postgate 1974, 83 enthält der Text einen der wenigen Belege, bei dem *ilku*-Verpflichtungen durch die Abgabe von Naturalien, nicht durch das Erbringen von Dienstleistungen, erfüllt werden.

<sup>727</sup> Menzel 1981a, 15–16.

<sup>728</sup> Postgate 1976, 34.

<sup>729</sup> Zum Formular der Darlehensurkunden vgl. Postgate 1976, 35. Die vollständige Klausel lautet (<sup>na4</sup>KIŠIB PN<sub>1</sub>) x *ša* PN<sub>2</sub> *ina* IGI PN<sub>1</sub>, wobei PN<sub>1</sub> der Schuldner ist, der durch das Abrollen seines Siegels die Schuld anerkennt, und PN<sub>2</sub> der Gläubiger.

<sup>730</sup> Menzel 1981a, 16–19.

<sup>731</sup> NATAPA 2, 121 (Ištar); StAT 2, 4; 282; WVDOG 152, I.19 (Ištar, Nabû). In SAA VI, 235 ist Silim-Aššur (Nr. 4) sowohl der Gläubiger als auch der Schuldner. Dagegen betont Menzel 1981a, 11, dass die Gottheit bei dieser Art der „Tempelschuldscheine“ selbst nie als Gläubiger aufträte.

<sup>732</sup> TH 112: 5–7; 113: Vs. 8–Rs. 9.

<sup>733</sup> Friedrich u. a. 1940, 63.

<sup>734</sup> Reade 2002, 144 nimmt an, dass hier eine Standarte gemeint ist.

Menzel hat versucht, anhand der Berufsbezeichnungen festzustellen, ob die Gläubiger einem Tempelhaushalt angehörten, in dessen Auftrag sie die Darlehen gewährten, kommt hierbei aber zu keinem Ergebnis.<sup>735</sup> Dieser Befund ist auch fast 40 Jahre später, trotz einer vergrößerten Materialbasis, kein wesentlich anderer: Von den 44 bekannten Gläubigern der „Tempelschuldscheine“ tragen lediglich zwölf eine Berufsbezeichnung.

Tabelle 3: Die Berufe der Gläubiger der „Tempelschuldscheine“

Person	Beruf	Belege
Mutaqqin-Aššur (Nr. 7)	<i>atû</i>	NATAPA 1, 113
Adad-milki-ilā'ī	<sup>lu</sup> MA-[...]	TH 112 TH 113
Tuqūnu-ēreš (Nr. 16)	<i>nappāḫu</i>	SAA XIV, 169
Urdu-Aššur (Nr. 5)	<i>rab ḥanšê</i>	StAT 2, 216–217
Mannu-kī-Arba'il (Nr. 6)	<i>rab kišri</i>	SAA VI, 157 SAA VI, 214
Silim-Aššur (Nr. 4)	<i>sukallu dannu</i>	SAA VI, 235 SAA VI, 237
Aššur-bēssunu (Nr. 7)	<i>šarrāpu</i>	NATAPA 2, 87
Šumma-ilu (Nr. 3)	<i>šangû</i>	BT 113 BT 116 BT 120
Nabû-šumu-ušur (Nr. 10)	<i>šangû ša Nabû</i>	ND 5450
Šamaš-šarru-ušur (Nr. 7)	<i>ša-rēši</i>	ND 3431 ND 3440
Šil-Bēl (Nr. 6)	<i>tamkāru ša Ištar ša Arba'il</i>	BT 101
Attar-pālī (Nr. 2)	<i>tuššarratu ša bīt issi ekalli</i>	CTN III, 39
Nabû-zēru-iddina (Nr. 23)	<i>tuššarru</i>	StAT 3, 62

Neben den beiden Priestern (*šangû*), Šumma-ilu (Nr. 3) und Nabû-šumu-ušur (Nr. 10), lässt sich lediglich für den Kaufmann (*tamkāru*) der Ištar von Arba'il, Šil-Bēl (Nr. 6), eine Verbindung zum Tempel nachweisen. Drei Gläubiger gehören der assyrischen Verwaltung bzw. dem Haushalt der Königin an (*sukallu dannu*, *ša-rēši*, *tuššarratu ša bīt issi ekalli*), zwei stehen Arbeitskommandos vor (*rab ḥanšê*, *rab kišri*), zwei sind Schmiede (*nappāḫu*, *šarrāpu*), eine Person ist ein Schreiber (*tuššarru*), eine weitere ein Pförtner (*atû*).<sup>736</sup> Ihre institutionellen Affiliationen bleiben unklar.

Ebenso wenig wie unter den Schuldner der Gerstendarlehen aus dem Nabû-Tempel in Kalḫu lässt sich für die Schuldner des zweiten Typus von „Tempelschuldscheinen“ eine Häufung bestimmter Berufe feststellen. Dementsprechend ist nicht zu vermuten, dass Bedienstete des Tempels privilegierten Zugang zu diesen Darlehen hatten.

<sup>735</sup> Menzel 1981a, 16–19.

<sup>736</sup> Zawadzki 1981, 131–132 hat auf die „nonrural nature of the debtor's occupation“ hingewiesen.

Tabelle 4: Die Berufe der Schuldner der „Tempelschuldscheine“

Schuldner	Beruf	Belege
Aššur-taqqinanni (Nr. 2)	<i>āpiu</i>	NATAPA 2, 121
Mutaqqin-Aššur (Nr. 7) <sup>737</sup>	<i>atû</i>	StAT 2, 88
Aššur-ālik-pāni (Nr. 5)	<i>ḥundurāiu</i>	NATAPA 1, 23
Milki-il (Nr. 3)	<i>kallāpu</i>	NATAPA 2, 69
Aššur-mātu-taqqin (Nr. 5)	<i>masennu</i>	Rfdn 17, 23 WVDOG 152, I.19
Nabû-mušabši (Nr. 2)	<i>nāru</i>	StAT 3, 112
Zārûti (Nr. 23)	<i>rab karāni bût ešši</i>	SAA XIV, 60-61
Aššur-šēzibanni (Nr. 9)	<i>rab pilkanni</i>	StAT 3, 109
Ululāiu (Nr. 25)	<i>šaniu</i>	SAA XIV, 60-61
Aššur-bēssunu (Nr. 7)	<i>šarrāpu</i>	NATAPA 2, 87
Silim-Aššur (Nr. 4)	<i>sukallu danmu</i>	SAA VI, 235
Mušēzib-Aššur <sup>738</sup>	<i>usandû</i>	StAT 3, 113
PN <sup>739</sup>	<i>sirāšû</i>	SAA VI, 272

### III.1.3.3 Archivalische Kontexte

Für die meisten der „Tempelschuldscheine“ aus Aššur kann ermittelt werden, aus welchen Archiven die Tafeln stammen. Hierbei stechen die Archive N 24<sup>740</sup> mit fünf und N 11<sup>741</sup> mit vier Texten hervor. Lassen sich aus den anderen Texten dieser Archive Informationen über die Berufe und damit die institutionellen Affiliationen der Archivherren gewinnen, die dazu beitragen könnten, die Praxis hinter den „Tempelschuldscheinen“ zu erhellen?

Im Archiv N 24 ist Qurdi-Gula (Nr. 1), ein *šelepāiu*, die einzige Person in einer zentralen Funktion, die eine Berufsbezeichnung trägt.<sup>742</sup> Pedersén hat erwogen, ob weitere Mitglieder der Familie *šelepāius* waren, denn in zwei Texten erscheint ein *rab šelepāie* als Zeuge.<sup>743</sup> Da aber auch zahlreiche andere Berufsgruppen gut im Archiv repräsentiert sind, bleibt dies eine Vermutung.

In N 11 ist als zentrale Person mit Berufsbezeichnung lediglich der *ḥundurāiu* Adi-ilu-iqbûni (Nr. 2) bekannt. Da in der Textsammlung nur äußerst wenige Berufsbezeichnungen

<sup>737</sup> Ob es sich hierbei tatsächlich um dieselbe Person handelt wie beim Gläubiger aus NATAPA 1, 113, ist eher fraglich. Mutaqqin-Aššur (Nr. 7) ist eine der zentralen Personen in N 21 (Pedersén 1986, 111). Die von Donbaz und Parpola 2001, 64 Fn. 88 vorgeschlagene Zuweisung von StAT 2, 88 zu N 21 beruht ausschließlich auf der zentralen Stellung von Mutaqqin-Aššur. Aufgrund der Grabungsnummer (Ass. 13424) kann der Text aber nicht zu N 21 gehören (Faist 2004, 125).

<sup>738</sup> PNA 4, 233b.

<sup>739</sup> Ebd., 133b.

<sup>740</sup> NATAPA 2, 121–123; 129; 138.

<sup>741</sup> NATAPA 2, 68; 69; App. 1; StAT 2, 31.

<sup>742</sup> Pedersén 1986, 116. In NATAPA 2, 127 tritt er als Käufer eines Sklaven auf. Nach Donbaz und Parpola 2001, 72 Fn. 97 ist er identisch mit dem gleichnamigen Schuldner aus StAT 2, 97. Die dort angegebene Assur-Nummer des Texts, Ass 8906, passt allerdings nicht zu den sonstigen Fundnummern in N 24, die zwischen Ass 13999 und Ass 14325ad liegen (Pedersén 1986, 116–117).

<sup>743</sup> Pedersén 1986, 116. Dies sind [...] und Issār-šumu-iqša (Nr. 1). Darüber hinaus sind mit Nabû-šumu-idina (Nr. 39) und Sinqi[...] (NATAPA 2, 126: Rs. 4'; der Beleg fehlt in PNA 4, 187b) zwei weitere *šelepāius* als Zeugen in N 24 belegt.

belegt sind, lassen sich keine belastbaren Vermutungen über das professionelle Umfeld der Archivherren anstellen.

In N 10,<sup>744</sup> 15,<sup>745</sup> 17<sup>746</sup> und 31<sup>747</sup> wurden jeweils zwei „Tempelschuldscheine“ gefunden. N 10 und N 9 sind das Archiv einer weitläufigen Familie von *hundurāius*.<sup>748</sup> In N 15 sind für die zentralen Personen keine Berufsbezeichnungen belegt. In N 17 tritt in NATAPA 2, 87 möglicherweise der auch in anderen Archiven gut bezeugte Goldschmied (*šarrāpu*) Aššur-bēssunu (Nr. 7)<sup>749</sup> gemeinsam mit einem Tempelschreiber (*tušsar bēt-ili*) als Gläubiger auf.<sup>750</sup> N 31 ist das Archiv einer Familie ägyptischen Ursprungs.<sup>751</sup> Als zentrale Personen sind die *rab hanšēs* Urdu-Aššur (Nr. 5)<sup>752</sup> und Lā-turammanni-Aššur (Nr. 3)<sup>753</sup> sowie der *rab kišri* Hūru (Nr. 2)<sup>754</sup> belegt. Ein Priester (*šangū*) namens Šamaš-rēšī-išši erscheint als Konfliktpartei in einem Rechtsstreit.<sup>755</sup> Zudem sind zwei Personen, Nergal-šarru-ušur (Nr. 16), ein *nāšiu*, und Ilu-lē'i, ein *tuššarru*,<sup>756</sup> auf der ungesiegelten Innentafel einer Darlehensurkunde als Schuldner bezeugt.<sup>757</sup> Bei den Personen, die als zentrale Akteure von N 31 gelten können, finden sich mit den *rab hanšē* und dem *rab kišri* Vertreter der assyrischen Verwaltung. Aus N 31 stammt auch StAT 3, 81, eine Liste von Metallsummen, möglicherweise eine Aufstellung von Schulden.<sup>758</sup> Dort wird festgehalten, dass eine Mine Silber, *rēšātu* der Ištar von Arba'il, zur Verfügung von Lā-turammanni-Aššur (Nr. 3) stand. Der Text ist leider beschädigt, so dass unklar bleibt, ob auch die anderen Metallsummen als *rēšātu* qualifiziert wurden.

Nimmt man den Befund aus den Textsammlungen in Aššur ernst, so deutet nichts darauf hin, dass die Vergabe von Darlehen, die im Zusammenhang mit einem Tempel standen, erforderte, dass Gläubiger oder Schuldner erkennbar mit diesem Tempel affiliert waren. Anders deutet Radner die belegten Berufsbezeichnungen: Der Goldschmied (*šarrāpu*), der

---

<sup>744</sup> NATAPA 1, 63; 64.

<sup>745</sup> NATAPA 2, 82; 84.

<sup>746</sup> NATAPA 2, 87; 94.

<sup>747</sup> StAT 2, 216; 289.

<sup>748</sup> Pedersén 1986, 88–89.

<sup>749</sup> PNA nimmt an, dass es sich um dieselbe Person handelt, da Aššur-bēssunu (Nr. 7) hier und in N 21 in vier Dokumenten (NATAPA 2, 109, 114; 115; 117) sowie in einem Dokument aus N 31 (StAT 1, 22; dort das einzige Mal mit der Berufsbezeichnung *šarrāpu*) zusammen mit einem weiteren Goldschmied (*šarrāpu*) Aššur-šumu-ušur (Nr. 5; Berufsbezeichnung ebenfalls nur in StAT 1, 22) erscheint. Der Name Aššur-bēssunu ist relativ gut belegt, der Name Aššur-šumu-ušur wesentlich seltener, wobei PNA 12 der 13 Belege für diesen Namen aus Aššur, die aus den Archiven N 15, 17, 21 und 33 stammen, einer einzigen Person zuweist. Die Belege datieren in die Zeit zwischen 637\* und 613\* v. Chr., so dass möglich ist, dass es sich in allen Texten um dieselbe Person handelt. Außerhalb von N 33 wird Aššur-šumu-ušur (Nr. 5) allerdings nie mit seiner Berufsbezeichnung genannt (vgl. PNA 4, 142a).

<sup>750</sup> NATAPA 2, 92; der Name ist nicht erhalten.

<sup>751</sup> Pedersén 1986, 127.

<sup>752</sup> Als Gläubiger in StAT 2, 170/171; 175; 177; 187; 188; 191; 192; 193; 194; 195; 196; 202; 203; 208; 209; 210/211(+); 212 (Join nach Faist 2004, 128); 213; 214; 215; 216/217; 218; 219; 221; 222; 225; 226; 228; als Kläger in StAT 2, 197; 198; 199/200; als Beklagter in StAT 2, 229; in unklarer Rolle in den Prozessurkunden StAT 2, 165 und 166.

<sup>753</sup> In zentraler Funktion in FNALD 18; als Erblasser in StAT 3, 87; als Schuldner in StAT 2, 208 und 209.

<sup>754</sup> Als Gläubiger in StAT 2, 168; als Schuldner in StAT 2, 213.

<sup>755</sup> StAT 2, 173.

<sup>756</sup> Vgl. PNA 4, 204.

<sup>757</sup> StAT 3, 84.

<sup>758</sup> Faist 2007, 132 Nr. 81.

*rab hanšē*, der Pförtner (*atū*) und ein *hundurāiu*,<sup>759</sup> die in den Texten aus Aššur als Gläubiger auftreten, seien „Tempelfunktionäre im weitesten Sinne“ und belegten eindeutig, dass sich die Gläubiger der „Tempelschuldscheine“ auf bestimmte Berufsgruppen einengen ließen.<sup>760</sup>

### III.1.3.4 Zur Deutung der „Tempelschuldscheine“

Für Menzel lässt sich insbesondere an NATAPA 2, 122 (Bezeichnung des Silbers als *rēšātu ša qerīti ša Istar ša Arba'il*) zeigen, dass die Darlehen aus Gewinnen stammten, die der Tempel aus dem Verkauf von Opferspeisen erwirtschaftete.<sup>761</sup> So erklärt auch Zawadzki das sich ihm stellende Problem, dass die *rēšātu* in Inschriften, Dekreten und Korrespondenz immer in Naturalien entrichtet werden, in den „Tempelschuldscheinen“ mit dem Begriff *rēšātu* jedoch Metallsummen qualifiziert werden.<sup>762</sup>

Menzel erwägt, ob solche Darlehen auf Vermittlung von Kaufleuten zustande kamen, die als Bevollmächtigte der Tempel durchs Land reisten.<sup>763</sup> So könnte die weite geographische Streuung der „Tempelschuldscheine“ der Istar von Arba'il erklärt werden. Eventuell unterhielten die großen Tempel Dependancen an anderen Orten, welche die Kredite vermittelten, dies sei allerdings unwahrscheinlich.<sup>764</sup> Für wahrscheinlich hält dagegen Postgate die Existenz von solchen Zweigstellen des Tempels der Istar von Arba'il. Die Aktivitäten im Finanzsektor passten auch zum „legendären Reichtum“ dieses Tempels.<sup>765</sup>

Aufgrund der geographischen Streuung und des Mangels an einschlägigen Beweisen, dass die „ša-Personen“ in einem besonderen Verhältnis zu demjenigen Gott standen, dessen Kapital sie verliehen, schließt Menzel aus, dass die zweite Gruppe von „Tempelschuldscheinen“<sup>766</sup> Darlehen dokumentieren, die direkt durch den Tempel gewährt wurden.<sup>767</sup> Wie ist dann aber die Rolle der „ša-Person“, also des Gläubigers, zu bewerten? Auf Kohler und Ungnad Bezug nehmend, schlägt Menzel vor, dass es sich bei den „Tempelschuldscheinen“ um „zedierte Forderungen“ handelt, also vom „Erstentleiher, der das Geld direkt vom Tempel in Empfang nahm, weiterveräußerte Kredite“. Dagegen spreche jedoch, dass

<sup>759</sup> Nach Radner 1999a, 84 stammt der Gläubiger in SAA XIV, 60/61, Aššur-rēši-išši (Nr. 7), aus Aššur. Dies nimmt auch PNA an, da der Eunuch (*ša-rēši*) Nabû-šēzibanni (Nr. 10), Aufseher über die Königsgrüfte (*šamuḫḫi-bēt-šarrāni*), als Zeuge auftritt. Die beiden Darlehensnehmer, Zārūti (Nr. 23/25) und Ululāiu (Nr. 25), erscheinen nach PNA 3/II, 1376b Nr. 2 zudem in NATAPA 2, 113, einem weiteren „Tempelschuldschein“, als Zeugen (vgl. dagegen PNA 3/II, 1438b Nr. 23/25, wo der Kellermeister des neuen Palastes (*rab karāni bīti ešši*) von der gleichnamigen Person in NATAPA 2, 113 unterschieden wird). Aufgrund der vermuteten Herkunft der Personen in SAA XIV, 60/61 aus Aššur identifiziert Radner 1999a, 84 Aššur-rēši-išši mit dem gut belegten *hundurāiu* gleichen Namens Nr. 8.

<sup>760</sup> Radner 1999a, 84.

<sup>761</sup> Menzel 1981a, 22.

<sup>762</sup> Zawadzki 1980, 154.

<sup>763</sup> Menzel 1981a, 284.

<sup>764</sup> Ebd., 19–20.

<sup>765</sup> Postgate 1983, 158.

<sup>766</sup> D. h. nicht die Darlehensurkunden über Getreidedarlehen aus Kalḫu, in denen der Gott Nabû als Gläubiger auftritt.

<sup>767</sup> Menzel 1981a, 19.

keine der „Direkt-Anleihen“ beim Tempel belegt ist.<sup>768</sup> Oder war der Gläubiger lediglich Vermittler des Darlehensgeschäfts? Nach Menzel sprächen die „uneinheitlichen (und unsicheren) Ergebnisse der prosopographischen Stichproben“ wie auch die geographische Streuung der Texte für dieses Modell, die Vermittler hätten dabei „sowohl geistlichen als auch weltlichen Standes sein“ können.<sup>769</sup>

Postgate weist in seiner Rezension von Menzels Buch darauf hin, dass ein wesentliches juristisches Problem der „Tempelschuldscheine“ darin bestehe, dass der Darlehensgegenstand gleichzeitig als Besitz zweier verschiedener Gläubiger, dem Gott (*ša DN*) und dem menschlichen Gläubiger (*ša PN*), ausgewiesen werde.<sup>770</sup> Der Tempel sei allerdings nicht wirklich am Geschäft beteiligt gewesen, sondern bezeichne lediglich die Herkunft der Darlehenssumme.<sup>771</sup> Die „*ša*-Person“ sei der wirkliche (und einzige) Gläubiger. Die Verbindung mit dem Tempel entstehe dadurch, dass die Vermögenden ihn als „safe-deposit“ nutzten, in dem sie ihr Edelmetallvermögen gelagert hätten.<sup>772</sup> Im Gegenzug für diese Dienstleistung sei die Darlehenssumme unverzinst gewesen und „technically“ als Opfergabe ausgewiesen worden, wobei der Besitzer weiterhin Zugriff auf eine entsprechende Summe behalten habe.<sup>773</sup> Den beiderseitigen Nutzen für denjenigen, der sein Kapital in die Obhut des Tempels gab, und den Tempel erklärt Postgate folgendermaßen:

By this means the creditor would achieve religious and physical protection for his funds, the temples would secure a considerable holding in the currency of the time, and borrowers would know where to go for a loan with some protection against rapacious money-lenders.<sup>774</sup>

Die genauen Prozeduren, nach denen derartige Darlehen gewährt wurden, seien zwar nicht bekannt, zwei mögliche Verfahrensweisen seien jedoch denkbar: Entweder der Gläubiger trat selbst mit einem potenziellen Darlehensnehmer in Verhandlung und autorisierte dann das Tempelpersonal, die entsprechende Summe auszuhändigen, oder aber der Tempel agierte für den Gläubiger und vergab eigenständig Darlehen.<sup>775</sup> Postgates Vorstellung, dass die Tempel sozial verträgliche Kredite vergaben und so vor finanzieller Ausbeutung und Wucherzinsen schützten, ist zwar schön, leider aber unzutreffend: Betrachtet man die

---

<sup>768</sup> Menzel 1981a, 20; Kohler und Ungnad 1913, 460.

<sup>769</sup> Menzel 1981a, 20–21.

<sup>770</sup> Postgate 1983, 155. Tatsächlich lassen sich einige Urkunden aus Aššur beibringen, in denen zwei oder mehr Gläubiger gemeinsam auftreten. Allerdings finden sich einzelne Texte, an denen sich sicher zeigen lässt, dass keine familiäre Verbindung ersten Grades zwischen den Gläubigern bestanden: KAN 4, 52; 58; 61; NATAPA 1, 46; 56; 60; Rfdn 17, 17; StAT 2, 19/20; 25/26.

<sup>771</sup> Postgate 1983, 157–158.

<sup>772</sup> Diese Funktion des Tempels ist bereits in der altassyrischen Zeit belegt; vgl. Dercksen 1997, 84.

<sup>773</sup> Postgate 1983, 158.

<sup>774</sup> Ebd., 158.

<sup>775</sup> Ebd., 158.



Zinssätze der „Tempelschuldscheine“,<sup>776</sup> liegen diese in der Regel bei den üblichen 25% für Silberdarlehen.<sup>777</sup>

Eigenartig ist SAA VI, 235, wo der Gläubiger gleichzeitig der Schuldner ist. Dieser Beleg spricht m. E. gegen Postgates These des Tempels als Depositorium für Edelmetalle, denn dann würde sich hier selbst jemand Geld leihen, was nicht nur unlogisch, sondern auch anderweitig nicht belegt ist.

Beschreibungen, die auf konkrete Opfer-Anlässe wie das Bankett (*qerītu*) der Göttin Ištar von Arba'il, das *ginū* des Aššur oder das *ašūdu* der königlichen Grablege Bezug nehmen, stehen ebenfalls im Widerspruch zu Postgates These, da der Verweis auf spezifische Zeremonien wenig Sinn ergibt, wenn es lediglich um die Lagerung von Edelmetallen im Tempel ginge.

Zu einer vollkommen anderen, in der späteren Literatur nicht mehr beachteten Bewertung der „Tempelschuldscheine“, kommt Lipiński. Seiner Meinung nach zeugten die Dokumente keineswegs von einem florierenden Kreditgeschäft, bei dem die Tempel als Darlehensgeber fungierten.<sup>778</sup> Sondern die Bezeichnung der Darlehenssumme als *rēšātu* der Ištar von Arba'il verweise auf die Herkunft des Silbers: Der Tempel der Ištar von Arba'il habe in der neuassyrischen Zeit die Rolle einer „Staatsbank“ gespielt, die Silber einer verbrieften Qualität emittiert habe.<sup>779</sup> Das in den „Tempelschuldscheinen“ behandelte Silber bekommt für ihn dadurch den Charakter einer Art Proto-(Münz-)Geld.<sup>780</sup>

Mit dem Bekanntwerden von „Tempelschuldscheinen“, in denen die Darlehenssumme mit anderen Opfertermini qualifiziert wird, nahm Lipiński von dieser Deutung Abstand und versteht die Texte nunmehr so, dass es sich bei *rēšātu* um Kupfer oder Silber handelt, das anstelle von Erstlingsopfern an einen lokalen Tempel entrichtet worden war.<sup>781</sup> Erhellend für das Verständnis der Rolle des Gläubigers, d. h. der „ša-Person“, und ihr Verhältnis zur genannten Gottheit, sei die Formulierung im aramäischen Docket O. 3652, in dem die Zugehörigkeit des Silbers zum Gott durch die Präposition *l* ausgedrückt wird und der Gläubiger das Silber an den Schuldner gibt (*ntn*).<sup>782</sup> Es handele sich also um Silber aus dem Besitz

---

<sup>776</sup> CTN III, 39; FNALD 26; KAN 4, 39; MAH 16602; NATAPA 1, 23; NATAPA 2, 68; 69; 82; 84; 113; App. 1; SAA VI, 237; 291; SAA XIV, 60/61; 89; 119/120; 163/164; 172/173; Scheil VII; StAT 1, 14; StAT 2, 4; 31/32; 161; 282; 289/290; StAT 3, 62; 112; 113; WVD OG 152, I.19. Seltener sind Zinssätze von 16,67% (NATAPA 1, 64; NATAPA 2, 87; 138) 12,5% (NATAPA 2, 121; Rfdn 17, 23), 50% (SAA VI, 235), 33,33% (BT 113) und 20% (StAT 2, 216/217) sowie Zinssätze, die in Bruchteilen von Šekeln pro Monat festgesetzt werden (BT 120 (1/2 Šekel); NATAPA 2, 101; 123 (1/2 Šekel pro Monat)).

<sup>777</sup> Postgate 1976, 41. Nach Fales 2013, 88 Fn. 10 handelt es sich bei den „Tempelschuldscheinen“ um Darlehen mit hohen Zinssätzen, die der Tempel mit Gewinninteressen vergab.

<sup>778</sup> Lipiński 1979, 570.

<sup>779</sup> Ebd., 570, 572–574, 587. Ebd., 574 geht davon aus, dass die Barren und Stücke eine gestempelte Markierung trugen, die sie als *rēšātu* Silber der Ištar von Arba'il auswies.

<sup>780</sup> Lipiński 1979, 578, 588.

<sup>781</sup> Ebd. 2007, 186. Durch wen diese Opfer entrichtet wurden, diskutiert er nicht.

<sup>782</sup> O. 3652: Vs. 1–4.

des Gottes, das durch einen menschlichen Vermittler an den Schuldner gegeben wurde.<sup>783</sup> Welche Vorgänge hinter den „Tempelschuldscheinen“ standen, lässt er allerdings offen.<sup>784</sup>

Radner schlägt für *rēšātu* die Übersetzung „Erntedankopfer“ vor. Gegen die konventionelle Deutung, dass es sich um Darlehen handelt, die vom Tempel ausgegeben wurden, führt sie an, dass die Herkunft der Darlehenssumme in neuassyrischen Schuldurkunden sonst keine Rolle spiele: Relevant ist die Begleichung einer Schuld, nicht die Situation, aus der sie erwächst. Deshalb sei die Angabe, dass es sich bei der Darlehenssumme um die *rēšātu* eines Gottes handle, als Bestimmungszweck zu verstehen. Die Darlehen seien also aufgenommen worden, um Beiträge zu den Opfern leisten zu können. Da für sie auch die Verbindung der Gläubiger mit dem Tempel hinreichend bewiesen ist, dokumentierten die Texte, dass unterschiedliche Gruppen von Tempelfunktionären zu den regelmäßigen Opfern an ‚ihrem‘ Tempel beizutragen hatten.<sup>785</sup>

Gegen diese Deutung der „Tempelschuldscheine“ als Darlehen für die Bereitstellung von Opfern sprechen nicht nur die recht unterschiedlichen Höhen der Darlehenssummen,<sup>786</sup> sondern auch, wie Faist betont hat, dass sich unter den Texten auch EN KASKAL-Geschäfte finden, also gemeinschaftliche Investments in Handelsunternehmen. Da der Grund, aus dem das Darlehen aufgenommen wurde, ausdrücklich genannt wird, könne *rēšātu* nicht die Destination des Silbers angeben.<sup>787</sup> Auch bei den „Tempelschuldscheinen“, welche die Übergabe eines Feldes als antichretisches Pfand an den Gläubiger vorsehen,<sup>788</sup> ist der Grund für die Aufnahme des Darlehens nicht zwangsläufig eine Opferverpflichtung des Schuldners, sondern es liegt möglicherweise im Interesse des Gläubigers begründet, ein Stück Land zu pachten. Denn Obligationsurkunden mit Pfandstellung eines Feldes dienen neben den Pachtverträgen mit eigenem Formular dazu, die Verpachtung von landwirtschaftlichen Flächen zu regeln.<sup>789</sup> Gegen Radner bevorzugt Faist eine Deutung der „Tempelschuldscheine“, „die [...] eine – wie auch immer geartete – Verbindung zwischen dem Tempel und dem Gläubiger vermutet“, ohne dass sich diese jedoch zum gegenwärtigen Zeitpunkt genau bestimmen ließe. Denn träfe Radners Verständnis zu, wäre der Bestimmungszweck, also die Beitragsverpflichtung zum Opfer, im Formular nach der Nennung des Schuldners, nicht als Qualifikation der Darlehenssumme zu erwarten.<sup>790</sup>

---

<sup>783</sup> Lipiński 2007, 191, 199.

<sup>784</sup> Ebd. 2007, 190.

<sup>785</sup> Radner 1999a, 84. Als Texte, die Beitragspflichten von Einzelpersonen dokumentieren, hatte auch Postgate 1974, 216 die „Tempelschuldscheine“ ursprünglich verstanden.

<sup>786</sup> Belegt sind Summen zwischen 3 Šekeln (Scheil VII; TCL 9, 66) und 12 Minen Silber (SAA VI, 237).

<sup>787</sup> Faist 2007, 164.

<sup>788</sup> SAA XIV, 108; 121; 163 (der Text sieht die Übergabe eines Feldes als antichretisches Pfand vor, das durch den Gläubiger bewirtschaftet wird. Die Erträge sollen anscheinend die Schuld begleichen (SAA XIV, 164: Vs. 5–u. Rd. 9). Anders versteht Postgate 1976, 126 die Bestimmungen. Die Profite aus der Bewirtschaftung des Landes kämen den Schuldnern zugute. Ob der Gläubiger durch die Bestellung des Feldes sowohl sein Kapital als auch die darauf anfallenden Zinsen erhalte, sei unklar); TCL 9, 66.

<sup>789</sup> Radner 1997a, 384–385.

<sup>790</sup> Faist 2007, 164.

Die Darlehenspraxis hinter den „Tempelschuldscheinen“ ist keineswegs eine spezifisch neuassyrische. Bereits in altassyrischer Zeit sind Obligationenurkunden belegt, bei denen die Darlehenssumme als *ikribū* eines Gottes bezeichnet wird.<sup>791</sup> Hierbei handelt es sich um Kapital, das der Tempel durch den Verkauf von Weihgaben erwirtschaftete, was durch die Bezeichnung *ikribū*, dem Plural zu *ikribu* „Votivgabe“, unterstrichen wird. Aus den Erlösen wurden Darlehen zu günstigen Konditionen an Händler gegeben. Ein Teil der so erwirtschafteten Gewinne floss in Form von Votivgaben an den Tempel zurück. Das altassyrische *ikribū*-System sei ein wichtiges Instrument zur Förderung des Handels und damit der ökonomischen Prosperität der Stadt Aššur gewesen.<sup>792</sup> Bedenkt man, dass unter den neuassyrischen „Tempelschuldscheinen“ zahlreiche EN KASKAL-Geschäfte belegt sind, ist zu erwägen, ob nicht auch in neuassyrischer Zeit die Darlehen ähnlichen Zwecken gedient haben könnten.

Nimmt man an, dass die Darlehen tatsächlich aus dem Verkaufserlös von Opfermaterie stammten,<sup>793</sup> so muss man gleichermaßen von einem Markt ausgehen, auf dem die Reste der göttlichen Mahlzeiten verkauft wurden. Die Erlöse hierfür müssten – wirft man einen Blick auf die mitunter erheblichen Darlehenssummen – gewaltig gewesen sein.<sup>794</sup>

Auch wenn sich die Vergabepaxis hinter den „Tempelschuldscheinen“ nicht vollumfänglich rekonstruieren lässt, zeigen die Texte, dass die Tempel des neuassyrischen Reichs offenbar als überregionale Akteure des Wirtschaftslebens auftraten.<sup>795</sup> Die Darlehenssummen von mitunter mehreren Minen Silber waren dabei von erheblicher ökonomischer Bedeutung. Wie auch in altassyrischer Zeit wurden die Kredite unter anderem zur Finanzierung von Handelsreisen aufgenommen. Welchen Stellenwert dieses Finanzinstrument für den neuassyrischen Handel oder gar die gesamte neuassyrische Wirtschaft besaß, lässt sich leider ebenso wenig ermitteln wie die Frage, wer das System steuerte.

---

<sup>791</sup> Postgate 1983, 158. Vgl. auch die Gewährung von Darlehen an Einzelpersonen (*private loans*), die nach Postgate 2013, 119, 145 im mittellassyrischen *ginā'u*-Archiv belegt ist. Freydank 1992, 282 und Maul 2013a, 568 nehmen an, dass diese Dokumente im Zusammenhang mit der Ausgabe von Rohmaterialien stehen bzw. Darlehen für nicht erfüllte Lieferpflichten sind.

<sup>792</sup> Dercksen 1997, 77, 84, 94–95.

<sup>793</sup> Vgl. Fales 2013, 88 Fn. 10.

<sup>794</sup> Denkt man an die Landschenkungsurkunden und die Kaufurkunde über einen Weinstock, der zu den *ginū*-Opfern von Aššur und Mullissu beiträgt (SAA VI, 188), könnte man erwägen, ob mit den Opfertermini in den „Tempelschuldscheinen“ wirklich aufgetischte Speisen gemeint sind oder eventuell Erlöse aus dem Verkauf von landwirtschaftlichen Erzeugnissen, die auf Flächen erwirtschaftet wurden, die zur Produktion von Opfergaben ausgewiesen waren. Welchem Zweck die Bezugnahme auf die Opfer und den Gott gedient habe könnte, bleibt unklar. In den Fällen, in denen konkret auf Opferspeisen Bezug genommen wird (BT 116; 117 NATAPA 2, 122; SAA XIV SÉ 104; Postgate 1983, 159 versteht diese Texte ohnehin als „supply contracts“; vgl. Postgate 1976, 33–34), geht es offenbar um fertige Produkte, so dass diese Deutung für jene Texte nicht zutrifft.

<sup>795</sup> Fales 2013, 88 Fn. 10.

### III.1.3.5 Opfertermini in Rechtsurkunden abseits der „Tempelschuldscheine“

Opfertermini finden sich gelegentlich auch in Rechtsurkunden, die nicht als „Tempelschuldscheine“ zu charakterisieren sind. Der Bezug der Texte bzw. der in ihnen dokumentierten Vorgänge zum Opferbetrieb in den Tempeln bleibt weitestgehend unklar.

Ein gänzlich singulärer Fall ist NATAPA 2, 77: Kusu (Nr. 2) kauft seinen Sklaven von Raši-ili (Nr. 8) zurück. Dieser Sklave war zuvor als „Blutgeld“ (*ša kām dāmi*) für einen getöteten Gärtner (*nukarribu*) gegeben worden. Neben der Erwerbsklausel, in welcher der Preis mit 30 Šekeln Silber beziffert wird, ist in kleinerer Schrift auf dem rechten Rand der Tafel *ginû ša Aššur ašūdu ša bīt kimaḥḥi*,<sup>796</sup> „*ginû*-Opfer des Aššur, *ašūdu*(-Opfer) der Grablege“, angefügt. Der Bezug zum Kaufpreis bleibt unklar. Stammte das Geld aus dem Besitz des Aššurtempels bzw. der königlichen Grablege? Oder war der Kaufpreis nicht an den Verkäufer, sondern etwa als Entschädigung an die genannten Institutionen zu entrichten? Für keine der beteiligten Personen, weder den Verkäufer noch den Käufer, den ermordeten Gärtner (*nukarribu*) Du'uzāiu (Nr. 4) oder den als Blutgeld gegebenen Sklaven Attār-nūrī, lässt sich eine Verbindung zu einer religiösen Institution nachweisen.

In einer Abrechnung über Handelsreisen aus dem Archiv 52a in Aššur wird einer Person, deren Name nicht erhalten ist, die Verantwortung für den Erwerb von Bruststücken, Ziegeln und Opferschafen übertragen.<sup>797</sup> Der Rest des Textes behandelt Lohnzahlungen und Zuweisungen von Silbermengen an verschiedene Personen. Der Zusammenhang zwischen diesen Zahlungen und der Übertragung der Verantwortung für die Beschaffung der Güter ist angesichts des Fehlens vergleichbarer Texte nicht nachzuvollziehen.

Auch in einer Aufstellung über Ausgaben aus 52a finden sich Verweise auf Opfergaben. Ein Höfling (*mār ekalli*) erhält als Lohn neun Minen und fünf Šekel, vermutlich Silber, die als Entsprechung zu einem Opfer ausgewiesen werden.<sup>798</sup> Zudem wird in der Aufstellung eine Mine Silber zulasten des Dūrī-Aššur (Nr. 9) erwähnt, die als *rēšātu* qualifiziert wird.<sup>799</sup>

WVDOG 152, II.5 ist eine Obligationsurkunde über Opferverpflichtungen: Der *rab ḥanšē* Lā-turammanni-Aššur (Nr. 3) musste hundert *imāru* Getreide für *ašūdu*-Opfer, die der König im Monat Kislīmu (ix) gespendet hatte, aufwenden. Über diese Verpflichtung gab es möglicherweise eine schriftliche Dokumentation, auf die in der Urkunde Bezug genommen wird.<sup>800</sup> Ob der Grund für diese Verpflichtung in seiner Tätigkeit als *rab ḥanšē* zu suchen ist, bleibt unklar.<sup>801</sup>

<sup>796</sup> Die Schreibung É GI.MAḤ sei eine Variante für É KI.MAḤ, hinter der die Realisierung *bīt gimahḥi* stehe (Deller, Fales und Jakob-Rost 1995, 48). Groß 2014a, 330 Fn. 863 versteht *ašūdu* hier wörtlich und übersetzt „the soup (*ašūdu*) of the *bēt kimaḥḥi*“.

<sup>797</sup> WVDOG 152, I.47: Rs. 1–4. Die Übertragung der Verantwortung wird durch die Phrase *bēl našī* bezeichnet. Miglus, Radner und Stepniowski 2016, 106 verweisen auf die Analogie zu *bēl ḥiāti*; vgl. Radner 1999c, 134–135.

<sup>798</sup> WVDOG 152, I.49: Vs. 4.

<sup>799</sup> WVDOG 152, I.49: Rs. 3–4.

<sup>800</sup> WVDOG 152, II.5: Vs. 1–5.

<sup>801</sup> In StAT 3, 81 begegnet Lā-turammanni-Aššur (Nr. 3) schon einmal als Schuldner eines Darlehens der Ištar von Arba'il.

Ein weiteres Dokument, das ggf. davon zeugt, wie die Bewohner der Stadt Aššur in die Bereitstellung von Opfergaben einbezogen wurden ist KAN 4, 26. Aššur-aḥḥē-šallim (Nr. 3) übernimmt offenbar die Verpflichtung zur Ausrichtung eines Banketts<sup>802</sup> – es wird nicht spezifiziert, ob es sich um das Bankett einer Gottheit oder des Königs handelt – am 11. Abu (v) von Aššur-tabni-ušur<sup>803</sup>. Die Androhung der Zahlung des enormen Betrags von 20 Minen Silber, falls Aššur-šallim-aḥḥē (Nr. 3) der übernommenen Aufgabe nicht nachkommt, vermittelt einen Eindruck von der Bedeutung, die der Ausrichtung des Banketts beigemessen wurde. Leider sind beide Personen anderweitig nicht belegt und tragen keine Berufsbezeichnungen, so dass die Gründe, aus denen Aššur-tabni-ušur die Ausrichtung des Banketts oblag, unklar bleiben.

In einigen Obligationsurkunden erscheinen Fische und Vögel als Darlehensgegenstände.<sup>804</sup> Da Darlehensurkunden, die nicht Silber oder Getreide zum Gegenstand haben, in neuassyrischer Zeit unüblich sind,<sup>805</sup> drängt sich die Frage auf, ob es sich hierbei um Beiträge zu Opfergaben handeln könnte. Allerdings geben weder die Texte selbst, noch die an den Transaktionen beteiligten Personen irgendeinen Hinweis darauf, dass es sich um Vorgänge handelt, die im Zusammenhang mit Opfern oder dem Tempel standen.<sup>806</sup>

### III.2 Das Personal neuassyrischer Tempel

Nachdem in den vorherigen Kapiteln der Bau der Tempel, ihre Ressourcen, die Opferökonomie und die Einbindung der Tempel in das Wirtschaftsleben behandelt wurden, geht es nun um ihr Personal: Vertreter welcher Berufe arbeiteten an und für neuassyrische Tempel? Neben der Herausforderung, den Begriff des Priesters sachgemäß zu definieren, stellt sich die Frage, wie sich die institutionelle Einbindung der Kult- und Tempelbediensteten gestaltete und welche Formen der Abhängigkeit sich aus einer Tätigkeit für den Tempel ergaben.<sup>807</sup>

<sup>802</sup> KAN 4, 26: Vs. 1–u. Rd. 6 (Tf.)/o. Rd. 1–Vs. 5 (H). Die Verpflichtung wird als *ūmu ša qerīti ša Aššur-tabni-ušur* bezeichnet.

<sup>803</sup> Der Beleg aus KAN 4, 26 fehlt in PNA 1/I, 226b.

<sup>804</sup> SAA XIV, 427 (15 *kakkabānu*-Vögel); StAT 2, 175 (12+n Fische); 222 (6 Vögel und Fische).

<sup>805</sup> Unter den publizierten Obligationsurkunden aus Aššur finden sich nur selten andere Darlehensgegenstände als Silber, Getreide oder Kupfer. Stroh in StAT 3, 38/39; Silber und Stroh in NATAPA 1, 9, 25; Silber und Stoffe in NATAPA 1, 45; Textilien in NATAPA 1, 12; WVDOG 152, I.12; Harz<sup>3</sup> (*ḥīlu*) in StAT 2, 130/131; *duḥšū*-Häute in WVDOG 152, I.21; Schafe in NATAPA 2, 88; Pferde in StAT 2, 210/211–213; Wein in NATAPA 2, 120; 130 und vermutlich StAT 2, 308; sowie diverse Objekte (u. a. geröstetes Getreide, Rohr und Wolle) in Rfdn 17, 15.

<sup>806</sup> Der Gläubiger Inūrta-šarru-ušur (Nr. 2) aus SAA XIV, 427 ist ein Palastangehöriger (*mār ekalli*) aus Ninive; Urdu-Aššur (Nr. 5), ein *rab ḥanšé* und zentrale Person in N 31, ist der Gläubiger in StAT 2, 222 und ggf. auch in StAT 2, 175 (Donbaz und Parpola 2001, 125 Fn; vgl. Gaspa 2012a, 165). Einschlägiger für die Zuweisung von StAT 2, 175 zu N 31 ist die Fundnummer der Tafel, Ass 14671ap, denn die Nummern Ass 14671a–at stammen vom Findspot B des Archivs N 31 (Pedersén 1986, 128–129). Auch der Zeuge Aḥūru ist in zwei weiteren Texten (StAT 2, 177; StAT 3, 82) aus N 31 belegt.

<sup>807</sup> Für die Unterscheidung ökonomischer und juristischer Dependenz plädiert Postgate 2010, 26. Sklaven werden zwar in der Regel durch Rationen versorgt, allerdings lässt umgekehrt die Entlohnung durch Rationen keine eindeutigen Rückschlüsse auf den rechtlichen Status einer Person zu; vgl. Payne 2007, 15 Fn. 45, 20, die dieses Argument in Bezug auf die spätbabylonische Zeit anführt.

Angehörige des Kult- und Verwaltungspersonals waren in der Regel einem spezifischen Tempel zugeordnet. Sie konnten aber, wie die Beispiele des *šangûs* Akkullānu (Nr. 1) und der Familie der *mašmaššus* des Aššurtempels um Kišir-Aššur (Nr. 26) und Kišir-Nabû (Nr. 5) zeigen, weitere Aufgaben übernehmen, die weit über den Horizont dieser Institution hinausgingen. Als religiöse Spezialisten zählten sie teils zum Expertenkreis um den König, den sie berieten und therapeutisch behandelten.<sup>808</sup>

Bestimmte Gruppen von Handwerkern, namentlich das Küchenpersonal und die Textilhändler, waren vorrangig für einen einzigen institutionellen Haushalt tätig.<sup>809</sup> Andere Berufe zeichnen sich durch eine größere Mobilität ihrer Vertreter aus. Diese wurden vermutlich bedarfsorientiert für Arbeiten im Tempel sowie im Palast angefordert.<sup>810</sup> Groß weist ausdrücklich darauf hin, dass Tempel und Palast einen dauerhaften Bedarf an geschultem Personal und der Expertise spezialisierter Handwerker (z. B. Goldschmiede) hatten, was zu einer starken Integration dieser Personen in die institutionellen Haushalte führte. Gleichzeitig gibt es deutliche Hinweise auf temporäre Formen der Beschäftigung, darunter auch Mietarbeit.<sup>811</sup>

Leider gestattet die Überlieferungslage nicht, den Grad der institutionellen Einbindung für jede Berufsgruppe zu bestimmen. Es steht zu vermuten, dass hierbei auch kein festes Schema bestand, nach dem jeder Tempel seinen Personalbestand organisierte, sondern ressourcen- und bedarfsorientiertes Personalmanagement betrieben wurde. Denn Bedeutung und Größe eines Tempels spielten für dessen Personalausstattung und -struktur vermutlich eine erhebliche Rolle.<sup>812</sup> Unterschiede zwischen einzelnen Tempeln lassen sich anhand der verfügbaren Quellen nicht systematisch beobachten oder gar beziffern.

Mit lokalen Unterschieden ist auch bei der Spezialisierung auf einzelne Fertigungszweige zu rechnen. Es finden sich Hinweise darauf, dass bestimmte Tempel in einem Metier besonders spezialisiert und für die Qualität der von ihnen produzierten Güter bekannt waren, so dass ihre Handwerker mitunter angefordert wurden, um ihre Expertise zeitweilig in den Dienst eines anderen Heiligtums zu stellen.<sup>813</sup>

Personen haben einen Beruf, der sie zur Ausübung einer Tätigkeit qualifiziert. „Berufsbezeichnung“, die „offizielle Bezeichnung für einen bestimmten Beruf“,<sup>814</sup> d. h. die im Rahmen einer (formalisierten) Ausbildung erworbenen Kompetenzen, die zur Ausübung einer bestimmten Tätigkeit befähigen, kann von einer Tätigkeitsbezeichnung unterschieden werden, die das konkrete Einsatzgebiet einer Person in einem Organisationsgefüge

---

<sup>808</sup> Vgl. Radner 2009, 222; Verderame 2004, 5.

<sup>809</sup> Groß 2018, 382, 385.

<sup>810</sup> Vgl. ebd., 386.

<sup>811</sup> Ebd., 386. Vgl. hierzu auch den Abschnitt III.2.9.4 *Tempelhandwerker oder Handwerker im Auftrag des Tempels?* Zur Lohnarbeit in neuassyrischer Zeit vgl. Radner 2015a; ebd. 2007.

<sup>812</sup> Vgl. Menzel 1981a, 136, 141, 180, 185, 193, 198, 230, 245, 246, 258, 272.

<sup>813</sup> Dies legt zumindest die in mehreren Briefen (SAA XIII, 186; XVI, 84) behandelte Episode der Weber des Ištar-Tempels von Arba'il nahe, die angefordert wurden, um für den Adad-Tempel von Kurba'il Textilien herzustellen.

<sup>814</sup> <https://wirtschaftslexikon.gabler.de/definition/beruf-31434>; zuletzt aufgerufen am 29.8.2019.

beschreibt.<sup>815</sup> Bereits Kümmel hat in seiner Studie zu *Familie, Beruf und Amt im spätbabylonischen Uruk*<sup>816</sup> auf die Schwierigkeit hingewiesen, Tätigkeits- und Berufs- sowie Funktionsbezeichnungen trennscharf zu differenzieren. Zudem könne zwar von einer berufsspezifischen Ausbildung in bestimmten Techniken und Fertigkeiten ausgegangen werden, keineswegs aber von einem „genau umrissenen Berufsbild“.<sup>817</sup> Gleiches gilt auch für die Amts-, Berufs- und Funktionsbezeichnungen in der neuassyrischen Zeit.

Vertreter eines Berufs nahmen zudem einen Platz in der Organisationsstruktur einer Berufsgruppe und der Institution, für die sie tätig waren, ein. Hierzu zählen z. B. die als *rab X* (X meint hier eine beliebige Berufsbezeichnung) bezeichneten Vorsteher einer Berufsgruppe. Diese Funktionsbezeichnung bezieht sich in der Regel nicht auf die Ausübung einer bestimmten Tätigkeit, sondern verweist auf die jeweiligen Aufgaben im hierarchischen Gefüge.<sup>818</sup> Zudem können Personen Amtsbezeichnungen tragen, die sie im Apparat der Staats-, Provinz- und Stadtverwaltung verorten. Während zahlreiche Verwaltungsämter wie beispielsweise dasjenige eines neuassyrischen Provinzgouverneurs Fulltime-Jobs waren, übernahmen mehrere Goldschmiede (*šarrāpu*) bzw. Obergoldschmiede (*rab šarrāpi*) aus Aššur neben ihrem Beruf bzw. ihrer Funktion als Vorsteher (*rab X*) der Goldschmiede (*šarrāpu*) Aufgaben der städtischen Verwaltung und übten das Amt des Bürgermeisters (*ḫazannu*) aus.<sup>819</sup>

Mit dem Personal assyrischer Tempel hat sich Menzel grundlegend und ausgiebig auseinandergesetzt.<sup>820</sup> Die von ihr zusammengestellten Belege sind durch das Erscheinen von Bakers PNA 4 auf den neuesten Stand gebracht worden.<sup>821</sup> In ihrer Studie zum neuassyrischen Palasthaushalt hat Groß zudem Tätigkeitsprofile für zahlreiche Berufe erarbeitet, deren Vertreter auch am Tempel belegt sind.<sup>822</sup> Der folgende Abschnitt dient deshalb der Rekapitulation des Forschungsstandes, der Problemanzeige und nicht zuletzt dem Überblick über diejenigen Berufe, die *qua* ihrer Tätigkeit am Tempel zu verorten sind oder aber von denen Vertreter bekannt sind, die in den Diensten eines Tempels standen.<sup>823</sup> Ihr Aufgabenspektrum wird, soweit rekonstruierbar, knapp zusammengefasst. Eingehender werden die Aspekte der Auswahl und Einsetzung des Tempelpersonals, die Weitergabe des Berufs

---

<sup>815</sup> Vgl. Kümmel 1979, 17–18.

<sup>816</sup> Kümmel 1979.

<sup>817</sup> Ebd., 17–18.

<sup>818</sup> Vgl. Groß 2018, 380, 383.

<sup>819</sup> Vgl. hierzu den Abschnitt III.2.9.10 *Ausübung von Ämtern der kommunalen Verwaltung*.

<sup>820</sup> Menzel 1981a.

<sup>821</sup> Baker 2017.

<sup>822</sup> Groß 2014a. Zum Handwerk in Mesopotamien vgl. Renger 1996; Neumann 1980; Kümmel 1979; Waetzoldt 1972; Salonen 1970.

<sup>823</sup> Hierzu wurden die archivalischen Dokumente aus Aššur und anderen Städten, soweit sie über PNA erschlossen sind, die königliche Korrespondenz, die neuassyrischen Königsinschriften, Stiftungsurkunden und Dekrete ausgewertet sowie Ritualpräskripte miteinbezogen. Zu den Berufsbezeichnungen in Ritualpräskripten vgl. Menzel 1981b, P 32–35. Die Zugehörigkeit zum Tempel ergibt sich entweder aus der Natur der Tätigkeit – wie im Falle des *šangūs* – durch die Angabe *ša DN*, *ša TN* oder *ša bīt DN* nach der Berufsbezeichnung oder durch den Kontext. Die Berufsbezeichnungen aus den beiden neuassyrischen lexikalischen Berufe-Listen aus Ninive und Ḫuzirīna/Sultantepe sind in PNA 4, 256–264 alphabetisch geordnet aufgeführt, für die Publikation der Texte vgl. Civil 1969, 233–241. Die individuellen Vertreter sind – soweit solche belegt sind – über die jeweiligen Lemmata in PNA 4 erschlossen.

innerhalb der Familie, die Orte der handwerklichen Produktion, Einsatzgebiete und Aufgaben außerhalb der beruflichen Spezialisierung, Mehrfachtigkeit und Berufswechsel, die Ausübung von Ämtern der kommunalen Verwaltung und Formen der Entlohnung thematisiert. Bei Auswahl und Einsetzung sowie der Weitergabe des Berufs wird zwischen Kultpersonal und Handwerkern unterschieden. Auch wenn Handwerker bisweilen als Priester bezeichnet werden, scheint mir diese Differenzierung aufgrund des Spezialwissens, der Techniken und unterschiedlichen Fertigkeiten, derer die Ausübung der jeweiligen Berufe bedurfte, gerechtfertigt.

Die Frage nach der Mobilität des Tempelpersonals kann nur im Einzelfall angeschnitten werden, da eine umfassende Behandlung die systematische Untersuchung des Primärmaterials aus anderen Städten denn aus Aššur erfordern würde, die im hier gesteckten Rahmen nicht geleistet werden kann.<sup>824</sup> Verderame hat darauf hingewiesen, dass es für die neuassyrischen Gelehrten von großer Bedeutung war, mobil zu sein, um ihren Wissenshorizont zu erweitern.<sup>825</sup> Ob Ähnliches auch für das Kultpersonal oder für Handwerker galt, bleibt unklar. Nach Rengers Meinung schränkte die enge institutionelle Anbindung von Handwerkern deren Mobilität weitestgehend ein.<sup>826</sup> Dass die Zugehörigkeit zu einem institutionellen Haushalt die Mobilität von Handwerkern allerdings nicht notwendigerweise beeinträchtigte, kann Payne für die Metall- und Textilhandwerker des Eanna im späten 1. Jt. v. Chr. zeigen. Ihrer Einschätzung nach stellten die Handwerker vielmehr eines der mobilsten Bevölkerungselemente der neu- und spätbabylonischen Zeit dar.<sup>827</sup> Der Tempel habe den Austausch von Spezialisten sogar bisweilen gezielt gefördert.<sup>828</sup>

Die Berufsbezeichnungen werden nach Tätigkeitsbereich und verarbeiteten Rohstoffen unterschieden. Eine solche Kategorisierung ist keineswegs nur den Klassifikationsbedürfnissen der Forschung geschuldet, sondern spiegelt antike Vorstellungen wider.<sup>829</sup> So zeigt beispielsweise das Exemplar der neuassyrischen lexikalischen Liste von Berufsbezeichnungen aus Sultantepe, dass im Altertum Berufe, die mit gleichen oder ähnlichen Werkstoffen arbeiteten, als miteinander verwandt verstanden und im gleichen Abschnitt aufgeführt wurden.<sup>830</sup>

---

<sup>824</sup> Das Thema „Mobilität“ wird auch bei Groß 2018 ausgespart. Vgl. Zaccagnini 1983, 258, der gegen eine von ihm als verbreitet bezeichnete Vorstellung von „itinerant craftsmen“ im Mesopotamien des 1. Jt. v. Chr. argumentiert.

<sup>825</sup> Verderame 2004, 42.

<sup>826</sup> Renger 1996, 228. Indes sei die Mobilität von Handwerkern im ländlichen Bereich zur Versorgung der Siedlungen mit Gütern und Bedarfsgegenständen, die diese nicht selbst erwirtschaften bzw. herstellen konnten, unabdingbar gewesen. Dies habe insbesondere metallverarbeitende Handwerker betroffen (Renger 1996, 229).

<sup>827</sup> Payne 2007, 58. Sie deutet auch die sog. „craftsmen’s charter“ (YBC 3499) als Versuch, die Mobilität der Handwerker des Eanna zu regulieren, um die Abwanderung von Expertise zu verhindern (Payne 2008, 107; ebd. 2007, 60). Ein Grund für die Mobilität von Tempelhandwerkern sei darin zu suchen, dass in der spätbabylonischen Zeit durch Mietarbeit höhere Einkünfte zu erzielen waren als durch den Erhalt von Rationen, was zu einer erhöhten Arbeitsmobilität führte (Jursa 2008, 414).

<sup>828</sup> Payne 2008, 107; ebd. 2007, 59.

<sup>829</sup> Groß 2018, 376; vgl. Renger 1996, 216–217; Salonen 1970, 13.

<sup>830</sup> Vgl. Groß 2014a, 17.



In dieser Arbeit wird zwischen folgenden Berufsgruppen unterschieden: Kultpersonal,<sup>831</sup> Ritual- und Heilspezialisten,<sup>832</sup> Verwaltungspersonal,<sup>833</sup> Pförtner und Wächter,<sup>834</sup> Handwerker,<sup>835</sup> Landwirtschaft,<sup>836</sup> Fahrzeugbesatzung und Transport<sup>837</sup> sowie Berufe, die keiner Kategorie zugeordnet werden können.<sup>838</sup> Die Vertreter der Berufe aus dem Kreis der neuassyrischen Gelehrten im Umfeld des Königs<sup>839</sup> werden nur in den Fällen berücksichtigt, in denen explizit eine Anbindung an einen Tempel belegt ist.<sup>840</sup>

Nicht für alle Berufsbezeichnungen sind auch individuelle Vertreter in den archivalischen Texten bezeugt. Unter Umständen handelt es sich um Begriffe, die auf bestimmte Verwendungszusammenhänge beschränkt sind. Dies betrifft beispielsweise königliche Dekrete und Ritualbeschreibungen, die über lange Zeiträume hinweg tradiert wurden, so dass sich altertümliche Ausdrücke erhielten, für die sich in der Alltagssprache andere Bezeichnungen eingebürgert hatten. Dass keine individuellen Vertreter eines Berufs bezeugt sind, muss also nicht bedeuten, dass es den betreffenden Beruf nicht mehr gab, sondern dieser vielleicht anders bezeichnet wurde – oder ist schlichtweg dem Fundzufall geschuldet.

<sup>831</sup> *asinnu, aštalū, galamāḫu, kalū, kezru/kezertu, kurgarrū, mār šangī, mārū kezrēti, nargallu, nāru, rab kalē, rab kurgarrē, rab nāri, ša-muḫḫi-kezzrēti, šangū, šangū rabiū und šangū šaniū.* Der *šangi karkadinni* und *šangi/ū (ša bīt) nuḫatimmi*, können ihren Tätigkeiten halber aber auch als Handwerker klassifiziert werden.

<sup>832</sup> *asū, āšipū/mašmaššu.*

<sup>833</sup> *eli-parakkī, kimaḫḫāiu, laḫḫinu, rab bēt-šarrāni, ša-bēt-kimaḫḫi, ša-muḫḫi-bēti, ša-muḫḫi-šaḫūri, ša-muḫḫi-bēt-šarrāni, ṭupšar bēt-ili.* Die konkreten Aufgaben dieser Berufe lassen sich z. T. nur schwer ermitteln. Da die Berufsbezeichnungen in vielen Fällen auf eine Verantwortlichkeit für ein Gebäude, Gebäudeteil oder eine Personengruppe schließen lassen, werden sie hier dem Verwaltungspersonal im weiteren Sinne zugeordnet.

<sup>834</sup> *atū, maššar bēt-ili, rab sikkāti.*

<sup>835</sup> Stein-, Metall- und Holzhandwerker: *kab/pšarru, naggāru, pallišu, parkullu, qurqurru, šarrāpu, sasinnu.* Textil- und Lederhandwerker: *aškāpu, kāširu, sēpiu, šarip duḫšī, ušpāru.* Nahrungsmittelverarbeitende Berufe: *āpiu, karkadinnu, nuḫatimmi, rab āpie, rab nuḫatimmi, rab sirāšē, sirāšū, šāḫitu.* Die Unterscheidung der Handwerksberufe folgt weitestgehend Groß 2018, 370. Nach Groß 2014a, 427 zählten auch der Architekt (*šeleppāiu*) und der *ḫundurāiu* zum Tempelpersonal. In einigen Briefen geht es um Arbeiten im Zusammenhang mit dem Tempel, die von Vertretern dieser Berufsgruppen ausgeführt werden bzw. *ḫundurāius* von Tempelfunktionären mit bestimmten Aufgaben betraut werden (vgl. Groß 2014a, 427–428). Deshalb von einer grundsätzlichen Zugehörigkeit zum Tempelpersonal auszugehen, halte ich für fraglich.

<sup>836</sup> *ēšidu, ikkārū, nukarribu, qatinnu, rā 'i dārī, rā 'i naptani, rā 'i u, usandū.*

<sup>837</sup> *malāḫu, mār damqi, mukil appāti, mukil sīsē, ša bīt šumēli DN, sūsānu, tašlīšu.*

<sup>838</sup> *mār šāqie, ša-endīšu, ša-gaššātēšu, ša-ginē(šu), ša-kiturrišu, šāqiu.*

<sup>839</sup> Hierunter werden Vertreter der fünf Gelehrendisziplinen *ṭupšarrūtu* „Schreiberkunst“ bzw. „Sternendeutung“, *bārūtu* „Eingeweideschau“, *asūtu* „Heilkunde“, *āšipūtu* „Beschwörungskunst“ und *kalūtu* „Klagegesang“ verstanden (Verderame 2004, 4). Die neuassyrischen *ummānus* und ihr Verhältnis zum König behandelt Verderame 2004.

<sup>840</sup> Anders bewertet Groß 2014a, 326 das Verhältnis von Gelehrten zum Tempel. Sie geht davon aus, dass diese durchweg starke Verbindungen zum Tempel unterhielten, ja einen erheblichen Teil ihrer Zeit dort verbrachten. Dies leitet sie am Beispiel von Akkullānu (Nr. 1) her. Da dieser neben seiner Rolle als Gelehrter am Hof des Königs auch eine Position am Tempel bekleidete, ist der Fall wohl eher nicht repräsentativ. Radner 2011, 363 geht davon aus, dass diesen Personen auch alternative Karrierepfade im Tempel offen gestanden hätten – ein Grund dafür, dass die Gelehrten in der Regel keine Eunuchen waren, da physische Unversehrtheit eine Voraussetzung für den Dienst im Tempel war.

Soweit fassbar, handelt es sich bei den bekannten Vertretern der behandelten Berufe ausschließlich um Männer,<sup>841</sup> wenngleich auch Frauen eine gewisse Rolle im Kultgeschehen spielten.<sup>842</sup>

### III.2.1 Die Schwierigkeit der Priesterdefinition

Die Tempel beschäftigten eine große Anzahl von Personen, deren Aufgabe in der Versorgung der Götter und der Aufrechterhaltung des Kultbetriebs bestand. Es können dabei jedoch nicht all jene Personen, die im und am Tempel arbeiteten, als Priester bezeichnet werden.<sup>843</sup>

Als wesentlich für den Priester wird dessen Mittlerfunktion zwischen Menschenwelt und Transzendenz, also die Befähigung zum kommunikativen In-Beziehung-Setzen durch Gebet, Opfer und Ritual angesehen.<sup>844</sup> Priester pflegten einen privilegierten Umgang mit dem Göttlichen, zu dem sie aufgrund von bestimmten Kompetenzen, besonderer Reinheit und entsprechender ritueller Einführung befähigt waren. Sie hatten deshalb Zugang zum Innersten des Tempels und damit zu Sphären, die den meisten Menschen, vermutlich selbst der Mehrheit des Tempelpersonals, üblicherweise verschlossen blieben,<sup>845</sup> und galten als „Geheimsträger“.<sup>846</sup>

Die Priester sind von anderen religiösen Experten, die auch außerhalb der Institution des Tempels kultische und rituelle Handlungen durchführten (z. B. Opferschauer (*bārû*), *āšipu*, Propheten, Klagesänger (*kalû*), usf.),<sup>847</sup> sowie den restlichen Beschäftigten im Tempeldienst nicht deutlich abzugrenzen. Denn die Frage der institutionellen Affiliation der neuassyrischen Gelehrten sollte, wie Verderame hervorhebt, nicht als Entweder-oder-Frage gestellt werden. Vielmehr ist damit zu rechnen, dass dieselben Personen sowohl für den Tempel als auch den Palast oder sogar andere Auftraggeber tätig waren.<sup>848</sup> Hier zeigt sich

---

<sup>841</sup> Vgl. Waerzeggers 2011, 65. In SAA XX, 52: Rs. I 7'–12' geht es um Handlungen, die eine Dienerin bzw. Sklavin des Königs (*amtu ša šarri*) im Tempel vollführt. Leider ist der Passus beschädigt. Die Bezeichnung der Person als Sklavin des Königs, also eine deutliche Verortung in der Sphäre des Palastes, deutet nicht darauf hin, dass sie zum regulären Personal des Tempels zählte. Zwar ist mit Mullissu-taqīša eine Goldschmiedin belegt, für die aber anhand der Quellen keine Verbindung zum Tempel zu belegen ist.

<sup>842</sup> Zu Frauen im Kult vgl. Menzel 1981a, 295–296.

<sup>843</sup> Löhnert 2007, 274.

<sup>844</sup> Ebd., 274; Huber Vulliet und Sallaberger 2003, 618.

<sup>845</sup> Dass ein assyrischer Tempel zumindest kein Ort war, an dem sich junge Frauen unbegleitet aufhalten sollten, wird aus einem Brief von Urdu-Nabû (Nr. 5), Priester (*šangû*) des Nabû in Kalḫu, ersichtlich. Er berichtet an den König, er habe am Monatssiebten schöne junge Frauen im Haus des Gottes gesehen. Offenbar hatte er keine Mühen gescheut, umgehend Identität und Familienzugehörigkeit der beiden festzustellen und zu veranlassen, dass den entsprechenden Haushalten ein Kontrollbesuch abgestattet wurde (SAA XIII, 65: Rs. 1–r. Rd. 14).

<sup>846</sup> Vgl. Fuchs 1994; Nr. 2.3: 428–429; 2.4: 157–158 (neu eingesetzte Priester gelten als *lāmid pirišti* „Kenner des Geheimnisses“); RINAP 4, 53: Vs. 14'–Rs. 2', 105: VI 19–27; 110: I 1'–6 (wiedereingesetzte Priester des Esangil werden als „Geheimniswahrer“ (*nāšir pirišti*) bezeichnet).

<sup>847</sup> Die Mehrheit der in neuassyrischer Zeit bezeugten *kalûs* und *āšipus* war im Umfeld des Königs tätig. Dies bedeutet freilich nicht, dass die Männer in der Antike nicht als dem Tempel einer Gottheit zugehörig galten, von dort jedoch an den Hof abgeordnet wurden.

<sup>848</sup> Verderame 2004, 45–46. Der Aktionsradius des *šangûs* und Sternendeuters im engsten Umfeld des Königs Akkullānu (Nr. 1) sowie sein breit gefächertes Aufgabenspektrum deuten ebenfalls in diese Richtung. Im Kolophon von SAA III, 37, einer Tafel aus der königlichen Bibliothek in Ninive, wird möglicherweise der

die Inkommensurabilität unseres Begriffsrepertoires mit den Gegebenheiten der mesopotamischen Antike: Die regelgeleitete Kommunikation mit der Transzendenz durch Opfer, Liturgie, Gebet und Ritual erfolgte keineswegs nur in der räumlichen und institutionellen Sphäre des Tempels, die aber wiederum viel mehr war als nur ein sakraler Raum.

Behelfsweise wird in der Forschungsliteratur auf den Begriff des Tempelpersonals zurückgegriffen, um alle diejenigen Personen zu bezeichnen, die an einem Tempel arbeiteten.<sup>849</sup> Dass es sich bei ihnen aber nicht um vollwertige Priester handelt, ist zumindest für das *Reallexikon der Assyriologie* klar:

Im Tempel beschäftigte „Pfortner“ (i-dus), „Hofreiniger“ (kisal-luḥ), Brauer und Bäcker oder Handwerker wird man nicht zu den P[riester]n rechnen, da sie keine religiösen Aufgaben im engeren Sinne erfüllen. Doch aufgrund ihres Kontaktes mit dem Heiligen stehen sie den P[riester]n nahe und werden deshalb wie P[riester] geschoren.<sup>850</sup>

Im Assyrien des 1. Jt. v. Chr. sah man dies etwas anders. Denn aus Aššur sind Personen bezeugt, die als *šangi/û (ša bīt) nuḫatimmi* als „Priester der Küche bzw. Priester des Haus(-halts) des Kochs“<sup>851</sup> oder *šangi karkadinni*, „Priester-Konditor“,<sup>852</sup> bezeichnet, also deutlich als *šangû* ausgewiesen werden, ihrem Beruf nach jedoch Handwerker sind.<sup>853</sup> In einem Brief an den König erklärt Akkullānu (Nr. 1), dass der *šangi/û (ša bīt) nuḫatimmi* und der *šangi karkadinni* ebenso wie der Oberbäcker (*rab āpie*) früher einmal zum Zeichen ihrer kultischen Tätigkeit rasiert (*gullubu*) worden seien und die für Priester charakteristische Kopfbedeckung, den *kubšu*, erhalten hätten.<sup>854</sup> Die Bezeichnung und Behandlung dieser Handwerker als Priester lässt sich durch den engen Kontakt mit den Mahlzeiten der Götter erklären, geht es doch bei deren Zubereitung um nichts weniger als die Transformation einfacher Nahrungsmittel in Götterspeisen.<sup>855</sup> Womöglich waren sie auch mit deren Präsentation vor den Göttern betraut, was den Zutritt zum Allerheiligsten erforderte.<sup>856</sup>

---

*mašmaš bīt Aššur* Kišir-Nabû (Nr. 5) als Schreiber genannt (SAA III, 37: Rs. 11'–12').

<sup>849</sup> Huber Vulliet und Sallaberger 2003, 618. „Kultpersonal“ meint „alle bei einem kultischen Geschehen Beteiligten“, „religiöse Fachleute/Spezialisten“, vor allem Beschwörer und Wahrsager (Huber Vulliet und Sallaberger 2003, 618).

<sup>850</sup> Huber Vulliet und Sallaberger 2003, 618.

<sup>851</sup> Mušallim-Aššur (Nr. 14) sowie zwei weitere Personen, deren Namen nicht erhalten sind, in BLMW 11289a: Rs. 4'–5' (PNA 4, 128a, 131b).

<sup>852</sup> Sukkāia (Nr. 33).

<sup>853</sup> Vgl. hierzu Deller 1985, 347–353. Nach Radner 1999a, 114 handelt es sich bei diesen Bezeichnungen um Ehrentitel und eben keine „echte[n] Berufsbezeichnungen“.

<sup>854</sup> SAA X, 96: Rs. 1–r. Rd. 26. „Die eigentliche Ratio, warum der Tempelkoch als SANGA geführt wird, bleibt verborgen“, so Deller 1985, 369. Hier zeigt sich, wie christlich-europäische Vorstellungen den Blick auf mesopotamisches Weltverständnis verstellen. Auch Ermidoro 2015, 217 diskutiert diesen Beleg. Die Vorstellung, dass die Angehörigen des Küchenpersonals und der Backstuben des Tempels tatsächlich Priester waren, scheint ihr zu widerstreben. Der Text zeige, dass Bäcker und Köche unter der Aufsicht von Priestern arbeiteten. Die Rasur markiere die Zugehörigkeit zum Tempelpersonal, habe aber auch zusätzlich hygienische Vorteile und sei deshalb vielleicht sogar auch für Köche und Bäcker im Dienst des Palastes anzunehmen.

<sup>855</sup> Vgl. Gaspa 2012a, 32; Waerzeggers 2008, 16, 23.

<sup>856</sup> Vgl. Scheyhing 1998, 76–77. Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang auch die explizite Erwähnung der Mahlzeit (*naptanu*) des Koches (*nuḫatimmi*) und des Konditors (*karkadinnu*) in SAA XX, 52: Vs. III 18'. Im Abschnitt der Orakelanfragen, die vermutlich im Zuge der Neuordnung des Kults gestellt wurden, findet sich die Bestätigung, dass das Abräumen der Mahlzeit des Kochs (*nuḫatimmi*) und des Konditors (*karkadinnu*) als günstig bewertet wurde; vgl. auch SAA X, 96: Rs. 11–13, woraus hervorgeht, dass der *šangi/û (ša bīt) nuḫatimmi* den Opfertisch des Aššur beschickt.

Deshalb wurde ihre Eignung genau geprüft und sie waren strengen priesterlichen Reinheitsvorschriften unterworfen.<sup>857</sup> Aus einem Brief ist bekannt, dass auch der Steinbohrer (*pallišu*) rasiert werden und in das *bīt rimki* eintreten konnte,<sup>858</sup> womit ebenfalls zwei wesentliche Voraussetzungen für das Priesteramt, nämlich kultische Reinheit und Rasur, gegeben sind. Auch Angehörige dieser Berufsgruppe konnten nach assyrischem Verständnis als Mitglied der Gemeinschaft der Tempelangehörigen und Diener der Götter gelten.<sup>859</sup>

Eine etwas andere Priesterdefinition als das *Reallexikon der Assyriologie* schlagen Jursa und Waerzeggers in ihren jüngeren Arbeiten zu den Priestern der spätbabylonischen Tempel vor. Der Priester als „Beamter im Dienst des Religiösen“<sup>860</sup> sei ein Mittler zwischen den Menschen und der Welt der Transzendenz, unterscheide sich durch spezifische Kenntnisse und Kompetenzen sowie die Weihung von seinen Mitmenschen und habe seinen Platz im offiziellen Tempelkult.<sup>861</sup> Diese Definition schließt Ritual-, Heil- und Opferschuspezialisten aus, die zwar das Kriterium der Mittlerrolle, jedoch meist nicht dasjenige der institutionellen Anbindung erfüllten.<sup>862</sup> Für die von Jursa und Waerzeggers behandelte babylonische Spätzeit ist der Besitz einer entsprechenden Pfründe<sup>863</sup> ein weiteres Definitionskriterium für die Priester des Tempels.<sup>864</sup> Dies erlaubt, Personengruppen, die am Tempel tätig waren, darunter auch diejenigen, die Berufe ausübten, deren Klassifikation als Priester dem geläufigen Verständnis entgegen steht, ebenfalls unter die Priesterschaft zu fassen.<sup>865</sup> Denn nach babylonischer Vorstellung trugen sie alle zum gleichen Ziel bei, nämlich der Aufrechterhaltung des regelmäßigen und regelgerechten Kultbetriebs in den Tempeln.<sup>866</sup>

---

<sup>857</sup> Vgl. Gaspa 2012a, 32; Waerzeggers 2008, 16, 23.

<sup>858</sup> SAA X, 97: Vs. 5'–6'.

<sup>859</sup> Groß 2018, 379.

<sup>860</sup> Huber Vulliet und Sallaberger 2003, 617.

<sup>861</sup> Jursa 2013, 151; Waerzeggers 2008, 1 Fn. 1.

<sup>862</sup> Waerzeggers 2008, 1 Fn. 1. Allerdings sind in spätbabylonischer Zeit durchaus Pfründen von Beschwörern (*āšipu*), Klagesängern (*kalû*) und Sängern (*nāru*) bezeugt (Jursa 2010, 159). Beschwörer (*āšipu*) zählten im seleukidenzeitlichen Uruk möglicherweise zu den *ērib bītis* (Corò Capitano 2005, 15 Fn. 28).

<sup>863</sup> Die Verwendung des Begriffs „Pfründe“ zur Bezeichnung des Einkommens aus einem religiösen Amt stelle einen Anachronismus dar, hinter dem kein genuin mesopotamisches Konzept gestanden habe (van Driel 2002, 33). Der Begriff wird in der Assyriologie verwendet, um das Recht auf ein Einkommen zu bezeichnen, das sich aus der Vollführung einer bestimmten Aufgabe für einen festgelegten Zeitraum im Tempelkult ergab. Die Tätigkeit schloss dabei oftmals den Kontakt mit der Sphäre der Transzendenz ein (van Driel 2003, 518–519; ebd. 2002, 34). Dieses System zur Entlohnung des Kultpersonals durch einen Anteil an den Opfer Speisen gemäß dem erbrachten Service hat seine Wurzeln vermutlich im 3. Jt. v. Chr. Es wurde in der Antike, wie das Danielbuch zeigt (Dn 14, 1–22), als Charakteristikum des mesopotamischen Tempelkults angesehen (Monerie 2017, 349).

<sup>864</sup> Waerzeggers 2008, 1 Fn. 1; Jursa 2013, 151. Neben den Pfründenberufen gab es auch Personen, die beständig für den Tempel arbeiteten und durch „Rationen“ (*kurummatu*) entlohnt wurden – dabei handelt es sich bei *kurummatu* nicht um eine „Ration“ im engeren Sinne, sondern einen Lohn in Naturalien – und solche, die als Mitarbeiter für den Tempel tätig waren und Lohnzahlungen (*idu*) in Silber erhielten (Jursa 2015, 356–360). Zur rationenbasierten Entlohnung des Tempelpersonals in hellenistischer und Seleukidenzeit vgl. Monerie 2017, 332–337, 343–347. Der Grad der Monetarisierung der rationenbasierten Entlohnung geht im Verlauf der Perserzeit zurück. Anstelle von Silberzahlungen werden von den Tempeln wieder vermehrt *kurummatu* in Naturalien, vor allem Gerste und Datteln, ausgegeben. Ab dem 4. Jh. v. Chr. gewinnen Silberzahlungen erneut an Bedeutung (Monerie 2017, 334–335, 338). In einigen Tempeln wurden auch die Pfründenberufe in das System der Entlohnung durch *kurummatu* integriert (Monerie 2017, 338, 347).

<sup>865</sup> Vgl. Waerzeggers 2011, 63. Waerzeggers 2011, 60 warnt davor, unterschiedliche Personengruppen, deren Tätigkeit für die Aufrechterhaltung des Kultbetriebs unabdingbar waren, nach unserer Vorstellung davon, was einen Priester ausmacht, unterscheiden zu wollen.

<sup>866</sup> Waerzeggers 2011, 63. Diese Einbindung in dasselbe System lege die Idee einer institutionellen Einheit nahe, welche die gemeinsame wissenschaftliche Untersuchung dieser Berufsgruppen rechtfertige, so

Die Priester der babylonischen Tempel lassen sich in vier Gruppen unterscheiden: Die „caterer“ wie Bäcker, Köche, Schlachter, Viehhirten oder Gärtner waren mit der Vor- und Zubereitung der Mahlzeiten der Götter befasst. Handwerker wie Rohrarbeiter, Töpfer, Goldschmiede und Wäscher stellten die Gegenstände und Materialien bereit, die im Kult benötigt wurden. Kult- und Ritualspezialisten, d. h. Sänger, Klagesänger, Beschwörer sowie die Gruppe der *ērib bītis*, waren für die tatsächlichen kultischen Handlungen verantwortlich. Daneben bestand die vierte und letzte Gruppe aus den Personen, deren Tätigkeiten für den störungsfreien Ablauf des Kultbetriebs wesentlich waren, die an diesem selbst jedoch nicht teilnahmen, wie zum Beispiel die Pfrötnner.<sup>867</sup> Zwischen diesen Gruppen bestanden funktionale Abhängigkeiten – waren die Speisen der Götter nicht zubereitet, konnten sie nicht aufgetischt werden – welche die Ausbildung einer Hierarchie bedingten, an deren Spitze die *ērib bītis* standen.<sup>868</sup>

Die Institution der Tempelpfründen ist aus Assyrien nach gegenwärtigem Stand der Forschung nicht belegt. Die Differenzierung des Tempelpersonals anhand des Kriteriums des Pfründenbesitzes ist deshalb ausgeschlossen. Dennoch ist der Gedanke wichtig, dass nur durch gemeinschaftliche Anstrengung die Versorgung der Götter sichergestellt werden konnte: Jeder Tempelbedienstete ist Teil eines größeren Ganzen, dessen Gelingen davon abhängt, dass er die ihm zugewiesene Aufgabe sach- und ordnungsgemäß ausführt.

### III.2.2 Die Organisation des Tempelpersonals

Trotz der Fülle an belegten Berufen am Tempel darf nicht vergessen werden, dass es keineswegs möglich ist, anhand der verfügbaren Quellen ein Organigramm des Tempels zu zeichnen – weder generalisierend für *den* Tempel als Institution noch für irgendeinen spezifischen Tempel in der neuassyrischen Zeit. Eine Untersuchung wie die von Payne zu den Textil- und Metallhandwerkern des Eanna-Tempels in Uruk und ihrer institutionellen Einbettung in der neu- und spätbabylonischen Zeit ist aufgrund der Art des verfügbaren Quellenmaterials ausgeschlossen.<sup>869</sup> Es ist weiterhin unwahrscheinlich, dass im gesamten

---

Waerzeggers 2011, 63. Aber ist die Bezeichnung „Priesterschaft“ sachgemäß? Sie verschleierte, so könne man vorbringen, die Unterschiede zwischen den Tätigkeiten. Zudem rufe der Begriff Konnotationen und Erwartungen wach, die für den mesopotamischen Kontext unzutreffend seien. Allerdings, so rechtfertigt Waerzeggers die Ausdehnung des Priesterbegriffs auf alle Pfründeninhaber, breche man so die arbiträre Bezeichnungs- und Unterscheidungspraxis der Forschung zwischen „Priestern“, die Kult- und Ritualhandlungen durchführten, und ‚Pfründeninhabern‘ für all diejenigen Angehörigen des Tempelpersonals, die lediglich Hilfs- und Zuarbeiten im Kultbetrieb leisteten.

<sup>867</sup> Waerzeggers 2011, 63.

<sup>868</sup> Ebd., 64.

<sup>869</sup> Payne 2007. Sie kann anhand von 8.000 Texten aus den Archiven des Tempels Organisation und Aufgaben der Wäscher, Weber, Juweliere und verschiedener Schmiede in teils erheblichem Detailgrad rekonstruieren. Dies schließt auch Schätzungen der Anzahl gleichzeitig am Eanna aktiver Vertreter eines Berufs mit ein. Payne kann sogar eine umfassende Reorganisation des Goldschmiedehandwerks zu Beginn der Regierungszeit Nebukadnezar II. nachweisen (vgl. Payne 2007, 214–220). Anhand der Texte lassen sich zudem die Zyklen der Fertigungsprozesse und Phasen konzentrierter Aktivitäten der jeweiligen Berufe bestimmen.

assyrischen Reich die Personalstruktur eines jeden Tempels einheitlich war. Viel eher ist mit lokal gewachsenen, unterschiedlichen Strukturen zu rechnen.<sup>870</sup>

Aus den überlieferten Texten lässt sich keine für die gesamte neuassyrische Zeit und jeden Tempel des Reiches verallgemeinerbare Rangordnung der verschiedenen Berufe und Berufsgruppen ableiten. Einige Autoren haben versucht, aus der Abfolge von Berufen in Zeugenlisten eine Hierarchisierung verschiedener Berufsgruppen abzuleiten. Diese Frage wird ausführlich im Abschnitt IV.2.9 *Der Aufbau der Zeugenlisten* behandelt.

Zwei königliche Dekrete aus Aššur (SAA XX, 50 und 51) betreffen das Personal des Aššurtempels und seine Aufgaben. Im Gegensatz zu Ritual- und Festbeschreibungen bieten sie vermutlich einen Einblick in den Alltagsbetrieb.<sup>871</sup> Die Abfolge der Berufsbezeichnungen in den Textabschnitten und die Übertragung von Kontrollaufgaben an bestimmte Funktionäre geben Auskunft über die hierarchische Struktur des Personals des Aššurtempels.<sup>872</sup> Inwiefern die abgebildete Hierarchie auf andere Tempel mit ähnlich differenzierter Personalstruktur übertragbar ist, bleibt unklar. Bei SAA XX, 51 handelt es sich um eine Abschrift von Bestimmungen, die ein König namens Salmanassar für den Aššurtempel erließ.<sup>873</sup> Welcher der bekannten assyrischen Herrscher dieses Namens als Urheber der Bestimmungen zu gelten hat, bleibt aufgrund einer fehlenden Filiationsangabe unklar.<sup>874</sup> Nach den Bearbeitern zielt der Text darauf ab, Aufgaben und Entlohnung derjenigen festzulegen, die im Aššurtempel arbeiteten.<sup>875</sup> Der Text verzeichnet nämlich offenbar die Zuweisung von Anteilen aus Libationen und möglicherweise Opferspeisen an das Tempelpersonal.<sup>876</sup> In einem anderen Abschnitt geht es um die Verantwortlichkeit für die Durchführung musikalischer Darbietungen.<sup>877</sup>

---

<sup>870</sup> Vgl. Menzel 1981a, 223.

<sup>871</sup> Parpola 2017, xxviii.

<sup>872</sup> Ebd., xxix.

<sup>873</sup> SAA XX, 51: Vs. I 1–4. Möglicherweise enthält der Text zudem Bestimmungen, die von Sanherib stammen, zumindest ergänzt Parpola 2017, 145 Nr. 51: Rs. I 1' den Königsnamen. Dies liegt aufgrund der Erwähnung des *šahūru* genannten Gebäudeteils nahe; vgl. Menzel 1981a, 212.

<sup>874</sup> Van Driel 1969, 20 und ihm folgend Meinhold 2009, 210 erwägen, ob es sich um Salmanassar III. handelt, der Bauarbeiten am Aššurtempel vornahm. Allerdings seien, wie Meinhold hervorhebt, auch für Salmanassar I. Baumaßnahmen am Aššurtempel belegt. Zudem muss die Abfassung des Textes nicht zwangsläufig im Zusammenhang mit einer Umbaumaßnahme am Tempel stehen. Nach dem *šangū* des Aššur wird im zweiten Abschnitt des Textes der *šangū* der Šerū'a erwähnt, jedoch kein Priester der Mullissu. Hieraus ließen sich nach Meinhold 2009, 210 keine Schlüsse über den Zeitpunkt der Abfassung ziehen, da der zu Text fragmentarisch sei, wenngleich sie auf die Auffälligkeit dieses Arrangements hinweist. Gemeinhin wird angenommen, dass Šerū'a die ursprüngliche Gemahlin Aššurs gewesen sei, bevor sie durch Mullissu in die Rolle der Nebenfrau bzw. Tochter verdrängt wurde. Meinhold 2009, 207–208 weist darauf hin, dass Šerū'a bereits in einem Gebet Tukultī-Ninurta I. als Tochter Aššurs angesprochen wird, ein Umstand, der im Folgenden von der Forschung kaum Beachtung fand. Sie rekonstruiert die theologische Entwicklung der Göttin Šerū'a folgendermaßen: In mittelassyrischer Zeit galt Šerū'a als Tochter des Aššur. In neuassyrischer Zeit, unter Tiglatpileser III. oder schon davor, wurde sie in den Rang einer Zweitfrau des Gottes erhoben, während Mullissu die Hauptfrau des Gottes war. Die ältere Tradition, gemäß der Šerū'a Aššurs Tochter war, habe aber weiterhin Bestand gehabt. Šerū'a wurde also nicht von der Ehefrau zur Tochter, sondern umgekehrt, von der Tochter zur Ehefrau (Meinhold 2009, 217–218).

<sup>875</sup> Parpola 2017, xxix.

<sup>876</sup> SAA XX, 51: Vs. I 1–4. II 7'–17'. Rs. I 5'(?).

<sup>877</sup> SAA XX, 51: Rs. II 11'–14'.

Leider ist die Tafel stark beschädigt, so dass nicht für alle Abschnitte die Anordnungsprinzipien der einzelnen Berufe und die genauen Bestimmungen klar sind. In Vs. I 5–19 werden verschiedene Priester und weitere Angehörige des Tempelpersonals aufgezählt. Die einzelnen Abschnitte werden durch horizontale Trennlinien voneinander geschieden. Ob die Organisation der Textblöcke auch tatsächlich bestehende hierarchische Unterschiede wiedergibt, ist unklar. Die Vermutung, dass zumindest im Groben hierarchische Verhältnisse bei der Anordnung der Berufsbezeichnungen eine Rolle spielten, liegt allerdings nahe.<sup>878</sup>

SAA XX, 51

Vs. I	5	<sup>lú</sup> SANGA šá ʿANʿ. ʿŠÁRʿ	<i>šangû</i> des Aššur
	6	<sup>lú</sup> SANGA ʿ2ʿ- <i>u</i>	zweiter <i>šangû</i>
	7	<sup>lú</sup> A.BA É ʿDINGIRʿ	Tempelschreiber
	8	<sup>lú</sup> <i>lah-ḫi-nu</i>	<i>Verwalter</i>
	9	<sup>lú</sup> SANGA <sup>d</sup> Še-ru-u-a	<i>šangû</i> der Šerūʿa
	10	<sup>lú</sup> Ī.DU <sub>8</sub> GAL	Haupt-Pförtner
	11	<sup>lú</sup> GALA.MAḪ	Ober-Gala
	12	<sup>lú</sup> SANGA <sup>d</sup> EN TÜR	<i>šangû</i> des Bēl-tarbaši
	13	<sup>lú</sup> SANGA É MUḪALDIM	<i>šangû</i> der Küche
	14	<sup>lú</sup> šá UGU ʿÉʿ	Haushaltsaufseher
	15	<sup>lú</sup> šá UGU šá-ḫu-ri	Aufseher über das <i>šahūru</i>
	16	<sup>lú</sup> NÀR.GÁL	Obersänger
	17	ša É ʿdʿA-ʿšurʿ	des Aššurtempels
	18	<sup>lú</sup> KAŠ.LUL	Mundschenk
	19	ʿxʿ	...
		(Rest der Kolumne abgebrochen)	

Sofern die Zuweisung zu einer der im Textabschnitt durch die horizontalen Linien getrennten Gruppen tatsächlich einen hierarchischen Unterschied markiert, wäre hervorzuheben, dass Verwaltungsangehörige wie der *lahḫinu* und der Tempelschreiber (*tupšar bēt-ili*) in derselben Gruppe erscheinen wie der *šangû šaniu* und der *šangû* der Šerūʿa, aber auch der *atû rabiu* und der *galamāḫu*, wohingegen der *nargallu*, der ebenfalls für musikalische Darbietungen verantwortlich war, erst im folgenden Abschnitt genannt wird. Das würde bedeuten, dass in der Antike die Hierarchieunterschiede nicht an der Linie dessen, was aus heutiger Perspektive als ‚profan‘ und als ‚sakral‘ gilt, verliefen. Vertreter ähnlicher Berufe wie der *galamāḫu* und der *nargallu* oder die *šangûs* unterschiedlicher Götter wurden nicht als hierarchisch gleich angesehen. SAA XX, 51 zeigt also, dass sich die Prinzipien hinter der Gruppierung der Angehörigen des Tempelpersonals nicht einfach aus der Art ihrer Tätigkeit ableiten lassen.

SAA XX, 50 thematisiert eher praktische Aspekte des alltäglichen Kultgeschehens und benennt die hierfür verantwortlichen Personen.<sup>879</sup> Nach Menzel ist anzunehmen, dass der

<sup>878</sup> Vgl. Menzel 1981a, 224.

<sup>879</sup> Parpola 2017, xxviii–xxix.

Anlass für die Entstehung des Textes Sanheribs „Kultreform“ am Aššurtempel war. Als Indizien hierfür führt sie die Schreibung <sup>d</sup>AN.ŠĀR für den Gottesnamen Aššur und den Beruf des *ša-muḫḫi-šaḫūri* an, da diese Bezeichnung und der entsprechende Gebäudeteil vor dem Umbau des Aššurtempels durch Sanherib nicht belegt seien.<sup>880</sup>

Der Text behandelt die Zubereitung von Opferspeisen und -getränken,<sup>881</sup> die Durchführung der Opfer,<sup>882</sup> die Reinigung, Vorbereitung und Ausgabe der Paraphernalia und des Inventars des Gotteshauses,<sup>883</sup> die Bereitstellung von Feuerholz, das Anheizen von Kohlebecken<sup>884</sup> und Anmischen von Räuchermischungen,<sup>885</sup> das Öffnen und Schließen von Türen<sup>886</sup> sowie die Reinigung der Cella.<sup>887</sup> Zudem werden anscheinend der Zugang von Priestern anderer Götter sowie Angehörigen des Tempelpersonals zur Cella des Aššur geregelt<sup>888</sup> und Wachaufgaben zugewiesen.<sup>889</sup>

SAA XX, 50 deutet darauf hin, dass Küche und Brauerei des Aššurtempels im Gefüge der Tempel der Stadt Aššur eine Verteilerrolle einnahmen.<sup>890</sup> So wird im Text festgehalten, dass der Oberbäcker (*rab āpie*) des Aššurtempels Backwerk für den Aššurtempel sowie für alle Tempel herstellte und der Oberbrauer (*rab sirāšē*) Bier für den Aššurtempel und alle Tempel braute. Die Überwachung der Produktion oblag dem Tempelschreiber des Aššurtempels (*tupšar bīt Aššur*).<sup>891</sup> Die Küchen und Brauereien des Aššurtempels versorgten also – will man nicht annehmen, dass mit *ekurrātu gabbu* verschiedene Kapellen im Aššurtempel gemeint sind – zumindest teilweise andere Tempel mit. Der Aššurtempel nahm also nicht nur theologisch, sondern auch administrativ eine Vorrangstellung ein.

Menzel weist darauf hin, dass in der Sultantepe-Rezension der sogenannten „Practical Lú-List“, einer neuassyrischen lexikalischen Liste von Berufsbezeichnungen, der Abschnitt über die Priester mit der Folge von *šangû*, *šangû rabiu*, *šangû šaniu* und vermutlich *lahḫinu*<sup>892</sup> der Personalstruktur am Aššurtempel entspricht, wie sie auch aus SAA XX, 50 wahrnehmbar sei.<sup>893</sup> Im Gegensatz dazu spiegele die Kuyunjik-Rezension der Liste die Verhältnisse der Tempel in Ninive wider, wo auf den *šangû dannu* der *šangû ša bīt Kitmūri* folgt.<sup>894</sup> Die beiden Rezensionen dieser lexikalischen Liste bieten leider kein umfassendes Bild von der Zusammensetzung des Tempelpersonals oder dessen Hierarchie – viel eher

---

<sup>880</sup> Menzel 1981a, 212.

<sup>881</sup> SAA XX, 50: Rs. I 2'–8'.

<sup>882</sup> SAA XX, 50: Vs. I 1–7.

<sup>883</sup> SAA XX, 50: Vs. I 8–14. 15–18(?). II 9–13.

<sup>884</sup> SAA XX, 50: Vs. II 1–4.

<sup>885</sup> SAA XX, 50: Vs. II 5–7.

<sup>886</sup> SAA XX, 50: Vs. II 8.

<sup>887</sup> SAA XX, 50: Vs. II 14–25; Parpola 2017, xxix.

<sup>888</sup> SAA XX, 50: Vs. 23–27.

<sup>889</sup> SAA XX, 50: Rs. I 14'–20'.

<sup>890</sup> Parpola 2017, xxix.

<sup>891</sup> SAA XX, 50: Rs. 2'–13'.

<sup>892</sup> MSL XII, 236: VI 7–10.

<sup>893</sup> Allerdings werden in MSL XII, 236: 18–19 mit dem *šatammu* und dem *šatam ekurrāti* auch solche Tempelfunktionäre erwähnt, die in neuassyrischer Zeit nur für Babylonien bezeugt sind (Menzel 1981b, T 28), so dass die Einschätzung, die Sultantepe-Version bilde beim Tempelpersonal die Verhältnisse der Stadt Aššur ab, nur mit Einschränkung gelten kann.

<sup>894</sup> MSL XII, 239: V 1–2; vgl. Menzel 1981b, T 28.



sind sie ein Beispiel für die lokal unterschiedliche Organisation des Tempelpersonals.<sup>895</sup> Denn die Berufsgruppen, die sowohl am Tempel als auch außerhalb dieses institutionellen Zusammenhangs bezeugt sind, werden nicht gesondert für den Tempel aufgeführt. Die einzigen Ausnahmen bilden die Erwähnung des *nuḫatim bīt ili* und des *ša-gaššātēšu* in MSL XII, 240: V 31–32.<sup>896</sup>

In der Liste aus Sultantepe werden Gruppen von Berufen, die ähnliche Tätigkeitsbereiche hatten oder mit ähnlichen Werkstoffen arbeiteten, in Abschnitten aufgeführt, die durch horizontale Linien voneinander getrennt werden. Die Abschnitte enden oftmals mit dem *rab X* einer Profession.<sup>897</sup> Groß argumentiert, dass in der Liste aus Sultantepe eine logische Abfolge der einzelnen Abschnitte wahrnehmbar ist, da z. B. die Gruppen nahrungsmittelverarbeitender Berufe aufeinander folgen.<sup>898</sup> Gleichwohl müssen die Anordnungsprinzipien der Liste nicht zwangsläufig der in der sozialen Realität geltenden Rangordnung der Berufe folgen.<sup>899</sup>

### III.2.3 Kultpersonal

#### III.2.3.1 Der *šangû*: Das Oberhaupt eines assyrischen Tempels

In Assyrien galt der Herrscher als oberster Priester des Gottes Aššur. Aššur-uballiṭ I. ist der erste assyrische König, für den der Titel *šangû* belegt ist.<sup>900</sup> Die Priesterwürde (*šangûtu*) wurde, wie im mittlassyrischen Krönungsritual formuliert, dem Herrscher durch den Gott Aššur selbst verliehen.<sup>901</sup> Der König war keineswegs nur der Stellvertreter des Gottes

---

<sup>895</sup> Groß 2014a, 17.

<sup>896</sup> Vgl. Menzel 1981b, T 28.

<sup>897</sup> Groß 2014a, 17. Dass der ranghöchste Vertreter einer Berufsgruppe den jeweiligen Abschnitt beschließt, sei ein generelles Merkmal dieser lexikalischen Listen (Groß 2014a, 17).

<sup>898</sup> Groß 2014a, 17. Die Abschnitte der Sultantepe-Liste lassen sich wie folgt klassifizieren: Schreiber (I 1–5), *āšipu* (I 7–20), *bārû* (I 22–28), *asû* (I 29–32), *sā`ilu* (I 30), Fang bzw. Jagd wild lebender Tiere (II 1–6), Stoffhandwerker (II, 8–9), Zimmerleute (II B 1–4), Schmiede (II B 5–6), Stein- und Metallhandwerker (II B 13–16), Lederhandwerker (II B 17–21), Bogenmacher (II B 22–26), Filzhandwerker (II B, 27–28), Töpfer (II B 29–30), unklare Kategorie (III 1–4), Köche (III 5–7), Schlachter und Kesselreiniger (III, 8–9), Bäcker (III 12–13), Brauer (III 14–16), Mundschenke (III 17–19), Verantwortliche für Gefäßständer und Wasser (III 20–22), Konditoren (III, 23–25), Gärtner (III 26–27), unklare Kategorie (IV 1–3), *sartennu* u. a. (IV 4–7), Boten und Kuriere (IV 8–11), unklare Kategorie (IV 12–17), Verwaltungsfunktionäre (V 1–14), Ölpresser und Parfumeure (V 15–17), Wachen und Bärtige (V 18–VI 2), Verwaltungs- und Tempelpersonal (VI 3–23). Eine vergleichbare Systematik der Unterscheidung von Berufsgruppen weist die Ninive-Liste nicht auf. Die Tafel wird im Gegensatz zum Text aus Sultantepe auch nicht durch horizontale Linien gegliedert.

<sup>899</sup> Unklar bleibt auch, ob die Listen einen faktischen Zustand abbilden oder eine Ideal-Ordnung formulieren. Nach Groß 2014a, 17 scheint die Sultantepe-Liste mit dem Interesse kompiliert, ein spezifisches Schema zu elaborieren, bei dem Berufe, die ähnliche Werkstoffe oder Aufgabengebiete hatten, gemeinsam behandelt werden und die Abschnitte oftmals mit der Nennung des *rab X* der jeweiligen Profession beschlossen werden. Die Ninive-Liste bietet vielleicht eher ein Panorama der in der Stadt bezeugten Berufe. Dass bei der Abfassung zumindest der Liste aus Sultantepe auch philologische Aspekte eine Rolle spielten, ist aus den Abschnitten über die Ritual- und Heilspezialisten wahrnehmbar, in dem jeweils mehrere logographische Schreibungen für die Berufe des *āšipu/mašmašû*, *bārû* und *asû* aufgeführt werden; vgl. Jean 2006, 26.

<sup>900</sup> Pongratz-Leisten 2015, 203; vgl. Seux 1967, 110 Fn 21. Machinist 2011, 406 hat argumentiert, dass alle drei geläufigen Titel des assyrischen Königs, *šakin Enlil*, *išši`ak Aššur* und *šangû* die Idee vom Herrscher als Repräsentanten einer höheren Ordnung in verschiedenen Rollen elaborieren. Als Priester dem höchsten assyrischen Gott zu dienen, ist Teil des Herrscherauftrags, der im Krönungsritual an den König ergeht.

<sup>901</sup> Menzel 1981a, 173. Sie verweist auf den Passus in SAA XX, 7: II 30–36. Dort ist aber nur die Rede davon, dass die Priesterschaft des Herrschers und seiner Nachfahren Aššur und Mullissu zum Wohlgefallen

Aššur, sondern auch Sachwalter seines diesweltlichen Besitzes. Dieser umfasste den Tempel und dessen Besitztümer, aber auch das gesamte Land Assyrien, das den Namen des Gottes trägt.<sup>902</sup> Im mittellassyrischen Krönungsritual wird deshalb die *šangûtu* des Königs mit dem Auftrag verknüpft, das Land des Gottes Aššur zu erweitern.<sup>903</sup> Durch die Aufmerksamkeit und Pflege, die der König den Tempeln entgegenbrachte, erfüllte er nicht nur die religiösen Verpflichtungen eines *šangûs*, sondern auch alle Sorgfaltspflichten des Herrschers gegenüber der Institution des Tempels,<sup>904</sup> beispielsweise die Finanzierung und Umsetzung von Baumaßnahmen oder die Ausstattung des Tempels mit Personal.

Der König war zwar nominell der *šangû* des Aššur und nahm in dieser Rolle auch an Festen, Ritualen und Kulthandlungen teil,<sup>905</sup> das kultische und administrative Alltagsgeschäft am Aššurtempel wurde allerdings durch den *šangû rabiu* sowie seinen Stellvertreter, den *šangû šaniu*, besorgt. Diese Personalstruktur ist bisher nur für den Aššurtempel sicher belegt.<sup>906</sup> Der *šangû rabiu* führte auch gemeinsam mit dem König diverse Kult- und Ritualhandlungen aus.<sup>907</sup>

Der *šangû* war der wichtigste Kultfunktionär am Tempel. Er war für die konstante Aufrechterhaltung des Kultbetriebs verantwortlich, zelebrierte Feste und führte Rituale durch.<sup>908</sup> Diese Aufgaben werden von SAA XX, 50 auf eine eingängige Formel heruntergebrochen: Der *šangû rabiu* und sein Stellvertreter, der *šangû šaniu*, tragen die Verantwortung für das Richten der göttlichen Tafel und das Schlachten der Opfertiere.<sup>909</sup> Der *šangû* sorgte also dafür, dass die Versorgung der Götter durch die Menschen nicht abbriss.

Aus den Quellen wird deutlich, dass der *šangû* als Vorsteher des Tempels galt. Seine Aufgaben und Kompetenzen sind von denen des Verwaltungspersonals des Tempels nicht immer eindeutig abzugrenzen. So lassen sich beispielsweise keine signifikanten inhaltlichen Unterschiede zwischen den Briefen ausmachen, die der König an den *šangû* richtete, und solchen, die er an Verwaltungsfunktionäre des Tempels adressierte. Menzel nimmt an, dass die „Generalvertretung“ des Tempels gegenüber anderen Institutionen zu den wesentlichen

---

gereiche.

<sup>902</sup> Machinist 2011, 407. Pongratz-Leisten 2015, 204 reduziert die von Machinist postulierte funktionale Äquivalenz der Datierungsformeln *ina rēš šangûtiā* und *ina rēš šarrûtiā* auf eine semantische Äquivalenz und postuliert, dass *šangûtu* als Synonym für „Königtum“ zu verstehen sei. Bei diesem Verständnis werden die religiösen Aspekte und kultischen Verpflichtungen sowie die Stellvertreterposition bei der Herrschaft über das Land Aššur, die mit der *šangûtu* des Herrschers einhergehen, ausgeblendet.

<sup>903</sup> Machinist 2011, 409.

<sup>904</sup> Ebd., 407.

<sup>905</sup> Menzel 1981a, 157–159; van Driel 1969, 170–175. Für eine Zusammenstellung der Handlungen, die für den König in den entsprechenden Texten belegt sind vgl. Menzel 1981a, 159–174.

<sup>906</sup> Faist 2007, 70; Menzel 1981a, 196–197; van Driel 1969, 178. Allerdings sind mit dem *šangû rabiu* Šumu-lēšir (Nr. 8) in SAA XIV, 286: Rs. 8' und einem *šangû šaniu*, dessen Name in SAA XIV, 466: Rs. 8 nicht erhalten ist, Vertreter dieser Ämter als Zeugen in Urkunden belegt, die in Ninive gefunden wurden. Dies muss allerdings nicht zwangsläufig bedeuten, dass sie ihren Beruf an einem Tempel in Ninive ausübten. Auch in SAA XIII, 134, wo es um den Nabû-Tempel in Kalḫu geht, wird ein *šangû šaniu* erwähnt.

<sup>907</sup> Vgl. Menzel 1981a, 157–158.

<sup>908</sup> Ebd., 192–194; ebd. 1981b, T 27 Nr. 22.

<sup>909</sup> SAA XX, 50: Vs. I 1–7. Der Text ist an der betreffenden Stelle beschädigt und die Passage ergänzt, zur Herleitung der Ergänzungen vgl. Menzel 1981b, T 27, Nr. 22.

Aufgaben des *šangûs* zählte.<sup>910</sup> Auch Personalangelegenheiten fielen in seinen Verantwortungsbereich. Unklar ist, in welchem Ausmaß die *šangûs* Entscheidungsgewalt bzw. Mitbestimmungsrechte bei der Auswahl von Personal hatten. In SAA XII, 94 kauft der *šangû* des Ninurta von Kalḫu einen Buntweber (*ušpār birmi*) für den Tempel.<sup>911</sup> Ob der Kauf von Personen für den Tempel zu den üblichen Aufgaben des *šangûs* gehörte oder hier eine besondere Situation vorliegt, lässt sich zwar nicht sicher sagen,<sup>912</sup> ist aber gut möglich.

Die Aufgaben der Priester beschränkten sich nicht auf den kultisch-religiösen und administrativen Bereich, sondern umfassten auch juristische Tätigkeiten.<sup>913</sup> Sowohl der *šangû* als auch der *šangû šaniu* treten in Prozessurkunden als Richter auf.<sup>914</sup> Sie richteten allein oder gemeinsam mit Vertretern anderer Institutionen, namentlich mit dem *sartennu*.<sup>915</sup> Wie Radner betont, agierten sie dabei nicht in ihrer Rolle als Repräsentanten des jeweiligen Gottes, sondern in ihrer Kapazität als „administrative officials“.<sup>916</sup> Dies wird auch daran deutlich, dass die verhandelten Sachverhalte keinen feststellbaren Bezug zum Tempel haben.<sup>917</sup> Nach Faist ist anhand der verfügbaren Quellen nicht abschließend zu entscheiden, ob in der neuassyrischen Zeit von einer eigenständigen Tempelgerichtsbarkeit auszugehen ist.<sup>918</sup> Am ehesten sei eine solche Institution am Aššurtempel sowie am Adad-Tempel von Kanna’ zu suchen.<sup>919</sup>

Neben *šangû*, *šangû rabiu* und *šangû šaniu* ist des Weiteren die Bezeichnung *mār šangî* belegt, die vor allem in Kolophonen sowie einmal in unklarem Kontext in einem Brief erscheint. Welche Unterschiede in Stellung und Aufgaben zwischen *mār šangî* und *šangû* bestanden, lässt sich anhand der verfügbaren Quellen nicht ermitteln. Die Kolophone zeigten, so Menzel, dass es sich durchaus um eine Lebensstellung handeln konnte, der *mār šangî* also eher ein „Assistenz-Priester“ als ein Priesteranwärter war.<sup>920</sup>

Der Titel *šangû* konnte durch die Anfügung des Namens der Gottheit (*šangi DN*), durch den Bezug auf einen Tempel (*šangû ša bīt DN/TN*) oder eine Stadt (*šangi ON*) identifiziert

---

<sup>910</sup> Menzel 1981a, 192.

<sup>911</sup> Vgl. Radner 1997a, 208. Menzel 1981a, 185 diskutiert diesen Text ausführlich hinsichtlich der Frage, ob Iddināia (Nr. 8) hier als Privatperson oder im Auftrag des Tempels handelt. Sie kommt aufgrund des Kaufvertragsformulars zu dem Schluss, dass er den Buntweber (*ušpār birme*) im Auftrag des Ninurta-Tempels kauft.

<sup>912</sup> Menzel 1981a, 185.

<sup>913</sup> Nach Radner 2005b, 59 sei deshalb die Übersetzung von *šangû* als „Priester“ zu eng gefasst.

<sup>914</sup> Radner 2005b, 48, 53; Faist 2011, 257 Fn. 41; Deller 1971, 647–648.

<sup>915</sup> Radner 2005b, 59–60 weist darauf hin, dass Tempeldiebstähle nicht ausschließlich unter die Jurisdiktion des Tempels fielen. Dies sei vermutlich darauf zurückzuführen, dass es oftmals Angehörige des Tempelpersonals waren, die solche Diebstähle begingen, die Tempelautoritäten also unter Umständen befangen waren.

<sup>916</sup> Radner 2005b, 61.

<sup>917</sup> Vgl. SAAS V, 3; 13; 31 (Scheil II); 46.

<sup>918</sup> Faist 2011, 257. Die Belege für Eidesleistungen und Oralprozeduren vor Götterstatuen oder -symbolen lassen es plausibel erscheinen, dass der Tempel bzw. das Tempeltor zu denjenigen Orten zählte, an denen ein Gerichtsverfahren durchgeführt werden konnte (Faist 2011, 256–257).

<sup>919</sup> Faist 2011, 257. Deller 1984, 230 war hingegen von der strikten Unterscheidbarkeit von „weltlicher“ und „geistlicher“ Gerichtsbarkeit ausgegangen. Der Jurisdiktion dieser „geistlichen“ Gerichtsbarkeit hätten alle Personen unterstanden, die der Institution des Tempels angehörten. Im Umkehrschluss bedeutet dies für Deller 1984, 230–231, dass wenn ein Tempelfunktionär als Richter in Erscheinung tritt, mindestens eine der involvierten Parteien „im engeren oder weiteren Sinn zum »Klerus« des Aššur-Tempels“ gezählt habe.

<sup>920</sup> Menzel 1981a, 198.

werden.<sup>921</sup> Insbesondere in archivalischen Texten erscheint die Berufsbezeichnung *šangû* auch ohne weitere Spezifizierung der Gottheit oder des Tempels, für den die betreffende Person tätig war. Pongratz-Leisten sieht in der Bezeichnung *šangi/û (ša) ON* einen Beleg für den hochrangigen Status des *šangûs* innerhalb der städtischen Gemeinschaft.<sup>922</sup> Dass der *šangû* ein geachtetes Mitglied selbiger war, ist anzunehmen. Die Bezeichnung ist m. E. hierfür jedoch kein Indikator, zumal sie recht selten ist. Von 162 in der neuassyrischen Zeit belegten *šangûs*<sup>923</sup> werden lediglich neun Personen auf diese Weise identifiziert:

Tabelle 5: Belege für die Bezeichnung als *šangû ša ON*

Name	Stadt	Herkunft der Texte
Aplāia (Nr. 16)	Kurba'il	Ninive <sup>924</sup>
Aššur-zēru-iddina (Nr. 1)	Ninive	Ninive <sup>925</sup>
Balāssu (Nr. 29)	Ḫarrān	Ninive
Bēl-rubā-ilāni	Kurba'il	Kalḫu
Nergal-šumu-iddina (Nr. 4)	Aššur	Balawat
Qurdi-Nergal (Nr. 4)	Ḫuzirīna, Arba'il, Ḫarrān <sup>926</sup>	Ḫarrān
Sē'-gabbāri (Nr. 2)	Nerab	Ninive
Šumma-īlu (Nr. 3)	Balawat	Ninive, Balawat <sup>927</sup>
[...]ni	Ninive	Ninive <sup>928</sup>

In der Mehrzahl der Fälle stimmen Fundort des Textes und Wirkungsort des *šangûs* nicht überein. Deshalb bestand vielleicht ein Interesse an einer eindeutigen Identifizierung der betreffenden Person durch die Ortsangabe. Da nämlich mehrere Tempel derselben Gottheit an verschiedenen Orten existierten, wäre die Bezeichnung als *šangû ša DN* weniger aussagekräftig gewesen. Die Identifikation von Šumma-īlu als *šangû* von Balawat in einem Text aus Balawat steht dieser Deutung allerdings entgegen, zumal die Bezeichnung *šangû ša ON* in den Texten aus Ninive, in denen er genannt wird, gerade nicht auftaucht.

Van Driel hat auf einen wichtigen Aspekt in Bezug auf das Amt des *šangûs* hingewiesen. Denn in SAA XX, 51 wird neben dem *šangû* des Aššur auch ein *šangû* von dessen Gemahlin Šerū'a erwähnt.<sup>929</sup> Der *šangû* war also einer Götterpersönlichkeit verpflichtet, nicht notwendigerweise einem Tempel.<sup>930</sup> Zumindest die bedeutendsten Götter des assyrischen

<sup>921</sup> Menzel 1981a, 132; Pongratz-Leisten 2015, 203. Aus SAA XI, 150: Rs. 6'–8' sind mit Sullumu und Sumāia zudem zwei Priester der Ziqqurat (*šangi siqurrīti*) aus der Regierungszeit Sargon II. bezeugt. Nach PNA seien die Namen Sullumu und Sumāia assyrische Formen der babylonischen Namen Šullumu und Šumāia. Der Name desjenigen, den die beiden Priester an eine dritte Person geben, lautet Eṭiru (Nr. 1). Hierbei handele es sich ebenfalls um einen gewöhnlichen Neubabylonischen Namen. Deshalb sei zu erwägen, ob Sullumu und Sumāia nicht Babylonier waren. Aus der Spätbabylonischen Zeit sind aus Babylonien auch Pfründenämter der Ziqqurat belegt (van Driel 2002, 38).

<sup>922</sup> Pongratz-Leisten 2015, 203.

<sup>923</sup> Vgl. PNA 4, 126–131.

<sup>924</sup> Die Tafel ist zwar in der Sippar-Collection des British Museums inventarisiert, stammt aber mit großer Wahrscheinlichkeit aus Kuyunjik (MacGinnis 1988, 67).

<sup>925</sup> Da es sich um einen Brief handelt, ist der Fundort nicht zwangsläufig mit dem Abfassungsort identisch.

<sup>926</sup> Die Ortsangabe folgt dem Götternamen: *šangû DN ša qereb ON<sub>1</sub> ša qereb ON<sub>2</sub> u ON<sub>3</sub>*.

<sup>927</sup> Die Bezeichnung *šangû ša ON* findet sich in einem Text aus Balawat.

<sup>928</sup> Die Ortsangabe folgt dem Götternamen: *šangû ša DN ša ON*.

<sup>929</sup> SAA XX, 51: Vs. I 5. 9.

<sup>930</sup> Van Driel 1969, 180.

Pantheons hatten vermutlich jeweils ihre eigenen *šangûs*,<sup>931</sup> so dass den verschiedenen Göttern, die in einem Tempel beheimatet waren, mehrere *šangûs* dienen konnten.<sup>932</sup> Die Personalausstattung kleinerer und weniger bedeutender Tempel war vermutlich weitaus weniger umfangreich und differenziert und bestand wohl meist aus lediglich einem *šangû*.<sup>933</sup>

### III.2.3.1.1 Mobilität und Mehrfachtigkeit

Qurdi-Nergal (Nr. 3 bzw. 4), der in *Ḫuzirīna*/Sultantepe in mehreren Filiationsangaben auftaucht, ist Priester (*šangû*) des Zababa und der Bāba in Arba' il, *Ḫarrān* und *Ḫuzirīna*/Sultantepe.<sup>934</sup> Nimmt man Qurdi-Nergals (Nr. 3 bzw. 4) Berufsbezeichnung ernst, so war er in drei Städten gleichzeitig *šangû*. *Ḫuzirīna*/Sultantepe und *Ḫarrān* liegen relativ dicht beieinander im Baliḫ-Becken, Arba' il im Osttigrisgebiet ist mehrere hundert Kilometer entfernt.<sup>935</sup> Wie kam also Qurdi-Nergal (Nr. 3 bzw. 4) in allen drei Orten seinen Verpflichtungen als *šangû* nach? Liegt hier ein Hinweis vor, wie es um die kultische Versorgung von Tempeln in kleineren Städten bzw. von weniger bedeutenden Göttern bestellt war? Vielleicht residierte der *šangû* nicht in der Stadt selbst, sondern besuchte regelmäßig die Tempel in seinem Verantwortungsbereich und führte wichtige Zeremonien durch, während der Alltagsbetrieb im Tempel durch lokales Personal aufrechterhalten wurde.

Ein weiterer möglicher Hinweis auf eine derartige Doppelverantwortung findet sich in SAA XII, 48. Kēnu-Adad (Nr. 1), der *šangû* des Adad in Aššur, wird als *šangû* von Zababa und Bāba in *Ḫuzirīna*/Sultantepe eingesetzt.<sup>936</sup> Der Text trifft keine Aussage darüber, ob er sein Amt als *šangû* des Adad in Aššur aufgab. Somit bleibt unklar, ob es sich hierbei um eine zusätzliche Anstellung handelte, Kēnu-Adad (Nr. 1) also für mehrere Tempel verantwortlich gewesen wäre, wobei er noch dazu unterschiedlichen Göttern gedient hätte.<sup>937</sup>

<sup>931</sup> Van Driel 1969, 180.

<sup>932</sup> Ebd., 179.

<sup>933</sup> Vgl. Menzel 1981a, 136.

<sup>934</sup> Dieser Sachverhalt wird unterschiedlich formuliert: In STT 300 ist Qurdi-Nergal (Nr. 3 bzw. 4) „Priester des Zababa und der Bāba, (der) in Arba'il sitzt, in der Mitte von Ha[rrān] und in *Ḫuzirīna*“ (STT 300: Rs. 22–23: <sup>lú\*</sup>KID.BAR <sup>d</sup>Za-ba<sub>4</sub>-ba<sub>4</sub> u <sup>d</sup>Ba-ba<sub>6</sub> a-šib <sup>umu</sup>LÍMMU<sup>2</sup>-il šá qé-reb KASKAL<sup>2</sup>-x' u <sup>umu</sup>Ḫu-zur-ina<sup>ki</sup>). Arba' il nimmt in dieser Aufzählung eine hervorgehobene Stellung ein. In STT 64 wird er als „Priester des Zababa und der Bāba in der Mitte von Arba' il, *Ḫarrān* (und) *Ḫuzirīn*[a]“ (<sup>lú\*</sup>SANGA <sup>d</sup>Za-ba<sub>4</sub>-ba<sub>4</sub> u <sup>d</sup>Ba-ba<sub>6</sub> šá qé-reb <sup>umu</sup>LÍMMU<sup>2</sup>-AN.MEŠ' [(leer)] šá qé-reb <sup>umu</sup>KASKAL u <sup>umu</sup>Ḫu-ziri-n[a]) bezeichnet (vgl. Hunger 1968, 113 Nr. 362). Arba' il steht zwar immer noch an erster Stelle, wird aber nicht mehr als der Ort gekennzeichnet, an dem der Gott bzw. sein Priester ansässig ist. *āšib* ist ein maskulines Partizip Aktiv im Status constructus des Singulars. Bezöge es sich auf beide Götter, würde man eigentlich den Plural *āšibūt* erwarten. In Hungers Übersetzung sind die Götter das Bezugswort. Für Zababa- und Bāba-Tempel in Arba' il und *Ḫarrān* finden sich keine weiteren Belege (vgl. Sallaberger 2017, 168; Menzel 1981a, 7, 88–89). Der Zababa- und Bāba-Tempel von *Ḫuzirīna*/Sultantepe ist vermutlich auch in der Landschenkungsurkunde SAA XII, 48: Vs. 6'. 18'. Rs. 2. 16–20 dokumentiert.

<sup>935</sup> TAVO B IV 13.

<sup>936</sup> SAA XII, 48: Rs. 9–11. Interessanterweise wird die Ernennung so formuliert, dass Kēnu-Adad (Nr. 1) „dort“ bzw. „dafür“ (*ina libbi*) eingesetzt wird. PNA 2/I, 612a nimmt offenbar nicht an, dass es um einen Zababa- und Bāba-Tempel in *Ḫuzirīna*/Sultantepe geht, beide Götter werden allerdings zuvor im Text erwähnt (SAA XII, 48: Rs. 5') und es ist ihr Landbesitz, der von Abgaben befreit wird (SAA XII, 48: Rs. 2–5). Kēnu-Adads (Nr. 1) Aufgabe habe nach PNA darin bestanden, mit den ihm zugewiesenen Handwerkern den Eingang des Tempels zu bewachen. PNA 4, 128a thematisiert eine mögliche Tätigkeit von Kēnu-Adad (Nr. 1) außerhalb von Aššur überhaupt nicht.

<sup>937</sup> Dass er in der Landschenkungsurkunde über dieses Amt identifiziert wird, könnte als Hinweis darauf gelesen werden, dass er auch weiterhin das Amt eines *šangûs* des Adad bekleidete.

Postgate erwägt, dass Kēnu-Adad (Nr. 1) an beiden Tempeln als *šangû* fungierte, mit SAA XII, 48 also ein „example of pluralism in the priesthood“ vorliege.<sup>938</sup> Diese Überlegung fußt allerdings auf der Annahme, dass der begünstigte Tempel der Zababa-Tempel in Aššur war, dem Land zur Versorgung in Һuzirīna/Sultantepe zugesprochen wurde.

Wenn man nicht wie Postgate und Menzel vermuten möchte, dass es sich bei SAA XII, 48 um eine Stiftung zugunsten des Zababa-Tempels in Aššur handelt, ist zu erwägen, ob der Text nicht möglicherweise Kēnu-Adads (Nr. 1) Versetzung von Aššur nach Һuzirīna/Sultantepe dokumentiert.<sup>939</sup> Dass es sich um eine Strafversetzung handelt, hält Menzel für unwahrscheinlich. Der Einsatz eines Adad-Priesters (*šangû*) im Zababa- und Bāba-Kult sei vielmehr auf einen Mangel an qualifiziertem Personal zurückzuführen.<sup>940</sup>

Mit Aššur-šumu-iddina (Nr. 19) ist eine Person bezeugt, die für zwei Götter gleichzeitig tätig war, nämlich für Nergal und Adad in Kalḫu.<sup>941</sup> Zudem sind einige Personen bekannt, die neben der Berufsbezeichnung *šangû* noch mit weiteren Berufsbezeichnungen belegt sind. Hierzu zählen der *šangû* des Gottes Ea und *kalû* Nabû-ēpuš (Nr. 2), die *āšipus/mašmaššus* und *šangû rabiûs* Nabû-bēssunu (Nr. 1)<sup>942</sup> und Nabû-kabti-aḫḫēšu (Nr. 6) sowie die beiden *šangûs* der Gula und *bārûs* [...]Bēl<sup>943</sup> und [...]ēreš.<sup>944</sup>

Aufgrund der wenigen Belege, die zumeist aus Kolophonen stammen, bleibt unklar, wie wir uns diese Art von Doppeltätigkeit vorzustellen haben: Übten die betreffenden Personen beide Berufe gleichzeitig oder zeitlich sequenziert aus? War die Weihung zum *šangû* notwendige Voraussetzung für den jeweils anderen Beruf? Oder handelt es sich, wie Parpola und auch Radner vermuten, bei *šangû* eben nicht um eine Berufsbezeichnung, sondern vielmehr einen Ehrentitel?<sup>945</sup> Auch die Beispiele des *šangûs* und Sternendeuters Akkullānu (Nr. 1) sowie die Bezeichnung des Klagesängers (*kalû*) Nabû-ēpuš (Nr. 2) als *šangû ša Ea* legen dies nahe.<sup>946</sup>

---

<sup>938</sup> Postgate 1969, 82.

<sup>939</sup> Aus heutiger Perspektive mutet eine solche Versetzung in die Provinz eher wie eine Degradierung an. Allerdings galt in der neuassyrischen Zeit zumindest für die Provinzverwaltung, dass ein Gouverneursposten in einer neu eingerichteten und damit noch zu konsolidierenden Provinz an der Peripherie des assyrischen Reiches einen Aufstieg auf der Karriereleiter darstellte (Radner 2017b, 216). Dies lässt sich leicht dadurch erklären, dass die Verwaltung einer neuen Provinz deutlich mehr administrativer Erfahrung, politischen Fingerfertigkeit und ggf. auch militärischen Sachverstands bedurfte. Ob Gleiches für die religiösen Institutionen anzunehmen ist, lässt sich nicht festmachen, da der Vorgang bislang einzigartig ist. Ich halte es aber für unwahrscheinlich, da sich die genannten Herausforderungen bei der Leitung eines Tempels nicht stellten.

<sup>940</sup> Menzel 1981a, 175 weist auf die Singularität des Vorgangs hin.

<sup>941</sup> Aššur-šumu-iddina (Nr. 19) ist nur aus der Legende seines Siegels bekannt. In dieser heißt es, hinter ihm stünden Nergal und Adad von Kalḫu, die als Standarten auch auf dem Siegel dargestellt werden (Watanabe 1993, 111–112). Deshalb wird angenommen, dass er Priester dieser Gottheiten in Kalḫu war (vgl. PNA 4, 127a). Nach Reade 2002, 144 residierten diese Standarten, die Nergal und Adad als „campaign gods“ repräsentierten, im Ninurta-Tempel von Kalḫu.

<sup>942</sup> Im Falle von Nabû-bēssunu (Nr. 1) ist die Identifikation als *šangû rabiû* nicht ganz sicher, da die Tafel im Bereich des Kolophons beschädigt ist. Hunger 1968, 67 Nr. 191: 4 ergänzt zudem das theophore Namens-element Nabû. Die Zugehörigkeit von BAM I, 50 zu N 4 ist allerdings gesichert (Pedersén 1986, 72: 489). In Mauls Studie zu den Protagonisten aus der Tafelsammlung der Beschwörerfamilie wird die Berufsbezeichnung *šangû rabiû* für Nabû-bēssunu (Nr. 1) nicht aufgenommen; vgl. Maul 2010, 203.

<sup>943</sup> KAL 2, 9: Rs. 17'; vgl. PNA 4, 15b; 130a.

<sup>944</sup> KAL 2, 9: Rs. 18'; vgl. PNA 4, 15b; 130b.

<sup>945</sup> Radner 1999a, 114; Parpola 1983, 320.

<sup>946</sup> Offenbar hatte sich auch der Klagesänger (*kalû*) Pūlu (Nr. 8) weitreichende Kontrolle über Betrieb und

Dass die Priesterschaften der Tempel des Reichs miteinander vernetzt waren und wohl über die andernorts herrschenden Verhältnisse informiert waren, zeigt der Brief SAA X, 96.<sup>947</sup> In diesem Schreiben erklärt Akkullānu (Nr. 1) dem König Vorgänge im Zusammenhang mit Tempelpersonal in Aššur. Unter anderem referiert er eine Affäre, bei der ein Priester aus Ninive den *šangû* des *bīt nuḫatimmi* verleumdete, woraufhin dieser zur Strafe ausgepeitscht, jedoch im Amt belassen worden sei,<sup>948</sup> da er kein schweres Vergehen begangen hatte.<sup>949</sup> Aššur-zēru-iddina (Nr. 1), der Priester aus Ninive, der den Kollegen aus Aššur denunziert hatte, war also offenbar mit den Geschehnissen an Tempeln in Aššur vertraut und kannte das dort beschäftigte Personal, so dass er Akkullānu (Nr. 1) das Vergehen seines Kollegen überzeugend vermitteln konnte.

### III.2.3.2 Die Priester des Aššurtempels

#### III.2.3.2.1 Der *šangû rabiu* und der *šangû šaniu*

Aus neuassyrischer Zeit sind lediglich sechs Personen mit dem auf den Aššurtempel begrenzten Titel *šangû rabiu* belegt,<sup>950</sup> sein Stellvertreter, der *šangû šaniu*, ist fünfmal bezeugt.<sup>951</sup> Nabû-bēssunu (Nr. 1)<sup>952</sup> und Nabû-kabti-aḫḫēšu (Nr. 6) sind aus Kolophonen sowohl als *šangû rabiu* als auch mit der Berufsbezeichnung *mašmaššu/āšipu* bekannt. Da die Texte nicht datiert sind, lässt sich nicht feststellen, ob sie beide Ämter zugleich oder nacheinander ausübten. Die Befunde aus N 4, der Textsammlung einer Familie neuassyrischer Beschwörer um Kišir-Aššur (Nr. 26), legen nahe, dass Mitglieder dieser Familie wichtige Aufgaben in der Tempel- und Opferverwaltung wahrnahmen.<sup>953</sup> Vielleicht bestand zwischen dem Amt des obersten assyrischen Priesters nach dem König und der Profession des Beschwörers eine enge Verbindung, was die prominente Position der *āšipus/mašmaššus* aus N 4 am Aššurtempel erklären könnte.<sup>954</sup>

---

Personal des Nabû-Tempels von Kalḫu verschafft. Unter denjenigen, die seinem Treiben potenziell Einhalt gebieten könnten, nennt der Absender den *šangû šaniu*, den *lahḫinu* und den *bēl piqitti* des Königs (SAA XIII, 134: Rs. 4–8), nicht aber einen *šangû*, was die Vermutung nahelegt, dass dieses Amt entweder gerade vakant war und Pūlu (Nr. 8) ggf. dieses Machtvakuum ausgenutzt hatte, oder aber, dass der *kalû* Pūlu (Nr. 8) selbst der *šangû* des Tempels war.

<sup>947</sup> Groß 2014a, 14 vermutet, dass die Kommunikation zwischen unterschiedlichen Verwaltungseinheiten in der Regel nicht direkt, sondern über den Hof erfolgte.

<sup>948</sup> Akkullānu (Nr. 1) formuliert dies so, dass der *šangû* des *bīt nuḫatimmi* seine *kubšu*-Kopfbedeckung behalten habe.

<sup>949</sup> SAA X, 96: Rs. 8–11.

<sup>950</sup> Vgl. PNA 4, 131b.

<sup>951</sup> PNA 4, 131b. Zur problematischen Identifikation von Ṭāb-šār-Sîn (Nr. 2) als *šangû šaniu* durch Radner 2005b, 60, vgl. Fn. 975.

<sup>952</sup> Zur unsicheren Identifikation von Nabû-bēssunu (Nr. 1) als *šangû rabiu* vgl. Fn. 942.

<sup>953</sup> Maul 2010, 201.

<sup>954</sup> KAV 181, eine schwierig zu deutende Auflistung von Personennamen mit ihren Berufsbezeichnungen auf einer Steintafel, die aus einer „jungassyrischen“ Schuttschicht im Bereich des Nabû-Tempels in Aššur stammt und von Schmitt 2012, 135 dem Duktus nach als vielleicht mittelassyrisch angesprochen wird, weist eine Parallele hierzu auf: An erster Stelle der Liste steht nämlich ein *šešgallu* (und *mašmaššu* (KAV 181: Vs. 1). Die für Assyrien eigentlich ungebräuchliche Priesterbezeichnung *šešgallu* (vgl. CAD Š/II, 336) wird hier wie bei den Protagonisten aus N 4 mit der Berufsbezeichnung *mašmaššu* kombiniert.

Dass der *šangû rabiû* neben seinem Priesteramt auch noch einen der neuassyrischen Gelehrtenberufe ausüben konnte, zeigt auch das Beispiel von Akkullānu (Nr. 1), der nicht nur als leitender Kultfunktionär des wichtigsten assyrischen Tempels in Erscheinung tritt, sondern gleichermaßen als Sternendeuter und Divinationsexperte einen einflussreichen Posten in der Entourage des Königs bekleidete. Möglicherweise handelte es sich bei den Priesterämtern am Aššurtempel um prestigeträchtige Posten, die der König an verdiente Personen aus seinem Umfeld vergab. So ließe sich erklären, weshalb Familienmitglieder aus N 4 und Akkullānu (Nr. 1), die weitere Gelehrtenberufe ausübten, als oberste Priester des Aššur bezeugt sind.

### III.2.3.2.2 Der *šangû (ša) Aššur*

Weitaus häufiger als vom *šangû rabiû* wird lediglich vom *šangû ša Aššur* gesprochen.<sup>955</sup> Zwei *šangûs* des Aššur, Aššur-abu-ušur (Nr. 6) und Mušēzib-Aššur (Nr. 20), sind zusammen als Zeugen in NATAPA 2, 127 (636\*) belegt. In einer Urkunde aus demselben Jahr erscheint zudem der *šangû ša Aššur* Aššur-ši'i (Nr. 3).<sup>956</sup> Will man nicht annehmen, dass Aššur-abu-ušur (Nr. 6) und Mušēzib-Aššur (Nr. 20) der *šangû rabiû* und sein Stellvertreter sind<sup>957</sup> und Aššur-ši'i kurz nachdem er in StAT 3, 69 als Zeuge auftritt,<sup>958</sup> verstarb, ist davon auszugehen, dass am Aššurtempel mehrere *šangûs* gleichzeitig tätig waren,<sup>959</sup> die als *šangû ša Aššur* bezeichnet wurden. Auch die beiden *šangû šanius* Aššur-ši'i (Nr. 3)<sup>960</sup> und Dādi-erēš (Nr. 2) sind möglicherweise in aufeinanderfolgenden Jahren, zumindest aber in zeitlicher Nähe zueinander in Urkunden aus Aššur bezeugt,<sup>961</sup> so dass vielleicht ebenfalls nicht nur von einem Stellvertreter des *šangû rabiûs* auszugehen ist, sondern von mehreren. Menzel nimmt an, dass auch an anderen größeren Tempeln mehrere *šangûs* gleichzeitig

<sup>955</sup> Hierbei handelt es sich um Aššur-abu-ušur (Nr. 6), Aššur-ši'i (Nr. 3), Mušēzib-Aššur (Nr. 20), Taqīša, [...] -Aššūr (KAN 4, 48: Rs. 5'; der Beleg fehlt in PNA 4), [...] (StAT 3, 22: Rs. 5'; PNA 4, 131a), [...] -aḫu-iddina (KAR 215: Rs. III 12'; PNA 4, 131a), [...] (SAA XIV, 240: Vs. 1). Aššur-abu-ušur (Nr. 6) und Mušēzib-Aššur (Nr. 20) werden von PNA 4, 126a, 128b als *šangûs* des Marduk aufgeführt. Dies geht auf die Lesung von NATAPA 2, 127: Rs. 30 durch die Bearbeiter zurück, die SANGA šá<sup>d</sup> 'MES' lesen (vgl. Deller, Fales und Jakob-Rost 1995, 117). Die Tafel ist an der entsprechenden Stelle zwar beschädigt, die erkennbaren Zeichenspuren lassen sich wesentlich besser mit der Lesung SANGA šá<sup>d</sup> 'Aš+' 'šur' vereinen. So wird in KAN 2 auch im Katalog der Personennamen gelesen (Jakob-Rost, Radner und Donbaz 2000, 21). Zu den *šangûs* des Aššurtempels zählt ebenfalls Akkullānu (Nr. 1), der aber nur mit der Berufsbezeichnung *šangû* erscheint. Dass es sich um einen Aššur-Priester handelt wird aus seiner Bezeichnung als *ērib bīti ša Aššur* in SAA XXI, 28: Rs. 14–15 deutlich.

<sup>956</sup> StAT 3, 69: Rs. 9' (636\*); der Beleg ist nicht ganz sicher, da der Name beschädigt ist. Zur Differenzierung der unter Nr. 3 zusammengefassten Individuen dieses Namens vgl. Fn. 969.

<sup>957</sup> Vgl. Menzel 1981a, 195.

<sup>958</sup> Die beiden Urkunden sind vermutlich nur wenige Wochen hintereinander ausgefertigt worden: StAT 3, 69 am 21.<sup>7</sup> Tašrītu (vii) 636\* und NATAPA 2, 127 am 7. Araḫšamna (viii) 636\*. Auch Taqīša, ein weiterer *šangû* des Aššur, ist in Scheil II (631\*) in zeitlicher Nähe zu den drei anderen *šangûs* belegt.

<sup>959</sup> Menzel 1981a, 135. Nach Menzel 1981a, 197 werde dies auch durch Ritualpräskripte belegt, in denen von SANGA.MEŠ gesprochen wird. Diese werden allerdings nicht explizit als Priester des Aššur ausgewiesen. Hinter den SANGA.MEŠ in Ritualpräskripten würden sich vermutlich der *šangû rabiû* und der *šangû šaniû* verbergen (Menzel 1981a, 197). In der unpublizierten Urkunde VAT 10430: Vs. 1' erscheint eine Gruppe von *šangûs*, die als <sup>lū\*</sup> 'SANGA' 'MEŠ' 'URU' 'ŠÁ' 'URU' bezeichnet wird (PNA 4, 131b).

<sup>960</sup> Zur Differenzierung der unter Nr. 3 zusammengefassten Individuen dieses Namens vgl. Fn. 969.

<sup>961</sup> StAT 3, 35: I 14 (mind. 616\*, da auf das Eponymat von Bēl-aḫu-ušur (616\*) Bezug genommen wird); SAAS V, 13: Vs. 6 (Tf.)/4 (H) (617\*).



wirkten,<sup>962</sup> was sich allerdings nur für zwei *šangûs* des *bīt nuḫatimmi*<sup>963</sup> sicher belegen lässt, da sonst keine zwei *šangûs* derselben Gottheit in derselben Urkunde oder im gleichen Jahr bezeugt sind. In relativer chronologischer Nähe, in Urkunden aus den Jahren 638\* und 629\*, erscheinen in Texten aus Aššur zwei *šangûs* des Ninurta.<sup>964</sup>

Der Aufstieg vom *šangû šaniu* zum *šangû rabiu* lässt sich leider nicht wirklich gut anhand einzelner Karrieren nachvollziehen. Akkullānu ist 657 als *šangû*, zwei Jahre später dann als *šangû šaniu* bezeugt.<sup>965</sup> Darüber hinaus ist sowohl ein *šangû šaniu* namens Aššur-ši'i als auch ein *šangû ša Aššur* dieses Namens bekannt. PNA 4 geht davon aus, dass es sich um dieselbe Person handelt.<sup>966</sup> Der *šangû šaniu* Aššur-ši'i ist nur sicher in einer Liste von Getreidemengen und Personennamen bezeugt.<sup>967</sup> Die Liste selbst ist nicht datiert, nimmt aber auf das Eponymat des Bēl-aḫu-ušur (616\*) Bezug, das damit *terminus post quem* für die Abfassung des Texts ist. Der *šangû ša Aššur* Aššur-ši'i ist hingegen bereits 636\* belegt,<sup>968</sup> d. h. Aššur-ši'i ist wohl zuerst als *šangû ša Aššur* und dann als *šangû šaniu* bezeugt.<sup>969</sup> Geht man von Personenidentität aus, lässt sich ein Sprung auf der Karriereleiter nicht mit Sicherheit ausmachen. Entweder konnte der *šangû šaniu* auch als *šangû ša Aššur* bezeichnet werden,<sup>970</sup> oder aber es läge ein Beleg für einen Aufstieg in der Hierarchie des Aššurtempels vom gewöhnlichen *šangû* des Gottes Aššur zum Stellvertreter des *šangû rabius* vor. Nimmt man wie Menzel an,<sup>971</sup> dass mit *šangû ša Aššur* der *šangû rabiu* des Gottes bezeichnet wurde, läge eine deutliche Degradierung vom *šangû rabiu* zu dessen Stellvertreter vor. Eine weitere Möglichkeit bestünde darin, dass es sich um zwei verschiedene Personen desselben Namens handelt. Anhand dieser Belege lassen sich somit keine gesicherten Aussagen über den Karriereweg eines neuassyrischen *šangûs* treffen.

### III.2.3.2.3 Akkullānu: Das Profil eines *šangû (rabiu)* des Aššurtempels

Die mögliche Breite des Aufgabenprofils eines *šangûs* des Aššurtempels lässt sich gut am Beispiel des neuassyrischen Gelehrten und Priesters Akkullānu (Nr. 1)<sup>972</sup> illustrieren. Dabei

<sup>962</sup> Menzel 1981a, 135.

<sup>963</sup> BLMW 11289: Rs. 4'–5'. Zum *bīt nuḫatimmi*, der Küche des Aššurtempels vgl. Gries 2017, 134 sowie Deller 1985.

<sup>964</sup> Urdī (Nr. 5) erscheint in StAT 2, 10: Vs. 7 (638\*), Mušēzib-Aššur (Nr. 27) ist Zeuge in der unpublizierten Urkunde VAT 9866: Rs. 2. (629\*).

<sup>965</sup> NATAPA 1, 16 (657), VAT 9370 (659), den Hinweis auf diesen Text verdanke ich B. Faist.

<sup>966</sup> PNA 4, 127b; 131b. Faist 2007, 76 scheint bei der Bewertung, ob Personenidentität anzunehmen ist, zögerlicher.

<sup>967</sup> StAT 3, 35: Vs. I 14.

<sup>968</sup> StAT 3, 69: Rs. 5'.

<sup>969</sup> Die Sachlage wird dadurch verkompliziert, dass weitere Personen namens Aššur-ši'i in Aššur belegt sind, die von PNA 1/I 1/I, 222a Nr. 3 alle unter demselben Lemma gruppiert werden, nämlich ein Goldschmied (BM 122698: Rs. 8–14; StAT 1, 22/StAT 2, 244: Rs. 8–12) und ein Schreiber (*tupšarru*), der zweimal sicher durch eine Filiationsangabe als Sohn des Banī (PNA 1/II, 14, Beleg fehlt dort, Korrektur durch PNA update) identifiziert wird (StAT 3, 69: Rs. 9'; 102: Rs. 26; vgl. Faist 2007, 76). Zudem finden sich zahlreiche Texte, aus denen nicht ersichtlich wird, um welche der Personen es sich handelt, weder die archivalischen Kontexte noch die Datierungen der Texte können helfen, das Problem zu lösen.

<sup>970</sup> Menzel 1981a, 195–196.

<sup>971</sup> Ebd., 195–196.

<sup>972</sup> Zur Karriere des Akkullānu vgl. Faist 2016, 219–22. Der Personenname Akkullānu ist im neuassyrischen Onomastikon relativ selten, bislang können vier Personen dieses Namens unterschieden werden (vgl. PNA

ist zu bedenken, dass Akkullānu (Nr. 1) als hochrangiger Funktionär des Aššurtempels und enger Vertrauter des Königs einen Sonderfall darstellt, der sich nicht zuletzt aus der theologischen und ideologischen Bedeutung des Aššurtempels ergibt. Tätigkeitsspektrum und Kompetenzen eines *šangûs* an kleineren Heiligtümern waren sicher weniger differenziert und weitreichend.

Akkullānu (Nr. 1) ist bislang mit den Titeln *šangû*, *šangû šaniu* und *ērib bīti* des Aššur belegt.<sup>973</sup> Auch wenn er nie explizit als solcher bezeichnet wird, war Akkullānu (Nr. 1) vermutlich der *šangû rabiu* des Aššurtempels. Dies legen sein Kompetenzbereich und seine Aufgaben, wie sie aus Briefen und Rechtsurkunden ersichtlich werden, sowie seine Bezeichnung als *ērib bīti ša Aššur* – die überhaupt singular ist<sup>974</sup> – nahe.<sup>975</sup> Er ist sicher von 675 bis 648 v. Chr. belegt.<sup>976</sup> Ob er sein Amt als hochrangiger Priester des Aššurtempels über den gesamten Zeitraum hinweg bekleidete, ist unklar. Das Jahr 659 v. Chr. bietet einen Terminus post quem für seinen Aufstieg zum Oberhaupt des Aššurtempels, da er in der Urkunde VAT 9370 noch als *šangû šaniu* bezeichnet wird. Damit erreichte er den Höhepunkt seiner Karriere erst im letzten Drittel seines Berufslebens.

Die Daten vermitteln zumindest eine Idee von der möglichen Dauer der Karriere eines *šangû (rabiu)s* des neuassyrischen Aššurtempels. Akkullānus (Nr. 1) Tätigkeitszeitraum von mindestens 27 Jahren ist im Vergleich mit den Gelehrten aus der Entourage des Königs ausgesprochen lang.<sup>977</sup> Für die Karrieren anderer Priester fehlen entsprechende Vergleichsdaten.

---

1/I, 95–96). Für die Identifikation des sternenkundigen Korrespondenzpartners des Königs mit dem *ērib bīti ša Aššur* sowie der gleichnamigen Person aus archivalischen Texten aus Aššur, die als *šangû* bezeichnet wird, wurde überzeugend in der Sekundärliteratur argumentiert; vgl. Faist 2011, 257 Fn. 41; Radner 2005b, 53; Villard 1998a, 54.

<sup>973</sup> PNA 4, 34a, 126b; in VAT 9370 (659) erscheint Akkullānu als *šangû šaniu*.

<sup>974</sup> Vgl. ebd., 34. Auch Verderame 2004, 94 Fn. 821 weist auf die Schwierigkeit hin, den Aufgabenbereich eines *ērib bītis* exakt zu bestimmen.

<sup>975</sup> Villard 1998a, 54. Er stützt seine Argumentation auch auf die Abfolge von verschiedenen Funktionären des Tempels in den Adresssequenzen von Briefen und in Zeugenlisten. Zur Frage, ob sich professionelle und institutionelle Hierarchien in Zeugenlisten abbilden vgl. den Abschnitt IV.2.9 *Der Aufbau der Zeugenlisten*. Ähnlich argumentiert Radner 2005b, 60 Fn. 69, wenn sie Akkullānus (Nr. 1) Rang in der Hierarchie der Priester des Aššurtempels aus SAA XIII, 13 herleitet. Aufgrund des fragmentarischen Zustandes der Tafel ist der Inhalt des Briefs leider nicht zu rekonstruieren. Wegen der Erwähnung des Wortes *šullumtu*, „Vervollständigung, Abschlußzahlung, -regelung“ (AHw III, 1267b) nimmt Villard 1998a, 53–54 an, dass es um einen Prozess geht, bei dem die drei Absender des Briefes als Richter fungierten. Den Brief richteten Akkullānu (Nr. 1), Marduk-šallim-aḥḥē (Nr. 3), der *tušar bēt-ili* des Aššurtempels, und ein gewisser Tāb-šār-Sîn (Nr. 2) gemeinsam an den König. Radner 2005b, 60 Fn. 69 stellt fest: „He [Tāb-šār-Sîn] is the deputy of the *šangû* Akkullānu [...] with whom he is attested as the author of a letter to the king [...].“ Damit wäre Akkullānu (Nr. 1) Tāb-šār-Sîns (Nr. 2) Vorgesetzter und müsste, nach allem, was wir über die Personalstruktur des Aššurtempels wissen, der *šangû rabiu* sein. Tāb-šār-Sîn (Nr. 2) zählte – das zeigen die Themen der Briefe, die er schreibt oder in denen er erwähnt wird – offenkundig zum Personal des Aššurtempels. Er ist allerdings nie mit einer Berufsbezeichnung oder dem Titel *šangû šaniu* belegt.

<sup>976</sup> Villard 1998a, 55. Nach Verderame 2004, 95 ist der erste Brief von Akkullānu vermutlich sogar in das Jahr 676 v. Chr. zu datieren.

<sup>977</sup> Verderame 2004, 95.

Aus Akkullānus (Nr. 1) Korrespondenz mit den Herrschern Asarhaddon und Assurbanipal<sup>978</sup> wird seine Expertise in der Sternenkunde ersichtlich.<sup>979</sup> Er trägt dabei allerdings nie den Titel *tupšar Enūma Anu Enlil*,<sup>980</sup> die Bezeichnung der Spezialisten für die Himmelsbeobachtung und Deutung astraler Vorzeichen.<sup>981</sup> In seiner Funktion als Sternendeuter sendet er regelmäßig Berichte mit diversen Himmelsbeobachtungen und entsprechenden Omenzitate samt ausdeutenden Erklärungen an den Königshof.<sup>982</sup> Auf Grundlage der Omenbefunde spricht er Empfehlungen zur Durchführung apotropäischer Rituale aus. In diesem Zusammenhang ist auch seine Involvierung in die Inthronisierung eines Ersatzkönigs in Babylonien, die aufgrund der Fehldeutung eines Omens erfolgt war,<sup>983</sup> zu sehen. Unter Umständen war Akkullānu (Nr. 1) wegen seiner astronomischen Kompetenzen auch für die Terminierung von Feiertagen, die sich nach dem Mondkalender richteten, verantwortlich.<sup>984</sup>

Neben seiner Tätigkeit als Astronom und Experte für die Astraldivination im Auftrag des Königs thematisiert Akkullānu (Nr. 1) in seinen Briefen zahlreiche Kult- und Tempelanliegenheiten. Diese Briefe machen den Hauptteil seines Dossiers aus.<sup>985</sup> Der Aktions- und Wirkungsradius von Akkullānu (Nr. 1) reichte dabei weit über Aššur und den Aššurtempel hinaus: So war er ebenfalls mit Angelegenheiten der Tempel von Ninive und Kalḫu befasst.<sup>986</sup> Diverse kultische und administrative Aspekte des Tempelbetriebs fallen in seinen Verantwortungsbereich.<sup>987</sup> Seine Rolle ist die eines Koordinators und Verwalters, über seine Beteiligung an konkreten Kulthandlungen erfahren wir dagegen nur wenig.<sup>988</sup> Seine Aufgaben umfassen die Sorge um das reibungslose Funktionieren des Kult- und Opferbetriebs, darunter die Überwachung der Lieferungen für das *ginū*-Opfer, die Planung und Organisation von Ritualen, Festen und Götterprozessionen, an deren Durchführung er –

<sup>978</sup> Parpola 1983, 304. Der Hauptteil der Briefe stammt aus der Frühphase der Regierungszeit Assurbanipals (Villard 1998b, 19). Eine Übersicht über das gesamte Akkullānu-Dossier samt Erwähnungen in den Briefen anderer Gelehrter bietet Verderame 2004, 96–98. Akkullānus (Nr. 1) Briefe zeichnen sich, so Villard 1991, 133, durch einen spezifischen ‚Tonfall‘ aus, der durch die Furcht, dass er dem König Missfallen bereiten oder der König ihm keinen Glauben schenken könne, geprägt sei.

<sup>979</sup> Villard 1991, 134.

<sup>980</sup> Zu den als *tupšar Enūma Anu Enlil* bezeichneten Gelehrten vgl. Rochberg 2010, 237–256.

<sup>981</sup> Rochberg 2010, 238–239; vgl. PNA 4, 200b. Die Frage der institutionellen Anbindung dieser Himmelsdeuter in der neuassyrischen Zeit sei, so Verderame 2004, 45, unklar. Das Beispiel von Akkullānu (Nr. 1) mache eine Zugehörigkeit zum Tempelpersonal wahrscheinlich.

<sup>982</sup> SAA VIII, 100–112; SAA X, 84; 88; 89; 94; 100; 101; 104; 105; 232.

<sup>983</sup> SAA X, 90: Vs. 5–Rs. 16'. Verderame 2004, 96 vermutet, dass auch SAA X, 89 im Zusammenhang mit der Inthronisation eines Ersatzkönigs steht.

<sup>984</sup> So könnte man zumindest die Bemerkung „Das *kanūnu*-Fest [(ist) an] seinem Abend“ (SAA X, 106: Rs. 2'–3') deuten. Leider ist der Kontext fragmentarisch, so dass dies eine Vermutung bleiben muss; vgl. Rochberg 2010, 252.

<sup>985</sup> Verderame 2004, 95.

<sup>986</sup> Parpola 1983, 317.

<sup>987</sup> Verderame 2004, 95.

<sup>988</sup> Holloway 2002, 176 Fn. 315; Villard 1998a, 54–55. Villard 1998a, 54 führt hierfür auch die Beobachtung an, dass Akkullānu im Gegensatz zu anderen Funktionären des Aššurtempels sowie der Stadt- und Provinzverwaltung von Aššur, nie Aššur und Mullissu in den Segensformeln seiner Briefe anruft, sondern Marduk und Nabū. Parpola 1983, 322 Fn. 592 sieht in der Verwendung der Grußformel *lū šulmu ana šarri bēlā Nabū u Marduk ana šarri bēlā likrubū* keine Auffälligkeit, es handele sich hierbei einfach um den „Reichsgruß“. Einen Einblick in Akkullānus (Nr. 1) ganz persönliche religiöse Praxis bietet dagegen SAA X, 92. Dort erklärt er dem König, er trage für drei Tage eine Spindel, um den Venusstern, d. h. Ištar, zu ehren. Der König solle sich hierüber nicht wundern (SAA X, 92: Vs. 6–Rs. 8).

ggf. stellvertretend für den König, dessen kultische Verpflichtungen er koordinierte – an verschiedenen Orten im Reich teilnahm.<sup>989</sup>

Als „Auge des Königs“<sup>990</sup> war er mit diversen Koordinations-, Überwachungs- und Kontrollaufgaben betraut, die den Tempel und dessen Personal betreffen. Er kennt sich bestens mit dem Tempelpersonal aus und weiß über das Vorgehen bei dessen Auswahl, Weihung und Einsetzung zu Zeiten des Vaters des Königs zu berichten. Insofern erstaunt es nicht, dass er dem König Vorschläge für die Besetzung vakanter Stellen unter den Priestern und dem Tempelpersonal unterbreitet. Aber auch von Tempeldiebstählen durch das Personal<sup>991</sup> und anderem Fehlverhalten wie einem Streik des *rab karānis* und seiner Untergebenen, der zur Unterbrechung der Weinlibationen vor Aššur führte, berichtet er dem König.<sup>992</sup> Er ist weiterhin in Bau- und Reparaturarbeiten im Tempel involviert, koordiniert und überwacht diese.<sup>993</sup>

Zudem bekleidete er eine einflussreiche Position am Hof.<sup>994</sup> Vom König wird er mit unterschiedlichen politischen Missionen betraut.<sup>995</sup> So interagiert er mit Emissären aus den Zagrosprovinzen.<sup>996</sup> Verderame deutet den Beleg so, dass Akkullānu (Nr. 1) sogar vom König in das Zagrosgebiet gesandt worden war.<sup>997</sup> Zudem wird er gemeinsam mit dem Eunuchen (*ša-rēši*) Nabû-erība (Nr. 30) und dem *tašlīšu* Nergal-šarru-ušur (Nr. 22) vom König nach Babylonien geschickt, um eine *adê*-Tafel mit dem Vertragstext zu überbringen und vermutlich auch die Eideszeremonie durchzuführen.<sup>998</sup> Akkullānu (Nr. 1) ist also an

---

<sup>989</sup> Eine gute Übersicht über die Themen der Briefe und Reports von Akkullānu (Nr. 1) bietet Verderame 2004, 96–97.

<sup>990</sup> Verderame 2004, 94.

<sup>991</sup> Nach Radner 2005b, 60 sei das Tempelpersonal häufig in derartige Vergehen involviert gewesen. Verderame 2004, 95 liest aus SAA XIII, 39 heraus, dass man Akkullānu (Nr. 1) selbst einiges Misstrauen entgegenbrachte, wenn es um die Vermögenswerte des Tempels ging. Der Absender Nabû-bēssunu (Nr. 1), *mašmaššu* des Aššurtempels, weist Aššur-mudammiq (Nr. 2) an, Akkullānu (Nr. 1) Silber für die Reparatur an den Thronen von Aššur und Mullissu zur Verfügung zu stellen, fordert ihn aber auf, das Gewicht des Edelmetalls bei Ausgabe und Rückgabe der Reste zu kontrollieren. Ähnliches lässt sich für Tāb-šār-sîn (Nr. 2) beobachten (Radner 2005b, 60). Einmal befragt er gemeinsam mit dem Bürgermeister (*ḥazannu*) Sîn-na'di (Nr. 16) einen Verdächtigen in einer Tempeldiebstahlsangelegenheit (SAA XIII, 25: Rs. 4–5), in SAA X, 107 wird er von Akkullānu (Nr. 1) der Bestechlichkeit und Mitwisserschaft in einer anderen Tempeldiebstahlsaffäre verdächtigt (SAA X, 107: Rs. 3–7).

<sup>992</sup> SAA X, 98: u. Rd. 18–Rs. 15.

<sup>993</sup> Verderame 2004, 94.

<sup>994</sup> Ebd., 94.

<sup>995</sup> Ggf. zählte hierzu auch die Planung von Reisen des Königs, vgl. dazu den fragmentarischen Brief SAA X, 85. Die von Vera Chamaza 2002, 224 angeführte Reise, die Akkullānu (Nr. 1) im Auftrag des Königs gemeinsam mit Adad-šumu-ušur (Nr. 5) nach Babylonien unternommen habe, um eine Omendeutung zu überprüfen, lässt sich anhand der von ihm angeführten Texte (SAA X, 90: 314), m. E. nicht nachweisen.

<sup>996</sup> SAA X, 87: Vs. 8–9. Verderame 2018, 408 Fn. 60 erwägt einen Zusammenhang von Akkullānus (Nr. 1) Reise mit der Erwähnung der Emissäre aus Bīt-kāri in der Opferschauanfrage SAA IV, 71.

<sup>997</sup> Verderame 2018, 408. Villard 1998a, 54 versteht den Text dagegen so, dass Akkullānu (Nr. 1) die Emissäre empfangen habe. Die Wollkleider und Ledersandalen, um die er den König im selben Brief bittet (SAA X, 87: Rs. 2'–3'), seien Teil der Ausrüstung von Akkullānu (Nr. 1), der in einer vermutlich kalten Gegend stationiert war. Anders deuten Franke 2007, 158 Fn. 80 und Groß 2014a, 681 die Bitte um Kleidung und Schuhwerk. Beide sehen einen Bittbrief ähnlich demjenigen des *āšipus* Urdu-Gula (Nr. 6; SAA X, 294). Akkullānu (Nr. 1) erbitte mit dem Schreiben die Zuweisung von Kleidung, da er sonst seine weißen Priestergewänder außerhalb der Dienstzeit tragen müsse.

<sup>998</sup> SAA XXI, 28: Rs. 12–17; vgl. Verderame 2004, 98; Vera Chamaza 2002, 224; Villard 1998a, 54. Zu SAA XXI, 28 vgl. Ito 2015, 190–193; Parpola und Watanabe 1988, xxxii–xxxiii. Dieselbe Angelegenheit wird in CT 54, 113 erwähnt (Ito 2015, 43). Der Name des Empfängers des königlichen Schreibens ist nicht erhalten. Ito 2015, 43–44 argumentiert, dass es sich hierbei um Nabû-ušabši (Nr. 9), den Gouverneur von Uruk unter Assurbanipal, gehandelt habe.

diplomatisch überaus sensiblen und bedeutsamen Missionen beteiligt. Denkbar ist, dass er der Delegation aufgrund seiner theologischen Kompetenz und seines Status als Vertreter des Aššurtempels angehörte. Denn immerhin handelt es sich bei den *adê* nicht nur um einen Vertrag mit dem assyrischen König, sondern eine Schicksalstafel, die das Siegel des Gottes Aššur trägt.<sup>999</sup>

Wie andere Gelehrte war Akkullānu (Nr. 1) in Kopiertätigkeiten für die Assurbanipal-Bibliothek involviert.<sup>1000</sup> Er fertigte persönlich Kopien von Keilschrifttexten für den König an, die er auch redaktionell bearbeitete.<sup>1001</sup> Zudem überwachte er die Erstellung von Tontafelabschriften für die Bibliothek durch andere Gelehrte.<sup>1002</sup>

Schließlich tritt Akkullānu (Nr. 1) in archivalischen Texten aus Aššur auch als Richter in Erscheinung.<sup>1003</sup> Dies passt gut zu seinem Amt als *šangû*, der als königlicher Beamter auch administrative Aufgaben, namentlich solche in der Rechtsprechung, erfüllte.<sup>1004</sup> Nach Villard gibt auch SAA XIII, 16 einen Hinweis auf Akkullānus (Nr. 1) Tätigkeit als Richter. Der Brief behandelt eine Rechtssache, in der er gemeinsam mit den beiden anderen Absendern als Richter fungiert habe.<sup>1005</sup> Auch in SAA X, 95 könnte es um Akkullānus (Nr. 1) Richtertätigkeit gehen, denn in dem fragmentarischen und deshalb schwer verständlichen Text wird ein Ordal erwähnt.<sup>1006</sup> Das Verfügen eines Ordals erfolgte im neuassyrischen Gerichtsprozess durch den Richter,<sup>1007</sup> passt also gut zu den Belegen für Akkullānus (Nr. 1) Tätigkeit als solcher. Zudem erforderte der sakrale Charakter der Ordalprozedur, dass sie von Kultspezialisten begleitet wurden.<sup>1008</sup> Auch diesen Kompetenzbereich konnte Akkullānu (Nr. 1) qua seines Priesteramtes am Aššurtempel abdecken.

Nach Parpola war es Akkullānus (Nr. 1) „extremely influential position of the »temple enterer« in the temple of Assur“, die ihn zur Überwachung von Festen im Reich, der

---

<sup>999</sup> Lauinger 2013, 110. Lauinger 2013, 108–110 argumentiert mit Verweis auf George 1986, 138, 141, dass die Siegelung der *tuppi adê* mit den drei Göttersiegeln des Aššur die Objekte in „Schicksalstafeln“ transformierte.

<sup>1000</sup> Verderame 2004, 54.

<sup>1001</sup> SAA X, 101–102; vgl. Verderame 2004, 95. Nach Verderame 2004, 95 Fn. 825, 97 behandelt auch SAA X, 103 Kopier- und Redaktionstätigkeiten. Nach Parpola 1983, 347 zeigt SAA X, 101, dass Akkullānu (Nr. 1) aus bekanntem Quellenmaterial eine neue Serie redigiert habe.

<sup>1002</sup> SAA X, 102. In diesem Brief geht es unter anderem um eine Person namens Kišir-Aššur, die gemeinsam mit einer zweiten Person Kopien der lexikalischen Liste *ur<sub>5</sub>-ra : ħubullu* anfertigt (SAA X, 102: Vs. 7–8). Nach Villard 1998b, 19 handelt es sich hierbei um den bekannten *mašmaššu* des Aššurtempels, Kišir-Aššur (Nr. 26), der Tafeln für die Bestände der königlichen Bibliothek in Ninive anfertige. Dieser Identifikation folgt auch PN 2/I, 624a Nr. 26 d.

<sup>1003</sup> Radner 2005b, 53; Villard 1998a, 53. Villard 1998a, 53 nimmt mit Verweis auf Jas 1996, 4 Fn. 5 an, dass Akkullānu (Nr. 1) auch im Prozess, den NATAPA 1, 16 dokumentiert, der Richter war, wenngleich er in dieser Urkunde nicht als solcher bezeichnet wird, sondern nur gemeinsam mit dem *ħazannu* Sîn-na’ di (Nr. 16) und dem *ša-muħħi-āli* Nabû-rēhtu-ušur (Nr. 11; vgl. PNA 3/I, 1137/13) am Beginn der Zeugenliste steht. Zur Identifikation von Akkullānu (Nr. 1) mit dem gleichnamigen Richter in SAAS V, 46, wo er ohne Berufsbezeichnung erscheint vgl. Villard 1998a, 53–55.

<sup>1004</sup> Faist 2016, 89.

<sup>1005</sup> Villard 1998a, 53–54.

<sup>1006</sup> SAA X, 95: Rs. 4’; vgl. Faist 2014, 197 Fn. 38.

<sup>1007</sup> Faist 2016, 154. Bisher sind sicher der *sartennu* und der *sukallu* als Richter, die Ordalprozeduren anordnen, belegt (Faist 2011, 259 Fn. 54).

<sup>1008</sup> Faist 2014, 191, 196.

Kontrolle über das Tempelpersonal und das Abnehmen der Treueeide (*adê*) befähigte.<sup>1009</sup> Ob Akkullānu (Nr. 1) Priesteramt tatsächlich der Grund für seine hervorgehobene Position unter den Gelehrten aus dem *inner circle* um den König war<sup>1010</sup> und ob die wichtigsten Kultfunktionäre des Aššurtempels grundsätzlich eine bedeutende Rolle am Hof einnahmen, bleibt ungewiss. Denn bisher ist für keinen anderen der Aššur-Priester eine derartig enge Beziehung zum König dokumentiert, so dass nicht sicher ist, ob es das Priesteramt war, das Akkullānu (Nr. 1) privilegierten Zugang zum König verschaffte, oder ob er seinen Posten am Aššurtempel vielleicht überhaupt erst aufgrund seiner Position am Hof erlangte.

Der *šangû* und Sternendeuter Akkullānu (Nr. 1) zeichnete sich durch ein äußerst breit gefächertes Aufgabenprofil und weitreichende Kompetenzen in den unterschiedlichsten Wissensgebieten aus. Verderame bezeichnet ihn als veritablen „uomo di lettere“.<sup>1011</sup> Da Akkullānu (Nr. 1) gleichzeitig ein hochrangiger Priester (*šangû*) des Aššur war und eine einflussreiche Position am Königshof bekleidete, ja zum *inner circle* der Gelehrten zählte, die regelmäßig mit dem König korrespondierten,<sup>1012</sup> stellt sich die Frage, wo er sich mehrheitlich aufhielt: in Aššur, in Ninive oder vielleicht sogar auf Reisen im Auftrag des Herrschers? Groß vermutet, dass Gelehrte wie Akkullānu (Nr. 1) eine enge Anbindung an einen Tempel hatten, an dem sie einen Großteil ihrer Zeit verbrachten.<sup>1013</sup> Für Akkullānu (Nr. 1) würde dies bedeuten, dass er für gewöhnlich in Aššur residierte, was auch Villard vermutet.<sup>1014</sup> Die enge Zusammenarbeit mit dem König, ferner ein Brief von Balasî (Nr. 3), in dem dieser dem König schreibt, Akkullānu (Nr. 1) werde ihm einen Bericht über eine Mondfinsternis erklären,<sup>1015</sup> und Akkullānu (Nr. 1) Hinweis, der König solle sich nicht wundern, dass er eine Spindel als Zeichen seiner Verehrung des Venussterns trage,<sup>1016</sup> legen indes nahe, dass er sich – zumindest zeitweise – in der unmittelbaren Umgebung des Königs aufhielt. Auf jeden Fall ist von einer hohen Mobilität des *šangû*s Akkullānu (Nr. 1) auszugehen. Ähnliches ist auch für einen anderen hochrangigen Funktionär des Aššurtempels, den *mašmaš bīt Aššur* Kišir-Aššur (Nr. 26), zu vermuten.<sup>1017</sup>

So stellt sich die Frage, wer in der Zeit, in der sich Akkullānu (Nr. 1) nicht in Aššur aufhielt, die Geschäfte des Aššurtempels stellvertretend führte. Diese Aufgabe fiel vermutlich dem *šangû šaniu* zu. Insofern verwundert es nicht, dass es mit dem *šangû šaniu* am Aššurtempel einen Stellvertreter des *šangû rabius* gab. Denn wenn nicht nur Akkullānu (Nr. 1), sondern

---

<sup>1009</sup> Parpola 1983, xvi.

<sup>1010</sup> Zum „Inner Circle“ der Gelehrten der neuassyrischen Herrscher Asarhaddon und Assurbanipal vgl. Parpola 1993, xxv–xxvii.

<sup>1011</sup> Verderame 2004, 95; vgl. Luukko 2007, 252.

<sup>1012</sup> Parpola 1993, xxv. Mit 25 Briefen an den König (Parpola 1993, xxvi) und dreizehn astronomischen Rapporten (Verderame 2004, 96) ist Akkullānu (Nr. 1) ausgesprochen gut belegt.

<sup>1013</sup> Groß 2014a, 326.

<sup>1014</sup> Villard 1998b, 19. An anderer Stelle scheint er eher davon auszugehen, dass Akkullānu (Nr. 1) sich in der Regel am Hof in Ninive aufhielt und von dort aus auf Mission(en), u. a. nach Aššur geschickt wurde, um den Kultbetrieb am Aššurtempel zu kontrollieren. Von dort aus versandte er dann jene Briefe an den König, die Angelegenheiten des Aššurtempels betreffen (Villard 1991, 133–134).

<sup>1015</sup> SAA X, 57: Rs. 1'–7'. Dass Akkullānu (Nr. 1) dem König einen Bericht von Balasî (Nr. 3) erklären durfte, sei ein Privileg gewesen (Villard 1991, 135–136).

<sup>1016</sup> SAA X, 92: Vs. 9.

<sup>1017</sup> Vgl. Villard 1998b, 19.

auch weitere Aššurpriester in ähnlich hohem Maße in die Staatsgeschäfte und namentlich die Kult- und Religionspolitik des gesamten Reiches involviert waren, bedurfte es eines kompetenten Stellvertreters, der den ordnungsgemäßen Kultbetrieb vor Ort in Aššur aufrechterhielt.

### III.2.3.3 Der Klagesänger (*kalû*)

Der Klagesänger (*kalû*)<sup>1018</sup> war für die Rezitation und musikalische Begleitung von Emesalliedern und -gebeten sowie die Durchführung bestimmter Rituale verantwortlich und damit ein wichtiger Akteur im Tempelkult im 1. Jt. v. Chr. Mehrere *kalûs* an einem Tempel waren dabei wohl die Regel.<sup>1019</sup> Gabbay geht davon aus, dass die Klagesänger (*kalû*) üblicherweise im Dienst eines bestimmten Tempels standen,<sup>1020</sup> was angesichts des festgefügtten Platzes der Emesallieder und -gebete im täglichen Kult naheliegt.

In neuassyrischer Zeit sind allerdings kaum *kalûs* bezeugt, für die sich eine Affiliation mit einem bestimmten Tempel nachweisen lässt.<sup>1021</sup> Dass mit Nabû-šaddûni (Nr. 2) lediglich ein einziger namentlich bekannter *kalû* aus Aššur bezeugt ist, erstaunt angesichts der Bedeutung der Stadt als religiöses Zentrum des neuassyrischen Reichs. Im Zusammenhang mit seiner Untersuchung der „Frühjahrsfeierlichkeiten“ in Aššur erwägt Maul, dass sich die *kalûs*, die maßgeblich für die liturgische Gestaltung des Festes verantwortlich waren, in Ninive, wo die Mehrzahl der relevanten Texte gefunden wurde, und nicht in Aššur auf die Feierlichkeiten vorbereiteten.<sup>1022</sup> In diesem Fall wäre vielleicht eher davon auszugehen, dass die meisten *kalûs* in der Entourage des Königs in Ninive lebten und wirkten, trotzdem sie ihrer Aufgabe halber im Bereich des Tempels zu verorten sind,<sup>1023</sup> was gut zu der engen Verbindung der neuassyrischen *kalûs* mit dem König passen würde.<sup>1024</sup>

Mit Nabû-ēpuš (Nr. 2) ist ein Klagesänger (*kalû*) bezeugt, der in SAA XIII, 138 als *šangu ša Ea* bezeichnet, dessen Beruf aber am Ende des Briefes noch einmal explizit als *kalû*

<sup>1018</sup> Zur Problematisierung der Übersetzungen „lamentation priest“ und „dirge singer“ vgl. Gabbay 2015, 64.

<sup>1019</sup> Gabbay 2015, 69. Nach Gabbay 2015, 69 bilden die *kalûtu* und die *āšipûtu* die beiden wesentlichen Säulen der „cultic offices“. Menzel 1981a, 234 ist hinsichtlich der „Zuordnung des *kalû* zum offiziellen nA Kult“ unentschlossen, da sich nahezu keine Belege finden, aus denen eine Tempelaffiliation deutlich hervorgeht. Sie erwägt, ob *kalûs* vielleicht nur für den Einsatz bei Ritualen und Festen gemietet wurden (Menzel 1981a, 236). Zudem will sie einen „profanen“ *kalû* von einem „Tempel-GALA“, den sie im *galamāhu* sieht, unterscheiden (Menzel 1981a, 235–236). Diese Unterscheidung ist mit den von Gabbay vorgelegten Ergebnissen m. E. unhaltbar. Zum rituellen Setting der Emesal-Gebete vgl. Gabbay 2015, 155–192, zur Beteiligung des *kalûs* an Bauritualen vgl. Ambos 2004, 10–13.

<sup>1020</sup> Gabbay 2015, 64, 69–70.

<sup>1021</sup> Vgl. PNA 4, 48–49.

<sup>1022</sup> Maul 2000a, 392–393.

<sup>1023</sup> Verderame 2018, 401.

<sup>1024</sup> Gabbay 2015, 65. Vgl. zudem die Berufsbezeichnungen *galamāhu kalû ša Šin u šarri* und *kalû ša Šin u šarri* (PNA 4, 35a; 48b). Man könnte erwägen, dass dies nicht nur der Überlieferungssituation, sondern auch dem Umstand geschuldet ist, dass das Repertoires des *kalûs* mit den Eršahunga-Gebeten Texte enthielt, welche die Belange des Königs betrafen (vgl. Maul 1988, 27–32; Gabbay 2015, 159, 173–174). Auch das Setting der Performanz von Emesal-Gebeten bei kalendarischen Festen und Bauritualen steht in enger Verbindung mit dem Königtum (vgl. Gabbay 2015, 158–159). In Assyrien wurden Emesal-Gebete möglicherweise auch im Palast aufgeführt (Gabbay 2015, 166).

angegeben wird.<sup>1025</sup> Hier scheint es so, dass *šangû* als generelle Bezeichnung für Personen verwendet wird, die privilegierten Zugang zum Allerheiligsten des Tempels besaßen. Denn Nabû-ēpuš (Nr. 2) wurde von einem Tempelwächter dabei erwischt, wie er den Goldbeschlag von einem Opfertisch der Ištar ablöste.<sup>1026</sup> Eine solche Bezeichnung des *kalûs* als *šangû* oder *ērib bīti* war nach Gabbay üblich und reflektierte seine wichtige Position im Tempelkult.<sup>1027</sup> Wie andere Angehörige des Kultpersonals erhielt der *kalû* Fleischrationen aus den monatlichen Schafopfern sowie Teile der Opferreste aus den königlichen Mausoleen in Aššur.<sup>1028</sup>

In SAA XIII, 131 informiert ein gewisser Pūlu den König über die unheilvoll verkleinerte Niere eines Opfertieres aus den regelmäßigen Opfern für Nabû. Sofern es sich, wie PNA sowie Cole und Machinist annehmen, beim Verfasser des Schreibens tatsächlich um den *kalû* Pūlu (Nr. 8) handelt, läge ein Hinweis darauf vor, dass der *kalû* die Durchführung der regelmäßigen Opfer begleitete und über ausreichende Expertise verfügte, um Vorzeichen an den Opfertieren und ihren Eingeweiden zu identifizieren. Und auch wenn SAA XIII, 134 offenkundig unhaltbare Zustände, die auf das eigenmächtige Agieren des *kalûs* Pūlu (Nr. 8) zurückzuführen sind, beschreibt,<sup>1029</sup> scheint es zumindest unter bestimmten Bedingungen möglich gewesen zu sein, dass ein *kalû* – vielleicht infolge einer Vakanz und eines damit einhergehenden Machtvakuum – weitreichende Befugnisse im Tempel an sich brachte. Darunter auch solche, von denen man eigentlich erwarten würde, dass sie in das Aufgabengebiet des *šangûs* fielen. Möglicherweise war der *kalû* Pūlu (Nr. 8) gleichzeitig der *šangû* des Tempels. Denn unter den Tempelautoritäten, von denen sich der Absender des Briefes erhofft, Pūlus (Nr. 8) Handeln Einhalt zu gebieten, finden sich der *šangû šaniu*, der *lahhinu* und der *bēl piqitti* des Königs,<sup>1030</sup> nicht aber ein *šangû* des Tempels.

Der *kalû* sei, so Gabbay, traditionell mit dem *nāru* assoziiert gewesen, was auch durch archivalische Texte belegt werde, in denen Vertreter beider Professionen miteinander interagieren.<sup>1031</sup> Neben dem Klagepriester (*kalû*) ist in der neuassyrischen Zeit der *galamāhu*<sup>1032</sup> belegt, der zumindest nach der sumerischen Etymologie dem gewöhnlichen *kalû* übergeordnet war und entsprechend mit „chief gala“ oder „chief lamentation priest“ übersetzt wird.<sup>1033</sup> Inwiefern sich die Aufgaben des *galamāhus* von denen des *kalûs*

<sup>1025</sup> SAA XIII, 138: Vs. 6. Rs. 17.

<sup>1026</sup> SAA XIII, 138: Vs. 6–13.

<sup>1027</sup> Gabbay 2015, 69. Wegen der Doppelbezeichnung als *kalû* und als *šangû* nimmt Parpola 1983, 320 an, dass *šangû* lediglich ein Ehrentitel ist.

<sup>1028</sup> SAA XII, 77: Rs. III 31. Kataja und Whiting 1995, 86 Nr. 77: Rs. III 31 umschreiben zwar <sup>lu</sup>SANGA-šú, übersetzen aber „lamentation chanter“. Die von Postgate 1969, 111: Rs. VIII 31 gebotene Umschrift <sup>lu</sup>GALA stimmt mit dem überein, was auf der Photographie zu erkennen ist; SAA XII, 81: Vs. I 16'; vgl. Menzel 1981a, 235.

<sup>1029</sup> Mehrmals betont der Absender, dass niemand unter den Angehörigen des Tempelpersonals die nötige Macht und Autorität besäße, um Pūlus (Nr. 18) Treiben Einhalt zu gebieten, zumal es Order gäbe, die Vorgänge geheim zu halten (SAA XIII, 134: Vs. 15'–16'. Rs. 16).

<sup>1030</sup> SAA XIII, 134: Rs. 6–7.

<sup>1031</sup> Gabbay 2015, 116.

<sup>1032</sup> Ebd. 2014a, 64 Fn. 5 setzt die akkadische Form als *kalamāhu* mit den Nebenformen *kalamahhu* und *galmāhu* an.

<sup>1033</sup> Gabbay 2015, 64.



unterschieden, lässt sich nicht ermitteln. Menzel diskutiert, ob das Tätigkeitsspektrum des *galamāhu* z. B. auch administrative Aufgaben wie die Organisation der Auftritte von Klagesängern (*kalû*) an verschiedenen Tempeln, die Leitung von *kalû*-Ensembles und die Ausbildung von Klagesängern (*kalû*) umfasste.<sup>1034</sup> Ob der *galamāhu* funktional identisch mit dem einmal belegten *rab kalê* war,<sup>1035</sup> bleibt unklar.

In Aššur waren – dies geht nach Menzel aus SAA XX, 51 hervor – die Aufgaben des *galamāhu* nicht auf den Aššurtempel beschränkt, auch wenn er dem Tempelpersonal dieses Tempels zuzurechnen sei, sondern erstreckte sich auch auf die anderen Heiligtümer der Stadt. Mit Urdu-Aia (Nr. 5) ist eine Person bezeugt, die den Titel *galamāhu* trägt. Er ist *galamāhu* des Sîn von Ḫarrân und des Königs.<sup>1036</sup> Menzel schlägt vor, auch in SAA XII, 95: Rs. 11 die Berufsbezeichnung des Zeugen zu <sup>l</sup>GALA[.MAḪ] zu ergänzen, womit ein weiterer *galamāhu* belegt wäre.<sup>1037</sup> Es ist allerdings genauso gut möglich, dass im beschädigten Teil der Tafel ein Göttername folgte.

#### III.2.3.4 Der *kurgarrû* und der *asinnu*

PNA 4 übersetzt diese Berufsbezeichnungen mit „emasculated devotee of Ištar“, was die in der assyriologischen Literatur immer wieder verhandelte Deutung von *kurgarrû* und *asinnu* als gender-queere Kultakteure reflektiert.<sup>1038</sup> Die Diskussion umkreist dabei, ähnlich wie auch im Zusammenhang mit dem *kalû*,<sup>1039</sup> die Fragen, ob es sich bei *kurgarrû* und *asinnu* um Eunuchen handelte und inwiefern sie sich durch nicht-heteronormative Identitäten und Gender-Performanz auszeichneten.<sup>1040</sup> Die nicht normative Gender-Identität dieser beiden Kultakteure bereitete schon den Mesopotamiern Unbehagen und rief ihnen gegenüber Misstrauen hervor, da sie den geläufigen Sinn- und Deutungsangeboten zuwider lief.<sup>1041</sup> Die prononcierte Andersartigkeit prädestinierte sie jedoch gleichzeitig als Grenzgänger zwischen diesseitiger Welt und Transzendenz, da sie von den für die Mehrheitsgesellschaft geltenden Regeln gewissermaßen ausgenommen waren. Die ihnen entgegengebrachte Ablehnung rühre also keineswegs allein von ihrem nicht-normativen Sexualverhalten bzw. ihrer gender-performance her.<sup>1042</sup> Die aus literarischen Texten, Ritualbeschreibungen und Kultkommentaren wahrnehmbare Marginalisierung von *asinnu* und *kurgarrû* bedeutet jedoch keine wahrnehmbare realweltliche soziale Ausgrenzung. So unterscheiden sich die Interaktionsprofile der *kurgarrûs* und des *rab kurgarrês*, die in den Urkunden aus

<sup>1034</sup> George 1985, 233–234.

<sup>1035</sup> Pūti in SAA VI, 57: Vs. III 11'–12'; vgl. PNA 4, 97.

<sup>1036</sup> PNA 4, 35a.

<sup>1037</sup> Menzel 1981a, 233.

<sup>1038</sup> Zum *asinnu* vgl. zuletzt Svärd und Nissinen 2018.

<sup>1039</sup> Zur Frage der gender-identity des *kalûs* vgl. Gabbay 2015, 67–68.

<sup>1040</sup> Vgl. Svärd und Nissinen 2018, 373–375, 396–397. Beachtlich ist in diesem Zusammenhang die elaborierte Diskussion in Peled 2014, die sich im Wesentlichen darum dreht, wer von den beiden der penetrierende und wer der penetrierte Part bei dem von Peled angenommenen Geschlechtsverkehr in kultischem Zusammenhang war.

<sup>1041</sup> Maul 1992, 158–159.

<sup>1042</sup> Ebd., 166.

Aššur bezeugt sind, nicht wesentlich von denen anderer Berufsgruppen.<sup>1043</sup> Die archivalischen Belege für den *kurgarrû* beschränken sich, anders als noch von Menzel postuliert,<sup>1044</sup> nicht mehr nur auf die Stadt Aššur.<sup>1045</sup>

Der *kurgarrû* und der *asinnu* kommen in Ritual- und Festbeschreibungen vor, ihre genauen Aufgaben bleiben allerdings unklar. Kultkommentare legen nahe, dass die entsprechenden Handlungen vor dem Hintergrund mythischer Erzählungen aus dem Umkreis von Ištar und Dumuzi zu verstehen sind.<sup>1046</sup> Zudem konnte Maul zeigen, dass die Feste und Rituale, an deren Durchführung *asinnu* und *kurgarrû* beteiligt sind, in den Monat Du'ūzu (iv) fallen, dessen Name der des Gottes Dumuzi ist, was die Verbindung zu den Inanna/Ištar-Dumuzi-Mythen unterstreicht.<sup>1047</sup> Beide sind also mit dem Ištar-Kult verbunden.

Nach SAA XII, 68 erhält der *rab kurgarrê* ebenso wie der *šangû* und der Obersänger (*nargallu*) Anteile aus Brotopfern der Šarrat-nipħa im Monat Du'ūzu (iv),<sup>1048</sup> was Menzel als Beleg für „eine irgendwie aktive Beteiligung an den kultischen (Fest-)Veranstaltungen [...] zu Ehren der Bēlet-nipħa“, versteht. Der *rab kurgarrê* habe dabei die administrative und musikalische Leitung über eine Gruppe von *kurgarrûs* innegehabt.<sup>1049</sup>

### III.2.3.5 Der Sänger (*nāru*)

Musikalische Darbietungen spielten in Mesopotamien im Zusammenhang mit dem Tempelkult und am Königshof eine bedeutende Rolle und waren auch aus dem Alltagsleben der Menschen kaum wegzudenken.<sup>1050</sup> Die Sängerberufe (*nargallu*, *nāru*) sind deshalb sowohl in Verbindung mit der Sphäre des Palastes als auch mit der des Tempels bezeugt.<sup>1051</sup> Dass keineswegs von einer strengen Differenzierung in Sänger, die ausschließlich am Palast, und solche, die am Tempel tätig waren,<sup>1052</sup> auszugehen ist, zeigt das Repertoire der Sänger (*nāru*). So trägt er beispielsweise in Bauritualen ein Seufzer (*inħu*)-Lied, vermutlich eine Art Klage vor, beim Wiederaufbau einer Mauer ein Preislied auf den König.<sup>1053</sup> Die unterschiedlichen Handlungskontexte des Sängers (*nāru*) lassen sich auch am Tontafelbestand von N 3 ablesen, wo sich königliche Selbstlobhymnen neben Ritualbeschreibungen und Tafeln mit Beschwörungen fanden.<sup>1054</sup>

Anders als die konventionelle Übersetzung „Sänger“ transportiert, begleitete der neuassyrische *nāru* seine Auftritte durch das Spielen von Instrumenten, wie es auch für frühere

---

<sup>1043</sup> Für den *asinnu* sind in der neuassyrischen Zeit keine individuellen Vertreter bezeugt, vgl. PNA 4, 15.

<sup>1044</sup> Menzel 1981a, 241.

<sup>1045</sup> Vgl. PNA 4, 51.

<sup>1046</sup> Maul 1992, 166.

<sup>1047</sup> Maul 1992, 166.

<sup>1048</sup> SAA XII, 68: Vs. 22–23.

<sup>1049</sup> Menzel 1981a, 257.

<sup>1050</sup> Volk 2006, 21.

<sup>1051</sup> Ambos 2006, 499; Menzel 1981a, 256; vgl. PNA 4, 75–76.

<sup>1052</sup> Menzel 1981a, 256.

<sup>1053</sup> Ambos 2006, 500.

<sup>1054</sup> Ebd., 501; vgl. Pedersén 1986, 34–38.

Epochen der mesopotamischen Geschichte belegt ist,<sup>1055</sup> so dass „Musiker“ eine eigentlich treffendere Übersetzung wäre. Der *nāru* sang und rezitierte vornehmlich akkadische Dicenda und nahm an Ritualen teil, bei deren Durchführung er auch mit anderen Ritualspezialisten kooperierte.<sup>1056</sup> Für seine Tätigkeit im Tempel wurde er mit Anteilen aus den Resten der Opferspeisen entlohnt.<sup>1057</sup>

Menzel argumentiert für eine Unterscheidung zwischen dem Obersänger *nargallu*, der für kultische Belange verantwortlich war, in Ritualpräskripten allerdings als *nāru* bezeichnet werde, und dem gewöhnlichen Sänger, dem *nāru*, dessen Wirkungsbereich außerhalb der Tempelsphäre lag. Tatsächlich ist aus der neuassyrischen Zeit bislang kein individueller *nāru* belegt, für den sich eine Tempelaffiliation nachweisen ließe.<sup>1058</sup> Wenn ein Sänger in Ritualpräskripten erwähnt wird, wird dieser jedoch mit dem Logogramm NAR (*nāru*) bezeichnet.

Die Musiker traten allein oder in Gruppen auf. Nach Menzel sei der Sänger im Kult jedoch in der Regel allein aufgetreten; hierin bestehe ein bedeutender Unterschied zum *kalû*.<sup>1059</sup> Der *nargallu*<sup>1060</sup> genannte Obermusiker trug wohl als Solist vor und agierte als Vorsänger.<sup>1061</sup> Ob er auch für die Ausbildung der Musiker und die Herstellung von Instrumenten verantwortlich war, ist für die neuassyrische Zeit nicht explizit belegt, aber wahrscheinlich.<sup>1062</sup> Neben männlichen Vertretern konnten auch Frauen die Profession der *nārtu* und *nargallatu* ausüben.<sup>1063</sup> Neben *nāru* ist auch gelegentlich die Berufsbezeichnung *zammāru* für Sänger belegt, letztere aber wesentlich seltener und nie im Zusammenhang mit dem Tempel.<sup>1064</sup>

Die Auflistung des Kultpersonals des Aššurtempels in SAA XX, 51 deutet nach Menzel darauf hin, dass es an jedem Tempel nur einen *nargallu* gab. Allerdings, so fügt sie an, sind in SAA XX, 16 mehrere *nargallus* bezeugt, womit ihrer Ansicht nach aber nicht zwangsläufig nur Vertreter dieses Berufs von einem, sondern verschiedener Tempel der Stadt Aššur gemeint sein könnten.<sup>1065</sup> Der *nargallu* konnte für einen einzelnen Gott tätig sein –

---

<sup>1055</sup> Ambos 2006, 500; Menzel 1981a, 257.

<sup>1056</sup> Ambos 2006, 501; Menzel 1981a, 256. Nach Huber Vulliet und Sallaberger 2003, 634 beschränkte sich das Repertoire des Sängers auf akkadische Lieder. Da diese im Gegensatz zum Repertoire des *kalûs* der „religiöse[n] Komponente“ entbehren würden, sei der Sänger ebenso wie die am Tempel tätigen Handwerker nicht als Priester zu verstehen. Menzel 1981a, 256 hingegen sieht in den Tätigkeiten des *nārus*, *kalûs* und des *šangûs* die drei wesentlichen Wege der Kontaktaufnahme mit der Transzendenz. Bezeichnenderweise werden weder der *bārû* noch der *āšipu/mašmaššu* erwähnt, die gleichfalls Mediatoren zwischen diesseitiger Welt und den Göttern waren. Dies ist möglicherweise kein Zufall, galten Opferschau und Beschwörungskunst in der assyriologischen Forschung lange als irrationaler Hokuspokus.

<sup>1057</sup> Menzel 1981a, 255.

<sup>1058</sup> Vgl. PNA 4, 75-76.

<sup>1059</sup> Menzel 1981a, 255, 256.

<sup>1060</sup> PNA 4, 74.

<sup>1061</sup> Menzel 1981a, 255–256; vgl. Shehata 2009, 24.

<sup>1062</sup> Ziegler 2011, 290; ebd. 2007, 11–12.

<sup>1063</sup> Menzel 1981a, 254. Vgl. SAA XX, 21: Rs. 7' für eine <sup>m</sup>NAR im Zusammenhang mit Ritualen im *akītu*-Haus von Aššur und SAA XX, 9: Rs. III 22'–23', wo eine *nargallatu* bei den Frühjahrsfeierlichkeiten in Aššur am 9. Addāru (xii) vor dem König ausruft, dass Šerū'a geboren hat. Die *nargallatu* agierte also auch in kultischem Kontext.

<sup>1064</sup> PNA 4, 236.

<sup>1065</sup> SAA XX, 16: Vs. I 24'; 51: Vs. I 16; vgl. Menzel 1981a, 254.

belegt sind Obersänger (*nargallu*) für Aššur, Adad und Nabû,<sup>1066</sup> sowie ein *rab nāri* des Ninurta – aber aus Aššur ist auch ein *nargallu* von Sîn und Šamaš bekannt. Dieser scheint für das gesamte Doppelheiligtum verantwortlich gewesen zu sein.<sup>1067</sup>

Neben den *nargallu* ist noch ein *rab nāri* genannter, weiterer Chefmusiker belegt.<sup>1068</sup> Menzel will mit Verweis auf SAA XX, 16, wo *rab nāri* und *nargallu* gemeinsam auftreten,<sup>1069</sup> beide Berufe strikt voneinander trennen: Der *rab nāri* habe am ehesten die Aufgaben eines „Chorleiter[s] und Dirigent[en]“ erfüllt.<sup>1070</sup> Nach Groß besteht der Unterschied zwischen den beiden Berufen *nargallu* und *rab nāri* im Ort ihrer Berufsausübung: *nargallu* bezeichne üblicherweise den Chefmusiker in der Tempelsphäre,<sup>1071</sup> für den *rab nāri* sei dies weniger deutlich wahrnehmbar, er sei eher im Palast zu verorten, auch wenn er gelegentlich in Verbindung mit dem Tempel erscheine.<sup>1072</sup> Ob es sich bei den beiden tatsächlich um funktional vollständig differenzierte Berufe, wie z. B. für die mittelasyrische Zeit belegt,<sup>1073</sup> handelt, lässt sich anhand der verfügbaren Quellen nicht feststellen.

Sänger (*nāru*) konnten eine hohe soziale Stellung erreichen,<sup>1074</sup> so ist der *rab nāri* Bulluṭu (Nr. 5) als Jahreseponym belegt. Im sumerischen Mythos Enki und Ninmah macht Enki den Blinden zum Sänger, der vor dem König auftritt, und weist ihm hierdurch einen Platz und eine Funktion in der Gesellschaft zu. Dass es sich allerdings bei dem an Tempel und Palast agierenden hochrangigen Personal um Blinde gehandelt hat, ist nicht anzunehmen.<sup>1075</sup>

### III.2.3.6 *ērib bīti*

Der Terminus *ērib bīti*, der eine Gruppe von Personen bezeichnet, die befugt sind, das Allerheiligste eines Tempels zu betreten, ist insbesondere in Babylonien gut bezeugt. Die in

---

<sup>1066</sup> Aššur: Aššur-bēl-ilāni (Nr. 7), Rēmāia; Adad: Sîn-[...] (Nr. 5), Aššur-šumu-šuklil (PNA 4, 74a liest [...]]-šumu-šuklil und nimmt an, dass es sich um einen *nargallu* des Aššur handelt. Nach Pedersén 1986, 36 erscheint Aššur-šumu-šuklil im Kolophon eines weiteren literarischen Texts (A 652), dort sind das theophore Element des Namens wie auch der Gott, für den er tätig war, erhalten); Nabû: [...] (vgl. PNA 4, 74a).

<sup>1067</sup> [...] (vgl. PNA 4, 74a). Interessanterweise ist die Situation am Anu-Adad-Tempel offenbar anders, denn Adad verfügte über eigene *nargallu*s, vgl. Fn. 1066.

<sup>1068</sup> Menzel 1981a, 255; PNA 4, 111a.

<sup>1069</sup> SAA XX, 16: Vs. I 24'.

<sup>1070</sup> Menzel 1981a, 255.

<sup>1071</sup> Groß 2014a, 231. Auch die *nargallu* sei vermutlich vorrangig im Tempel tätig gewesen.

<sup>1072</sup> Groß 2014a, 223. Groß 2014a, 224–225 diskutiert zudem, ob ein Unterschied zwischen einem vorrangig im Palast tätigen *zammuru* und *rab zammuru* einerseits und dem an den Tempel angebundenen *nāru* bzw. *rab nāri* bestand, kommt aber zum Ergebnis, dass die Beleglage eine strikte Trennung nach der Tätigkeitssphäre nicht zulässt. Auch das Repertoire der Sänger, das sich im Bibliotheksbestand von N 3 widerspiegelt, spricht gegen eine solche Unterscheidung.

<sup>1073</sup> Ambos 2006, 500; vgl. Jakob 2002, 518–522. Die Berufsbezeichnung lautet in dieser Zeit *zammeru*. CAD Z, 40 will im *zammeru* einen volkstümlichen Sänger sehen, der keine Ausbildung genossen hatte. Möglicherweise spielt hier die Forderung von Renger 1969, 181 nach einer strengen Unterscheidung von *zammeru* und *nāru* eine Rolle, die sich auf die Organisation der lexikalischen Liste lú : ša bezieht. Der *zammeru* erscheint dort im selben Abschnitt wie Schausteller, Gaukler und Tänzer. Angesichts des altbabylonischen Befundes aus Mari ist eine pauschale Unterscheidung der beiden Berufe allerdings nicht haltbar (Ambos 2006, 500).

<sup>1074</sup> Ambos 2006, 502.

<sup>1075</sup> Ebd., 501. Aus Mari finden sich einige Belege, dass blinde Kinder zu Musikern ausgebildet wurden und sogar eigens zu diesem Zwecke geblendet wurden (Ziegler 2007, 22–23).

PNA 4 aufgeführten Personen, die mit diesem Titel in Dokumenten aus der neuassyrischen Zeit belegt sind, sind fast alle mit Tempeln in Babylonien in Verbindung zu bringen.

Tabelle 6: Namentlich bekannte *ērib bītis* in der neuassyrischen Zeit

Name	Beruf	<i>ērib bītī</i>	Tempel, Ort
Akkullānu (Nr. 1)	<i>šangū</i> , Sternendeuter <sup>1076</sup>	<i>ērib bītī ša Aššur</i>	Aššur-Tempel, Aššur
Ērišu (Nr. 5)	—	<i>ērib bītī</i>	Nēmed-Laguda
Ḫulālu	—	<i>ērib bītī ša Šamaš</i>	Ebabbar, Sippar
Iddin-aḫi (Nr. 3)	<i>naggāru</i> <sup>1077</sup>	<i>ērib bītī</i>	Babylonien
Ina-qībi-Bēl (Nr. 2)	<i>naggāru</i> <sup>2</sup>	<i>ērib bītī</i>	Babylonien
Kinā (Nr. 2)	—	<i>ērib bītī</i>	Nēmed-Laguda
Marduk-zēru-ibni (Nr. 3) <sup>1078</sup>	—	<i>ērib bītī</i>	Babylon
Nabū-nā'id (Nr. 3)	—	<i>ērib bītī ša bīt ili</i>	Babylonien
Rāši-ili (Nr. 2 oder 3)	—	<i>ērib bītī ša M[arduk]</i>	Esangil, Babylon
PN	—	<i>ērib bītī ša [Nabū]</i>	Nabū, Borsippa

In neu- und spätbabylonischer Zeit sind die *ērib bītis* eine im Vergleich zu anderen Priestern privilegierte Gruppe von Personen, die auch die am stärksten zugangsbeschränkten Bereiche im Tempel, darunter die Cella, betreten durften.<sup>1079</sup> Die Aufgaben der *ērib bītis* variierten erheblich. Unter ihnen finden sich Kult- und Ritualspezialisten wie *āšipus* oder *kalūs*, aber auch Handwerker, die für den Unterhalt des Heiligtums und die Ausstattung des Gottes sorgten, zum Beispiel Textilhandwerker oder Goldschmiede,<sup>1080</sup> sowie Angehörige nahrungsmittelverarbeitender Berufe, die möglicherweise auch die Mahlzeiten auftrugen.<sup>1081</sup> Van Driel hat deshalb vorgeschlagen, *ērib bītī* als Bezeichnung eines Status, nicht als Berufsbezeichnung, zu verstehen, der das Ergebnis einer Initiation war.<sup>1082</sup> Eine solche Initiation wird beispielsweise im von Borger publizierten Ritual zur Weihung eines Enlil-Priesters beschrieben.<sup>1083</sup> Der besondere Status gestattete den *ērib bītis* den Zutritt

<sup>1076</sup> Von PNA 4, 200b wird Akkullānu als „astrologuer attested without title“ bezeichnet.

<sup>1077</sup> Zur Deutung von SAA XIII, 177, dass die Brüder Iddin-aḫi (Nr. 3) und Ina-qībi-Bēl (Nr. 2) nicht über Schreiner (*naggāru*) verfügten, die zum König geschickt werden sollen, sondern selbst diesen Beruf hatten vgl. Matsushima 1998, 113. Aus dem hellenistischen Uruk ist eine Liste von *ērib bītis* (VS XV, 1) bekannt, in der neben *āšipus*, Schlachtern (*tābiḫu*), *parkullus*, *qurqurrus*, Goldschmieden (*kutimmu*) auch fünf Zimmerleute (*naggāru*) aufgeführt werden (Lambert 1957, 10: Vs. I. 14. II 12; vgl. Sciandra 2009, 22 Fn. 25; Bongenaar 1997, 158 mit weiterer Literatur).

<sup>1078</sup> Der Beleg fehlt in PNA 4, 34b.

<sup>1079</sup> Waerzeggers 2008, 16.

<sup>1080</sup> Ebd., 17. Ob und wenn ja welche Handwerker zu den *ērib bītis* zählten, wird in der älteren Literatur noch kontrovers diskutiert; vgl. Kümmel 1979, 158, 163; Renger 1971, 497; Lambert 1957, 3, 10–11.

<sup>1081</sup> Waerzeggers 2010, 46.

<sup>1082</sup> Van Driel 2002, 89; vgl. Waerzeggers 2008, 14. Waerzeggers 2010, 47 weist darauf hin, dass sich daraus für das babylonische Pfründensystem ein scheinbares Problem ergibt, nämlich, dass die *ērib bītis* zwar ganz unterschiedliche Tätigkeiten ausgeübt hätten, es aber nur einen Typus von *ērib bītī*-Pfründen gegeben habe. Bongenaar 1997, 159 nimmt an, dass die *ērib bītī*-Pfründe dem Halter lediglich den Zugang zum Tempel gestattete, um dort eine spezifische Aufgabe im Kultbetrieb auszufüllen, zu deren Ausübung eine weitere Pfründe nötig war. Van Driel 2002, 89 stimmt dem grundsätzlich zu, geht aber davon aus, dass die *ērib bītī*-Pfründe durchaus Aufgaben im Kultbetrieb, insbesondere das Servieren der Göttermahlzeit umfasste.

<sup>1083</sup> Borger 1973.

zur Cella des Gottes und befähigte sie zum unmittelbaren Kontakt mit der Götterstatue und damit auch zur Transzendenz.<sup>1084</sup>

Abgesehen von Akkullānu (Nr. 1), der als *ērib bīti* des Aššurtempels und als *šangū* bezeichnet wird sowie als Sternendeuter in Erscheinung tritt, jedoch ohne jemals als *tupšar Enūma Anu Enlil* bezeichnet zu werden,<sup>1085</sup> geben die wenigen neuassyrischen Belege fast nie Hinweise auf die Berufe der *ērib bītis*, sieht man vom fraglichen Fall der Brüder Iddin-aḫi (Nr. 3) und Ina-qībi-Bēl (Nr. 2) in SAA XIII, 177 ab. Während *ērib bītis* bisher fast nur im Zusammenhang mit Tempeln in Babylonien belegt sind, zeigen einige wenige Belege,<sup>1086</sup> dass auch in Assyrien Angehörige des Kultpersonals als *ērib bīti* bezeichnet wurden. Im Ninurta-Tempel von Kalḫu begehen mehrere *ērib bītis* einen Diebstahl.<sup>1087</sup> Im bereits mehrfach zitierten Beschwerdebrief über die Untaten des Klagesängers (*kalū*) Pūlu (Nr. 8) im Nabû-Tempel von Kalḫu wird berichtet, dass ein *ērib bīti* Pūlu (Nr. 8) bei seinem Unwesen beobachtet hatte, ihn aber gewähren ließ.<sup>1088</sup> Als *ērib bīti* werden zudem Angehörige des Tempelpersonals in einem Bericht über die Durchführung der Frühjahrsfeierlichkeiten in Aššur bezeichnet, die Geschenke des Königs empfangen.<sup>1089</sup>

Aus Ninive ist eine Urkunde über eine Personenweihung an Ninurta von Kalḫu belegt. Unter den Zeugen erscheint eine Gruppe von fünf Personen, deren Bezeichnung durch die Bearbeiter als *ērib bīti* ergänzt wird.<sup>1090</sup> Unter ihnen finden sich jeweils ein *šangū* der Ištar und des Adad, ein *ša-endišu*, ein Obersänger des Ninurta (*nargallu ša Ninurta*) und ein Koch des Ninurta-Tempels (*nuḫatim bīt Ninurta*). Die Bezeichnung *ērib bīti* würde, wenn die Überlegung zutrifft, neben Priestern (*šangū*) auch weitere Tempelbedienstete wie den *ša-endišu*, den Obersänger (*nargallu*) und Handwerker aus der Lebensmittelverarbeitung (*nuḫatimmu*) einschließen.

In SAA X, 6 berichtet Issār-šumu-ēreš (Nr. 3) an Asarhaddon, dass die Schreiber (*tupšarru*) aus Ninive, Kilizi und Arba'il gekommen seien und nun in die *adē* eintreten könnten. Die Schreiber (*tupšarru*) aus Aššur waren hingegen noch nicht eingetroffen. Issār-šumu-ēreš (Nr. 3) weist den König darauf hin, dass diese einer bestimmten Personengruppe angehörten, deren Bezeichnung von den Bearbeitern als *ērib bīti* ergänzt wird.<sup>1091</sup> Leider ist die Ergänzung unsicher und die Bezeichnung von Schreibern als *ērib bīti* im Korpus der neuassyrischen Briefe ohne Parallele.

In SAA XII, 19, einer Landschenkungsurkunde von Sargon II., wird ein Flurabschnitt im Gebiet der Stadt der *ērib bītis* erwähnt, die in der Umgebung der Stadt Ninive, also in

<sup>1084</sup> Waerzeggers 2008, 14–15.

<sup>1085</sup> Vgl. PNA 4, 34a. Die Bezeichnung als *ērib bīti ša Aššur* stammt aus SAA XXI, 28: Rs. 14–15.

<sup>1086</sup> Groß 2014a, 314 Fn. 771.

<sup>1087</sup> SAA XIII, 128: Vs. 11–15.

<sup>1088</sup> SAA XII, 134: Vs. 12'–15'.

<sup>1089</sup> SAA XX, 9: Rs. IV 21'–22'.

<sup>1090</sup> SAA XII, 92: Rs. 10–15; Vgl. Rs. 15: PAP 5 ʿlú\*ʿx' [x] ʿÉ' ʿša' ʿDINGIR'. Kataja und Whiting 1995, 117 Nr. 92 ergänzen zu PAP 5 ʿlú\*[TU?].MEŠ] ʿÉ' ʿša' ʿDINGIR'.

<sup>1091</sup> SAA X, 6: Vs. 6–14: LUGAL *be-li* [ú-da] ki-i lú\*[TU É]. ʿMEŠ\* ʿšu-nu-ʿú\*ʿ-ʿmi\*ʿ. Parpola 1983, 3 nimmt an, dass die Schreiber aus den wichtigsten Städten des Reiches in Kalḫu in die *adē* eintraten.

Assyrien lag.<sup>1092</sup> Da, wie Baker gezeigt hat, Toponyme des Bildungstyps *ālu-(ša)-X* bzw. *kapru-(ša)-X*, wobei X für eine Berufsbezeichnung steht, Orte bezeichnen, die den entsprechenden Berufsgruppen für das Bestreiten ihrer Subsistenz durch die Krone zugewiesen wurden,<sup>1093</sup> ist der Beleg für den Ort *Āl-ērib-bīti* als weiteres Indiz für die Existenz von *ērib bītis* in Assyrien zu werten.

Die wenigen Belege für *ērib bītis* aus Texten, die sich auf die assyrischen Tempel beziehen, zeigen, dass der Terminus auch in Assyrien als Bezeichnung für Tempelbedienstete gebraucht wurde. Diese Gruppe ist allerdings nicht deutlich konturiert: Unklar ist, welche Angehörigen des Tempelpersonals als *ērib bītis* galten, wie – falls es überhaupt eine formalisierte Initiation wie in Babylonien gab – man den Status eines *ērib bītis* erlangte bzw. welche Voraussetzungen für das Erlangen dieses Status bestanden und ob der wesentliche Unterschied zum restlichen Kultpersonal wie in Babylonien darin bestand, dass allein die *ērib bītis* Zugang zum Allerheiligsten des Tempels und damit zum Gottesbild hatten.

### III.2.3.7 Diverse

Aus königlichen Dekreten sowie aus einem Text aus Šibaniba/Tell Billa, in dem Anzahl und Größe der Haushalte verschiedener Berufsgruppen angegeben werden,<sup>1094</sup> ist die Gruppe der „Söhne der Gelockten“ (*mārū kezzrēti*)<sup>1095</sup> bezeugt. Menzel versteht die „Gelockten“ (*kezzru, kezzertu*)<sup>1096</sup> bzw. die *mārū kezzrēti* als Gruppe von „Kultstatisten“, die eine enge Verbindung zu den Tempeln von Ištar-Gestalten aufwiesen. Sie nimmt an, dass es sich hierbei um Tempeloblaten handelte, die im Gegensatz zu anderen Personen im Besitz des Tempels aktiv am Kultgeschehen teilnahmen.<sup>1097</sup> Nach Menzel ist die Aufgabe der *kezzru/kezzertu* bzw. *mārū kezzrēti* im Bereich musikalischer und gesanglicher Darbietungen zu suchen.<sup>1098</sup> Mit dem *ša-muḥḥi kezzrēti* ist auch derjenige Funktionär bezeugt,<sup>1099</sup> der vermutlich für die Organisation und Disponierung der Gruppe der (*mārū*) *kezzrēti* verantwortlich war.

---

<sup>1092</sup> SAA XII, 19: Vs. 30'.

<sup>1093</sup> Baker 2016, 60. Diese Form der Bewirtschaftung setzt eine Verfasstheit als Gruppe mit kollektiver Identität voraus, die seitens der Krone, welche die Allokationen tätigte, wahrnehmbar war (Baker 2016, 66–68). Baker 2016, 60 argumentiert, dass es sich nicht zwangsläufig um Siedlungen gehandelt haben müsse, in denen Handwerker der entsprechenden Profession ansässig waren, da Berufe wie Schmied, Goldschmied, Brauer, Händler oder eben auch *ērib bītis* auf ein urbanes Umfeld, in dem sich Abnehmer ihrer Produkte und Dienstleistungen fanden, angewiesen waren; vgl. dagegen Groß 2014a, 450.

<sup>1094</sup> Finkelstein 1953, 141 Nr. 85.

<sup>1095</sup> Zur Lesung des Logogramms SUḪUR.LAL als *kezzru* „gelockt“ vgl. Radner 1997a, 218. „Söhne“ markiert nicht zwangsläufig eine biologische Abstammung, sondern hier vermutlich die Zugehörigkeit zu dieser Gruppe.

<sup>1096</sup> Jeweils sieben männliche (*kezzru*) und weibliche Gelockte (*kezzertu*) erscheinen in der Vertragssicherungsklausel von FNALD 1: Rs. 31.

<sup>1097</sup> Menzel 1981a, 29–33, 242, 258. Nach Menzel 1981a, 33a waren die *mārū kezzrēti* an den Tempeln von Ištar-Gestalten beheimatet und wurden bei Bedarf an andere Tempel ausgeliehen. Menzel 1981a, 237, 242, 258 erwägt, ob die *kurgarrūs* und *kalūs* sich aus der Gruppe der *kezzrus* rekrutierten, da sie Überschneidungen im Aufgabenspektrum sieht. Der Vorschlag ist, da das Tätigkeitsprofil von *kezzru* bzw. *mārū kezzrēti* unklar bleibt (vgl. Menzel 1981a, 29–33, 176), m. E. nicht überzeugend.

<sup>1098</sup> Menzel 1981a, 255, 257. Sie erwägt, ob der *rab nāri* dieser Gruppe vorstand.

<sup>1099</sup> Vgl. PNA 4, 165a.

## III.2.4 Ritual- und Divinationspezialisten

### III.2.4.1 Der „Beschwörungspriester“ (*āšipu/mašmaššu*)

Der Ritual- und Heilspezialist, der mit den akkadischen Termini *āšipu* und *mašmaššu* bezeichnet wird, war ein umfassend gebildeter,<sup>1100</sup> in Religion und Weltbild der mesopotamischen Kultur versierter Experte, dessen Hauptaufgabe die „Heilsbewahrung“ und „Unheilsbeseitigung“<sup>1101</sup> darstellte.<sup>1102</sup> Bereits die ganz am Anfang des sog. „Leitfadens der Beschwörungskunst“ (KAR 44) aufgeführten Rituale und Dicenda zeigen, dass dem *āšipu* wichtige priesterliche Funktionen und Aufgaben im Tempel zukamen.<sup>1103</sup>

Abseits der Angehörigen der Familie von *mašmaššus* des Aššurtempels aus N 4 sind keine weiteren Individuen bekannt, für die eine Anbindung an einen Tempel explizit belegt ist.<sup>1104</sup> Menzel erstaunt diese institutionelle Affiliation, da der Aufgabenbereich des „Exorzist[en]“ kein Agieren im „offiziellen Kult“ nahelege. Dieser sei in der Regel „freiberuflich“ tätig gewesen und habe bei Bedarf, z. B. wie beim Pilzbefall im Nabû-Tempel von Kalḫu (SAA XIII, 71), im Auftrag des Tempels Reinigungsrituale durchgeführt.<sup>1105</sup> Da der Aššurtempel eine große Institution war und es in der Stadt zahlreiche andere Tempel gab, sei es gut vorstellbar, dass es einen *mašmaššu* in der Stadt gab,<sup>1106</sup> der sich um die apotropäischen Belange dieser Institutionen kümmerte. Menzel scheint sich nur zögerlich mit

---

<sup>1100</sup> So führt der sog. „Leitfaden der Beschwörungskunst“ KAR 44 (vgl. Jean 2006) ein auffallend breites Spektrum an Ritualen, Gebeten, Beschwörungen und Omenkompendien auf, die in das Kompetenzspektrum des *āšipus* fielen. Dieser war also nicht nur ein Ritual- und Heilexperte, sondern besaß umfassende medizinische sowie pharmakologische Bildung und war mit der mesopotamischen Vorzeichenlehre vertraut (vgl. Geller 2018, 292–295; Koch 2015, 21). Diese Versiertheit des *āšipus* in verschiedenen Gelehrtendisziplinen ist seiner Aufgabe als „Heilsbewahrer“ und „Unheilsbeseitiger“ (Maul 2010, 200) geschuldet. Denn Krankheit war nach mesopotamischer Vorstellung die Folge eines Vergehens gegen die Transzendenz. Erkrankung konnte sich nur deshalb ereignen, weil die Götter dem Betroffenen ihren Schutz entzogen, so dass die Unheilmächte Zugriff auf den Menschen erlangten (Maul 2004, 83, 85–86; Heeßel 2000, 79–81; Maul 1994, 8–9). Da sich Unheil auch materiell in Omen(anzeigern) manifestierte (Maul 1994, 5), von denen eine erhebliche Gefahr ausging (vgl. Maul 1994, 5–10), verwundert es nicht, dass neben Ritualbeschreibungen und Dicenda, die auf die Wiederherstellung des Verhältnisses mit der Transzendenz abzielen (vgl. Maul 2004, 86; Heeßel 2000, 82), und medizinisch-therapeutischem Wissen der *āšipu* ebenfalls mit der terrestrischen und astralen Vorzeichenlehre vertraut war (vgl. Koch 2015, 21). Anstatt den breiten intellektuellen Horizont als Charakteristikum der Ausbildung eines *āšipu* anzusehen, versteht Geller 2018, 295–296 dies als „infringing on the territory of the physician“ und sieht darin ein Anzeichen für den „breakdown of barriers between professions and professional training“ im 1. Jt. v. Chr. Diese Bewertung ist deutlich seinem Bedürfnis nach Abgrenzung der Gelehrtendisziplinen und ihrer Überlieferung sowie insbesondere der Trennung von „Magie“ und „Medizin“ geschuldet; vgl. Geller 2018, 296.

<sup>1101</sup> Maul 2010, 200.

<sup>1102</sup> Ebd. 2004, 80. Dass die in der Assyriologie verbreitete Unterscheidung des als „Beschwörungspriester“ verstandenen *āšipu*, der sich vornehmlich magischer – und damit aus christlich-abendländischer Sicht fragwürdiger – Mittel bediente, vom „rational“ arbeitenden Arzt und Pharmakologen (*asû*) nicht tragbar ist, zeigt Maul 2004, 80–82 (vgl. Heeßel 2015, 37; ebd. 2008, 9). In jüngerer Zeit hat es wieder vermehrt Versuche gegeben, die beiden Berufe sowie den Textkanon, auf dem ihre jeweiligen Disziplinen fußen, deutlich voneinander abzugrenzen. Hiervon legen insbesondere die Beiträge im Sammelband *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues: Medicine, Magic and Divination* (Steinert 2018a) Zeugnis ab.

<sup>1103</sup> Frahm 2018, 17–18; Geller 2018, 52 Fn. 49, 292–293; van Driel 1969, 181; vgl. dagegen Koch 2015, 20–21. Zur Rolle des *āšipus* im Tempel vgl. Jean 2006, 139–143. Sie geht mit Verweis auf Menzel 1981a, 44 davon aus, dass der *āšipu* bedarfsorientiert im Tempel zum Einsatz kam, wenn dort Rituale und Gebete durchzuführen waren, die in seinen Kompetenzbereich fielen (Jean 2006, 140).

<sup>1104</sup> Vgl. PNA 4, 15–16.

<sup>1105</sup> Menzel 1981a, 247.

<sup>1106</sup> Die einmalige Bezeichnung von Nabû-bēssunu (Nr. 1) als *mašmaššu* der Stadt Aššur (Hunger 1968, 68 Nr. 194) könnte als Hinweis hierauf verstanden werden. Nabû-bēssunu (Nr. 1) ist auch als *mašmaššu* des Aššurtempels bezeugt.



dem Gedanken zu arrangieren, dass der „Beschwörungspriester“ Teil des (ständigen) Personals des Aššurtempels war und will den Titel *mašmaš bīt Aššur* vorwiegend als Ehrentitel verstehen.<sup>1107</sup>

Für mehrere Mitglieder der Familie aus N 4 lassen sich die Karrieren von jungen Lehrlingen (*šamallû šehru*) bis zum vollausgebildeten „Beschwörer“ nachverfolgen. Auf der höchsten Ausbildungsstufe werden sie als *mašmaš bīt Aššur*, als „Beschwörer des Aššurtempels“ bezeichnet.<sup>1108</sup> Der Urahn der verzweigten Familie, Bāba-šumu-ibni, wird zudem als *zabardabbû* des Ešarra bzw. *zabardabbû* bezeichnet.<sup>1109</sup> Diese Berufsbezeichnung war in der neuassyrischen Zeit nicht mehr geläufig.<sup>1110</sup>

Neben dem Titel *mašmaš bīt Aššur* trägt Bāba-šumu-ibni als einziges Mitglied der Familie auch den Titel *mašmaš bīt kiššūti*, sein Sohn Nabû-bēssunu (Nr. 1) denjenigen eines *mašmaš Ešarra. Bīt kiššūti* und *Ešarra* sind Namen des Aššurtempels.<sup>1111</sup> Unklar ist, ob es sich hierbei um Varianten des Titels *mašmaš bīt Aššur* handelt oder sie eine Vorrangstellung im Kollegium der *mašmaššus* des Aššurtempels markieren und die beiden einen anderen Aufgabenbereich hatten und mit weitreichenderen Befugnissen ausgestattet waren.<sup>1112</sup> Singularär ist die Bezeichnung von Nabû-bēssunu (Nr. 1) als *mašmaššu* der Stadt Aššur.<sup>1113</sup>

---

<sup>1107</sup> Menzel 1981a, 247.

<sup>1108</sup> Zu den in N 4 belegten Ausbildungsstufen vgl. Maul 2010, 208. Die Personen, die den Titel *mašmaš bīt Aššur* tragen sind Bāba-šumu-ibni, dessen Söhne Nabû-bēssunu (Nr. 1, in PNA als Nabû-bēlšunu angesetzt) und Abu-eṛba (Nr. 14), deren Söhne Kišir-Aššur (Nr. 26), Šamaš-ibni (Nr. 5) und [...] sowie Šamaš-ibnis (Nr. 5) Sohn Kišir-Nabû (Nr. 5).

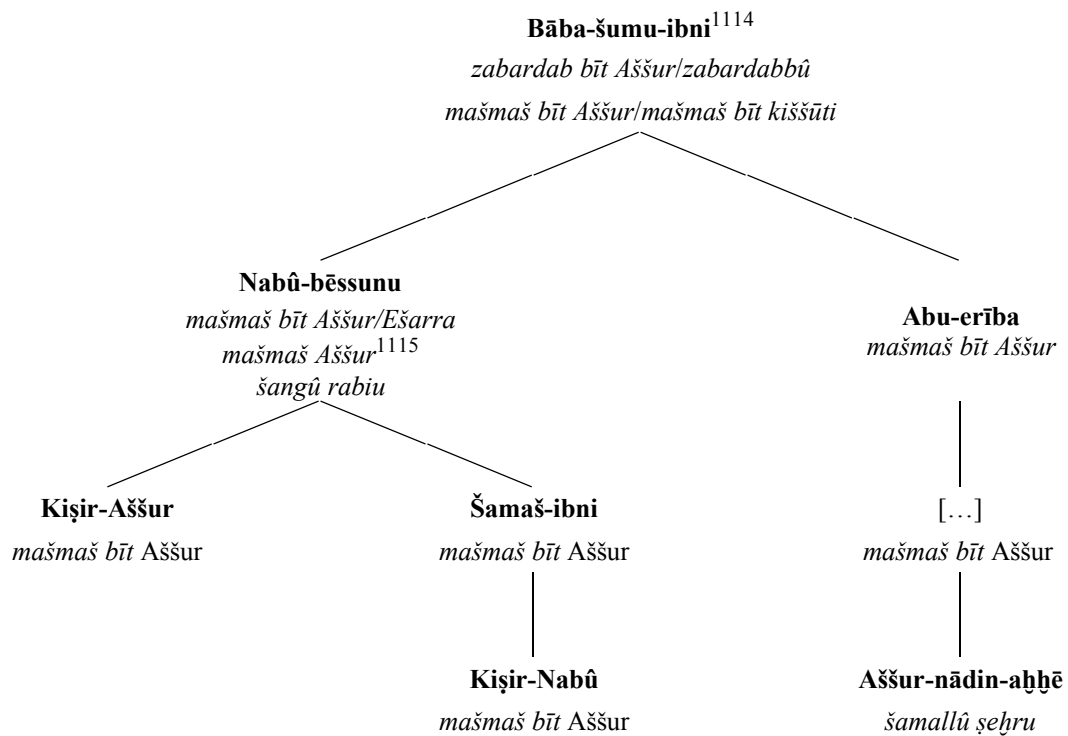
<sup>1109</sup> PNA 4, 236. Nach Maul 2010, 203 Fn. 48 habe möglicherweise Bāba-šumu-ibnis Vater, dessen Name bisher unbekannt ist, ebenfalls den Titel *zabardabbû* geführt (vgl. May 2018, 66; Pedersen 1986, 45 Fn. 22). Menzel 1981a, 247 verweist auf einen Kolophon aus einem Text aus Ninive, in dem in einer Filiationsangabe der *zabardabbû* des Gottes Ninurta Nabû-šumu-ušur (Nr. 1; der Beleg fehlt in PNA 4, 236) erscheint.

<sup>1110</sup> In der Ur III-Zeit bekleidete er das höchste kultische Amt im Staat (Sallaberger 1999a, 186) und auch in altbabylonischer Zeit war er ein hochrangiger Funktionär mit Verantwortung für den Kultbetrieb (May 2018, 66; vgl. dagegen CAD Z, 6). Nach May 2018, 66 war der Titel *zabardabbû* in neuassyrischer Zeit ein aus dem „babylonischen Milieu“ entlehnter Ehrentitel für den *āšipu*.

<sup>1111</sup> Maul 2010, 203 Fn. 47; George 1993, 145 Nr. 1035.

<sup>1112</sup> Maul 2010, 200 Fn. 40, 203 Fn. 47. Menzel 1981a, 247 vermutet, da der Titel in der neuassyrischen Zeit außerhalb von Kolophonen nicht belegt ist, dass es sich um einen Ehrentitel handelt.

<sup>1113</sup> Hunger 1968, 68 Nr. 194.



Dass es sicher nicht nur einen *mašmaššu* gleichzeitig am Aššurtempel gab, sondern viel eher von einem Kollegium derartiger Spezialisten auszugehen ist, wird daraus ersichtlich, dass unter den Nachkommen von Bāba-šumu-ibni in einer Generation mehrere *mašmaššus* des Aššurtempels gleichzeitig belegt sind, so z. B. Kišir-Aššur (Nr. 26), sein Bruder Šamaš-ibni (Nr. 5) und ihr Cousin, dessen Name bisher unbekannt ist.<sup>1116</sup>

Der Titel *mašmaš bīt Aššur* zeigt deutlich, dass die Angehörigen der „Beschwörerfamilie“ als „Unheilsbeseitiger und Heilsbewahrer“<sup>1117</sup> im Dienste des Aššurtempels standen und diesen vermutlich auch nach außen hin vertraten.<sup>1118</sup> Die institutionelle Anbindung an den Tempel und die Einbindung in dessen Organisationsstruktur findet auch in der Textsammlung N 4 deutlichen Niederschlag. Denn neben Texten aus der mesopotamischen Gelehrten-tradition mit einem besonderen Schwerpunkt auf heilkundlichen Texten, Ritualpräskripten und Dicenda, der dem Kompetenz- und Wirkungsbereich eines *āšipus* geschuldet ist, fanden sich dort auch Ritual- und Festbeschreibungen für wichtige kalendarische Feste wie etwa die „Frühjahrsfeierlichkeiten“<sup>1119</sup> oder auch das *tākultu*-Ritual.<sup>1120</sup>

<sup>1114</sup> Die Graphik folgt Maul 2010, 203.

<sup>1115</sup> Gemeint ist hier die Stadt Aššur, vgl. die Berufsbezeichnung in Hunger 1968, 68 Nr. 194.

<sup>1116</sup> Maul 2010, 208.

<sup>1117</sup> Ebd., 200.

<sup>1118</sup> Ebd., 200–201.

<sup>1119</sup> Hierzu zählen die Tafeln A 485+3109 (N 4: 97), mit Beschreibungen für die Festabläufe vom 18. bis 22. Šabātu (xi), nunmehr als SAA XX, 1 publiziert, und A 126 (N 4: 309), mit den Ritualen vom 23. bis 25. Šabātu (xi), publiziert als SAA XX, 3. Für die Rituale im Rahmen der Frühjahrsfeierlichkeiten finden sich nicht nur Präskripte, sondern auch Berichte über die Durchführung der Zeremonien: A 499+500 (N 4: 242) rekapituliert das Ritualgeschehen vom 17. bis 21. Šabātu (xi), publiziert als SAA XX, 10, A 413 (N 4: 127) die Geschehnisse am 8. Addāru (xii), publiziert als SAA XX, 11.

<sup>1120</sup> Maul 2020, 152.

Die *mašmaššus* des Aššurtempels organisierten also bedeutende Feste des Staatskultes. Hierbei waren sie nicht nur in die Durchführung der Rituale, sondern auch in die Verwaltung der Opfertgaben eingebunden: So weist Maul auf „kalenderartig organisierte Tafeln“ aus der Sammlung N 4 hin, die in tabellarischer Form die blutigen Opfer verzeichnen, die im Rahmen solcher Feste den Gottheiten in der Stadt dargebracht wurden. Die Texte enthalten nicht nur Informationen über die Zuweisungen von Opfertgaben an die jeweilige Gottheit, sondern zusätzlich eine „Endabrechnung“, die den Gesamtverbrauch benennt.<sup>1121</sup>

Neben kalendarischen Festen wie den „Frühjahrsfeierlichkeiten“ zelebrierten die *mašmaššus* weitere Rituale, in denen der König als zentraler Kultakteur auftrat.<sup>1122</sup> Einschlägig für die Frage der Verantwortlichkeit der *mašmaššus* aus N 4 für die Kultabläufe am Aššurtempel ist auch das Ritualpräskript SAA XX, 37, so man es, wie Menzel vorgeschlagen hat,<sup>1123</sup> als Beschreibung der täglichen Grundversorgung verschiedener assyrischer Tempel erachtet.<sup>1124</sup> Die Tafel ist Teil der Textsammlung N 4<sup>1125</sup> und stammt nach Ausweis des Kolophons vermutlich von der Hand eines der *mašmaššus* des Aššurtempels.<sup>1126</sup> Folgt man der Deutung Menzels, so unterstreicht SAA XX, 37 die Einbeziehung der *mašmaššus* des Aššurtempels in den regelmäßigen Kultbetrieb und die Versorgung der Götter. Das Vorhandensein der Abschrift in ihrer Textsammlung legt nahe, dass sie diese in verantwortlicher Position mitgestalteten, zumindest aber über einschlägige Kenntnisse der Abläufe verfügten. Der Text ist in der 2. Sg. m. stilisiert, so dass unklar bleibt, an welchen Angehörigen des Tempelpersonals sich die Anweisungen konkret richteten.

Die *mašmaššus* sorgten „für das leibliche, psychische und spirituelle Wohlergehen des Königs“<sup>1127</sup> und waren in leitender Funktion in die Organisation des Kultgeschehens am Aššurtempel und die Tempelverwaltung eingebunden. Dies schloss auch die Personaladministration der Tempelbediensteten mit ein, wie SAA XX, 51, ein Dekret, das Aufgaben und Verantwortungsbereiche des Personals des Aššur-Tempels regelt, zeigt. Die Tafel stammt nämlich ebenfalls aus N 4 und wurde von Kišir-Aššur (Nr. 26) oder Kišir-Nabû

---

<sup>1121</sup> Maul 2010, 201.

<sup>1122</sup> VAT 13830+ (N 4: 399), ein Ritual im Tempel der Ištar von Aššur (SAA XX, 17), das im Nisannu (i) stattfand und somit ebenfalls Teil des Festzyklus der Frühjahrsfeierlichkeiten war (Meinhold 2009, 367), und VAT 13717 (N 4: 507), ein Ritual für Šarrat-šadê, bei dem der König dieser Göttin und Aššur Opfer darbringt (SAA XX, 21: Vs. 8–15, 22–24), ein Totenopfer (*kispu*) spendet (SAA XX, 21: Vs. 22) und scheinbar *kamānu*-Kuchen tanzen lässt sowie einen *hariu*-Bottich öffnet (SAA XX, 25–26). Letztgenannte Handlungen verbinden dieses Ritual mit einigen weiteren assyrischen Ritualen und Kultkommentaren. Zu den Texten und der Deutung der Handlungen vgl. Gaspa 2014, 184 Fn. 1227; Zgoll 2006, 34–35, 48, 58–59; Pongratz-Leisten 1994, 100. An dem Ritual im Tempel der Ištar von Aššur waren neben dem König auch ein *nāru* und ein *šangû* als beteiligt (vgl. Meinhold 2009, 367). In SAA XX, 21, dem Ritual für Šarrat-šadê, agiert der König gemeinsam mit dem *šangû* des Aššur (SAA XX, 21: Vs. 18). Hier deuten sich mögliche professionelle Kooperationsbeziehungen der *āšipus* an.

<sup>1123</sup> Menzel 1981a, 224.

<sup>1124</sup> Zur abweichenden Deutung des Textes als Beschreibung des *tākultu*-Rituals vgl. Parpola 2017, xxxvii; van Driel 1969, 60, 67–68.

<sup>1125</sup> Pedersén 1986, 61: 98.

<sup>1126</sup> Der Kolophon ist an der entsprechenden Stelle stark beschädigt, so dass bei Namen und Berufsbezeichnung bzw. Titel des Schreibers Unklarheit besteht. Die Zeilen sind nach Ebeling 1952, Pl. 11: Rs. 24–25: [LI-BIR.RA.BI.GI]M šá'-tir'-ma ba-ri [...] šá' 'É' AN.ŠÁR zu umschreiben; etwas anders umschreibt Parpola 2017, 102: Rs. 24–25.

<sup>1127</sup> Maul 2010, 201.

(Nr. 5) verfasst.<sup>1128</sup> Gegebenenfalls waren sie auch mit der Rohstoffverwaltung und der Koordination von Reparaturen am Kultinventar betraut.<sup>1129</sup> Zudem fanden sich in N 4 Wirtschaftsurkunden, die im Zusammenhang mit der Tempelverwaltung standen, wie zum Beispiel tabellarische Aufstellungen über die Zuweisungen von Opfergaben an die Götter der Stadt oder Listen über die Ausgabe von Rationen an Arbeiterinnen, die vielleicht im Dienste des Tempels standen.<sup>1130</sup>

Obwohl sich bisher keines der Familienmitglieder, die aus den Kolophonen der Gelehrtenbibliothek bekannt sind, in den Wirtschaftstexten nachweisen lässt, die der Sammlung N 4 zugewiesen werden, ist nach Maul davon auszugehen, dass die *mašmaššus* über die Aufgaben, die ihnen qua ihrer Profession zufielen, hinaus auch in der Tempelverwaltung und im Kultbetrieb eine wichtige Rolle spielten.<sup>1131</sup> Dies wird nicht zuletzt daran ersichtlich, dass die beiden *mašmaššus* Nabû-bēssunu (Nr. 1) und Nabû-kabti-aḥḥēšu (Nr. 6) ebenfalls als *šangû rabius* bezeugt sind.<sup>1132</sup>

An der Textsammlung N 4 lässt sich deutlich ein Interesse an den Tempeln der Stadt Aššur und der Organisation der Kultabläufe erkennen, das weit über den Aššurtempel hinausgeht: So fanden sich dort ein Textvertreter des „Götteradressbuches“<sup>1133</sup> und die Abschrift eines in die Regierungszeit Tukultī-Ninurta I. datierenden Dekrets über den Kultbetrieb im Šarrat-nipḥa-Tempel.<sup>1134</sup> Möglicherweise war also die organisatorisch-regulatorische Verantwortung der *mašmaššus* aus N 4 nicht auf den Aššurtempel beschränkt. Die Abschrift der Kultordnung für den Šarrat-nipḥa-Tempel in ihrer in mittelassyrischer Zeit festgelegten Form dokumentiert das Bestreben, Gestaltung und Organisation des Tempelbetriebs in seiner historischen Dimension zu erfassen, um den ordnungsgemäßen Kultbetrieb auch in der Zukunft sicherzustellen.

---

<sup>1128</sup> Pedersén 1986, 67: 330.

<sup>1129</sup> Nabû-bēssunu (Nr. 1; PNA und Verderame 2004, 95 nehmen wohl deshalb Personenidentität an, weil der Name anderweitig nicht in Aššur belegt ist) richtet mit SAA XIII, 39 einen Brief an einen gewissen Aššur-mudammīq (Nr. 2), in dem er ihn auffordert, dem *šangû* Akkullānu (Nr. 1) so viel Silber zur Verfügung zu stellen, wie dieser für die Reparatur der Sitze von Aššur und seiner Gattin Mullissu benötigt, und hierüber eine Aktennotiz anzulegen.

<sup>1130</sup> Maul 2010, 201. Diese wurden teils in einem anderen Raum als die Tafeln „literarischen“ Inhalts aufgefunden, wobei sich der exakte Fundort im Haus nicht mehr für alle Urkunden und Urkundenfragmente rekonstruieren lässt (Pedersén 1986, 42, 58; Maul 2010, 201 Fn. 41).

<sup>1131</sup> Maul 2010, 201. So fanden sich in N 4 zahlreiche Ritual- und Festbeschreibungen für wichtige Staatsrituale, die in Aššur unter Beteiligung des Königs durchgeführt wurden (Parpola 2017, xxxv). Ob die *mašmaššus* tatsächlich maßgeblich für die Organisation der „cultic affairs“ des Aššurtempels verantwortlich waren (Parpola 2017, xxxv, xxxix) und welche weiteren Priester mit Leitungsangelegenheiten des Tempels betraut waren – insbesondere die Abgrenzung zu den Aufgaben des *šangû rabius* wäre hier interessant – lässt sich nicht ermitteln.

<sup>1132</sup> PNA 4, 131b. Zu erwägen ist, ob der als *šangû rabiu bū* [...] bezeichnete Kišir-Aššur (Nr. 16), der im Jahr 675 v. Chr. als Zeuge des Ehevertrags StAT 2, 164 auftritt, ggf. mit dem gleichnamigen *mašmaššu* des Aššurtempels zu identifizieren ist. Der chronologische Rahmen würde hierzu zumindest passen, ebenso die Doppelfunktion als oberster Priester und *mašmaššu* des Aššurtempels. Allerdings ist zu bedenken, dass der Name Kišir-Aššur im neuassyrischen Onomastikon überaus geläufig ist.

<sup>1133</sup> SAA XX, 49; Pedersén 1986, 70: 458.

<sup>1134</sup> SAA XII, 68; Pedersén 1986, 63: 158.

### III.2.4.2 Der Opferschauer (*bārû*)

Die namentlich bekannten Opferschauer (*bārû*)<sup>1135</sup> werden üblicherweise nicht als einem bestimmten Tempel zugehörig bezeichnet.<sup>1136</sup> Die professionellen Aktivitäten dieser Divinationsexperten spielten sich aber gewissermaßen an der Schnittstelle zwischen Palast und Tempel ab.<sup>1137</sup> Mit [...]Bēl<sup>7</sup> und seinem Vater [...]ēreš sind in einem Kolophon zwei Opferschauer (*bārû*) belegt, die gleichzeitig Priester (*šangû*) der Gula-Hypostase Bāba<sup>1138</sup> waren.<sup>1139</sup> Ob sie tatsächlich zwei Berufe ausübten oder vielleicht ihrer Profession wegen als *šangû* der Bāba galten, *šangû* also wiederum als Ehrentitel zu verstehen wäre, bleibt unklar.

Eine besondere Verbindung von Gula bzw. Bāba zur Opferschau ist meines Wissens bisher nicht belegt, Verderame verweist allerdings im Zusammenhang mit der Ausübung der Opferschaukunst (*bārûtu*) am Tempel auf eine Verbindung zwischen *bārûtu* und Heilkunst und damit auch zur Heilgöttin Gula.<sup>1140</sup>

## III.2.5 Verwaltungspersonal

### III.2.5.1 Der *ṭupšar bēt-ili*

Anders als man aufgrund seiner Berufsbezeichnung vielleicht erwarten würde, so Menzel, habe der *ṭupšar bēt-ili*, wörtlich der „Schreiber des Gotteshauses“, keine Rechtsurkunden im Auftrag des Tempels geschrieben.<sup>1141</sup> Vielmehr spielte er eine zentrale Rolle in der Verwaltung.<sup>1142</sup> Deshalb sei die Berufsbezeichnung am treffendsten mit „Tempelregistrator“ oder „Tempelbuchhalter“, ggf. auch „Tempelmanager“, zu übersetzen.<sup>1143</sup> Menzel nimmt an, dass es an jedem Tempel nur einen solchen *ṭupšar bēt-ili* gab.<sup>1144</sup> Die Berufsbezeichnung *rab ṭupšarri bīt Aššur* von Bēl-Kundi-ilā’ī (Nr. 7) lässt allerdings vermuten, dass es – zumindest am Aššurtempel – nicht nur einen Tempelschreiber gab.

Seine administrative Funktion wird aus seinen Aufgaben deutlich: So ist er z. B. für die ständige Überwachung der Bier- und Brotvorräte des Aššurtempels und die Inspektion der Votivgaben verantwortlich.<sup>1145</sup> Menzel vermutet, dass dies nicht nur die Kontrolle der

<sup>1135</sup> Zur Opferschau (*bārûtu*) und dem Opferschauer (*bārû*) vgl. Maul 2013b mit weiterführender Literatur. Die neuassyrischen *bārûs* unter den Gelehrten des Königs behandelt Verderame 2004, 10–11, 67–73.

<sup>1136</sup> Vgl. PNA 4, 23–24.

<sup>1137</sup> Verderame 2004, 11.

<sup>1138</sup> Bāba galt seit der Ur III-Zeit als eine der Hypostasen der Heilgöttin Gula (Böck 2014, 13–14). Zur Lesung des Götternamens <sup>d</sup>BA.Ú vgl. Keetman 2018; Richter 2004, 118–119; Marchesi 2002.

<sup>1139</sup> Sie erscheinen in KAL 2, 9: Rs. 17’–18’ in der Filiationsangabe des [...]Gula, der in anderen Kolophonen die Bezeichnungen *šamallû* und Assistenzarzt (*asû agašgû*) trägt. Von PNA 4, 15b; 130 werden die beiden als Ärzte (*asû*) verstanden. Dies beruht vermutlich auf einer Verwechslung der Logogramme AZU (*bārû*) und A.ZU (*asû*). Die Kopie von KAL 2, 9: Rs. 17’–18’ zeigt deutlich <sup>lur</sup>AZU, so umschreibt auch Schwemer 2007, 36: Nr. 9: 17’–18’. Der Beruf des Assistenzarztes (*asû agašgû*) von [...]Gula passt gut zur Verbindung seiner Vorfahren mit dem Bāba-Tempel und zum theophoren Namenselement.

<sup>1140</sup> Verderame 2004, 11.

<sup>1141</sup> Menzel 1981a, 210.

<sup>1142</sup> Fales und Jakob-Rost 1991, 43 Nr. 13.

<sup>1143</sup> Menzel 1981a, 217 Anm. 2887.

<sup>1144</sup> Ebd., 215.

<sup>1145</sup> SAA XX, 50: Rs. I 9’–10’; Groß 2014a, 353.

Qualität und Menge der Produkte aus den tempeleigenen Küchen und Brauereien sowie die Überwachung der Lagerbestände, sondern auch die Berechnung des Bedarfs für den Tempelhaushalt, darunter auch die durch den Tempel ausgegebenen Rationen, umfasste.<sup>1146</sup>

In CTN II, 248 verkauft der *tupšar bēt-ili* Bēl-āli (Nr. 7), nach PNA handelt es sich hierbei um den Tempelschreiber des Aššurtempels,<sup>1147</sup> sechs Sklaven an Nabû-tuklātū'a-(ušalli) (Nr. 1), einen Palastschreiber (*tupšar ekalli*), vermutlich aus Kalḫu. NATAPA 2, 92 ist eine Pfandstellungsurkunde, in der Šumma-Aššur (Nr. 29) seine Tochter anstelle von 10 Šekeln Silber an einen gewissen Aššur-aiāli (Nr. 3) gibt. Die Silbersumme wird als *nikassu* eines *tupšar bēt-ilis*, dessen Name nicht erhalten ist, bezeichnet.<sup>1148</sup> Bei beiden Texten ist nicht klar, in welcher Eigenschaft der *tupšar bēt-ili* an den Transaktionen beteiligt war, d. h. ob er in offizieller Mission für den Tempel, an dem er beschäftigt war, handelte. Nach Menzel zeigten die Dokumente CTN II, 248 und NATAPA 2, 92, dass der *tupšar bēt-ili* überregional Geschäfte für den Tempel tätigte.<sup>1149</sup>

Dass in SAA XII, 81 ein *tupšar bēt-ili* ebenso wie der *šangû rabiū*, der *šangû šaniu*, der *šangû* von Ea-šarru,<sup>1150</sup> ein *kalû*, und ein *lahḫinu* Fleisch von Tieren, die in den Mausoleen der königlichen Familie geopfert wurden, erhält, deutet Menzel als Hinweis darauf, dass der *tupšar bēt-ili* ebenfalls kultischen Verpflichtungen im Tempelbetrieb nachkam. Denn für alle genannten Berufe sei „eine aktive und/oder passive Beteiligung an kultischen Handlungen [...] mehr oder weniger häufig belegt“.<sup>1151</sup> Dass der *tupšar bēt-ili* in das Kultgeschehen involviert war, wird auch aus SAA XX, 16, einem Ritualpräskript für Kulthandlungen unter Beteiligung des Königs im *bīt ēqi* klar.<sup>1152</sup> Dort lässt er gemeinsam mit dem *šangû* einen weiteren Ritualakteur Bier aus einem löwenköpfigen Rhyton trinken.<sup>1153</sup>

Menzels Unterscheidung der Berufsbezeichnungen *tupšar bēt-ili* und *tupšarru* lässt sich allerdings nicht streng aufrecht erhalten, da aus Kolophonen einige Personen bekannt sind, die beide Berufsbezeichnungen tragen: Bēl-Kundi-ilā'ī (Nr. 1) ist nicht nur als *tupšar bīt Aššur* und *rab tupšarri bīt Aššur*, sondern auch als *tupšarru* und *rab tupšarri* belegt.<sup>1154</sup> Die beiden Titel *rab tupšarri* und *tupšar bēt-ili* stammen aus Kolophonen, in denen Bēl-Kundi-

---

<sup>1146</sup> Menzel 1981a, 213.

<sup>1147</sup> Vgl. PNA 4, 199a.

<sup>1148</sup> Deller, Fales und Jakob-Rost 1995, 70 weisen auf die Verbindung zwischen NATAPA 2, 92 und NATAPA 1, 13 hin, die beide auf denselben Tag (1/vi/618\*) datieren und in denen teils dieselben Zeugen erscheinen. Šumma-Aššur (Nr. 28) habe offenbar erfolglos versucht, ein Darlehen vom *tupšar bēt-ili* zu erhalten, so dass er sich anderweitig fünf Šekel Silber lieh. Auch in NATAPA 1, 13 setzt Šumma-Aššur seine Tochter Tuqūnu-lāmur (Nr. 3) als Pfand ein. Der fragmentarische Zustand der Texte gestattet leider nicht, die dahinterstehenden Vorgänge vollumfänglich nachzuvollziehen.

<sup>1149</sup> Menzel 1981a, 211. Es sei zumindest für CTN 3, 248 ausgeschlossen, dass der *tupšar bēt-ili* die Personen als Privatperson kaufte.

<sup>1150</sup> Gries 2017, 136 vermutet, dass Ea-šarru im westlichen Nebengebäude des Aššurtempels, wo sich auch die Wasserkunst befand, verehrt wurde.

<sup>1151</sup> Menzel 1981a, 214. Mit dem *lahḫinu* erscheint ein weiterer Vertreter der Verwaltungsriege des Tempels, so dass die gemeinsame Nennung mit Vertretern des Kultpersonals nicht bedeuten muss, dass die Zuteilung der Opferreste im Zusammenhang mit der Teilnahme an kultischen Handlungen stand.

<sup>1152</sup> Menzel 1981a, 214.

<sup>1153</sup> SAA XX, 16: Vs. I 21'–22'.

<sup>1154</sup> PNA 4, 116, 199, 203.

ilā'ī (Nr. 1) in den Filiationsangaben seines Enkels und Urenkels erscheint.<sup>1155</sup> In einem weiteren Kolophon wird er als *tupšarru* [...] bezeichnet.<sup>1156</sup> Auch Nabû-mušēši (Nr. 5) trägt in einigen Kolophonen von Tafeln seiner Hand oder in den Filiationsangaben seiner Nachfahren den Titel *tupšar bīt Aššur*,<sup>1157</sup> in einem anderen nur den eines *tupšarru*.<sup>1158</sup> Dādijû (Nr. 1) wird in den Filiationsangaben von Kolophonen als *tupšar bēt-ili u ekalli*<sup>1159</sup> bezeichnet, einmal ist er als assyrischer Schreiber (*tupšarru aššurāiu*) bezeugt.<sup>1160</sup>

Man könnte argumentieren, dass die Wahl des Titels in den Kolophonen eher von symbolischer Relevanz war, als dass sie auf die tatsächliche Praxis der Berufsausübung verwiesen hätte und *tupšarru* gewissermaßen eine Abkürzung von *tupšar bēt-ili* darstellte. Dies halte ich allerdings eher für unwahrscheinlich, zumal sich gerade in Kolophonen oft alte, in den Alltagsdokumenten schon nicht mehr verwendete Berufsbezeichnungen und Titel erhielten.

Denkbar wäre auch, dass die betreffenden Personen in unterschiedlichen Stufen ihrer Ausbildung bezeugt sind. Da jedoch alle drei Personen mit beiden Berufsbezeichnungen, *tupšar bēt-ili* und *tupšarru*, in Filiationsangaben auftauchen, ist davon auszugehen, dass ihre Ausbildung zum Zeitpunkt der Niederschrift abgeschlossen war, ja sie selbst ggf. gar nicht mehr am Leben waren und den Schreibern der entsprechenden Tafeln nur noch als genealogische Referenzpunkte dienten.

### III.2.5.2 Der *lahḫinu*

Die Berufsbezeichnung *lahḫinu* wird von den Wörterbüchern unterschiedlich behandelt – AHw unterscheidet *alahḫinu* „Müller“<sup>1161</sup> und *lahḫinu* „ein Angestellter in Tempeln“,<sup>1162</sup> CAD versteht *lahḫinu* als Nebenform zu *alahḫinu* und übersetzt „an administrative official“.<sup>1163</sup> Nach Menzel ist der neuassyrische *lahḫinu* ein Verwaltungsfunktionär, der vorrangig im Tempelkontext, möglicherweise aber auch an anderen Institutionen, belegt ist.<sup>1164</sup> Seine Aufgaben lagen vornehmlich im administrativen Bereich. Da er aber in SAA XII, 81 eine Zuteilung von Fleisch aus den Opfern der Mausoleen in Aššur erhält<sup>1165</sup>

<sup>1155</sup> Hunger 1968, 84 Nr. 252; 253.

<sup>1156</sup> Ebd., 84 Nr. 254. In BAK 254 sei nach PNA 4 sein Titel entweder *tupšarru* oder *rab tupšarri*; vgl. PNA 4, 203. Hunger liest <sup>1161</sup>tupšarri. Die Spuren auf der Photographie und die Kopie BAM III, 215 deuten auf <sup>1162</sup>A.BA hin, vor A ist nicht ausreichend Raum für das Zeichen GAL.

<sup>1157</sup> Hunger 1968, 138 Nr. 510.

<sup>1158</sup> Ebd., 140 Nr. 519. Nach PNA 4 erscheine Nabû-mušēši auch in BAK Nr. 508 und 518 als *tupšarru*, beide Tafeln sind allerdings beschädigt, so dass nach *tupšarru* durchaus noch *bīt ili* folgen könnte, vgl. Hunger 1968, 138 Nr. 508, 140 Nr. 518; in BAK 518 ergänzt Hunger *tupšar [bīt Aššur]*.

<sup>1159</sup> Hunger 1968, 78 Nr. 233, 79 Nr. 235. In BAK 235 folgt auf *tupšar bīt ili* [...] eine Beschädigung, so dass unklar ist, ob DINGIR als Gottesdeterminativ, so Hunger, oder als Logogramm, so PNA 4, zu verstehen ist.

<sup>1160</sup> Hunger 1968, 83 Nr. 246.

<sup>1161</sup> AHw I, 31a. Die Berufsbezeichnung *alahḫinu* ist in neuassyrischen archivalischen Texten nicht belegt; vgl. PNA 4, 7.

<sup>1162</sup> AHw I, 528a.

<sup>1163</sup> CAD A/I, 294b.

<sup>1164</sup> Menzel 1981a, 223.

<sup>1165</sup> Im Rahmen der Frühjahrsfeierlichkeiten erhielt der *lahḫinu* gleichzeitig mit einer weiteren Person – Parpola 2017, 27: Nr. 10: Vs. 8 ergänzt *šangû* – ein Geschenk (SAA XX, 10: Vs. 8).

und neben weiterem Tempelpersonal in SAA XX, 50 erwähnt wird, ist nach Menzel eine „(begrenzte?) kultische Verantwortung nicht auszuschließen.“<sup>1166</sup>

Nach SAA XX, 50 zählte das Öffnen der goldenen Türverschlüsse ebenso zu seinen Aufgaben wie die Betreuung der Kleidung<sup>1167</sup> und des Schmucks der Götter, die Ausgabe von Ritualparaphernalia und die Sorge um die Gerätschaften des Tempels.<sup>1168</sup> Er hatte also die „Schlüsselgewalt“ am Tempel inne und überwachte dessen Wertgegenstände.<sup>1169</sup> Auch das Schatzhaus des Tempels unterstand der Aufsicht des *lahhinus*.<sup>1170</sup> Dieses Schatzhaus identifiziert Menzel mit dem in SAA XIII, 1 erwähnten *bīt lahhini*, in dem Edelsteine gelagert wurden, die auf Geheiß des Königs an Handwerker ausgegeben werden sollten.<sup>1171</sup>

Aus SAA XIII, 40 wird deutlich, dass der Empfänger Aššur-šarru-ušur (Nr. 17), der nach PNA vermutlich mit dem gleichnamigen *lahhinu* aus archivalischen Texten aus Aššur identisch ist, gemeinsam mit dem *šangû* Hölzer für Bauarbeiten am Tempel ausgewählt hatte und diese den Zimmerleuten, die mit der Arbeit betraut worden waren, zuteilte.<sup>1172</sup>

Vielleicht unterschied sich der Aššurtempel hinsichtlich Funktion und Aufgaben des *lahhinus* von anderen Tempeln des neuassyrischen Reichs. Während er hier als „Ökonom des Tempels“ für dessen Wertgegenstände und ihre sichere Verwahrung – in diesem Zusammenhang ist ggf. auch seine Rolle beim Öffnen der Türen zu sehen – verantwortlich war und zudem an Kulthandlungen teilnahm, hätten sich seine Aufgaben an anderen Tempeln

---

<sup>1166</sup> Ein weiterer, allerdings unklarer Beleg für die Aufgaben des *lahhinus* findet sich in SAA I, 76. Ṭāb-šil-Ešarra (Nr. 1), der Gouverneur von Aššur unter Sargon II., berichtet, dass er einen gewissen Gurdī (Nr. 2, es handelt sich nach PNA vermutlich um den Herrscher von Kulummu oder Til-Garimme) in die *adē* habe eintreten lassen. Hierzu war die Tafel mit den Vertragsbestimmungen nach Aššur und dann wieder an den Königshof zurückgebracht worden. Es folgt die Bemerkung, dass der *ša-muḫḫi-āli*, der *lahhinu* und vermutlich der Tempelschreiber (*tupšar bēt-ili*) dem Absender etwas überantwortet hätten (SAA I, 76: Rs. 13–r. Rd. 16). Radner 2006b, 370 versteht den Text anders und geht davon aus, dass auf <sup>lu\*</sup>A.BA ṬÉ [DINGIR] kein direktes Objekt folgt, da der Rand der Tafel erreicht ist (nach Ausweis der Photographie teile ich diese Annahme über die Raumverhältnisse auf der Tafel) und übersetzt „Der Stadtvorsteher, der Tempelvogt und der [Tempel]schreiber Kēnī haben mich (so) beauftragt.“ Leider bleibt unklar, in welchem Zusammenhang das gemeinsame Handeln von *lahhinu* und Tempelschreiber (*tupšar bēt-ili*) mit der zuvor erwähnten *adē* steht.

<sup>1167</sup> Dass die Verwaltung von Textilien zu den Aufgaben des *lahhinus* zählte, wird auch aus STAT 3, 1: 1. Rd. 35–36 ersichtlich, wo vermerkt wird, dass von 386 Textilien 50 an den *lahhinu* gegeben wurden und sich deshalb nicht mit den anderen in einem Behälter befinden. Um die Aushändigung von Textilien geht es auch in SAA XIII, 41, wo ein *lahhinu* seinen Amtskollegen bittet, einer Gruppe *ḫundurāius*, die er ihm geschickt habe, bestimmte Stoffe auszuhändigen, die sie benötigten, um eine Arbeit/ein Ritual (*dullu*) für den König durchzuführen (Menzel 1981a, 224–225, 227).

<sup>1168</sup> SAA XX, 50: Vs. II 8–13.

<sup>1169</sup> Menzel 1981a, 224; Radner 2010, 279. Er hatte zudem weitere Aufgaben im Tempelbetrieb, die er gemeinsam mit anderen Angehörigen des Tempelpersonals, dem *ati parakki*, dem *ša-muḫḫi-bēti*, dem *ša-ki-turrīšu*, dem *ša-muḫḫi-šahūri*, dem *ša-gaššāti* und dem Mundschenk (*šāqiu*) ausübte (SAA XX, 50: Rs. I 16'–20'), deren Natur der Text aber nicht spezifiziert. Menzel 1981a, 224 nimmt an, dass es sich um Wachaufgaben sowie kultische Tätigkeiten im Rahmen des vermutlich täglich durchzuführenden *apāl bīt ili*-Rituals handelte. Auf welcher Grundlage Menzel 1981a, 212 annimmt, dass der entsprechende Abschnitt in SAA XX, 50 beschreibt „dass und welche Mitglieder des Tempelpersonals mit Wachaufgaben und einer nicht näher beschriebenen Verantwortung anlässlich der (alltäglichen) kultischen Versorgung des *bīt Aššur* betraut waren“, die sie mit dem angeblich in SAA XX, 37 beschriebenen *apāl bīt ili*-Ritual gleichsetzt, bleibt unklar.

<sup>1170</sup> Menzel 1981a, 226–227.

<sup>1171</sup> Ebd., 226–227 vermutet, dass diese Personen „irgendwie in den Zusammenhang mit dem *bīt mumme* in Aššur gehören.“ Die drei Empfänger sind Aššur-mudammīq (Nr. 2), der in SAA XIII, 39 zur Ausgabe von Silber für die Reparatur der Kultsitze von Aššur und Mullissu angewiesen wird, Aššur-šarru-ušur (Nr. 17), der von PNA mit dem gleichnamigen *lahhinu* aus KAN 4, 8: Rs. 14 identifiziert wird, und Aššur-ḫussanni (Nr. 2), der von PNA mit dem gleichnamigen Goldschmied (*šarrāpu*) aus Aššur identifiziert wird.

<sup>1172</sup> SAA XIII, 40: Vs. 4–14.



weitestgehend mit denjenigen des *tupšar bēt-ilis* überschritten.<sup>1173</sup> Als Beleg hierfür führt Menzel den Brief SAA XIII, 143 an, in dem sich der *lahḫinu* des Ištar-Tempels von Arba'il in einer den Personenbesitz des Tempels betreffenden Angelegenheit an den König wendet. Während der *lahḫinu* in diesem Fall in die Personalverwaltung des Tempels involviert ist, zählte diese am Aššurtempel zu den Aufgaben des *tupšar bēt-ilis*.<sup>1174</sup> Einschlägig sei ebenfalls die fragmentarisch erhaltene Kaufurkunde SAA XIV, 69, in der Eriḫi, der *lahḫinu* des Nabû, Personen erwirbt, wie es auch mit CTN III, 248 für den *tupšar bēt-ili* bezeugt ist. Zudem seien mit Dūdû (Nr. 1 bzw. 2) und Nanî (Nr. 24 bzw. 25) zwei *lahḫinus* aus Kalḫu bezeugt, bei denen die Berufsbezeichnung *lahḫinu* mit *tupšarru* wechselt, was Menzel als weiteres starkes Argument für ein Zusammenfallen der beiden Professionen außerhalb des Aššurtempels ansieht.<sup>1175</sup> PNA und PNA 4 gehen allerdings davon aus, dass es sich um zwei unterschiedliche Personen handelt.<sup>1176</sup>

### III.2.5.3 Der *masennu* des Aššurtempels

Gelegentlich ist der *masennu*,<sup>1177</sup> der „Schatzmeister“, des Aššurtempels belegt.<sup>1178</sup> Groß spricht vom *masennu ša (bīt) Aššur* sogar als einer „prominent figure in the sources“.<sup>1179</sup> Diese Bewertung ist angesichts der geringen Zahl an Belegen für diesen Funktionär vielleicht doch etwas zu optimistisch. Der *masennu* des Aššurtempels ist bereits aus der mittelassyrischen Zeit, seit der Regierungszeit Aššur-dāns I. im 12. Jh. v. Chr. bekannt. Das Aufgabenspektrum des *masennus* und des *masennus* des Aššurtempels habe sich im Laufe der Jahrhunderte bis in die neuassyrische Zeit immer weiter ausdifferenziert, wobei sich der Verantwortungsbereich des *masennus* erheblich ausdehnte.<sup>1180</sup>

Der Eunuch (*ša-rēši*) und *masennu* des Aššurtempels Šamaš-nāšir (Nr. 1) wird von Adad-nērārī III. mit einer Landschenkung bedacht.<sup>1181</sup> Diese geht mit der Verpflichtung einher,

<sup>1173</sup> Menzel 1981a, 225, 228.

<sup>1174</sup> Ebd., 226.

<sup>1175</sup> Ebd., 226, 228.

<sup>1176</sup> PNA 4, 51, 204, 212. Deller 1966, 191–192 geht hingegen ebenfalls von Personenidentität aus.

<sup>1177</sup> Nach Borger 2010, 409 Nr. 727 sind die Lesungen *abarakku* und *maš/sennu* für das Logogramm AGRIG (in PNA 4 und von Groß 2014a IGI.DUB gelesen) gesichert. Menzel 1981a, 290 liest (*a*)*barakku*, da in der Ninive-Version der neuassyrischen Berufeliste ein <sup>161</sup>IGI.DUB BĀRA vorkomme (K 4395: Rs. III 2; der *masennu* wird an gänzlich anderen Stellen genannt, nämlich in K 4395: 33. Rs. II 9; STT 382+ Rs. II 4, vgl. PNA 4, 258). BĀRA versteht sie als phonetisches Komplement zu AGRIG. Nach PNA 4, 258 Fn. 18 ist die Lesung in diesem Fall unsicher, eine etwaige akkadische Entsprechung *masenni parakki* (im Standardbabylonischen wäre mit korrekt gebildetem Status constructus (GAG § 64 e) *masen parakki* zu erwarten) „temple treasurer“ wird jedoch erwogen.

<sup>1178</sup> Zu diesem Funktionär vgl. Groß 2014a, 394–397; Menzel 1981a, 290–294. Zum *masennu* als einem der assyrischen Magnaten vgl. Mattila 2000, 13–28. Die *masennus* des Aššurtempels, die mit Namen belegt sind, sind Šamaš-nāšir (Nr. 1) und ein anderweitig nicht belegter Tāb-šil-Ešarra (Nr. 3), der mit diesem Titel in einer Inschrift auf einem aus dem Antikenhandel aufgekauften, assyrischen Keulenkopf (AO 31579) erscheint. Auf der Photographie bei Caubet 2001, 88 ist der Ausschnitt des Keulenkopfes mit der Berufsbezeichnung nicht abgebildet. PNA diskutiert nicht, ob es sich hierbei eventuell um den gleichnamigen Gouverneur (Nr. 1) von Aššur aus der Zeit Sargon II. handeln könnte, der Name ist nur selten belegt. Der Keulenkopf als Prestigeobjekt – vermutlich eine Weihgabe – unterstreicht nach Groß 2014a, 395 den relativ hohen Rang des *masennus* des Aššurtempels.

<sup>1179</sup> Groß 2014a, 394.

<sup>1180</sup> Ebd., 394–395.

<sup>1181</sup> Nach Groß 2014a, 399, die auf die mittelassyrischen und spätbabylonischen Belege verweist, ist zwar

zu den Opfern beizutragen.<sup>1182</sup> In einem weiteren Dekret von Adad-nērārī III. wird Šamaš-nāšir (Nr. 1) verpflichtet, signifikante Mengen an Rohmaterialien an Konditor (*karkadinnu*), Koch (*nuḫatimmu*), Bäcker (*āpiu*) und Brauer (*sirāšū*) für die Produktion von Opferspeisen am Aššurtempel bereitzustellen.<sup>1183</sup>

Der *masennu* des Aššurtempels erscheint auch unter den staatlichen Funktionären, die in den „Aššur Temple Offerings“ als Spender von Opfermaterie erwähnt werden.<sup>1184</sup> Aufgrund dieser Beitragsverpflichtungen zu Opfern, einer Abgabe durch einen *masennu* des Aššurtempels für ein königliches Bankett und einer Erwähnung dieses Funktionärs in einem der „Ḫarrān Census Texts“<sup>1185</sup> nehmen Menzel und Groß an, dass der *masennu* des Aššurtempels kein Tempelbediensteter, sondern ein Staatsbeamter war.<sup>1186</sup> Er sei zwar für den Tempel verantwortlich, aber kein Mitglied des Tempelpersonals gewesen. Seine Aufgabe bestand in der Organisation der Versorgung des Aššurtempels mit Opfermaterie,<sup>1187</sup> weshalb zu vermuten sei, dass sich sein „Department“ in der Nähe oder sogar im Bereich des Tempels befand.<sup>1188</sup> Menzel nimmt hingegen an, dass seine Residenz im Palastareal der Hauptstadt zu suchen sei.<sup>1189</sup> Es sei, so Menzel, unklar, ob er über die Organisation der (regelmäßigen) Opfer hinaus noch weitere Interessen des Königs am Aššurtempel vertrat.<sup>1190</sup> Belegt ist, dass Kultinventar und auch Götterstatuen im Haus des *masennus* des Aššurtempels zwischengelagert wurden.<sup>1191</sup>

---

denkbar, dass die *masennus* das Land, das ihnen überantwortet wurde, zu ihrem eigenen Nutzen verwalteten, sie hält es aber für wahrscheinlicher, dass sie diese Ländereien im Staatsauftrag verwalteten und nutzten. Die Verbindung der *masennus* mit landwirtschaftlicher Nutzfläche sei vermutlich auch der Grund für ihre Beteiligung an Angelegenheiten des Tempels, die Nahrungsmittel betreffen.

<sup>1182</sup> SAA XII, 1. Bemerkenswert ist, dass der *masennu* des Aššurtempels mit Ländereien zur Versorgung des Tempels ausgestattet wird, nicht dessen *šangū*. Dies mag Zufall sein, da mit SAA XII, 24 eine Landschenkung an einen *šangū* in Ḫuzirīna belegt ist. Möglicherweise deutet die Wahl des *masennus* als hochrangigem Verwaltungsbeamten am Tempel auf unterschiedliche Kompetenzbereiche der beiden Berufe hin. Während der *šangū* für den reibungslosen Ablauf der Opfer, Zeremonien und Feste im Tempel verantwortlich war, war der *masennu* mit der Beschaffung von Gütern und der Verwaltung der Besitztümer des Tempels betraut. Dies bleibt allerdings bis auf Weiteres eine Hypothese.

<sup>1183</sup> SAA XII, 69: Vs. 4–6. Kleinere Mengen steuert auch der König bei und zur *pandugānu*-Zeremonie leisten ebenfalls die Palastangehörigen Beiträge (Gaspa 2012a, 261; Menzel 1981a, 59). Menzel 1981a, 59 nimmt offenbar an, dass der *masennu* des Aššurtempels für das pünktliche Eintreffen der Lieferungen verantwortlich war, nicht für die Bereitstellung der Opfermaterie. An anderer Stelle diskutiert sie allerdings, ob er diese Materialien vielleicht aus seinem eigenen Vermögen aufbieten musste (Menzel 1981a, 291).

<sup>1184</sup> Groß 2014a, 395; Menzel 1981a, 293.

<sup>1185</sup> SAA XI, 219: II 23'. In dem Dokument wird der *masennu* des Aššurtempels gemeinsam mit dem *rab mūgi* (vgl. Dezsö 2012b, 132–134; Radner 2002, 12–13) und dem Gouverneur der Provinz Tamnūnu im Zusammenhang mit 40 *imāru* Land erwähnt. Die Struktur des Eintrags (40 ANŠE :: GAL *mu-gi* IGI.DUB É Aš+šur NAM Tam-KU<sub>6</sub>, SAA XI, 219: II 22'–23') wirft die Frage auf, ob der *masennu* des Aššurtempels die Fläche gemeinsam mit dem *rab mūgi* und dem Gouverneur der Provinz Tamnūnu hielt oder ob er gar mit dem *rab mūgi* zu identifizieren ist und gleichzeitig noch das Gouverneursamt innehatte (Groß 2014a, 395; Menzel 1981a, 292). Nach Radner 2002, 12 handelt es sich bei der Landfläche um steuerbefreites Land.

<sup>1186</sup> Groß 2014a, 395; Menzel 1981a, 292. Neben Samaš-nāširs (Nr. 1) Eunuchenschaft werden die Belege angeführt, in denen der *masennu* des Aššurtempels in Rollen agiert, die sonst hohe Staatsfunktionäre einnahmen (vgl. Menzel 1981a, 293; Groß 2014a, 395).

<sup>1187</sup> Groß 2014a, 395.

<sup>1188</sup> Ebd. 2018, 396.

<sup>1189</sup> Menzel 1981a, 293.

<sup>1190</sup> Ebd., 293.

<sup>1191</sup> Der *masennu* Ṭāb-šār-Aššur (Nr. 1) berichtet an Sargon II., dass ein Götterbett, das er nach Aššur transportiert habe, in das Haus des *masennus* des Aššurtempels, wo auch die Götter von Dūr-Šarrukīn augenblicklich residierten, gebracht werden würde (SAA I, 54: Vs. 4–r. Rd. 20). Nach Berlejung 1998, 157 handele es sich dabei um die Schatzkammer des Aššurtempels, in der neben eingelagertem Kultinventar auch die Götter,

Für andere Tempel als den Aššurtempel sind keine *masennus* belegt.<sup>1192</sup> Nach gegenwärtiger Quellenlage gab es diesen Posten nur am wichtigsten und größten Heiligtum des assyrischen Reiches. An anderen Tempeln musste vermutlich der *šangû* neben seinen kultischen Pflichten auch die anfallenden administrativen Aufgaben allein bewältigen. Eine Beschäftigung mit Tempelangelegenheiten lässt sich allerdings auch für *masennus* nachweisen, die nicht erkennbar mit einem Tempel affiliert waren.<sup>1193</sup> So ist der *masennu* der Stadt Dūr-Šarrukīn, Ina-šār-Bēl-allak (Nr. 2), in die Verteilung von Opfermaterie an das Kultpersonal des Nabû-Tempels<sup>1194</sup> und für die Beschaffung und Verwaltung von für den Kultbetrieb benötigten Gegenständen involviert.<sup>1195</sup> Der *masennu* Ṭāb-šār-Aššur (Nr. 1) organisiert und begleitet den Transport eines Betts aus dem Kultinventar per Schiffskonvoi nach Aššur. Auch um die Organisation der ordnungsgemäßen rituellen Rahmung des Einzugs des Kultinventars in das Gotteshaus kümmerte er sich offenbar, denn er gibt eine

---

die im Aššurtempel für die Tempel von Dūr-Šarrukīn hergestellt worden waren, ihrer Verschiffung harren. Hurowitz 1993, 46 nimmt hingegen an, dass es sich um das Privathaus eines Tempelbediensteten handele; vgl. dagegen Berlejung 1998, 157 Fn. 854.

<sup>1192</sup> Vgl. PNA 4, 57–58. Menzel 1981a, 393–394 vermutet, dass die Korrespondenzpartner des Königs Iddin-Aššur (Nr. 6.) und Dādī (Nr. 11; nach Menzel 1981b, 236\* Anm. 3926 könne es sich ggf. um einen Schreiber (*tuṣšarru*), vielleicht sogar einen Palastschreiber (*tuṣšar ekalli*) handeln), die keine Berufsbezeichnung tragen, deren Aufgabenprofil aber zu dem des *masennus* des Aššurtempels passe, diesen Beruf ausübten. Im Falle von Iddin-Aššur (Groß liest den Namen Nādin-Aššur) hält Groß 2014a, 61, 134, 338, 396 diese Identifikation für plausibel, Dādī (Nr. 11) sei jedoch eher, da er im Wesentlichen mit der Beschaffung von Opfertieren für den Aššurtempel befasst war, als Oberkoch (*rab nuḫatimmi*) zu identifizieren. Zudem geht Groß 2014a, 396 davon aus, dass es sich bei den *masennus*, die aus den archivalischen Texten aus Aššur bekannt sind, Aššur-mātu-taqqin (Nr. 5), Bēl-erība, Raqqū, Ṭāb-šār-Nabû (Nr. 5) und dem *masennu*, dessen Name in StAT 2, 156: Vs. 5 nicht erhalten ist, mit großer Wahrscheinlichkeit um *masennus* des Aššurtempels handelt. Der als Richter agierende *masennu* Šumma-Aššur (Nr. 7) sei aufgrund dieser Funktion hingegen als Staatsbeamter anzusehen. Da der *masennu* neben dem Königspalast auch an anderen Palästen belegt ist (Mattila 2000, 18), halte ich es für vorschnell, für alle in Aššur belegten *masennus* eine Verbindung mit dem Aššurtempel anzunehmen. Sie könnten auch an einem der Paläste in der Stadt tätig gewesen sein.

<sup>1193</sup> Nach Groß 2014a, 398 sei es auffällig, dass die *masennus*, die einer Stadt zugewiesen sind, in den religiösen Zentren, aber nicht in Kalḫu oder Ninive belegt seien. Ina-šār-Bēl-allak (Nr. 2) ist allerdings *masennu* von Dūr-Šarrukīn.

<sup>1194</sup> SAA I, 128: Rs. 16–u. Rd. 21.

<sup>1195</sup> In SAA I, 128: Rs. 3–15 berichtet er dem König, man habe ihn im vergangenen Jahr angewiesen, zweihundert Rohraltäre (*paṭīru*) für den Nabû-Tempel zur Verfügung zu stellen. Nun habe ein gewisser Aḫu-lurši (Nr. 1), wohl ein Priester am Nabû-Tempel, von ihm zweihundert weitere erbeten. Ina-šār-Bēl-allak (Nr. 2) macht seine Bereitschaft, dieser Bitte nachzukommen, anscheinend davon abhängig, ob Ubru-Bābili (Nr. 1), der sich gerade beim König aufhalte, bereit sei Rohraltäre auszugeben. Interessant ist, dass diese Objekte, die oftmals in Ritualtexten als Teil der Ritualzurüstung erwähnt werden, seitens des Tempels explizit „für Rituale (*dullu*) im Tempel des Nabû“ (SAA I, 128: Rs. 6) vom *masennu* der Stadt angefordert wurden. Die hohe Anzahl von zweihundert Stück und die vermutlich jährliche Ausgabe dieser Objekte legen nahe, dass die Rohraltäre (oder das Rohmaterial) dem Tempel durch die königliche Verwaltung zur Verfügung gestellt wurden, wo dann bei Bedarf auf diesen Vorrat zurückgegriffen wurde. Die hohe Anzahl lässt in Erwägung ziehen, dass es sich bei den Rohraltären (*paṭīru*) um einen Verbrauchsgegenstand handelte, der auf Grund des Materials nur einmal (oder wenige Male) benutzt werden konnte. Ob es sich hierbei um das übliche Vorgehen oder eine Praxis handelt, die für Dūr-Šarrukīn charakteristisch ist, da die dortigen Tempel neu eingerichtet wurden und ggf. nicht selbstständig die nötigen Ressourcen beibringen konnten, um den Kult- und Ritualbetrieb aufrecht zu erhalten, bleibt unklar. Fales und Postgate 1992, xxxiv deuten den Brief anders. Er behandle die Frage, ob Ina-šār-Bēl-allak (Nr. 2) oder Ubru-Bābili (Nr. 1) die „additional regular offerings“ in Brot und Bier für den Nabû-Tempel in Dūr-Šarrukīn bereitstellen solle. Diese Beiträge seien in Rohraltären gemessen worden. Die Edition von Parpola 2015, 104 Nr. 128 legt nahe, dass es um zwei unterschiedliche Sachverhalte geht: die Frage der Bereitstellung von Rohraltären und die Verteilung von Opferspeisen an Angehörige des Tempelpersonals. Nach Groß 2014a, 398 handelt es sich bei den 200 Rohraltären um Objekte, die von hochrangigen Staatsfunktionären, ähnlich wie Beiträge zu den Opferspeisen, an die Tempel abgegeben werden mussten. Deshalb beharre Ina-šār-Bēl-allak (Nr. 2) auch darauf, die Altäre nur dann zu geben, wenn auch Ubru-Bābili (Nr. 1) seinen Verpflichtungen nachkommt.

Empfehlung zur Durchführung eines Rituals zur Dekoration und Reinigung des Betts bei dessen Einweihung ab.<sup>1196</sup>

Da der *masennu* als „Schatzmeister“ der Krone für die Ausgabe wertvoller Materialien verantwortlich war,<sup>1197</sup> ist er auch in die königlichen Bauprojekte involviert.<sup>1198</sup> Hierdurch besteht eine weitere Verbindung zur Sphäre des Tempels, da auf den Tempelbaustellen und auch zur Herstellung und Restaurierung von Kultgegenständen oder Götterstatuen ein steter Bedarf an wertvollen Rohmaterialien und Preziosen bestand. Die Ausgabe solcher Rohstoffe, Missionen wie der bereits beschriebene Transport von Kultobjekten und seine Aufgaben im Zusammenhang mit dem Kultbetrieb brachten den *masennu* offenbar in eine Art Scharnierposition zwischen königlicher Verwaltung und den Tempeln.<sup>1199</sup>

### III.2.5.4 Der Haushaltsaufseher (*ša-muḫḫi-bēti*)

Einen Einblick in die Aufgaben des *ša-muḫḫi-bētis*, des „Haushaltsaufsehers“ des Aššurtempels, bietet SAA XX, 50. Er hielt die Cella des Gottes Aššur kultisch rein, indem er einen Wedel, vermutlich über den Boden, schwang,<sup>1200</sup> bewachte die Gerätschaften des Gotteshauses und verräumte sie nach ihrem Gebrauch im Kult und war zudem für das Reinigen bzw. Polieren der *rātu* genannten Libations- bzw. Opferröhren verantwortlich.<sup>1201</sup>

Welche weiteren administrativen Aufgaben ihm neben seiner Rolle im (täglichen) Kultbetrieb zufielen, bleibt unklar. Die von Kinnier Wilson<sup>1202</sup> vorgeschlagene Identifizierung des *ša-muḫḫi-bētis* mit dem *šangū šaniu* ist mit Menzel zurückzuweisen,<sup>1203</sup> zumal beide in SAA XX, 51 in unterschiedlichen Abschnitten vorkommen.<sup>1204</sup> Auch die konkreten organisatorischen Abläufe und Verwaltungsprozesse, die ein Haushaltsaufseher (*ša-muḫḫi-*

---

<sup>1196</sup> SAA I, 54: Vs. 4–r. Rd. 20. Er berichtet, dass der zweitägige Transport zu Wasser vom Palast nach Aššur dank des Schutzes der Götter ohne Zwischenfall verlaufen sei. Das Bett blieb noch für eine weitere Nacht auf dem Boot, wo Tāb-šār-Aššur (Nr. 1) und seine Crew es bewachten und auf Instruktionen des Königs zu seiner rituellen Einführung warteten. Dass (geweihtes) Kultinventar beim Transport besonders achtsam behandelt werden musste, zeigt auch SAA XIII, 192: Rs. 1–8, wo es beim Transport einer Liege für die Göttin Šar-rat-samme (Krebernik 2009a) zu einem Unfall kam: Einer der Träger glitt aus und das Bein der Liege berührte den Boden. Vielleicht hielt Tāb-šār-Aššur (Nr. 1) das Bett also auch deshalb auf dem Boot zurück, damit es keine Verunreinigung erlitt.

<sup>1197</sup> Mattila 2000, 27.

<sup>1198</sup> Ebd., 26–28.

<sup>1199</sup> Vgl. Groß 2014a, 247, 253, 331, 398–399, die eine ähnliche Rolle für die Eunuchen des Königs (*ša-rēši*), die mit Angelegenheiten der Heiligtümer befasst waren, annimmt. Sie verweist auf die in der spätbabylonischen Zeit gut belegte Praxis, Staats- und Palastbeamte an die Tempel zu entsenden; vgl. Groß 2014a, 395 Fn. 1011; Kleber 2008, 26–30, 39–40, 333–335.

<sup>1200</sup> Die Bedeutung von SUḪUŠ in TA\* GİR<sup>II</sup> BĀRA a-di SUḪUŠ É <sup>gis</sup>sa-a-ri še-tu-qu „Das Wedelschwingen vom Fuß des Kultsockels bis zum Fundament des Hauses (ist seine Verantwortung)“ ist etwas problematisch, denn die Fundamente des Baus sollten ja im normalen Betrieb nicht freiliegen. Nach Ebeling 1954, 27 meint *išdihū* die Schwelle (sonst eigentlich *askuppu* auf Akkadisch) der Cella, die in SAA XX, 50: Vs. II 20 das Areal begrenzt, über das der *ša-muḫḫi-šahūri* den Wedel schwenkt. Der Kultsockel selbst und das *šahūru* des Aššurtempels habe nach Menzel 1981a, 278 nicht mehr zu seinem Verantwortungsbereich gehört, da anderes Personal belegt ist, das für diese Gebäudeteile verantwortlich war (SAA XX, 50: Vs. II 14–19).

<sup>1201</sup> Vgl. SAA XIII, 27: Rs. 9–12, wo die Verantwortlichkeit des Goldschmieds (*šarrāpu*) Šēp-Aššur-ašbat (Nr. 5) für die Opferröhren thematisiert wird, seine genaue Aufgabe bleibt unklar.

<sup>1202</sup> Kinnier Wilson 1972, 27, 95.

<sup>1203</sup> Menzel 1981a, 279.

<sup>1204</sup> SAA XX, 51: Vs. I 6 (*šangū šaniu*). 14 (*ša-muḫḫi-bēti*).

*bēti*) außerhalb der Tempelsphäre bei der Leitung eines institutionellen Großhaushalts koordinierte und überwachte,<sup>1205</sup> sind im Detail nicht nachzuvollziehen.

### III.2.5.5 Der *šatammu*

Der *šatammu* wird üblicherweise mit den Tempeln im babylonischen Süden in Verbindung gebracht, wo er während der Zeit der assyrischen Herrschaft und in der babylonischen Spätzeit einer der bzw. zu bestimmten Zeiten sogar der höchste Verwaltungsfunktionär des Tempels war.<sup>1206</sup> Neben den Belegen für *šatammus* babylonischer Städte und Tempel in der Korrespondenz der assyrischen Könige<sup>1207</sup> finden sich mit Aia-šarru-ibni (Nr. 5) und Bēl-ibni (Nr. 7) zwei *šatammus* in Texten aus Assyrien. Bēl-ibni (Nr. 7) erscheint gemeinsam mit zehn Personen, die als seine „Brüder“ (*aḫu*) bezeichnet werden, in einem Verwaltungstext, in dem Edelmetalle, zum Teil in verarbeiteter Form als Preziosen und Schmuckstücken, aufgelistet und an verschiedenen Personen ausgegeben werden, als einer der Empfänger. Die Übergabe fand am 9. Simānu (iii) in Dūr-Šarrukīn statt,<sup>1208</sup> ihren Zweck benennt der Text nicht. PNA 4 bezeichnet Bēl-ibni (Nr. 7) deshalb als „Chief temple administrator from Dur-Šarrukin“.<sup>1209</sup> Aia-šarru-ibni (Nr. 5) erscheint in der Zeugenliste einer Kaufurkunde aus Ninive.<sup>1210</sup> Nach PNA 4 war er auch dort ansässig und wird als „Chief temple administrator from Nineveh“ geführt.<sup>1211</sup>

Die Herkunft der Texte aus Assyrien impliziert nicht zwangsläufig einen Wirkungsort der beiden *šatammus* in Assyrien. Es könnte sich auch um Angehörige babylonischer Tempel gehandelt haben, die sich zum jeweiligen Zeitpunkt in Assyrien aufhielten. Aufgrund dieser Belege kann jedoch die Präsenz eines *šatammus* als hochrangigem Verwaltungsbeamten an assyrischen Tempeln nicht völlig ausgeschlossen werden.

## III.2.6 Auswahl und Einsetzung der Priester und des Kultpersonals

Der König war nicht nur für die Pflege der Götter und den Bau ihrer Wohnstätten verantwortlich, sondern auch für die Einsetzung des Tempelpersonals, namentlich der Priester

<sup>1205</sup> Für die Führungsposition des *ša-muḫḫi-bētis* in einem Haushalt vgl. Groß 2014a, 255.

<sup>1206</sup> CAD Š/II, 192a. Der Titel *šatam ekurrāti* wird im 9. Jh. v. Chr. auch von den beiden *turtānus* Bēlu-lū-balliṭ (Nr. 1) und Šamši-ilu (Nr. 1) verwendet. Bēlu-lū-balliṭ (Nr. 1) bezeichnet sich in der Inschrift seiner Stele aus der Stelenreihe in Aššur als *šatam ekurrāti* (RIMA 3, A.0.102.2002: 4), Šamši-ilu (Nr. 1) gebraucht den Titel in einer Inschrift auf zwei Steinlöwen aus Til-Barsip (RIMA 3, A.0.104.2010: 8. 14).

<sup>1207</sup> Vgl. PNA 4, 185.

<sup>1208</sup> SAA VII, 57: Vs. III 7'–10'.

<sup>1209</sup> PNA 4, 185a.

<sup>1210</sup> SAA XIV, 166: Rs. 9.

<sup>1211</sup> PNA 4, 185a.

(*šangû*).<sup>1212</sup> Die Auswahl des Kultpersonals war, wie auch der Bau der Gotteshäuser, königliches Prerogativ und Privileg.<sup>1213</sup>

Die Bestellung der Priester nach Abschluss von Bauarbeiten und der (Re-)Instituierung des Kultes durch den (Wieder-)Einzug des Kultbildes wird in den Herrscherinschriften nur relativ selten thematisiert.<sup>1214</sup> Einige der hierbei verwendeten Termini für Priester reflektieren ältere Verhältnisse und haben keine Entsprechungen in den Berufsbezeichnungen der archivalisch bezeugten Individuen.<sup>1215</sup> Dass es sich bei den Priesterämtern um prestigeträchtige Positionen handelte, wird nicht zuletzt dadurch unterstrichen, dass die Herrscher in Anspruch nehmen, ihre eigenen Familienangehörigen als Priester berufen zu haben.<sup>1216</sup>

Die Königsinschriften und Dekrete, welche juristisch verbindlich die Einsetzung von Personal verfügen, lassen meist offen, ob die Personen neu ausgewählt wurden. Im Falle eines Neubaus war dies unabdingbar. Auch die Renovierung eines bestehenden Gotteshauses wurde wohl gelegentlich zum Anlass für Veränderungen des Personalbestands genommen.<sup>1217</sup> Hierbei sollte das wirkmächtige Ideal der ungebrochenen Kontinuität des Kultes

---

<sup>1212</sup> Nach Löhnert 2007, 275 sei die Aufmerksamkeit, die der König den Priestern und dem Kultpersonal widmete, dadurch zu erklären, dass sie direkt für ihn arbeiteten.

<sup>1213</sup> Löhnert 2007, 280. Gleiches gilt für die Staats- und Palastfunktionäre (Groß 2014a, 674). Dass es sich um ein Privileg des Herrschers handelt, wird aus einem Beschwerdebrief (SAA XIII, 134) über die Missetaten des Klagesängers Pūlu (Nr. 8) im Nabû-Tempel von Kalḫu (Lokalisierung des Tempels nach der Bearbeitung durch Cole und Machinist 1998, 102–104 Nr. 134) deutlich, der nämlich eigenmächtig Personal einstellte. Die Bearbeitung des Texts bei Pongratz-Leisten 1994, 247–250 lässt das Wirken Pūlus (Nr. 8) weitaus weniger skandalös erscheinen, als diejenige von Cole und Machinist 1998, 102–104 Nr. 134 es nahelegt. Insbesondere der Passus über den Kultbetrieb liest sich bei Pongratz-Leisten als wertungsfreie Beschreibung von Ritualhandlungen für Nabû und Marduk.

<sup>1214</sup> **Fuchs 1994, 2.3:** 428–429; **2.4:** 157–158 (Einsetzung von *nēšakku-*, *ramku-*, *surmaḫḫu-* und *angubbû-* Priestern in den neugegründeten Heiligtümern von Dūr-Šarrukīn); **RINAP 4, 45:** III 5'–8' (Erwähnung von *išippu-* Priestern, Klagesängern (*kalû*) und Musikern (*nāru*) in unklarem Kontext, vermutlich Einsetzung von Personal); **53:** Vs. 14'–Rs. 2'; **105:** VI 19–27; **110:** I 1'–6 (Wiedereinsetzung der früheren *ramku-*, *pašišu-*, *angubbû-* Priester, (Borger 1956, 24 Episode 33: 21 liest [<sup>lu</sup>]ba<sup>ru</sup>-ru-te, nimmt aber in seinem Zeilenkommentar an, dass auf *angubbû* keine weitere Priesterbezeichnung, sondern eine Apposition folge) sowie von *išippu-* Priestern, *āšipus*, *kalûs* und *nārus* im Esangil); **103:** 26–27 (*asû* und *bārû* vermutlich in einer Auflistung von erbeuteten Experten); **RINAP 5, Asb Ass Tablet 2:** Vs. III 27'–28' (Einsetzung von *ramku-*, *pašišu-*, *angubbû-* Priestern sowie vermutlich *āšipus*, *kalûs* und *nārus*).

<sup>1215</sup> In Königsinschriften bezeugte Berufe, die als Priester bzw. Kultpersonal eingesetzt werden **und** von denen individuelle Vertreter belegt sind (vgl. die jeweiligen Lemmata in PNA 4): *āšipu/mašmaššu* (**RINAP 4, 53:** Rs. 1; **105:** VI 25; **110:** I 3'); **RINAP 5, Asb Ass Tablet 2:** Vs. III [28'], *ḫarību* (**RINAP 4, 9:** I 9'), *kalû* (**RINAP 4, 45:** III 6'; **53:** Rs. 1; **54:** Vs. 12'; **105:** VI 26; **110:** I 4'; **RINAP 5, Asb Ass Tablet 2:** III [28']), *nargallu* (**RINAP 4, 54:** Vs. 12'), *nāru* (**RINAP 4, 45:** III 8'; **53:** Rs. [1]; **105:** VI 26; **110:** I 4'; **RINAP 5, Asb Ass Tablet 2:** III [28']). In Königsinschriften bezeugte Berufe, die als Priester bzw. Kultpersonal eingesetzt werden, von denen **aber keine** individuellen Vertreter belegt sind (vgl. die jeweiligen Lemmata in PNA 4): *angubbû* (**Fuchs 1994, 2.3:** [429]; **2.4:** 158; **RINAP 4, 53:** Vs 14'; **105:** VI 21; **RINAP 5, Asb Ass Tablet 2:** III [28']), *išippu* (**RINAP 4, 45:** III 5'; **53:** Rs. 1; **105:** VI 25; **110:** I 3'), *nēšakku* (**Fuchs 1994 2.3:** [428]; **2.4:** 157), *pašišu* (**RINAP 4, 53:** Vs 14'; **105:** VI 21; **RINAP 5, Asb Ass Tablet 2:** III [28']), *ramku* (**Fuchs 1994, 2.3:** [428]; **2.4:** 157; **RINAP 4, 53:** Vs 14'; **105:** VI 21; **RINAP 5, Asb Ass Tablet 2:** [iii 28']), *surmaḫḫu* (**Fuchs 1994, 2.3:** [428]; **2.4:** 157; die Bezeichnung *surmaḫḫu* ist nach Gabbay2015, 67 ein gelehrter Terminus für den Klagesänger (*kalû*)), *šešgallu* (*šešgallūtu*; **RINAP 5, Asb Ass Tablet 1:** Vs. 12. 13).

<sup>1216</sup> Asarhaddon schenkte seinen Sohn Šamaš-šumu-ukīn den Göttern Marduk und Zapanītu anlässlich des Wiederaufbaus von Babylon und ihres Tempels Esangil (**RINAP 4, 53:** Vs. 10'–13'). Assurbanipal berichtet, dass er seinen Lieblingsruher Šamaš-šumu-ukīn zum König von Babylonien gemacht und seine jüngeren Brüder Aššur-mukīn-palēia und Aššur-etel-šamē-eršetim-muballissu als *šešgallu*-Priester von Aššur und Sīn von Ḫarrān eingesetzt habe (**RINAP 5, Asb Ass Tablet 1:** Vs. 11–13). An anderer Stelle erhebt Assurbanipal den Anspruch, seinen Bruder Šamaš-šumu-ukīn – so wie auch in den Inschriften ihres Vaters Asarhaddon belegt – Marduk geschenkt zu haben (**RINAP 5, Asb Ass Tablet 2:** Vs. III 5').

<sup>1217</sup> Vgl. Menzel 1981a, 175; Postgate 1969, 6.

nicht unterschätzt werden. So betont z. B. Asarhaddon, dass er nach dem Wiederaufbau des Esangil die früheren Priester wieder eingesetzt habe.<sup>1218</sup>

Während es in Babylonien beim Regierungsantritt eines neuen Herrschers regelmäßig zu personellen Veränderungen in der Führungsriege der Tempel kam,<sup>1219</sup> sind derartige Absetzungen hochrangiger Priester in Assyrien bislang nicht nachweisbar,<sup>1220</sup> zumal für die assyrischen Priester davon ausgegangen wird, dass es sich um Lebensstellungen handelte.<sup>1221</sup> In der Realität wird deshalb der Tod des Amtsvorgängers den häufigsten Grund für die Neubesetzung eines Priesteramtes dargestellt haben.<sup>1222</sup> In einem Fall scheint ein *šangû* von einem Tempel an einen anderen versetzt worden zu sein.<sup>1223</sup>

Inwiefern die Führungsriege der Tempel, also z. B. der *šangû*, der *lahhinu* oder der *tuššar bêt-ili*, eigenverantwortlich Personal in untergeordneten Positionen einstellen konnten oder ob jede Personalentscheidung der Genehmigung des Herrschers bedurfte, lässt sich anhand der Quellen nicht ausmachen. Personenkäufe und -verkäufe durch Priester deuten darauf hin,<sup>1224</sup> dass den Tempeln ein gewisser Handlungsspielraum beim Management ihres Personals eingeräumt wurde. Ein solcher bestand vermutlich eher dann, wenn es sich um abhängige Personen oder Posten handelte, die keine besonderen Erfordernisse an rituelle und religiöse Qualifikationen oder kultische Reinheit stellten.

Bei möglichen Kandidaten für ein Priesteramt wurden drei wesentliche Eignungsdimensionen geprüft: kultische Reinheit, verbrieft durch die Abwesenheit körperlicher Defizite, moralische Integrität und gute Führung sowie das Vorhandensein entsprechender Qualifikationen.<sup>1225</sup> Diese wurden nicht zuletzt durch die Abstammung aus einer Familie von

<sup>1218</sup> RINAP 4, 53: Vs. 14'–Rs. 2', 105: VI 19–27; 110: I 1'–6.

<sup>1219</sup> Waerzeggers 2008, 18.

<sup>1220</sup> Für die Magnaten des neuassyrischen Reichs und andere Staatsfunktionäre ist hingegen belegt, dass sie beim Regierungsantritt eines neuen Herrschers ausgetauscht werden konnten (Radner 2016, 44).

<sup>1221</sup> Löhnert 2007, 277.

<sup>1222</sup> Ebd., 277.

<sup>1223</sup> Ebd., 276–277. SAA XII, 48: Rs. 9–10: Ein Herrscher, dessen Name nicht erhalten ist, ernennt Kēnu-Adad (Nr. 1), ehemals *šangû* des Adad in Aššur, wohl zum *šangû* des Zababa und der Bāba in Ḫuzirīna/Sultantepe. Da Sīn von Ḫarrān in dem beschädigten Text ebenfalls eine Rolle spielt, ist nicht ganz sicher, um welchen Tempel es geht. Die Tafel stammt allerdings aus Sultantepe, so dass man vermuten könnte, dass die begünstigten Götter in der Stadt ansässig waren. Menzel 1981, 91\* Anm. 1192, 175 und Postgate 1969, 82 vermuten allerdings, dass es der Zababa-Tempel in Aššur war, dem Ländereien in Ḫuzirīna/Sultantepe zugesprochen wurden, nicht ein Zababa- und Bāba-Tempel vor Ort. Galter 1984, 2 ist hinsichtlich der Lokalisierung des Tempels zurückhaltend. Ob der betreffende Tempel neu eingerichtet und aus diesem Anlass ein neuer *šangû* eingesetzt wurde oder die Ressourcen eines bestehenden Kultes vergrößert wurden, lässt sich nicht ermitteln. Menzel 1981a, 175 nimmt an, dass es sich um eine Tempelneugründung handelt, zu der Sīn von Ḫarrān den König beauftragte. Sie weist zudem auf die Singularität des Vorgangs hin. Dass ein Adad-Priester (*šangû*) im Zababa- und Bāba-Tempel eingesetzt wurde, führt sie auf einen Mangel an qualifiziertem Personal zurück. Es sei nicht von einer „Strafversetzung“ auszugehen.

<sup>1224</sup> SAA XII, 94 dokumentiert den Kauf eines Buntwebers (*ušpār birme*) für den Nabû-Tempel in Kalḫu durch dessen *šangû*, Iddināia (Nr. 8). Menzel 1981a, 185 diskutiert ausführlich, ob Iddināia (Nr. 8) als Privatperson oder im Auftrag des Tempels handelte. Sie kommt aufgrund des Kaufvertragsformulars zu dem Schluss, dass er das Geschäft für den Tempel tätigte. Ob der Kauf von Personen üblicherweise zu den Aufgaben des *šangûs* gehörte, lasse sich an SAA XII, 94 nicht klären (vgl. Radner 1997a, 208). In SAA XIII, 31: Vs. 4–9 verkauft Iddin-Aššur (Nr. 6.) Sklaven, um Schafe erwerben zu können (vgl. Holloway 2002, 102–103). Dies setzt eine Art Markt voraus. Nach PNA 2/I, 504b handelt es sich bei den Sklaven um „(royal) slaves“. Tatsächlich werden die Personen als „Deine Diener“ (ARAD.MEŠ-ka bzw. ARAD.MEŠ-ni-ka) bezeichnet, der Angesprochene ist der König. Mit Postgate 1974, 214 möchte ich aber annehmen, dass es sich um Sklaven aus dem Tempelbesitz handelt.

<sup>1225</sup> Löhnert 2007, 273, 279, 284; vgl. ebd. 2010, 184 Fn. 11.

Priestern nachgewiesen, da Fachkompetenzen in der Regel vom Vater an den Sohn weitergegeben wurden.<sup>1226</sup>

War ein Posten für ein Priesteramt vakant geworden und geeignete Kandidaten gefunden, wurden diese dem König vorgeschlagen. Hatte der Herrscher eine Wahl getroffen, wurde der Name des Bewerbers den Göttern in einer Opferschauanfrage vorgelegt.<sup>1227</sup> Gaben diese ihr Placet, konnte der Kandidat den entsprechenden Initiationsritualen unterzogen werden und sein Amt antreten.<sup>1228</sup> Im Rahmen dieser Rituale wurde die Statusänderung der Person vollzogen, die nun in den Dienst der Gottheit eintrat. Hierzu zählten Waschung und Rasur,<sup>1229</sup> vermutlich des Bart- und Kopfhaares, sowie der Erhalt einer besonderen Kopfbedeckung, genannt *kubšu*, und im Falle des *bārûs* einer farbigen (roten) Robe.<sup>1230</sup> Dies diente der visuellen Markierung des vollzogenen Statuswechsels und der kultischen Reinheit, die sich nach mesopotamischer Vorstellung auch in der äußeren Erscheinung einer

---

<sup>1226</sup> Löhnert 2007, 278–279. Vgl. den fragmentarischen Brief SAA XIII, 207: Rs. 3'–7', in dem drei Personen aufgezählt werden, die den Priestern (*šangû*) offenbar als Helfer zur Hand gingen (*gimir 3 aḫī šang[ī]*), sie stehen dabei für ihre Väter ein. Einer ist der Sohn eines Schiffers (*malāhu*), ein anderer übte vermutlich den Beruf eines Wagenkämpfers (*mār damqi*) aus. Man fragt sich angesichts dieser professionellen Hintergründe, was die drei als Hilfspriester qualifizierte. Leider ist aufgrund des beschädigten Kontexts nicht auszumachen, worin ihre Aufgaben bestanden, noch an welchem Tempel sie eingesetzt wurden.

<sup>1227</sup> Löhnert 2007, 280–281; vgl. auch die Eingeweideschauprotokolle SAA IV, 306 und 307. Während der in SAA IV 306 vorgeschlagene Kandidat von den Göttern abgelehnt wurde, konnte der in SAA IV, 307 als Sîn-Priester vorgeschlagene Urdu-[...] sein Amt antreten.

<sup>1228</sup> Zu der in mehreren Abschriften aus dem 1. Jt. v. Chr. bezeugten Sammlung von Beschwörungen, die seit der Bearbeitung durch Borger als „Weihung eines Enlil-Priesters“ bezeichnet wird, vgl. Löhnert 2010; Borger 1973. Das Ritual besaß nach Löhnert 2007, 284 Modellcharakter für die Einsetzung von Tempelpersonal in Assyrien, denn es handele sich sicher nicht um einen Text, der ausschließlich die Einsetzung von Priestern für Enlil und Ninlil in Nippur betrifft, zumal die im Text verwendeten Priesterbezeichnungen *nēšakku* und *pašišu* in den zeitgleichen archivalischen Texten aus Assyrien nicht belegt sind; in einem neuassyrischen Brief werden die *nēšakku*-Priester des Enlil erwähnt, die in Ninive eingetroffen sind (SAA X, 112: Vs. 28–29; vgl. Löhnert 2007, 275 Fn. 7). Enlil und Ninlil seien als Synonyme für „höchsten Gott“ bzw. „höchste Göttin“ zu verstehen, es geht also um die Einsetzung der ranghöchsten Priester eines Götterpaares, z. B. Aššur und Mullissu oder Nabû und Tašmētu (Löhnert 2010, 184). Waerzeggers 2011, 60 deutet die Diskrepanz zwischen den Priesterbezeichnungen im Ritualpräskript und den in spätbabylonischer Zeit archivalisch belegten Berufsbezeichnungen des Tempelpersonals als Hinweis auf eine grundlegende Umstrukturierung des Kultbetriebs im frühen 1. Jt. v. Chr., bei dem die auf alten sumerischen Titel zurückgehenden Priesterbezeichnungen durch solche ersetzt worden seien, welche die Aufgabenteilung im Kultgeschehen widerspiegeln. Allerdings finden sich in der babylonischen Korrespondenz der assyrischen Könige durchaus Belege für z. B. *nēšakku*-Priester in Babylonien (SAA X, 112: Vs. 29; SAA XVII, 113: Vs. 14; SAA XVIII, 199: Vs. 4; 201: 12'). Im sog. „Enmeduranki-Text“, zuletzt ediert bei Lambert 1998, werden notwendige Bedingungen für die Tätigkeit als *bārû* benannt, namentlich die Abstammung von einem *nēšakku*-Priester, besser noch vom mythischen Weisen Enmeduranki, sowie die fachliche Qualifikation des Kandidaten (Löhnert 2007, 273–274). Kein Problem stellte es anscheinend dar, wenn religiöse Experten bzw. Ritualfachleute nicht aus Assyrien stammten, sondern als Teil der Beute in das Land Aššur gelangten. In einer fragmentarischen Inschrift, die Asarhaddon zugeschrieben wird und möglicherweise seinen Feldzug nach Ägypten thematisiert (Leichty 2011, 54), werden in einer langen Auflistung verschiedener Berufe auch der Beschwörer (*mašmaššu*), der *ḫartibu* (zu diesen ägyptischen Experten vgl. Radner 2009, 223–225. Sie diskutiert, ob es sich bei diesen Divinationsexperten ggf. um Traumdeuter gehandelt habe (Radner 2009, 224). An anderer Stelle erwägt sie, ob ihre Aufgaben denjenigen mesopotamischer „Beschwörer“ gähnelt hätten (Radner 2011, 368)) und der Sänger (*nāru*) aufgezählt (RINAP 4, 9: I' 9'. 12'). Es wird vermutet, dass es sich hierbei um Personen handelt, die Teil der Beute waren. Zu nicht-mesopotamischen Gelehrten im Gefolge des neuassyrischen Herrschers vgl. Radner 2009. Insbesondere in Aššur, wo eine große ägyptische Community belegt ist, hätten Priester und Gelehrte sich darum bemüht, ägyptische Traditionen in das mesopotamische Weltbild zu integrieren (Radner 2009, 225).

<sup>1229</sup> Löhnert 2010, 185; ebd. 2007, 274, 281. Löhnert 2007, 282 nimmt an, dass die Rasur in regelmäßigen Abständen wiederholt wurde. Unklar ist, ob nur Haupt- und/oder Gesichtshaar rasiert oder der Kandidat am ganzen Körper enthaart wurde (Löhnert 2007, 276).

<sup>1230</sup> Löhnert 2007, 281–283.



Person manifestierte.<sup>1231</sup> Initiation und kultische Reinheit gestatteten dem Priester, nunmehr mit der Transzendenz in Kontakt zu treten.<sup>1232</sup> Nach Waerzeggers legen die beiden Briefe SAA X, 96 und SAA X, 97 nahe, dass der König an Weihungszeremonie und ritueller Einführung des Kultpersonals aktiv teilnahm, indem er bestimmte Handlungen ausführte.<sup>1233</sup>

Die Auswahl und Einsetzung des Kultpersonals durch den König führte dazu, dass die betreffenden Personen sowie in einigen Fällen wohl auch ihre Familienangehörigen am Hof bekannt waren.<sup>1234</sup> Dies umfasste nicht nur das Personal der Tempel in Assyrien, sondern der König war offenbar auch mit der Führungsriege der babylonischen Tempel vertraut.<sup>1235</sup> Der Brief des Gouverneurs von Aššur, Ṭāb-šil-Ešarra (Nr. 1), der Sargon II. ankündigt, dass er ihm mehrere geeignete Kandidaten für das Amt des *ša-muḫḫi-bētis* des Aššurtempels zur Auswahl an den Hof geschickt habe, zeigt, dass der König nicht nur in die Auswahl der Tempelbediensteten involviert war, sondern die Funktionäre auch persönlich kannte. Zudem steht zu vermuten, dass in Ninive Informationen über ihre Person, Qualifikation und familiären Hintergründe vorgehalten wurden. Ob, wann, wie und mit welcher Regelmäßigkeit die Priester über die Korrespondenz hinaus mit dem König in direkte, persönliche Interaktion traten,<sup>1236</sup> lässt sich anhand der verfügbaren Quellen nicht ausmachen.

### III.2.6.1 Die Weitergabe des Berufs und Nachfolge des Sohnes in das Amt des Vaters

Die Nachfolge des Sohns in das Priesteramt des Vaters scheint die Regel gewesen zu sein.<sup>1237</sup> Menzel nimmt an, dass das Amt vererbbar war. Mindestens einer der Söhne sei dem Vater in den Dienst der Gottheit gefolgt.<sup>1238</sup> Trotz „Sitte der Vererbung“ sei in jedem Fall aber die Zustimmung des Königs zu einem Kandidaten vonnöten gewesen.<sup>1239</sup> Auch Postgate diskutiert die Frage der Erblichkeit der Priesterämter, die sich für ihn im Zusammenhang mit dem Landbesitz, der den Priestern vom König übereignet wurde, stellt.<sup>1240</sup>

<sup>1231</sup> Löhnert. 2010, 184; ebd. 2007, 280.

<sup>1232</sup> Ebd. 2010, 188, 191; ebd. 2007, 276, 280, 283.

<sup>1233</sup> Waerzeggers 2008, 18.

<sup>1234</sup> So übermittelt z. B. Akullānu (Nr. 1) dem König den Namen des Sohnes eines Šamaš-Priesters (SAA X, 95: r. Rd. 25–26), nach PNA handelt es sich beim Vater Nādin-apli (Nr. 5) um den Priester des Šamaš-Tempels von Ninive.

<sup>1235</sup> So verweist Urdu-Nabû (Nr. 5) in SAA XIII, 60: Rs. 5–8 auf den babylonischen *ērib bīti* Marduk-zēru-ibni (Nr. 5), aus einer dem König bekannten Familie von *ērib bītis*, der darum gebeten hatte, den Tempel betreten zu dürfen, um dort das *ginû*-Opfer durchzuführen. Dass Urdu-Nabû (Nr. 5) die Abstammung des *ērib bītis* benennt, kann man so verstehen, dass dadurch die genealogische Legitimität seines Anspruches und seine Tauglichkeit, dem Gott das Opfer angemessen zu präsentieren, untermauert werden sollen.

<sup>1236</sup> Vgl. Radner 2011, 363–365 zu den unterschiedlichen Formen der Kommunikation zwischen dem König und seinen Magnaten auf der einen und den Gelehrten am Hof auf der anderen Seite. Zu Audienzen dieser Gruppen beim König vgl. Radner 2011, 370–374.

<sup>1237</sup> Löhnert 2007, 247.

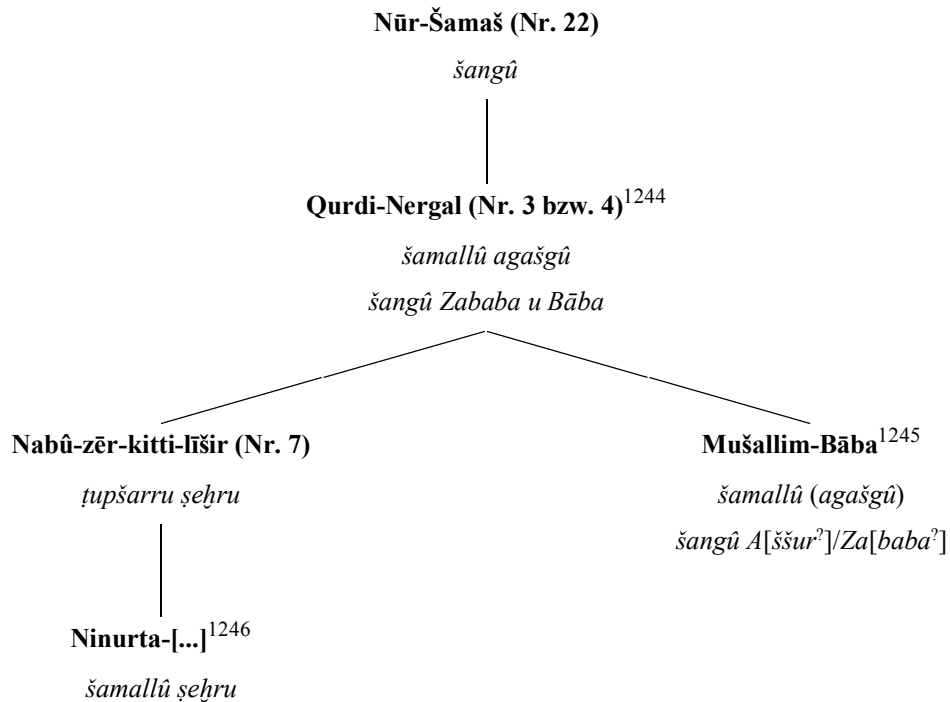
<sup>1238</sup> Menzel 1981a, 186–187, 191.

<sup>1239</sup> Ebd., 175.

<sup>1240</sup> Postgate 1969, 6: „Where the grant was made to the priest in his official capacity, we must suppose that the property did not form part of his personal inheritance, but was transferred with office to his successor; therefore, when the text states that the title to the property passes on to his sons, we must assume either that

Die Söhne eines amtierenden *šangûs* hätten nach Menzel und Postgate auch untergeordnete Positionen am Tempel bekleiden können.<sup>1241</sup> Sie beziehen sich hierbei auf SAA XII, 48. Die Neubearbeitung durch Kataja und Whiting nimmt allerdings an, dass dem Priester nicht die eigenen Söhne, sondern eine Gruppe von Handwerkern überantwortet wird.<sup>1242</sup>

Mitunter sind richtiggehende Dynastien von Priestern bekannt, so zum Beispiel die Familie des Nūr-Šamaš (Nr. 22) aus Ҳузиріна/Sultantepe.<sup>1243</sup>



the office of the priest was hereditary, or that the grant is made to the priest as a private individual.<sup>66</sup>

<sup>1241</sup> Menzel 1981, 175; Postgate 1969, 82.

<sup>1242</sup> Kataja und Whiting 1995, 50 Nr. 48: Rs. 10–11; vgl. Löhnert 2007, 276 Fn. 16.

<sup>1243</sup> Der Stammbaum ergibt sich aus den Filiationsangaben in Kolophonen von Texten, die Mušallim-Bāba sowie sein Neffe Ninurta-[...] (Nr. 10) als junge Lehrlinge (*šamallû*, *šamallû agašgû*, *šamallû šehru*) schrieben (Hunger 1968, 113 Nr. 362, 114 Nr. 369, 115 Nr. 373). Die Darstellung folgt Menzel 1981, 187; vgl. Gurney 1997, 18.

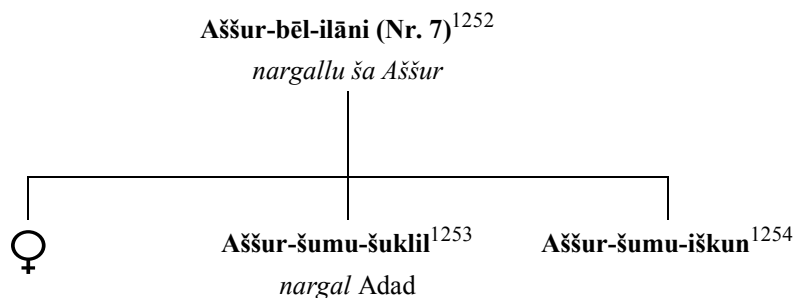
<sup>1244</sup> Nach PNA 4, 129a liegt Personenidentität mit Qurdi-Nergal (Nr. 3), dem Lehrling (*šamallû agašgû*), vor.

<sup>1245</sup> Mušallim-Bāba ist in Kolophonen aus Ҳузиріна/Sultantepe als Lehrling (*šamallû*, *šamallû agašgû*; Hunger 1968, 114 Nr. 369: 1, 115 Nr. 373: 2) sowie später als Priester (*šangû*), anscheinend des Aššur, belegt, so ergänzen zumindest Hunger 1968, 114 Nr. 367: 3–4 und PNA. Die Anwesenheit eines Aššur-Priester in Ҳузиріна/Sultantepe erstaunt, da ein Tempel des Gottes Aššur außerhalb seiner Stadt kaum zu erwarten ist (Menzel 1981a, 90). Menzel 1981a, 186 schlägt deshalb vor, in STT 305: Rs. 34' anstatt <sup>1</sup>lú\* SANGA <sup>d</sup>r A' -[šur] besser <sup>1</sup>lú\* SANGA <sup>d</sup>r Za' <sup>1</sup> -[baba] zu lesen. Diese Lesung ließe sich gut mit unseren Vorstellungen der religiösen Topographie Assyriens vereinen und würde zu den Spuren, die auf der Kopie von STT 305 erkennbar sind, passen. Leider liegt von der Tafel keine Photographie vor. Der rechte Rand der Tafel ist nicht erhalten, folgende Erwägungen erlauben aber, den Raum zwischen dem vermeintlichen <sup>d</sup>r A' - in STT 305: Rs. 34' und dem Rand abzuschätzen: 1. Im Kolophon ist ein merklicher Randausgleich in den Zeilen Rs. 31' und 32' zu beobachten. In beiden Zeilen ist jeweils nur ein Zeichen zu ergänzen ([TIL] in Rs. 31', T[AB] oder K[ĀR] in Rs. 32'). 2. Zababa wird in der Regel *Za-ba<sub>4</sub>-ba<sub>4</sub>* geschrieben, die Schreibungen (<sup>d</sup>)*Za-ba-ba* und *Za-baba*(KĀ) sind ebenfalls belegt (Sallaberger 2017, 164). Nach <sup>d</sup>r Za<sup>1</sup> wären also vermutlich zwei Zeichen zu erwarten, will man nicht annehmen, das KĀ folgte, was mit den abgeschätzten Raumverhältnissen in Übereinstimmung zu bringen ist. Die Kopie zeigt aber nach <sup>d</sup>r Za<sup>1</sup> keine Zeichenspuren, obwohl noch ausreichend Platz für den Beginn eines weiteren Zeichens vorhanden wäre. Eine Autopsie des Originals könnte möglicherweise helfen, dieses Problem zu lösen. Menzels 1981a, 186 Erwägung, dass die abgebrochene Zeile Rs. 33' noch eine Filiationsangabe enthielt, auf die sich die Berufsbezeichnung in Rs. 34' bezieht, ist mit Hinblick auf die vorgebrachten Überlegungen zum Arrangement der Zeichen in den Zeilen Rs. 31' und 32' eher nicht plausibel.

<sup>1246</sup> STT 300: Rs. 21.

Zumindest in einem Zweig dieser Familie wurde der Beruf des Priesters über drei Generationen ausgeübt. Sofern Mušallim-Bāba tatsächlich ebenfalls ein Priester (*šangû*) des Zababa war, folgte er vermutlich seinem Vater Qurdi-Nergal (Nr. 4) in das Priesteramt dieses Gottes. Die drei *šangûs* in drei Generationen zeigen, dass im Ḫuzirīna/Sultantepe des späten 7. Jh. v. Chr.<sup>1247</sup> zumindest nichts dagegen sprach, dass ein Sohn in das Priesteramt seines Vaters folgte. Auch Marduk-[...]-ilāni,<sup>1248</sup> *šangû rabiū* des Aššur, folgte dem Beruf seiner Vorfahren als *šangû*. Diese waren allerdings bis auf den Urahn [...]-PAP-[...], einen Aššurpriester,<sup>1249</sup> *šangûs* des Gottes Nergal<sup>1250</sup> gewesen. Marduk-[...]-ilāni trat wieder in die Dienste des Reichsgottes Aššur ein.<sup>1251</sup>

Im Fall der Angehörigen einer Familie von Sängern in Aššur lässt sich ebenfalls beobachten, dass zumindest einer der Söhne die Profession des Vaters fortführte. Allerdings ist auch hier ein Wechsel der Gottheit auszumachen, für die sie tätig waren. Aššur-šumu-šuklil folgte seinem Vater nicht in das Amt des *nargallu* am Aššurtempel, sondern stand in den Diensten des Gottes Adad.



Eine ähnliche Situation liegt in der Familie des *aštalûs* bzw. Klagesängers (*kalû*) des Sîn und des Königs Nabû-zēru-iddina (Nr. 11) vor. Sowohl sein Vater Urdu-Aia (Nr. 5), *galamāhu* des Sîn von Ḫarrān und des Königs sowie *kalû*, als auch sein Vorfahre Šumu-libši (Nr. 3),<sup>1255</sup> *galamāhu* des Esangil, übten ebenfalls den Beruf des Klagesängers aus, allerdings an unterschiedlichen Tempeln. Einer am Marduk-Tempel in Babylon, der andere am Tempel des Mondgottes Sîn in der weit im assyrischen Norden gelegenen Stadt Ḫarrān.

<sup>1247</sup> STT 300 ist in das postkanonische Eponymat des Bēl-aḫu-ušur (616\*) datiert (Gurney 1997, 18).

<sup>1248</sup> Lesung des Namens nach PNA 3/I, 1054a Nr. 3 und PNA 4, 131b; SAA XX, 15: Rs. III 49' liest <sup>d</sup>ME[S]-<sup>l</sup>IDIM<sup>?</sup>-<sup>l</sup>DINGIR<sup>?</sup>.<sup>l</sup>MEŠ<sup>?</sup>, d. h. Marduk-*kabti*-ilāni (Kursivierung im Original).

<sup>1249</sup> Die Lesung der Berufsbezeichnung folgt Menzel 1981b, T 79: Rs. vi 12'; vgl. Fadhil 2012, 26 Fn. 4.

<sup>1250</sup> Hunger 1968, 86: Nr. 266 liest <sup>d</sup>MAŠ.MAŠ <sup>d</sup>Ninūrta. Zur Lesung von <sup>d</sup>MAŠ.MAŠ als Nergal vgl. Borger 2010, 274: Nr. 210.

<sup>1251</sup> Menzel 1981a, 186–187; Hunger 1968, 86: Nr. 266.

<sup>1252</sup> Der Beruf wird in PNA aufgrund einer Fehllese des Logogramms NĪR.GÁL als „Helper (*tākulu*)?“ angegeben. Zur korrekten Lesung *nargallu* vgl. Deller, Mayer und Sommerfeld 1987, 183; Menzel 1981a, 254. In PNA 4, 74b werden die Belege für Aššur-bēl-ilāni (StAT 2, 7: Rs. 8; 8: Rs. Vs. 4–5) und [...]-bēl-ilāni (KAR 141: Rs. 25), beide *nargallus* des Aššur, getrennt. Dass der Personennamen in KAR 141: Rs. 25 [Aššur]-bēl-ilāni zu ergänzen ist, legen die Berufsbezeichnung und der archivalische Kontext nahe (Pedersén 1986b, 36).

<sup>1253</sup> PNA 4, 74b liest den Namen [...]-šumu-šuklil und ergänzt die Berufsbezeichnung in Anlehnung an Hunger 1968, 80–81: 238d als <sup>l</sup>NĪR.GÁL AN.[ŠAR]. Aus dem unpublizierten Text A 652 geht hervor, dass das theophore Namenselement Aššur ist und Aššur-šumu-šuklil *nargallu* des Adad war (Pedersén 1986b, 36).

<sup>1254</sup> Der Beleg fehlt in PNA 1/I, 224b; vgl. Faist 2007, 52.

<sup>1255</sup> Nach PNA handelt es sich bei diesem Šumu-libši (Nr. 3) möglicherweise um einen der Vorfahren des Klagesängers (*kalû*) Itti-Marduk-balātu (Nr. 2).

Bēl-aplu-iddina (Nr. 2), *šangû* des Adad von Kurba'il, folgte ebenfalls seinem Vater Bēl-rubā-ilāni (Nr. 2), der Priester von Kurba'il gewesen war, in den Priesterberuf.<sup>1256</sup> Ein weiteres Beispiel liegt möglicherweise mit Bāba-šuma-šukna,<sup>1257</sup> einem Gula-*šangû* aus Aššur vor, dessen Vater den Namen Ḫu-māmāti (Nr. 4) trug. Aus Aššur ist ein Priester (*šangû*) mit dem Namen Ḫu-māmāti (Nr. 1) belegt, der in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts zweimal als Zeuge auftritt.<sup>1258</sup> Das Datum der Urkunde KAN 4, 19, einer der Urkunden, in denen Bāba-šuma-šukna auftaucht, ist schlecht erhalten. Da der Kaufpreis aber in Kupfer gemessen wird, käme eine Datierung in das 8. Jh. v. Chr. durchaus in Frage,<sup>1259</sup> was der von PNA 4 erwogenen Identität zwischen den beiden Ḫu-māmāti genannten Personen Plausibilität verleiht.<sup>1260</sup>

Die Weitergabe von Beruf und Amt innerhalb der Familie der *mašmaššus* des Aššurtempels um Kišir-Aššur (Nr. 26) wurde weiter oben bereits eingehend diskutiert.<sup>1261</sup> Das Beispiel zeigt, dass mehrere Familienmitglieder einer Generation das gleiche Amt zur selben Zeit ausübten.<sup>1262</sup>

<sup>1256</sup> PNA vermutet, dass auch Bēl-rubā-ilāni (Nr. 2) ein Priester (*šangû*) des Adad war.

<sup>1257</sup> Nach Meinhold 2017, 32 liegt ggf. Personenidentität mit einer gleichnamigen Person in der Filiationsangabe des Schreibers Bāba-mušēši (Nr. 1) im Kolophon von KAL 7, 1: h+6 vor.

<sup>1258</sup> StAT 2, 101: Rs. 9 (Datierung unklar, 750, 744 oder 734, Eponymat des Bēl-dān); 102: Rs. 6 (711, Datierung nach PNA 1/I, 20a Nr. 5 und PNA 1/I, 123a Nr. 2 in das Jahr 732 (Nabû-bēlu-ušur, Gouverneur von Si'me). Das theophore Element im Namen des Eponymen Ninurta-ālik-pāni ist nach StAT 2, 102: Rs. 14' jedoch Ninurta, nicht Nabû. Allerdings ist die Datumsangabe beschädigt, so dass keinesfalls sicher ist, dass es sich um das Eponymat von Ninurta-ālik-pāni (711) handelt.

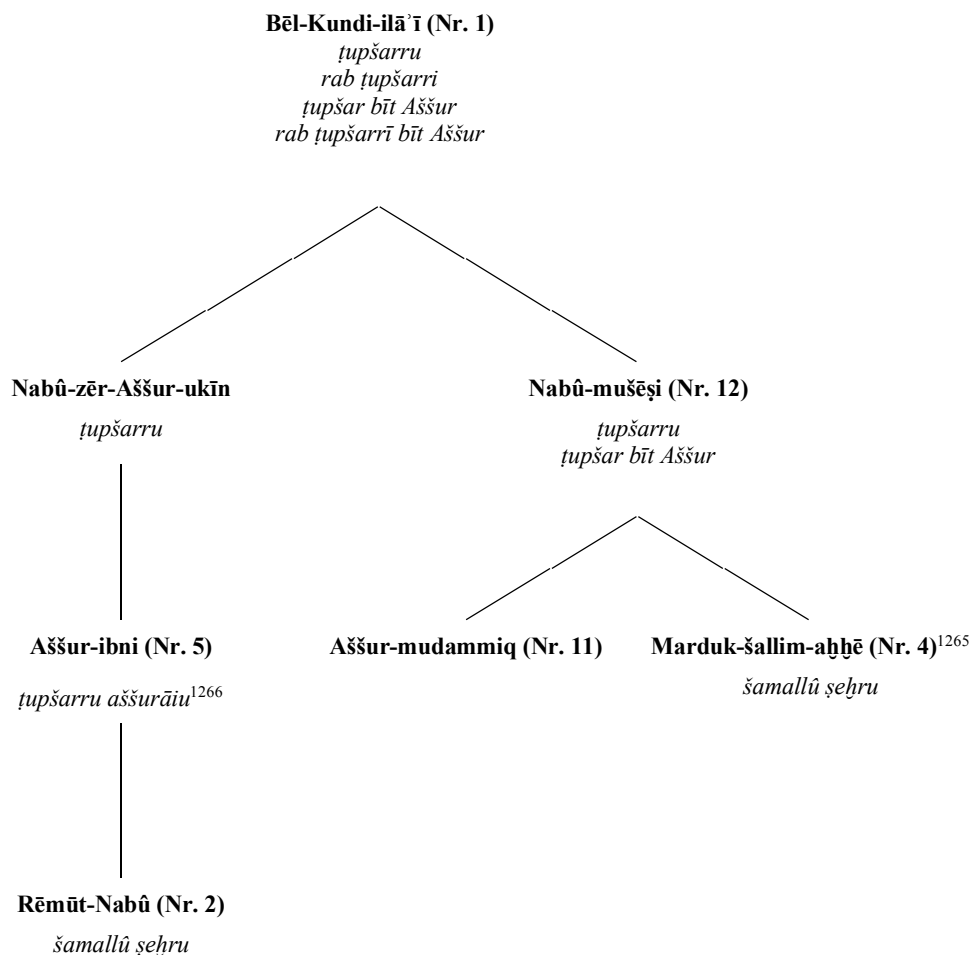
<sup>1259</sup> Vgl. Faist 2012a, 211.

<sup>1260</sup> PNA 4, 127b. Für KAN 4, 19 ist der Fundzusammenhang unbekannt, so dass sich die Hypothese von der Personenidentität weder plausibilisieren noch abweisen lässt.

<sup>1261</sup> Zur innerfamiliären Ausbildung und Weitergabe von Beruf und Amt vom Vater an den Sohn in den neuassyrischen Gelehrendisziplinen vgl. Verderame 2004, 28–41 und den Abschnitt III.2.6.1 *Die Weitergabe des Berufs und Nachfolge des Sohnes in das Amt des Vaters*.

<sup>1262</sup> Vgl. Maul 2010, 208.

Auch für den Tempelschreiber (*tupšar bēt-ili*), also einen Angehörigen des Verwaltungsapparats des Tempels, ist mit der Familie von Bēl-Kundi-ilā'ī (Nr. 1) die Weitergabe von Beruf und Amt des Vaters an den Sohn belegt.<sup>1263</sup> Beide Söhne von Bēl-Kundi-ilā'ī (Nr. 1) sowie mindestens einer seiner Enkel erlernten den Beruf des Schreibers, aber nur einer seiner Söhne, Nabû-mušēši (Nr. 12), folgte ihm in das Amt des Tempelschreibers des Aššurtempels (*tupšar bīt Aššur*).<sup>1264</sup>



Der *šatammu* von Dēr, Tappūia (Nr. 1), folgte seinem Vater Ḥuzālu (Nr. 1) in das Amt des obersten Verwalters. Dieses Beispiel, zwar aus Babylonien zu Zeiten der assyrischen

<sup>1263</sup> May 2018, 74, 75. Die Graphik folgt Verderame 2004, 39.

<sup>1264</sup> Da May 2018, 75 den *mašmaššu* des Aššurtempels und *šangū rabiu* Nabû-kabti-aḥḥēšu (Nr. 6) als weiteren Sohn von Aššur-ibni (Nr. 5) identifiziert – der Name des Vaters ist in LKA 143: Rs. 7 beschädigt und wird von Hunger 1968, 68 Nr. 265 <sup>1</sup>Aš-šur-D[U<sup>7</sup>] gelesen; vgl. auch PNA 4, 17a, 131b – geht sie davon aus, dass ein anderer Teil der Familie in späteren Generationen den Beruf des *mašmaššus* ausübte.

<sup>1265</sup> Warum PNA keine Personenidentität mit Nr. 3, einem Korrespondenten des Königs erwägt, der vermutlich mit der Berufsbezeichnung *tupšar bēt-ili* zusammen mit anderen Personen aus Aššur in SAA XIV, 62: Rs. 7' als Zeuge auftritt, bleibt unklar.

<sup>1266</sup> May 2018, 75 liest den Beruf von Aššur-ibni Nr. 5 in KAR 168: IV 35 [MAŠ.]MAŠ 'É' [Aššur], obwohl deutlich <sup>14</sup>A.BA BAL.TIL<sup>ki</sup>-u zu erkennen ist; vgl. PNA 4, 202b.

Herrschaft, zeigt ebenfalls, dass die Nachfolge des Sohnes auf den Vater auch bei den administrativen Posten des Tempels möglich war.

Die Ausbildung der Gelehrten,<sup>1267</sup> die als Ritual- oder Divinationsspezialisten für einen Tempel tätig waren, erfolgte meist in der Familie. Dies liegt nicht zuletzt darin begründet, dass das mesopotamische Gelehrtenwissen hoch spezialisiert war und teils als Geheimwissen galt, in das nur Eingeweihte Einblick nehmen durften.<sup>1268</sup> Die Abstammung aus einer Gelehrtenfamilie war wesentliche Voraussetzung für eine erfolgreiche Karriere eines neuassyrischen *ummānus*.<sup>1269</sup> Oftmals folgte der Sohn in die Position des Vaters am Hof – die Entscheidung hierüber hing aber von der Gunst des Herrschers ab, wie mehrere Briefe mit den bitteren Klagen derjenigen zeigen, die auf das Amt des Vaters gehofft hatten, dann aber übergangen wurden.<sup>1270</sup>

Nach einer Grundlagenausbildung im Lesen und Schreiben folgte eine zweite Ausbildungsstufe, in der die angehenden Gelehrten sich in einem Spezialgebiet, beispielsweise der Beschwörungskunst, der Eingeweideschau oder der Sternenkunde, fortbildeten.<sup>1271</sup> Wie Verderame hervorgehoben hat, war für die sachgerechte Ausübung der jeweiligen Profession auch ein hohes Maß an prozessuaalem und praktischem Wissen notwendig, da die Gelehrten die Daten, die ihren Deutungen und Prognosen zugrunde lagen, durch die Beobachtung der Physis des Himmels, der Leber eines Opfertieres oder des Körpers eines Patienten gewannen.<sup>1272</sup> Diese praktischen Aspekte der jeweiligen Disziplin erlernten die Nachwuchsgelehrten, indem sie bei einem *ummānu* hospitierten und ihm assistierten.<sup>1273</sup> Der Experte, dem sie in dieser Phase ihrer Ausbildung zur Hand gingen, konnte, musste aber nicht der Vater sein.<sup>1274</sup> Dass die Unterweisung nicht ausschließlich im Familienzusammenhang stattfand, zeigt auch die Textsammlung N 4. Dort sind zahlreiche Tontafeln belegt, die nach Ausweis ihrer Kolophone von jungen Lehrlingen verfasst wurden, die nicht zur Familie der Beschwörer zählten.<sup>1275</sup> Vermutlich absolvierten diese angehenden Gelehrten einen Teil ihrer Ausbildung außerhalb des väterlichen Hauses – nicht zuletzt mit dem Ziel, einen

---

<sup>1267</sup> Als Gelehrte (*ummānu*) werden in Anlehnung an Verderame 2004, 4 Vertreter der fünf Berufe *tupšarru*, *bārū*, *asū*, *āšipu* und *kalū* verstanden.

<sup>1268</sup> Verderame 2004, 29, 32, 41. Insbesondere die Divinationstechniken galten als Herrschaftswissen, da sie denjenigen, der die Zeichen der Welt korrekt zu lesen vermochten, in die Lage versetzten, Aussagen über die Zukunft und damit auch über Stabilität und Gedeihen der Königsherrschaft zu treffen (Vgl. Maul 2013b, 119, 128, 300–301). Das Verbot, divinatorisches Wissen unautorisiert an Dritte weiterzugeben, illustriert ein Denunziationsbrief, in dem der anonyme Verfasser einen Goldschmied aus dem Haushalt der Königin bezichtigt, einen Babylonier gekauft zu haben, der seinen Sohn in die Geheimnisse der Beschwörungskunst (*āšipūtu*) einweihe sowie in Leberschau und Sternenkunde unterweise (SAA XVI, 65: Vs. 2–12). Die Forderung nach Verfolgung dieses Delikts unterstreicht die politische Bedeutung und Brisanz divinatorischen Wissens.

<sup>1269</sup> Verderame 2004, 41. Um die eigene Sichtbarkeit am Hof zu erhöhen, war es zuträglich, wenn ein möglichst hochrangiger Gelehrter, der nicht zur eigenen Familie zählte, gegenüber dem König eine Empfehlung aussprach. Durch diese Praxis entstand ein festgefügtes Netzwerk strategischer Allianzen zwischen den Gelehrtenfamilien (Verderame 2004, 36).

<sup>1270</sup> Verderame 2004, 35.

<sup>1271</sup> Ebd., 28–29.

<sup>1272</sup> Ebd., 32, 34.

<sup>1273</sup> Ebd., 32, 34.

<sup>1274</sup> Ebd., 41.

<sup>1275</sup> Maul 2010, 216.

Einblick in die Nachbardisziplinen zu erlangen.<sup>1276</sup> Denn eine breit gefächerte Ausbildung und ein interdisziplinäres Profil waren für die neuassyrischen *ummānus* unabdingbar.<sup>1277</sup> Aus den Kolophonon der Texte aus N 4 geht allerdings hervor, dass nur wenige Gelehrte tatsächlich ein vollständig anderes Spezialgebiet wählten als das in ihrer Familie übliche.<sup>1278</sup>

Die innerfamiliäre Ausbildung und insbesondere die Weitergabe des Amtes vom Vater an den Sohn waren vermutlich ebenfalls bei Priestern und Tempelfunktionären das übliche Vorgehen.<sup>1279</sup> Auf diese Weise konnte ein hohes Ausbildungsniveau, das zudem am Bedarf der Institution orientiert war, sichergestellt werden.<sup>1280</sup> Dies betrifft auch die Vertreter naherungsmittelverarbeitender Berufe, die als *šangû* bezeichnet werden.<sup>1281</sup> So weist Akkullānu (Nr. 1) in einem Schreiben an den König darauf hin, dass der Sohn des verstorbenen *šangi karkadinnis*<sup>1282</sup> schon einen *kubšu* erhalten und anscheinend auch schon seinen Dienst angetreten hatte, die rituelle Rasur aber noch nicht erfolgt war.<sup>1283</sup> Im selben Schreiben schlägt Akkullānu (Nr. 1) dem König den Sohn des verstorbenen *rab āpies*<sup>1284</sup> als geeigneten Kandidaten vor, um die Stellung seines Vaters einzunehmen. Der Sohn müsse lediglich noch die rituelle Rasur erhalten.<sup>1285</sup>

Die Nachfolge des Sohnes in das Tempelamt des Vaters war zwar Usus, jedoch keineswegs zwingend.<sup>1286</sup> Offenbar war die Berufung von Nachfahren des Amtsvorgängers aber derart verbreitet, dass aus der Abstammung regelmäßig Ansprüche auf die Nachfolge in ein Priesteramt abgeleitet wurden.<sup>1287</sup> Wie die oben besprochene Familie des *tupšar bēt-ilis Bēl-Kundi-ilā'ī* (Nr. 1) zeigt auch ein Brief des Gouverneurs von Aššur, *Ṭāb-šil-Ešarra* (Nr. 1),

---

<sup>1276</sup> Maul 2010, 217. Verderame 2004, 36 erwägt, ob diese Personen nicht vielleicht doch zur weiteren Familie der Beschwörer (*āšipu*) aus N 4 gehörten oder die Familie von Kišir-Aššur (Nr. 26) die Tafeln erworben hatte. Oder aber „Familie“ sei im Zusammenhang mit der Ausbildung neuassyrischer Gelehrter nicht im Sinne biologischer Abstammung, sondern eher als Gilde oder Denkerschule zu verstehen. Dass das Vorhandensein dieser Tafeln in N 4 derart erklärungsbedürftig ist, erstaunt angesichts Verderames 2004, 33, 42 Feststellung, dass die angehenden Gelehrten auch Wissen aus den Nachbardisziplinen erwarben, ja selbst nach Abschluss der Ausbildung ständig bemüht waren, ihren intellektuellen Horizont auch über das eigene Fachgebiet hinaus zu erweitern.

<sup>1277</sup> Verderame 2004, 33, 34, 36.

<sup>1278</sup> Ebd., 35, 37; Pedersén 1986b, 47.

<sup>1279</sup> Dies nimmt auch Zawadzki 1981, 132 an, der allerdings davon ausgeht, dass die Nachfolge des Sohnes in das Amt des Vaters nicht für die höchsten Ämter in der Tempelhierarchie üblich gewesen sei.

<sup>1280</sup> Löhnert 2007, 278. Löhnert 2007, 278 Fn. 21 weist darauf hin, dass diese Form der Weitergabe des Berufes nicht auf biologische Nachkommen beschränkt war. Gab es keinen Sohn in der Familie, konnte ein geeigneter Kandidat auch adoptiert werden, um ihn im entsprechenden Metier auszubilden. Adoptionsurkunden, in denen Kinder mit diesem Ziel in den Haushalt aufgenommen werden, sind bisher für die neuassyrische Zeit nicht belegt; vgl. Radner 1997a, 138–143.

<sup>1281</sup> Vgl. Ermidoro 2015, 217.

<sup>1282</sup> In SAA X, 96: Rs. 2. 12 alterniert die Bezeichnung *šangi karkadinni* mit *šangû ša bīt karkadinni*.

<sup>1283</sup> SAA X, 96: Rs. 11–17.

<sup>1284</sup> Dieser trug mit dem *kubšu* ebenfalls die charakteristische Kopfbedeckung der Priester und war wie diese rasiert (SAA X, 96: Rs. 21), wurde jedoch nicht als *šangû* bezeichnet.

<sup>1285</sup> SAA X, 96: Rs. 18–21.

<sup>1286</sup> Löhnert 2007, 278.

<sup>1287</sup> So beschwert sich der unbekannte Schreiber von SAA XIII, 134: Rs. 26–27, dass jemand anderes das Amt seines Vaters ausübe, während er vor Hunger sterbe. Möglicherweise deutet auch der Verweis von Dādī (Nr. 12), einem *šangû* des *Bīt Kitmūri*, auf die *a/ukullū* seines Vaters, die er erhalten habe, nun aber aus dem Tempel verjagt wurde (SAA XIII, 154: Rs. 10–13), in eine ähnliche Richtung. Cole und Machinist 1998, 126 übersetzen *a/ukullū* mit *office* [Kursivierung im Original]. Groß 2014a, 373 versteht *akullū* als „alimentation“.

an Sargon II, dass bei der Besetzung von anderen Posten am Tempel, in diesem Fall der des *ša-muḫḫi-bētis* des Aššurtempels,<sup>1288</sup> die Zugehörigkeit zur Familie des Vorgängers ein relevantes, wenngleich nicht das entscheidende Kriterium bei der Auswahl des Nachfolgers darstellte.<sup>1289</sup> Damit der König seinen Favoriten auswählen konnte, schickte Ṭāb-šil-Ešarra (Nr. 1) Sohn und Neffen des verstorbenen Haushaltsaufsehers (*ša-muḫḫi-bēti*) sowie eine dritte Person, die nicht mit dem Vorgänger verwandt war, nach Ninive. Der dritte Kandidat konnte zwar nicht mit familiären Verbindungen zum Amtsvorgänger aufwarten, war aber der Cousin des amtierenden *šangû šanius*.<sup>1290</sup> Wir müssen also über die innerfamiliäre Weitergabe eines Amtes hinaus mit engen Verwandtschaftsbeziehungen zwischen den Angehörigen des Kult- und Verwaltungspersonals der Tempel in Aššur rechnen.

Ein Beispiel für den Vorschlag, ein vakant gewordenes Priesteramt nicht durch den Sohn des Vorgängers zu besetzen, stammt aus der Mār-Issār-Korrespondenz. In einem Brief, der sich größtenteils mit dem Tod des Ersatzkönigs Damqî (Nr. 2), dem Sohn des *šatammus* von Akkad, und dessen Bestattung befasst, schlägt Mār-Issār (Nr. 18) vor, einen „gewöhnlichen Mann“ (*saklu*) als *šatammu* einzusetzen, damit dieser das *ginû*-Opfer darbringe und die Feste von Bēlet-Akkadî zelebriere. Offenbar hatte man, nachdem der Sohn des vormaligen *šatammus* im Ersatzkönigsritual geopfert worden war, ein Problem, da kein Nachfolger zur Hand war. Die Einstellung eines solchen *saklus*, so versichert Mār-Issār (Nr. 18) dem Herrscher, sei bereits in früheren Zeiten vorgekommen.<sup>1291</sup>

Ein in diesem Zusammenhang ebenfalls interessanter Beleg stammt aus dem Kolophon des *Assur Medical Catalogue (AMC)*.<sup>1292</sup> Der Name des Schreibers ist zwar nicht erhalten, dafür aber seine Berufsbezeichnung *asû šeḫru*.<sup>1293</sup> Es handelt sich also um einen Arzt in Ausbildung, der bereits den Weg der fachlichen Spezialisierung eingeschlagen hatte und sich nun anhand des *Assur Medical Catalogue* das Fachwissen des assyrischen Ärztestands (*asûtu*) aneignete.<sup>1294</sup> Sein Vater, dessen Name ebenfalls nicht vollständig erhalten ist, war *šangû* der Gula-Hypostase Bāba in Aššur.<sup>1295</sup>

Frahm hat jüngst in Erwägung gezogen, dass es sich beim Vater um Gula-zēru-ibni (Nr. 1) handelt, der andernorts als *šangi Bāba ša qereb Aššur* bezeichnet wird.<sup>1296</sup> Gula-zēru-ibni

<sup>1288</sup> Aus SAA XX, 50 wird deutlich, dass die Aufgaben des *ša-muḫḫi-bētis* über reine Verwaltungstätigkeiten hinausgingen und Handlungen umfassten, die in direktem Zusammenhang mit dem Kultgeschehen standen.

<sup>1289</sup> Löhnert 2007, 278.

<sup>1290</sup> SAA I, 75: Vs. 6–Rs. 8.

<sup>1291</sup> SAA X, 352: Rs. 13–18. Interessant ist in diesem Zusammenhang ggf. auch der Brief eines nicht erhaltenen Absenders über die Ritualteilnehmer bei einer Ištar-Prozession. Er beschwert sich beim Herrscher, dass die Personen, die er im Haus der Göttin gesehen habe, allesamt gewöhnliche Leute gewesen seien und nicht etwa Angehörige des altherwürdigen *qinnus* von Ninive, obwohl sich diese derzeit in Ninive aufhielten (SAA XIII, 152: Vs. 2'–Rs. 3). Der Brief ist insofern interessant, als dass hier eine explizite Bewertung des sozialen Status von Teilnehmern am Kultgeschehen formuliert wird. Die Abstammung aus einer alten Familie, die seit mehreren Generationen im Dienst des Königs steht, wird hier als wünschenswertes Merkmal benannt.

<sup>1292</sup> Die *editio princeps* des Textes findet sich bei Steinert 2018b.

<sup>1293</sup> Steinert 2018b, 219: 127.

<sup>1294</sup> Zur Funktion des Textes als „Schlüssel“ zum Wissensbestand der *asûtu* vgl. Steinert 2018b; vgl. auch Frahm 2018, 28.

<sup>1295</sup> Steinert 2018b, 219: 128.

<sup>1296</sup> Frahm 2018, 27 Fn. 51; vgl. May 2018, 71.



(Nr. 1) ist aus den Filiationsangaben weiterer Kolophone bekannt. Er ist der Vater von Bāba-aḫu-iddina (Nr. 5), einem *šamallû šeḫru*, von dessen Hand aus Aššur zwei Manuskripte des *Erra-Epos* überliefert sind.<sup>1297</sup> Zudem erscheint er höchstwahrscheinlich in der Filiationsangabe von BAM 148 als Vater eines *šamallû asûs*,<sup>1298</sup> dessen Name May als Rēmūt-Baba ergänzt.<sup>1299</sup> Dieser Rēmūt-Baba (Nr. 2) erscheint als *šangû* der Bāba wiederum in der Filiationsangabe von KAL 7, 1, dort wird er ebenfalls als Sohn eines Gula-zēru-ibni (Nr. 1) bezeichnet.<sup>1300</sup>

Gula-zēru-ibni (Nr. 1) hatte gemäß dieser Rekonstruktion also drei Söhne, Rēmūt-Bāba (Nr. 2), Bāba-aḫu-iddina (Nr. 5) und den *asû šeḫru*, der den *Assur Medical Catalogue* kopierte.<sup>1301</sup> Folgt man der vorgeschlagenen Identifikation,<sup>1302</sup> ist der Familienstammbaum hinsichtlich der innerfamiliären Weitergabe von Berufen interessant:<sup>1303</sup> Gula-zēru-ibni (Nr. 1), *šangû* der Bāba, stammte aus einer Familie von Bāba-Priestern in Aššur.<sup>1304</sup> Mindestens zwei seiner Söhne, der Schreiber des *Assur Medical Catalogue* und Rēmūt-Bāba (Nr. 2), ergriffen den Beruf des Arztes.<sup>1305</sup> Bāba-aḫu-iddina (Nr. 5), der Schreiber des *Erra-Epos*, ist nur in der Ausbildungsphase als *šamallû šeḫru* belegt, in der noch keine berufliche Differenzierung erfolgt war, sondern die Lernenden vermittle „literarischer“ Texte an die Keilschrift und die intellektuelle Kultur des Alten Orients herangeführt wurden.<sup>1306</sup>

Der Beruf des Vaters und zwei der Söhne unterscheiden sich, es sei denn man nimmt an, dass *šangû* im Falle des Vaters lediglich ein Ehrentitel war, der seine Anbindung an den Tempel der Heilgöttin markierte, er dort aber ebenfalls als Arzt wirkte.<sup>1307</sup> Der Beruf des Arztes (*asû*), den zwei seiner Söhne ergriffen, weist eine Nähe zur Heilgöttin Gula bzw. Bāba auf.<sup>1308</sup>

Handelt es sich bei Rēmūt-Bāba in BAM 148 und KAL 7, 1 tatsächlich um dieselbe Person, läge ein wichtiger Beleg für Werdegang und Tätigkeitsprofil eines neuassyrischen *šangûs* vor: In der Phase seiner Ausbildung ist er als *šamallû asû* belegt, später in der Filiationsangabe seines eigenen Sohnes erscheint er wie bereits sein Vater, dem er wohl in das Amt

<sup>1297</sup> Vgl. Hunger 1968, 80-81: 238.

<sup>1298</sup> May 2018, 70 Fn. 68 erwägt, ob ggf. A. 'BA' statt A. 'ZU' zu lesen sei; vgl. May 2018, 72.

<sup>1299</sup> May 2018, 70.

<sup>1300</sup> Ebd., 71.

<sup>1301</sup> Ebd., 72. Gemäß der Umschrift von May 2018, 71, die auf eine Kollation durch Jiménez zurückgeht, gestatten die Zeichenspuren nicht, diese Person mit einem der namentlich bekannten Söhne von Gula-zēru-ibni (Nr. 1) zu identifizieren.

<sup>1302</sup> Der Bibliothekszusammenhang kann nur bedingt helfen, diese Frage zu erhellen, da für den *Assur Medical Catalogue* keine Informationen über die Zugehörigkeit zu einer der bekannten Textsammlungen in Aššur vorliegen (Steinert 2018b, 203). Auch für die beiden Manuskripte des *Erra-Epos* (A 130; 131) lässt sich der Fundort in Aššur nicht ermitteln. Nach May 2018, 70 stammen die Tafeln aus N 4, da der Kolophon vom selben Typ sei wie derjenige von fünf anderen Tafeln aus dieser Sammlung.

<sup>1303</sup> Vgl. May 2018, 72.

<sup>1304</sup> Ebd., 73–74 diskutiert eine mögliche Verwandtschaft mit den *mašmaššus* aus der Familie von Bāba-šumu-ibni in N 4.

<sup>1305</sup> May 2018, 72 konstatiert für alle Mitglieder der Familie ein Interesse an der Heilkunde.

<sup>1306</sup> Nach May 2018, 72 war das *Erra-Epos* ein wichtiger Text für den *asû* und den *āšipu* und dokumentiert deshalb auch für Bāba-aḫu-iddina (Nr. 5) eine Verbindung zur Heilkunde.

<sup>1307</sup> Ein Tempel der Gula ist in Aššur seit Tukulti-Ninurta I. bekannt, ein Heiligtum für Zababa und Bāba ließ erstmals Sanherib in Aššur errichten (May 2018, 73).

<sup>1308</sup> Vgl. Frahm 2018, 27–28; May 2018, 72.

folgte,<sup>1309</sup> als *šangû* der Bāba. Dies könnte bedeuten, dass er als *asû* an den Tempel der Heilgöttin angebunden war und dort das Amt eines *šangûs* bekleidete. Es läge damit ein weiterer Beleg dafür vor, dass *šangû* als Titel, nicht als konkreter Beruf zu verstehen ist.

### III.2.6.2 Die mittelassyrischen Priestergenealogien KAV 26 und KAV 30

Aus mittelassyrischer Zeit sind mit KAV 26 und KAV 30 zwei Priesterlisten überliefert, die einander duplizieren.<sup>1310</sup> Sie enthalten auf der Vorderseite eine um mindestens 19 Generationen zurückreichende Aufzählung der Vorfahren und Vorgänger des gegenwärtigen *šangûs* des Anu und Adad namens Anu-šēzibanni. Die Liste der Vorfahren wird offenbar auf der Rückseite fortgesetzt.<sup>1311</sup> Jakob versteht den Text dagegen als Liste von gleichzeitig am Anu-Adad-Tempel tätigen *šangûs*: „Zumindest in größeren Heiligtümern sind wohl mehrere *šangû* gleichzeitig tätig. So führt die Liste KAV 26 mindestens 20 Titelträger zweier Generationen auf, die dem *Anu-Adad*-Tempel [Kursivierung im Original] zuzurechnen sind.“<sup>1312</sup>

Layout und Textorganisation von KAV 26 sprechen m. E. – soweit sich angesichts der Beschädigung der Tafel hierüber Aussagen treffen lassen – gegen Jakobs Deutung. KAV 26 ist in Amulettform bzw. als Henkeltafel<sup>1313</sup> gestaltet und war vermutlich in der Cella aufgehängt oder aufgestellt, wo das Tafelbruchstück auch bei den Ausgrabungen in Aššur gefunden wurde.<sup>1314</sup> Leider lässt sich nicht mehr ermitteln, wie lange sich das Objekt dort

<sup>1309</sup> May 2018, 72.

<sup>1310</sup> Heeßel 2014b, 66. Landsberger 1954, 111 nimmt an, „dass der Priester Anu-šēzibanni sein Geschlecht bis auf die Gründung des Anu-Adad-Tempels, d. h. die Zeit des Šamši Adad [...]“, zurückführte. Allerdings sei nicht abschätzbar, wieviel von der Tafel fehle. Der erste Beleg für den Bau eines Adad-Tempels in Aššur stammt aus der Regierungszeit Erišum I., die Inschriften kommen aber aus sekundärer Lage, d. h. nicht aus dem Bereich des Anu-Adad-Tempels selbst. Die Anlage des Doppelheiligtums wird in die Zeit Šamši-Adad I. datiert, da sein Nachfolger Šamši-Adad III. ihm dessen Errichtung zuschreibt (Werner 2016, 6–7).

<sup>1311</sup> Heeßel 2014b, 65. PNA 4, 126–131 ergänzt KAV 26: Rs. 22' [PAP n <sup>10</sup>SANGA.MEŠ É <sup>d</sup>A-ni]m (PNA 4 - nu]m) ù <sup>d</sup>IM und führt die Personen neben den neuassyrischen Belegen für *šangûs* auf. Die Organisation des Texts auf den beiden Duplikaten wirkt – vielleicht auch aufgrund des fragmentarischen Erhaltungszustands der Texte – eigentümlich. Denn die Aufzählung mehrerer Söhne eines Vaters wird, so zumindest die Rekonstruktion durch Landsberger 1954, 111 Fn. 216, auf zwei Spalten aufgeteilt. Unklar ist auch, ob die aufgelisteten Söhne gleichzeitig oder nacheinander ein Priesteramt am Anu-Adad-Tempel von Aššur bekleideten.

<sup>1312</sup> Jakob 2002, 511.

<sup>1313</sup> Zu diesem Tafeltypus vgl. Heeßel 2014b; Panayotov und Llop-Raduà 2013, 227–230; Panayotov 2013, 287–280 sowie Panayotovs unveröffentlichte Dissertation (Panayotov 2016). Er plädiert für die Verwendung des englischen Begriffs „tablet with a handle“, da nicht alle sog. „Amuletttafeln“ eine Durchbohrung des „Griffs“ aufweisen und folglich auch nicht aufgehängt wurden. Zudem lasse sich der apotropäische Charakter der Tafel, der in der Bezeichnung Amulett mitschwingt, mitnichten für alle Tafeln dieser Art plausibel machen. Die Bezeichnung „tablet with a handle“, die sich an der Materialität des Artefakts orientiert, sei deshalb vorzuziehen (Panayotov 2013, 287; Panayotov und Llop-Raduà 2013, 227–228). Heeßel 2014b, 57 Fn. 13 fragt, ob „Henkel“ bzw. engl. »handle« die rechteckige Ausbuchtung dieser Tafeln adäquat beschreibt, da zum einen insbesondere mit dem deutschen Begriff »Henkel« Assoziationen geweckt werden, die mit dieser besonderen Form nicht übereinstimmen, und zum anderen auch der Begriff »Henkel« bzw. »handle« bereits von vornherein eine gebrauchstechnische Bedeutung der Ausbuchtung impliziert, die nicht notwendigerweise den tatsächlichen Gebrauch dieser Tafelform widerspiegelt.“ Er behält deshalb die Bezeichnung „Amulettform“ bei.

<sup>1314</sup> Die Tafel VAT 9481 (KAV 30) ist nur bruchstückhaft erhalten, war aber ursprünglich wohl auch in Amulettform bzw. als „Henkeltafel“ gestaltet. Ein über die inhaltlichen Parallelen hinausgehender Anhaltspunkt für eine derartige Rekonstruktion ergibt sich aus folgender Überlegung, die sich auf das Studium der Photographie der Tafel beschränkt: Auf der Oberseite der Tafel sind in regelmäßigem Abstand Löcher angebracht. Wie die Aufsicht auf die beschädigten Ränder der Tafel zeigt, waren diese recht tief. Geht man davon aus,

befand und ob derartige Genealogien weit über den Tod des Amtsträgers hinaus im Angesicht des Gottes belassen wurden. Vergleichbare Texte sind aus der neuassyrischen Zeit bisher leider nicht bekannt geworden.

Die Liste ähnelt in Aufbau und Kommunikationsabsicht der assyrischen Königsliste, die ebenfalls die Idee einer ungebrochenen Reihe von familiär verbundenen Amtsträgern transportiert.<sup>1315</sup> Nach Parpola sei die Liste der Priester des Anu-Adad-Tempels ein Beleg für die bemerkenswerte personelle Kontinuität der herrschenden Klasse des assyrischen Imperiums, die sich dadurch auszeichnet habe, dass viele wichtige Ämter innerhalb der Familie vom Vater auf den Sohn übergingen.<sup>1316</sup>

### *III.2.6.3 Die Auswahl, Einsetzung und Entlohnung babylonischer Priester*

Richten wir für einen Moment den Blick nach Babylonien im späten 1. Jt. v. Chr., um Unterschiede und Gemeinsamkeiten bei der Auswahl, Einsetzung und Entlohnung der Priesterschaft nachzuspüren. Diese Perspektive verheißt, in der Differenz, die nicht zuletzt mit der grundsätzlich anderen Überlieferungslage zusammenhängt, das zu erahnen, was in Assyrien aufgrund fehlender und lückenhafter Quellen nicht zu beobachten ist.

Auch in Babylonien waren das Vorliegen kultischer Reinheit, d. h. die Abwesenheit körperlicher Defizite und moralische Integrität, sowie die Abstammung aus einer Priesterfamilie wesentliche Eignungskriterien für die Ausübung eines Priesteramtes.<sup>1317</sup> Die Abstammung aus einer etablierten Priesterfamilie galt als Garant für das Vorliegen der notwendigen ritualistischen und theologischen Kompetenzen.<sup>1318</sup> Darüber hinaus musste ein geeigneter Kandidat im Besitz einer entsprechenden Pfründe sein, die Umfang und Art der Dienstverpflichtung des Inhabers sowie die Höhe der Einkünfte aus seinem Tempeldienst festlegte.<sup>1319</sup> Hierbei handelte es sich meist um Naturalien, namentlich Gerste und Datteln. Unklar bleibt, ob diese vorrangig der Deckung des Eigenbedarfs dienten oder aber

---

dass die Löcher auf dem oberen Rand der Tafel auch auf dem nicht erhaltenen Stück ähnlich regelmäßig verteilt waren wie auf dem erhaltenen, dann sollten die tief in den Körper der Tafel eindringenden vertikalen Kanäle an den beschädigten Rändern der Tafel zu sehen sein. Entsprechende Spuren fehlen aber gänzlich, was dadurch erklärbar wäre, dass dieser Teil der Tafel unterhalb des Henkels lag (Diesen Hinweise verdanke ich einer Diskussion mit Tonio D. N. Mitto und Adrian C. Heinrich am 7.9.2018).

<sup>1315</sup> Heeßel 2014b, 66.

<sup>1316</sup> Parpola 2007, 258. Zur Bedeutung, welche die Verortung in einem genealogischen Zusammenhang beispielsweise für die Gelehrten am neuassyrischen Königshof besaß vgl. Radner 2011, 363.

<sup>1317</sup> Waerzeggers 2008, 9–10, 13; Jursa 2013, 151–152.

<sup>1318</sup> Jursa 2013, 152. Waerzeggers 2008, 5 hat im Zusammenhang mit den Ritualpräskripten zur Weihung eines Enlil-Priesters und dem sog. Enmeduranki-Text über die Qualifikationen eines Opferschauers (*bārū*) erwogen, ob grundsätzliche Unterschiede hinsichtlich Weihung und formalisierter Ausbildung bei diesen beiden Berufen bestanden. Während die Opferschauer einer umfassenden, nicht zuletzt technisch-praktischen Ausbildung, jedoch keiner Weihe bedurft hätten, sei für die Priester (hiermit sind die babylonischen Pfründenämter gemeint) die Weihung, nicht die formelle Ausbildung entscheidend.

<sup>1319</sup> Jursa 2013, 151–152; Waerzeggers 2008, 9–10, 13; Joannès 2000, 26. Bei der Entlohnung ist ein Unterschied zwischen Pfründenhandwerkern sowie Kult- und Ritualspezialisten festzustellen. Während erstere vornehmlich im Rahmen des *maššartu/pappasu*-Systems entlohnt wurden, erhielten die Kult- und Ritualspezialisten in der Regel Reste aus den Götterspeisen, vor allem Brot und Bier. Allerdings finden sich auch Belege, dass Pfründenhandwerker Stücke der Opfertiere erhielten (Jursa 2013, 15; van Driel 2003, 520; ebd. 2002, 92–93; weitere Literatur bei Kleber 2008, 288 Fn. 828).

mehrheitlich gewinnbringend verkauft wurden.<sup>1320</sup> Die Pfründen wurden in der Regel vererbt. Darüber hinaus gab es weitere Mittel und Wege, in den Besitz einer Pfründe zu gelangen, zum Beispiel durch Kauf oder Zuteilung.<sup>1321</sup> Gelegentlich ist auch die Entlohnung durch Silber oder Landzuteilungen belegt.<sup>1322</sup>

Anders als für Assyrien wahrnehmbar, war die babylonische Priesterschaft hinsichtlich ihrer kultisch-religiösen Befugnisse stratifiziert. Nur die *ērib bītis*, die „Betreter des Hauses“, hatten unbeschränkten Zugang zur Cella und interagierten direkt mit dem Kultbild.<sup>1323</sup> Andere Priester, zum Beispiel Handwerker in der Nahrungsmittelverarbeitung, übten ihre Tätigkeiten im Vorhof (*kisallu*) des Tempels aus, der weniger strengen Zugangsbeschränkungen unterworfen war.

Im Gegensatz zu Assyrien, wo dergleichen Vorgänge nicht überliefert sind, lässt sich an den babylonischen Tempeln beobachten, dass die oberste Führungsriege des Tempels und das Kollegium der Pfründeninhaber (*kiništu*)<sup>1324</sup> an Auswahl und Eignungsprüfung eines Priesteranwärters aktiv beteiligt waren. Eine Reihe von Texten zeigt, dass zur Feststellung der „Exklusivitätskriterien“<sup>1325</sup> kultische Reinheit, Abstammung und Pfründenbesitz richtigerweise Untersuchungskommissionen berufen wurden.<sup>1326</sup> Anders als wir es in Assyrien beobachten können, scheinen sich Priester in Babylonien eigenständig um die Regelung ihrer Nachfolge gekümmert zu haben, um einen möglichst ununterbrochenen und störungsfreien Kultbetrieb zu gewährleisten.<sup>1327</sup>

Die kultische Reinheit – verbrieft durch Abwesenheit körperlicher Defizite und gute Führung – wurde durch Waschung und Rasur des Kandidaten markiert.<sup>1328</sup> Aus archivalischen Quellen wird deutlich, dass es sich bei der kultischen Reinheit um einen prekären Zustand handelt, dessen der Priester durch ganz alltägliche Verrichtungen verlustig gehen konnte und der deshalb regelmäßig wieder neu hergestellt werden musste.<sup>1329</sup> Listen über getätigte Ausgaben zeigen, dass die Priester dem Tempelbarbier – ein eigenständiger Pfründenberuf – regelmäßige Besuche abstatteten.<sup>1330</sup> Anscheinend wurde hierbei nicht nur das Haar geschoren, sondern auch die körperliche Unversehrtheit des Würdenträgers einer Prüfung

---

<sup>1320</sup> Jursa 2010, 164; Joannès 2000, 26. Zur zunehmenden Kommerzialisierung und Monetarisierung der babylonischen Wirtschaft im 1. Jt. v. Chr. vgl. Jursa 2010, 772–800.

<sup>1321</sup> Waerzeggers 2008, 1 Fn. 1, 17. Bei einem Wechsel des Pfründenbesitzers wurde eine entsprechende Änderung im Register der Pfründen vorgenommen (Waerzeggers 2008, 14).

<sup>1322</sup> Jursa 2013, 151.

<sup>1323</sup> Ebd., 153; Waerzeggers 2008, 14–16. Der Status als *ērib bīti* ging mit dem Besitz einer einschlägigen Pfründe einher. Die Berufe der *ērib bītis* variierten. Neben Kultspezialisten wie dem *šangū* oder dem *aḫu rabū* konnten auch Goldschmiede oder Textilhandwerker den Status eines *ērib bītis* innehaben, da sie bei ihrer Berufsausübung in Kontakt mit dem Kultbild kamen (Waerzeggers 2008, 17).

<sup>1324</sup> Zur Institution des *kiništu* vgl. Jursa 2013, 15; Boiy 2004, 202–204; Bongenaar 1997, 150–153.

<sup>1325</sup> Jursa 2013, 152.

<sup>1326</sup> Waerzeggers 2008, 10–14, 17–18.

<sup>1327</sup> Ebd., 17.

<sup>1328</sup> Ebd., 20; Huber Vulliet und Sallaberger 2003, 621.

<sup>1329</sup> Waerzeggers 2008, 19.

<sup>1330</sup> Ebd., 20.

unterzogen. So umfasste nämlich das Handwerk der Tempelbarbiere neben der Rasur (*gallābūtu*) auch die Ausübung der *ša-bānūtu*, der „Kunst der Wohlgestaltung“.<sup>1331</sup>

Die Vorstellung, dass das Kultgeschehen und damit die Versorgung der Götter eine seit dem Anbeginn der Welt bestehende Institution ist, ist in Assyrien wie auch in Babylonien gleichermaßen wahrnehmbar. Der Herrscher garantiert den Fortbestand und Unterhalt des Tempelkults und die Tauglichkeit der Priester. Die Einrichtung und Ausstattung von Priesterämtern galt als königliches Vorrecht.<sup>1332</sup> Die rituelle Einführung des neuen Priesters in sein Amt fand vermutlich durch den König statt, der wohl auch aktiv an der Einsetzungszereemonie teilnahm.<sup>1333</sup> Anders als Waerzeggers, die offenbar von der Beteiligung des Königs als Regelfall bei der Bestellung neuer Priester ausgeht,<sup>1334</sup> bedurfte diese nach Ansicht von Jursa üblicherweise nicht der Mitwirkung des Königs, was zur Stabilität der Priesterschaft beigetragen habe.<sup>1335</sup>

Die Einsetzung des Kultpersonals stellte ein Instrument der herrscherlichen Kontrollausübung über die Tempel und damit über die Elitenbildung auch abseits der wichtigen urbanen Zentren dar.<sup>1336</sup> Die Unterordnung unter den König als Dienstherrn wurde zumindest in der Perserzeit auch dadurch betont, dass die Priester bei ihrem Amtsantritt eine Abgabe entrichten mussten.<sup>1337</sup> Waerzeggers weist auf einen weiteren wichtigen Aspekt hin: Ein Priesteramt eröffnete nicht nur den Zugang zur Transzendenz, sondern auch zur Person des Königs, der im Rahmen von Festen und Ritualen am lokalen Kultgeschehen teilnahm.<sup>1338</sup>

So verwundert es nicht, dass Thronbesteigungen in Babylonien mit Veränderungen im Klerus der Tempel einhergehen konnten.<sup>1339</sup> Leider bleibt unklar, was mit degradierten Priestern geschah, d. h. ob sie vollständig ihres Amtes enthoben wurden oder lediglich weniger bedeutende und prestigeträchtige Positionen am selben Tempel erhielten.<sup>1340</sup> Das Fehlen entsprechender Informationen ist nicht zuletzt auf die Quellen zurückzuführen, da die Verlautbarungen des Königs zwar die Absetzung des Amtsträgers oder eine Neubesetzung proklamieren, sich jedoch nicht für das Schicksal desjenigen interessieren, der seines Amtes enthoben wurde.

Die bei der Priesterauswahl angelegten „Exklusivitätskriterien“ sorgten für eine hohe soziale Homogenität der Priesterschaft, da aufgrund von Abstammungsvoraussetzungen und der Bedingung des Pfründenbesitzes die Ämter über lange Zeiträume in den Händen

---

<sup>1331</sup> Jursa 2010, 155; Waerzeggers 2008, 21; van Driel 2002, 113.

<sup>1332</sup> Jursa 2013, 152.

<sup>1333</sup> Diese Vermutung formuliert Waerzeggers 2008, 18 allerdings auf Grundlage der beiden neuassyrischen Briefe SAA X, 96 und SAA X, 97.

<sup>1334</sup> Vgl. Waerzeggers 2008, 18.

<sup>1335</sup> Jursa 2013, 153.

<sup>1336</sup> Waerzeggers 2008, 19.

<sup>1337</sup> Jursa 2013, 153; Waerzeggers 2008, 19.

<sup>1338</sup> Waerzeggers 2008, 19 Fn. 50; vgl. van Driel 2002, 55.

<sup>1339</sup> Waerzeggers 2008, 18.

<sup>1340</sup> Vgl. Frame 1991, 56: 17–19, 57; Beaulieu 1989, 124–126. Van Driel 2002, 89–90 erwägt, ob es bei zehn *ērib bītis*, die in einem spätbabylonischen Brief an den *qīpu* des Eanna als *ša lā manzaltūšunu*, „stellungslos“, bezeichnet werden, um Personen ohne gegenwärtige Anstellung im Kult handeln könnte oder ob *ša lā manzaltūšunu* lediglich bedeute, dass die Personen gegenwärtig ohne Aufgabe und deshalb abkömmlich waren.

weniger Familien blieben.<sup>1341</sup> Die dominierende Mentalität sei extrem konservativ gewesen.<sup>1342</sup> Dies betreffe nicht nur die Pflege der Kulttradition, sondern gleichermaßen die Bereiche des sozialen und ökonomischen Handelns. Dieser gruppenspezifische *esprit du corps*, so Jursa, zeige sich beispielsweise in endogamen Heiratsmustern,<sup>1343</sup> homogenen Nachbarschaften, einer deutlich geringeren sozialen Mobilität als in anderen gesellschaftlichen Gruppen, im geringen Ausmaß ökonomischer Aktivitäten und der Auswahl von Geschäftspartnern.<sup>1344</sup> Jursa nimmt an, dass die geringe Bandbreite ökonomischer Aktivitäten außerhalb des Tempelbereichs nicht zuletzt durch die Auslastung der Priester durch ihre Aufgaben im Kultbetrieb zu erklären sei.<sup>1345</sup>

Tempeldienst und Pfründenbesitz waren ein „Kristallisationspunkt“,<sup>1346</sup> um den herum sich das ökonomische und soziale Leben organisierte. Die meisten Priester waren „Rentiers“,<sup>1347</sup> die von der Verwaltung des ererbten Familienbesitzes, der den Familiensitz in der Stadt, das *bītu rabû*, in dem sie auch lebten, und tendenziell geringen landwirtschaftlichen Grundbesitz, meist in Form von Dattelgärten im Hinterland der Stadt, umfasste. War neben dem *bītu rabû* weiterer Immobilienbesitz vorhanden, wurde dieser vermietet.<sup>1348</sup> Personen des sozio-ökonomischen Typus des „Rentiers“ wie die Priester investierten auch als „stille Partner“ in Geschäftspartnerschaften (*ḥarrānu*) oder vergaben Silberdarlehen gegen Zinsen. Dergleichen Aktivitäten seien allerdings nur von nachrangigem Interesse gewesen.<sup>1349</sup> Der geographische Horizont der Priester war – im Gegensatz zum babylonienweit agierenden Typus des „Entrepreneurs“ – meist auf die eigene Stadt, ggf. noch sog. Satellitenstädte, beschränkt. Der Tempel als Institution sei hingegen stark auf Vernetzung und überregionalen Austausch angewiesen gewesen.<sup>1350</sup>

Das Pfründensystem zur Festlegung von Dienstverpflichtung und Entlohnungsstruktur stellt einen wesentlichen Unterschied zu dem dar, was wir über die Entlohnung der Priester assyrischer Tempel wissen.<sup>1351</sup> Im Laufe der Zeit kam es durch Kauf und Vererbung zu

---

<sup>1341</sup> Jursa 2013, 156. In der Mehrzahl der Fälle wurde in einer Familie lediglich ein Pfründenamt ausgeübt, zum Beispiel das der Rinderhirten (*rē'i alpi*) oder der Rohrflechter (*atkuppu*). Die Beispiele für Personen, die im 6. Jh. v. Chr. in Sippar und Babylon mehr als ein Amt bekleideten, seien nach Jursa 2013, 156 nicht repräsentativ.

<sup>1342</sup> Jursa 2013, 162.

<sup>1343</sup> Ebd., 152; ebd. 2010a, 156. Es stelle die Ausnahme dar, wenn „Entrepreneure“ aus nicht-priesterlichen Unternehmer-Familien zur Mehrung ihres kulturellen und sozialen Kapitals in alte Priesterfamilien einheirateten. Dies geschehe mit der Intention, den eigenen ökonomischen Aufstieg sozial abzusichern (Jursa 2013, 152 Fn. 3; ebd. 2010a, 156).

<sup>1344</sup> Jursa 2013, 159; ebd. 2010a, 156.

<sup>1345</sup> Ebd. 2013, 159.

<sup>1346</sup> Ebd., 159.

<sup>1347</sup> Zur Unterscheidung der sozio-ökonomischen Typen des „Rentiers“ und des „Entrepreneurs“ vgl. Jursa 2010, 282–295; ebd. 2004, 121–124.

<sup>1348</sup> Jursa 2013, 159–160.

<sup>1349</sup> Ebd. 2010, 788.

<sup>1350</sup> Ebd. 2013, 157.

<sup>1351</sup> Zum Pfründensystem in Mesopotamien vgl. Monerie 2017, 349–357; Waerzeggers 2011, 67 Fn. 39; van Driel 2003; ebd. 2002, 31–151 mit weiterführender Literatur. Das Pfründensystem zur Entlohnung des Tempelpersonals hat seinen Ursprung im 3. Jt. v. Chr. (van Driel 2003, 520). In altbabylonischer Zeit ist es voll ausgebildet wahrnehmbar und wird über die Kassitenzeit bis in das erste Jahrtausend weitestgehend unverändert beibehalten. Allerdings sei es, so Waerzeggers 2011, 60, im frühen 1. Jt. v. Chr. zu einer signifikanten Umstrukturierung im Kult gekommen, die sich am deutlichsten im völlig veränderten Repertoire der

einer starken Fragmentierung der Pfründen, so dass beispielsweise im hellenistischen Uruk nur noch Bruchteile einer Dienstverpflichtung für einen bestimmten Tag des Monats gehandelt wurden.<sup>1352</sup> Man hat angenommen, dass diese Fragmentierung zu einer Lösung von Amtsausübung und Pfründenbesitz sowie einer Art „Aktienhandel“ geführt habe. Nach Jursa ist diese in der Forschung häufig vorgebrachte Einschätzung allerdings nicht zutreffend. Der Nexus zwischen Pfründenbesitz und Priesteramt habe *grosso modo* bis ins 2. Jh. v. Chr. fortbestanden.<sup>1353</sup> Die Frage, wie die in Tagesbruchteile fragmentierten Dienste praktisch gehandhabt worden seien, beantwortet Jursa folgendermaßen: Dadurch, dass die Priester immer im Kollektiv gewirkt hätten, sei eine flexible Gestaltung des Dienstes möglich gewesen. Die durch die Pfründen dokumentierten Verpflichtungen müssten nicht zwangsläufig die tatsächlichen Dienstsichten widerspiegeln.<sup>1354</sup> Joannès bewertet die Situation grundsätzlich anders. Die in der Pfründe festgelegte Aufgabe sei zunehmend durch spezialisierte Handwerker oder anderes Personal durchgeführt worden, das mittels Arbeitsverträgen mit einem Teil des Pfründertrags entlohnt wurde, der Rest der Einkünfte aus der Pfründe sei beim Pfründenbesitzer verblieben.<sup>1355</sup>

Im 6. Jh. v. Chr. hatten Priesterfamilien meist ein bis zwei Pfründenämter inne und arbeiteten in der Regel im entsprechenden Beruf, so dass ein „Outsourcing“ der Arbeit an spezialisierte Handwerker nicht notwendig war.<sup>1356</sup> Daneben sind allerdings auch einige Fälle aus Sippar und Babylon belegt, in denen Familien über stark diversifizierten Pfründenbesitz verfügten, was eine Dissoziation von Pfründenbesitz und Amtsausübung nach sich zog.<sup>1357</sup> Nach Jursa unterscheidet sich in diesem Punkt die Situation in den Städten Sippar und Babylon einerseits sowie Uruk und Borsippa andererseits, wo die Verbindung zwischen Pfründenbesitz und Berufsausübung noch stärker war und sich die Akkumulation ganz unterschiedlicher Pfründenämter in einer Familie nicht systematisch nachweisen lässt.<sup>1358</sup>

Zwischen neu- und spätbabylonischer sowie seleukidischer Zeit sind einige Entwicklungen im Pfründensystem zu beobachten.<sup>1359</sup> Die Diversifikation des Pfründenbesitzes innerhalb einer Familie nimmt zu,<sup>1360</sup> ebenso wie die Anzahl von Frauen unter den Pfründenbesitzern.<sup>1361</sup> Zudem kommt es zu einer zunehmenden Fragmentierung der Dienstzeiten, die

---

Berufsbezeichnungen der Priester zeige. Die „alten“ Priestertitel wie *nēšakku* oder *pašīšu*, die auch in den Ritualpräskripten zur Einsetzung der Priester verwendet werden, wurden durch solche ersetzt, welche die Unterscheidung der Aufgaben im Kult widerspiegeln. Die Unterschiede des spätbabylonischen Pfründensystems in den Städten Borsippa auf der einen und Uruk und Sippar auf der anderen Seite sind im Wesentlichen terminologischer, nicht aber struktureller Natur (Jursa 2010, 161 Fn. 903).

<sup>1352</sup> Monerie 2017, 365–369; Jursa 2013, 154–155.

<sup>1353</sup> Jursa 2013, 155.

<sup>1354</sup> Ebd., 155.

<sup>1355</sup> Joannès 2000, 26–27.

<sup>1356</sup> Jursa 2010, 159–160.

<sup>1357</sup> Ebd., 160.

<sup>1358</sup> Ebd., 161.

<sup>1359</sup> Vgl. Monerie 2017, 357–369 zum seleukidischen Pfründensystem und der Frage, ob sich eine „*décadence d'un système*“ feststellen lasse.

<sup>1360</sup> Monerie 2017, 358.

<sup>1361</sup> Ebd., 358–359.

durch die Pfründe geregelt werden. Die Verbindung zwischen dem vorrangig in einer Familie ausgeübten Beruf und der durch den Pfründenbesitz übertragenen Aufgabe im Tempelkult wird schwächer.<sup>1362</sup> Eine Ausnahme stellen diejenigen Pfründenberufe dar, welche ein hohes Maß an Spezialisierung voraussetzten und besondere Anforderungen hinsichtlich der kultischen Eignung an die Ausübenden stellten, wie beispielsweise die *āšipus* und *kalûs*. Diese Pfründenberufe bleiben meist weiterhin in einer Familie.<sup>1363</sup> So sei zwar ein stark diversifiziertes Pfründenportfolio die Regel gewesen und die Bindung des Berufs an das Pfründenamt dementsprechend geschwunden, die Grundanliegen des Systems – nämlich die Verpflichtung des Pfründenbesitzers, die ordnungsgemäße Bereitstellung der Opferspeisen und damit das reibungslose Funktionieren der Kultabläufe sicherzustellen – blieben jedoch die gleichen, nur dass die tatsächliche Arbeit zunehmend delegiert wurde.<sup>1364</sup>

Es stellt sich die Frage, wie einträglich ein Priesteramt in der babylonischen Spätzeit war. Generalisierende Aussagen lassen sich wohl, so Jursa, nicht treffen.<sup>1365</sup> Dennoch hat er errechnet, dass ein Tag des Brauerdienstes im 6. Jh. v. Chr. im Ebabbar von Sippar mit 180 Litern (*qû*) Datteln entlohnt wurde.<sup>1366</sup> Nach gängigen Preisen der Zeit entspricht dies umgerechnet etwas weniger als einem Šekel Silber, also ungefähr einem Viertel bis Drittel des Monatslohns eines Bauarbeiters.<sup>1367</sup> Bedenkt man nun, so Jursa, dass die Brauer allenfalls 15, üblicherweise aber eher 7,5 Tage oder noch weniger des Amtes besaßen, zeigt sich, dass die Pfründenämter alles andere als profitabel waren.<sup>1368</sup> Eine Brauerpfründe, immerhin eines der prestigeträchtigsten und lukrativsten Ämter, brachte in einem Jahr etwa so viel ein, wie ein Bauarbeiter in zwei bis fünf Monaten verdiente.<sup>1369</sup> Anders bewertet wiederum Joannès die Situation: Die relativ hohen Preise für prestigeträchtige Pfründen in der Seleukidenzeit ließen vermuten, dass diese Pfründen nicht zu vernachlässigende Einkünfte erbrachten.<sup>1370</sup> Hinzu kam die Erledigung des Tempeldienstes und, zumindest in der Achämenidenzeit, Dienstverpflichtungen gegenüber dem Staat, so dass in manchen Situationen ein Priesteramt wohl eher eine Belastung denn ein Wohlstandsgarant war.<sup>1371</sup> Die ökonomische Stratifizierung der Gesellschaft entspricht, wie dieser Befund zeigt, nicht notwendigerweise der sozialen und kultischen.<sup>1372</sup>

---

<sup>1362</sup> Monerie 2017, 357–358.

<sup>1363</sup> Ebd., 357–358, 359–360.

<sup>1364</sup> Jursa 2010, 161.

<sup>1365</sup> Ebd., 165–168; ebd. 2013, 158.

<sup>1366</sup> Ebd. 2013, 158.

<sup>1367</sup> Ebd., 158.

<sup>1368</sup> Ebd., 158.

<sup>1369</sup> Ebd., 158.

<sup>1370</sup> Joannès 2000, 26.

<sup>1371</sup> Jursa 2013, 159.

<sup>1372</sup> Ebd., 160.



### III.2.7 Die Namen der Priester und des Kultpersonals

Für verschiedene Epochen der mesopotamischen Geschichte ist bekannt, dass mit dem Beginn eines neuen Lebensabschnitts ein Namenswechsel einhergehen konnte.<sup>1373</sup> Diese Praxis ist beispielsweise für Frauen bei der Heirat, für Sklaven und Beamte, in neuassyrischer Zeit insbesondere Eunuchen (*ša-rēši*),<sup>1374</sup> und eben für Priester und Priesterinnen belegt.<sup>1375</sup> Die Umbenennung markierte den Eintritt in einen neuen Haushalt,<sup>1376</sup> sei es privater oder institutioneller Natur, dessen Haushaltsvorstand der Namensträger nun als Autorität anerkannte.<sup>1377</sup> Insofern ist es nicht verwunderlich, dass der neue Name oftmals preisenden Bezug auf diesen Haushaltsvorstand – den Familienvorstand, den König, einen Beamten oder den Gott des Tempels – nahm.<sup>1378</sup> Insbesondere bei Priesterinnen ist die Annahme eines neuen Namens bei ihrer Weihung, die sowohl kurz nach der Geburt als auch in fortgeschrittenem Alter erfolgen konnte, gut bezeugt.<sup>1379</sup> Aber auch für männliche Angehörige des Kultpersonals sind Namensänderungen belegt.<sup>1380</sup>

In den Ritualpräskripten für die Weihung von Kultpersonal, die aus der neuassyrischen Zeit bekannt geworden sind, spielt die Proklamation eines neuen Namens beim Eintritt in den Dienst der Gottheit keine Rolle. Lässt sich bei den Angehörigen des Kultpersonals vielleicht dennoch eine Häufung von Personennamen feststellen, bei denen das theophore Namentelement mit dem Gott, in dessen Diensten die Person stand, identisch ist, was auf die Existenz von besonderen Priesternamen hindeuten könnte?<sup>1381</sup> Unter den individuellen Vertretern von Kult-, Ritual- und Heilberufen aus neuassyrischer Zeit,<sup>1382</sup> für die eine Weihung beim Eintritt in den Tempeldienst belegt ist oder plausibel scheint, ist für 118 Personen bekannt, an welchem Tempel sie tätig waren.<sup>1383</sup>

---

<sup>1373</sup> Radner 2005a, 28–29. Fadhil 2012, 27 weist in seiner Übersicht über den Tontafelbestand der Sammlung N 2, darauf hin, dass zahlreiche aus den Kolophonen der Tafeln bekannte Schreiber das Namentelement Nabû und damit den göttlichen Schreiber und Schutzgott ihres Metiers im Namen tragen. Ob sich eine solche Verteilung systematisch für verschiedene Berufsgruppen beobachten lässt, bleibt eine spannende Forschungsfrage für die Zukunft.

<sup>1374</sup> Radner 2011, 361.

<sup>1375</sup> Ebd. 2005a, 29–32.

<sup>1376</sup> Ebd., 29.

<sup>1377</sup> Vgl. ebd., 33. Die Benennung des assyrischen Kronprinzen mit einem neuen Namen und das Annehmen von Thronnamen durch einige assyrische Könige unterscheidet Radner 2005a, 33–34 von dieser Praxis, da kein Eintritt in einen neuen Haushalt erfolgte und die Umbenennung deshalb nicht das Anerkennen der Autorität des Haushaltsvorstands zelebrierte.

<sup>1378</sup> Vgl. die Beispiele bei Radner 2005a, 29–30.

<sup>1379</sup> Radner 2005a, 29–30.

<sup>1380</sup> Ebd., 30.

<sup>1381</sup> Groß 2014a, 674–675 nimmt an, dass die Einsetzung neuassyrischer „officials“ möglicherweise auch mit einer Namensänderung einhergehen konnte. Radner 1999a, 114 bemerkt in Bezug auf den *sūsānu* Bēl-rukūb-šarru-ušur, dass der Name hervorragend zum Beruf passe. Es liege nahe, im Herrn des Wagens den Gott Aššur zu vermuten. Gleichmaßen könne man aber auch an den Gott Ba'al-Rakkāb von Sam'al denken. Auf den Gott Ba'al-Rakkāb verweist auch PNA 1/II, 236b.

<sup>1382</sup> Hierunter sind die Berufe *āšipu*, *bārū*, *aštalū*, *galamāhu*, *kalū*, *kurgarrū*, *nargallu*, *rab kurgarrē*, *rab nāri*, *ša-muḥḥi-kezrēti*, *šangū šaniu*, *šangū rabiu* und *zabardabbū* gefasst.

<sup>1383</sup> Datengrundlage ist hier PNA 4. Die Absender der Briefe aus SAA XIII, für die nur aufgrund der Grußformel die Assoziation mit einem bestimmten Tempel bzw. Gott naheliegend ist, wurden nicht in die Tabelle aufgenommen. Nicht berücksichtigt wurden zudem die *šangūs*, die nur durch einen Ortsnamen identifiziert werden, da unklar ist, an welchem Tempel in der betreffenden Stadt sie tätig waren.

Tabelle 7: Kultpersonal mit bekannter Tempelaffiliation

Person	Theophores Element	Beruf	Gott
Ubru-aḥḥē (Nr. 5)	–	<i>šangû</i>	Adad
PN <sup>1384</sup>	?	<i>šangû</i>	Adad
Adad-mušēši (Nr. 1)	Adad	<i>šangû</i>	Adad
Adda-qatar (Nr. 2)	Adad	<i>šangû</i>	Adad
Kēnu-Adad (Nr. 1)	Adad	<i>šangû</i>	Adad
Aššur-šumu-šuklil	Aššur	<i>nargallu</i>	Adad
Bēl-aplu-iddina (Nr. 2)	Bēl	<i>šangû</i>	Adad
Sîn-[...] (Nr. 5)	Sîn	<i>nargallu</i>	Adad
Sîn-šallimanni (Nr. 4)	Sîn	<i>šangû</i>	Adad
Bānî (Nr. 11) <sup>1385</sup>	–	<i>šangû</i>	Anu
[...]mu[...] <sup>1386</sup>	?	<i>šangû</i>	Anu
Aššur-[...] (Nr. 3)	Aššur	<i>šangû</i>	Anu
Abu-ul-īdi (Nr. 1)	–	<i>šangû rabiū</i>	Aššur
Akkullānu (Nr. 1)	–	<i>šangû</i>	Aššur
Šumu-lēšir (Nr. 8)	–	<i>šangû rabiū</i>	Aššur
Taqīša	–	<i>šangû</i>	Aššur
PN <sup>1387</sup>	?	<i>šangû</i>	Aššur
PN <sup>1388</sup>	?	<i>šangû šaniu</i>	Aššur
PN <sup>1389</sup>	?	<i>šangû</i>	Aššur
PN <sup>1390</sup>	?	<i>šangû</i>	Aššur
Aššur-abu-ušur (Nr. 6)	Aššur	<i>šangû</i>	Aššur <sup>1391</sup>
Aššur-bēl-ilāni (Nr. 7)	Aššur	<i>nargallu</i>	Aššur
Aššur-na' di (Nr. 1)	Aššur	<i>šangû šaniu</i>	Aššur
Aššur-ši' i (Nr. 3) <sup>1392</sup>	Aššur	<i>šangû</i>	Aššur
Aššur-ši' i (Nr. 3) <sup>1393</sup>	Aššur	<i>šangû šaniu</i>	Aššur
Kišir-Aššur (Nr. 16)	Aššur	<i>šangû rabiū</i>	Aššur
Mušēzib-Aššur (Nr. 20)	Aššur	<i>šangû</i>	Aššur <sup>1394</sup>
Mutakkil-Aššur (Nr. 8)	Aššur	<i>šangû šaniu</i>	Aššur
Mušallim-Bāba (Nr. 1)	Bāba	<i>šangû</i>	Aššur
Dādi-ēreš (Nr. 2)	Dādi	<i>šangû šaniu</i>	Aššur
Rēmāia (Nr. 1)	Ea?	<i>nargallu</i>	Aššur
Marduk-[...]ilāni	Marduk	<i>šangû rabiū</i>	Aššur
Abu-erība (Nr. 14)	–	<i>āšipu</i>	<i>bīt Aššur/Aššur</i> (Stadt)
[...]Bēl <sup>1395</sup>	?	<i>bārū/šangû</i>	Bāba

<sup>1384</sup> SAA XII, 92: Rs. 11; vgl. PNA 4, 131a.

<sup>1385</sup> Bānî (Nr. 11) wird in der Eingeweideschauanfrage SAA IV, 306 als *šangû* vorgeschlagen, jedoch von den Göttern abgelehnt.

<sup>1386</sup> NATAPA 2, 71: Rs. 25; vgl. PNA 4, 130b.

<sup>1387</sup> VAT 10430: Vs. 1'; vgl. PNA 4, 131b. Offenbar handelt es sich um mehr als eine Person.

<sup>1388</sup> SAA XIV, 466: Rs. 8; vgl. PNA 4, 131b.

<sup>1389</sup> StAT 3, 22: Rs. 5'; vgl. PNA 4, 131a.

<sup>1390</sup> SAA XIV, 240: Vs. 1; vgl. PNA 4, 131a.

<sup>1391</sup> Zur Lesung des Götternamens als Aššur statt Marduk vgl. Fn. 955.

<sup>1392</sup> Zur Unterscheidung der verschiedenen unter Nr. 3 zusammengefassten Individuen vgl. Fn. 969.

<sup>1393</sup> Zur Unterscheidung der verschiedenen unter Nr. 3 zusammengefassten Individuen vgl. Fn. 969.

<sup>1394</sup> Zur Lesung des Götternamens als Aššur statt Marduk vgl. Fn. 955.

<sup>1395</sup> KAL 2, 9: Rs. 17'; vgl. PNA 4, 130b.

[...]-ēreš <sup>1396</sup>	?	<i>bārū/šangû</i>	Bāba
Gula-zēru-ibni (Nr. 1)	Gula	<i>šangû</i>	Bāba
PN <sup>1397</sup>	?	<i>šangû</i>	Bēl
Asalluḫi-abu-ušur	Asalluḫi	<i>šangû</i>	Bēl
Rēmāni-īlu	īlu	<i>šangû</i>	Bēlanu
Kišir-Aššur (Nr. 26)	Aššur	<i>āšipu</i>	<i>bīt Aššur</i>
Kišir-Nabû (Nr. 5)	Nabû	<i>āšipu</i>	<i>bīt Aššur</i>
Nabû-bēssunu (Nr. 1)	Nabû	<i>āšipu/šangû rabiū</i>	<i>bīt Aššur/Aššur (Stadt)</i> <sup>1398</sup>
Nabû-kabti-aḫḫēšu (Nr. 6)	Nabû	<i>āšipu/šangû rabiū</i>	<i>bīt Aššur</i>
Bāba-šumu-ibni	Bāba	<i>āšipu/zabardabbû</i>	<i>bīt Aššur/bīt kiššūti</i>
Šamaš-ibni (Nr. 5)	Šamaš	<i>āšipu</i>	<i>bīt Aššur/Ešarra</i>
[...]-ibni <sup>1399</sup>	?	<i>šangû</i>	<i>bīt Gula</i>
Dādī (Nr. 12)	–	<i>šangû</i>	<i>Bīt Kitmūri</i>
Issār-[...] (Nr. 26)	Ištar	<i>šangû</i>	<i>Bīt Kitmūri</i>
Mušallim-Aššur (Nr. 14)	Aššur	<i>šangû</i>	<i>bīt nuḫatimmi</i>
Nādin-apli	–	<i>šangû</i>	<i>bīt Šamaš</i>
Nabû-ēpuš (Nr. 2)	Nabû	<i>šangû/kalû</i>	Ea
Binūnī	–	<i>šangû</i>	Ea-šarru
Bēl-šarru-ušur (Nr. 23)	Bēl	<i>šangû</i>	Ekur <sup>?</sup>
Bāba-šumu-šukna	Bāba	<i>šangû</i>	Gula
Gula-zēru-ibni (Nr. 2)	Gula	<i>šangû</i>	Gula
Qibīt-Aššur (Nr. 30)	Aššur	<i>šangû</i>	Ḫūru
Aššur-iqbi	Aššur	<i>rab kurgarré</i>	Ištar
Sinqi-Aššur	Aššur	<i>kurgarrû</i>	Ištar
Bēl-Kundi-rēmāni	Bēl-Kundi	<i>kurgarrû</i>	Ištar
Ša-lā-Bēlet-mannu	Bēlet	<i>kurgarrû</i>	Ištar
Issār-taddini	Ištar	<i>kurgarrû</i>	Ištar
Mannu-kī-Issār	Ištar	<i>kurgarrû</i>	Ištar
Sīn-ibni	Sīn	<i>rab kurgarré</i>	Ištar
Aššur-[...] (Nr. 9)	Aššur	<i>šangû</i>	<i>Ištar ša bīt ēqi</i>
Aššur-šēzibananni (Nr. 10)	Aššur	<i>šangû</i>	<i>Ištar ša Ninū`a</i>
Urdu-Issār (Nr. 28)	Ištar	<i>šangû</i>	<i>Ištar/bīt Kitmūri</i>
Aḫḫēšāia (Nr. 3)	–	<i>šangû</i>	Nabû
Pūlu	–	<i>šangû</i>	Nabû
[...]-šarru-ušur <sup>1400</sup>	?	<i>šangû</i>	Nabû
[...]ni	?	<i>šangû</i>	Nabû
PN <sup>1401</sup>	?	<i>nargallu</i>	Nabû
Aššur-abu-ušur	Aššur	<i>šangû</i>	Nabû
Qibīt-Aššur (Nr. 17)	Aššur	<i>šangû</i>	Nabû
Marduk-šarru-ušur (Nr. 26)	Marduk	<i>šangû</i>	Nabû
Nabû-šumu-ušur (Nr. 10)	Nabû	<i>šangû</i>	Nabû
Ruqāḫāiu (Nr. 3)	–	<i>šangû</i>	Nergal

<sup>1396</sup> KAL 2, 9: Rs. 18'; vgl. PNA 4, 130b.

<sup>1397</sup> SAA XIV, 472: Vs. 1'; vgl. PNA 4, 131a.

<sup>1398</sup> Vgl. Fn. 1115.

<sup>1399</sup> SAA XIV, 286: Rs. 11'; vgl. PNA 4, 130b.

<sup>1400</sup> SAA XII, 96: Rs. 15; vgl. PNA 4, 131a.

<sup>1401</sup> SAA XII, 95: Rs. 12; vgl. PNA 4, 74a.

PN <sup>1402</sup>	?	<i>šangû</i>	Nergal
Aššur-bēl-ilāni (Nr. 1)	Aššur	<i>šangû</i>	Nergal
Urdu-Aššūr (Nr. 25)	Aššur	<i>šangû</i>	Nergal
Marduk-šallim-aḥḥē (Nr. 1)	Marduk	<i>šangû</i>	Nergal
Nergal-kuzub-ilāni	Nergal	<i>šangû</i>	Nergal
Ṭāb-šār-Šēr	Šēr	<i>šangû</i>	Nergal
Aššur-šumu-iddina (Nr. 19)	Aššur	<i>šangû</i>	Nergal und Adad
Ḥabil-kēnu (Nr. 2)	–	<i>šangû</i>	Nikkal
Adad-ibni (Nr. 8)	Adad	<i>šangû</i>	Nikkal
Urdī (Nr. 5)	–	<i>šangû</i>	Ninurta
PN <sup>1403</sup>	?	<i>rab nāri</i>	Ninurta
Mušēzib-Aššur (Nr. 27)	Aššur	<i>šangû</i>	Ninurta
Iddināia (Nr. 8)	Ea <sup>?</sup>	<i>šangû</i>	Ninurta
Nabû'a (Nr. 61)	Nabû	<i>šangû</i>	Ninurta
Inūrta-NE[...] <sup>1404</sup>	Ninurta	<i>šangû</i>	Ninurta-Tempel
PN <sup>1405</sup>	?	<i>šangû</i>	Palil
PN <sup>1406</sup>	?	<i>šangû</i>	Šamaš
Ita' -il	Il	<i>šangû</i>	Šamaš
Urdu-Nanāia (Nr. 16)	Nanāia	<i>šangû</i>	Šamaš
Sukkāia (Nr. 33)	Ea <sup>?</sup>	<i>šangû</i>	<i>šangi karkadinni</i>
Sullumu	–	<i>šangû</i>	<i>šangi siqurrīti</i>
Sumāia (Nr. 1)	–	<i>šangû</i>	<i>šangi siqurrīti</i>
PN <sup>1407</sup>	?	<i>šangû</i>	<i>bīt nuḥatimmi</i>
Mardī (Nr. 4)	–	<i>šangû</i>	Šarrat-nipḥa
Aššur-šarru-ušur (Nr. 2)	Aššur	<i>šangû</i>	Šarrat-nipḥa
Mār-Issār (Nr. 2)	Ištar	<i>šangû</i>	Šarrat-nipḥa
Nabû-rēmanni (Nr. 21)	Nabû	<i>šangû</i>	Šarrat-nipḥa
[...]nāia <sup>1408</sup>	?	<i>šangû</i>	Sîn
Urdu-[...] <sup>1409</sup>	?	<i>šangû</i>	Sîn
Urdu-Aia (Nr. 5)	Ea	<i>galamāḫu/kalû</i>	Sîn/König
Nabû-zēru-iddina (Nr. 11)	Nabû	<i>aštalu/kalû</i>	Sîn, König
[...] <sup>1410</sup>	?	<i>nargallu</i>	Sîn/Šamaš
Šadāia	–	<i>šangû</i>	Tašmētu
Unzarḫu (Nr. 1)	–	<i>šangû</i>	Tašmētu
PN <sup>1411</sup>	?	<i>šangû</i>	Tašmētu
Qurdi-Nergal (Nr. 4)	Nergal	<i>šangû</i>	Zababa und Bāba
Marduk-aḫu-ušur (Nr. 1)	Marduk	<i>ša-muḥḫi-kezerēti</i>	Ištar <sup>?</sup>

<sup>1402</sup> SAA XIII, 46: Rs. 2; vgl. PNA 4, 131a.

<sup>1403</sup> SAA XII, 92: Rs. 13; vgl. PNA 4, 111a.

<sup>1404</sup> Orient 29, Nr. 8.22: Vs. 1–2; vgl. PNA 4, 128a.

<sup>1405</sup> SAA VI, 289: Rs. 8; vgl. PNA 4, 131a.

<sup>1406</sup> StAT 3, 69: Rs. 2'; vgl. PNA 4, 131a.

<sup>1407</sup> Hierbei handelt es sich um zwei Personen; BLMW 11289a: Rs. 4'–5'; vgl. PNA 4, 131a.

<sup>1408</sup> NATAPA 2, 71: Rs. 26; vgl. PNA 4, 130b.

<sup>1409</sup> SAA IV, 307: Rs. 5. 12; vgl. PNA 4, 130a.

<sup>1410</sup> StAT 2, 114: Rs. 2'; vgl. PNA 4, 74a.

<sup>1411</sup> VAT 10430: Rs. 11; vgl. PNA 4, 131a.

Wie die Matrix II. *Berufsvertreter des Kultpersonals mit Personennamen mit theophorem Element* im Anhang auf S. 5–6 zeigt, lässt sich keine auffällige Häufung von bestimmten theophoren Elementen in den Namen des Kultpersonals bestimmter Götter feststellen. Aššur-, Nabû- und Ištar-Namen sind mit Abstand am häufigsten belegt.<sup>1412</sup>

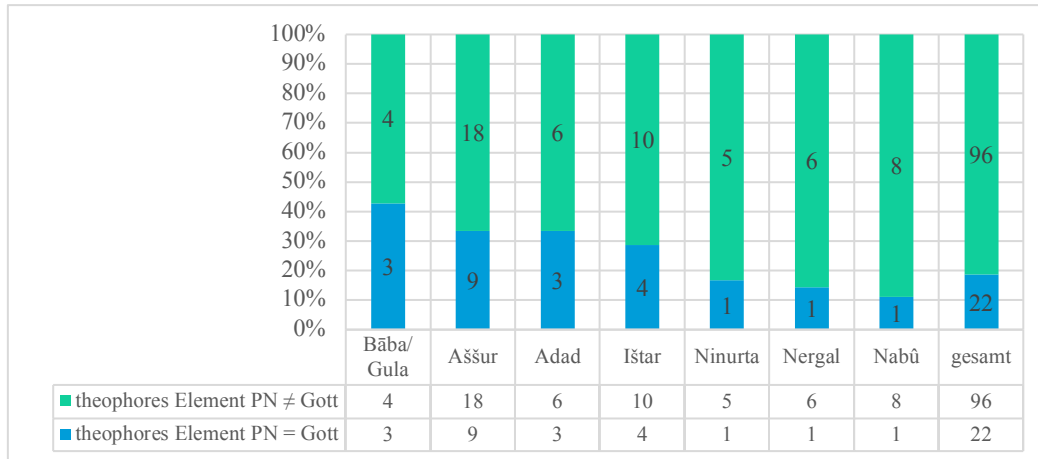


Abbildung 2: Theophore Elemente in den Namen des Kultpersonals

Bei 22 der 118 untersuchten Personen stimmt das theophore Element ihres Namens mit dem Gott, an dessen Tempel sie arbeiteten, überein. Das heißt, in ca. 18% der Fälle tragen Personen, den Gott, für den sie arbeiten, im Namen. Dies betrifft allerdings nur einige wenige Götter, nämlich Gula bzw. Bāba (drei *šangûs*),<sup>1413</sup> Aššur (ein *āšipu*, ein *nargallu*, drei *šangûs*, ein *šangû rabiû*, drei *šangû šanius*),<sup>1414</sup> Adad (drei *šangûs*),<sup>1415</sup> Ištar (zwei *kurgarrûs*, zwei *šangûs*),<sup>1416</sup> Ninurta (ein *šangû*),<sup>1417</sup> Nergal (ein *šangû*)<sup>1418</sup> und Nabû (ein *šangû*).<sup>1419</sup> Die Gula- bzw. Bāba-Bediensteten stehen hervor: Fast die Hälfte von ihnen trägt die Göttin im Namen – bei einer Stichprobe von sieben Personen kann dies allerdings auch schlichtweg Zufall sein.<sup>1420</sup>

Für zahlreiche andere Götter sind zwar individuelle Vertreter des Kultpersonals bezeugt, die theophoren Elemente ihrer Namen sind jedoch nicht mit diesen Göttern identisch. Dieser Befund spricht, wie auch die fehlenden Hinweise auf Namensänderungen im Rahmen

<sup>1412</sup> Vgl. von Soden 1959, 360.

<sup>1413</sup> *šangû* der Gula: Gula-zēru-ibni (Nr. 2; nach PNA 4 ist dem in PNA I/II genannten Beleg SAA VI, 59: Rs. 9' ggf. auch SAA XIV 286: Rs. 8' hinzuzufügen); *šangû* der Gula-Hypostase Bāba: Bāba-šumu-šukna (Nr. 1), Gula-zēru-ibni (Nr. 1).

<sup>1414</sup> *nargallu*: Aššur-bēl-ilāni (Nr. 7); *šangû*: Aššur-abu-ušur (Nr. 6), Aššur-ši'i (Nr. 3; vgl. Fn. 969), Mušēzib-Aššur (Nr. 20); *šangû rabiû*: Kišir-Aššur (Nr. 16); *šangû šaniû*: Aššur-na'di (Nr. 1), Aššur-ši'i (Nr. 3; vgl. Fn. 969), Mutakkil-Aššur (Nr. 8).

<sup>1415</sup> Adad-mušēši (Nr. 1), Adda-qatar (Nr. 2), Kēnu-Adad (Nr. 1).

<sup>1416</sup> *kurgarrû*: Issār-taddini (Edubba 10, 45: Rs. 10; vgl. PNA 4, 51a.), Mammu-kī-Issār (WVDOG 152, I.40: Vs. 3; 41: Rs. 4; 56: Vs. 2; vgl. PNA 4, 51b); *šangû*: Issār-[...] (Nr. 26), Urdu-Issār (Nr. 28). Auch Mār-Issār (Nr. 2), der *šangû* der Ištar-Gestalt Šarrat-nipḥa (Krebernik 2009b, 76), trägt die Ištar im Namen.

<sup>1417</sup> Inūrta-NE[...] (Orient 29, Nr. 8.22: Vs. 1–2; vgl. PNA 4, 128a).

<sup>1418</sup> Nergal-kuzub-ilāni.

<sup>1419</sup> Nabû-šumu-ušur (Nr. 10).

<sup>1420</sup> Vgl. [...]Gula, einen *šamallû* und Assistenzarzt (*asû agašgû*; KAL 2, 9: Rs. 16'), der passend zu seiner Profession die Heilgöttin im Namen trägt.

der Priesterweihe aus den Ritualpräskripten, eher dagegen, dass Angehörige des Kultpersonals bei ihrer Weihung einen neuen Namen erhielten.<sup>1421</sup> Denn für die oben genannten Götter sind in den allermeisten Fällen auch Berufsvertreter bezeugt, deren theophores Namensselement ein anderes ist als der Gott, an dessen Tempel sie tätig waren. Denkwürdig ist das Beispiel des *šangû rabius* des Aššurtempels, also des ranghöchsten Priesters des assyrischen Reiches nach dem König selbst, der mit dem Namen Marduk-[...]ilāni<sup>1422</sup> nicht nur irgendeinen, sondern den babylonischen Hauptgott im Namen trägt.<sup>1423</sup> Auch die anderen bekannten *šangû rabius* haben mehrheitlich keine Aššur-Namen,<sup>1424</sup> während diese unter den namentlich bekannten *šangû šanius* überaus häufig sind.<sup>1425</sup> Es scheint – allerdings ist auch hier die Beleglage schmal – dass nicht einmal am wichtigsten Tempel des assyrischen Reichs der Gott Aššur als theophores Namensselement bevorzugt wurde.

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch der Name des aus Aššur belegten Horuspriesters Qibīt-Aššur (Nr. 30), der keineswegs einen ägyptischen, sondern einen akkadischen Namen trägt, dessen theophores Namensselement der Reichsgott Aššur bildet. Akkadische Namen sind unter den in Aššur belegten Ägyptern geläufig, oft können diese Personen nur durch die Beifügung der Herkunftsbezeichnung *mušurāiu* als Ägypter identifiziert werden.<sup>1426</sup> Dass Ägypter semitische Namen tragen, lässt sich in Assyrien bis in das 8. Jh. v. Chr. zurückverfolgen.<sup>1427</sup> Es ist allerdings ein Fehlschluss, anzunehmen, dass die Wahl ägyptischer oder akkadischer Namen mit der Aufenthaltsdauer in Assyrien zusammenhängt.<sup>1428</sup> Denn aus Aššur sind Beispiele anzuführen, bei denen die Väter und Großväter ägyptischer Familien akkadische Namen tragen, die Namen der Nachfahren dann aber wieder ägyptischen Ursprungs sind.<sup>1429</sup> Belegt sind auch ägyptisch-akkadische

<sup>1421</sup> Ein etwas anderes Bild bieten die genealogischen Listen von Priestern des Anu-Adad-Tempels KAV 26 und KAV 30. Von den 40 vollständig oder teilweise erhaltenen Personennamen sind mindestens 13 sicher mit den theophoren Elementen Anu oder Adad gebildet. Zur Deutung von KAV 26 und 30 vgl. den Abschnitt III.2.6.2 *Die mittelassyrischen Priestergenealogien KAV 26 und KAV 30*.

<sup>1422</sup> SAA XX, 15: Rs. III 49' liest <sup>14</sup>ME[S]-<sup>14</sup>IDIM<sup>7</sup>-<sup>14</sup>DINGIR<sup>7</sup>.<sup>14</sup>MEŠ<sup>7</sup>, d. h. Marduk-*kabti*-ilāni (Kursivierung im Original).

<sup>1423</sup> KAR 215: Rs. III 5'-6'; vgl. PNA 4, 131b. KAR 215 ist nicht datiert, so dass nicht klar ist, wann Marduk-[...]ilāni *šangû rabiu* war. Zumindest seit der Regierungszeit Sanheribs sind in Assyrien durchaus mardukfeindliche Theologomena aufzuspüren, die sich z. B. in Texten wie dem sogenannten „Marduk-Ordal“ niederschlagen und auf die Erhöhung Aššurs über Marduk abzielen (vgl. Pongratz-Leisten 2015, 417–418; Gabriel 2014, 88–89; Frahm 2010, 8–13; Vera Chamaza 2002, 164–167). Auch der *tušar bēt-ili* des Aššurtempels, Marduk-šallim-aḥḥē (Nr. 3), trägt einen Marduk-Namen.

<sup>1424</sup> Vgl. PNA 4, 131b: Abu-ul-īdi (Nr. 1), Kišir-Aššur (Nr. 16), Marduk-[...]ilāni (KAR 215: Rs. III 5'-6'; das Lemma fehlt in PNA 2/II), Nabû-bēssunu (Nr. 1), Nabû-kabti-aḥḥēšu (Nr. 6), Šumu-lēšir (Nr. 8).

<sup>1425</sup> Vgl. PNA 4, 131b: Aššur-na'di (Nr. 1), Aššur-šī'i (Nr. 3, vgl. Fn. 969), Dādi-ēreš (Nr. 2), Mutakkil-Aššur (Nr. 8), [...] (SAA XIV, 466: Rs. 8).

<sup>1426</sup> Radner 2009, 225; vgl. ebd. 2000, 101; Pedersén 1986, 125–129.

<sup>1427</sup> Huber 2006, 315. Zu den ägyptischen Namen in den neuassyrischen Keilschrifttexten vgl. Leahys Beitrag „The Egyptian Names“ in Postgate und Ismail 1993, 56–62 sowie Zadok 1995; 1977 zu den ägyptischen Anthroponymen in Keilschriftquellen.

<sup>1428</sup> So spricht Radner 2009, 225 beispielsweise davon, dass ägyptische Namen „beibehalten“ werden.

<sup>1429</sup> Dies betrifft beispielsweise die Familie von Mannu-kī-Aššur (Nr. 31), seinen Sohn, den *rab hanšē* Lā-turammanni-Aššur (Nr. 3) und dessen Söhne Puṭi-Mūnu (Nr. 2) und Huṭ-naḥti. Es finden sich auch Familien, deren Mitglieder durchweg ägyptische Namen tragen, z. B. Taḥ-artešu (Nr. 1) und sein Sohn Pi'u (Nr. 2), Tap-naḥte (Nr. 3) und sein Sohn Puṭi-Bina[...] (StAT 2, 77: u. Rd. 7), Apā (unsicher, ob es sich tatsächlich um einen ägyptischen Namen handelt) und sein Sohn Apiḥuniawa, Api (Nr. 2) und sein Sohn Pašī (Nr. 9; unsicher, ob es sich tatsächlich um einen ägyptischen Namen handelt), Puṭu-ḥabišu und sein Sohn Puṭu-Paiti (Nr. 1), Taia (Nr. 1; unsicher, ob es sich tatsächlich um einen ägyptischen Namen handelt) und sein Sohn Tutakiḥama (unsicher, ob es sich tatsächlich um einen ägyptischen Namen handelt) oder solche, bei denen die

Mischnamen.<sup>1430</sup> Über die Motive, die hinter einer solchen Namensgebungspraxis stehen, lassen sich nur Vermutungen anstellen. Möglicherweise bestand in den ersten Generationen ein hoher Akkulturations- und Anpassungsdruck.<sup>1431</sup> In nachfolgenden Generationen fand dann eventuell eine Rückbesinnung auf die eigenen kulturellen Wurzeln statt, die ihren Niederschlag in der Wahl ägyptischer Namen fand. Oder aber bei den akkadischen Namen der Väter und Großväter handelt es sich um solche, die den betreffenden Personen erst im Erwachsenenalter gegeben wurden, nachdem sie nach Assyrien deportiert worden waren.

### III.2.7.1 Die Namen der Korrespondenten aus der „Priesterkorrespondenz“ in SAA XIII

Der Band XIII der *State Archives of Assyria* trägt den Titel „Letters from Priests to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal“. Dass es sich bei den Korrespondenten um Priester handelt, ergibt sich meist nur aus den Angelegenheiten, die in den Schreiben behandelt werden, denn für viele der Verfasser dieser Briefe findet sich nie eine Berufsbezeichnung – der König bzw. die königlichen Kanzleien als Empfänger der Briefe wussten, mit wem sie es zu tun hatten. Anhand des Inhalts und der Grußformeln, die auf unterschiedliche Götter Bezug nehmen, versuchen die Bearbeiter bzw. PNA, zu rekonstruieren, an welchem Tempel die betreffenden Personen tätig waren.<sup>1432</sup> Auch hier lassen sich Beobachtungen zu theophoren Elementen in den Namen der Korrespondenten und der vermuteten institutionellen Anbindung anstellen. Wiederum zeigt sich, dass die Mehrheit der Personen den Gott,

---

Elterngeneration ägyptische, die Kinder akkadische Namen trägt, z. B. Amu-ṛēše und ihr Sohn Qibīt-Aššur (Nr. 18), Ḫūru (Nr. 2) und sein Sohn Aḫu-dūr-enši (Nr. 2), Puti-ḫutapiša und sein Sohn Urdu-Aššur (Nr. 7), Iašanimu (unsicher, ob es sich tatsächlich um einen ägyptischen Namen handelt) und sein Sohn Lā-turammanni-Aššur (Nr. 6), Pabbā'u (unsicher, ob es sich tatsächlich um einen ägyptischen Namen handelt) und seine Tochter Mullissu-ḫammat, Puḫutana (unsicher, ob es sich tatsächlich um einen ägyptischen Namen handelt) und sein Sohn Mannu-kī-Arba'il (Nr. 21), Ra'ū (Nr. 2) und sein Sohn Barīku (Nr. 8), vgl. auch Hur-asu (Nr. 1) und sein Sohn [...]Aššur (StAT 2, 181: Rs. 14), Mušurāiu (Nr. 4; nach Miglus, Radner und Stępniewski 2016, 101 ist *mušurāiu* hier nicht ein Personennamen, sondern lediglich eine Herkunftsangabe des Vaters) und seinen Sohn, der mit Sukkāia einen akkadischen Namen trägt, aber als *mušurāiu* bezeichnet wird (Nr. 43). Interessant ist auch der Fall von Putiše (Nr. 3), dessen einer Sohn einen akkadischen (Urdu-Nabū Nr. 19), während der andere einen ägyptischen Namen (Puṭi-Šīri Nr. 4) trägt. Dezsö 2012c, 16 Fn. 19 bewertet diesen Befund folgendermaßen: „It seems that in this community the Assyrian and Egyptian Names were almost interchangeable.“

<sup>1430</sup> z. B. Šumma-Ēši. Einen solchen Mischnamen trägt auch Puṭu-Bāšti. Sein Vater Aššur-dūri (WVDOG 152, II.10: Vs. 3) hat einen akkadischen Namen, sein Sohn trägt mit Sabuṭi (WVDOG 152, II.10: Vs. 4) einen Namen, der anderweitig nicht belegt ist.

<sup>1431</sup> Auch Deportierte konnten neue akkadische Namen erhalten; vgl. Faist 2009, 65.

<sup>1432</sup> Nach PNA waren Ubru-aḫḫē (Nr. 11) und Nabû-ašarēd (Nr. 5) mit dem Aššurtempel verbunden, Aššur-ḫamātū'a, Nabû-mušēši (Nr. 4) und Nabû-rēši-išši (Nr. 6) hätten zum Tempelpersonal der Ištar von Arba'il gehört, Šumu-iddina (Nr. 5) sei vermutlich der *šatammu* des Esangil in Babylon, Nabû-kudurri-ušur (Nr. 3), Nabû-šumu-iddina (Nr. 15; Nabû-šumu-iddina bezeichnet sich als *ḫazannu ša bīt Nabû*, mit *ḫazannu* wird ein Titel gewählt, der sonst nur in der Sphäre der städtischen Verwaltung belegt ist), Nergal-šarrāni (Nr. 3) und Urdu-Nabû (Nr. 5) gehörten dem Kultpersonal des Nabû in Kalḫu an, während Aššur-rešūwa (Nr. 3) und Nabû-balāssu-iqbi (Nr. 11) im Ninurtatempel dieser Stadt gewirkt hätten, Bēl-iddina (Nr. 17) sei ein hochrangiger Funktionär im Sintempel von Ḫarrān gewesen. Nicht aufgenommen sind die Korrespondenten, deren Berufsbezeichnung nicht unter die hier angelegte Definition von Kult-, Ritual- und Heilspezialisten fallen oder für die sich eine Zugehörigkeit zu einem bestimmten Tempel nicht wahrscheinlich machen lässt. Die Beschwörer (*āšipu*), Opferschauer (*bārū*) und Heiler (*asū*), deren Briefe an den Königshof in SAA X publiziert sind, wurden nicht berücksichtigt, da sie keine erkennbare Tempelaffiliation aufweisen.

in dessen Diensten sie standen, nicht im Namen trägt. Nur zwei Angehörige des Kultpersonals des Nabû von Kalḫu tragen auch Nabû-Namen.

		Gott, für den die Person tätig war						gesamt
		Aššur	Ištar	Marduk	Nabû	Ninurta	Sîn	
Theophores Element	kein theophores Element	1		1				2
	Aššur		1			1		2
	Bēl						1	1
	Nabû	1	2		2	1		6
	Nergal				1			1

Abbildung 3: Theophore Elemente in den Namen der Korrespondenten aus der „Priesterkorrespondenz“

## III.2.8 Pförtner und Wächter

### III.2.8.1 Türhüter (*atû*)

Der Zugang zu den Tempeln war ausgewählten Personengruppen vorbehalten und wurde durch Pförtner und Wachpersonal kontrolliert.<sup>1433</sup> Bei einigen Türhütern (*atû*) wird der Tempel spezifiziert, für den sie tätig waren. Dies geschieht durch die Bezeichnung *atû ša bīt DN* oder *ati DN*.<sup>1434</sup> Die Anzahl der an einem Tempel tätigen Pförtner variierte mit der Größe des Tempels und der Zahl der zu bewachenden Eingänge.<sup>1435</sup> Am Aššurtempel gab es offenbar so viele Pförtner, dass diesen ein *atû rabiu* vorstand.<sup>1436</sup> In SAA XX, 49 werden die Pförtner verschiedener Tore des Aššurtempels aufgeführt.<sup>1437</sup> Derart differenzierte Angaben des zu bewachenden Tores sind aus den archivalischen Texten oder der Korrespondenz nicht bekannt.

Hochrangige Angehörige des Kult- und Tempelpersonals hatten anscheinend auch unabhängigen Zugang zum Tempel. So ist aus SAA XIII, 62 zu erfahren, dass ein Untergebener oder Lehrling (*šehru*) eines gewissen Adad-[...] seinen „Schlüssel“,<sup>1438</sup> der ihm Zugang zu mehreren Tempeln oder Kapellen in einem größeren Heiligtum verschaffte, verloren hatte.<sup>1439</sup>

<sup>1433</sup> Radner 2010, 271, 272; Menzel 1981a, 230.

<sup>1434</sup> Menzel 1981a, 230.

<sup>1435</sup> Ebd., 230.

<sup>1436</sup> SAA XX, 51: Vs. I 10; Radner 2010, 272; Menzel 1981a, 230.

<sup>1437</sup> SAA XX, 49; Vs. 45–48; 50: Rs. II 3'–5'. In SAA XX, 50: Rs. I 16' findet sich zudem noch ein *ati parakki*; vgl. Menzel 1981a, 230.

<sup>1438</sup> Das im Akkadischen verwendete Wort ist *uppu* I „Röhre, Röhrchen, Tülle, Hülse“ (AHw III, 1424a), das auch zur Bezeichnung des Teils eines Schließmechanismus verwendet werden kann (CAD U/W, 184 s. v. *uppu* A 1b).

<sup>1439</sup> SAA XIII, 62: Vs. 14–Rs. 1. Leider ist die Passage beschädigt, so dass die genauen Umstände des Verlustes sowie der Vorschlag zum weiteren Vorgehen, den der Absender dem König unterbreitet, unklar bleiben.



### III.2.8.2 *maššar bēt-ili*

Menzel und PNA 4 lesen das Sumerogramm <sup>1440</sup>EN.NUN É DINGIR als *maššar bēt-ili*.<sup>1440</sup> Ein akkadisches Nomen *maššaru* existiert allerdings nicht, sondern nur *maššartu* „Wache“ und *maššāru* „Wächter“.<sup>1441</sup> Borger setzt für <sup>(14)</sup>EN.NUN sowohl die akkadische Entsprechung *maššartu* als auch *maššāru* an.<sup>1442</sup> Nach Parpola sei LÚ EN.NUN im Neuassyrischen „sicher (wenigstens zum Teil)“ *ša<sub>11</sub> maššarti* zu lesen.<sup>1443</sup>

Menzel unterscheidet die Aufgaben der Tempelwache (*maššar bēt-ili*) von denen der Türhüter (*atû*). Die Tempelwache war nicht an einem Eingang postiert, sondern für die Kontrolle ganzer Bereiche des Tempels verantwortlich.<sup>1444</sup> Das Wachpersonal hatte dabei auch Zugang zum Innersten des Tempels, wie aus SAA XIII, 138 ersichtlich wird. Hier erwischt ein Tempelwächter (*maššar bēt-ili*) den Klagesänger (*kalû*) und *šangû* des Ea, wie er einen Goldbeschlagn vom Opfertisch der Ištar stahl.<sup>1445</sup> Die Tempelwache (*maššar bēt-ili*) musste die Schätze des Tempels also vor dessen eigenen Angestellten bewachen. Bisweilen wurden die Wächter selbst zu Kriminellen, wie aus einem anderen Brief hervorgeht.<sup>1446</sup>

### III.2.8.3 *rab sikkāti*

Nach Radner war der *rab sikkāti*<sup>1447</sup> der Verantwortliche für die Schließmechanismen der Türen von Palästen und Tempeln.<sup>1448</sup> Seine Aufgabe habe vermutlich in der Überwachung und Verfügungsgewalt über die Nägel (*sikkātu*) und Schlüssel für den Schließmechanismus bestanden. Zudem sei er für das Öffnen und Schließen der Schlösser verantwortlich gewesen.<sup>1449</sup> Sein Aufgabengebiet ist von dem des Türhüters (*atû*) nur schwer abzugrenzen.

<sup>1440</sup> PNA 4, 161; Menzel 1981, 245.

<sup>1441</sup> AHW 620b; 621a; CAD M/I 333a; 341a.

<sup>1442</sup> Borger 2010, 286 Nr. 164.

<sup>1443</sup> Parpola 1979, 25; vgl. auch *ša-maššarti* (PNA 4, 161b).

<sup>1444</sup> Menzel 1981a, 245. So sei auch zu erklären, dass in SAA XX, 50 ganz unterschiedliche Berufe wie der *lahḫinu*, der *ati parakki*, der *ša-muḫḫi-bēti*, der *ša-kitturrīšu*, der *ša-muḫḫi-šahūri*, der *ša-gaššātēšu* und der *šāqiu* als Wächter des Hauses des Aššur (*bēl maššarāte ša bīt Aššur*) zusammengefasst würden. Die Zeilen SAA XX, 50: Rs. I 14'–15' (EN *ma-šar-ra-a-te ša É AN.ŠÁR a-di a-pal É DINGIR*) werden durch horizontale Linien begrenzt. Die Aufzählung der Angehörigen des Tempelpersonals folgt im nächsten Abschnitt, der wiederum von einer Linie beendet wird (SAA XX, 50: Rs. I 16'–20'). Der Zusammenhang zwischen den beiden Textabschnitten ist m. E. keineswegs klar. Sowohl Menzel als auch Parpola 2017, 143 Nr. 50, der in der Übersetzung von SAA XX, 50: Rs. 15' einen Doppelpunkt setzt, verstehen die Zeilen offenbar als eine Art Überschrift des folgenden Abschnitts.

<sup>1445</sup> SAA XIII, 138: Vs. 6–13.

<sup>1446</sup> SAA XIII, 128: Rs. 4–14; hier stehlen ein Klagesänger (*kalû*) und ein Tempelwächter (*maššar bēt-ili*) einen silbernen Wandbeschlagn.

<sup>1447</sup> PNA 4, 112b setzt die Berufsbezeichnung als *rab sikkati* an. Die Schreibung <sup>(gis)</sup>GAG.MEŠ deutet m. E. auf einen Plural hin.

<sup>1448</sup> Radner 2010, 275. Diese Deutung der Berufsbezeichnung beruht auf der von Fuchs 1998, 97–107 herausgearbeiteten Funktionsweise eines bestimmten Schlosstyps, bei dem ein Nagel bzw. Pflock (*sikkatu*) eine entscheidende Rolle im Schließmechanismus spielt. Eine Abbildung eines solchen *sikkatu*-Schlosses findet sich bei Radner 2010, 270. *sikkatu* steht in der Berufsbezeichnung *pars pro toto* für das Schloss (Radner 2010, 276).

<sup>1449</sup> Radner 2010, 277. Sie hält es für unwahrscheinlich, dass der *rab sikkāti* derjenige ist, der das Schloss herstellte oder für seine Wartung zuständig war. Denn die Berufsvertreter würden in archivalischen Texten nicht mit Handwerkern wie zum Beispiel Schmieden interagieren. Zweitens ergebe sich aus der Organisation der Zeugenlisten dieser Texte, dass der *rab sikkāti* einen relativ hohen Status genoss. Beide Argumente fußen auf Vorannahmen, die sich bei systematischer Überprüfung des Urkundenmaterials als unzutreffend

Denkbar ist, dass der *atû* an einem Tor stationiert war und Eingangskontrollen durchführte, zudem vielleicht für das Bewegen der schweren Türflügel verantwortlich war. Das ordnungsgemäße Verschließen und Öffnen der Tore oblag aber dem *rab sikkāti*, der damit eine wesentlich bedeutendere und verantwortungsvollere Kontrollfunktion ausübte.

### III.2.9 Handwerker

Handwerker werden auf Akkadisch mit den Begriffen *ummānu*, was AHW mit „Feldmesser; Handwerker, Fachmann, Künstler, Gelehrter; Geldgeber, Gläubiger“ übersetzt,<sup>1450</sup> und *kitkittû*, einer Nebenform<sup>1451</sup> zu *kiška/ittû*, „Handwerker; Waffenschmied“,<sup>1452</sup> bezeichnet.<sup>1453</sup> Die Begriffe werden von Renger in seiner Studie zum Handwerk in Mesopotamien diskutiert und sind kürzlich von Groß hinsichtlich ihres Bedeutungsspektrums in der neuassyrischen Zeit präzisiert worden.<sup>1454</sup> Allen Textstellen, in denen der Begriff *ummānu* zur kategorialen Bezeichnung spezialisierter Handwerker unterschiedlicher Metiers verwendet wird, ist gemein, dass sie den hohen Ausbildungsgrad und das hochentwickelte technische Expertenwissen betonen.<sup>1455</sup> Diese Qualitäten machten die *ummānus*, die sich auch aus Personen rekrutierten, die nicht aus dem assyrischen Großreich stammten, sondern als Kriegsgefangene in die Hände des assyrischen Königs gelangten, zu wertvollen *assets* für die Krone.<sup>1456</sup>

Auch wenn der Begriff *ummānu* gelegentlich generalisierend für alle Arten von Arbeitskräften, darunter auch ungelernte, verwendet wird, meint er in der Regel Personen mit spezialisierter Ausbildung.<sup>1457</sup> Unter *ummānu* werden nicht nur Handwerker, sondern auch die Gelehrten in der Entourage des neuassyrischen Königs gefasst. Groß sieht dies als Hinweis auf den „distinctive status of craftsmen in the Assyrian society“.<sup>1458</sup> Radner weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass „Schriftgelehrte“ und Handwerker im *bīt mumme* auch den Arbeitsplatz teilten.<sup>1459</sup>

Mit dem Begriff *kitkittû* werden dagegen oftmals Personen bezeichnet, die zum Personal eines institutionellen Großhaushalts, z. B. dem des Königs oder eines hohen Staatsbeamten

---

herausstellen, wie im Kapitel IV.2 *Die Auswahl von Zeugen und Transaktionspartnern* gezeigt wird. Der Bildungstyp der Berufsbezeichnung macht es tatsächlich eher unwahrscheinlich, dass ein Handwerker gemeint ist (vgl. Radner 1999b, 120).

<sup>1450</sup> AHW III, 1415a. Das breite semantische Spektrum des Begriffs *ummānu* zeigt, so Berlejung 1996, 145–146, dass unser Begriff „Handwerker“ zur Übersetzung eigentlich ungeeignet ist, werden als *ummānu* eben auch andere „Fachmänner mit Spezialwissen“ wie Künstler und Gelehrte bezeichnet.

<sup>1451</sup> Der Terminus *kitkittû* ist als Bezeichnung für Handwerker bislang nur in der neuassyrischen Zeit belegt, etymologisch besteht vermutlich eine Verbindung zum älteren *kiška/ittû* (Groß 2018, 374).

<sup>1452</sup> AHW I, 491b.

<sup>1453</sup> Groß 2018, 370.

<sup>1454</sup> Ebd., 371–376; Renger 1996, 217.

<sup>1455</sup> Groß 2018, 373.

<sup>1456</sup> Ebd., 373.

<sup>1457</sup> Ebd., 373.

<sup>1458</sup> Ebd., 374.

<sup>1459</sup> Radner 1999a, 36.

gehörten.<sup>1460</sup> Groß nimmt deshalb an, dass *kitkittû* das Haushalts- und insbesondere das Küchenpersonal meint, eine Personengruppe, die mitunter auch *nišī bīti* genannt wird. *kitkittû* bezeichnet also keinen besonderen Beruf oder spezifischen Aufgabenbereich.<sup>1461</sup>

Wie im Abschnitt zur Konzeptualisierung menschlicher Arbeit beim Tempelbau und der Herstellung der Götterbilder beschrieben, arbeiteten nach mesopotamischer Vorstellung die Handwerker unter Anleitung der Handwerkergötter, die Hypostasen des Weisheitsgottes Ea sind.<sup>1462</sup> Sie „leihen“ den Göttern lediglich ihre Hände und mussten ihre Beteiligung am vollendeten Werk eidesstattlich verneinen, um dies von seinen „irdischen Makeln“<sup>1463</sup> zu befreien und dessen Tauglichkeit als Gotteskörper in der Menschenwelt nicht zu gefährden.<sup>1464</sup> Die Beziehung zwischen dem Handwerker und seinem Werk ist also zeitlich auf die Phase der Herstellung beschränkt. Nach der Fertigstellung erfolgt die symbolische Trennung.<sup>1465</sup>

Deshalb treten Handwerker als individualisierte Schöpfer, z. B. durch Verfertigungsinchriften auf den von ihnen hergestellten Objekten, so gut wie nie in Erscheinung.<sup>1466</sup> Eine Ausnahme ist ein tönerner Pazuzu-Kopf aus Aššur (VA 5803), der im Bereich des alten Palastes in einer Bauschicht gefunden wurde, die Assurnasirpal II. zugeschrieben wird.<sup>1467</sup> Das Objekt ist das bislang einzige Zeugnis, bei dem ein Handwerker seinen Namen mit seinem Werk verbunden hat.<sup>1468</sup> In der sechszeiligen Inschrift auf dem Pazuzu-Kopf heißt es, dass der Goldschmied des Gottes Aššur, Gabbu-ilāni-ēreš (Nr. 2),<sup>1469</sup> das Artefakt durch die Arbeit<sup>1470</sup> seiner Hände hergestellt habe.<sup>1471</sup> Klengel-Brandt weist auf den eigenartig anmutenden Umstand hin, dass das Objekt aus Ton von einem Goldschmied gefertigt wurde. Möglicherweise habe er „Einlege- oder Zusatzarbeiten aus Metall vorgenommen, von denen die am Kopf befindlichen Oxydreste herrühren.“<sup>1472</sup> Wie ähnliche Stücke aus Bronze zeigen, fertigten auch Metallarbeiter solche Pazuzu-Köpfe an.<sup>1473</sup> Kompositobjekte, bei denen ein Metallblech auf einem Tonkern angebracht wurde, so dass die

---

<sup>1460</sup> Groß 2018, 376 weist darauf hin, dass sich Personen, die als *kitkittû* bezeichnet werden, auch in der assyrischen Armee fanden. Sie hätten dort eine eigene Einheit gebildet.

<sup>1461</sup> Groß 2018, 375–376, 386.

<sup>1462</sup> Berlejung 1996, 148.

<sup>1463</sup> Ebd., 149.

<sup>1464</sup> Ambos 2004, 51; Berlejung 1998, 104, 114–116; ebd. 1997, 7, 55; ebd. 1996, 148, 152.

<sup>1465</sup> Berlejung 1996, 149.

<sup>1466</sup> Ebd. 1998, 99; Renger 1996, 231.

<sup>1467</sup> Vgl. Pedde und Lundström 2008, 105 Nr. 799. Das Objekt wurde erstmalig von Klengel-Brandt 1968 publiziert, eine verbesserte Lesung der Zeile 3 als *šarrāpu ša Aššur* „Goldschmied des Aššur“ statt *zabbu ša Aššur* „Prophet des Aššur“ bietet Parpola 1988, 79. Die Inschrift wurde von Radner 1999a, 12 vollständig neu ediert. Eine Beschreibung des Objekts und weiterführende Literatur findet sich bei Heeßel 2002, 156 Nr. 116.

<sup>1468</sup> Radner 2005a, 168.

<sup>1469</sup> Nach Klengel-Brandt 1968, 82 handelt es sich bei Gabbu-ilānu-ēreš (Nr. 2) vermutlich um den gleichnamigen Gelehrten (*ummānu*) aus der Zeit der mittellassyrischen Könige Tukultī-Ninurta II. und Assurnasirpal II.

<sup>1470</sup> Radner 1999a, 12 übersetzt *šipru* an dieser Stelle mit Kunstfertigkeit.

<sup>1471</sup> Ebd., 12.

<sup>1472</sup> Klengel-Brandt 1968, 83.

<sup>1473</sup> Ebd., 83.

Fertigung von VA 5803 durch einen Goldschmied erklärbar würde, sind allerdings bislang nicht bezeugt.<sup>1474</sup> Denkbar wäre auch, dass es sich um eine Vorlage für ein Metallobjekt handelt.

Der Handwerker ist also ein Diener der Götter, insbesondere des Weisheitgottes Ea. Er selbst erwirbt weder Ruhm noch Ehre.<sup>1475</sup> Denn schöpferisch-gestalterisches Handeln ist nach mesopotamischer Vorstellung eine den Göttern vorbehaltene Domäne.<sup>1476</sup> So wird auch die Erinnerung an herausragende Handwerker, deren Namen mit den von ihnen geschaffenen Werken auf ewig verbunden bleiben, in den Keilschriftkulturen im Unterschied zu Ägypten oder Griechenland nicht gepflegt.<sup>1477</sup> Trotz des Primats der schöpferischen Tätigkeit der Götter wurde die Expertise der Handwerker geschätzt. Die Bedeutung, die ihnen beigemessen wurde, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass der Weisheitgott Ea sie von den anderen Menschen gesondert schuf, wie eine Passage in *Erra und Išum* erklärt.<sup>1478</sup>

### III.2.9.1 Stein-, Metall- und Holzhandwerker

Goldschmiede (*kutimmu*, *šarrāpu*),<sup>1479</sup> Schreiner (*naggāru*),<sup>1480</sup> Steinschneider (*par-kullu*),<sup>1481</sup> Graveure (*kab/pšarru*),<sup>1482</sup> und *qurqurru*-Handwerker<sup>1483</sup> zählten zu denjenigen Handwerkern, die im *bīt mumme* mit der Anfertigung und Reparatur der Götterstatuen, der Einrichtungsgegenstände der Götterwohnung und der Kultgeräte befasst waren.<sup>1484</sup>

<sup>1474</sup> Zur Herstellung von Pazuzu-Darstellungen vgl. Heeßel 2002, 41–47.

<sup>1475</sup> Berlejung 1996, 149.

<sup>1476</sup> „Dichtung und Lieder, Bilder und Gebäude betrachtete man nicht als Ausdruck des Talents und Kunstverständnisses derer, die sie anfertigten. Die Künstler arbeiteten mit göttlicher Inspiration und unter göttlicher Anleitung und verliehen dem Gestalt, was vorbestimmt war; sie fungierten als göttliche Werkzeuge, durch die *mummu*, das göttliche „formende Prinzip“ wirksam wird. Ihr Anteil am Werk ist also nicht der des Schöpfers, sondern der eines Instruments, das den göttlichen Plan umsetzt“ (Radner 2005a, 169).

<sup>1477</sup> Renger 1996, 231.

<sup>1478</sup> Berlejung 1998, 114–115; ebd. 1996, 146–147. Die Schöpfung der Handwerker, die unabhängig von den Menschen stattfindet, ist in der Textpassage in *Erra und Išum* II, 16–21 m. E. nicht so deutlich wahrzunehmen, wie Berlejung postuliert. Dort wird die Frage verhandelt, wie die *ummānu*, deren Gestalten (*šalmu*), die Verwendung des Begriffs *šalmu* an dieser Stelle verwunderte bereits Cagni 1969, 204 ad II 17) Ea unter den Menschen schuf, in der Lage sein könnten, sich der erhabenen Göttlichkeit Marduks zu nähern, wo die Götter selbst dies nicht vermochten. Deshalb gibt Ea ihnen ein weites Herz und stellt so ihr Können auf ein festes Fundament. Er schenkt ihnen Klugheit und macht ihre Hände rein, damit sie Marduks Schmuck zum Strahlen bringen (*šalmišunu ša ina ništ abnū ana ilūtīšu širti ša ilū lā i'irru iṭehhū mīnu ana ummāni šunūti libba rapša iddinšunūtīma išdīšunu uktinnu uznī išrukšunūtīma šumsuqat eli ša maḥrī*). Zuvor hatte der Text davon gesprochen, dass Marduk den *ummānu* (noch) nicht befohlen hatte, sich zu erheben (*enna ša itbū rābu Marduk ša ummānī šunūti elāšunu ul iqbi<sup>(sic)</sup>*), „Nun, da sich der Fürst Marduk erhoben hatte, da er diesen Handwerkern (noch) nicht befohlen hatte, aufzustehen (wörtl. ihr Aufstehen nicht befohlen hatte)“, *Erra und Išum* II, 16; vgl. al-Rawi und Black 1989, 114: Vs. I, 16/31–21/36). Die Handwerker als Geschöpfe Eas würden hier, so Berlejung 1998, 114, wegen ihrer besonders herausfordernden Aufgabe vom Rest der Menschheit unterschieden. Nach al-Rawi und Black 1989, 111 ist die Aufgabe, Marduks Schmuck (*šukuttu*) zu reinigen, ein Kniff Erras, der im Moment, da Marduk in den *apsū* hinabsteigt, um die Handwerker (*ummānu*) auf die Erde zu holen, dessen Thron usurpieren kann.

<sup>1479</sup> PNA 4, 141b–145a.

<sup>1480</sup> Ebd., 70.

<sup>1481</sup> Ebd., 85.

<sup>1482</sup> Ebd., 47. Der *kab/pšarru* überzog die Götterbilder aus Holz mit kunstvollen Schnitzereien, die Kleidung und Körpermerkmale imitierten. Die Statuen wurden dann mit Gold überzogen. Auf diese Weise erschien das Kultbild bekleidet (Berlejung 1998, 100, 134). Groß 2018, 388 übersetzt „engraver“.

<sup>1483</sup> Groß 2018, 388 übersetzt „metal-worker“. Das Lemma findet sich nicht in PNA 4.

<sup>1484</sup> Menzel 1981a, 287. Zu den Handwerkern des *bīt mumme* vgl. Berlejung 1998, 112–134.

Vielleicht waren weitere Handwerksberufe in diese Fertigungsprozesse involviert, die in den Quellen aber nicht erscheinen. Der Gott verfügte zudem über einen Bogenmacher (*sasinnu*), der für die Herstellung und Instandhaltung der Götterwaffen verantwortlich war.<sup>1485</sup>

Es sei, so Groß, offenkundig, dass die Goldschmiede – sowie vermutlich auch andere Schmiede<sup>1486</sup> – in Aššur eng mit dem Aššurtempel verflochten waren. Ihre Hauptaufgabe hätte in der Herstellung und dem Unterhalt der Götterstatuen bestanden.<sup>1487</sup> Die Goldschmiede verarbeiteten nicht nur Gold, sondern auch Silber.<sup>1488</sup> Zudem waren sie für die Herstellung der Schmuckstücke und Edelmetallapplikationen auf den Gewändern der Götter verantwortlich.<sup>1489</sup> Vermutlich fertigten sie auch Kultgerät und Zierrat aus wertvollen Metallen an. Für die Goldschmiede des neu- und spätbabylonischen Eanna ist bekannt, dass sie diese Schmuckstücke und Ornamente auch regelmäßig reinigten.<sup>1490</sup> Die Reinigung der Edelmetallobjekte ist zwar für die neuassyrischen Goldschmiede nicht explizit belegt, es ist jedoch naheliegend, dass diese ebenfalls zu ihren Aufgaben zählte. Ob sie wie ihre urukäischen Kollegen auch für das Einschmelzen von Edelmetallen und der Bewertung von deren Qualität verantwortlich waren,<sup>1491</sup> lässt sich am Quellenmaterial nicht zeigen, ist aber gut vorstellbar.<sup>1492</sup>

Die Berufsbezeichnung *pa/urkullu* wird gemeinhin mit Siegelschneider bzw. „stone cutter“ übersetzt.<sup>1493</sup> Die Mehrheit der *parkullus* ist im Zusammenhang mit dem Tempel belegt.<sup>1494</sup> Der *pa/urkullu* war für die Anfertigung der steinernen Teile der Kompositstatuen verantwortlich.<sup>1495</sup> Aus Briefen wird klar, dass er auch im Auftrag des Tempels Goldornamente und Möbelbeschläge aus Goldblech herstellte.<sup>1496</sup> Er verarbeitete aber auch Edelsteine wie Lapislazuli oder Kupferbleche.<sup>1497</sup> Ein Beleg, der die Steinverarbeitung als vorrangiges Aufgabengebiet nahelegt, ist die Erwähnung der *parkullūtu*, der „Steinschneider-Kunst“, in einer Inschrift von Tiglathpileser III., mittels derer er die Tore seines Palastes gestaltet

---

<sup>1485</sup> PNA 4, 132b; Menzel 1981a, 287.

<sup>1486</sup> Vgl. Berlejung 1998, 132. Bisher ist kein expliziter Beleg für den *nappāhu* eines Gottes oder Tempels bekannt geworden. Dass Schmiede für den Tempel tätig waren, ist allerdings naheliegend. Der Tempel hatte neben Objekten kultischer Verwendung und den Götterwaffen auch einen Bedarf an Musikinstrumenten, Werkzeugen und weiteren Metallgegenständen wie zum Beispiel Gefäßen oder Kohlebecken, Metallbeschlägen für Fahrzeuge usf. (vgl. Payne 2007, 277, 280, 287).

<sup>1487</sup> Groß 2014a, 505. Zum Problem, dass die Auftragslage an den Tempeln vermutlich nicht ausreichte, um größere Gruppen von Goldschmiedern oder anderen Schmiedern dauerhaft zu beschäftigen vgl. den Abschnitt III.2.9.7 *Die Auslastung von Handwerkern*.

<sup>1488</sup> Berlejung 1998, 132.

<sup>1489</sup> Ebd., 133.

<sup>1490</sup> Payne 2007, 204.

<sup>1491</sup> Ebd., 204, 211.

<sup>1492</sup> Ebendiese urukäischen Goldschmiede reisten zwecks Materialbeschaffung mitunter sogar nach Babylon (Payne 2007, 224). Solche Unternehmungen lassen sich für die neuassyrischen Goldschmiede nicht nachweisen, vermutlich erfolgte die Materialzuteilung vornehmlich durch das *iškaru*-System oder man griff auf Bestände in den Schatzhäusern der Tempel zurück.

<sup>1493</sup> AHW II, 834a; CAD P, 519b.

<sup>1494</sup> Groß 2014a, 538.

<sup>1495</sup> Berlejung 1998, 126.

<sup>1496</sup> SAA X, 107: Vs. 6–11; SAA XVI, 197: Vs. 2'–Rs. 2.

<sup>1497</sup> SAA XIII, 127: Rs. 3–17; Groß 2014a, 538.

habe.<sup>1498</sup> Nach Groß lässt sich hieraus ableiten, dass der *parkullu* mit der Herstellung der steinernen Torwächterfiguren in den Toren neuassyrischer Paläste und Tempel verantwortlich war.<sup>1499</sup> Auch wenn diese Deutung verlockend ist, geht es in der Passage nicht um Plastiken in den Toren, sondern um die Türriegel (*šigāru*).<sup>1500</sup>

Von einem Steinbohrer (*pallišu*),<sup>1501</sup> der wie ein Priester rasiert und einer rituellen Reinigung unterzogen wurde, wird in einem Brief an den König gesagt, dass der Vater des Königs ihm die Aufsicht über bzw. Betreuung von Statuen überantwortet habe.<sup>1502</sup> Leider bleibt unklar, was für Statuen gemeint sind und worin genau die Aufgabe des *pallišu* bestand. Dass ein Handwerker, der nicht direkt mit den Speisen der Götter zu tun hatte, dieselben Reinheitsanforderungen erfüllen musste wie die Priester (*šangû*), ist einmalig. Deshalb versteht Parpola das Betreten des *bīt rimki* durch den *pallišu* nicht als Hinweis auf seine Konsekration, sondern auf seinen Aufgabenbereich. Dieser habe nämlich auch die Instandhaltung der Drainage im Tempelbereich umfasst. Die Rasur des *pallišu* zeige lediglich, dass er dem Tempelhaushalt fest angehörte und weise nicht etwa auf eine priesterliche Funktion des Handwerkers hin.<sup>1503</sup> Groß hebt hervor, dass bisher keine *pallišus* im Zusammenhang mit dem Palast, sondern nur mit dem Tempel belegt sind.<sup>1504</sup>

Die Berufsbezeichnung *qurqurru* versteht Berlejung als „Juwelier“, der Edelsteine schnitt, schliif und fasste sowie Inlays herstellte. Er sei insbesondere für die Fertigung der Augen der Götterstatuen verantwortlich gewesen.<sup>1505</sup> An anderer Stelle versteht sie den *qurqurru* als „Steinfasser“: Dies treffe seine Tätigkeit besser als die bis dato gebräuchliche Übersetzung als „Metallarbeiter“. <sup>1506</sup> Groß übersetzt die Berufsbezeichnung einmal als „copperworker“, <sup>1507</sup> an anderer Stelle als „metal- and woodworker“<sup>1508</sup> sowie als „stone-cutter“. <sup>1509</sup>

Die hölzernen Kerne der Götterstatuen waren das Werk des Schreiners (*naggāru*).<sup>1510</sup> Dieser stellte auch kleinere Statuetten her, die z. B. beim *akītu*-Fest Verwendung fanden.<sup>1511</sup> Anzunehmenderweise fertigten die Schreiner des Tempels weitere Gegenstände aus Holz wie Möbel, aber auch Bauteile, z. B. Türen, und ggf. Fahrzeuge an.<sup>1512</sup> Obwohl mit Gidgiddānu (Nr. 4) ein Schreiner des Tempels (*naggār bīt ili*) belegt ist, geht Groß davon

---

<sup>1498</sup> RINAP 1, 47: Rs. 26'–27'.

<sup>1499</sup> Groß 2014a, 538.

<sup>1500</sup> Um das Aufstellen solcher apotropäischer Figuren geht es einige Zeilen später (RINAP 1, 47: 29'–30'). Zur Gestaltung von Türen und Toren vgl. Ambos 2014, 156–157.

<sup>1501</sup> PNA 4, 85.

<sup>1502</sup> SAA X, 97: Vs. 5'–8'.

<sup>1503</sup> Parpola 1983, 322.

<sup>1504</sup> Groß 2014a, 538.

<sup>1505</sup> Berlejung 1998, 125.

<sup>1506</sup> Ebd., 124 Fn. 683. Abgesehen von lexikalischen Listen und Ritualbeschreibungen erscheint die Bezeichnung nur noch in zwei Asarhaddon-Inschriften (vgl. Groß 2014a, 537 Fn. 1302). Individuelle Vertreter sind nicht belegt.

<sup>1507</sup> Groß 2014a, 509.

<sup>1508</sup> Ebd., 538.

<sup>1509</sup> Ebd. 2018, 388.

<sup>1510</sup> Berlejung 1998, 120–121.

<sup>1511</sup> Ebd., 121 Fn. 659.

<sup>1512</sup> Ebd., 121 Fn. 659.

aus, dass der Palast frei über diese Handwerker disponieren konnte, unabhängig davon, welcher Institution sie angehörten.<sup>1513</sup>

Auch Bogenmacher (*sasinnu*) zählten zum Personal des Gottes Aššur.<sup>1514</sup> Insbesondere in Aššur ist diese Profession gut bezeugt.<sup>1515</sup> Für verschiedene Rituale wurden Waffen benötigt<sup>1516</sup> und auch die Götterstatuen waren wohl mit Waffen ausgestattet. Die Konzentration von Bogenmachern (*sasinnu*) in Aššur, wo eben nicht mehr das militärische Zentrum des neuassyrischen Reiches lag, mag erstaunen. Groß vermutet, dass trotz der Verlagerung der Königsresidenz nach Kalḫu, Dūr-Šarrukīn und schließlich nach Ninive bestimmte Handwerksberufe, die traditionellerweise in der Stadt angesiedelt gewesen waren, weiterhin in Aššur blieben. Hierzu hätten neben Zimmerleuten (*naggāru*), Goldschmieden (*šarrāpu*) und Steinhandwerkern (*pallišu, pa/urkullu*) eben auch Bogenmacher (*sasinnu*) gezählt.<sup>1517</sup>

Ähnliches gilt vielleicht auch für den *šeleppāiu*, der üblicherweise als „Architekt“ verstanden wird.<sup>1518</sup> Die Berufsbezeichnung taucht in der mittelassyrischen Zeit auf und leitet sich vom Personennamen Šalim-pî-Ea her, der als „Gründungsvater“ dieses Berufs angesehen wird,<sup>1519</sup> jedoch wenig Hinweis auf den Tätigkeitsbereich bietet. Die Nisbe-Bildung *šalimpāiu* wird im Neuassyrischen zu *šele/appāiu*. Vertreter dieser Profession erscheinen in mehreren Briefen im Zusammenhang mit dem Tempelbau und Reparaturen an einem beschädigten Götteremblem. Der *šeleppāiu* gibt u. a. Einschätzungen zu Planung und Durchführung von Bauarbeiten ab. Die von ihm eingeholten Expertisen werden durch die Absender der Briefe an den König weitergeleitet.<sup>1520</sup>

Groß weist darauf hin, dass eine Unterscheidung der Aufgaben – so diese überhaupt bestand – von *etinnu* und *šeleppāiu* bei gegenwärtiger Quellenlage nicht möglich sei. Allerdings tauche der *etinnu* vor allem in der Korrespondenz von Sargon II. mit den Magnaten des assyrischen Reichs auf. Der *šeleppāiu* ist dagegen mehrheitlich in Aššur bezeugt und

---

<sup>1513</sup> Groß 2014a, 489.

<sup>1514</sup> Tuqūn-Issār (Nr. 1). Auch die Entlohnung des Bogenmachers [...]bēlu-ušur durch eine Gerstenration in StAT 2, 2: Vs. 8, einem Text aus dem Archiv N 1, d. h. dem Aššurtempel, deutet auf die Zugehörigkeit dieses *sasinnus* zum Tempelpersonal hin.

<sup>1515</sup> Groß 2014a, 498. Ihr Argument, dass die Verbindung der *sasinnus* mit der Tempelsphäre dadurch belegt werde, dass nur in Aššur mit Issār-šarru-ibni (Nr. 1) ein *rab sasinni* belegt ist, kann ich nicht nachvollziehen.

<sup>1516</sup> Vgl. Meinhold 2009, 353. In diesem Zusammenhang denkt man auch an die Sammlung von Dekreten SAA XII, 76 aus der Regierungszeit von Šamši-Adad V. und Adad-nērārī III., in der die Redistribution von votivgaben aus Tempeln in Ninive geregelt wird. Hierbei werden u. a. mindestens 200 eiserne Pfeilspitzen (*uṣṣu*) (Postgate 1969, 103 ist unentschlossen, ob es hier tatsächlich um Pfeilspitzen geht. Er erwägt einen Zusammenhang mit den Objekten, mit denen der *rab sikkāti* befasst ist, also Nägel bzw. Pflöcke) aus den Tempeln an den *nāgir ekalli* übergeben (SAA XII, 76: Vs. 10'–16'). Es ist durchaus denkbar, dass mit votivgaben aus den Tempeln in Aššur ähnlich verfahren wurde. In diesem Zusammenhang erstaunt die von Groß 2014a, 498 konstatierte Konzentration von Bogenmachern in Aššur nicht mehr zwangsläufig. Immerhin gab es in Aššur zahlreiche Tempel, in denen sicher in nicht unerheblichem Maße votivgaben anfielen. Die Pfeilspitzen in SAA XII, 76 stammen aus dem *bīt Kitmūri* und dem *bīt ēqi*, Tempeln die im Zusammenhang mit Ištār stehen (Meinhold 2009, 159–160; George 1993, 113), sowie aus dem Sebeti-Tempel (zum kriegerischen Charakter der Sebeti, die mitunter als mit Pfeil und Bogen bewaffnet beschrieben werden vgl. Wiggerman 2009, 461). Auch aus dem Bereich des Ištartempels in Aššur sind einige Pfeilspitzen aus Metall und Stein belegt, die als votivgaben angesprochen werden (Schmitt 2012, 182–183).

<sup>1517</sup> Groß 2014a, 664.

<sup>1518</sup> Vgl. ebd., 470–471.

<sup>1519</sup> Jakob 2002, 461–462.

<sup>1520</sup> SAA XIII, 29: Rs. 2'–l. Rd. 2; 161: Vs. 17'–23'.

erscheint vornehmlich in solchen Briefen, die Bauarbeiten im und am Tempel betreffen. Die *šeleppāius* weisen nach Groß eine auf die mittellassyrische Zeit zurückgehende, „traditionelle“ Verbindung zur Stadt Aššur auf und seien von dort aus auf die Baustellen des Reiches beordert worden.<sup>1521</sup> Vielleicht handele es sich also bei *šeleppāiu* und *etinnu* um lokal variierende Bezeichnungen, jedoch nicht um unterschiedliche Berufe.<sup>1522</sup> Diese Deutung erscheint mir angesichts der Quellenlage fraglich.

Ein Obertöpfer (*rab pahhāri*) wird in SAA XX, 55 im Zusammenhang mit dem Tempel erwähnt, wo er Gefäße bereitstellt, die zum Anmischen von Putz verwendet werden.<sup>1523</sup> Da in der Textsammlung der Goldschmiede (*šarrāpu*) aus Aššur, N 33, einige Töpfer (*pahhāru*) belegt sind, nimmt Groß auch für diese Profession eine enge Verbindung zum Tempel an.<sup>1524</sup> Dem zugrunde liegt die Annahme, dass die Goldschmiede (*šarrāpu*) aus N 33 als Tempelhandwerker *par excellence* anzusehen sind und deshalb alle anderen Handwerker, mit denen sie interagierten, ebenfalls als dem Tempel zugehörig verstanden werden.

### III.2.9.2 Textil- und Lederhandwerker

Der Tempel verfügte über Textil- und Lederhandwerker wie Schneider (*kāširu*),<sup>1525</sup> Lederarbeiter (*aškāpu*),<sup>1526</sup> Lederfärber (*šārip duḥšī*),<sup>1527</sup> Filzarbeiter (*sēpiu*)<sup>1528</sup> und Weber (*ušpāru*).<sup>1529</sup> SAA XX, 94 dokumentiert den Kauf eines Buntwebers (*ušpār birmi*) durch den *šangû* des Ninurta für dessen Tempel in Kalḫu.<sup>1530</sup> Mit Na’ dī<sup>1531</sup> ist ein weiterer Weber (*ušpāru*) am Nabû-Tempel in Kalḫu bezeugt. Weber, die einem Tempelhaushalt angehörten, sind zudem in mehreren Briefen belegt.<sup>1532</sup> Diese Texte zeigen, dass sie Zuteilungen von Rohmaterialien aus dem Palast erhielten, d. h. in das *iškaru*-System eingebunden

<sup>1521</sup> Groß 2014a, 664.

<sup>1522</sup> Ebd., 472.

<sup>1523</sup> SAA XX, 55: Vs. 14–16.

<sup>1524</sup> Groß 2014a, 545.

<sup>1525</sup> Nach Groß 2014a, 188 hatten die Schneider (*kāširu*) in Palast und Tempel über ihre eigentliche Tätigkeit hinausgehende „official tasks“, die auf ihre „enhanced position“ zurückzuführen seien. Worin diese Aufgaben bestanden, bleibt allerdings unklar.

<sup>1526</sup> Vgl. die Belege in PNA 4, 18b. Groß 2018, 380, 389 übersetzt die Berufsbezeichnung mit „tanner“.

<sup>1527</sup> Vgl. die Belege in PNA 4, 141b; Dalley 2000, 16–17.

<sup>1528</sup> Vgl. die Belege in PNA 4, 133a. Donbaz und Parpola 2001, 103: Vs. 4 lesen nach dem Personennamen in StAT 2, 104: Vs. 4 *ni<sup>1</sup>-si-u-u šá aš-šur*. Baker 2017, 133 liest <sup>l<sup>6</sup>\*1</sup>*se-(pi)-u É aš-šur*. Der Käufer Sāmidu (Nr. 3) ist noch in weiteren Texten belegt, dort wird allerdings sein Beruf nicht angegeben. Zum Berufsbild des *sēpiu* vgl. Cancik-Kirschbaum 1999.

<sup>1529</sup> Vgl. Menzel 1981, 232.

<sup>1530</sup> SAA XII, 94; vgl. Radner 1997a, 208 und Fn. 1224. Die beiden Vorbesitzer und Verkäufer – die Brüder Na’ dī-Issār (Nr. 1) und Aššur-mātka-da’ in (Nr. 1) – sind ebenfalls Weber (*ušpāru*), gehören aber dem Haushalt der Königin an. Vielleicht verkaufen sie einen ehemaligen Kollegen, der in Schuldknechtschaft geraten war.

<sup>1531</sup> Groß 2018, 381–382.

<sup>1532</sup> SAA XIII, 145; 186; SAA XVI, 84.



waren.<sup>1533</sup> Menzel nimmt an, dass es sich bei den Webern durchweg um Tempelsklaven handelte.<sup>1534</sup>

Während sich der Tätigkeitsbereich der meisten textilverarbeitenden Berufe gut bestimmen lässt, werden in der Literatur unterschiedliche Auffassungen über die Aufgaben des *ḥundurāiu* vertreten, bei dem unklar bleibt, ob er tatsächlich den Textilhandwerkern zuzurechnen ist.<sup>1535</sup> Die Bezeichnung *ḥundurāiu*<sup>1536</sup> leitet sich vom Toponym *Ḥundur*, einem Ort im westlichen Iran ab,<sup>1537</sup> der unter Sargon II. Teil des assyrischen Herrschaftsgebiets wurde.<sup>1538</sup> Ursprünglich war *ḥundurāiu* also eine Herkunftsbezeichnung,<sup>1539</sup> die sich zu einer Berufsbezeichnung entwickelte.<sup>1540</sup>

Worin genau die Expertise der *ḥundurāius* lag, darüber besteht in Forschungsliteratur Uneinigkeit. Einige Forscher nehmen an, dass es sich um Textilhandwerker, genauer gesagt Teppichknüpfer handelte.<sup>1541</sup> Nach Fales und Jakob-Rost sei es unstrittig, dass ihre Tätigkeit am Tempel angesiedelt war.<sup>1542</sup> Als Beleg führen sie den Brief SAA XIII, 41 an, in dem ein *lahḫinu* seinen Amtskollegen bittet, einer Gruppe *ḥundurāius* bestimmte Stoffe auszuhändigen, die sie benötigten, um eine Arbeit bzw. ein Ritual (*dullu*) für den König durchzuführen.<sup>1543</sup> Der Brief bietet m. E. keinen hinlänglichen Grund zur Annahme, dass die *ḥundurāius* zum Tempelpersonal zu zählen sind. Denn der Zusammenhang des Auftrags, ihre institutionelle Affiliation und ihre Stellung gegenüber dem *lahḫinu* bleiben unklar. Ebenso geht aus dem Text nicht hervor, ob es sich um einen Einsatz in ihrem Spezialgebiet oder eine einmalige Aufgabe handelte, die abseits ihrer eigentlichen Tätigkeit lag.

Postgate nimmt hingegen an, dass es sich bei den *ḥundurāius* um Transportunternehmer handelte, die im internationalen Überlandhandel aktiv waren.<sup>1544</sup> Diese Deutung des Berufs geht auf die zahlreichen Arbeitsverträge und EN KASKAL-Dokumente zurück, die sich in der Textsammlung N 9/10 fanden, deren zentrale Akteure Angehörige einer Familie von *ḥundurāius* sind. Åkerman und Radner weisen darauf hin, dass diese Handelsaktivitäten nicht notwendigerweise im Zusammenhang mit der Berufsausübung der *ḥundurāius* gestanden haben müssen, da es unter den Bewohnern der Stadt Aššur gängige Praxis war, in

---

<sup>1533</sup> Vgl. Groß 2014a, 436.

<sup>1534</sup> Menzel 1981a, 232.

<sup>1535</sup> Vgl. Gaspa 2018, 74 für einen knappen Überblick über die Diskussion.

<sup>1536</sup> Dass die Bezeichnungen *ḥundurāiu* und *ḥarḥarāiu* bedeutungsgleich sind, hat Menzel 1981, 253 herausgearbeitet; vgl. Faist 2007, 117; Fales und Jakob-Rost 1991, 24 Fn. 87.

<sup>1537</sup> Radner 2003a, 62; Åkerman 1999, 222; Fales und Jakob-Rost 1991, 22, 23–24.

<sup>1538</sup> Radner 2003a, 50.

<sup>1539</sup> Nach Radner 2003a, 62 seien die *ḥundurāius* ursprünglich Meder gewesen, nach Fales und Jakob-Rost 1991, 24 Mannäer.

<sup>1540</sup> Radner 2007, 196; Fales und Jakob-Rost 1991, 24.

<sup>1541</sup> Fales und Jakob-Rost 1991, 23–24; vgl. Faist 2011, 254; Radner 2007, 196; ebd. 2003, 62.

<sup>1542</sup> Fales und Jakob-Rost 1991, 23. Auch für Radner 2003a, 62 ist die Zugehörigkeit der *ḥundurāius* zum Personal des Aššurtempels unbestritten. Allerdings ist bisher keine einzige Person mit diesem Beruf bezeugt, die als in den Diensten eines bestimmten Gottes oder Tempels stehend bezeichnet würde; vgl. PNA 4, 39–40.

<sup>1543</sup> SAA XIII, 41: Vs 1–Rs. 2; Menzel 1981, 224–225, 227. Eine gänzlich andere Deutung schlägt Postgate 1995, 405–406 vor, nämlich dass es im Brief um die Ausrüstung der *ḥundurāius* für eine Handelsreise geht.

<sup>1544</sup> Postgate 1995, 405.

Handelsunternehmen zu investieren,<sup>1545</sup> was vermutlich durch die Abgabenbefreiungen begünstigt wurde, die die Stadt genoss.<sup>1546</sup>

Ein Ansatzpunkt, diese beiden Deutungen zu vereinen, findet sich vielleicht in der Prozessurkunde Scheil II – die im Folgenden vorgebrachten Überlegungen sind allerdings begründete Vermutungen. In Scheil II geht es um einen Prozess zwischen zwei Gruppen von Personen. Der Rechtsstreit wird durch die Zahlung von jeweils 15 Šekeln Silber an die beiden Geschädigten beigelegt. Sowohl unter den beiden Klägern als auch unter den vier Beklagten finden sich mit Aššur-rēšī-išši und Mudammiq-Aššur Personen, die höchstwahrscheinlich mit den bekannten gleichnamigen *ḥundurāius* Aššur-rēšī-išši (Nr. 8) und Mudammiq-Aššur (Nr. 7) zu identifizieren sind. Diese Identifikation ist überzeugend, da zwar der Fundort von Scheil II unbekannt ist, aber anhand der Namen der Zeugen plausibel gemacht werden kann, dass die Urkunde im Zusammenhang mit den Aktivitäten der Archivherren von N 9/10 steht.<sup>1547</sup>

Auf dem linken Rand der Urkunde Scheil II findet sich die Bemerkung „13 *muklālu*-Gewänder“, der Zusammenhang mit dem Prozess bleibt allerdings unklar. Deller nimmt an, dass es sich bei den 30 Šekeln, mit deren Zahlung der Rechtsstreit beigelegt wird, um den Kaufpreis für diese Kleidungsstücke handelt, den die Beklagten noch nicht entrichtet hatten.<sup>1548</sup> *muklālu* bezeichnet einen wollenen Schal oder ein Cape, vielleicht auch eine Art Kapuze.<sup>1549</sup> Das Kleidungsstück ist bereits in mittelassyrischen Texten belegt, wo es als *ša šēri* qualifiziert wird, so dass Gaspa erwägt, ob es sich um spezielle Reisekleidung oder aber eine für Nomaden typische Gewandung handelt.<sup>1550</sup> Auch als Arbeitskleidung (*ša šipri*) sind *muklālu*-Textilien belegt.<sup>1551</sup> In der neuassyrischen Zeit gibt es *muklālu*-Kleider mit und ohne Arm, sowie offenbar aufwendige und kostbare Stücke, bei denen der Frontteil aus rotem Stoff gearbeitet war und die mit wertvollen Steinen besetzt waren.<sup>1552</sup> Diese Varianten des Kleidungsstück waren sicherlich wertvolle Luxusgüter.

*muklālu*<sup>1553</sup>-Gewänder zählen zu denjenigen Textilien, die nur durch Importe nach Assyrien gelangten.<sup>1554</sup> Es wäre nun angesichts der Verbindung der *ḥundurāius* mit den *muklālu*-

---

<sup>1545</sup> Radner 2007, 196; Åkerman 1999, 223 Fn. 34.

<sup>1546</sup> Radner 2007, 196.

<sup>1547</sup> Die Anwesenheit zahlreicher Zeugen, die auch sonst in den Texten aus N 9/10 regelmäßig auftauchen, ist ein starkes Indiz, dass es sich bei Aššur-rēšī-išši und Mudammiq-Aššur tatsächlich um die bekannten *ḥundurāius* handelt. Auch chronologisch fügt sich die Prozessurkunde Scheil II (631\*) gut in die Textsammlung N 9/10 ein. Die betreffenden Zeugen sind der *ḥundurāiu* Bēssū'a (Nr. 9), Urdu-Nanāia (Nr. 17), der Schreiber (*tupšarru*) Mudammiq-Aššur (Nr. 5), Ātamar-Aššur (Nr. 4) und Baṭṭūtu (Nr. 2), von dem vermutet wird, dass er ebenfalls ein *ḥundurāiu* war. In Scheil II werden die jeweiligen Berufsbezeichnungen nicht genannt.

<sup>1548</sup> Deller 1984, 228.

<sup>1549</sup> Gaspa 2018, 172, 254; Postgate 2014, 420.

<sup>1550</sup> Gaspa 2018, 254.

<sup>1551</sup> Ebd., 254.

<sup>1552</sup> Ebd., 254.

<sup>1553</sup> In den Wörterbüchern wird das Lemma als *maklalu* bzw. *maqlalu* angesetzt (AHw II, 590b; CAD M/I, 137b). Nach Gaspa 2018, 254 liegt eine Nominalbildung mit *mu-* bzw. *ma-*Präfix zu *qalālu* „leicht, wenig gering sein/werden“ (AHw II, 893) nach *maPRaS* bzw. *muPRAS* (vgl. GAG § 56b 5, 7) vor.

<sup>1554</sup> Gaspa 2018, 126. Leider ist unbekannt, in welchen Regionen diese Textilien gefertigt wurden.

Textilien in Scheil II denkbar, dass die *ḥundurāius* im Textilimport tätig waren,<sup>1555</sup> womit beide in der Forschungsliteratur vorgeschlagenen Tätigkeiten der *ḥundurāius* in einem Berufsprofil vereint wären.<sup>1556</sup> Bis weitere Belege, die diese Hypothese stützen können, bekannt werden, muss damit gerechnet werden, dass die *muklālu*-Textilien aus Scheil II nicht notwendigerweise im Zusammenhang mit der Berufsausübung der *ḥundurāius* standen oder aber als Arbeits- oder Reisekleidung für die Begleitung einer Handelsexpedition gekauft wurden.

### III.2.9.3 Nahrungsmittelverarbeitende Berufe

Bäcker (*āpiu*),<sup>1557</sup> Brauer (*sirāšû*), Köche (*nuḫatimmu*), Konditoren (*karkadinnu*) und Ölpresser (*šāḫitu*) waren für die Zubereitung der Opferspeisen zuständig und sind regelmäßig im Zusammenhang mit dem Tempel bezeugt.<sup>1558</sup> Da diese Handwerker die Mahlzeiten der Götter zubereiteten, seien sie vermutlich generell von Arbeitsdiensten für den Staat freigestellt gewesen, so Groß.<sup>1559</sup>

Menzel geht mit Verweis auf SAA XX, 50 davon aus, dass die Bier- und Brotproduktion am Aššurtempel zentralisiert für alle Heiligtümer in der Stadt erfolgte.<sup>1560</sup> In diesem Text heißt es, dass der *rab sirāšê* und der *rab āpie* die Verantwortung für die Versorgung des Aššurtempels und „aller Heiligtümer“ (*ekurrātu gabbu*) mit Bier- und Brotspezialitäten tragen.<sup>1561</sup> SAA XII, 68 bietet einen Einblick in den Produktionsprozess dieser Kommoditäten. Bäcker (*āpiu*) und Brauer (*sirāšû*) erhalten am Kai von Aššur Gerste durch den Gouverneur zugeteilt, aus der sie die Opferspeisen und -getränke herstellten.<sup>1562</sup> Diese Verfahrensweise erinnert stark an die Praxis des mittellassyrischen *ginā’u*-Opfers.<sup>1563</sup>

Groß weist darauf hin, dass Bäcker und Brauer in den administrativen Texten oftmals zusammen erscheinen, was damit erklärt werden könnte, dass sie ähnliche Rohmaterialien verwendeten.<sup>1564</sup> Dies legen auch die in SAA XII, 68 beschriebenen Ausgabemodalitäten von Gerste an Bäcker (*āpiu*) und Brauer (*sirāšû*) nahe. Brot und Bier sind die wichtigsten

<sup>1555</sup> Die genaue Zusammensetzung der Handelsgüter der Karawanen, die durch die Texte des Archivs der *ḥundurāius* dokumentiert sind, ist nicht bekannt (vgl. Radner 2007, 196). Sicher ist, dass die *ḥundurāius* im Handel mit Wein aktiv waren (Faist und Llop 2012, 32).

<sup>1556</sup> Wenn diese Deutung zutrifft, läge ein Hinweis darauf vor, dass der Handel in Aššur mit bestimmten Gütern bzw. Herkunftsregionen vornehmlich in den Händen einzelner Familien bzw. Berufsgruppen lag.

<sup>1557</sup> Die auf Deller 1964, 95 zurückgehende und von Menzel 1981, 253 vertretene Lesung des Logogramms <sup>lu</sup>NINDA als *ḥundurāiu*, die auf einer Fehldeutung des KLIMIN-Zeichens nach dem Namen des *ḥundurāius* Mudammīq-Aššur (Nr. 7) in StAT 1, 12: Rs. 13 fußt, ist zurückzuweisen; vgl. Fales und Jakob-Rost 1991, 23. Dass das Logogramm <sup>lu</sup>NINDA *āpiu* zu lesen ist, zeigt eine syllabische Schreibung aus einem Text aus Ma’ allanāte (Groß 2014a, 158).

<sup>1558</sup> Menzel 1981a, 238–240, 250–253, 259–260, 267–268, PNA 4, 76–77, 133, 140.

<sup>1559</sup> Groß 2018, 385. Die Abgabenbefreiung wird nur explizit in SAA XII, 68: Rs. 28–30 erwähnt, so dass unklar bleibt, ob ein Sonderfall vorliegt oder der Text die Regel dokumentiert.

<sup>1560</sup> Menzel 1981a, 250.

<sup>1561</sup> SAA XX, 50: Rs. I 2’–8’.

<sup>1562</sup> SAA XII, 68: Rs. 12–13.

<sup>1563</sup> Wenn die von Postgate 1969, 120–121 vorgenommene Datierung des Textes in die Zeit von Tukultī-Ninurta I. zutrifft (vgl. Meinhold 2009, 142), so ist die Entstehung des Dekrets etwas früher anzusetzen als die Dokumentation aus dem mittellassyrischen *ginā’u*-Archiv.

<sup>1564</sup> Groß 2014a, 132, 385 Fn. 73; vgl. Gaspa 2009a, 95.

Grundnahrungsmittel von Menschen und Göttern,<sup>1565</sup> so ist es nicht verwunderlich, dass sie in ihren verschiedenen Varietäten auch unter den Opferspeisen sehr gut repräsentiert sind.

Im Gegensatz zu den meist in Gruppen agierenden Bäckern (*āpiu*) und Brauern (*sirāšū*) werden der Koch (*nuḥatimmu*) und der Konditor (*karkadinnu*) zumeist einzeln erwähnt. Koch (*nuḥatimmu*) und Konditor (*karkadinnu*) hätten eng zusammengearbeitet, dabei aber komplementäre Aufgaben gehabt, was sich auch in den ihnen zugeteilten Rohstoffen, Honig, Öl, Kichererbsen und Linsen für den *karkadinnu* sowie Getreide für den Koch, widerspiegeln.<sup>1566</sup> Gaspa nimmt an, dass die Berufe für zwei unterschiedliche Abschnitte der Zubereitung verantwortlich waren: Der Konditor (*karkadinnu*) veredelte die vom Koch (*nuḥatimmu*) hergestellten Speisen.<sup>1567</sup>

Auch wenn dies nicht durch Zuteilungen belegbar ist, war vermutlich der Koch (*nuḥatimmu*) für die Zubereitung von Fleisch, auch demjenigen der Opfertiere, verantwortlich.<sup>1568</sup> Bereits in der mittelassyrischen Zeit fiel die Zubereitung von Fleisch in den Verantwortungsbereich des Kochs (*nuḥatimmu*).<sup>1569</sup> Dass der *rab nuḥatimmi* die Beschaffung und Verwaltung von Tieren, auch für den Opferbetrieb in den Tempeln, organisierte, stützt diese Vermutung.<sup>1570</sup> Die Opfertiere, welche die Tempel erhielten, wurden vom Schlachter (*tābiḫū*) geschlachtet, der ihr Fleisch für die Weiterverwendung vorbereitete. Schlachter (*tābiḫū*), die für einen bestimmten Tempel arbeiteten, sind bislang nicht belegt.<sup>1571</sup> Groß hält es dennoch für wahrscheinlich, dass diese Berufsgruppe an den Tempel angebunden war.<sup>1572</sup> Im Gegensatz dazu sei der *nākisu* in der Sphäre des Palasts angesiedelt gewesen, wo er für die Portionierung des Fleisches verantwortlich war.<sup>1573</sup>

Groß geht davon aus, dass der Fleischbedarf des Palastes im Wesentlichen über den Opferbetrieb gedeckt wurde. Zwischen Tempel und Palast habe hinsichtlich der Fleischverarbeitung eine funktionale Differenzierung bestanden. Die Schlachtung geschah im Tempel, die Portionierung und Zubereitung des Fleisches im Palast.<sup>1574</sup> Die zahlreichen Belege für gekochtes oder gebratenes Fleisch, das im Tempel aufgetischt wurde,<sup>1575</sup> bleiben bei dieser Überlegung unberücksichtigt. Auch am Tempel muss es Departments gegeben haben, wo die geschlachteten Tiere zu Opferspeisen verarbeitet wurden.

---

<sup>1565</sup> Menzel 1981a, 267.

<sup>1566</sup> Groß 2014a, 131; Gaspa 2009a, 108–109. Dieser Gedanke geht auf Menzel 1981a, 240 zurück, die annimmt, dass es pro Tempel bzw. Gottheit lediglich einen Konditor (*karkadinnu*) gegeben habe. Nach Deller 1985, 350 ist die Personalstruktur mit einem Koch (*nuḥatimmu*) und Konditor (*karkadinnu*) aber mehreren Bäckern (*āpiu*) und Brauern (*sirāšū*) charakteristisch für den Aššurtempel, er verallgemeinert diesen Befund nicht.

<sup>1567</sup> Gaspa 2009a, 108–109.

<sup>1568</sup> Groß 2014a, 131–132.

<sup>1569</sup> Jakob 2002, 399–401. Allerdings sind wir über die Produkte der mittelassyrischen Küche extrem schlecht informiert.

<sup>1570</sup> Groß 2014a, 132.

<sup>1571</sup> Vgl. PNA 4, 197.

<sup>1572</sup> Groß 2014a, 133–134.

<sup>1573</sup> Ebd., 134.

<sup>1574</sup> Ebd., 136.

<sup>1575</sup> Vgl. hierzu Gaspa 2012.

Auch bei anderen Professionen lasse sich, so Groß, eine ungleiche Verteilung der Vertreter an Palast und Tempel beobachten. Sowohl Bäcker (*āpiu*) als auch Brauer (*sirāšū*) sind wesentlich häufiger unter dem Tempelpersonal belegt als unter dem Palastpersonal.<sup>1576</sup> Dieser Befund könnte – will man nicht den Überlieferungszufall geltend machen – auf eine zumindest teilweise funktionale Differenzierung der institutionellen Nahrungsmittelproduktion hindeuten. Möglicherweise ist die relativ geringe Anzahl von Bäckern (*āpiu*) und Brauern (*sirāšū*) im Palast darauf zurückzuführen, dass Backwaren und Brauereiprodukte vornehmlich in verzehrfertiger Form aus den *rēhātu* in den Verwertungskreislauf des Palastes gelangten, wohingegen das Fleisch der Opfertiere noch der Zubereitung in den Palastküchen bedurfte. Dies muss aber Vermutung bleiben, zumal unklar ist, in welchem Umfang der Nahrungsmittelbedarf der palatialen Sphäre durch Opferreste (*rēhātu*) gedeckt wurde. Groß geht zudem davon aus, dass der Palast das Bierbrauen im Rahmen des *iškaru*-Systems an den Tempel auslagerte.<sup>1577</sup>

Die Bediensteten der Küchen und Brauereien waren hierarchisch organisiert.<sup>1578</sup> Dies zeigen Titel nach dem Typus *rab X*. So ist z. B. aus Aššur ein *rab nuḫatimmi* der Ištar bezeugt, Akkullānu (Nr. 1) erwähnt einen *rab āpie* im Zusammenhang mit dem Aššur-Tempel und in SAA XX, 50 werden ein *rab āpie* und ein *rab sirāšē* genannt,<sup>1579</sup> in deren Verantwortlichkeit die Bereitstellung von Bier und Brot für den Aššurtempel sowie „alle Tempel“ (*ekurrātu gabbu*) lag.<sup>1580</sup> Groß nimmt an, dass der *rab nuḫatimmi* und der *rab karkadinni* nicht simple Vorarbeiter bzw. Vorsteher ihrer Profession waren, sondern auch Managementaufgaben erfüllten, also z. B. Nachschub und Transport von Rohmaterialien planen und überwachen.<sup>1581</sup> So organisierte der *rab nuḫatimmi* die Beschaffung und Distribution der Opfertiere an die Tempel. Das Department des *rab nuḫatimmi* habe hierbei die Rolle des Verteilerzentrums innegehabt, in dem die entrichteten Abgaben eingingen und an die Tempel weiterverteilt wurden.<sup>1582</sup> Der Tempel versorgte den Palast mit Fleisch, das Management der Opfertiere wurde aber vom Palast und dessen Personal gesteuert.<sup>1583</sup> Diese Schnittstellenfunktion zwischen der staatlichen Verwaltung und dem Tempel sieht Groß als wesentlich für den Beruf des *rab nuḫatimmi* an. Obwohl ein *rab nuḫatimmi* der Ištar belegt ist<sup>1584</sup> und der *rab nuḫatimmi* aufgabenhalber eng mit dem Tempel verflochten war,

<sup>1576</sup> Groß 2014a, 158, 354, 414, 616; Gaspa 2009a, 95.

<sup>1577</sup> Groß 2014a, 414, 417.

<sup>1578</sup> Ebd. 2018, 385.

<sup>1579</sup> [...]ru (StAT 2, 102: Rs. 3'; PNA 4, 111); SAA XIII, 96: Rs. 2. 18; SAA XX, 51: Rs. I 4. 7.

<sup>1580</sup> Groß 2014a, 353; Gaspa 2009a, 95.

<sup>1581</sup> Groß 2018, 385.

<sup>1582</sup> Ebd. 2014a, 337. Der *rab nuḫatimmi* sei nicht nur für das Management der Opfertiere verantwortlich gewesen, sondern habe auch Zugtiere und Schafe für die Opferschau zugeteilt (Groß 2014a, 341). Hierfür führt Groß allerdings keine Belege an, sondern verweist auf Robson 2011, 612, die bemerkt, dass es irgendjemanden in der Verwaltung gegeben haben müsse, von dem die Opferschauer die zur Ausübung ihrer Tätigkeit benötigten Tiere bezogen.

<sup>1583</sup> Groß 2014a, 658. Diese institutionelle Zwischenstellung zeichne auch die Ämter des *rab danībātis* und des *rab qaqqulātis* aus, die im Auftrag des Palastes die Naturalienbeschaffung und -verwaltung für die Opfer organisierten (Groß 2014a, 658).

<sup>1584</sup> [...]ru (StAT 2, 102: Rs. 3').

habe es sich nach Groß wohl mehr um einen Funktionär gehandelt, der die Interessen des königlichen Haushalts am Tempel vertrat, als einen Tempelbediensteten.<sup>1585</sup>

Zumindest einige Vertreter von nahrungsmittelverarbeitenden Berufen werden in den Quellen als Priester (*šangû*) bezeichnet. Belegt sind – allerdings bisher nur in Texten aus der Regierungszeit Assurbanipals<sup>1586</sup> – der *šangi/û (ša bīt) nuḫatimmi*<sup>1587</sup> und der *šangi karkadinni*.<sup>1588</sup> Wie SAA X, 96 zeigt, teilten sie bestimmte Merkmale mit anderen *šangûs*, z. B. waren sie, ebenso wie der Oberbäcker (*rab āpie*), üblicherweise rasiert und trugen als Zeichen ihres Priesteramtes eine *kubšu*-Kopfbedeckung.<sup>1589</sup> Wie auch alle anderen Priester wurden sie vom König in ihr Amt eingesetzt.<sup>1590</sup> Weshalb der Oberbäcker (*rab āpie*), der nach SAA XIII, 96 dieselbe Behandlung erfuhr, nicht als *šangû* bezeichnet wird, bleibt unklar.<sup>1591</sup> Zumindest vom *šangi/û (ša bīt) nuḫatimmi* sind gleichzeitig mehrere Vertreter bezeugt.<sup>1592</sup> Ob der *šangi/û (ša bīt) nuḫatimmi* und der *šangi karkadinni* funktionsgleich mit dem *rab nuḫatimmi* und dem *rab karkadinni* waren, lässt sich nicht mit Sicherheit ermitteln. Da der *rab āpie*, der dieselbe Initiation durchlief, mit ihnen zusammen erwähnt wird, liegt dieser Gedanke allerdings nahe.<sup>1593</sup> So nimmt Deller an, dass es sich bei *šangi/û (ša bīt) nuḫatimmi* und *šangi karkadinni* um die Chefs von Tempelküche und Konditorei handelt. Ihre Bezeichnung als *šangû* deute auf einen Strukturwandel in der Regierungszeit Assurbanipals hin.<sup>1594</sup>

Für die Weinopfer im Tempel war der *rab karāni* verantwortlich.<sup>1595</sup> Seine Aufgabe bestand dabei in der Beschaffung und Darbringung des Weins,<sup>1596</sup> nicht aber in dessen Produktion. Wein wurde aus der heutigen Grenzregion zwischen Syrien, der Türkei und dem

---

<sup>1585</sup> Groß 2014a, 341, 348. Im Gegensatz zum *rab nuḫatimmi* sind für den *rab karkadinni* keine Vertreter belegt, die nachweislich für einen Tempel tätig waren.

<sup>1586</sup> Deller 1985, 350.

<sup>1587</sup> Mušallim-Aššur (Nr. 14) sowie zwei weitere Personen, deren Namen nicht erhalten sind (BLMW 11289a: Rs. 4'–5'; vgl. PNA 4, 128a, 131b). In SAA X, 96: Rs. 6 wird zudem ein *šangû ša bīt nuḫatimmi šehri* erwähnt. Bei Groß 2014a, 127 werden diese Handwerker zu den Priestern gezählt: „The „House of the Cook“ is attested for both the temple and the palace sphere. In the temple this department was under the responsibility of *šangûs*.“

<sup>1588</sup> Sukkāia (Nr. 33); SAA X, 96: Rs. 2 (Die Person wird in Rs. 12 auch als *šangû ša bīt karkadinni* bezeichnet). Nach Radner 1999a, 78 handelt es sich beim *šangû Zīzī* (Nr. 21), der in drei Urkunden als Zeuge auftritt (StAT 1, 12; 15; 21), ebenfalls um einen *šangi karkadinni*. Denn in StAT 1, 21: Rs. 20 stehe er zwischen Zeugen, die alle den Beruf des *karkadinnus* ausübten. Deshalb sei *šangû*, so Radner 1999a, 103, nicht als Berufsbezeichnung, sondern als Ehrentitel aufzufassen.

<sup>1589</sup> SAA X, 96: Rs. 1–r. Rd. 26.

<sup>1590</sup> Vgl. Ermidoro 2015, 217.

<sup>1591</sup> Deller 1985, 352; vgl. Löhnert 2007, 282 Fn. 36. Deller 1985, 369 bezieht sich auf den Oberbrauer (*sirāšû*), der aber in SAA X, 96 nicht erwähnt wird. Anscheinend seien weder die Weihe, symbolisiert durch die Rasur, noch die Verleihung des *kubšu* entscheidend für die Bezeichnung als *šangû* gewesen, da der *rab āpie* beides erhält, jedoch nicht als *šangû* betitelt wird. Parpola 1983, 320 argumentiert, dass der *rab āpie*, anders als die beiden als *šangû* bezeichneten Handwerker, keinen eigenen Gebäudeteil unter seiner Kontrolle hatte und deshalb nicht den Rang eines *šangû* erhoben wurde.

<sup>1592</sup> Beide in BLMW 11289a: Rs. 4'–5'.

<sup>1593</sup> Parpola 1983, 320.

<sup>1594</sup> Deller 1985, 350.

<sup>1595</sup> SAA XII, 77: Vs. I 15'; Groß 2014a, 359–360. Sie nimmt an, dass der Tempelschuldschein SAA XIV, 60, in dem der *rab karāni* und sein Stellvertreter einem Aššur-rēšī-išši (Nr. 7) 9 Minen und 15 Šekel Silber schulden, die als *ginû* des Aššur bezeichnet werden, im Zusammenhang mit der professionellen Tätigkeit des *rab karāni* stand. Möglicherweise hatte das Department des *rab karānis* das Darlehen aufgenommen, um den Opferverpflichtungen nachzukommen.

<sup>1596</sup> SAA X, 98: Vs. 17–Rs. 15.

Irak nach Assyrien importiert.<sup>1597</sup> Nach Groß seien die in SAA XII, 77 und SAA XII, 80<sup>1598</sup> erwähnten *rab karānis* als „säkulare“ Vertreter dieser Profession am Palast anzusehen, da sie Beiträge zu Opfergaben leisteten. SAA X, 98 zeige jedoch, dass es auch am Aššurtempel einen *rab karāni* mit vermutlich entsprechendem Department gegeben habe. Möglicherweise handele es sich hierbei nicht um einen eigenen *rab karāni* des Tempels, sondern um denselben Funktionär, der auch in den Dekreten als Abgabenverpflichteter auftaucht.<sup>1599</sup>

Die Darreichung von Getränken oblag dem Mundschenk (*šāqiu*) des Gottes, was einmal mehr die Idee des göttlichen Haushalts als Hofstaat unterstreicht. Auch wenn dies nicht explizit gemacht wird, waren seine Aufgaben wohl dieselben wie die seines Kollegen am Palast. Er nahm darüber hinaus auch an Ritualen im Rahmen der Frühjahrsfeierlichkeiten in Aššur teil.<sup>1600</sup> Neben dem Mundschenk (*šāqiu*) des Gottes ist aus Kalḫu ein *mār šāqie* des Nabû-Tempels bezeugt.<sup>1601</sup> Aufgrund des Bildungstypus der Berufsbezeichnung ist anzunehmen, dass es sich um eine Art Assistenzmundschenke handelte.<sup>1602</sup>

### III.2.9.4 Tempelhandwerker oder Handwerker im Auftrag des Tempels?

Wenn es um die Handwerker geht, die im Auftrag des Königs Bau- und Renovierungsarbeiten am Tempel durchführten, die Götterstatuen schufen oder die Einrichtungsgegenstände des Gottes und sein Kultinventar fertigten, ist in der Forschungsliteratur oftmals von Tempelhandwerkern die Rede – insbesondere dann, wenn es um die Handwerker in der Stadt Aššur geht.

Die Handwerker im neuassyrischen Reich waren in ein komplexes System sich überlappender Sphären und Institutionen eingebunden.<sup>1603</sup> Wie jedes andere Subjekt waren sie in erster Linie dem Herrscher verantwortlich.<sup>1604</sup> Postgates Typologie der institutionellen Einbindung der mittelassyrischen Handwerker in den Palasthaushalt bietet einen guten Ausgangspunkt für Überlegungen zu möglichen Formen der Abhängigkeit der neuassyrischen Handwerker von Tempel und Palast.<sup>1605</sup>

---

<sup>1597</sup> Groß 2014a, 360.

<sup>1598</sup> SAA XII, 80: Vs. 6; der Text verzeichnet die Weinabgaben der Magnaten (*rabūtu*) an den Aššurtempel. Der *rab karāni* spendete insgesamt 45 *imāru* Wein pro Jahr.

<sup>1599</sup> Groß 2014a, 361. Dass der *rab karāni* aus SAA X, 98 kein Angehöriger des Tempelpersonals gewesen sei, zeige auch der Umstand, dass der Absender des Briefes, der *šangū* und Gelehrte Akkullānu (Nr. 1), sich beim König über den Streik des *rab karānis* beschwert (Groß 2014a, 361). Diese Argumentation halte ich nicht für überzeugend, da die Beschwerde beim König lediglich als Hinweis darauf zu werten ist, dass der König der oberste Dienstherr des Tempelpersonals war. Es sind zahlreiche briefliche Beschwerden über Personen, die zum Tempelpersonal zählten, belegt; vgl. z. B. den Beschwerdebrief SAA XIII, 131 über den Klagesänger (*kalū*) Pūlu (Nr. 8).

<sup>1600</sup> Menzel 1981a, 282.

<sup>1601</sup> PNA 4, 55b.

<sup>1602</sup> Menzel 1981a, 283; vgl. PNA 4, 55b.

<sup>1603</sup> Vgl. Radner 1999a, 29.

<sup>1604</sup> Groß 2018, 369.

<sup>1605</sup> Postgate 2010, 25.

1. Der Handwerker arbeitete ausschließlich für die jeweilige Institution und war nicht befugt, außerhalb dieser weitere berufliche Aktivitäten zu verfolgen.
2. Der Handwerker arbeitete zwar Vollzeit für eine Institution, durfte allerdings darüber hinaus weitere Arbeitsaufträge seitens Dritter annehmen.
3. Der Handwerker wurde bei Bedarf von einer Institution angefordert, verfolgte ansonsten andere Aufträge.
4. Der Handwerker arbeitete auf Vertragsbasis für eine Institution. Die Bedingungen dieses Verhältnisses wurden jeweils ausgehandelt.

Zudem weist Postgate auf den wichtigen Unterschied zwischen juristischer und ökonomischer Abhängigkeit hin. Die vollumfängliche Tätigkeit für eine Institution, z. B. als „Tempelhandwerker“ muss nicht zwangsläufig bedeuten, dass es sich bei der betreffenden Person auch um einen Sklaven des Tempels handelte.<sup>1606</sup> Der Grad der institutionellen Einbindung einer Person war zudem von der Art der jeweiligen Tätigkeit abhängig. Händler und Hirten sind weitaus schwieriger zu kontrollieren als die Angehörigen von Berufen, die auf spezialisierte Werkstätten und besondere Rohstoffe angewiesen sind.<sup>1607</sup> Es ist also zu bedenken, dass der Grad der institutionellen Einbindung zwischen Berufsgruppen variierte und Institutionen unterschiedliche, historisch gewachsene Personalstrukturen aufweisen konnten.

Die starke Nachfrage seitens der Institutionen an geschultem Personal führte in der neuassyrischen Zeit wohl zu einer stärkeren Integration bestimmter Handwerker in die Tempel- und Palasthaushalte, daneben bestanden jedoch auch Formen vertragsbasierter Erwerbstätigkeit.<sup>1608</sup> Wie bereits im Zusammenhang mit den Tempelbauprojekten diskutiert, wurden verfügbare Arbeitskräfte und spezialisierte Handwerker bedarfsorientiert disponiert und sowohl am Tempel als auch in anderen Kontexten eingesetzt.<sup>1609</sup> Die Weisungsbefugnis lag dabei beim König.

Materialien für Arbeiten im und am Tempel wurden regelmäßig, wenngleich vermutlich nicht ausschließlich, im Rahmen des *iškaru*-Systems durch den Palast ausgegeben.<sup>1610</sup> Der König bzw. die königliche Verwaltung war also nicht nur Auftraggeber von Arbeiten am Tempel, sondern finanzierte diese durch die Ausgabe von Rohmaterial, organisierte die Arbeitskräfte und war ggf. auch für deren Entlohnung zuständig. Die Tempel mussten wohl mit einem Eigenanteil zu diesen Projekten beitragen.<sup>1611</sup> Insofern ist es schwierig, von einer grundsätzlichen Unterscheidung zwischen Palast- und Tempelhandwerkern im Sinne von

---

<sup>1606</sup> Postgate 2010, 26.

<sup>1607</sup> Ebd., 26.

<sup>1608</sup> Groß 2018, 358.

<sup>1609</sup> Vgl. den Abschnitt III.2.9.6 *Der Einsatz von Handwerkern außerhalb ihres Spezialgebiets*.

<sup>1610</sup> Groß 2018, 379.

<sup>1611</sup> In SAA V, 294: Rs. 4–7 geht es ggf. um eine Vereinbarung (*riksu*), die der König mit dem Tempel über die Entlohnung bzw. Versorgung der Arbeitskräfte getroffen hatte. Da es offenbar zu einer Fehlkalkulation gekommen war, übernahm die Krone die Entlohnung. Groß 2018, 379 deutet die Passage so, dass sich *riksu* auf die Höhe der festgelegten Materialzuweisungen im Rahmen des *iškaru*-System bezieht, da zuvor im Brief Rohstoffe angefordert werden.



klar definierten Gruppen auszugehen, die ausschließlich für eine der Institutionen tätig waren. Die Beispiele des *šangi karkadinni*, des *šangi/û (ša bīt) nuḫatimmi* und die Praxis der Rasur des *rab āpie* und des *pallišu* zeigen allerdings, dass diese Handwerker rituellen Prozeduren unterzogen wurden, die denjenigen zur Konsekration von Priestern (*šangû*) entsprechen. Handwerker, die für den Tempel arbeiteten und aufgrund ihrer Tätigkeit in Kontakt mit dem Göttlichen in Form der Götterstatue, ihrer Speisen oder des Tempelinventars traten, mussten also bestimmte kultische Bedingungen erfüllen. Hierin unterschieden sie sich wohl von ihren Kollegen.<sup>1612</sup> Auch die in den Inschriften Asarhaddons beschriebene Auswahl der Handwerker für die Renovierungsarbeiten am Esangil durch eine Opferschau macht deutlich, dass die Personen, die durch ihre Arbeit in physischen Kontakt mit der Transzendenz kamen, bestimmten Auswahlmechanismen unterworfen waren.

Unter diesem Gesichtspunkt scheint es doch wiederum geboten, von einer distinkten Gruppe von Tempelhandwerkern auszugehen, die sich durch die rituelle Einführung in den Dienst der Gottheit von anderen Vertretern ihres Metiers unterschieden. Auch die Bezeichnung von individuellen Vertretern verschiedener Handwerksberufe als *ša DN* oder *ša bīt DN* in archivalischen Texten zeigt, dass die betreffenden Personen als dem Haushalt der entsprechenden Gottheit zugehörig galten.

Hier konnte Groß eine signifikante Verteilung beobachten:<sup>1613</sup> Die Zugehörigkeit individueller Vertreter zu einem institutionellen Haushalt wie Palast, Tempel oder auch Privathaushalten wird bei nahrungsmittelverarbeitenden Berufen sowie Leder- und Textilhandwerkern wesentlich häufiger markiert als bei anderen Handwerkern. Textil- und Lederhandwerker sind, ähnlich wie in der Landwirtschaft tätige Personen, besonders häufig Teil des Personenbesitzes der Tempel bzw. anderer institutioneller Großhaushalte.<sup>1614</sup> Für die nahrungsmittelverarbeitenden Berufe ist eine enge Bindung an eine Institution insofern plausibel, da sie für die alltägliche Versorgung verantwortlich waren, d. h. ausreichend Arbeit im täglichen Betrieb anfiel, um sie dauerhaft zu beschäftigen.<sup>1615</sup>

Handwerker wie Schmiede und Zimmerleute, aber auch Baumeister (*etinnu*) und *šelep-pāius* wurden wohl meist bedarfsorientiert angefordert und zählten eher selten zu den Angehörigen eines institutionellen Großhaushalts.<sup>1616</sup> Gleichwohl waren sie, wie es für die Goldschmiede in Aššur belegt ist und für weitere Berufe wie die Ölpresser und Bäcker vermutet wird, in Gruppen organisiert, die von der Forschung als „Gilden“ angesprochen werden.<sup>1617</sup> Nach Groß bestand ein wesentlicher Unterschied zwischen solchen in „Gilden“

---

<sup>1612</sup> Groß 2018, 374. Sie vermutet, dass wie in neu- und spätbabylonischer Zeit alle Handwerker, die am Tempel tätig waren, rasiert wurden. Möglich ist, dass dieses Vorgehen auf Personen beschränkt war, die in engen Kontakt mit dem Kultbild kamen.

<sup>1613</sup> Vgl. Groß 2018, 386; dagegen Menzel 1981, 4.

<sup>1614</sup> Groß 2018, 382. Vgl. Anhang IV. *Zugehörigkeit zu einem institutionellen Haushalt bei Handwerksberufen*, S. 11–13.

<sup>1615</sup> Groß 2018, 385.

<sup>1616</sup> Groß 2014a, 664–665 bezieht sich hierbei auf die Anbindung an den Palast. Wie sie später gezeigt hat, lässt sich dieser Befund auch auf die Sphäre des Tempels ausdehnen (Groß 2018, 382).

<sup>1617</sup> Groß 2014a, 664.

organisierten Handwerkern,<sup>1618</sup> die sie als „frei“ versteht, und solchen, die einem Tempel geweiht wurden. Dabei konnten einige Vertreter eines Berufs in „Gilden“ organisiert sein, während andere zum abhängigen Personal des Tempels zählten.<sup>1619</sup> Inwiefern die Unterscheidung von in „freien Zünften“ organisierten Handwerkern und abhängigem Tempelpersonal, die mit grundsätzlich unterschiedlichen sozialen Horizonten und ökonomischen Möglichkeiten einherging, tatsächlich bereits so auch schon im Altertum getroffen wurde, lässt sich anhand der verfügbaren Quellen nicht ausmachen.

Menzel vermutet mit Hinblick auf den Kauf eines Buntwebers (*ušpār birmi*) durch den *šangû* des Nabû-Tempels von Kalḫu in SAA XII, 94 und die Landschenkungsurkunden, dass alle Handwerker, die für den Tempel arbeiteten, üblicherweise zu dessen Personenbesitz zählten, also Sklaven waren.<sup>1620</sup> Ob dies allerdings alle Angehörigen der jeweiligen Berufsgruppen betraf und welche sozialen und juristischen Konsequenzen die Abhängigkeit vom Tempel nach sich zog, bleibt – nicht nur bei Menzel – weitestgehend unklar. Nach Groß waren die Handwerker, die in Kauf- bzw. Landschenkungsurkunden erscheinen, abhängige Angehörige der jeweiligen Haushalte. Unklar sei, ob es sich hierbei um eine temporäre, ggf. für die Dauer eines Jobs begrenzte Abhängigkeit oder einen Wechsel des Personenstatus handelte.<sup>1621</sup> Als Angehörige eines institutionellen Großhaushalts wurden sie durch Rationen versorgt.<sup>1622</sup> Im Gegensatz dazu betont Zawadzki die Rolle, die freie Personen unter den Angehörigen des Tempelpersonals spielten.<sup>1623</sup>

Groß argumentiert, dass die Konzentration bestimmter Handwerksberufe in Aššur, die sie in den Quellen ausmacht, dadurch zu erklären sei, dass die Stadt der traditionelle Sitz bestimmter Handwerkszweige war – dies betrifft Berufe in der Nahrungsmittelproduktion, vor allem aber spezialisierte Handwerker, die bestimmte Rohstoffe verarbeiteten. Diesen Status behielt Aššur auch in neuassyrischer Zeit. Dies zeige sich nicht zuletzt daran, dass *šeleppāius*, Lederfärber (*šārip duḫšī*), Gold- (*šarrāpu*) und Eisenschmiede (*nappāḫ parzilli*) als *ša Libbi-āli* „aus Libbi-āli (stammend)“ qualifiziert werden, eine Bezeichnung, die mit anderen Städtenamen nicht vorkomme.<sup>1624</sup>

Dass Aššur immer noch Zentrum wichtiger Handwerkszweige war, erkläre sich aus dem früheren Status der Stadt als Kapitale. Da Aššur die wichtigsten religiösen Institutionen des neuassyrischen Reiches beherbergte, bestand auch weiterhin eine große Abnehmerschaft

---

<sup>1618</sup> Zur Problematisierung des Begriffs „Gilde“ und seiner Anwendbarkeit auf die Verhältnisse in der neuassyrischen Zeit vgl. die Abschnitte IV.1.3 *Zusammenschlüsse von Handwerkern* und IV.1.3.1 *Forschungsgeschichte: Gilden und Zünfte im antiken Mesopotamien?*

<sup>1619</sup> Groß 2014a, 159.

<sup>1620</sup> Menzel 1981a, 300; ebd. 1981b, 242\* Anm. 4007, 300 Anm. 4010. Menzel 1981a, 232 führt zudem die beiden Briefe SAA XIII, 145 und SAA XVI, 84, in denen es um die Weber der Ištar von Arba'il geht, als Beleg für „Weber als feste Mitglieder eines Tempelhaushalts“ an. Es bleibt unklar, was genau „feste Mitglieder“ meint.

<sup>1621</sup> Groß 2018, 382.

<sup>1622</sup> Ebd. 2014a, 436.

<sup>1623</sup> Zawadzki 1981, 132.

<sup>1624</sup> Groß 2014a, 664.

für die Erzeugnisse dieser Handwerker.<sup>1625</sup> Groß weist in diesem Zusammenhang auf die in der Literatur vielfach beschworene, besonders enge Verbindung der Goldschmiede (*šarrāpu*) von Aššur mit dem Aššurtempel hin.<sup>1626</sup> Diese komme dadurch zustande, dass die Goldschmiede (*šarrāpu*) vornehmlich für den Tempel produzierten, d. h. Kultinventar und Schmuck herstellten sowie an der Fertigung der Götterstatuen beteiligt waren – man bedenke aber, dass diese Aufträge wohl eher selten waren und sicher nicht dutzende Personen über Jahre hinweg auslasteten. Groß erwägt, dass die Ansiedelung der Goldschmiede (*šarrāpu*) in Aššur und ihre postulierte Verbindung zum Tempel auch dadurch erklärt werden könne, dass die Objekte, die sie herstellten, vor ihrer Verwendung geweiht werden mussten.<sup>1627</sup> Ihr Argument fußt dabei auf der impliziten Annahme, dass diese Konsekration zwangsläufig im Aššurtempel stattfinden musste, denn andernfalls hätte dies auch in jedem beliebigen Tempel des Reichs geschehen können.

Ein weiteres Beispiel für die lokale Spezialisierung von Handwerkern stammt aus der neuassyrischen Korrespondenz. Eine Gruppe von Webern der Ištar von Arba'il sollte für den Adad-Tempel in Kurba'il Textilien herstellen.<sup>1628</sup> Arba'il galt vermutlich als Zentrum der Weberei,<sup>1629</sup> das für hochwertige Erzeugnisse bekannt war. In Kurba'il gab es dagegen wohl keine fähigen Handwerker, die in der Lage gewesen wären, die Textilien in der gewünschten Art und Qualität herzustellen.<sup>1630</sup> Güter wurden also von den Handwerkern keineswegs nur für den Bedarf desjenigen Tempels hergestellt, für den sie arbeiteten.

Die Entsendung der Tempelweber aus Arba'il zeigt auch, dass die Kunstfertigkeit der Handwerker eines Tempels über Provinzgrenzen hinweg bekannt war. Das heißt, dass effektive Kommunikationswege bestanden, um über fähiges Personal und lokale Expertise Informationen zu erlangen. Zweitens wird die Mobilität der Handwerker eines Tempels deutlich, die bei Bedarf an andere Tempel im Reich abgeordnet wurden. Die neuassyrische Provinz Arba'il mit der gleichnamigen Stadt als Statthaltersitz lag im Osttigrisgebiet.<sup>1631</sup> Die Lokalisierung der Provinz Kurba'il und ihres Statthaltersitzes gleichen Namens ist ungewiss, möglicherweise grenzte sie östlich an die Provinz Kalḫu und lag zwischen den Flüssen Ḫazir und Großer Zab.<sup>1632</sup> Damit hätte sie sich in Nachbarschaft zur Provinz

---

<sup>1625</sup> Groß 2014a, 664.

<sup>1626</sup> Ebd., 664. Andere Professionen wie der Eisenschmied (*nappāḫ parzilli*) hätten dagegen eine eher enge Verbindung zum Palast und zum Militär gehabt. Dies sei leicht durch die benötigten Materialien und Abnehmer der Produkte zu erklären (Groß 2014a, 664).

<sup>1627</sup> Groß 2014a, 664.

<sup>1628</sup> SAA XVI, 84: Rs. 8–9. Dass die Stoffe für Adad von Kurba'il bestimmt waren, legt der Umstand nahe, dass Aplāia (Nr. 16), der in die Angelegenheit involviert war, Priester (*šangū*) in Kurba'il war. Die fertigen Textilien sollten außerdem vor der Brust von Adad *befestigt*<sup>2</sup> werden (SAA XVI, 84: Rs. 12–I. Rd.1).

<sup>1629</sup> Groß 2014a, 432. Nach Jakob 2002, 26 lasse sich auch in der mittelassyrischen Zeit eine Konzentration bestimmter Produktionszweige des Textilgewerbes in unterschiedlichen Städten feststellen.

<sup>1630</sup> Menzel 1981a, 111, 232 Anm. 3099 deutet den Brief anders: Dass die Weber der Ištar von Arba'il nach Kurba'il gekommen waren, um dort Buntwolle zu verarbeiten, zeige am ehesten, dass die Stadt Arba'il über keine eigene (Bunt-)Weberei am Tempel verfügt habe, während Kurba'il in dieser Technik vielleicht spezialisiert war.

<sup>1631</sup> Radner 2006a, 44–45.

<sup>1632</sup> Ebd., 44, 47.

Arba'il befunden. Die Weber hätten also keine weite, dennoch aber eine signifikante Wegstrecke überbrücken müssen, um von Arba'il nach Kurba'il zu gelangen.

Bei vielen Handwerksberufen war möglicherweise keine dauerhafte Auslastung durch den Tempel gewährleistet,<sup>1633</sup> so dass Angehörige dieser Berufsgruppen nach Bedarf eingesetzt wurden.<sup>1634</sup> Arbeitsaufträge und Materialzuweisungen ergingen dabei meist durch den Palast.<sup>1635</sup> Es wäre denkbar, dass bestimmte Handwerker wie der *pallišu* in SAA X, 97 nur in besonderen Fällen einer Konsekration unterzogen wurden, damit sie für Arbeiten in direktem Kontakt mit dem Gott einsetzbar waren. Dies sagt allerdings nichts über die Möglichkeit ihres Einsatzes außerhalb des Tempels aus.

Neben der Tätigkeiten für die institutionellen Großhaushalte produzierten Handwerker für den privaten Sektor.<sup>1636</sup> Vor allem die Quellen aus spätbabylonischer Zeit zeigen deutlich, dass Handwerker abseits der großen Institutionen auch für den privaten Bedarf produzierten. So sind Kaufurkunden über Bauteile wie Türen und Tonröhren, Metallgerätschaften, oder Kleidung überliefert.<sup>1637</sup> Will man nicht annehmen, dass die neuassyrische Stadtbevölkerung im Sinne des *oikos*-Modells autark agierte und alle Güter selbstständig produzierte, d. h. in jedem Haushalt die notwendige Expertise für die Fertigung unterschiedlichster Gegenstände wie Bauteile, Werkzeuge und Gerätschaften, Möbel und Hausrat, Gebrauchs- und Luxusgegenstände sowie Kleidung verfügbar war,<sup>1638</sup> ist für die neuassyrische Zeit von einer ähnlichen Situation auszugehen. Allerdings findet der Kauf dieser Güter keinen Niederschlag in den Quellen.

Nach Groß ist von einem Markt für die Erzeugnisse der Handwerker auszugehen, da bei einigen *iškaru*-Zuteilungen nicht die gefertigten Produkte, sondern eine Silbersumme als Rückzahlung gefordert wird. Nur auf einem solchen Markt hätten die Handwerker ihre Waren gegen Silbererlöse verkaufen können.<sup>1639</sup> Gegen die Produktion für den freien Markt argumentiert hingegen Radner. Die Einwohner Aššurs hätten den institutionellen Haushalten wie dem Palast, der Provinzverwaltung, den Haushalten von Funktionären des Staates oder den Tempeln angehört. Eine Produktion für den „freien Markt“ sei ausgeschlossen.<sup>1640</sup>

Die Tätigkeit für eine Institution einerseits und nachfrageorientierte Produktion für den privaten Sektor andererseits schließen sich nicht notwendigerweise aus.<sup>1641</sup> Insbesondere

---

<sup>1633</sup> Vgl. den Abschnitt I.1.6.2 *Zur Frage der Nutzungsdauer von Kultgegenständen*, in dem dafür argumentiert wird, dass Möbel und andere Utensilien vermutlich über lange Zeiträume in Gebrauch waren und ihre Herstellung bzw. Reparatur die Handwerker nicht unbedingt dauerhaft auslastete.

<sup>1634</sup> Vgl. Groß 2014a, 489.

<sup>1635</sup> Groß 2018, 379.

<sup>1636</sup> Ebd., 369.

<sup>1637</sup> Jursa 2015, 369, 371.

<sup>1638</sup> Zur Ausstattung neuassyrischer Wohnhäuser in Aššur vgl. Miglus 1997, 63–64.

<sup>1639</sup> Groß 2014a, 667.

<sup>1640</sup> Radner 1999a, 29.

<sup>1641</sup> Jursa 2015, 371 geht offenbar von einer relativ strikten Trennung von Handwerkern, die als Pfründenberufe an eine Institution angebunden waren, und solchen, die in ihren eigenen Werkstätten für den Markt produzierten, aus; vgl. Kümmel 1979, 13. Letztere, deren Tätigkeit durch einige kleine spätbabylonische Archive dokumentiert ist, konnten zwar nicht als übermäßig vermögend gelten, hatten aber ein Auskommen, das sie und ihre Familien gut ernährte (Jursa 2015, 372, 377). Da für einige Handwerkszweige, wie das

für diejenigen Handwerksberufe, die keine starke Anbindung an Institutionen aufwiesen und für die eine eher unstete Auftragslage anzunehmen ist, sind beide Formen der Beschäftigung wohl eher komplementär zu denken. Daneben gab es aber, wie weiter oben ausführlich besprochen, auch solche Handwerker – und zwar aus allen Handwerkszweigen – die einem Tempel fest angehörten.

Dass durchaus normative Vorstellungen von den Handwerkern eines Tempels als zusammengehöriger Gemeinschaft bestanden, legt das Bruchstück einer Steintafel (VA 5918) nahe, die in einer neuassyrischen Schuttschicht im Nabû-Tempel in Aššur gefunden wurde. Das Objekt stammt aus Planquadrat eB7III,<sup>1642</sup> ein genauerer Fundort lässt sich nicht mehr ermitteln.<sup>1643</sup> Nach Schmitt seien einige Zeichenformen eher babylonisch,<sup>1644</sup> die Datierung vielleicht mittelassyrisch. Die Funktion des Textes bleibe unklar.<sup>1645</sup> Der leider nur partiell erhaltene Text KAV 181 enthält eine Liste von Personen, die verschiedene Berufsbezeichnungen tragen. Unter ihnen finden sich ein *šešgallû* und *mašmaššu*, mehrere Goldschmiede (*šarrāpu*), ein *kurgarrû*, Personen aus dem Haus einer Palastfrau, vermutlich ein Schreiber und Personen, die im Dienst der Götter Šamaš und seiner Gemahlin Aia standen.<sup>1646</sup> Die Logik der Anordnung der Berufe lässt sich aus dem Dokument nicht ableiten. Auffällig ist, dass außer den zahlreichen Goldschmieden (*šarrāpu*) sonst keine Handwerker vorkommen.

Die Wahl von Stein als Schriftträger ist für eine Liste eher ungewöhnlich,<sup>1647</sup> das Material legt nahe, dass das Objekt einen hohen symbolischen Wert hatte. Man denkt an die mittelassyrischen Priesterlisten KAV 26 und 30, welche die historische Abfolge der Priester vor deren Gottheit für alle Zeit präsent hielten. Möglicherweise diente KAV 181 einem ähnlichen Zweck, nämlich ein Verzeichnis derjenigen, die im Dienst eines Gottes standen, auf einem wertvollen Objekt in dessen Tempel aufzubewahren, um ihre Zugehörigkeit zu diesem Tempel für Gegenwart und Zukunft festzuhalten. Die Arbeit im und für den Tempel wurde also offenbar als Privileg und Auszeichnung verstanden.<sup>1648</sup>

### III.2.9.5 Die Orte handwerklicher Produktion

Aus der textlichen Überlieferung sind die Brauereien, Küchen und Backstuben des Aššurtempels bekannt.<sup>1649</sup> In ihrer archäologischen Studie zum Aššurtempel stellt Gries die

---

Goldschmiedehandwerk, zur Beschaffung der Werkstoffe ein nicht unerheblicher Grundstock an Kapital vonnöten war, taten sich mehrere Handwerker zu kleine Unternehmen zusammen (Jursa 2015, 377).

<sup>1642</sup> Pedersén 1997, 46.

<sup>1643</sup> Schmitt 2012, 135.

<sup>1644</sup> Ebd., 135 spricht die Formen der Zeichen LÚ und TU als „babylonisch“ an. Ein TU kann ich im Text allerdings nicht finden.

<sup>1645</sup> Schmitt 2012, 135.

<sup>1646</sup> Ebd., 135. Er umschreibt [xxx x]x <sup>d</sup>UTU A A (KAV 181: Vs. 6). Es wäre naheliegend, zu vermuten, dass eher [...] <sup>x</sup> <sup>d</sup>UTU A.A zu lesen ist, Šamaš Gattin Aia trüge kein Gottesdeterminativ (zur Lesung von A.A als Aia vgl. Krebernik 2009c, 602; Ebeling 1932, 1). Dass Personen im Dienst mehrerer Götter standen, die in einem Doppeltempel verehrt wurden, ist auch anderweitig belegt.

<sup>1647</sup> Schmitt 2012, 135.

<sup>1648</sup> Vgl. Leichtys 1970, 296 Deutung eines Passus in der *craftsmen's charter* als „exclusive right to work in the temple“.

<sup>1649</sup> Gries 2017, 145.

Frage, wo diese Strukturen im architektonischen Ensemble des Aššurtempels zu lokalisieren sind.<sup>1650</sup> Am besten ist dies für die Brauerei des Tempels möglich. Der Brauergott Siraš erscheint im sogenannten Götteradressbuch und auch der im Aššurtempel verehrte Gott Kusarikku weist eine Verbindung zur Brauerei auf – an ihn ist das bekannte Bronzekreuz, die Weihgabe eines Brauers, gerichtet, das dieser dem Gott für sein Leben und das Wohlergehen seines Verantwortungsbereichs stiftete.<sup>1651</sup> Und auch in den Texten aus dem mittellassyrischen *ginā'u*-Archiv, in denen es um Lieferausfälle geht, erscheint Kusarikku als Zeuge.<sup>1652</sup> Gemäß der kultischen Topographie, die sich aus dem „Götteradressbuch“ ergibt, lag die Tempelbrauerei wohl an der Ostseite des Vorhofs. Auch verschiedene funktionale Aspekte stützen diese Lokalisierung. Durch die Tigrisnähe waren Wasserversorgung und Abwasserentsorgung gewährleistet, die Anlandung des auf dem Fluss beförderten Getreides fand vermutlich nicht weitab der Brauerei statt und schließlich konnte, da in Mesopotamien Westwinde vorherrschten, auch die Geruchsbelästigung gering gehalten werden.<sup>1653</sup>

Die Lokalisierung von Küchen und Backstuben ist dagegen schwieriger. Im „Götteradressbuch“ wird lediglich das *bīt hurše* genannt, das Deller zwar mit der Tempelküche identifiziert, das aber genau genommen nur der Ort ist, an dem die fertigen Speisen aufgestellt wurden (*bīt naptani itarrašū*).<sup>1654</sup> Gemäß der Organisationslogik des „Götteradressbuchs“ hätte sich das *bīt hurše* am Mittel- oder Südwesthof des Aššurtempels befinden sollen.<sup>1655</sup> Dort fanden sich jedoch keine derjenigen Spuren, die Küchen und Backstuben im archäologischen Befund hinterlassen – Öfen und Herde samt Asche und Knochen, Koch- und Vorratsgefäße, Mühlen und Steintröge als Mörser sowie Metall- und Holzobjekte.<sup>1656</sup> Generell sind keine Objekte, die mit der Nahrungsmittelherstellung in Zusammenhang zu bringen sind, aus dem Bereich des Aššurtempels bekannt geworden.<sup>1657</sup> Eine Lokalisierung der Küche am Mittelhof und damit in der Nähe der Cella sei zudem auf Grund der Geruchsbelästigung eher unwahrscheinlich.<sup>1658</sup> Das *bīt hurše* war, wie vom „Götteradressbuch“ benannt, wohl nur der Ort, an dem die fertigen Speisen vor dem Auftragen vor den Göttern aus den verschiedenen Departments zusammengebracht und aufgestellt wurden.<sup>1659</sup>

Gries erwägt, ob die Küchen und Backstuben des Tempels vielleicht in den sogenannten Wohnhäusern, die im Bereich des großen Südwesthofs des Aššurtempels freigelegt wurden, zu suchen sind. Aber auch hier fanden sich, wie sie selbst einräumt, nicht die zu

---

<sup>1650</sup> Gries 2017, 145.

<sup>1651</sup> Ebd., 146.

<sup>1652</sup> Ebd., 146.

<sup>1653</sup> Ebd., 146.

<sup>1654</sup> Ebd., 147.

<sup>1655</sup> Ebd., 147.

<sup>1656</sup> Vgl. ebd., 146–147.

<sup>1657</sup> Ebd., 147.

<sup>1658</sup> Ebd., 147.

<sup>1659</sup> Vgl. ebd., 147.

erwartenden Herde und Öfen.<sup>1660</sup> Möglicherweise hätten diese Infrastrukturen auch im Bereich des Eingangs zum Südwesthof oder in einem separaten Gebäude außerhalb des Tempelareals gelegen.<sup>1661</sup>

### III.2.9.5.1 Das *bīt mumme* als „Werkstättenverbund“

Die Handwerker, die für den Tempel arbeiteten verrichteten ihre Tätigkeiten im sogenannten *bīt mumme*, in dem die Herstellung und Reparatur der Götterstatuen und des Kultinventars ihren Ort hatte.<sup>1662</sup> Im *bīt mumme* treten die Götter aus ihrer immateriellen, transzendenten Existenz ins irdische Dasein.<sup>1663</sup> Da die Kenntnisse, die zur Herstellung von Götterstatuen befähigten, privilegiertes Wissen darstellten und die Handwerker im *bīt mumme* gewissermaßen bei der Geburt der Götter assistierten, war der Zutritt nur ausgewählten Personen gestattet.<sup>1664</sup> Dies umfasste den König und handverlesene Spezialisten, bei deren Auswahl die Götter durch eine Opferschau einwilligten, dass die jeweiligen Personen an der Herstellung ihrer irdischen Bilder mitwirkten.<sup>1665</sup> Diese Handwerker galten als „Geheimniswahrer“ (*mūdē pirišti*).<sup>1666</sup> Das *bīt mumme* verfügte also anscheinend nicht über eine feste Belegschaft, die dauerhaft an diese Institution angebunden war.<sup>1667</sup> Vielmehr wurden bei Bedarf einzelne Spezialisten von der Krone ausgewählt, die an der Herstellung der Götterstatuen und des Kultinventars mitwirken durften.

Das *bīt mumme*, das oft als *die* Tempelwerkstatt verstanden wird, war ein „Werkstättenverbund“,<sup>1668</sup> der durch die räumliche Nähe die Zusammenarbeit unterschiedlicher Spezialisten erleichterte. Die Herstellung von Götterstatuen und Tempelinventar sowie das Anbringen von Inschriften waren komplexe und teils langwierige handwerkliche Prozesse, bei denen unterschiedliche Fachleute kooperierten.<sup>1669</sup> Nach Radner war das *bīt mumme* eine Art Mischung aus „Werkstättenverbund“ und Skriptorium, in dem Vertreter unterschiedlicher Handwerksberufe und Gelehrtendisziplinen, also alle diejenigen, die mit dem akkadischen Begriff *ummānu* bezeichnet werden, gemeinschaftlich an der Herstellung der Götterbilder wirkten.<sup>1670</sup> Es stellt sich allerdings die Frage, in welchem Ausmaß Weihinschriften, mit denen Statuen und Tempelinventar beschriftet wurden, oder eben auch Bauinschriften im *bīt mumme* selbst verfasst wurden. Hierfür findet sich m. W. kein expliziter Beleg.

---

<sup>1660</sup> Gries 2017, 147.

<sup>1661</sup> Ebd., 147.

<sup>1662</sup> Berlejung 1998, 89, 93.

<sup>1663</sup> Ebd., 89. Sie betont den schöpferischen Aspekt der dort ausgeführten Arbeiten und weist auf die Bedeutung von *mummu* als „formendes Prinzip“ hin (Berlejung 1998, 89 Fn. 497). Zu *mummu* vgl. auch Shehata 2010, 212–220; Steinkeller 1990, 385–386.

<sup>1664</sup> Radner 1999a, 36; Berlejung 1998, 91–92; Menzel 1981, 287.

<sup>1665</sup> RINAP 4, 48: Rs.: 74; Berlejung 1998, 117–118; Menzel 1981a, 34–35.

<sup>1666</sup> RINAP 4, 48: Rs.: 74; Berlejung 1998, 120.

<sup>1667</sup> Vgl. Menzel 1981a, 287.

<sup>1668</sup> Renger 1996, 224.

<sup>1669</sup> Berlejung 1998, 101.

<sup>1670</sup> Radner 1999a, 36.

Aufgrund der Verschränkung von Handwerkskunst und Schriftgelehrsamkeit werde, so Radner, das *bīt mumme* mit dem Gott Nabû assoziiert. Für Aššur lässt sich anhand des Textes KAV 146 das *bīt mumme* tatsächlich auch in räumlicher Nähe zum Nabû-Tempel lokalisieren.<sup>1671</sup> Berlejung nimmt an, dass es eine solche Tempelwerkstatt in jeder größeren Stadt des antiken Mesopotamiens gab, gesicherte Belege für ein *bīt mumme* finden sich für Aššur, Ninive, Babylon, Borsippa und Uruk.<sup>1672</sup> Der Aufbau und die Struktur dieser Einrichtung bleiben weitestgehend unklar,<sup>1673</sup> zumal ein *bīt mumme* bisher archäologisch noch nicht eindeutig identifiziert werden konnte.<sup>1674</sup> Auf die Unzugänglichkeit des *bīt mumme* für Unbefugte ist bereits hingewiesen worden. Die Struktur verfügte offenbar über einen halb-öffentlichen Vorhof, der zumindest dem König und seiner Familie zugänglich war. Dieser Hof war Schauplatz ritueller Handlungen und Prozessionen.<sup>1675</sup>

### III.2.9.5.2 Private Werkstätten

Wo fand handwerkliche Produktion außerhalb des *bīt mumme* statt, wo lagen die Werkstätten der Handwerker? Sowohl das Sumerische als auch das Akkadische kennen nicht nur Begriffe für die Fertigungsstätten einzelner Handwerkszweige wie die Schmiede oder die Tischlerei, sondern in beiden Sprachen existieren Begriffe für die Werkstatt: (é) ḡeš-kíḡ-ti „Handwerker(haus)“ bzw. (é) gašam-e-ne „(Haus) der Handwerksmeister“ im Sumerischen und *bīt mumme*, *bīt mārī ummānī*, *bīt šipri* und *bīt dulli* im Akkadischen.<sup>1676</sup>

Unter einer Werkstatt versteht das *Reallexikon der Assyriologie*: „[...] einen Arbeitsraum, in dem Handwerker mit den benötigten Geräten und Einrichtungen herstellen oder reparieren.“<sup>1677</sup> Nicht unter dem Begriff der Werkstatt behandelt werden diejenigen Orte handwerklicher Produktion, an denen die Zubereitung von Nahrungsmitteln oder von Massware (Töpferei) bzw. die Ausführung von Dienstleistungen wie in einer Wäscherei stattfand.<sup>1678</sup> Diese Handwerkszweige übten ihre Tätigkeiten vermutlich in den Räumen der

<sup>1671</sup> Radner 1999a, 36. Menzel 1981a, 34 Fn. 365 nimmt hingegen eine „Assoziation“ des *bīt mumme* mit dem Aššurtempel an, Beleg hierfür seien Handwerker, die in den Zeugenlisten der archivalischen Texte mit der Bezeichnung *ša Aššur* erscheinen. Allerdings bleibe unklar, ob sich das *bīt mumme* tatsächlich innerhalb des baulichen Komplexes des Aššurtempels befand oder eben mit diesem lediglich „assoziert“ gewesen sei (Menzel 1981a, 287). Die Inschriften Asarhaddons implizieren dagegen eine Lokalisierung des *bīt mumme* im Aššurtempel, zumindest wurden dort die Götter für Babylonien geboren und die „Handwerker des *bīt mumme* [stehen] mit dem Gott Aššur in Beziehung“ (Gries 2017, 148). Nach Gries 2017, 148 sei deshalb unklar, ob das *bīt mumme* in Aššur im Bereich des Aššur- oder des Nabûtempels zu lokalisieren sei oder vielleicht sogar eine eigene architektonische Einheit gebildet habe. Sie verweist auf eine mündliche Kommunikation von S. Maul, „dass aus theologischer Sicht das *bīt mumme* im Bereich des Gottes Ea zu erwarten wäre.“ Als *bīt Ea-šarru* identifiziert sie das westliche Nebengebäude am SW-Hof mit der Wasserkunst, wo sich aber keine Hinweise auf Werkstätten gefunden hätten (Gries 2014, 148).

<sup>1672</sup> Groneberg 1987, 18 verweist auf einen *mār mummusic!* in Sultantepe. Das *bīt mumme* als Künstlerwerkstatt sei bisher nur aus Aššur bekannt. Es habe aber auch Serviceleistungen für andere Königsresidenzen erbracht.

<sup>1673</sup> Berlejung 1998, 91.

<sup>1674</sup> Vgl. Radner 1999a, 39; vgl. Morandi Bonacossi 2017, 62–64.

<sup>1675</sup> Berlejung 1998, 91.

<sup>1676</sup> Paoletti 2017, 56. Sie führt auch *kiškattū* als Bezeichnung für „W[erkstatt]/Schmiede“ an. Nach AHW I, 491b bezeichnet *kiškattū* einen Handwerker bzw. Waffenschmied, nach CAD K, 453b einen Ofen, einen Handwerker bzw. (Waffen-)Schmied oder einen Pionier.

<sup>1677</sup> Paoletti 2017, 56.

<sup>1678</sup> Ebd., 56.



jeweiligen Institutionen aus, für die sie tätig waren, also den Tempel- und Palastküchen, ihren Backstuben oder Brauereien, bzw. waren von bestimmten Infrastrukturen, wie im Fall der Wäscher einem Wasserzugang, abhängig. Es ist nicht bekannt, ob die Handwerker die von ihnen genutzten Arbeitsgeräte und Maschinen in der Regel auch ihr Eigentum nannten oder diese von einer Institution zur Verfügung gestellt wurden.<sup>1679</sup>

Die Identifikation von Werkstätten im archäologischen Befund ist schwierig und gelang bisher nur selten, da sie sich oft nicht einwandfrei von Wohnbebauung unterscheiden lassen.<sup>1680</sup> Morandi Bonacossi weist darauf hin, dass zudem einige Handwerkszweige wie z. B. die Elfenbein- und Knochenbearbeitung nicht auf nennenswerte Infrastrukturen angewiesen waren und diese deshalb nur wenige archäologisch nachweisbare Spuren hinterlassen haben.<sup>1681</sup> Model für den Metallguss fanden sich in Aššur im Bereich des Ištar-Tempels,<sup>1682</sup> eine weitere Gussform sowie Metall- und Steinwerkzeuge sind aus dem Aššurtempel bekannt – eine erhöhte Konzentration von Werkzeugen, Rohstoffresten oder gar Werkstücken ist im Aššurtempel nicht festzustellen.<sup>1683</sup>

Die Erwähnung von Werkstätten (*kurḫu*) in privaten Immobiliarkaufurkunden zeigt,<sup>1684</sup> dass handwerkliche Produktion auch abseits der institutionellen Großbauten in den Wohnquartieren stattfand. Nach Radner ist die Identifikation des *kurḫu* genannten Gebäude(teil)s als Werkstatt nicht vollkommen sicher, sie passe allerdings zu allen bekannten Belegen für das Wort.<sup>1685</sup> Aus KAV 197 gehe hervor, dass auch im *bīt qātī* genannten „Seitenflügel“ eines Gebäudes handwerkliche Tätigkeiten – in diesem Fall die Herstellung von Schuhen – verrichtet wurden.<sup>1686</sup> Unklar ist, wie diese Werkstätten aussahen und für welche Produktionsvolumina sie ausgelegt waren. Auch für die mittelassyrische Zeit gibt es nach Jakob Hinweise auf eine räumliche Differenzierung der Produktion im institutionellen und privaten Zusammenhang.<sup>1687</sup> Hunt geht offenbar davon aus, dass es Gemeinschaftswerkstätten gab, die von allen Angehörigen einer „Zunft“ genutzt wurden.<sup>1688</sup>

Eine Werkstatt, die in das urbane Ensemble in der Nähe des Wohnhauses integriert war, eignete sich nicht gleichermaßen für alle Metiers, da teils bestimmte Infrastrukturen wie (Spezial)-Öfen oder der Zugang zu Wasser benötigt wurden. Bei Handwerkszweigen wie der Leder- und Färbeindustrie ist aufgrund der verursachten Geruchsbelästigung eher von einer räumlichen Trennung im urbanen Ensemble auszugehen.<sup>1689</sup>

---

<sup>1679</sup> Paoletti 2017, 69; Van de Mieroop 1987, 81–87.

<sup>1680</sup> Gries 2017, 148.

<sup>1681</sup> Morandi Bonacossi 2017, 63.

<sup>1682</sup> Schmitt 2012, 183, Tf. 246.

<sup>1683</sup> Gries 2017, 148.

<sup>1684</sup> Vgl. Radner 1997a, 274–275.

<sup>1685</sup> Ebd., 275.

<sup>1686</sup> Ebd., 268.

<sup>1687</sup> Jakob 2002, 25–26.

<sup>1688</sup> Hunt 2015, 33.

<sup>1689</sup> Vgl. Jakob 2002, 26.

### III.2.9.6 Der Einsatz von Handwerkern außerhalb ihres Spezialgebiets

Spezialisierte Handwerker wurden auch für Tätigkeiten eingesetzt, die weitab ihrer eigentlichen Expertise lagen.<sup>1690</sup> Vermutlich kamen sie zum Einsatz, wenn geeignetes Personal fehlte.<sup>1691</sup> So berichtet Nabû-mušēši (Nr. 4) an den König, dass die Tempelweber (*ušpāru ša ekurri*) ihre Quote (*iškaru*) nicht erfüllen konnten, da sie Bauarbeiten (*urāsūtu*) ausführten.<sup>1692</sup> Die Arbeit auf der Baustelle geschah nach Groß wohl im Rahmen ihrer *ilku*-Verpflichtungen.<sup>1693</sup> Dass das Ableisten von *ilku*-<sup>1694</sup> und *tupšikku*-Diensten mitunter in Konflikt mit der berufshalber ausgeübten Tätigkeit der Verpflichteten geriet, wissen wir auch aus SAA X, 143: Die Sternendeuter der Stadt Kilizi beklagen sich beim König, dass sie wegen ihrer Dienstverpflichtung weder zur Himmelsbeobachtung noch zum Unterrichten ihrer Schüler kämen.<sup>1695</sup> Der Einsatz der Tempelweber auf einer Baustelle zeigt, dass letztlich die Tempel nicht eigenmächtig über ihr Personal disponierten, sondern dieses bei Bedarf von den Organen der königlichen Verwaltung abgezogen und eingesetzt werden konnte.

Auch in SAA XX, 55, einem Bericht über Bauarbeiten an einem Altar (*maškittu*) im Aššurtempel,<sup>1696</sup> arbeiten Personen, die ihrer Berufe halber eigentlich nicht mit Bauarbeiten befasst sein sollten, an der Errichtung der Kultinstallation mit. So ist dort zu lesen, dass die Bierbrauer (*sirāšû*) des Aššurtempels den Verputz für den Altar anmischten, wofür sie offenbar Ingredienzen vom Palast erhalten hatten.<sup>1697</sup> Einen ähnlichen Fall, nämlich den Einsatz von Ölpressern (*šāhītu*), um Baumstämme auf dem Rücken eines Ochsens zu transportieren, beschreibt der Brief CTN 2, 197.<sup>1698</sup> Der Kontext dieser Arbeit sowie die institutionelle Affiliation der Ölpresser (*šāhītu*) bleiben allerdings unklar. Dass Arbeitskräfte der Tempel durch staatliche Verwaltungsorgane für Arbeitseinsätze beansprucht wurden, legen auch Bestimmungen in SAA XII, 86 nahe, wo ein explizites Verbot ausgesprochen wird, dass weder der *šakin māti* noch die Organe der städtischen Verwaltung, vertreten durch den *ḫazannu* und den *ša-muḫḫi-āli*,<sup>1699</sup> auf die Personen zugreifen dürften, die Sanherib dem *akītu*-Haus übereignet hatte.<sup>1700</sup>

---

<sup>1690</sup> Vgl. Groß 2014a, 435. Menzel 1981a, 232 weist in diesem Zusammenhang auch auf die „Ausleihe“ einer Gruppe von Erntearbeitern (*ēšidu*) des Gottes Nabû hin. Der Kontext legt nahe, dass die Personen in der Landwirtschaft eingesetzt wurden (Menzel 1981a, 231).

<sup>1691</sup> Groß 2014a, 664.

<sup>1692</sup> SAA XIII, 145: Vs. 7–Rs. 2.

<sup>1693</sup> Groß 2014a, 382 Fn. 55, 664.

<sup>1694</sup> Zu *ilku* vgl. Dezsö 2012c, 55–57; Postgate 1974, 63–93.

<sup>1695</sup> SAA X, 143: Rs. 1–8.

<sup>1696</sup> SAA XX, 55: Rs. 12'–14. Van Driel 1969, 205 erwägt, dass es sich beim Originaldokument um einen Brief an den König handelte, was auch zum Berichtscharakter des Texts passen würde.

<sup>1697</sup> SAA XX, 55: Vs. 14–15.

<sup>1698</sup> CTN 2, 197: Vs. 3–11; vgl. van Buylaere 2009, 157.

<sup>1699</sup> Zum *ḫazannu* vgl. van Buylaere 2010, zum *ša-muḫḫi-āli* vgl. van Buylaere 2009.

<sup>1700</sup> SAA XII, 86: Vs. 32–35.

### III.2.9.7 Die Auslastung von Handwerkern

Bau- und Renovierungsarbeiten an den Tempeln waren ebenso wie die Herstellung der Götterbilder personal- und ressourcenintensive Unternehmungen, die in der Regel eine erhebliche Belastung der Staatskasse dargestellt haben dürften.<sup>1701</sup> So ist vermutlich eher selten von der vollständigen Neuherstellung von Kultbildern auszugehen, üblich sind dagegen Ausbesserungsarbeiten und Reparaturen. Auch das Kultinventar war vermutlich über lange Jahre hinweg in Gebrauch.<sup>1702</sup> Es ist deshalb fraglich, ob die Handwerker mit Arbeiten für den Tempel ausgelastet waren. Bei einer eher schmalen und zeitlich disparaten Auftragslage hätte sich der Unterhalt einer ganzen Reihe von Spezialisten wirtschaftlich für den Tempel wohl kaum gelohnt. Es ist deshalb in Erwägung zu ziehen, dass die zahlreichen spezialisierten Handwerker, die gleichzeitig in Aššur belegt sind, nicht nur für einen, sondern für verschiedene Tempel arbeiteten und gleichermaßen auch für den Bedarf des Palastes sowie weiterer Institutionen, vielleicht auch für den Markt, produzierten.

### III.2.9.8 Die Weitergabe des Handwerks in der Familie

Von der innerfamiliären Weitergabe der Handwerksberufe,<sup>1703</sup> bei der der Sohn sein Metier vom Vater lernte, wird in der Forschungsliteratur als Regel ausgegangen.<sup>1704</sup> Die Organisation von Handwerkszweigen in Gruppen, die oftmals als „Gilden“ oder „Zünfte“ angesprochen werden,<sup>1705</sup> habe dem Aufrechterhalten des Metiers gedient und die Weitergabe des Berufs vom Vater an den Sohn befördert.<sup>1706</sup> Baker argumentiert, dass auch der gemeinschaftliche Landbesitz, der sich für verschiedene Berufsgruppen nachweisen lasse, die Weitergabe des Berufes vom Vater an den Sohn begünstigt habe, da der Besitz in diesen Fällen offenbar an die Ausübung eines bestimmten Metiers geknüpft gewesen sei.<sup>1707</sup>

Solange die Söhne als Lehrlinge (*talmīdu*) dem Vater oder einem anderen, voll ausgebildeten Vertreter des Berufs zur Hand gingen, galt ihre Arbeit als weniger qualitativ und zuverlässig. Die Zeit der Ausbildung wird also deutlich als solche abgegrenzt und ist mit einer begrenzten Kompetenz und Verantwortung der Lernenden verbunden.<sup>1708</sup> Dies wird beispielsweise aus SAA V, 56 deutlich. Der Briefschreiber rechtfertigt sich, dass er keine Baumeister (*etinnu*) aus dem Personal unter seiner Führung freistellen konnte. Auch die Söhne der Baumeister könnten nicht eingesetzt werden, da sie noch Lehrlinge (*talmīdu*)

---

<sup>1701</sup> Berlejung 1998, 172–173.

<sup>1702</sup> Vgl. den Abschnitt I.1.6.2 *Zur Frage der Nutzungsdauer von Kultgegenständen*.

<sup>1703</sup> Die innerfamiliäre Weitergabe wird oft vereinfachend als Erblichkeit bezeichnet (Kümmel 1979, 16).

<sup>1704</sup> Vgl. Radner 1999a, 14; Menzel 1981, 239–240.

<sup>1705</sup> Vgl. hierzu das Kapitel *IV.1 Verfasstheit und interne Organisation* der Berufsgruppen.

<sup>1706</sup> Baker 2015, 593; Groß 2014a, 472, 664.

<sup>1707</sup> Baker 2015, 593. Allerdings spricht Baker 2015, 593 davon, dass die *ālu/kapru-(ša)*-X-Toponyme „originally allocated to collectives of city-based craftsmen or workers“ gewesen seien, also anscheinend nicht zwangsläufig davon auszugehen ist, dass die Berufsgruppe, die im Toponym genannt wird, immer noch diejenige war, die das Land besaß.

<sup>1708</sup> Groß 2014a, 672.

sein und deshalb nicht fähig, eigenverantwortlich Bauarbeiten durchzuführen. So würden sie gegenwärtig nur Hilfsarbeiten verrichten.<sup>1709</sup>

Anders als aus der neu- und spätbabylonischen Zeit sind aus Assyrien keine Gesellen- bzw. Lehrverträge überliefert.<sup>1710</sup> Möglicherweise wurde diese Form der vertraglichen Absicherung eines Ausbildungsverhältnisses in Assyrien deshalb nicht gewählt, da die Weitergabe des Berufs innerhalb der Familie Usus war und deshalb keiner urkundlichen Dokumentation bedurfte.<sup>1711</sup> Aus den babylonischen Gesellenverträgen sind Ausbildungsdauern von zwölf Monaten bis zu acht Jahren überliefert.<sup>1712</sup> Entsprechende Zahlen fehlen für die neuassyrische Zeit, vermutlich werden sie sich in einem ähnlichen Rahmen bewegt haben. Kümmel weist auf die recht hohe Anzahl von Berufsjahren hin, die sich für einzelne Personen im spätbabylonischen Uruk nachweisen lässt, während mit einer durchschnittlich eher niedrigen Lebenserwartung zu rechnen sei, was eher kurze Ausbildungszeiten impliziert.<sup>1713</sup>

Für die Nachfolge des Sohnes in den Handwerksberuf des Vaters findet sich in den archaischen Texten aus Aššur eine Handvoll Belege. Allerdings war sie offenbar nicht zwingend, wie das Beispiel des *nappāhu ša mugirri* [...]–Aššur zeigt, dessen Vater Ubru-Aia (Nr. 3) ein Konditor (*karkadinnu*) war.

Tabelle 8: Berufe von Vätern und Söhnen in Aššur

Vater	Beruf	Sohn	Beruf
Šumma-Aššur (Nr. 6)	<i>ḥundurāiu</i>	Aššur-ālik-pāni (Nr. 6)	<i>ḥundurāiu</i>
Ubru-Aia (Nr. 3)	<i>karkadinnu</i>	[...]–Aššur <sup>1714</sup>	<i>nappāhu ša mugirri ša bīt turtāni</i>
Sîn-na'di (Nr. 16)	<i>rab šarrāpi</i>	Qurdi-Gula (Nr. 2)	<i>šarrāpu</i> <sup>1715</sup>
Sîn-na'di (Nr. 16)	<i>rab šarrāpi</i>	Aššur-balāssu-iqbi (Nr. 5)	<i>šarrāpu</i> <sup>1716</sup>
Arba'ilāiu (Nr. 24)	<i>šārip duḥšī</i>	Nabû'a (Nr. 85) <sup>1717</sup>	<i>šārip duḥšī</i>
Aššur-ḥussanni (Nr. 2)	<i>šarrāpu</i>	Nabû-zēru-iddina (Nr. 21)	<i>šarrāpu</i>

<sup>1709</sup> SAA V, 56: Vs. 4–Rs. 2.

<sup>1710</sup> Zu dieser Textgruppe vgl. Jursa 2010, 700–725.

<sup>1711</sup> Vgl. Kümmel 1979, 156; Olmstead 1923, 538, 559. Mendelsohn 1943, 28 nimmt an, dass – obwohl aus der neuassyrischen Zeit keine Gesellenverträge belegt sind – das Erlernen der Handwerksberufe genauso organisiert war wie im Babylonien des 1. Jt. v. Chr. Einen Beleg hierfür sieht er im Verkauf des *ušpār birme* durch einen anderen Weber (*ušpāru*) in SAA XII, 94.

<sup>1712</sup> Jursa 2010, 708.

<sup>1713</sup> Kümmel 1979, 16.

<sup>1714</sup> StAT 1, 46: Rs. 9'–10'; vgl. PNA 4, 73b. PNA 3/II, 1360a Nr. 3 ist bezüglich des Berufs von [...]–Aššur unklar, da dieser in StAT 1, 46: Rs. 10' erst in der nächsten Zeile nach dem Namen folgt. Da die Tafel auf der linken Seite beschädigt ist, ist unklar wie viel Platz ursprünglich vor der Berufsbezeichnung zur Verfügung stand. Radner 1999a, 162 Nr. 46: Rs. 10' umschreibt [<sup>16</sup>(\*)SIM]UG *ša* <sup>gis</sup>GIGIR *šá É tur-t[a-ni]*, Donbaz und Parpola 2001, 172 Nr. 255: Rs. 10' dagegen [x x x SI]MUG *ša* <sup>gis</sup>GIGIR *šá É tur-t[a-ni]*. PNA 4 geht davon aus, dass sich die Berufsbezeichnung auf [...]–Aššur bezieht.

<sup>1715</sup> Dass es sich bei Qurdi-Gula (Nr. 2) um einen Goldschmied handelt, geht auf Radners 1999a, 19 Deutung der Erbteilungsurkunde BM 122698 zurück. Dort wird gesagt, dass die Bürgermeister (*ḥazannu*) Aššur-šaddūni (Nr. 2) und Aḥūlamma (Nr. 2) sowie das gesamte *qinnu* der Goldschmiede „die Herren der zu entscheidenden Rechtssache“ (*qinnu gabbu ša šarrāpī bēl bēni parāsi*) seien. Nach Radner 1999a, 20–21 sind unter dem *qinnu* der Goldschmiede die genannten Bürgermeister und die Personen in der Zeugenliste zu verstehen, die als Gruppe ebenfalls unter den Zeugen von StAT 1, 22 erscheinen.

<sup>1716</sup> Zum Problem der Identifikation von Aššur-balāssu-iqbi (Nr. 5) vgl. Fn. 1715.

<sup>1717</sup> Der Beleg wird in PNA 4, 141 nicht unter dem Lemma *šārip duḥšī* aufgenommen. PNA 2/II, 792a Nr. 85 nennt dagegen den Beruf.

Auch die Berufe von Brüdern sind unter diesem Aspekt zu betrachten, denn dass mehrere Brüder denselben Beruf ausübten, kann als starkes Indiz für die innerfamiliäre Weitergabe einer Profession gelten. Unter den wenigen Belegen aus Aššur finden sich mehrere dafür, dass Brüder den gleichen Beruf ausübten. Hierzu zählen die *hundurāius* Mudammiq-Aššur (Nr. 7) und Aššur-dēnī-amur (Nr. 4), Söhne von Dād-aḥḥē (Nr. 1), sowie die beiden *rab āpies* Ququ'a (Nr. 4) und Ubru-šarri (Nr. 3), Söhne des Aḥu-lāmur (Nr. 11). Auch die vier Söhne des Mutakkil-Marduk,<sup>1718</sup> die in KAN 4, 44 als Zeugen auftreten, waren möglicherweise allesamt Goldschmiede (*šarrāpu*).<sup>1719</sup>

Es finden sich allerdings ebenso Beispiele dafür, dass Brüder unterschiedliche Berufe ausübten, die in ihrem Gegenstandsbereich nicht verwandt waren: Ḥabbušu<sup>1720</sup> ist ein Schmied (*nappāhu*), während sein Bruder Šābu-damqu<sup>1721</sup> ein Türhüter (*atū*) ist.<sup>1722</sup> Meist wurde wohl mindestens einer, keineswegs aber alle Söhne einer Familie im Metier des Vaters ausgebildet. Bei der geringen Anzahl an Belegen lässt sich nicht ermitteln, ob in bestimmten Berufen die Weitergabe vom Vater an den Sohn gängig war, während sie in anderen vielleicht eher die Ausnahme darstellte.

### III.2.9.9 Mehrfachtigkeit und Berufswechsel

Berufswechsel oder die Ausübung mehrerer Berufe lassen sich für die Handwerker und das restliche Tempelpersonal nicht feststellen. Vereinzelt tauchen in den Landschenkungsurkunden Personen mit Berufsbezeichnungen auf, die sie als Vertreter eines Handwerksberufs ausweisen, die jedoch zum abhängigen landwirtschaftlichen Personal eines Tempels zählten.<sup>1723</sup>

### III.2.9.10 Ausübung von Ämtern der kommunalen Verwaltung

Gut bezeugt ist die Übernahme von Ämtern der städtischen Verwaltung durch Personen, die einen Handwerksberuf ausübten. So sind mehrere Goldschmiede (*šarrāpu*) und Goldschmiedemeister (*rab šarrāpi*) aus Aššur als Bürgermeister (*ḥazannu*) belegt.<sup>1724</sup> Der

<sup>1718</sup> KAN 4, 44: Rs. 39; vgl. PNA 4, 143b.

<sup>1719</sup> KAN 4: Rs. 38–39. PNA 4, 143b bezieht die Berufsbezeichnung <sup>lú\*</sup>SIMUG.K[Ú.GI] nur auf den Vater Mutakkil-Marduk. Die Ergänzung <sup>lú\*</sup>SIMUG.K[Ú.GI.(MEŠ<sup>?</sup>)] mit Pluralmarkierung wäre ebenfalls denkbar, zumal sie sich an der Berufsbezeichnung der beiden Zeugen in Rs. 40, <sup>lú\*</sup>DAB.PA.MEŠ, findet.

<sup>1720</sup> StAT 3, 5: Rs. 4'; vgl. PNA 4, 73a.

<sup>1721</sup> StAT 3, 5: Rs. 3'; vgl. PNA 4, 22a.

<sup>1722</sup> Es wird kein Vatename angegeben, sondern festgehalten, dass Ḥabbušu der Bruder von Šābu-damqu ist.

<sup>1723</sup> Vgl. die Landschenkungsurkunden, in denen Tempeln abhängiges Personal übereignet wird, vgl. hierzu Fn. 284. Die *Ḥarrān Census Texts* erwähnen den *ušpār šiprāti* Ḥannī (Nr. 5) mit seinem vermutlich alten Beruf und seiner jetzigen Tätigkeit als (abhängiger) Landarbeiter (*ikkāru*) (SAA XI, 202: Vs. II 16'–17') sowie den *karkadinnu* Idrī-Anu (Nr. 2; SAA XI, 201: Vs. I 32–33) und den *nuḥatimmu* Nusku-ilā'ī (Nr. 3; SAA XI, 201: Vs. I 41–43), die als Gärtner (*nukarribu*) bezeichnet werden.

<sup>1724</sup> Dies sind die Goldschmiede Aḥūlamma (Nr. 2) und Aššur-šaddūni (Nr. 2) sowie die Goldschmiedemeister (*rab šarrāpi*) Sīn-na'di (Nr. 16) und vermutlich Issār-na'di (Nr. 19; nach PNA 4, 23b vermutlich identisch mit Nr. 23, 27 und 30). Dass es sich bei Aḥūlamma (Nr. 2) und Aššur-šaddūni (Nr. 2) um Goldschmiede (*šarrāpu*) handelt, geht auf Radners 1999a, 19 Deutung der Erbteilungsurkunde BM 122698 zurück, vgl. Fn. 1715.

Bürgermeister wurde, wie alle anderen Verwaltungsfunktionäre, durch den König bestimmt, allerdings aus der Mitte der Einwohner einer Stadt ausgewählt und nicht in diese abgeordnet.<sup>1725</sup> Für Aššur ist nicht nur ein einzelner *ḫazannu*, sondern ein „Dreierkollegium“ belegt. Die verschiedenen Bürgermeister waren dem Aššur-,<sup>1726</sup> Šamaš- und Tigris-Tor zugeordnet,<sup>1727</sup> was vermutlich als Verantwortlichkeit für einen bestimmten Stadtteil zu deuten ist. Der Bürgermeister des Aššurtores war unter ihnen der ranghöchste.<sup>1728</sup>

Eine Aufgabe des *ḫazannu* lag in der Aufsicht über Immobiliarkäufe in Aššur, die er in der Regel gemeinsam mit dem *ša-muḫḫi-āli* und dem *rab ešerti ša tupšarri* beurkundete.<sup>1729</sup> Eine weitere bestand in der Rechtsprechung.<sup>1730</sup> Bei der Ausübung seines Amtes korrespondierte er mit der staatlichen Verwaltung und dem König.<sup>1731</sup> Nach Ausweis seiner Briefe war der *ḫazannu* zur Verfolgung von Tempeldiebstählen befugt, er setzte Verdächtige fest und verhörte sie.<sup>1732</sup> Dass er an der Aufklärung von Tempeldiebstählen beteiligt war, passt gut zu seiner Tätigkeit als Richter. Er bittet den König angesichts eines wiederholten Tempeldiebstahls um Rücksicht gegenüber der Stadt Aššur und um die Einsetzung eines *ša-muḫḫi-āli*,<sup>1733</sup> vertritt also die Interessen der Stadt gegenüber dem König.<sup>1734</sup>

---

<sup>1725</sup> Klengel-Brandt und Radner 1997a, 153. Die Übersetzung von *ḫazannu* mit „Bürgermeister“ sei eigentlich irreführend, da der *ḫazannu* eben gerade nicht von der Stadtbevölkerung gewählt wurde.

<sup>1726</sup> In der aramäischen Urkunde VA 7498 erscheint *Sîn-na'di* (Nr. 16) als *ḫzn. 'glh*, akkadisch *ḫazan ekallāti*. Dieser Titel ist zwar anderweitig nicht belegt, entspreche aber demjenigen des Bürgermeisters des Aššurtores, der aus den keilschriftlichen Urkunden bekannt ist (Radner 1999a, 16).

<sup>1727</sup> Klengel-Brandt und Radner 1997a, 154. Zu den Stadttoren von Aššur vgl. Pongratz-Leisten 1994, 25–28.

<sup>1728</sup> Diese Hierarchie der drei Bürgermeister ergibt sich aus der immer gleichen Abfolge ihrer Nennung (Radner 1999a, 16). Dass *Sîn-na'di* (Nr. 16) als Bürgermeister (*ḫazannu*) des Aššurtores seinen Kollegen vorstand, werde auch daran ersichtlich, dass er im Gegensatz zu diesen auch allein Briefe an den König richtete (Radner 1999a, 16; Klengel-Brandt und Radner 1997a, 154). In zwei dieser Briefe nimmt er in Anspruch, die gesamte Stadt als Bürgermeister zu repräsentieren und bezeichnet sich als *ḫazannu ša Libbi-āli* (Klengel-Brandt und Radner 1997, 154). Für die drei anderen Goldschmiede, die das Amt des Bürgermeisters ausübten, ist nicht überliefert, welchem Tor sie zugeordnet waren.

<sup>1729</sup> Klengel-Brandt und Radner 1997, 154. Zur Praxis der Siegelung von Immobiliarkaufurkunden durch Vertreter der Stadtverwaltung, die bisher nur für Aššur bezeugt ist vgl. Faist und Klengel-Brandt 2010; Klengel-Brandt und Radner 1997. Nach Klengel-Brandt und Radner 1997, 137–138 war die Beurkundung des Kaufs eines bebauten oder unbebauten Grundstücks, nicht aber der Verkauf eines Erbteils (Klengel-Brandt und Radner 1997, 139) in Aššur durch die Stadtbeamten für den Vertragsabschluss zwingend notwendig, da die Veräußerung von Grundbesitz der Zustimmung durch die Stadt bedurfte (Radner 2008, 486). Bereits Klengel-Brandt und Radner 1997, 138 verweisen auf zwei Kaufurkunden, bei denen die Immobilien in Aššur lagen, welche die Siegelung der Stadtbeamten jedoch nicht tragen. Mit der fortschreitenden Publikation der Privatrechtsurkunden aus Aššur sind weitere Beispiele von Immobiliarkäufen bekannt geworden, die keine Siegelung durch die Stadtbeamten tragen. Zudem finden sich auch Urkunden über den Verkauf von Grundstücken außerhalb der Stadt Aššur, welche die Siegelung aufweisen. Nach gegenwärtigem Kenntnisstand ist davon auszugehen, dass die Beurkundung von Immobiliarkäufen in Aššur durch die Stadtverwaltung keineswegs eine Pflicht, aber die Regel, darstellte. Faist und Klengel-Brandt 2010, 126–127 vermuten, dass dies eine zusätzliche Form der Rechtssicherung darstellte, die von den Käufern gefordert werden konnte.

<sup>1730</sup> Faist 2011, 258; Radner 2005a, 52–53, 57–59; Klengel-Brandt und Radner 1997, 154.

<sup>1731</sup> Vgl. Radner 1999a, 15.

<sup>1732</sup> SAA XIII, 25: Vs. 11–Rs. 6.

<sup>1733</sup> In den Siegelungen der Stadtbeamten aus Aššur wird in den Texten des 8. und frühen 7. Jh. v. Chr. der *ša-muḫḫi-āli* stets vor dem *ḫazannu* genannt, später kehrt sich diese Reihenfolge um. Klengel-Brandt und Radner 1997, 152–153 haben daraus auf eine Veränderung der Zuständigkeitsbereiche und damit einhergehend einer Umkehrung des hierarchischen Verhältnisses zwischen beiden Funktionären geschlossen, die sich in der Regierungszeit Asarhaddons oder Assurbanipals vollzog. Der *ša-muḫḫi-āli* als Angehöriger der Provinzadministration war ein wichtiges Bindeglied zwischen dem *ḫazannu* als Vertreter der kommunalen Verwaltung und dem Provinzgouverneur (van Buylaere 2009, 158, 159).

<sup>1734</sup> Die Interessensvertretung bzw. Vermittlerposition zwischen Stadt und König zeigt sich vielleicht auch in SAA XIII, 27: Rs. 7, wo *Sîn-na'di* (Nr. 16) den König darum bittet, an die Leute von Libbi-āli zu schreiben. Wegen des fragmentarischen Erhaltungszustandes der Tafel ist unklar, um was für eine Angelegenheit es hier

Vom Diebstahl eines Goldblechs im Aššurtempel berichtet der Bürgermeister (*ḥazannu*) Sîn-na'di (Nr. 16) dem König lediglich, ohne dass er nachweislich in die Aufklärung des Verbrechens noch die anschließenden Reparaturen involviert war.<sup>1735</sup> Möglicherweise ist die Weitergabe derartiger Informationen an den König Teil einer umfassenderen Berichts- bzw. Denunziationspflicht.

Auch in die Personalangelegenheiten des Aššurtempels hatte der *ḥazannu* Einblick: Sîn-na'di (Nr. 16) schreibt dem König, dass ein gewisser Šēp-Aššur-ašbat (Nr. 5) eigentlich für die Opferröhren des Aššur und des Königs verantwortlich sei, er aber durch einen anderen Funktionär abbeordert worden war.<sup>1736</sup>

In SAA XIII, 33 bringt der *ḥazannu* Issār-na'di (Nr. 19) gemeinsam mit dem *šangû šaniu* Mutakkil-Aššur (Nr. 8) eine städtische Angelegenheit vor den König. Ein Präfekt (*šaknu*) der Ituäer und sein Stellvertreter (*šaniu*) hätten sich miteinander verschworen, lagerten vor der Stadt und betrogen bei der Erhebung von Wegzöllen.<sup>1737</sup> Zudem hatten sie eine Holzlieferung an den Aššurtempel überfallen und 18 Minen Silber erbeutet. Verhandlungen waren gescheitert und die städtischen Autoritäten beklagen, dass sie zu schwach seien, um gegen die Wegelagerer vorzugehen.<sup>1738</sup>

Mit Aḥūlamma (Nr. 2) und Aššur-šaddūni (Nr. 2) erscheinen in BM 122698 zwei Bürgermeister (*ḥazannu*) und Goldschmiede (*šarrāpu*) gleichzeitig mit einem weiteren *ḥazannu* namens Nabû-erība (Nr. 39).<sup>1739</sup> Im selben Dokument ist ein Issār-na'di, der vermutlich mit dem *ḥazannu* gleichen Namens identisch ist,<sup>1740</sup> einer der Zeugen.<sup>1741</sup> BM 122698 datiert in das Jahr 620\*. Issār-na'di (Nr. 19) amtierte zu dieser Zeit anscheinend nicht mehr als Bürgermeister (*ḥazannu*) – er ist in diesem Amt nur für die Jahre 649\* und vermutlich 621\* belegt.<sup>1742</sup> Aḥūlamma (Nr. 2), Aššur-šaddūni (Nr. 2) und Issār-na'di (Nr. 19) treten alle drei in StAT 1, 22, einem weiteren Immobiliarkauf als Zeugen in Erscheinung. Interessant ist, dass dieses Dokument von drei anderen Bürgermeistern, nämlich Ēreš-Aššur (Nr. 1), Pān-Aššur-lāmur (Nr. 13) und Qibīt-Aššur (Nr. 22) sowie dem *ša-muḥḥi-āli* und dem *rab ešerti ša tuššarri* beurkundet wird. Dies ist wohl nicht anders als so aufzufassen, dass Aḥūlamma (Nr. 2), Aššur-šaddūni (Nr. 2) und Issār-na'di (Nr. 19) zum Abfassungszeitpunkt des Textes – das Datum ist leider nicht erhalten – das Amt des Bürgermeisters nicht mehr oder noch nicht ausübten.

---

geht.

<sup>1735</sup> SAA XIII, 26: Vs. 10–Rs. 11.

<sup>1736</sup> SAA XIII, 27: Rs. 9–19.

<sup>1737</sup> Die Formulierung in SAA XIII, 33: Rs. 3–4 lautet *āšītu ša Libbi-āli ubaddudū* „Die Exportabgabe von Libbi-āli vergeuden sie.“ Unklar ist, ob dies so zu verstehen ist, dass die beiden eigentlich zur Erhebung der Abgabe befugt waren, diese aber nicht ordnungsgemäß an die städtischen Autoritäten abführten, oder ob sie die Abgabe unrechtmäßig erhoben.

<sup>1738</sup> SAA XIII, 33: Rs. 17.

<sup>1739</sup> BM 122698: Rs. 7–9.

<sup>1740</sup> Zur vermuteten Personenidentität von Issār-na'di (Nr. 19) mit Nr. 23, 27 und 30 vgl. Fn. 1724.

<sup>1741</sup> BM 122698: Rs. 10.

<sup>1742</sup> PNA 4, 36b.

Tabelle 9: Belegzeiträume der Bürgermeister (*ḥazannu*) von Aššur

	StAT 2, 37 (666)	AssU 4 (659)	VAT 9582 (649)	NATAPA 1, 30 (641*) <sup>1743</sup>	StAT 2, 60 (621*)	BM 122698 (620*)	StAT 1, 22 (?)
Sîn-na'di (Nr. 16)	x	x		x			
Issār-na'di (Nr. 19)			x <sup>1744</sup>		γ <sup>1745</sup>	Z <sup>1746</sup>	Z
Aḫūlamma (Nr. 2)						x	Z
Aššur-šaddūni (Nr. 2)						x	Z
Nabû-erība (Nr. 39)						x	
Ēreš-Aššur							x
Qibīt-Aššur							x
Pān-Aššur-lāmur							x

Die Belege deuten darauf hin, dass das Amt des *ḥazannu* in Aššur nur für eine begrenzte Zeit ausgeübt wurde. Da Aḫūlamma (Nr. 2), Aššur-šaddūni (Nr. 2) und Nabû-erība (Nr. 39) im Folgejahr (620\*) für Issār-na'di (Nr. 19) bzw. Buššî (Nr. 1)<sup>1747</sup> belegt sind und es nach Ausweis der Quellen nicht mehr als drei *ḥazannus* in Aššur gab, könnte man erwägen, dass das Amt des Bürgermeisters (*ḥazannu*) nur für ein Jahr ausgeübt wurde. Die Belege für Issār-na'di (Nr. 19; 649; ggf. 620\*) und Sîn-na'di (Nr. 16; 666, 659, 641\*) in auseinanderliegenden Jahren würden dann bedeuten, dass man das Amt mehrmals hintereinander innehaben konnte. Der Charakter des Wechselamtes erinnert an das Prinzip der Bestimmung eines Jahreseponymen (*limmu*) in Assyrien. Es ist zu bedenken, dass diese Überlegungen auf der noch unsicheren Rekonstruktion der Abfolge der postkanonischen Eponymen und der nicht vollständig sicheren Identifikation von Issār-na'di Nr. 19 mit Nr. 23, 27 und 30 fußen und damit als vorläufig anzusehen sind. Auffällig ist, dass lediglich Personen mit dem Beruf des Goldschmieds (*šarrāpu*) belegt sind, die gleichzeitig das Amt des *ḥazannus* ausübten. Eine Erklärung, die sich nicht auf den Überlieferungszufall beruft, vermag ich für dieses Phänomen nicht zu finden.

Mit Mannu-kī-Aššur (Nr. 38) ist ein *rab sirāšē* bezeugt, der gleichzeitig den Titel *bēl āli* trägt. Nach PNA 4 lassen sich drei unterschiedliche Verwendungsweisen des Terminus *bēl āli* ausmachen: Erstens bezeichne er die Herrscher der Gebirgsregionen im Osten von Assyrien, zweitens „local officials“ in Assyrien und drittens diene er dazu, bestimmte Zeugen in Rechtsurkunden zu bezeichnen. Falls es eine Beziehung zwischen der zweiten und dritten Verwendungsweise gebe, bleibe sie unklar. Da Mannu-kī-Issār (Nr. 38) schon den Beruf des Braumeisters (*rab sirāšē*) ausübte, ist nach PNA 4 denkbar, dass *bēl ālišu* „some

<sup>1743</sup> Datierung nach PNA 4, 38a. Die Lesung des Namens des Eponymenbeamten ist unsicher. Fales und Jakob-Rost 1991, 69 schlagen vor, Mār-lārim zu lesen, womit der Text in das Jahr 668 v. Chr. zu datieren wäre.

<sup>1744</sup> Erscheint hier nur in der Filiationsangabe seines Sohnes Aššur-aplu-iddina (Nr. 5).

<sup>1745</sup> Zur Problematik der Identifikation von Issār-na'di (Nr. 19) mit weiteren Personen des gleichen Namens vgl. Fn. 1747 und 1724. Möglicherweise ist Buššî (Nr. 1), der Sohn eines Issār-na'di, hier als Bürgermeister belegt, vgl. Fn. 1747.

<sup>1746</sup> Zeuge.

<sup>1747</sup> In StAT 2, 60 (621\*): Vs. 13 erscheint ein Issār-na'di (Nr. 19) als Vater des Verkäufers Buššî (Nr. 1). Weshalb PNA 4 und PNA 1 die Berufsbezeichnung auf den Vater beziehen, bleibt unklar.



additional civic and/or legal status with respect to the transaction in question“ bezeichnet.<sup>1748</sup> Allerdings tragen auch die beiden anderen Zeugen in KAV 122 die Bezeichnung *bēl ālīšu*.<sup>1749</sup> Da der Text bis auf die Zeugenliste nicht erhalten ist, lässt sich über die Art der Transaktion, welche die drei *bēl ālīšus* bezeugen, nichts aussagen.

Bestimmte Verwaltungsfunktionen auf kommunaler und lokaler Ebene konnten also von Angehörigen der Handwerksberufe ausgeübt werden. Ob die Auswahl von Handwerkern und insbesondere von Goldschmieden (*šarrāpu*) die Regel oder eher die Ausnahme darstellte, bleibt offen. Diese Art der Besetzung des Amtes legt nahe, dass die Kompetenzen, die zu seiner Ausübung befähigten, keiner speziellen Ausbildung bedurften, sondern *on the job* erworben werden konnten. Ob das Amt des Bürgermeisters eine Vollzeitaufgabe darstellte oder ob die Goldschmiede (*šarrāpu*) weiterhin ihren handwerklichen Tätigkeiten nachgingen, lässt sich aufgrund der Quellenlage nicht ausmachen.

### III.2.10 Landwirtschaft

Da die Tempel über Landbesitz verfügten, benötigten sie auch Personal, um diesen zu bewirtschaften. Dies geschah meist durch Personen im Besitz des Tempels, darunter auch Deportierte, die dem Tempel nach einem Feldzug zugewiesen wurden.<sup>1750</sup> Belegt sind Erntearbeiter (*ēšidu*) des Gottes Nabû,<sup>1751</sup> Bauern (*ikkāru*)<sup>1752</sup> und *qatinnus*<sup>1753</sup> in den Diensten von Tempeln oder auch der königlichen Grablege.<sup>1754</sup>

Die Übersetzung der Berufsbezeichnung *qatinnu* sowie dessen Aufgabenbereich sind nicht vollständig klar.<sup>1755</sup> Deller deutet ihn als einen „mit Bauarbeiten befassten Handwerker“,<sup>1756</sup> Menzel will im *qatinnu* hingegen einen „ungelernten Arbeiter“ sehen, der nach Bedarf eingesetzt wurde.<sup>1757</sup> Radner argumentiert, dass die Belege aus Landschenkungsurkunden und Dekreten auf eine Tätigkeit des *qatinnus* in der Landwirtschaft hindeuteten. Sie schlägt deshalb die Lesung *qatinnu* für das Sumerogramm <sup>10</sup>ENGAR im Neuassyrischen vor.<sup>1758</sup> Diese Deutung steht auch hinter der Übersetzung von PNA 4 als „a class of rural worker, possibly »farmer«“. <sup>1759</sup>

---

<sup>1748</sup> PNA 4, 24b.

<sup>1749</sup> KAV 122: 5'–8'.

<sup>1750</sup> Groß 2014a, 552.

<sup>1751</sup> Menzel 1981a, 231 nimmt an, dass es sich hierbei um eine Berufsbezeichnung handelt, während PNA 4 das Lemma nicht aufgenommen hat.

<sup>1752</sup> Menzel 1981a, 231; PNA 4, 42, 44.

<sup>1753</sup> Menzel 1981a, 263; PNA 4, 85.

<sup>1754</sup> Menzel 1981a, 231 diskutiert, ob der *ikkāru ša bīt kimahhi* zum Tempel- oder doch zum Palastpersonal gehörte, da die Grablege im Bereich des Palastes lag.

<sup>1755</sup> AHW II, 908b „ein Beisasse; nA ein Landarbeiter?“, CAD Q, 172 „a profession“.

<sup>1756</sup> Deller 1965, 476–477.

<sup>1757</sup> Menzel 1981a, 263.

<sup>1758</sup> Radner 1999a, 115–116.

<sup>1759</sup> PNA 4, 85.

Die Tempel verfügten zudem über Gärtner (*nukarribu*), welche die Frucht- und Gemüsegärten pflegten.<sup>1760</sup> Von diesen Nutzgärten möchte Menzel die rituell genutzte „Gartenanlage des Gottes Aššur“ unterscheiden. Sie bezieht sich hierbei auf den Garten des *akītu*-Hauses in Aššur,<sup>1761</sup> für den ein eigener Gärtner belegt ist.<sup>1762</sup>

Dass die Tempel über Hirten (*rā'iu*) verfügten, ist nicht verwunderlich, denkt man an die zahlreichen Opfertiere, die im Kultbetrieb benötigt wurden.<sup>1763</sup> Diese Hirten konnten, wie Berufsbezeichnungen aus Guzana/Tell Ḥalaf und der *rab rā'ī* des Nabû zeigen, direkt einem Gott zugewiesen sein.<sup>1764</sup> Auch die königliche Grablege verfügte über einen solchen Hirten.<sup>1765</sup> Der *rā'ī dārī*, „Hirte der regelmäßigen Schafsoffer“, ist wohl ebenfalls im Tempelkontext zu verorten.<sup>1766</sup> Des Weiteren ist der „Hirte der kultischen Mahlzeit“ (*rā'ī naptani*) belegt.<sup>1767</sup> Die Berufsgruppe der Hirten war hierarchisch unter einem *rab rā'ī* organisiert.<sup>1768</sup> Inwiefern Hirten (*rā'iu*) üblicherweise zum Tempelpersonal gehörten, bleibt unklar.<sup>1769</sup> Die Korrespondenz vermittelt eher das Bild, dass ihnen die Tiere des Tempels überantwortet wurden, sie aber gleichzeitig auch Herden anderer Herkunft hüteten.<sup>1770</sup> Aus den Briefen wird ersichtlich, dass sich die Hirten (*rā'iu*), da sie sich außerhalb des regulierten Raums der städtischen Gemeinschaft bewegten, immer wieder der Kontrolle der Tempelverantwortlichen entzogen.<sup>1771</sup>

Nicht nur Vierbeiner, auch Vögel standen auf dem Speisezettel der Götter.<sup>1772</sup> Deshalb verfügte der Gott über Vogelfänger (*usandû*).<sup>1773</sup> Mit Fallen und Netzen fingen sie die Vögel, die wild in den Parks und Gartenanlagen der assyrischen Residenzen lebten.<sup>1774</sup> Seine Aufgabe habe sich von derjenigen des *rā'ī iššuri* und des *mušākil iššuri* unterschieden, die mit

---

<sup>1760</sup> *nukarribu* könnte zudem den Weingärtner bzw. Winzer bezeichnen (Menzel 1981a, 261). Weinstöcke im Besitz der Tempel sind bisher nicht bekannt, allerdings ein Weinberg in Privatbesitz, der zur Produktion der *ginû*-Opfer für Aššur und Mullissu beitrug (SAA VI, 188).

<sup>1761</sup> Menzel 1981a, 261; vgl. den in SAA X, 127: Vs. 9 erwähnten *kirû ša Aššur*, dessen Lage aber unklar bleibt.

<sup>1762</sup> Rēhāti (Nr. 3), vgl. PNA 4 79a. Nach Groß 2014a, 571 zählte dieser Gärtner (*nukarribu*) zum Personenbesitz des Tempels.

<sup>1763</sup> Menzel 1981a, 265.

<sup>1764</sup> Adda-*rapâ* (TH 106: Rs. 11; vgl. PNA 4, 124a), Sē'-*nūri* (Nr. 6); Zākīru (Nr. 7; *rab rā'ī ša Nabû*).

<sup>1765</sup> [...] (StAT 1, 30: Vs. 4'-5'; vgl. PNA 4, 122b).

<sup>1766</sup> Vgl. Groß 2014a, 594–595.

<sup>1767</sup> Nach Radner 1999a, 92 ist der *rā'ī naptani* der „Hirte für die Palastverwaltung“. Diese Deutung ist Groß 2014a, 577–578 zu eng gefasst, da *naptanu* zwar ein königliches Mahl bezeichne, allerdings „deutlich“ einen kultischen Hintergrund habe. Beide sprechen sich für eine Unterscheidung zwischen *rā'ī naptani* und *rā'ī dārī* aus. Letzterer war mit der Bestückung der *dariu*-Opfer betraut (Groß 2014a, 598; Radner 1999a, 92–93; vgl. Parpola 1983, 317). Von den acht Belegen für den *rā'ī naptani* deuten vier eindeutig in die Sphäre des Tempels (Groß 2014a, 594–595 Nr. iv–vi).

<sup>1768</sup> Vgl. Groß 2014a, 479.

<sup>1769</sup> Menzel 1981a, 265.

<sup>1770</sup> Vgl. ebd., 265.

<sup>1771</sup> Vgl. oben S. 76.

<sup>1772</sup> Groß 2014a, 607; zur Verwendung von Geflügel in der neuassyrischen Küche vgl. Gaspa 2012a, 99–102. Nach Menzel 1981a, 266 seien die als Opferspeisen verwendeten Geflügelsorten mit Tauben, Enten und Gänsen solche gewesen, die man problemlos züchten konnte. Die Verwendung der gefangenen Wildtiere bleibe deshalb unklar. Sie schlägt drei Möglichkeiten vor, wofür man diese verwendet habe: Als Opfer, zum Verzehr oder lebendig als Dekoration. Hierbei seien vermutlich schmückende und exotische Vogelarten zum Einsatz gekommen.

<sup>1773</sup> Menzel 1981a, 266 liest wegen der Ausspracheglosse *sa-an-du-u* in der neuassyrischen Berufeliste STT 383+: VI 2 *sandû*; vgl. PNA 4, 263.

<sup>1774</sup> Gaspa 2012a, 100–101; Menzel 1981a, 266.

Zucht und Mast domestizierter Geflügelsorten befasst gewesen seien.<sup>1775</sup> Diese beiden Berufe sind bisher nicht für den Tempel nachweisbar.<sup>1776</sup> Allgemein hatte der Tempel an der Aufzucht und Mast von Tieren ein großes Interesse, um den steten Nachschub für die Opfer zu gewährleisten. Es bleibt aber aufgrund fehlender Quellen unklar, wie und in welchem Maße der Tempel in diese Tätigkeiten involviert war.<sup>1777</sup>

Generell ist bei landwirtschaftlichem Personal darüber nachzudenken, inwiefern es sich um „festes“ Tempelpersonal oder zumindest teilweise um Saisonkräfte handelte, die in landwirtschaftlich arbeitsintensiven Monaten nach Bedarf eingestellt wurden. Zudem sind bei der Bewirtschaftung der landwirtschaftlichen Flächen die Personen im Besitz des Tempels („Tempelsklaven“) nicht zu vergessen, die saisonal und bedarfsorientiert eingesetzt werden konnten.<sup>1778</sup>

### III.2.11 Fahrzeuge und Transport

Als Besatzung des Götterwagens sind Wagenlenker (*mukīl appāti*) des Gottes Aššur,<sup>1779</sup> der dritte Mann auf dem Wagen (*tašlīšu*)<sup>1780</sup> und der *mār damqi* belegt. Die wesentliche Aufgabe der Wagenbesatzung bestand darin, den Zeremonialwagen des Gottes bei Prozessionen zu fahren.<sup>1781</sup> Mit dem Wagenlenker (*mukīl appāti*), dem Wagenkämpfer (*mār damqi*) und dem dritten Mann (*tašlīšu*) hatte der Wagen der Götter dieselbe Besatzung wie ein Streitwagen der neuassyrischen Armee.<sup>1782</sup> Das Gefährt des Gottes ist also keineswegs ein Zivilfahrzeug, sondern ein Kampfwagen.<sup>1783</sup>

Nach Borger ist die Lesung von A.SIG<sub>(5)</sub> als *mār damqi* umstritten, die Bedeutung setzt er als „Vornehmer“ an, was auch als militärischer Rang zu verstehen sei.<sup>1784</sup> Von PNA 4 wird die in den SAA-Bänden übliche Übersetzung „chariot fighter“ angegeben.<sup>1785</sup> Menzel versteht den *mār damqi* als „Bogenschützen“,<sup>1786</sup> denn in der Ritualbeschreibung SAA XX, 18

---

<sup>1775</sup> Gaspa 2012a, 100–101.

<sup>1776</sup> Vgl. PNA 4, 66, 123.

<sup>1777</sup> Groß 2014a, 587. Sie arbeitet heraus, dass die Mast von Tieren zumindest in der Sphäre des Palastes durch das *iškaru*-System organisiert wurde. Die Involvierung des Palastes sei vermutlich auf dessen Interesse an einer stabilen Fleischversorgung, nicht zuletzt für den Opferbetrieb in den Tempeln, zurückzuführen.

<sup>1778</sup> Vgl. den Abschnitt I.2.3 Der Personenbesitz der Tempel.

<sup>1779</sup> PNA 4, 60–61.

<sup>1780</sup> Menzel 1981a, 285; PNA 4, 190–196. Der *tašlīšu* auf dem Streitwagen trug, dies zeigen Abbildungen auf den Palastreliefs, einen Schild und war somit für den Schutz der Besatzungsmitglieder verantwortlich; vgl. Dezsö 2012b, 57, 66, 68.

<sup>1781</sup> Menzel 1981a, 285.

<sup>1782</sup> Zu den Streitwagen der neuassyrischen Armee und ihrer Besatzung vgl. Dezsö 2012b, 93–108.

<sup>1783</sup> Menzel 1981, 276 erwägt, ob es mehrere Wagen des Gottes gab. Einen prunkvollen Zeremonialwagen sowie einen Streitwagen. Der Wagen des Gottes sei von den weißen Pferden gezogen worden, deren Übereignung an den Tempel in den Vertragssicherungsklauseln angedroht wird. Zur Frage, ob diese Strafen tatsächlich umgesetzt wurden vgl. S. 84.

<sup>1784</sup> Borger 2010, 438 Nr. 839. AHW I, 157 B schlägt für die neuassyrischen und spätbabylonischen Belege für (*mār*) *damqu/i* „eine Art Soldat“ vor, CAD M/I, 258a „a soldier“. Auch CAD M/I, 258b nimmt an, dass es sich, aufgrund der Kontexte, in denen der *mār damqi* agiert, am wahrscheinlichsten um einen Bogenschützen oder einen Kämpfer mit einer Schlinge handelt.

<sup>1785</sup> PNA 4, 53.

<sup>1786</sup> Menzel 1981a, 244; PNA 53–55.

reicht der *mār damqi* dem König einen Pfeil, den dieser küsst und dann dem *mār damqi* zurückgibt.<sup>1787</sup>

Aus Aššur sind zudem mehrere *susānus*<sup>1788</sup> (von Menzel *ša mugirri* gelesen)<sup>1789</sup> des Gottes Aššur bekannt.<sup>1790</sup> Radner diskutiert verschiedene Übersetzungsvorschläge<sup>1791</sup> und spricht sich schließlich für die Übersetzung mit „Pferdeknecht“ aus, die diesen Beruf deutlich von der Wagenbesatzung abgrenze.<sup>1792</sup> Nach Dezsö ist die generalisierende Übersetzung als „chariot troops“ am treffendsten.<sup>1793</sup> Die *susānus* des Gottes seien für die Wartung und Instandhaltung des Zeremonialwagens sowie für die Versorgung der Zugpferde verantwortlich gewesen.<sup>1794</sup> Nach Menzel hätten vermutlich auch die Mitglieder der Wagenbesatzung dergleichen Aufgaben übernommen.<sup>1795</sup>

Zudem ist aus Aššur ein „Pferdehalter“ (*mukīl sīsē*) der Ištar von Arba'il belegt.<sup>1796</sup> Da die Berufsbezeichnung anderweitig nicht auftaucht, bleibt sein konkretes Tätigkeitsprofil unklar.

Gemäß der Ritualbeschreibung SAA XX, 18 nehmen zwei Personen, die als *ša-bēt-šumēli* der Götter Adad bzw. Nergal bezeichnet werden, an der Ritualhandlung teil. Der *ša-bēt-šumēli* des Nergal<sup>1797</sup> nimmt vom *mār damqi* einen Pfeil entgegen, den der König gedreht und geküsst hat, und legt ihn auf den Bogen. Der *ša-bēt-šumēli* des Adad steigt danach gemeinsam mit dem *ša-pān-ekalli* und dessen Stellvertreter (*šaniu*) zur Göttin Bēlet-dunāni auf den Wagen, sie legen ebenfalls Pfeile auf die Bogensehne, schießen diese jedoch nicht ab. Danach ergreift wiederum der *ša-bēt-šumēli* des Nergal die Wagen, dreht sie um, sagt *ša Aššur allik*<sup>1798</sup> und die Pfeile werden in das Herz eines Feindes geschossen.<sup>1799</sup>

Menzel nimmt aufgrund der Handlungen mit Waffen und Streitwagen, welche die beiden *ša-bēt-šumēlis* in SAA XX, 18 vollführen, an, dass es sich um einen Verantwortlichen für

---

<sup>1787</sup> SAA XX, 18: Vs. 25–31; Menzel 1981a, 244.

<sup>1788</sup> Zur Lesung des Logogramms <sup>lu.gi[s]</sup>GIGIR als *šūšānu* bzw. mit neuassyrischem š/s-Wechsel *sūsānu* vgl. Parpola 1988, 78 Fn. 2. Zum *sūsānu* in der neuassyrischen Armee vgl. Dezsö 2012b, 109–117. Menzel 1981a, 276 liest die Berufsbezeichnung *ša mugirri*.

<sup>1789</sup> Menzel 1981a, 276.

<sup>1790</sup> Bēl-rukūb-šarru-ušur, Bēssū'a (Nr. 8), Nabū-šārik-apli, Tardītu-Aššūr (Nr. 24).

<sup>1791</sup> „(chariot)-groom“, „horse trainer“, „chariot man“, „(chariot)-horse trainer“, „groom“ (Radner 1999a, 114).

<sup>1792</sup> Dass die Tätigkeit des *sūsānus* derjenigen eines Wagenkämpfers (*mār damqi*) ähnelte, zeigt der Fall eines gewissen Mannu-kī-Arba'il, der 679 und 663 v. Chr. mit der Berufsbezeichnung *mār damqi*, dazwischen aber 672 v. Chr. als *sūsānu* erscheint (vgl. PNA 4, 54, 138).

<sup>1793</sup> Dezsö 2012b, 110. Menzel 1981, 276 will im *sūsānu* den Fahrer des Wagens sehen (vgl. Kinnier Wilson 1972, 50). Nach Kinnier Wilson 1972, 52 ist der *mukīl appāti* nicht der Fahrer des Wagens, sondern der Pferdeknecht.

<sup>1794</sup> Radner 1999a, 114.

<sup>1795</sup> Menzel 1981a, 277.

<sup>1796</sup> PNA 4, 65a.

<sup>1797</sup> Parpola 2017, 48 Nr. 18 liest <sup>d</sup>MAŠ.MAŠ als *Mašmaš*. Zur Lesung von <sup>d</sup>MAŠ.MAŠ als Nergal vgl. Borger 2010, 274 Nr. 120. Bei Menzel 1981a, 276–277 wird dieser Beruf unter dem Eintrag *ša mugirri* behandelt. Die Berufsbezeichnung <sup>lu.gi[s]</sup>GIGIR wird von PNA 4, 136 als *sūsānu* angesetzt. Die entsprechenden Personen werden unter dieser Berufsbezeichnung geführt.

<sup>1798</sup> Parpola 2017, 49 Nr. 18 übersetzt diesen Befehl mit „(Arrow) of Aššur go!“ Auch Menzel 1981a, 270 geht davon aus, dass der Pfeil, „der auf den Feind gerichtet wird“, mit dem Gott Aššur gleichgesetzt wird bzw. dessen Waffe darstellt.

<sup>1799</sup> SAA XX, 18: Vs. 30–42; Menzel 1981a, 270.

die Götterstreitwagen handelt.<sup>1800</sup> Im Gegensatz zum *sūsānu* habe er den Götterstreitwagen auch auf den Feldzug des Königs begleitet.<sup>1801</sup> Neben diesen beiden *ša-bēt-šumēli*, die eindeutig einem Gott zugewiesen werden können, ist die Berufsbezeichnung noch für zwei Personen in Personenlisten aus Ninive belegt,<sup>1802</sup> die die Bearbeiter als „List of Officials at Court“ betiteln.<sup>1803</sup> Der *ša-bēt-šumēli* ist also ebenfalls im Palastkontext belegt. Menzel ist hinsichtlich der Frage, ob der *ša-bēt-šumēli ša DN* zum festen Tempelpersonal zählte, unentschieden. Ermidoro erwägt in der Einleitung zu SAA XX, ob es sich wegen seiner Beteiligung an den Handlungen in SAA XX, 18 nicht um „a kind of priest“ gehandelt habe.<sup>1804</sup> Die Beteiligung an einem Ritual, das zumal in engem Zusammenhang mit dem Feldzug des Königs steht, halte ich für kein hinreichendes Kriterium, den *ša-bēt-šumēli* als eine Art Priester zu verstehen.

Dass der Gott Aššur über Schiffer (*malāhu*) verfügte, wird aus einem Dekret von Adad-nērārī III. ersichtlich.<sup>1805</sup> Menzel nimmt an, dass diese Schiffer bei Prozessionen der Götter eingesetzt wurden und darüber hinaus wahrscheinlich mit der Instandhaltung und Wartung der Wasserfahrzeuge des Gottes betraut gewesen seien.<sup>1806</sup>

### III.2.12 Diverse

Einige Berufsbezeichnungen sind singular und/oder unklar. Hierzu zählt der nur einmal belegte *eli-parakkī*, den Faist als „Aufseher über die Heiligtümer“ übersetzt.<sup>1807</sup> Berufsbezeichnungen, die nach dem Muster *eli*+Substantiv gebildet werden, sind anderweitig aus der neuassyrischen Zeit nicht bekannt,<sup>1808</sup> am ähnlichsten sind die Bildungstypen *ša-muḫhi-X* bzw. die *ša-X-šu*-Berufsbezeichnungen. Auch wenn aus der Berufsbezeichnung *eli-parakkī* eine Tätigkeit am Tempel klar ersichtlich wird, bleibt unklar, worin seine genauen Aufgaben bestanden.

<sup>1800</sup> Menzel 1981a, 270. Menzel 1981, 276 spricht sich dafür aus, dass die Götterwagen von Nergal und Adad den König auf den Feldzug begleiteten. Hierbei bezieht sie sich auf einen Passus aus Sargons 8. Feldzug, in dem es heißt *ana māt Zikirte u māt Andiasa Nergal Adad urigallī ālikūt maḫrīa ušatriša nīršun*. „Gegen *Zikirtu* und *Andia* ließ ich das Joch (der Wagen) von <sup>d</sup>*Nergal* (und) <sup>d</sup>*Addu*, (deren) Standarten vor mir herziehen, ausrichten (Mayer 2013, 68: I 14, 69). Nach Meinhold 2009, 153 sind nicht nur die Wagen der Götter Nergal und Adad in das in SAA XX, 18 beschriebene Ritualgeschehen involviert, sondern auch Bildnisse dieser Götter.

<sup>1801</sup> Menzel 1981a, 270.

<sup>1802</sup> SAA VII, 5: Vs. II 6. Rs. I 34; 6: Vs. I 11'; vgl. PNA 4, 147a.

<sup>1803</sup> Fales und Postgate 1992, 8, 11.

<sup>1804</sup> Parpola 2017, xxiii.

<sup>1805</sup> SAA XII, 69: Rs. 25–26.

<sup>1806</sup> Menzel 1981a, 243. Abgesehen von der Erwähnung eines Schiffs im Ritualpräskript SAA XX, 53: Rs. VI 14' ist unklar, ob in Aššur die Prozession der Götter zum *akītu*-Haus per Schiff (bzw. Schiffs-Wagen) erfolgte (Menzel 1981a, 243). Zu Schiffen und ihrer Verwendung bei Götterprozessionen vgl. Pongratz-Leisten 1994, 196–198.

<sup>1807</sup> Parpola 1988, 78, so von PNA 4 übernommen.

<sup>1808</sup> Vgl. PNA 4, 34–35.

Ein *ša-ginēšu* taucht einmal als Zeuge in einer Kaufurkunde auf.<sup>1809</sup> Nach PNA 4 handelt es sich um einen „official in charge of the regular offerings“.<sup>1810</sup> Auf die Berufsbezeichnung folgte wohl *ša* sowie möglicherweise ein abgebrochener Götter- oder Tempelname. Nach Radner ist die Konstruktion *ša-x-šu ša* DN auf aramäischen Einfluss zurückzuführen, es handele sich nicht um eine Berufsbezeichnung, die nach dem Typ *ša-X-šu* gebildet ist.<sup>1811</sup>

In SAA XX, 50 tritt der *ša-muḫḫi-šaḫūri* in Erscheinung, der nach Menzel auf den Aššurtempel beschränkt war.<sup>1812</sup> Er schwingt einen Wedel, ist also mit der kultischen Reinigung befasst, bewacht die Götter des *šaḫūri* sowie die goldenen Anzû-Figuren und füllt die *mul-lilu*-Reinigungszapfen auf.<sup>1813</sup>

Gaspa zählt auch den *kāpir diqāri* zum Tempelpersonal.<sup>1814</sup> Die Berufsbezeichnung erscheint in der neuassyrischen Berufeliste<sup>1815</sup> und in der Vertragssicherungsklausel der sog. Bestallungsurkunde des Nergal-āpil-kumū'a, SAA XII, 83.<sup>1816</sup> Individuelle Vertreter des Berufs sind nicht bezeugt. Von Zeit zu Zeit war es notwendig, die oxidierten und vom Gebrauch rußig gewordenen Töpfe und Kessel in den Tempel- und Palastküchen zu reinigen.<sup>1817</sup> Zudem mussten die Speisereste, die sich auf den Böden der Gefäße absetzten, vor erneutem Gebrauch entfernt werden.<sup>1818</sup> Dies war die Aufgabe des *kāpir diqāris*. Gaspa nimmt an, dass er nicht dauerhaft an einer Institution beschäftigt war, sondern bei Bedarf beauftragt wurde.<sup>1819</sup> Das legt auch SAA XII, 68 nahe, wo das Reinigen und Polieren der Töpfe vom *šangû* ausgeführt wird.<sup>1820</sup> Das Polieren der Töpfe durch den *šangû* hatte in diesem Fall vermutlich nicht nur praktische, sondern auch kultisch-rituelle Gründe. Die Befreiung des Kochgeschirrs von Verunreinigungen brachte dieses erst wieder in einen Zustand, der die Verwendung im Kultbetrieb gestattete, da hierdurch ihre rituelle Reinheit wiederhergestellt wurde.<sup>1821</sup> An großen Heiligtümern stand, so Gaspa, hierfür eine eigenständige Berufsgruppe zur Verfügung,<sup>1822</sup> wohingegen an kleineren Tempeln mit geringerer Personalausstattung dergleichen Aufgaben vom *šangû* übernommen wurden.<sup>1823</sup> Dass

---

<sup>1809</sup> Nabû-nāšir (Nr. 12; SAA VI, 124: Rs. 4).

<sup>1810</sup> PNA 4, 147b.

<sup>1811</sup> Radner 1999b, 120 Fn. 75.

<sup>1812</sup> Menzel 1981a, 280.

<sup>1813</sup> SAA XX, 51: Vs. II 20–25.

<sup>1814</sup> Groß 2014a, 135; Gaspa 2009b, 85, 86, 88. Das Polieren von Kesseln in kultischem Zusammenhang wird in SAA XII, 68: Vs. 28–31 behandelt. Dort wird die Aufgabe allerdings vom *šangû* ausgeführt.

<sup>1815</sup> STT 382+: III 10'; vgl. PNA 4, 257.

<sup>1816</sup> SAA XII, 83: Rs 11.

<sup>1817</sup> Gaspa 2009b, 92–93, 94. Die Politur erfolgte vermutlich unter Zuhilfenahme von Öl und speziellen pulverisierten Steinen (Gaspa 2009b, 93).

<sup>1818</sup> Gaspa 2009b, 95.

<sup>1819</sup> Ebd., 88. Gaspa 2009b, 89 argumentiert dafür, dass die Politur von Metallobjekten den Einsatz spezialisierter Handwerker erforderte. Groß 2014a, 135 nimmt an, dass der *kāpir diqāri* nur zeitweilig im Kontext von Ritualen im Tempel beschäftigt wurde. Die Reparatur von Metalltöpfen und -kesseln sei nicht in den Aufgabenbereich des *kāpir diqāris* gefallen, sondern vom *ša-dūdīšu* vorgenommen worden (Gaspa 2009b, 92). Warum er nicht erwägt, dass Reparaturen von Schmieden ausgeführt wurden, bleibt unklar.

<sup>1820</sup> Gaspa 2009b, 86, 88.

<sup>1821</sup> Ebd., 94, 98.

<sup>1822</sup> Ebd., 88 charakterisiert das Verhältnis zwischen Köchen (*nuḫatimmu*) sowie Schlachtern (*tābiḫu*) und dem *kāpir diqāri* als „core professions (smiths, cooks, etc.) and minor occupations temporarily affiliated to them“.

<sup>1823</sup> Gaspa 2009b, 88–89.

der *šangû* allerdings über die rituelle Reinigung hinaus Kochgeschirr spülte, halte ich für unwahrscheinlich.

### III.2.12.1 *ša-X-šu-Berufe*

Eine Gruppe von Berufen, die von Radner als „*ša X-šu-professions*“ bezeichnet wird, ähnelt sich nicht hinsichtlich ihres Aufgabenspektrums, sondern im Wortbildungstyp *ša X-šu*. X bezeichnet dabei das Material oder das Objekt, mit dem sie befasst waren. Auch wenn die Bezeichnungen damit den Tätigkeitsbereich dieser Berufe sachlich relativ deutlich benennen, bleibt unklar, welche Handlungen genau zu ihren Aufgaben gehörten. Geht es um das Sammeln, die Veredelung oder die Verarbeitung der betreffenden Materialien, die Herstellung oder Verwahrung der Gegenstände?<sup>1824</sup>

Radner kann zeigen, dass es sich bei den *ša X-šu*-Berufen, anders als vermutet, nicht um Kleinhändler oder Hausierer handelte, die auf den Verkauf einer bestimmten, namensgebenden Kommodität spezialisiert waren.<sup>1825</sup> Die meisten Angehörigen von *ša X-šu*-Berufen waren Personen im Besitz von Palast oder Tempel, was ebenfalls gegen eine Deutung als eigenständige Kleinhändler spricht.<sup>1826</sup> Die *ša X-šu*-Berufsbezeichnungen konzentrieren sich nicht auf einen bestimmten Bereich, zahlreiche stehen im Zusammenhang mit der Nahrungsmittelproduktion, weitere mit der Metall- und Steinverarbeitung, andere beziehen sich auf Objekte bzw. Produkte des alltäglichen Bedarfs.<sup>1827</sup>

#### III.2.12.1.1 Der Feuerholz-Mann (*ša-gaššātēšu*)

Der *ša-gaššātēšu* war offenbar für die Bestückung der großen *šēhtu*-Kessel mit Brennholz verantwortlich,<sup>1828</sup> die bei Kultaktivitäten in den assyrischen Tempeln eine wichtige Rolle spielten. Er zählt zum Personal, das in SAA XX, 50: Rs. I 16'–20' aufgelistet wird, wodurch deutlich wird, dass er Aufgaben im Tempel ausführte.<sup>1829</sup> Das Köhlern des Brennholzes, also dessen Verarbeitung zu Holzkohle, habe ebenfalls zu den Aufgaben des *ša-gaššātēšu* gezählt.<sup>1830</sup> Nach Landsberger war der *ša-gaššātēšu* dagegen ein Sammler, nicht ein Verkäufer von Brennholz.<sup>1831</sup>

---

<sup>1824</sup> Radner 1999b, 125.

<sup>1825</sup> Ebd., 120, 124–125.

<sup>1826</sup> Ebd., 125.

<sup>1827</sup> Ebd., 124; vgl. Groß 2018, 377 Fn. 39, 381 Fn. 53, 384 Fn. 68. Ein wenig aus der Reihe fällt der *ša-ki-turrīšu*, der vermutlich den beweglichen Göttersitz, der auf Prozessionen mitgeführt wurde, betreute.

<sup>1828</sup> SAA XX, 50: Vs. II 1–4.

<sup>1829</sup> Menzel 1981a, 272. Die Beschäftigung im Tempel schließt indes nicht aus, dass es möglicherweise auch im Palast einen *ša-gaššātēšu* gab (Groß 2014a, 127).

<sup>1830</sup> Menzel 1981a, 272. Sie bezieht sich hierbei auf die Bestimmungen in SAA XII, 68: Vs. 24–26, wo die Bewohner von Kār-Tukultī-Ninurta Brennholz schlagen, das der *šangû* der Šarāt-Nipha mitnimmt und im Tempel verbrennt, was sie als Köhlern versteht. So wie Kataja und Whiting 1995, 69 Nr. 68 kann man den Passus aber auch so lesen, dass der *šangû* das Holz lediglich als Brennholz verwendete.

<sup>1831</sup> Landsberger 1967, 186 Fn. 1.

### III.2.12.1.2 Der Hersteller von Räuchermischungen (*ša-endīšu*)

Die Aufgabe des *ša-endīšu*, wörtlich „Der des Räucherholzes“, lag nach Ausweis von SAA XX, 50 in der Zubereitung von Räuchermischungen.<sup>1832</sup> Menzel erwägt, ob er – da eine Zugehörigkeit zu einem konkreten Tempel nicht angegeben wird – vielleicht alle Heiligtümer der Stadt mit Räucherwerk versorgte.<sup>1833</sup> Da in den Ritualtexten andere Akteure die Räucherungen durchführen, nimmt sie an, dass dem *ša-endīšu* lediglich die Beschaffung und Verteilung der Räuchermaterie oblag.<sup>1834</sup> Für die Zubereitung der Räuchermischungen, welche die einzelnen Komponenten in ein ausgewogenes Verhältnis brachten, seien der *muraqqû* bzw. die *muraqqītu* zuständig gewesen.<sup>1835</sup> Die Beschreibung des Zusammenmischens der einzelnen Ingredienzen in SAA XX, 50 ist m. E. durchaus so zu verstehen, dass der *ša-endīšu* für das Anmischen der Räuchermaterie verantwortlich war.<sup>1836</sup>

### III.2.12.1.3 Der Verantwortliche des Götterthronsitzes (*ša-kiturrīšu*)

Der *ša-kiturrīšu* ist an zwei Stellen in SAA XX, 50 belegt. Einmal erscheint er gemeinsam mit dem *lahḫinu*, dem *ša-muḫḫi-bēt-Aššur*, dem *ša-muḫḫi-šaḫūri*, dem *ša-gaṣṣātēšu* und dem Mundschenk (*šāqiu*).<sup>1837</sup> Diese Personen hätten nach Menzel wichtige Aufgaben in einem Ritual übernommen, das sie als *apāl bīt ili*-Ritual bezeichnet.<sup>1838</sup> In einem weiteren Abschnitt wird er gemeinsam mit dem Mundschenk (*šāqiu*) und verschiedenen Türhütern (*atū*) genannt.<sup>1839</sup> Nach Menzel handelt es sich beim *kiturru* wahrscheinlich um einen beweglichen Göttersitz, auf dem der Gott bei Prozessionen thronte.<sup>1840</sup> Vermutlich begleitete der *ša-kiturrīšu* diesen Sitz des Gottes bei Prozession, seine konkreten Aufgaben bleiben allerdings unklar. Möglicherweise zählten hierzu das Lösen und Befestigen der Statue. Er würde dann zu denjenigen unter den Tempelbediensteten zählen, die engsten physischen Kontakt mit den Götterbildern hatten.<sup>1841</sup>

## III.2.13 Das Personal der königlichen Grablege

Die Pflege der Grablege der assyrischen Könige und die Verehrung der Ahnen lag naturgemäß im Interesse der Herrscher. Die königliche Grablege nimmt eine institutionelle

---

<sup>1832</sup> SAA XX, 50: Vs. II 5–7.

<sup>1833</sup> Menzel 1981a, 271.

<sup>1834</sup> Ebd., 271.

<sup>1835</sup> Ebd., 271.

<sup>1836</sup> Der *muraqqû*, der „Parfümeur“, ist in neuassyrischer Zeit nicht in Verbindung mit dem Tempel belegt (vgl. PNA 4, 65b).

<sup>1837</sup> SAA XX, 50: Rs. I 18’.

<sup>1838</sup> Menzel 1981a, 272. Zur Problematik der Deutung des Abschnitts vgl. S. 241. und Fn. 1169.

<sup>1839</sup> SAA XX, 50: Rs. II 1’.

<sup>1840</sup> Menzel 1981a, 274. Aus SAA XX, 19: Rs. I 13’ wird deutlich, dass auch der König in Ritualen auf einem *kiturru* Platz nehmen konnte.

<sup>1841</sup> Menzel 1981a, 274–275.



Zwischenstellung zwischen Tempel und Palast ein.<sup>1842</sup> So ist beispielsweise Menzel un-  
schlüssig, ob der Verantwortliche für die Grablege (*ša-bēt-kimaḥḥi*) zum Palast- oder zum  
Tempelpersonal zu zählen ist.<sup>1843</sup> Anders bewertet Groß die institutionelle Affiliation des  
Personals der Grablege: Da sich unter ihnen mehrere Eunuchen (*ša-rēši*) finden,<sup>1844</sup> zählt  
sie diese zum Palast-, nicht zum Tempelpersonal. Sie hätten lediglich die Interessen des  
Königs gegenüber der Institution der Grablege vertreten, ihr aber nicht angehört.<sup>1845</sup>

Da sich das *bīt kimaḥḥi* zwar im Bereich des alten Palastes befand,<sup>1846</sup> soweit feststellbar  
aber in die Opferökonomie des Aššurtempels integriert war,<sup>1847</sup> ist es sinnvoll, seine Be-  
diensteten, von denen aus der neuassyrischen Zeit der *ša-bēt-kimaḥḥi*, der *ša-muḥḥi-bēt-  
šarrāni* und der *rab bēt-šarrāni* bekannt sind, gemeinsam mit dem Tempelpersonal zu be-  
handeln.<sup>1848</sup> Menzel weist darauf hin, dass für die königliche Grablege bisher kein eigener  
Priester (*šangū*) belegt ist. Vermutlich übernahmen die Ritual- und Kultspezialisten der  
Tempel, z. B. des Aššurtempels, die anfallenden Aufgaben.<sup>1849</sup>

### III.2.13.1 Der *ša-bēt-kimaḥḥi*

Der *ša-bēt-kimaḥḥi* war nach Menzel für die „Verwaltungs- und Wirtschaftsangelegenhei-  
ten“ des königlichen Mausoleums in Aššur verantwortlich.<sup>1850</sup> Unter den *ša-bēt-kimaḥḥis*  
finden sich einige Eunuchen (*ša-rēši*).<sup>1851</sup> Faist und PNA 4 vermuten, dass *ša-bēt-kimaḥḥi*  
und *kimaḥḥāiu* denselben Beruf bezeichnen,<sup>1852</sup> die Bezeichnung *kimaḥḥāiu* ist dabei le-  
diglich einmal belegt.<sup>1853</sup> Da die beiden *ša-bēt-kimaḥḥis* Nabû-gāmil (Nr. 17) und Šulmu-  
šarri (Nr. 16) in derselben Urkunde als Zeugen erscheinen,<sup>1854</sup> ist davon auszugehen, dass  
es mehr als einen *ša-bēt-kimaḥḥi* zur selben Zeit gab.

### III.2.13.2 Der *ša-muḥḥi-bēt-šarrāni* und der *rab bēt-šarrāni*

Vom *ša-bēt-kimaḥḥi* sind nach Faist der *ša-muḥḥi-bēt-šarrāni*<sup>1855</sup> und der *rab bēt-  
šarrāni*<sup>1856</sup> zu unterscheiden.<sup>1857</sup> Während die Berufsbezeichnung *ša-muḥḥi-bēt-šarrāni*  
vom 9. bis zum 7. Jh. v. Chr. bezeugt ist, ist der *rab bēt-šarrāni* bisher nur im späten 7. Jh.

<sup>1842</sup> Groß 2014a, 649.

<sup>1843</sup> Menzel 1981a, 268–269.

<sup>1844</sup> Nabû-gāmil (Nr. 2), Nabû-nādin-aḥi (Nr. 17), Nabû-šēzibanni (Nr. 10) und Šulmu-šarri (Nr. 16).

<sup>1845</sup> Groß 2014a, 247.

<sup>1846</sup> Vgl. Menzel 1981, 35.

<sup>1847</sup> Ebd., 35.

<sup>1848</sup> Vgl. van Driel 2003, 519; ebd. 2002, 53.

<sup>1849</sup> Menzel 1981a, 35.

<sup>1850</sup> Ebd., 268–269.

<sup>1851</sup> PNA 4, 146b. Es handelt sich dabei um Nabû-gāmil (Nr. 2), Nabû-nādin-aḥi (Nr. 17) und Šulmu-šarri (Nr. 16).

<sup>1852</sup> Faist 2007, 158. Dem folgt PNA 4.

<sup>1853</sup> Vgl. PNA 4, 50b.

<sup>1854</sup> SAA XIV, 62: Rs. 9'–10'.

<sup>1855</sup> PNA 4, 164–165.

<sup>1856</sup> Ebd., 92b.

<sup>1857</sup> Faist 2007, 158.

belegt. Unklar ist, ob es sich um verschiedene Funktionäre handelt oder beide Titel, so wie beim mittellassyrischen *rab ginā`e* und *ša-muḥḥi-ginā`e*, denselben Beruf bezeichnen.<sup>1858</sup>

Die Aufgaben des *rab bēt-šarrāni* bzw. des *ša-muḥḥi-bēt-šarrāni* hätten nach Radner wohl nicht in der Bestattung des verstorbenen Herrschers oder der Durchführung der Totenopfer gelegen, denn dies sei sicher Aufgabe der Priesterschaft gewesen.<sup>1859</sup> Sie vermutet, dass Planung und Bau der Anlage dieser Berufsgruppe oblag, denn „das für die Errichtung von unterirdischen Bauten nötige Fachwissen könnte die Existenz eines speziellen Fachmannes durchaus rechtfertigen.“<sup>1860</sup> Gegen diese Deutung spricht, dass die analog zu *ša-muḥḥi-bēt-šarrāni* gebildete und insbesondere in der Sphäre des Palastes gut bezeugte Profession des *ša-muḥḥi-bēti*<sup>1861</sup> einen Verwaltungsbeamten meint, der die Aufsicht über einen institutionellen Großhaushalt führte.<sup>1862</sup>

Neben den Verwaltungsfunktionären verfügte die Grablege wie auch die Tempel über landwirtschaftliches Personal,<sup>1863</sup> das für die Bestellung entsprechender Nutzflächen, aus der Produkte für die Opfer gewonnen wurden, verantwortlich war.<sup>1864</sup>

### III.2.14 Personal der königlichen Verwaltung mit Aufgaben im Bereich des Tempels

Einige Angehörige der königlichen Verwaltung waren mit Angelegenheiten des Tempels befasst, zählten jedoch nicht im engeren Sinne zum Tempelpersonal. Sie sind gewissermaßen die Schnittstellen zwischen staatlicher Administration und der Institution des Tempels und repräsentieren die königlichen Interessen am Tempel.<sup>1865</sup> Da das Palastpersonal ausführlich von Groß behandelt wurde, wird an dieser Stelle nur kurz auf die jeweiligen Professionen eingegangen.

Das Department des *rab nuḥatimmi* koordinierte den Ein- und Ausgang von Opfertieren, die von Provinzen und Würdenträgern des Reiches an die Tempel abgeführt wurden.<sup>1866</sup> Neben dem *rab nuḥatimmi* sei ebenfalls der *rab qaqqulāti* mit der Erhebung von Naturalabgaben und deren Redistribution zugunsten der Tempel befasst gewesen.<sup>1867</sup> Charakteristisch für die beiden Ämter sei ihre institutionelle Zwischenstellung, da sie im Auftrag des

---

<sup>1858</sup> Groß 2014a, 690; Radner 1999a, 96–97.

<sup>1859</sup> Radner 1999a, 97.

<sup>1860</sup> Ebd., 97.

<sup>1861</sup> PNA 4, 164a.

<sup>1862</sup> Menzel 1981a, 278; vgl. Groß 2014a, 65, 79, 248 Fn. 598, 257–258, 652, 671.

<sup>1863</sup> Belegt sind ein *rā`i dārī* des *kimahḥu* (StAT 1, 30: 4'–5'; vgl. PNA 4, 122b) und der *ikkāru ša bīt kimahḥi Nuḥšāia* (Nr. 17).

<sup>1864</sup> Groß 2014a, 649.

<sup>1865</sup> Die schematische Darstellung der Struktur des neuassyrischen Palasthaushalts bei Groß 2014a, 666 erweckt den Eindruck, dass die Verbindung zwischen Palast und Tempel allein durch die Gruppe der „scholars“ vermittelt sei.

<sup>1866</sup> Groß 2014a, 337.

<sup>1867</sup> Ebd., 357. Der einzige Beleg hierfür findet sich in SAA XII, 77: Rs. III 5–9. Groß 2014a, 357 spricht vom „levy of *ilkaḳāte* payments in kind imposed on temples and the redistribution of these payments to temples“, was impliziert, dass der Tempel Abgaben zu leisten hatte, die ihm dann wieder zugute kamen.

Palastes die Naturalienbeschaffung und -verwaltung für den Opferbetrieb an den Tempeln organisierten.<sup>1868</sup>

Der *rab danībāti*<sup>1869</sup> sei unter anderem mit der Verwaltung von Nahrungsmitteln für den Kultbetrieb befasst gewesen.<sup>1870</sup> Darüber hinaus scheint er eine der wenigen – nach Groß die einzige – Person gewesen zu sein, die uneingeschränkten Zugang zu Lagern und Schatzhäusern des Tempels hatte, in denen auch Besitztümer des Palastes aufbewahrt wurden. Vermutlich aus diesem Grund gibt er Metall an Handwerker aus, die eine Statue des Königs herstellen.<sup>1871</sup>

Wie weiter oben diskutiert, nahm auch der *masennu* eine Scharnierposition zwischen Tempel und Palast ein. Einige Briefe der Bürgermeister (*ḥazannu*) und Goldschmiedemeister (*rab šarrāpi*) Sîn-na'di (Nr. 16) und Issār-na'di (Nr. 19) betreffen den Aššurtempel.<sup>1872</sup> Dies deutet darauf hin, dass auch die städtischen Institutionen in die Angelegenheiten der Tempel involviert waren.<sup>1873</sup>

### III.2.15 Auswahl und Einsetzung von Handwerkern und anderen Tempelbediensteten

Die Ausstattung des Tempels mit geschultem Personal zählte zu den Aufgaben des Herrschers. Über die Modalitäten der Einsetzung von Handwerkern und anderen Tempelbediensteten, die nicht zu Priestern und Kultpersonal zählten, sind die Quellen nur in begrenztem Maße aussagekräftig.

Einzelne Handwerker wie der Koch und der Konditor wurden als Priester (*šangū*) bezeichnet, wie diese einer rituellen Reinigung samt Rasur unterzogen und erhielten die *kubšu* genannte Kopfbedeckung, die ihren Priesterstatus symbolisierte. Rituelle Reinigung und Rasur sind auch für den Steinschneider (*pallišu*) und den Bäcker (*āpiu*) belegt. Der Bäcker

---

<sup>1868</sup> Groß 2014a, 658.

<sup>1869</sup> Menzel 1981, 15 und Groß 2014a, 371 weisen auf die Konzentration der Belege für den *rab danībāti* in der Region von Arba'il hin, was vermuten ließe, dass er vornehmlich in dieser Gegend tätig war.

<sup>1870</sup> Groß 2014a, 372. Aus Balawat/Imgur-Enlil ist ein *rab danībāti* gemeinsam mit zwei Schreibern (*tupšarru*) als Schuldner von *ilku*-Abgaben belegt (BT 116: 4). Der Gläubiger ist der *šangū* von Balawat, der Darlehensgegenstand eine Gerstenration des Königs, die als *ilkaḫātu* bezeichnet wird. Die Vorgänge, die zur Abfassung der Urkunde führten, sind kaum zu rekonstruieren. Menzel 1981a, 15–16 schlägt vor, dass es sich um Abgaben handelt, welche die Stadt Balawat oder ihr Tempel anlässlich eines Festes der Ištar von Arba'il zu leisten hatte. Für die Einziehung der Naturalien seien der *rab danībāti* und die beiden Schreiber verantwortlich gewesen. Postgate 1974, 83 deutet den Text als Steuerverpflichtung gegenüber dem Tempel. Er weist darauf hin, dass mit BT 116 einer der wenigen Belege dafür vorläge, dass *ilku*-Verpflichtungen durch die Abgabe von Naturalien, nicht durch das Erbringen von Dienstleistungen erfüllt werden. Groß 2014a, 372 versteht den Vorgang als Ausgabe von Getreide aus dem Besitz des Palastes für den König durch die Verwaltung.

<sup>1871</sup> Groß 2014a, 373.

<sup>1872</sup> SAA XIII, 25–29.

<sup>1873</sup> Aufgrund der Bezeichnung des Goldschmieds (*šarrāpu*) Šēp-Aššur-ašbat (Nr. 5) in SAA XII, 27: Rs. 9–12 als *urdu ša šarri* nimmt Groß 2014a, 649 an, dass Handwerker bisweilen die kultischen Interessen der Krone am Tempel repräsentiert hätten. Ob mit *urdu* hier tatsächlich ein Sklave und nicht ein beliebiger Untertan des Herrschers gemeint ist, ist fraglich.

(*āpiu*) erhielt ebenfalls einen *kubšu*. Beide werden aber nie als *šangû* bezeichnet.<sup>1874</sup> Nur ausgewählte Vertreter dieser Berufe wurden rituellen Maßnahmen unterzogen, damit sie ihre Tätigkeit im unmittelbaren Kontakt mit den Götterbildern ausüben konnten.<sup>1875</sup> Keinesfalls alle Angehörigen dieser Professionen erfuhren Reinigung und Konsekration.

Bevor Handwerker mit der Fertigung der Götterstatuen oder deren Ausbesserung betraut wurden, holte der Herrscher in einer Opferschau das Placet der Götter ein, dass die betreffende Person für die Aufgabe geeignet war.<sup>1876</sup> Wie sich die Auswahl von Handwerkern, die an den Statuen der Götter arbeiteten, dann ganz konkret gestaltete, illustriert der Brief SAA X, 97. Der konsekrierte *pallišu*, den der Vater des amtierenden Herrschers zur Arbeit an Statuen<sup>1877</sup> eingesetzt hatte, war gestorben und hatte einen nicht-konsekrierten Sohn hinterlassen. Da nun die Tage des Rituals bzw. der Arbeit (*dullu*) bevorstünden, bittet Akkullānu (Nr. 1) um die Zustimmung des Königs, den Sohn zu weihen, damit er das Amt seines Vaters übernehmen kann. Denn anscheinend standen dringende Arbeiten an, für deren Durchführung keine anderen geeigneten Experten verfügbar waren, so dass man nun den vakant gewordenen Posten kurzfristig neu besetzen musste.<sup>1878</sup>

Die Ausstattung des Tempels mit Handwerkern und anderweitigem Personal erfolgte, wie z. B. ein Dekret Tukultī-Ninurta I. für den Šarrat-nipḫa Tempel zeigt, anlässlich der (Neu-)Organisation des Opferbetriebs. Zu dieser Gelegenheit wurden ein Bäcker (*āpiu*)<sup>1879</sup> und Brauer (*sirāšû*) sowie die *mārû kezrēti* der Göttin geweiht.<sup>1880</sup> Bäcker (*āpiu*), Brauer (*sirāšû*) und die *mārû kezrēti* waren anscheinend von staatlichen Arbeitsverpflichtungen befreit.<sup>1881</sup> Zur selben Gelegenheit erfolgte auch die Ausstattung von Bäcker (*āpiu*) und Brauer (*sirāšû*) mit Personal. Beide erhielten alle drei Jahre zwei als *ḥarmāku* bezeichnete Personen.<sup>1882</sup> Es ist anzunehmen, dass es sich hierbei um untergeordnetes Dienstpersonal handelte, das die Handwerker bei ihrer Arbeit unterstützte. Die Versorgung des *ḥarmāku*-Personals erfolgte durch eine dritte Partei, vielleicht den *šangû*.<sup>1883</sup> In SAA XII, 48 werden

---

<sup>1874</sup> Vgl. oben S. 112, 211.

<sup>1875</sup> Vgl. Gaspa 2012a, 32; Waerzeggers 2008, 16, 23.

<sup>1876</sup> RINAP 4, 48: Rs. 74; Berlejung 1998, 117–118; Menzel 1981, 34–35.

<sup>1877</sup> Ob es sich hierbei um Statuen der Götter handelt, ist wegen der rituellen Maßnahmen, der sich der *pallišu* unterziehen musste, bevor er seinen Dienst antreten konnte, naheliegend. Dies wird allerdings im Brief nicht ausdrücklich gesagt, so dass es auch um Bilder des Königs gehen könnte.

<sup>1878</sup> SAA X, 97: Vs. 5'–Rs. 3. Akkullānu (Nr. 1) berichtet zwar, dass der Vater im Ulūlu (vi) gestorben war, da allerdings unklar bleibt, welche Feste mit den „Tagen des Rituals“ (*ūmātu ša dulli*) – die auch als „Tage der Arbeit“ verstanden werden könnten – gemeint sind, ist nicht abzuschätzen, wie lang die Vakanz bereits andauerte.

<sup>1879</sup> Dass der in SAA XII, 68 geweihte Bäcker zum Personal des Aššurtempels gehörte (Groß 2014a, 159 Fn. 402), trifft nicht zu.

<sup>1880</sup> SAA XII, 68: Rs. 28–29. Das verwendete Verbum ist der Š-Stamm von *elû*, das benutzt wird, um die Weihung von Personen an Götter zu bezeichnen (vgl. Radner 1997a, 209; AHW I, 209a 2 h; CAD E, 130a 9c). Es stellt sich die Frage, ob wir es hier mit der Einrichtung eines Amtes oder der Weihung von Personen zu tun haben. Ersteres scheint naheliegender, da nur die Berufe, keine Individuen, die diese ausübten, erwähnt werden.

<sup>1881</sup> SAA XII, 68: Rs. 29–30.

<sup>1882</sup> Nach Groß 2014a, 416 waren die *ḥarmākus* „devotees of Ishtar“. Dieser Deutung liegt wohl die Annahme zugrunde, dass es sich bei der Bezeichnung um einen Stativ 1. Sg. c. zu *ḥarmu* II „Buhle“ (AHW I, 326; CAD H, 105b) handelt, der als Substantiv verwendet wird.

<sup>1883</sup> SAA XII, 68: Rs. 9–10. Die Tafel ist beschädigt, so dass unklar bleibt, wer die Rationen von Brot, Salz und Öl bereitstellte. Die Kopie hilft nicht, diese Frage zu erhellen, da der Rand nicht kopiert wurde (vgl.

dem neu eingesetzten Priester an einem neu gebauten Zababa- und Bāba-Tempel möglicherweise Handwerker unterstellt.<sup>1884</sup> Auch die Übereignung von Personen in SAA XII, 86 und 87 geschah anlässlich der Neugründung der betreffenden Tempel.

Weitere Belege für die Übereignung von Fachkräften an einen Tempel durch den Herrscher finden sich in SAA XII, 89, wo Ištar von Arba'il Gärtner (*nukarribu*), Bäcker (*āpiu*), Köche (*nuḫatimmu*) und vielleicht Brauer (*sirāšū*) erhält.<sup>1885</sup> Auch in einem Memorandum über Personen aus dem Besitz der Ištar von Ḫuzirīna, die der Herrscher an Nusku transferierte, werden Spezialisten mit ihren Berufen benannt. Belegt sind ein Bäcker (*āpiu*), drei Mundschenke (*šāqiu*) sowie jeweils zwei Köche (*nuḫatimmu*) und Konditoren (*karkadinnu*).<sup>1886</sup> Leider bleibt der Grund für den Transfer des Personals ebenso unklar, wie die Frage, ob er von dauerhafter Natur war.

### III.2.16 Entlohnung

Wir verfügen über keine Quellen, die erlaubten, die Entlohnung von Priestern und Tempelbediensteten systematisch zu rekonstruieren, sondern sind auf disparate Hinweise zurückgeworfen. Im Unterschied zu Babylonien lassen sich Pfründen, aus denen die Angehörigen des Tempelpersonals ihren Unterhalt bestritten, nicht wirklich fassen. Nach van Driel gebe es Hinweise darauf, dass die Strukturen in Assyrien denjenigen in Babylonien ähnelten. Ein Beleg für einen Pfründenverkauf finde sich in StAT 2, 106: Rs. 6' (<sup>r</sup>giš<sup>r</sup>-r ŠUB<sup>r</sup>.BA).<sup>1887</sup> Wie die Bearbeiter aber bemerken, ist der Text in neubabylonischer Schrift verfasst, was auf einen Entstehungskontext außerhalb Assyriens hindeutet.<sup>1888</sup> Die Belege für *isqu* in der Bedeutung „Pfründe“ aus der neuassyrischen Korrespondenz stammen in den allermeisten Fällen aus Briefen, die Vorgänge in Babylonien thematisieren.<sup>1889</sup>

Personen, die sich im Besitz des Tempels befanden, wurden vermutlich, wie für institutionell abhängige Arbeitskräfte in Mesopotamien üblich,<sup>1890</sup> durch die Zuteilung von Rationen

---

Ebeling 1950, 32: Rs. 10).

<sup>1884</sup> SAA XII, 48: Rs. 11 ('GIN-10 SANGA DUMU.MEŠ *um-ma-nu ana* 'ŠU<sup>III</sup>-šū 'āš<sup>r</sup>-kun); vgl. Kataja und Whiting 1995, 50 Nr. 48; Löhnert 2007, 276 Fn. 16. Postgate 1969, 82 deutet die Stelle etwas anders: Mit DUMU.MEŠ sind Kēnu-Adads (Nr. 1) Söhne gemeint, die untergeordnete Positionen im Tempel erhielten. Nach Menzel 1981a, 175 übernahmen die Söhne Wachaufgaben.

<sup>1885</sup> SAA XII, 89: 1'–4'.

<sup>1886</sup> SAA XII, 91: Vs. 1–2. 3. 4–7. Rs. 21–22. Falls die Ergänzung der Bearbeiter zutrifft, handelt es sich hierbei um Sklaven des Tempels (Kataja und Whiting 1995, 112 Nr. 91; vgl. Radner 1997a, 208).

<sup>1887</sup> Van Driel 2002, 52. Postgate 2013, 118 mahnt zur Vorsicht: Nur weil ein Pfründensystem *à la babylonienne* nicht belegt sei, bedeute dies nicht, dass es ein solches nicht gegeben habe. In der babylonischen Korrespondenz ist die Entlohnung durch Rationen belegt (SAA XVII, 34: Vs. 19–23), was in der spätbabylonischen Zeit das übliche Vorgehen bei Personen im Dienst des Tempels darstellte, die keine Pfründen besaßen (Jursa 2013, 155–156). Die Assyrer griffen hier offenbar nicht in die gewachsenen Organisationsstrukturen der babylonischen Tempel ein.

<sup>1888</sup> Donbaz und Parpola 2001, 78 Fn. 106.

<sup>1889</sup> Vgl. SAA XVII, 34: Rs. 5'. 16'; 129: Vs. 16; SAA XVIII, 82: Vs. 16'. 20'; 201: r. Rd. 14. Kontext unklar: SAA XV, 270: Rs. 6'; SAA XVII, 189: Rs. 3'; SAA XIX, 155: Vs. 12.

<sup>1890</sup> Vgl. Jursa 2008, 387. Nach Jursa 2008, 411–412 sind die Rationen im Eanna und Ebabbar in der spätbabylonischen Zeit als Löhne in Naturalienform zu bezeichnen.

versorgt. Darauf deuten z. B. die in N 4 belegten Rationenlisten hin, in denen monatliche Getreiderationen verzeichnet werden, die mehrheitlich an Frauen ausgegeben wurden.<sup>1891</sup>

Aus königlichen Dekreten, Ritualbeschreibungen und der Korrespondenz ist bekannt, dass das Tempelpersonal Anteile aus den Opferspeisen der Götter erhielt, in deren Diensten sie standen.<sup>1892</sup> In SAA XII, 68 wird die Verteilung der unter Tukultī-Ninurta I. etablierten Opfergaben aus dem Tempel der Göttin Šarrat-nip̄a geregelt. Die Tafel enthält vermutlich eine Abschrift aus neuassyrischer Zeit,<sup>1893</sup> die aber auf ältere Vorläufer zurückgeht.<sup>1894</sup> Es handelt sich also um jahrhundertealte Privilegien, welche die Angehörigen des Tempelpersonals genossen.<sup>1895</sup> Die Opfergaben wurden unter den Tempelbediensteten,<sup>1896</sup> ausgewählten Gruppen von Opferspendern sowie dem Gouverneur verteilt.<sup>1897</sup> Der Priester (*šangû*) der Göttin erhielt dreimal im Monat verschiedene Fleischteile eines Schafs, einen Liter (*qû*) Wein und ein Gefäß voll Feigen.<sup>1898</sup> Hinzu kamen Anteile aus den Mahlzeiten der Göttin zu besonderen Gelegenheiten.<sup>1899</sup> Sein Kollege, der Priester (*šangû*) des *bīt ēqi*, erhielt nahezu das Gleiche. Damit waren sie die mit Abstand am großzügigsten bedachten Angehörigen des Tempelpersonals. Der Obersänger (*nargallu*) erhielt aus den monatlichen Schafopfern lediglich sechs Häute, dazu 2 ½ *sūtu* Kuchen im Monat Du'ūzu (iv), zweimal im Jahr den Kopf eines Schafes sowie in den Monaten Addāru (xii) und Tašrītu (vii) eine Getreideration unklarer Höhe.<sup>1900</sup> Die Anteile von Bäcker (*āpiu*) und Brauer (*sirāšû*) waren mit dreimal monatlich einem Stück Fleisch aus den regelmäßigen Schafopfern, dreimal im Jahr Innereien (*irru*) sowie einem als *bugurru* bezeichneten Stück eines Stiers wesentlich geringer.<sup>1901</sup> Beide empfingen zweimal im Jahr eine Zahlung von 10 Minen Kupfer.<sup>1902</sup> Groß vermutet, dass diese Metallzuteilung dazu diente, über die bereitgestellten Rohstoffe hinaus weitere Zutaten zu erwerben.<sup>1903</sup> Es wäre vielleicht zu erwägen, ob es sich hierbei um eine Form der monetären Entlohnung handeln könnte.<sup>1904</sup> Die Bezahlung des

---

<sup>1891</sup> Pedersén 1986, 58.

<sup>1892</sup> Vgl. Zawadzki 1981, 131. Zur Verteilung von Opferresten an Kultaktanten in assyrischen Staatsritualen vgl. Parpola 2017, xxii, xxvii.

<sup>1893</sup> Meinhold 2009, 142; Postgate 1969, 120–121.

<sup>1894</sup> Die Bestimmungen betreffen den Tempel der Gottheit in Aššur, nicht in Kār-Tukultī-Ninurta. Denn Šarrat-nip̄a ist in mittelassyrischer Zeit nur sicher in Aššur, wo auch die Abschrift gefunden wurde, nicht aber in Kār-Tukultī-Ninurta bezeugt (Meinhold 2009, 143).

<sup>1895</sup> Vgl. Groß 2014a, 161.

<sup>1896</sup> Hierzu zählen der (*šangû*) der Göttin, der *šangû* des *bīt ēqi*, der Bäcker (*āpiu*) und Brauer (*sirāšû*), die *mārū kezrēti*, der Obersänger (*nargallu*) und der *rab kurgarrē* sowie ein Landarbeiter (*qatinnu*).

<sup>1897</sup> SAA XII, 68: Vs. 1–Rs. 9.

<sup>1898</sup> SAA XII, 68: Vs. 10–11. 21.

<sup>1899</sup> SAA XII, 68: Vs. 23. Rs. 3–4. 7–8.

<sup>1900</sup> SAA XII, 68: Vs. 18–19. 23–24. 33. Rs. 3–5.

<sup>1901</sup> SAA XII, 68: Vs. 34–35. Rs. 1. Der Bäcker (*āpiu*) erhielt zusätzlich dreimal 20 Häute (*mašku*).

<sup>1902</sup> SAA XII, 68: Rs. 14–15.

<sup>1903</sup> Groß 2014a, 162.

<sup>1904</sup> Vgl. Menzel 1981a, 267–268. Die Kaufkraft dieser Kupfermenge im späten 2. Jt. v. Chr. lässt sich nicht bestimmen. Falls die Bestimmungen des Dekrets bis in die neuassyrische Zeit in Kraft blieben, hätten die 20 Minen Kupfer pro Jahr ein ansehnliches Auskommen dargestellt (vgl. Müller 2004, 187–197). Daten zur Preisentwicklung sind aufgrund der chronologischen und geographischen Disparität der Belege sowie unterschiedlichen Wertmessern und Maßeinheiten mit großer Vorsicht zu behandeln (Müller 2004, 197–198).

Tempelpersonals durch Edelmetalle ist allerdings für assyrische Tempel allenfalls in Form von Geschenken, die das Tempelpersonal bei Ritualen erhielt, belegt.<sup>1905</sup>

Ein Passus in SAA XII, 77, einer Sammlung von Dekreten<sup>1906</sup> mehrerer neuassyrischer Könige,<sup>1907</sup> behandelt die Verteilung von Brot, Bier und Fleischstücken aus Opfertieren eines dreimal im Monat durchgeführten zusätzlichen Opfers an die Priester (*šangû*) des Nabû- und des *Gula ša šēri*-Tempels sowie einen Klagesänger (*kalû*).<sup>1908</sup> Der Nabû-Priester erhielt insgesamt 3 *sūtu* Brot und 1 *sūtu* 6 Liter (*qû*) Bier, der *šangû* von *Gula ša šēri* drei Mal ein Schwanzstück und der *kalû* drei Mal eine Rippe.<sup>1909</sup>

In SAA XII, 81 wird die Verteilung verschiedener Fleischstücke behandelt. Ein Teil geht an die Grabbauten der Königsfamilie, nämlich das *bīt šarrāni* und das Mausoleum (*kimahhu*) von Asarhaddons Frau Ešarra-ḫammat.<sup>1910</sup> Andere Stücke der Opfertiere<sup>1911</sup> erhalten verschiedene Tempelbedienstete, nämlich der *šangû rabiû*, der *šangû šaniu*, der *šangû* des Gottes Ea-šarri, der Klagesänger (*kalû*), der Tempelschreiber (*tupšar bēt-ili*) und der *lahḫinu*.<sup>1912</sup> Da der *šangû rabiû* dreimal und der *šangû šaniu* zweimal im Text genannt werden, könnte man vermuten, dass SAA XII, 81 die Verteilung der Opferreste verschiedener Zeremonien regelt.

Ass. 13696bq<sup>1913</sup> wird von Menzel als „Stiftung des Königs Asarhaddon zugunsten von Mitgliedern der königlichen Familie und von Priestern verschiedener Tempel in der Stadt Aššur“ bezeichnet.<sup>1914</sup> Andere Autoren haben angenommen, dass der Text die Bereitstellung von Opfermaterie, nicht deren Redistribution behandelt.<sup>1915</sup> Es werden verschiedene in Hohlmaßen gemessene Mengen einer nichtgenannten Materie, vermutlich Brot oder Mehl,<sup>1916</sup> Mitgliedern der königlichen Familie, dem *bīt kimahhi* sowie Göttern und ihren Priestern (*šangû*) zugewiesen.

Ein weiterer Beleg für die Verteilung von Opferresten an Angehörige des Tempelpersonals findet sich in einem Brief des *masennus* von Dūr-Šarrukīn, Ina-šār-Bēl-allak (Nr. 2), an Sargon II. Er berichtet, dass der *āšipu* zwei Liter Brot und zwei Liter Bier sowie der *lahḫinu* einen Liter Brot und einen Liter Bier aus dem *ginû utru*<sup>1917</sup> des Nabûtempels erhielten. Die

<sup>1905</sup> Vgl. Parpola 2017, xxi, xxvii. Zu wertvollen Geschenken als Teil der Entlohnung neuassyrischer „officials“ vgl. Groß 2014a, 675.

<sup>1906</sup> Da der Text nicht nur die Verteilung von Opferresten, sondern auch Höhe und Art der Beiträge verschiedener Funktionäre beschreibt, schlägt Groß 2014a, 346 vor, von einem „balanced account“ zu sprechen.

<sup>1907</sup> Salmanassar IV., Tiglatpileser III., Sargon II., Adad-nērārī III. sowie vermutlich Sanherib (Postgate 1969, 114). Nach Kataja und Whiting 1995, 84 Nr. 77 zu Vs. I 14' ist der Name Aššur-dān (III.) oder Aššur-nērārī (V.) zu ergänzen.

<sup>1908</sup> Kataja und Whiting 1995, 86 Nr. 77: Rs. III 31 umschreiben zwar <sup>lu</sup>SANGA-šû, übersetzen aber „lamentation chanter“. Die von Postgate 1969, 111: Rs. VIII 31 gebotene Umschrift <sup>lu</sup>GALA stimmt mit dem überein, was auf der **Photographie** der Tafel zu erkennen ist.

<sup>1909</sup> SAA XII, 77: Rs. III 24–32.

<sup>1910</sup> SAA XII, 81: Vs. I 7'. 9'. Rs. I 5.

<sup>1911</sup> Vgl. Gaspa 2012a, 143.

<sup>1912</sup> SAA XII, 81: Vs. I 10'–17'. II 5'. 7'. Rs. I 9. 10.

<sup>1913</sup> Publiziert als Menzel 1981b, T 17 Nr. 15.

<sup>1914</sup> Menzel 1981b, T 17.

<sup>1915</sup> Gaspa 2012, 143; Radner 2005a, 88; Menzel 1981, 35.

<sup>1916</sup> Gaspa 2012a, 143.

<sup>1917</sup> Parpola 2015, 104 Nr. 128: Rs. 16–19 übersetzt *ginû utru* als „surplus of the daily offerings“. *utru* ist hier

Lebensmittel seien für diese beiden vorgesehen und könnten nicht an Andere ausgegeben werden.<sup>1918</sup> Der Brief lässt vermuten, dass die Verteilung der Reste der Opferspeisen nicht allein in der Hand der Tempelverwaltung lag, sondern mit der Krone abgestimmt werden musste.<sup>1919</sup>

Auch in einem Bericht über Bauarbeiten an einem Altar (*maškittu*) im Aššurtempel,<sup>1920</sup> im Rahmen derer auch Opfergaben auf der neuen Kultinstallation dargebracht wurden, wird am Ende des Textes beschrieben, wie Opferreste unter Angehörigen der Verwaltung sowie dem Tempelpersonal verteilt werden sollten.<sup>1921</sup> Bestimmungen über die Redistribution von Opfergaben finden sich ebenfalls, allerdings nur recht fragmentarisch, in SAA XX, 51. Dort erhalten ein *bēl pirri* und ein Sänger (*nāru*) Anteile an Opferspeisen, darunter auch Wein und Bier aus Libationen.<sup>1922</sup>

Neben dem Be- und Entlohnungscharakter wirkte die Beteiligung des Tempelpersonals an den Resten der Opferspeisen gemeinschaftsbildend zwischen all denjenigen, die an der Versorgung der Götter Anteil hatten.<sup>1923</sup> Durch die Verteilung unterschiedlich großer Mengen und verschiedener Teile der Opfertiere an bestimmte Personen werden soziale Hierarchien markiert und gefestigt.<sup>1924</sup> Gut vorstellbar ist, dass bestimmte Parteien des Opfertiers als prestigeträchtiger oder lukrativer galten und deshalb hochrangigen Funktionären vorbehalten waren. Van Driel hat im Zusammenhang mit einem spätbabylonischen Dokument über die Verteilung von Opferfleisch an das Tempelpersonal des Eanna in Uruk (OECT I, 20)<sup>1925</sup> erwogen, ob die Zuteilung ausgewählter Stücke an bestimmte Berufe vielleicht von

---

jedoch attributives Adjektiv, nicht Regens einer Genitivverbindung. Dass es sich bei *ginū utru* wie bei *ginū eššu* um einen *terminus technicus* handelt, der als zusätzliches *ginū*-Opfer zu verstehen ist schlagen Fales und Postgate 1992, xxxiv vor.

<sup>1918</sup> SAA I, 128: Rs. 16–u. Rd. 21.

<sup>1919</sup> SAA I, 129 zeigt, dass Ina-šār-Bēl-allak (Nr. 2) auch mit Opfern im Nabū-Tempel befasst war.

<sup>1920</sup> SAA XX, 55: Rs. 12'–14'.

<sup>1921</sup> Aufgrund der Beschädigung der Tafel ist die Verbindung zwischen dem Text auf der Vorderseite und der Rückseite unklar (vgl. van Driel 1969, 198). Auf der Vorderseite wird im Perfekt bzw. Präteritum über die Bauarbeiten an der Kultinstallation *maškittu* und deren rituelle Einweihung durch den königlichen Schreiber (*tupšar šarri*) Nabû-šallimšunu (Nr. 1) und den Stadtschreiber (*tupšar āli*) Zazā (Nr. 1) berichtet. Die Rückseite enthält im Präsens formulierte Bestimmungen über die Aufstellung eines Ritualarrangements vor Šamaš, die Bereitstellung von Opferspeisen, deren Präsentation und die Schlachtung eines Widders auf dem *maškittu*. Diese Handlungen sollen durch den Gesang des *kalū*s begleitet werden. Es folgen Bestimmungen über die Verteilung der Opferreste an diejenigen Personen, die an der Durchführung des Rituals beteiligt sind, den *tupšar šarri*, den *tupšar āli*, den *kalū* und den *nuḫatimmu* (SAA XX, 55: Rs. 1'–14'; es fehlt der Konditor, der in SAA XX, 55: Rs. 5' eine Mahlzeit hinstellt. Möglicherweise ist diese Berufsbezeichnung in der Beschädigung in SAA XX, 55: Rs. 14' zu ergänzen). Van Driel 1969, 198–199 nimmt wegen der Verwendung des Präsens an, dass sich auf der Rückseite der Tafel ein Ritualpräskript befand, in dem beschrieben wird, welche Opfer auf dem neu installierten *maškittu* durchgeführt und wie die Reste der Gaben verteilt werden sollten. Die Neuregelung der Redistribution sei vielleicht der Grund, weshalb überhaupt ein Ritualpräskript einem Bericht an den König beigefügt wurde. Deller 1981, 69 betont den Charakter der Aufstellung des *maškittu* als „Staatsaktion“, deren Bedeutung daraus ersichtlich werde, dass der königliche Schreiber (*tupšar šarri*) und der Stadtschreiber (*tupšar āli*) den Vorgang protokollierten. Zudem nimmt er an, dass die Briefe SAA I, 77, 78 und 140 auf dasselbe Ereignis Bezug nehmen.

<sup>1922</sup> SAA XX, 51: Vs. II 5'–11'. 16'.

<sup>1923</sup> Vgl. das Kapitel II.1 *Opfer und Opferpraxis in neuassyrischer Zeit*.

<sup>1924</sup> Gaspa 2012a, 38–39; vgl. Corò Capitanio 2004, 266–267; Milano 1998, 125–126. Gaspa 2012b, 270 erwägt, ob auch die Zubereitungsart der Fleischteile in diesem Zusammenhang bedeutungstragend ist.

<sup>1925</sup> Die Auflistung ist nach Opfertypen und Tierarten strukturiert. Innerhalb dieser Sektionen folgt die Aufzählung vermutlich der Hierarchie des Tempelpersonals (McEwan 1983, 188). McEwan 1983, 187 spricht von einer „temple ordinance“ aus der Zeit Nabopolassars, die in einer späteren Abschrift vorliegt. Er nimmt an, dass die Bestimmungen zur Zeit der Anfertigung der Abschrift keine Geltung mehr besaßen (McEwan



uns nicht mehr nachvollziehbaren Assoziationen bestimmt war.<sup>1926</sup> Dies lässt sich zwar, wie er einräumt, nicht nachweisen, der Gedanke ist aber durchaus interessant. Die Zuweisung bestimmter Parteien in OECT I, 20 scheint m. E. jedoch eher die Hierarchie des Tempelpersonals abzubilden. So erhalten die *ērib bītis* mehrere Teile, während andere Berufe nur einzelne Stücke empfangen.<sup>1927</sup>

Unklar ist, ob die Entlohnung des Tempelpersonals durch Speisen vom Tisch der Götter eher symbolischer Natur war oder tatsächlich den Unterhalt der betreffenden Personen und ihrer Familien dauerhaft sicherte.<sup>1928</sup> Die Zuweisungen sind nicht zuletzt deshalb schwierig zu bewerten, da unklar bleibt, wie ausschnitthaft die Quellen das Redistributionssystem eines Tempels abbilden, d. h. zu welchen Gelegenheiten die Tempelbediensteten Anteile aus den Opfern empfangen. Handelte es sich um regelmäßige oder lediglich gelegentliche Zuteilungen anlässlich von Festen und Ritualen? Aus SAA X, 108 ist immerhin zu erfahren, dass die Weitergabe von Opferresten (*rēḫātu*) aus dem Haushalt des Kronprinzen an einen *bārû* Gegenstand einer Vereinbarung (*riksu*) war,<sup>1929</sup> also anscheinend vertraglich zugesichert wurde, was Verlässlichkeit und Planungssicherheit bot.

Für die hellenistische Zeit ist beispielsweise bekannt, dass ein Teil des Pfründeneinkommens der Goldschmiede in den Zierelementen der Kleidungsstücke der Götter bestand, die sie im Rahmen der *lubuštu*-Zeremonie und bei anderen Festen im Jahreskreis erhielten.<sup>1930</sup> Von solchen Formen der Entlohnung wissen wir aus Assyrien nichts, was möglicherweise in der Überlieferungslage, denn in grundsätzlich anderen Verfahrensweisen begründet liegt.

Im sog. mittelassyrischen Krönungsritual,<sup>1931</sup> das für die neuassyrische Zeit noch nicht vollständig fassbar ist,<sup>1932</sup> platziert der König jeweils eine Mine Silber und Gold sowie ein verziertes Kleidungsstück zu Füßen des Gottes, die der *šangû*, der am Ritual mitwirkt, erhält.<sup>1933</sup> Die Geschenke (*šulmānu*),<sup>1934</sup> welche die Magnaten und Eunuchen (*ša-rēši*) dem König im Zuge des Rituals überreichen, gehen an den Aššurtempel. Sie gelten ebenfalls als

---

1983, 194).

<sup>1926</sup> Van Driel 2002, 77.

<sup>1927</sup> McEwan 1983, 188: Vs. 3–4. 8, 189: Vs. 18–19 *passim*.

<sup>1928</sup> Van Driel 2002, 76 weist im Zusammenhang mit dem Pfründensystem im spätbabylonischen Uruk darauf hin, dass neben den regelmäßigen Opfern, die durch den König bestritten wurden, auch private Spender Opfertiere darbrachten, die eine wesentlich unkalkulierbarere Einkommensquelle für die Pfründeninhaber darstellten.

<sup>1929</sup> SAA X, 182: u. Rd. 33–34.

<sup>1930</sup> Monerie 2017, 371; vgl. Linssen 2004, 44, 54–55.

<sup>1931</sup> Für die Edition des Textes vgl. Müller 1937.

<sup>1932</sup> Holloway 2002, xv Fn. 1 versteht den „Krönungshymnus Assurbanipals“, SAA III, 11, als neuassyrische Version des Rituals; vgl. Ambos 2014, 328; Maul 1999, 75; .

<sup>1933</sup> SAA XX, 7: Vs. I 36'–37'. Die Objekte werden als *melqētu* „Einkommen“ (AHw II, 643b; CAD M/II, 13a) bezeichnet. Auch diejenigen, die den König während des Rituals trugen, erhielten jeweils eine Mine Silber (SAA XX, 7: Vs. II 40–41), der Stadtschreiber (*tupšar āli*) erhält ein Kleidungsstück (SAA XX, 7: Vs. II 41). Möglicherweise wurde die Krönungszeremonie – vielleicht im Rahmen des Neujahrsfests – jährlich wiederholt (Heeßel 2014b, 66; Panayotov 2015), was bedeuten würde, dass die Geschenke regelmäßige Einkünfte darstellten.

<sup>1934</sup> In SAA XX, 7: Rs. III 5 werden die Geschenke als *šulmānu* bezeichnet, einige Zeilen später dann als *nāmurtu* (SAA XX, 7: Rs. III 7).

Einkommen (*melqētu*) des *šangû*.<sup>1935</sup> Unklar bleibt, ob er dieses Einkommen als Vertreter des Tempels entgegennahm oder für sich selbst erhielt. Auch während der „Frühjahrsfeierlichkeiten“ verteilte der König Geschenke (*qīštu*) an die Angehörigen des Tempelpersonals.<sup>1936</sup> Worin diese bestanden, bleibt leider unklar.

Wertvolle Geschenke spielten für die Beziehungen des Königs zu den Familien, aus denen hochrangige Angehörige des Tempelpersonals stammten, eine wichtige Rolle.<sup>1937</sup> In SAA XIII, 154 beschwert sich Dādî (Nr. 12), *šangû* des *bīt Kitmūri*, beim König, dass der *rab danībāti* ihn festgesetzt und verhört habe. Zudem habe dieser sich unrechtmäßig den Besitz von Dādîs (Nr. 12) Vater Bēl-rēmāni (Nr. 2) angeeignet, darunter ein Talent gereinigtes Silber sowie silberne Hausgeräte im Wert von 20 Minen, „Begrüßungsgeschenke“ (*nāmurtu*) des Königs und der Mutter des Königs.<sup>1938</sup> Leider bleibt unklar, warum und zu welchen Gelegenheiten Bēl-rēmāni (Nr. 2) diese Geschenke erhalten und ob er selbst ein Amt im Tempel bekleidet hatte, aufgrund dessen der König ihn mit diesen Gaben bedacht hatte. Nach Groß stammten solche Geschenke für die Eliten des Landes aus den „Begrüßungsgeschenken“ (*nāmurtu*), welche die Krone als Audienzgeschenke, Tributzahlungen und Beute erhalten hatte.<sup>1939</sup> Dass Geschenke wohl auch aus den Schatzkammern des Aššurtempels kommen konnten bzw. durch den Tempel gemacht wurden, zeigt ein Brief von Akullānu (Nr. 1), in dem er den König wegen eines Diebstahls dazu auffordert, alle diejenigen, die *šulmānu*-Geschenke aus dem Aššurtempel empfangen hatten, zu befragen.<sup>1940</sup> Es ist zu bedenken, dass solche, wenngleich wertvollen, Geschenke vermutlich nur gelegentlich anlässlich von Festen und Ritualen, als spontane Gunstbezeugung oder Belohnung für außerordentliche Dienste und Loyalität verteilt wurden. Sie stellten somit keine regelmäßige Einkommensquelle dar, die Planungssicherheit geboten hätte.

Über die Tempel in Aššur profitierten die Bewohner der Stadt von Zuteilungen aus der Kriegsbeute des Königs.<sup>1941</sup> Dies wird nicht nur aus den Inschriften deutlich,<sup>1942</sup> sondern auch in archivalischen Texten finden sich Belege für diese Praxis: In der Personenkaufurkunde KAN 4, 20 verkaufen zehn Personen eine Frau und ihre Tochter, elamische

---

<sup>1935</sup> SAA XX, 7: Rs. III 2–7; vgl. Parpola 2017, lxxi.

<sup>1936</sup> In SAA XX, 9: Rs. IV 21'–22' ist von *ērib bītis* die Rede, die Geschenke des Königs erhalten. In SAA XX, 10: Vs. 8. Rs. 2 werden der *lahḫinu* und vermutlich der *šangû* sowie möglicherweise weitere Angehörige des Tempelpersonals als Empfänger von Gaben benannt. Weitere Geschenke ohne (erhaltene) Nennung des Empfängers werden in SAA XX, 9: Vs. II 11; 10: Rs. 11; 30: Rs. 6 erwähnt.

<sup>1937</sup> Vgl. Mattila 2000, 145.

<sup>1938</sup> Menzel 1981a, 194 versteht den Brief so, dass Dādîs (Nr. 12) verstorbener Vater, so wie der *šangû rābiu* Abu-ul-īdi (Nr. 1) in SAA XII, 9, Begünstigter einer Landschenkung des Königs war, die der *rab danībāti* sich unrechtmäßig angeeignet hatte.

<sup>1939</sup> Groß 2014a, 681.

<sup>1940</sup> SAA X, 107: l. Rd. 1–2.

<sup>1941</sup> Die Bediensteten des Palastes erhielten Zuteilungen aus dem Tribut (vgl. Ermidoro 2015, 219–220). In einer dieser Listen wird auch ein Hirte der regelmäßigen Opfer (*rā'ī dāri*) erwähnt, der Mehl, Getreide und Wein erhielt (SAA XI, 36: Vs. I 5–8). Weitere Angehörige des Tempelpersonals sind unter den Begünstigten solcher Zuweisungen nicht bezeugt.

<sup>1942</sup> Asarhaddon berichtet, Kriegsgefangene aus Šubria, darunter Landarbeiter (*ikkāru*), Hirten (*rā'iu*) und Gärtner (*nukarribu*), dem Aššurtempel geschenkt zu haben (RINAP 4, 33: Rs. III 14'–22'; vgl. Groß 2014a, 680). Auch Assurbanipal bedenkt die Tempel seines Landes mit Personen und Besitztümern, die er in Elam erbeutet hat (RINAP 5, Asb 7: IX 51'–63"; 9: VI 12–12; vgl. Mattila 2000, 146).

Gefangene, die der König der Stadt Aššur gegeben hatte.<sup>1943</sup> Die Lukrativität einer solchen Beutezuteilung ist dabei fraglich: Teilt man den Kaufpreis in KAN 4, 20 von einer Mine Silber durch zehn, bleiben gerade einmal sechs Šekel (1 Mine = 60 Šekel)<sup>1944</sup> Erlös pro Person.

Zwischen den Verkäufern lassen sich weder berufliche noch familiäre Verbindungen feststellen. Es sei deshalb zu erwägen, so Faist, dass der Grund für den gemeinsamen Besitz an der Frau in der Zugehörigkeit zur selben Institution gelegen habe, durch die die Zuteilung von Kriegsgefangenen erfolgte. Dies sei möglicherweise der Aššurtempel gewesen.<sup>1945</sup> Ähnliches nimmt Radner an: Die Männer seien Tempelbedienstete gewesen, die als *kišru* – also einer Einheit von zehn Personen, die gemeinsam bei Kriegs- und Arbeitsdiensten eingesetzt wurde – gemeinsam am Feldzug teilgenommen hätten.<sup>1946</sup>

Die Gelehrten aus dem Umfeld des Königs erhielten, zumindest wenn sie eine gewisse Hierarchiestufe erreicht hatten, vom König Felder, aus deren Bestellung sie Erträge generierten.<sup>1947</sup> Wie ist es um den Landbesitz des Tempelpersonals bestellt und in welchem Umfang verfügten sie über Personenbesitz?<sup>1948</sup> Die Landschenkungen des Königs an hochrangige Tempelfunktionäre, die mit der Verpflichtung, einen Teil der Erträge als Opfergaben für die Götter des Tempels abzuführen,<sup>1949</sup> einhergingen, stellten sicher eine lukrative Einkommensquelle dar.

Ermidoro nimmt an, dass die Priester und Sänger, die Rituale für Privatpersonen durchführten, für ihre Dienstleistungen bezahlt oder zumindest durch Geschenke belohnt wurden.<sup>1950</sup>

In SAA XII, 1 übereignet Adad-nērārī III. dem *masennu* von Aššur<sup>1951</sup> Šamaš-nāšir (Nr. 1) erheblichen Landbesitz, bestehend aus Dörfern, Feldern, Gebäuden, Gärten und den auf dem Land lebenden Personen, und befreit ihn von Abgaben. Die Domänen, die Adad-nērārī III. Šamaš-nāšir (Nr. 1) übereignet, sind von erheblichem Umfang: In zwei

---

<sup>1943</sup> Faist 2009, 60, 64. Radner 2015b, 92 vermutet, dass Assurbanipals Feldzug nach Elam 646 v. Chr. der Anlass ihrer Gefangennahme war

<sup>1944</sup> Vgl. Powell 1987, 514.

<sup>1945</sup> Faist 2009, 66–67.

<sup>1946</sup> Radner 2015b, 92. Dass die zehn Männer unterschiedlicher Berufe ein *kišru* bildeten, würde deutlich gegen eine Überschneidung oder gar Deckungsgleichheit von Berufsgruppe und *kišru* sprechen; vgl. zu dieser Frage Ponchia 2012, 219; Mendelsohn 1940, 71.

<sup>1947</sup> Verderame 2004, 47–48. Verderame 2004, 48 geht aber davon aus, dass die Gelehrten in der Mehrzahl eher unter relativ prekären Umständen lebten, die denjenigen, die Urad-Gula (Nr. 6) in seinem berühmten Beschwerdebrief (SAA X, 294) beschreibt, nicht unähnlich gewesen seien. Ökonomische Prosperität hing maßgeblich davon ab, ob ein Experte gerade in der Gunst des Königs stand oder nicht.

<sup>1948</sup> Postgate 1989, 147 Fn. 64 spricht im Zusammenhang mit Versorgungsfeldern, die von der Forschung unter dem Begriff *ma'uttu* gefasst werden, von „prebendary land“. Diese Ländereien waren allerdings nicht notwendigerweise abgabenbefreit (Groß 2014a, 680; vgl. Radner 2007, 223; ebd. 2003, 898–899; ebd. 2000, 243; ebd. 1989, 147). *ma'uttu*-Land im Besitz von Angehörigen des Tempelpersonals ist bislang nicht bezeugt. Zu solchen Versorgungsfeldern im Besitz neuassyrischer „officials“ vgl. Groß 2014a, 678. Groß 2014a, 679 nimmt aufgrund der Vertragssicherungsklausel in NATPA 2, 75 an, dass die Besitzungen des Palastpersonals üblicherweise dem Amtsnachfolger übergeben wurden.

<sup>1949</sup> Menzel 1981a, 59.

<sup>1950</sup> Parpola 2017, xxxiv.

<sup>1951</sup> Da ohne Determinativ geschrieben, bleibt unklar, ob Gott, Stadt oder Land gemeint ist.

Abschnitten ist die Angabe der Fläche erhalten, die jeweils 1.000 *imāru* betrug. Die Ländereien lagen in verschiedenen Provinzen des assyrischen Reichs,<sup>1952</sup> wie beim Landbesitz der assyrischen Eliten üblich,<sup>1953</sup> und grenzten zum Teil an die Besitzungen anderer hochrangiger Funktionäre.<sup>1954</sup> Die Schenkung ist Teil der „Eunuchenschaft“<sup>1955</sup> von Šamaš-nāšir (Nr. 1), wird aber, so stilisiert es der Text, dem Gott Aššur gegeben.<sup>1956</sup> Dass die Ländereien dem Gott Aššur gehören, wird auch aus der Fluchformel deutlich, in der es heißt, Aššurs Zorn möge denjenigen treffen, der dessen Besitz wegnimmt.<sup>1957</sup> Die Ländereien bleiben also im Besitz des Tempels und dürfen in der Zukunft, so die Schlussbestimmungen der Schenkung, ausschließlich an den „Gouverneur“ des Aššurtempels (*pāḫāt bīt Aššur*)<sup>1958</sup> gegeben werden.<sup>1959</sup> Das Land steht Šamaš-nāšir (Nr. 1) zur Verfügung, er muss aus den Erträgen aber zum Unterhalt des Aššurtempels und den Opfergaben beitragen. Die Höhe dieser Unterhaltsverpflichtung formuliert der Text nicht explizit, so dass unklar bleibt, in welchem Verhältnis zu leistende Beiträge und Einkünfte standen.

Wie durch SAA XII, 9 belegt, konnte auch der *šangû rabiu* Begünstigter einer Landschenkungen werden.<sup>1960</sup> Aufgrund des fragmentarischen Zustands des Textes lässt sich nicht ermitteln, welche Gewinne der Begünstigte Abī-ul-īdi (Nr. 1) aus diesen Besitzungen erwirtschaftete und ob der Landbesitz wie auch in anderen Fällen mit einer Verpflichtung zur Bereitstellung von Opfergaben verbunden war. Der Begünstigte der in SAA XII, 48 getätigten Landschenkungen ist nach Postgate Kēnu-Adad (Nr. 1), der im selben Dokument als Priester (*šangû*) ernannt wird.<sup>1961</sup> Menzel nimmt hingegen an, dass der Tempel der Besitzer der Ländereien war.<sup>1962</sup>

SAA XII, 24 enthält eine Landschenkungen und Steuerbefreiung durch Asarhaddon an eine weibliche Gottheit vermutlich in Ḫuzirīna. Felder von Größen zwischen 6 und 30 *imāru*

<sup>1952</sup> Erhalten sind Aššur (SAA XII, 1: Vs. 5) und Kurba'il (SAA XII, 1: Vs. 10). Die Orte Til-kunāši (SAA XII, 1: Vs. 12), Šibara (SAA XII, 1: Vs. 13), Kubanaše (SAA XII, 1: Vs. 16) und Aridi (SAA XII, 1: Vs. 16) lagen in der Provinz Guzana (SAA XII, 1: Vs. 17; vgl. Bagg 2017a, 62, 346; ebd. 2017b, 467, 599). Die Provinzen Aššur und Kurba'il lagen vermutlich in einiger Entfernung zueinander, wobei die Lokalisierung von Kurba'il ungesichert ist (Radner 2006a, 47), die Provinz Guzana befand sich weit im Westen am Ḫabūr-Dreieck; vgl. Radner 2006a, 44 Karte 1, 50 Karte 2, 51.

<sup>1953</sup> Mattila 2000, 141; Postgate 1989, 150; Fales 1987, 107.

<sup>1954</sup> Postgate 1969, 59.

<sup>1955</sup> Ab dem 9. Jh. v. Chr. besetzten die assyrischen Herrscher hochrangige Verwaltungspositionen bevorzugt mit Eunuchen (Radner 2011, 359). Diese Personalstrategie zielte darauf ab, dass Positionen aufgrund von Leistung verdient, nicht aufgrund von Familienzugehörigkeit ererbt wurden. Da Eunuchen keine Nachkommen hatten, waren sie darauf angewiesen, dass der Staat sich um ihre Totenpflege sorgte. Aus dieser Abhängigkeit erwuchs eine besondere Loyalität gegenüber der Krone.

<sup>1956</sup> SAA XII, 1: Vs. 3–4. Nach Menzel 1981, 59 hatte Šamaš-nāšir (Nr. 1) die Ländereien zuerst für sich selbst erworben; vgl. dagegen Postgate 1969, 59.

<sup>1957</sup> SAA XII, 1: Rs. 6'–8'.

<sup>1958</sup> SAA XII, 1: Rs. 9'–11'. Was für ein Amt mit *pāḫāt bīt Aššur* gemeint ist, bleibt unklar. Gouverneure sind sonst nur für Provinzen, nicht aber für Tempel belegt; vgl. PNA 4, 80b–85a, s.v. *pāḫutu*.

<sup>1959</sup> Auch die Ländereien, die in der sog. „Bestallungsurkunde“ des Nergal-āpil-kumū'a (SAA XII, 82–84) an diesen übertragen werden, seien nach dessen Tod in den Besitz des Tempels übergegangen (Groß 2014a, 252).

<sup>1960</sup> Vgl. Menzel 1981a, 194.

<sup>1961</sup> Postgate 1969, 82.

<sup>1962</sup> Menzel 1981a, 176. Menzel und Postgate vermuten, dass der begünstigte Tempel der Zababa-Tempel in Aššur war, dem Ländereien in Ḫuzirīna/Sultantepe zugesprochen wurden, nicht ein Zababa- und Bāba-Tempel in Ḫuzirīna.

werden zur Produktion der *ginû*-Opfer dieser Gottheit designiert. Die Bereitstellung der Opfergaben liegt in der Verantwortung mehrerer Personen, darunter ein Landarbeiter (*qatinnu*). Postgate nimmt an, dass die Begünstigten „temple officials“ waren, was m. E. nicht aus der Berufsbezeichnung Landarbeiter (*qatinnu*) hervorgeht.<sup>1963</sup> Auch von Sanherib ist mit SAA XII, 21–23 eine Landschenkung überliefert, die ggf. zugunsten eines Tempels erfolgte. Aufgrund des fragmentarischen Zustands des Textes können die Benefizienten allerdings nicht mehr eindeutig identifiziert werden.

Wie Baker anhand der *ālu/kapru*-(*ša*)-X-Toponyme, bei denen X eine Berufsbezeichnung ist, herausgearbeitet hat, teilte der neuassyrische König verschiedenen Berufsgruppen landwirtschaftliche Nutzflächen zu. Diese Flurstücke dienten der Subsistenz und wurden offenbar in gemeinschaftlichem Besitz gehalten und verwaltet.<sup>1964</sup> Mit dem Toponym *Āl-ērib-bīti* sind auch Angehörige des Tempelpersonals unter den Begünstigten solcher kollektiver Landzuteilungen belegt.<sup>1965</sup> So ist damit zu rechnen, dass auch andere Tempelbedienstete von dieser Form der Entlohnung profitierten, zumal Toponyme des *ālu/kapru*-(*ša*)-X-Typus für zahlreiche Handwerksberufe belegt sind, deren Vertreter sich auch am Tempel finden, z. B. Bäcker (*āpiu*) oder Goldschmiede (*šarrāpu*).<sup>1966</sup> Vermutlich wurden die Handwerker im Dienste des Tempels gemeinsam mit ihren „säkularen“ Kollegen mit Ländereien bedacht und bilden deshalb keine eigene Gruppe.<sup>1967</sup> Eine ähnliche Form des gemeinschaftlichen Landbesitzes durch Tempelpersonal dokumentiere nach Baker auch der Immobiliarkauf CTN II, 35, in welcher der *rab alāni* Bēl-issē'a (Nr. 2) von vier Sängern (*nāru*), für die allerdings keine explizite Affiliation mit einem Tempel belegt ist,<sup>1968</sup> und einem Klagesänger (*kalū*) ein Stück Land kauft.<sup>1969</sup>

Die Kaufurkunden aus der Stadt Aššur sind, was die Frage anbelangt, wie die Angehörigen des Tempelpersonals in den Besitz ihrer Immobilien gelangten und ob die Übertragung von Nutzungs- und Eigentumsrechten einen Teil ihrer Entlohnung darstellte, nur begrenzt aussagekräftig. Der Schneider des Aššur (*kāširu ša Aššur*) Šumma-Aššur (Nr. 4) kauft in NATAPA 2, 75 für 30 Šekel Silber das Haus seines Nachbarn Bēl-ana-marruqi (Nr. 1), dem Palastmanager von Aššur (*rab ekalli ša Libbi-āli*). Auf dem Haus liegt eine *ilku*-

---

<sup>1963</sup> Postgate 1969, 77.

<sup>1964</sup> Baker 2016, 57, 60, 66–68. Die Berufsgruppe im Namen des Ortes war diejenige, der das Land ursprünglich zugesprochen worden war (Baker 2015, 593), was nicht unbedingt Rückschlüsse auf die Berufsgruppenzugehörigkeit der gegenwärtigen Besitzer zulässt. Auch den gemeinschaftlichen Landbesitz der *ḥundurāiu*, der durch die Kaufurkunde NATAPA 1, 35 wahrnehmbar ist, in welcher der *ḥundurāiu* Mudammiq-Aššur (Nr. 7) ein Grundstück in Aššur kauft, das sich zuvor im gemeinschaftlichen Besitz einer Gruppe anderer *ḥundurāius* befunden hatte, deutet Baker 2015, 593 in diesem Sinne.

<sup>1965</sup> Baker 2016, 64.

<sup>1966</sup> Für alle bisher bezeugten Toponyme des Typus *ālu/kapru*-(*ša*)-X vgl. Baker 2016, 63–64.

<sup>1967</sup> Sollte diese Vermutung zutreffen, läge hiermit ein Hinweis darauf vor, dass auch im Altertum die „Tempelhandwerker“ nicht als distinkte soziale Gruppe gefasst wurden.

<sup>1968</sup> Postgate 1973, 74–75 bezeichnet die Verkäufer als „consortium of temple personnel“ und nimmt eine Verbindung zum Adad-Tempel von Kurba'il an, der in den Vertragssicherungsklauseln genannt wird; vgl. Postgate 1989, 145. Auch Groß 2014a, 230 geht davon aus, dass die Verkäufer aus der Sphäre des Tempels stammen.

<sup>1969</sup> Baker 2016, 66.

Dienstverpflichtung für Dagan,<sup>1970</sup> was vielleicht den recht niedrigen Kaufpreis von nur 30 Šekeln Silber erklären könnte. Der Kaufpreis wurde zudem noch korrigiert: Die Zahl 30 ist über eine 60 geschrieben.<sup>1971</sup> Groß nimmt an, dass Bēl-ana-marruqi (Nr. 1) die Immobilie verkaufte, um sich von der *ilku*-Verpflichtung zu befreien.<sup>1972</sup> In KAN 4, 19 verkauft Bāba-šumu-šukna, ein *šangû* der Gula, einen außerhalb von Aššur liegenden Garten, der Teil seines Erbes ist, an Inūrta-nādin-aḥḥē (Nr. 1), *šangû* einer Gottheit, deren Name nicht erhalten ist. Der Kauf dieses Gartens zeigt, dass die Angehörigen des Tempelpersonals über landwirtschaftliche Nutzflächen, die im Familienbesitz waren, verfügten. Deren Bewirtschaftung stellte vermutlich eine nicht zu vernachlässigende Einkommensquelle dar, die von ihrem Dienst im Tempel weitestgehend unabhängig war. In der unpublizierten Kaufurkunde VAT 10430 kauft Sangi-ili (Nr. 1) Land von einigen Männern, die nach Baker möglicherweise Priester waren,<sup>1973</sup> was als vager Hinweis auf kollektiven Landbesitz von Tempelbediensteten gedeutet werden könnte. Weitere Immobiliarkäufe, die Angehörige des Tempelpersonals tätigten, sind aus Aššur bisher nicht bekannt geworden.

### III.2.16.1 Investitionen in Handelsreisen

Aus dem Archiv des Dūrī-Aššur (Nr. 9), der Textsammlung 52a aus Aššur, sind einige Aufstellungen über Einlagen in Handelsreisen überliefert.<sup>1974</sup> Auf bis zu drei jährlichen Reisen transportierten die Unternehmer Silber, Textilien und Kleidungsstücke sowie Schuhe mit Eselskarawanen nach Norden.<sup>1975</sup> Dort wurden die Handelsgüter verkauft und die Erlöse in Wein investiert, der in Tierbälgern an Flößen befestigt nach Aššur transportiert wurde. In Aššur wurden Wein wie auch Importhölzer veräußert.<sup>1976</sup>

Personen ganz unterschiedlicher Professionen konnten sich an den von Dūrī-Aššur (Nr. 9) und seinen Partnern durchgeführten Handelsreisen finanziell beteiligen.<sup>1977</sup> Die Höhe der Investments variiert beträchtlich. Die meisten Personen sind wohl eher als Klein- und Kleinstanleger zu bezeichnen, nicht wenige erscheinen mehrfach in den Einlagenlisten.

<sup>1970</sup> Deller, Fales und Jakob-Rost 1995, 43 nehmen an, dass hiermit das *bīt Dagan* im Aššurtempel gemeint ist. Deller 1985, 363–365 identifiziert das *bīt Dagan* mit dem *bīt nuḥatimmi* bzw. dem *bīt ḥurše* des Aššurtempels und sieht in ihm dessen Schlachthaus. Auch Groß 2014a, 34 nimmt an, dass sich das *bīt Dagan* im Bereich des Aššurtempels befand. Nach Menzel 1981a, 50–52 ist das *bīt Dagan* dagegen derjenige Teil des Palastes, der im Zusammenhang mit der königlichen Grablege und damit dem Totenkult der assyrischen Könige stand. NATAPA 2, 75 stammt aus N 14. In den Texten aus diesem Archiv erscheinen als zentrale Personen und Zeugen mehrere Ölpresser, zudem kommt auch KAV 197, der berühmte Beschwerdebrief der Ölpressergilde aus N 14; vgl. Pedersén 1986b, 101.

<sup>1971</sup> Deller, Fales und Jakob-Rost 1995, 43.

<sup>1972</sup> Groß 2014a, 34–35.

<sup>1973</sup> Baker 2016, 59.

<sup>1974</sup> Miglus, Radner und Stępniewski 2016, 76. Radner 2000, 103 sieht einen engen Zusammenhang zwischen dieser Art von Investment und den EN KASKAL-Dokumenten, die ebenfalls Geschäftspartnerschaften begründen.

<sup>1975</sup> Miglus, Radner und Stępniewski 2016, 76–77.

<sup>1976</sup> Ebd., 77. Die Türen des Hauses, das Gegenstand der Erbteilungsurkunde NATAPA 1, 28 ist, sind aus *li'āru*-Holz, einem im Amanus-Gebirge beheimateten Nadelbaum. Dies zeige, dass Holzimporte auch den Bedarf privater Bauherren deckten (Miglus, Radner und Stępniewski 2016, 77).

<sup>1977</sup> Nach Radner 2015b, 59 zielten diese Investitionen nicht auf Kapitalmehrung ab, sondern dienten der Deckung des Eigenbedarfs an Wein.

Unter den Personen, die in die Handelsreisen des Dūrī-Aššur investierten, finden sich auch Angehörige des Tempelpersonals.<sup>1978</sup>

Tabelle 10: Einlagenlisten zur Finanzierung von Handelsreisen aus dem Archiv 52a mit Angehörigen des Kult- und Tempelpersonals unter den Investoren

<b>WVDOG 152, I.33</b>			
Investoren	Aššur-lē'i <sup>1979</sup>	<i>ša-bēt-Šēri</i> <sup>1980</sup>	12 Šekel
	Urdu-aḥḥēšu (Nr. 14)	IGI <i>bīt Zababa</i>	2 Šekel
	Na'di-Aššur (Nr. 11) <sup>1981</sup>	IGI <i>bīt Papāḥāte</i>	2 Šekel
	Sukkāia (Nr. 43) <sup>1982</sup>	<i>ati Nabû</i>	n+2 Šekel
höchste Summe	12 Šekel	<i>3 imāru, 1 sūtu, 5 qû</i>	
niedrigste Summe	1/6 Šekel	<i>1 qû</i>	
<b>WVDOG 152, I.34</b>			
Investor	Mušēzib-Adad <sup>1983</sup>	<i>šangû</i>	1/2 Mine
höchste Summe	1/2 Mine	<i>2 imāru, 6 sūtu, 5 qû</i>	
niedrigste Summe	1 Šekel	<i>2 qû</i>	
<b>WVDOG 152, I.35</b>			
Investor	Na'di-Aššur <sup>1984</sup>	IGI <i>bīt Papāḥāte</i>	8 Šekel
höchste Summe	1/2 Mine	<i>1 imāru, 6 sūtu, 5 qû</i>	
niedrigste Summe	2 Šekel	<i>3 imāru</i>	
<b>WVDOG 152, I.37</b>			
Investoren	Sukkāia (Nr. 43)	<i>ati Nabû</i>	7 Šekel
	Kakkullānu (Nr. 12)	<i>ša-bēt-kimahḥi</i>	3 Šekel
höchste Summe	12 Šekel	<i>3 qû</i>	
niedrigste Summe	1 Šekel	<i>3 qû</i>	
<b>WVDOG 152, I.38</b>			
Investoren	Na'di-Aššur (Nr. 11)	IGI <i>bīt Papāḥāte</i>	14 Šekel
	Sukkāia (Nr. 43)	<i>ati Nabû</i>	5 sūtu
höchste Summe	14 Šekel	<i>5 imāru 3 sūtu 5 qû</i>	
niedrigste Summe	2 Šekel	<i>3 sūtu</i>	
<b>WVDOG 152, I. 41</b>			
Investoren	Sukkāia (Nr. 43)	<i>ati Nabû</i>	1/4 Šekel
	Na'di-Aššur (Nr. 11)	IGI <i>bīt Papāḥāte</i>	1 Šekel
	Mannu-kī-Issār <sup>1985</sup>	<i>kurgarrû</i>	n Šekel
höchste Summe	6 Šekel	<i>2 sūtu 5 qû</i>	
niedrigste Summe	1/4 Šekel	<i>2 qû</i>	

<sup>1978</sup> Miglus, Radner und Stepiński 2016, 76.

<sup>1979</sup> WVDOG 152, I.33: Vs. 5; der Eintrag fehlt in PNA 4.

<sup>1980</sup> Bei Tēru handelt es sich wohl um den westsemitischen Mondgott Šēr (Miglus, Radner und Stepiński 2016, 98).

<sup>1981</sup> PNA führt nur den Beleg aus WVDOG 152, I.41: I. Rd. 2, nicht aber diejenigen aus WVDOG 152, I.33: Vs. 9. und I.38: o. Rd. 12 an. In WVDOG 152, I.33 investiert Na'di-Aššur (Nr. 11) gemeinsam mit einer weiteren Person namens Šār-Aššur (Nr. 7).

<sup>1982</sup> WVDOG 152, I.38: I. Rd. 1; I.42: Vs. 12; I.52: Vs. 7; vgl. PNA 4, 22a.

<sup>1983</sup> WVDOG 152, I.34: Vs. 3; vgl. PNA 4, 128a.

<sup>1984</sup> WVDOG 152, I. 35: Vs. 5.

<sup>1985</sup> PNA 2/II, 691–692. Die Belege aus WVDOG 152, I.40: Vs. 3; I.41: Rs. 3; I.56: Vs. 2; I.57: Vs. 6 fehlen. Der Beleg aus WVDOG 152, I.40: Vs. 3 ist nicht mit in die Tabelle aufgenommen, da die Höhe des Investments nicht erhalten ist.

WVDOG 152, I.42			
Investor	Sukkāia (Nr. 43)	<i>ati Nabû</i>	9 Šekel
höchste Summe	1 Mine	<i>3 imāru 5 sūtu</i>	
niedrigste Summe	2/4 Šekel	<i>2 imāru</i>	
WVDOG 152, I.48			
Investor	Sukkāia (Nr. 33) <sup>1986</sup>	<i>šangi karkadinni</i>	1 Mine
höchste Summe	1 Mine		
niedrigste Summe	1 1/4 Šekel		
WVDOG 152, I.52			
Investor	Sukkāia (Nr. 43)	<i>ati Nabû</i>	17 Šekel
höchste Summe	4 1/2 Minen		
niedrigste Summe	17 Šekel		
WVDOG 152, I.56			
Investoren	Mannu-kī-Issār <sup>1987</sup>	<i>kurgarrû</i>	1 Šekel
	Kiřir-Nabû <sup>1988</sup>	IGI <i>bīt</i> Amurru	1/2 Šekel
	Urdu-aḥḥēšu <sup>1989</sup>	IGI <i>bīt</i> Zababa	4 1/2 Šekel
	Sinḡi-Ařur <sup>1990</sup>	<i>kurgarrû</i>	17 Šekel
höchste Summe	1 Mine 8 Šekel		
niedrigste Summe	1/2 Šekel		

Als Investoren mit Bezug zum Tempel sind Vertreter der Berufe *atû*, *šangû*, *šangi karkadinni*, *kurgarrû* und *ša-bēt-kimaḥḥi* sowie der *ša-bēt-Šēri* und mehrere Personen mit dem Beruf IGI *bīt* der Götter Amurru, Zababa und Papāḥāte belegt. Die von ihnen getätigten Einlagen sind in einigen Fällen die höchsten im Dokument festgehaltenen: Der *ša-bēt-Šēri* Ařur-lē'i investiert 12 Šekel Silber,<sup>1991</sup> der *šangû* Muřēzib-Adad 1/2 Mine,<sup>1992</sup> der IGI *bīt* Papāḥāte Na'di-Ařur (Nr. 11) 14 Šekel<sup>1993</sup> und der *šangi karkadinni* Sukkāia (Nr. 33) 1 Mine Silber.<sup>1994</sup> Aber die Angehörigen des Tempelpersonals tätigten mitnichten immer die umfangreichsten Investments. Weitaus häufiger zählen ihre Einlagen zu den eher kleinen oder mittleren Summen.

Die Listen über die Handelsreisen des Dūrī-Ařur (Nr. 9) und seiner Partner zeigen, dass die Investition kleiner bis mittlerer Summen in Handelsunternehmungen zum ökonomischen Repertoire der Angehörigen des Tempelpersonals zählte. Sie unterscheiden sich in diesem Punkt nicht von anderen Berufsgruppen. Es bleibt leider unklar, wie risikoreich und lukrativ derartige Einlagen waren. Die Höhe des investierten Kapitals deutet nicht darauf hin, dass es sich hierbei um eine Form der Kapitalanlage handelte, die unverhoffte

<sup>1986</sup> WVDOG 152, I.48: Vs. 8; vgl. PNA 4, 129b.

<sup>1987</sup> WVDOG 152, I.56: Vs. 2; vgl. PNA 4, 51b.

<sup>1988</sup> WVDOG 152, I.56: Vs. 18; der Eintrag fehlt in PNA 4.

<sup>1989</sup> WVDOG 152, I.56: Rs. 5; der Eintrag fehlt in PNA 4.

<sup>1990</sup> WVDOG 152, I.56: Rs. 7; vgl. PNA 4, 51b.

<sup>1991</sup> WVDOG 152, I.33: Vs. 5.

<sup>1992</sup> WVDOG 152, I.34: Vs. 3.

<sup>1993</sup> WVDOG 152, I.38: u. Rd. 12.

<sup>1994</sup> WVDOG 152, I.48: Vs. 8.



Reichtümer einbrachte. Diese Investments stellten vermutlich eher einen bescheidenen Zusatzverdienst dar.

### III.2.16.2 Diebstähle

Eine weitere, wenngleich illegale, Möglichkeit, die eigenen Einkünfte aufzubessern, bestand im Diebstahl von Tempelgut.<sup>1995</sup> Immer wieder werden in den Briefen an den König Fälle beschrieben, in denen Personen, die Zugang zum Allerheiligsten der Tempel hatten, Objekte aus Edelmetall, vor allem Gold, entwendeten und mitunter sogar Teile der wertvollen Götterstatuen selbst stahlen. Diese Vergehen beschränkten sich keineswegs auf bestimmte Personenkreise, sondern wurden auch von hochrangigen Angehörigen des Kultpersonals wie *šangûs* begangen. Auch Personen, die Tempeldiebstähle untersuchten, wurden mitunter bei anderer Gelegenheit selbst derartiger Vergehen beschuldigt.<sup>1996</sup> So schreibt Aššur-ḫamātū'a aus Arba'il, dass Nabû-ēpuš (Nr. 2), ein *kalû* bzw. *šangû* des Ea,<sup>1997</sup> goldene Teile eines Tisches in der Cella der Ištar abgeschält habe, wobei ihn die Tempelwache (*ša-maššarti bīt ili*) erwischte. Bereits unter seinem Vorgänger, so weiß Aššur-ḫamātū'a zu berichten, hätte der *šangû* des Ea Diebstähle begangen, die verschleiert worden waren.<sup>1998</sup> In SAA XIII, 128 meldet Aššur-rēšūwa (Nr. 3), *šangû* des Ninurta, dem König einen Diebstahl im Ninurta-Tempel, der in der Regierungszeit des Vaters des Königs von den *ērib bītis* des Tempels begangen worden sei. Diese hätten Teile der goldenen Strahlen, die aus dem Haupt des Gottes hervorragten, abgetrennt und erhebliche Teile der silbernen Wanddekoration abgeschabt. Er empfiehlt, den *kalû* Nabû-erība (Nr. 15) und Galulu (Nr. 7), einen Tempelwächter (*ša-maššarti bīt ili*), zu befragen, vermutlich weil man sie verdächtigte, an der Planung und Durchführung des Diebstahls beteiligt gewesen zu sein und hoffte, über sie an weitere Komplizen zu kommen. Offenbar traten solche Probleme immer wieder auf, denn Aššur-rēšūwa (Nr. 3) schreibt, obwohl man ihnen bereits eine Lektion erteilt hatte, würden sie sich immer noch am Besitz des Tempels vergreifen. In den Tagen des Vaters des Königs habe man diese Verbrechen mit dem Tode bestraft.<sup>1999</sup>

Auch Handwerker, die Reparaturen im Tempel und an den Götterbildern ausführten, wurden zu Dieben: Akkullānu (Nr. 1) verfolgte den Diebstahl einer goldenen Scheibe aus dem

---

<sup>1995</sup> Vgl. Verderame 2004, 50. Zum Versuch, den Diebstahl von wertvollen Rohmaterialien durch Handwerker am achämenidenzeitlichen Eanna zu verhindern vgl. Payne 2008.

<sup>1996</sup> Vgl. Radner 2005b, 60. Verderame 2004, 95 vermutet, dass selbst dem hochrangigen *šangû* und *ērib bītis* des Aššur Akkullānu (Nr. 1) eine Neigung zur Unterschlagung unterstellt wurde.

<sup>1997</sup> Am Schluss des Briefes schreibt Aššur-ḫamātū'a, dass es sich bei Nabû-ēpuš (Nr. 2) um einen *kalû* handelt, während er ihn zuvor (Vs. 6. 14) als *šangû ša Ea* bezeichnet.

<sup>1998</sup> SAA XIII, 138: Vs. 6–Rs. 1.

<sup>1999</sup> SAA XIII, 128. Einen Eindruck der Bestrafung solcher Vergehen vermittelt auch SAA XIII, 157: Vs. 15'–Rs. 8, wo es um einen Diebstahl im Zusammenhang mit einer goldenen Statue des Erra geht. Es wird die Befragung eines offenbar Unschuldigen geschildert, die dadurch unterbrochen wird, dass der wahre Schuldige, ein Koch (*nuḫatimmu*) namens Nabû-abu-da''in, gestand, was zur Auffindung des Diebesguts führte. Zur Strafe wurde er geschlagen und erlag seinen Verletzungen (Faist 2012b, 211 Fn. 46; Radner 2005b, 48). Die Misshandlung von Nabû-abu-da''in ist als Bestrafung zu verstehen, nicht als Folter, um ein Geständnis zu erreichen (Faist 2012b, 211). Ob sein Tod beabsichtigt war oder eine Folge der Bestrafung, lässt sich nicht ausmachen. Leider bleibt unklar, wer die Bestrafung verfügte bzw. ausführte.

Aššurtempel. Sie sei in den Händen eines *parkullu* gesehen worden, der vermutlich mit der Herstellung der Preziose oder Ausbesserungsarbeiten an ihr betraut gewesen war.<sup>2000</sup>

Nicht nur Diebstähle am Tempelbesitz sind bezeugt, sondern auch der unrechtmäßige Besitz von Opferresten. Im Beschwerdebrief der Ölpresser (*ṣāḫitu*) KAV 197 wird den beiden Beschuldigten Aššur-nādin (Nr. 1) und Ātamar-Aššur (Nr. 1)<sup>2001</sup> auch vorgeworfen, dass sie – offenbar unrechtmäßig – mit den *dariu*-Opfer und weiterem Fleisch sowie gutem Wein im Lagerhaus (*bīt qātī*)<sup>2002</sup> eines Händlers (*tamkāru*) Diners<sup>2003</sup> veranstaltet hätten,<sup>2004</sup> also anscheinend Opfermaterie veruntreuten.<sup>2005</sup> Es bleibt leider unklar, ob die beiden Missetäter einen professionellen Bezug zum Tempel und dem Opferbetrieb hatten oder wie sie sonst an das Fleisch aus den *dariu*-Opfern gelangt waren.<sup>2006</sup>

### III.2.16.3 Diversifizierte Vermögenswerte

Das Tempelpersonal verfügte über Land, durch dessen Bearbeitung Einkünfte erzielt wurden. Diese Ländereien waren entweder Teil des Familienbesitzes oder wurden durch königliche Landschenkungen übereignet, die mit der Verpflichtung einhergingen, Rohstoffe für die Opfer im jeweiligen Tempel bereitzustellen, dafür aber von anderweitigen Steuerabgaben befreit waren.<sup>2007</sup> Vermutlich umfasste der Landbesitz, wie bei derartigen Latifundien in Assyrien üblich, den Besitz der Personen, die auf dem Land lebten und die Flächen bewirtschafteten.<sup>2008</sup> Die Verpachtung kleinerer Parzellen ist zwar nicht belegt, aber denkbar.

Geschenke durch den König stellten eine weitere Einkommensquelle dar, die – ebenso wie die Beteiligung an den Opferresten – auch eine symbolische Dimension besaß. Der Anteil an den Resten der Opferspeisen markiert die Zugehörigkeit zur assyrischen „Ernährungsgemeinschaft“, die Gaben des Königs unterstreichen den sozialen Status und geben Auskunft über die Nähe zum Palast und damit zum Machtzentrum des Reiches.<sup>2009</sup> Das Zusammenspiel dieser beiden Formen der Entlohnung entspricht in etwa dem, was wir über die

---

<sup>2000</sup> SAA X, 107: Vs. 6–1. Rd. 2. Weitere Briefe, die Tempeldiebstähle thematisieren, bei denen aber die institutionelle Anbindung der Diebe nicht bekannt ist, sind SAA XIII, 25, 26, 157 und möglicherweise 169.

<sup>2001</sup> Postgate 1974, 363 *passim* und Fales 1997, 37 *passim* lesen Āmur-Aššur.

<sup>2002</sup> Nach Radner 1997a, 267–268 handelt es sich beim *bīt qātī* um ein Nebengebäude, das häufig wirtschaftlichen Zwecken und der Lagerung, z. B. von Wertgegenständen, diente, aber auch anderweitig genutzt werden konnte; vgl. Groß 2014a, 99–103.

<sup>2003</sup> Zur Deutung von *akālu šatū* als „dinieren“ vgl. Parpola 1983, 191.

<sup>2004</sup> Fales 1997, 40: 52–55; Postgate 1974, 365: 52–55.

<sup>2005</sup> Holloway 2002, 108 Fn. 121. Die Idee von Groß 2014a, 408 Fn. 1041, dass der Grund für die Beschwerde in einer nicht zweckmäßigen Nutzung des Gebäudes liegt, halte ich für wenig überzeugend. Angesichts der Schwere der vorgebrachten Vorwürfe erscheint dies doch eher als Petitesse.

<sup>2006</sup> Nach Elat 1987, 248 sei KAV 197 ein Beleg dafür, dass Opfermaterie in den Vorratsräumen von Händlern gelagert wurde. Möglicherweise fand aber im *bīt qātī* lediglich das klandestine Festmahl statt.

<sup>2007</sup> Vgl. Groß 2014a, 679.

<sup>2008</sup> Vgl. ebd., 679–680.

<sup>2009</sup> Ebd., 681; Postgate 1994, 236–237, 245. Groß 2014a, 682 weist darauf hin, dass die Nähe zum König, die mit gewissen Ämtern einherging, es erleichterte, sich eine gute Reputation zu erarbeiten und dadurch weitere Ämter für sich und seine Familienangehörigen zu sichern. Dass die Nähe zum König auch vermögenswirksame Vorteile mit sich bringen konnte, unterstreicht Radner 2002, 12.

Entlohnung neuassyrischer „officials“ wissen.<sup>2010</sup> Für die Angehörigen des Tempelpersonals bisher nicht belegt ist die bei Personen, die in den Diensten der Krone standen, geläufige Praxis der Zuteilung von Häusern und Hauspersonal.<sup>2011</sup> Wie auch Vertreter anderer Berufsgruppen investierten Angehörige des Tempelpersonals aus Aššur kleine und mittlere Summen in Handelsreisen. Leider lässt sich nicht feststellen, welche Einkommensquellen am bedeutsamsten waren und ob das Tempelpersonal im Vergleich zu anderen Gruppen als ausgesprochen wohlhabend galt. Zudem bleibt unklar, welche Unterschiede zwischen den Angehörigen verschiedener in den Diensten des Tempels stehender Berufsgruppen bestanden.

Radner hat in ihrer Untersuchung zur Verbreitung von Lohnarbeit in neuassyrischer Zeit darauf hingewiesen, dass die Bevölkerung der Stadt Aššur von bestimmten Abgaben und Dienstverpflichtungen gegenüber der Krone befreit war. In den Zeiten, in denen andere Untertanen diesen nachkamen, hätte für die Bevölkerung von Aššur die Möglichkeit bestanden, sich als Mietarbeiter – zum Beispiel bei der Ernte oder auch als Begleitung der Handelskarawanen, die von Aššur ausgingen – zu verdingen und auf diese Weise ihre Einkünfte aufzubessern.<sup>2012</sup> Generell zeige die Beleglage, dass Mietarbeit in der neuassyrischen Zeit ein verbreitetes Phänomen war.<sup>2013</sup> Grundsätzlich besteht allerdings für die Forschung das Problem, dass sich kaum zwischen Vollzeitarbeit und gelegentlichem Zuerdienst unterscheiden lässt.<sup>2014</sup> Dass Personen ihre Arbeitskraft verkauften, um bei finanziellen Engpässen zusätzliche Einkünfte zu erwirtschaften, ist belegt.<sup>2015</sup> Aus Aššur finden sich mit StAT 1, 2 und StAT 2, 18 Belege, für einen *kallāpu*<sup>2016</sup> und einen Pfortner (*atû*),<sup>2017</sup> die sich als Erntearbeiter verdingen. Für Angehörige des Tempelpersonals sind derartige Arrangements bisher nicht belegt.

---

<sup>2010</sup> Groß 2014a, 678.

<sup>2011</sup> Vgl. ebd., 679.

<sup>2012</sup> Radner 2015a, 336. Die einschlägigen Arbeitsverträge datieren alle in die Zeit des Jahres, in der nur wenig Arbeit in der Landwirtschaft nötig war, was den Inhabern von Kulturland gestattete, sich in anderweitige Beschäftigungsverhältnisse zu begeben (Radner 2015a, 336). Die Teilnahme an Handelsexpeditionen, die mit erheblichen Gefahren verbunden waren, stellte eine lukrative Einnahmequelle dar. Denn die Löhne zählen zu den höchsten, die in Dokumenten aus Aššur belegt sind (Radner 2015a, 335). Bisher sind keine Texte bekannt geworden, aus denen hervorginge, welche Berufe die Lohnarbeiter während des restlichen Jahres ausübten.

<sup>2013</sup> Radner 2007, 197.

<sup>2014</sup> Ebd. 2015, 332.

<sup>2015</sup> Ebd., 333. Ebd., 334 weist auf die ungewöhnliche Vorauszahlung des Lohns in WVDOG 152, I.18 hin, die ebenfalls darauf hindeutet, dass der Arbeitnehmer den Arbeitsvertrag schloss, um eine finanziell schwierige Situation durch den Vorschuss zu überbrücken.

<sup>2016</sup> Nabû-šumu-iškun (Nr. 17).

<sup>2017</sup> Mannu-kī-Adad (Nr. 23).

### III.3 Tempelbedienstete in den archivalischen Texten aus Aššur

Während im vorherigen Abschnitt die Personalstruktur des Tempels und die Aufgaben seiner Bediensteten untersucht wurden, soll es nun um die konkreten Individuen gehen, die in den Diensten der Tempel der Stadt Aššur und insbesondere des Aššurtempels standen. In diesem Zusammenhang stellt sich fast unverzüglich die Frage nach dem Umfang der Personalausstattung eines neuassyrischen Tempels: Wie vieler Priester und Kultfunktionäre bedurfte es, um den Betrieb eines durchschnittlichen Tempels aufrecht zu erhalten? Über wie viel Personal verfügte der Aššurtempel als wichtigstes Heiligtum des assyrischen Reichs? Wie viele Handwerker waren gleichzeitig in einer Produktionseinheit bzw. Werkstatt tätig?<sup>2018</sup> Diese und ähnliche Fragen drängen sich zwar auf, lassen sich allerdings kaum beantworten. Denn Quellen wie Rationenlisten oder andere Verwaltungsdokumente, die gestatteten, die Personalstruktur eines Tempels oder eines Teilbetriebs zu rekonstruieren und deren Umfang abzuschätzen, sind aus der neuassyrischen Zeit bisher nicht bekannt geworden. Eine Ausnahme bilden die Dekrete SAA XX, 50 und 51, die Aufgaben und Verantwortlichkeiten von Bediensteten des Aššurtempels regeln. Die Kolophone der Texte geben über Zweck und Anlass ihrer Abfassung keine Auskunft. Zudem ist fraglich, ob die Aufstellungen tatsächlich alle Bediensteten des Tempels einschließen.

In Briefen, Ritualpräskripten und Rechtsurkunden begegnen immer wieder Gruppen von Personen gleichen Berufs, die am selben Tempel tätig waren. Es bleibt aber unklar, ob es sich hierbei jeweils um alle Vertreter dieses Berufs handelt, die an einem bestimmten Tempel angesiedelt waren. Die Art des verfügbaren Quellenmaterials macht es nahezu unmöglich, das Personal eines einzelnen neuassyrischen Tempels aus institutioneller Perspektive zu untersuchen, wie dies beispielsweise Payne in ihrer Studie der Textil- und Metallhandwerker des Eanna-Tempels in Uruk für die neu- und spätbabylonische Zeit getan hat.<sup>2019</sup> Sie kann anhand von gut 8.000 Texten aus den Archiven des Tempels Organisation und Aufgaben der verschiedenen Handwerkszweige, insbesondere der Wäscher, Weber, Juweliere und Schmiede detailgenau rekonstruieren. Dies schließt auch die Abschätzung der Anzahl von gleichzeitig am Eanna aktiven Vertretern eines Berufs mit ein. Es lassen sich zudem die Zyklen der Fertigungsprozesse und Phasen konzentrierter Aktivitäten im Jahreslauf bestimmen. Payne kann sogar eine umfassende Reorganisation des Goldschmiedehandwerks zu Beginn der Regierungszeit Nebukadnezar II. nachweisen.<sup>2020</sup>

Im Korpus der hier untersuchten archivalischen Texte aus Aššur finden sich knapp 1.000 Personen, für die eine Berufsbezeichnung belegt ist. Einige von ihnen haben Berufe, die ihrer Tätigkeit halber in der Sphäre des Tempels zu verorten sind, zum Beispiel die Priester.

---

<sup>2018</sup> Vgl. Renger 1996, 226.

<sup>2019</sup> Vgl. Payne 2007.

<sup>2020</sup> Ebd., 214–220.

Für zahlreiche andere Berufsgruppen wie z. B. verschiedene Handwerksberufe finden sich einzelne Vertreter, die durch die Bezeichnung X (Beruf) *ša DN* bzw. *ša bīt DN/TN* als einem bestimmten Tempel zugehörig identifiziert werden können. Die Bezeichnung als *ša DN* bzw. *ša bīt DN/TN* ist eher selten, so dass sich in den hier untersuchten archivalischen Texten insgesamt nur um die hundert Individuen ausmachen lassen, die ihren Beruf vollständig oder zumindest vornehmlich im Tempelkontext ausübten und in der Antike als Bedienstete des jeweiligen Gottes angesehen wurden.<sup>2021</sup>

### III.3.1 Die Priester (*šangû*)

Für 26 *šangûs* aus Aššur ist bekannt, in den Diensten welchen Tempels bzw. welcher Gottheit sie standen. Zudem sind ein *šangi karkadinni*<sup>2022</sup> sowie vier *šangûs* der Küche (*šangû ša bīt nuḫatimmi*)<sup>2023</sup> belegt, deren Wirkungsbereich, nämlich die Küchen und Backstuben des Tempels zwar ersichtlich ist, nicht aber an welchem Tempel sie ihrem Handwerk nachgingen. Des Weiteren finden sich 12 *šangûs*,<sup>2024</sup> deren Tempelzugehörigkeit nie spezifiziert wird, sowie 13 Personen, bei denen der Götter- bzw. Tempelname beschädigt ist.<sup>2025</sup>

Der Aššurtempel als zentrales Heiligtum des neuassyrischen Reichs sticht hier mit elf Priestern (*šangû*) hervor: Dies umfasst sechs Personen, die als *šangû ša Aššur* bezeichnet werden,<sup>2026</sup> drei *šangû šanius*<sup>2027</sup> und eine Person, die den Titel *šangû rabiū bīt [...]* trägt,<sup>2028</sup> bei der es sich wohl um einen *šangû rabiū* des Aššurtempels handelt, da der Posten des *šangû rabiū* bisher ausschließlich für diesen belegt ist.<sup>2029</sup> Akullānu (Nr. 1), der das Amt des *šangû rabiū* höchstwahrscheinlich ebenfalls bekleidete, erscheint in den archivalischen Texten aus Aššur nur mit der Berufsbezeichnung *šangû*. Er war mindestens

<sup>2021</sup> Für alle bekannten Vertreter der jeweiligen Berufe, darunter diejenigen aus Aššur, vgl. die jeweiligen Lemmata in PNA 4.

<sup>2022</sup> Sukkāia (Nr. 33).

<sup>2023</sup> Mušallim-Aššur (Nr. 14), [...]ušur (BLMW 11289b: Rs. 9; vgl. PNA 4, 130b. In PNA 4 wird der Beruf von [...]ušur lediglich als *šangû* angegeben) sowie zwei Personen, deren Namen nicht erhalten sind (BLMW 11289a: Rs. 4'-5'; vgl. PNA 4, 13).

<sup>2024</sup> Aḫu-lā-amašši (Nr. 7), Aḫu-lāmur (Nr. 13; nach PNA besteht Personenidentität mit einem *šangû ša* <sup>d</sup>[...] in SAA VI, 59: Rs. 5'), Bātānu (Nr. 2), Ḫu-māmāti (Nr. 1), Mušēzib-Adad (WVDOG 152, I. 34: Vs. 3; vgl. PNA 4, 128a), Nabū'a (Nr. 24; nach PNA liegt Personenidentität mit einem *šangû ša* <sup>d</sup>[...] in SAA VI, 59: Rs. 6' vor), Nabū-ētir (StAT 3, 35: Vs. I, 18; vgl. PNA 4, 128b), Nabū-šumu-iškun (StAT 3, 35: Vs. I, 11; vgl. PNA 4, 128b), Šamaš-rēši-išši (Nr. 1), Šamaš-šumu-ušur (Nr. 4; nach PNA liegt Personenidentität mit einem *šangû ša* <sup>d</sup>[...] in SAA VI, 59: Rs. 4' vor), Šulmu-aḫḫē (Nr. 10). Ggf. liegt in StAT 3, 35: Rs. IV, 2' mit [...]b]u-rém ein Beleg für einen weiteren *šangû* vor, die Berufsbezeichnung ist allerdings nur noch auf der Grabungsphotographie sichtbar; vgl. Faist 2007, 68.

<sup>2025</sup> Aššur-ēmuranni (Nr. 1), Bēl-nāšir (Nr. 3), Marduk-šarru-ušur (Nr. 13), Nergal-iddina (Nr. 5), Ubru-Nabū (Nr. 38), Zizī (Nr. 21), [...]jāiu (StAT 3, 69: Rs. 4'), [...]aḫḫē-erība (KAN 4, 48: Rs. 4'), [...]aplu-iddina (KAN 4, 48: Rs. 3'), [...]jati (StAT 3, 69: Rs. 4'), [...]jī/-I (StAT 3, 111: Rs. 15'; vgl. PNA 4, 130b), [...]māia (StAT 2, 101: Rs. 10; vgl. PNA 4, 130b), [...] (StAT 3, 69: Rs. 1'; vgl. PNA 4, 131a).

<sup>2026</sup> Aššur-abu-ušur (Nr. 6; zur Lesung des Götternamens Aššur statt Marduk in der Berufsbezeichnung vgl. Fn. 955), Aššur-ši'i (Nr. 3; zur Unterscheidung der verschiedenen unter Nr. 3 zusammengefassten Individuen vgl. Fn. 969), Inūrta-nādin-aḫḫē, Mušēzib-Aššur (Nr. 20; zur Lesung des Götternamens Aššur statt Marduk in der Berufsbezeichnung vgl. Fn. 955), Taqīša, [...]Aššur (KAN 4, 48: Rs. 5'), [...] (StAT 1, 46: Rs. 5'), [...] (StAT 3, 22: Rs. 5').

<sup>2027</sup> Aššur-na'di (Nr. 1), Aššur-ši'i (Nr. 3, zur Unterscheidung der verschiedenen unter Nr. 3 zusammengefassten Individuen vgl. Fn. 969), Dādi-ēreš (Nr. 2).

<sup>2028</sup> Kišir-Aššur (Nr. 26).

<sup>2029</sup> Zur Personalstruktur des Aššurtempels vgl. den Abschnitt III.2.2 *Die Organisation des Tempelpersonals*.

zwischen 675 und 648 v. Chr. als *šangû rabiu* des Aššurtempels tätig.<sup>2030</sup> Für das Jahr 675 v. Chr. ist mit Kišir-Aššur (Nr. 16) vermutlich ein weiterer *šangû rabiu* des Aššurtempels belegt. Vielleicht ist hier das Jahr greifbar, in dem das Amt von Kišir-Aššur (Nr. 16) auf seinen Nachfolger Akkullānu überging, will man nicht annehmen, dass mehr als ein *šangû rabiu* zur selben Zeit am Aššurtempel wirkte.

Dass es gleichzeitig mehrere, „gewöhnliche“ *šangûs* am Aššurtempel gab, geht aus dem Urkundenmaterial hervor. Denn aus Texten, die in das Jahr 636\* v. Chr. datieren, sind gleich drei *šangûs* des Aššur belegt: Aššur-ši'i (Nr. 3)<sup>2031</sup> als Zeuge in StAT 3, 69 sowie Aššur-abu-ušur (Nr. 6) und Mušēzib-Aššur (Nr. 20) als Zeugen in NATAPA 2, 127.<sup>2032</sup> Auch die beiden *šangû šanius* Aššur-ši'i (Nr. 3)<sup>2033</sup> und Dādi-erēš (Nr. 2) sind in enger chronologischer Nähe zueinander belegt, möglicherweise in aufeinanderfolgenden Jahren,<sup>2034</sup> so dass zu erwägen ist, ob es nicht ggf. auch mehrere *šangû šanius* am Aššurtempel gab.

Für die Götter Ninurta<sup>2035</sup> und Šarrat-Nipḫa<sup>2036</sup> sind jeweils drei Personen namentlich bekannt, die als Priester (*šangû*) in ihren Diensten standen. Die Texte, in denen Ninurta-*šangûs* erscheinen, datieren in die Jahre 658 (StAT 2, 74), 638\* (StAT 2, 10) und 629\* v. Chr. (VAT 9866).<sup>2037</sup> Zwischen den Texten liegen mindestens zehn bzw. 19 Jahre. Eine Überlappung der Amtszeiten wäre bei langer Ausübung des Priesteramtes denkbar, muss aber nicht notwendigerweise angenommen werden. Von den Urkunden, in denen die Priester (*šangû*) der Göttin Šarrat-nipḫa belegt sind, sind nur zwei in die Jahre 683 (NATAPA 2, 75) und 636\* v. Chr. (NATAPA 2, 127) datiert. Zwischen den beiden liegen 43 Jahre, so dass der Befund nicht auf eine Überlappung der Amtszeiten hindeutet. Gleiches gilt für die Amtszeiten der beiden in den Urkunden belegten *šangûs* des Nabû, die über 100 Jahre auseinander liegen.<sup>2038</sup> Der Befund bestätigt Menzels Vermutung, dass an den Tempeln weniger bedeutender Götter nur ein *šangû* zur selben Zeit wirkte.<sup>2039</sup>

---

<sup>2030</sup> Vgl. zum Belegzeitraum für Akkullānu (Nr. 1) S. 134. Hierbei handelt es sich um den Zeitraum, aus dem Briefe und astronomisch-astrologische Reporte von seiner Hand an den König belegt sind. Aus diesen Texten geht allerdings nicht hervor, ob er das Amt des *šangû rabius* des Aššurtempels während des gesamten Zeitraums bekleidete.

<sup>2031</sup> Zur Unterscheidung der verschiedenen unter Nr. 3 zusammengefassten Individuen vgl. Fn. 969.

<sup>2032</sup> Aufgrund einer Fehllesung in NATAPA 2, 127: Rs. 30 (<sup>d</sup>MES<sup>7</sup>) werden diese beiden Personen in der Literatur als Marduk-Priester geführt (vgl. PNA 4, 126a, 128b). Zur Diskussion des epigraphischen Befundes vgl. Fn. 955.

<sup>2033</sup> Zur Unterscheidung der verschiedenen unter Nr. 3 zusammengefassten Individuen vgl. Fn. 969.

<sup>2034</sup> StAT 3, 35: I 14 (mind. 616\*, da auf das Eponymat von Bēl-aḫu-ušur (616\*) Bezug genommen wird); SAAS V, 13: Vs. 6 (Tf.)/4 (H) (617\*).

<sup>2035</sup> Mušēzib-Aššur (Nr. 27), Nabû'a (Nr. 61), Urdī (Nr. 5).

<sup>2036</sup> Aššur-šarru-ušur (Nr. 21), Mardī (Nr. 4), Nabû-rēmānī (Nr. 21).

<sup>2037</sup> Bei VAT 9866 handelt es sich um eine unpublizierte Urkunde, das Datum und der Beleg für den *šangû* des Ninurta Mušēzib-Aššur sind über PNA 2/II, 778b Nr. 27 und PNA 4, 128b bekannt.

<sup>2038</sup> Hierbei handelt es sich um Aššur-abu-ušur in WVD OG 152, I.22 (612\*) und Qibīt-Aššur (Nr. 17) in NATAPA 2, 136 (742).

<sup>2039</sup> Menzel 1981, 136.

Einzelne *šangûs* sind in den archivalischen Dokumenten aus Aššur für die Götter Anu,<sup>2040</sup> Gula,<sup>2041</sup> Horus,<sup>2042</sup> Ištar von Ninive,<sup>2043</sup> Sîn,<sup>2044</sup> Šamaš<sup>2045</sup> und Tašmētu<sup>2046</sup> belegt. Auch hier lassen sich einige interessante Beobachtungen anstellen: In den mittelassyrischen Priestergenealogien KAV 26 und KAV 30 werden Anu-šēzibanni und seine Vorfahren als *šangû* von Anu und Adad bezeichnet und im Subskript von KAV 26 vermutlich als „[Priester des Hauses von An]u und Adad“ zusammengefasst.<sup>2047</sup> Diese Bezeichnung legt nahe, dass der *šangû* für das Doppelheiligtum der Götter Anu und Adad in Aššur verantwortlich war.<sup>2048</sup> Ob sich hierin eine kultische und administrative Realität niederschlägt, bleibt unklar. So wäre denkbar, dass die genannten *šangûs* diejenigen waren, die dem Haus der beiden Götter formell vorstanden, neben ihnen aber weitere Priester am Tempel wirkten.

Die Belege aus den archivalischen Texten aus neuassyrischer Zeit für einzelne Anu-, Sîn- und Šamašpriester zeigen hingegen, dass im Falle der Doppelheiligtümer in Aššur jeder der beiden dort beheimateten Götter über seinen eigenen *šangû* verfügte.<sup>2049</sup> Anscheinend war der *šangû* also jeweils einem Gott zugeordnet, dessen regelgerechte kultische Versorgung er verantwortete. Auffällig ist, dass im Gegensatz hierzu die *āšipus/mašmaššus* des Aššurtempels fast immer als *ša bīt Aššur* bezeichnet,<sup>2050</sup> also als Angehörige der Institution behandelt werden, und aus StAT 2, 114 ein *nargallu* von Sîn und Šamaš belegt ist, der offenbar für das Doppelheiligtum, nicht einen Gott, tätig war.

Mit Aššur-šēzibanni (Nr. 10) ist unter den Zeugen der Kaufurkunde NATAPA 2, 127 ein *šangû* der Ištar von Ninive belegt. Dies deutet auf eine gewisse Mobilität der Priester hin. Neben Aššur-šēzibanni (Nr. 10) finden sich unter den Zeugen zwei Aššur-Priester sowie *šangûs* der Götter Šarrat-nip̄a und Horus. Diese fünf eröffnen als Block die Zeugenliste.<sup>2051</sup> Die Vermutung drängt sich auf, dass zwischen diesen Personen aufgrund des geteilten Merkmals der Ausübung eines Priesteramtes engere Beziehungen bestanden.<sup>2052</sup> Diese Beziehungen wären dann überregional zu denken, da sich mit Aššur-šēzibanni eben auch der *šangû* einer in Ninive beheimateten Gottheit in dieser Gruppe findet.

<sup>2040</sup> [...]mu (NATAPA 2, 71: o. Rd. 39 (650); vgl. PNA 4, 130b).

<sup>2041</sup> Bāba-šuma-šukna.

<sup>2042</sup> Qibīt-Aššur (Nr. 30).

<sup>2043</sup> Aššur-šēzibanni (Nr. 10).

<sup>2044</sup> [...]nāia (NATAPA 2, 71: o. Rd. 40 (650); vgl. PNA 4, 130b).

<sup>2045</sup> [...] (StAT 3, 69: Rs. 2'; vgl. PNA 4, 131a).

<sup>2046</sup> Unzarḫu (Nr. 1).

<sup>2047</sup> KAV 26: Rs. 22' [PAP n<sup>lu</sup>SANGA.MEŠ É<sup>d</sup>A-ni]m (PNA 4: -nu]m) ù<sup>d</sup>IM (vgl. PNA 4, 126–131).

<sup>2048</sup> Für ein anderes Verständnis von KAV 26 vgl. Jakob 2002, 511. Er nimmt an, dass für jede Generation jeweils zwei gleichzeitig an diesem Tempel tätige *šangûs* aufgeführt werden.

<sup>2049</sup> Man sollte hierin nicht zwangsläufig eine Veränderung zur mittelassyrischen Zeit sehen, da die Kommunikationsabsicht der Priestergenealogien KAV 26 und 30 eine völlig andere ist als die Identifikationsabsicht, der die Nennung einer Berufsbezeichnung in Alltagstexten geschuldet ist.

<sup>2050</sup> Vgl. PNA 4, 15–18.

<sup>2051</sup> Zur Tendenz zur Clusterbildung von Zeugen gleichen Berufs vgl. den Abschnitt IV.2.9.2 *Clusterbildung*.

<sup>2052</sup> Für keine der zentralen Parteien oder einen anderen Zeugen lässt sich ein Tempelbezug nachweisen. Der Beruf des Verkäufers ist unbekannt, der Käufer Qurdi-Gula (Nr. 1) ist ein *šeleppāiu*. Der einzige weitere Zeuge neben den *šangûs*, der eine Berufsbezeichnung trägt, ist der *rab šeleppāie* [...]I (NATAPA 2, 127: Rs. 19; PNA 4, 115a).

Schließlich ist der ebenfalls aus NATAPA 2, 127 stammende Beleg für einen Horuspriester aus Aššur bemerkenswert. In Aššur war eine zahlenmäßig beträchtliche Gemeinschaft von Ägyptern beheimatet.<sup>2053</sup> Diese pflegten offenbar auch weiterhin die Kulte ägyptischer Götter, wie der Beleg für den *šangû ša Hūru Qibīt-Aššur* (Nr. 30) zeigt, der in NATAPA 2, 127 inmitten einer Gruppe von *šangûs* verschiedener mesopotamischer Götter als Zeuge auftritt.<sup>2054</sup> Wie war dieser Horuskult samt Priestern nach Aššur gelangt? Vielleicht waren die Götterstatue sowie das Kultpersonal als Beute von einem Feldzug aus Ägypten nach Assyrien gebracht worden. Zumindest beschreibt Assurbanipal ein analoges Vorgehen für die Statuen elamischer Götter, die er samt ihres Besitzes, ihrer Kultgeräte und ihrer Priester nach Assyrien gebracht habe.<sup>2055</sup> Radner identifiziert den Horuspriester mit dem gleichnamigen *šangû* des Nabû, Qibīt-Aššur (Nr. 17), da beide in Texten aus dem Archiv N 24 vorkommen, die chronologisch nur wenige Jahre auseinander liegen.<sup>2056</sup> Auf Grundlage dieser m. E. zweifelhaften Identifikation – denn außer der Person namens Qibīt-Aššur, die in beiden Fällen als Zeuge erscheint, finden sich keine weiteren prosopographischen Verbindungen zwischen den Texten – argumentiert Radner für einen Synkretismus von Nabû mit dem ägyptischen Gott Horus, der darauf beruhe, dass es sich bei beiden um „Sohngötter“ handele. Die Anwesenheit einer beträchtlichen ägyptischen Gemeinschaft in Aššur habe die Integration des Horus in das assyrische Pantheon mit seiner ohnehin großen Toleranz, ja Neigung zur Gleichsetzung verschiedener Götter maßgeblich begünstigt.<sup>2057</sup> Aus genannten Gründen erscheint mir der postulierte Synkretismus von Nabû und Horus, für den sich keine weiteren Belege finden, fraglich.

### III.3.2 Das Verwaltungspersonal des Tempels

Aus den archivalischen Texten aus Aššur sind jeweils vier Tempelverwalter (*lahhinu*)<sup>2058</sup> sowie vier Tempelschreiber (*tupšar bēt-ili*)<sup>2059</sup> namentlich belegt. Bei keinem der Individuen aus den archivalischen Texten aus Aššur wird der Tempel, für den sie tätig waren,

<sup>2053</sup> Faist 2011, 256; Radner 2009, 225. Bisher wurde meist angenommen, dass diese Ägypter im Zuge der Ägyptenfeldzüge Asarhaddons (680-669 v. Chr.) und Assurbanipals (668-630 v. Chr.) durch Deportationen nach Assyrien gelangten (Faist 2011, 256 Fn. 36; vgl. Huber 2006, 316). Ihre Integration in das städtische Sozialgefüge wäre dann innerhalb der kurzen Zeitspanne lediglich einer Generation erreicht worden (Faist 2011, 256 Fn. 36). Neuere Textveröffentlichungen legen nahe, dass Ägypter sich auch schon zuvor in größerer Zahl in Assyrien ansiedelten. Bereits unter Sargon II. und Sanherib lebten Ägypter in Assyrien, deren Zahl aber durch die Deportationen unter Asarhaddon und Assurbanipal signifikant anstieg (Huber 2006, 304; Onasch 1994, 13–16).

<sup>2054</sup> Vgl. den Beleg für den *ša-bēt-ili* Aššur-lē'i des westsemitischen Mondgottes Šēr in WVDOG 152, I.33: Vs. 5.

<sup>2055</sup> RINAP 5, Asb 9: V 21–33; Asb 11: VI 38–47.

<sup>2056</sup> Radner 1999a, 74. Es handelt sich hierbei um die Urkunden NATAPA 2, 127 (636\*), bei Radner fälschlicherweise als NATAPA 2, 118 zitiert, und NATAPA 2, 136 (642\*), als NATAPA 2, 125 zitiert.

<sup>2057</sup> Radner 1999a, 74.

<sup>2058</sup> Aššur-šarru-ušur (Nr. 17), Bāb-tinūrāiu (Die Berufsbezeichnung stammt aus SAA VI, 59, einem Text aus Ninive. PNA nimmt Personenidentität mit der in Aššur bezeugten Person aus NATAPA 2, 123: o. Rd. 13 an), Inūrta-zēru-ukīn (WVDOG 152, I.18: Rs. 5 (I); vgl. PNA 4, 51b), [...] (NATAPA 2, 71: Rs. 23; vgl. PNA 4, 51b).

<sup>2059</sup> Nabû-šaddūni (Nr. 1), Nabû-šumu-ka''in/ukīn (Nr. 6), [...] (NATAPA 2, 71: Rs. 20; vgl. PNA 4, 199a), [...] (NATAPA 2, 92: Vs. 4).



explizit genannt. Nach gegenwärtiger Quellenlage ist jeweils nur ein *tupšar bēt-ili* und *lahhīnu* gleichzeitig belegt.<sup>2060</sup> Da es am Aššurtempel einen *rab tupšarri bīt Aššur* gab, ist aber für diesen Tempel mit mehreren Tempelschreibern, die gleichzeitig tätig waren, zu rechnen, während an weniger großen Heiligtümern vermutlich nur einer dieser Managementspezialisten tätig war.<sup>2061</sup>

### III.3.3 Sänger und Musiker

Sänger und Musiker des Tempels sind mit 14 namentlich bekannten Personen in den archivalischen Texten aus Aššur relativ gut vertreten. Diese Beleglage ist sicher auch auf das Bekanntwerden der Textsammlung N 3 aus dem Haus einer Sängerfamilie zurückzuführen. Belegt sind ein Klagesänger (*kalû*),<sup>2062</sup> zwei *kurgarrûs*<sup>2063</sup> sowie ein *rab kurgarrê*,<sup>2064</sup> bei denen unklar bleibt, in den Diensten welchen Tempels sie standen. Zudem finden sich in den archivalischen Texten insgesamt zehn *nargallus*. Fünf von ihnen werden lediglich als *nargallu* bezeichnet,<sup>2065</sup> die restlichen fünf waren für den Adad-<sup>2066</sup>, Aššur-<sup>2067</sup> sowie Sîn-Šamaš-Tempel<sup>2068</sup> tätig.

Bemerkenswert ist der Beleg für den *nargallu* des Sîn-Šamaš-Tempels. Denn während die *šangûs*, wie oben erörtert, für eine einzelne Gottheit, nicht einen ganzen Tempel verantwortlich waren, gestaltete zumindest dieser *nargallu* die Liturgie für beide göttlichen Bewohner des Doppeltempels. Da aus Aššur allerdings auch zwei *nargallus* des Adad belegt sind, ist diese Struktur wohl nicht zwangsläufig für jedes Doppelheiligtum anzunehmen, da die betreffenden Personen sonst als *nargallu* von Anu und Adad bezeichnet worden wären. Es ist natürlich denkbar, dass „Adad“ in den entsprechenden Berufsbezeichnungen *pars pro toto* für das gesamte Heiligtum steht. Oder aber ein Gott verfügte nicht nur über mehrere Priester, sondern auch über mehrere *nargallus*, von denen einer vielleicht die organisatorische Verantwortung über die Gestaltung der musikalischen Darbietungen am gesamten Doppelheiligtum trug und dann als *nargallu* beider Götter bezeichnet wurde.

Eine weitere Beobachtung ist zum Verhältnis der Sängerberufe *nāru* und *nargallu* anzufügen: Während die Mehrheit der in Aššur belegten *nargallus* eine explizite Tempelaffiliation aufweist, ist eine solche für *keinen* der immerhin zwanzig namentlich bekannten *nārus*

<sup>2060</sup> Im Falle des Tempelschreibers (*tupšar bēt-ili*), der in NATAPA 2, 92 im Jahr 618\*, und Nabû-šumu-ka'' in/ukīn, der in den Jahren 612\* (NATAPA 2, 94) und 613\* (NATAPA 2, 82) belegt ist, besteht eine chronologische Nähe der Amtszeiten, eine Überschneidung ist jedoch nicht nachweisbar.

<sup>2061</sup> Menzel 1981, 215.

<sup>2062</sup> Nabû-šaddūni (Nr. 2).

<sup>2063</sup> Mannu-kī-Issār (WVDOG 152, I.40: Vs. 3; I.41: Rs. 3; I.56: Vs. 2; PNA 4, 51b); Sinqi-Aššur (WVDOG 152, I.20: Rs. 4; I.56: Rs. 7; PNA 4, 51b).

<sup>2064</sup> Sîn-ibni (Nr. 4).

<sup>2065</sup> [...] -ēṭīr (StAT 3, 111: Rs. 16'; PNA 4, 74a; Aššur-aḥu-iddina (Nr. 2); Aššur-šumu-iškun (Nr. 1); [...] (StAT 2, 114: Rs. 1'; PNA 4, 74a); [...] (StAT 3, 31: Vs. 1; PNA 4, 74a).

<sup>2066</sup> Aššur-šumu-iškun (StAT 3, 30: Vs. 4); Sîn-[...] (Nr. 5).

<sup>2067</sup> Aššur-bēl-ilāni (Nr. 7); Rēmāia (StAT 2, 7: Rs. 20; PNA 4, 74a).

<sup>2068</sup> [...] (StAT 2, 114: Rs. 2'; PNA 4, 74a).

aus Aššur belegt.<sup>2069</sup> Die einzigen Sänger, deren institutionelle Anbindung bekannt ist, gehörten dem Haushalt des *šakin māti* an.<sup>2070</sup> Möglicherweise zeigt sich hier ein signifikanter Unterschied bei der Bezeichnung von Sängern, die in der Tempelsphäre, und solchen, die im Palastkontext tätig waren – wobei nicht vergessen werden darf, dass sich in Ritualpräskripten in der Regel die Bezeichnung *nāru* findet, wenn ein Sänger an den Ritualhandlungen teilnahm<sup>2071</sup> – nach Menzel sei in diesen Fällen vermutlich der *nargallu* gemeint.<sup>2072</sup>

### III.3.4 Pförtner und Wächter

Aus den archivalischen Texten aus Aššur sind drei Türhüter (*atû*), einer des Aššurtempels,<sup>2073</sup> einer des Nabû<sup>2074</sup> und ggf. eine Person, welche die Berufsbezeichnung *ati ili* trägt,<sup>2075</sup> sowie ein *rab sikkāti* des Nabû<sup>2076</sup> belegt.

### III.3.5 Handwerker

Vertreter von Handwerksberufen, für die explizit eine Tempelaffiliation belegt ist, sind in den archivalischen Texten aus Aššur nur äußerst spärlich bezeugt. Abgesehen von einem Koch<sup>2077</sup> und dem Oberkoch (*rab nuḫatimmi*)<sup>2078</sup> des Istar-Tempels sowie einem *naggār bīt ili*<sup>2079</sup> handelt es sich hierbei fast ausschließlich um Personal des Aššurtempels. Am besten sind unter ihnen noch die lebensmittelverarbeitenden Berufe mit einem Brauer<sup>2080</sup> und Koch<sup>2081</sup> des Aššurtempels sowie den bereits erwähnten Köchen der Istar vertreten. Mit Urdu-Aššur (Nr. 1) ist ein Bäcker des Tempels (*āpiu ša bīt ili*) belegt, dessen genaue institutionelle Affiliation unklar bleibt.<sup>2082</sup> Zudem sind ein Filzarbeiter (*sēpiu*)<sup>2083</sup> und ein Schneider (*kāširu*)<sup>2084</sup> des Aššurtempels sowie ein Goldschmiedemeister (*rab šarrāpi*), von dem allerdings nicht klar ist, ob er zum Personal eines Tempels oder eines säkularen institutionellen Haushalt zählte,<sup>2085</sup> namentlich bekannt. Anders als für andere

<sup>2069</sup> Vgl. PNA 4, 75–76.

<sup>2070</sup> Nabû-gammuli (NATAPA 1, 25: Vs. 4–5; PNA 4, 75b); [...]jani (StAT 2, 302: Rs 5'–6'; PNA 4, 76a).

<sup>2071</sup> Eine Ausnahme bildet die Erwähnung einer *nargallatu* in einer Ritualbeschreibung (Menzel 1981, 254).

<sup>2072</sup> Menzel 1981, 256.

<sup>2073</sup> Līt-Aššur (Nr. 1).

<sup>2074</sup> Sukkāia (Nr. 43).

<sup>2075</sup> Aḫḫūtu (StAT 3, 63: Rs. 8'; PNA 4, 20a), die Berufsbezeichnung ist in StAT 3, 63 beschädigt: <sup>lu</sup>ġ. 'DU<sub>8</sub>'<sup>2</sup> 'DINGIR'<sup>2</sup>.

<sup>2076</sup> Indī (Nr. 3).

<sup>2077</sup> [...] (StAT 2, 102: Vs. 1; PNA 4, 77b).

<sup>2078</sup> [...]ru (StAT 2, 102: Rs. 3'; PNA 4, 111b).

<sup>2079</sup> Gidgiddānu (Nr. 4).

<sup>2080</sup> Aššur-ēreš (Nr. 2).

<sup>2081</sup> Aššur-rēmāni (Nr. 8).

<sup>2082</sup> Vielleicht ist mit *ilu* der Stadtgott Aššur gemeint, dessen Festtage auch nur als *ūm il āli* bezeichnet wurden; vgl. Maul 2000a, 389; 397 Fn. 96; Weidner 1941, 341.

<sup>2083</sup> Sāmidu (Nr. 3).

<sup>2084</sup> Šumma-Aššur (Nr. 4).

<sup>2085</sup> Die Berufsbezeichnung *rab šarrāpi ša bīt* [...] in StAT 3, 32: Rs. 15 ist just an der Stelle beschädigt, die über die institutionelle Affiliation Auskunft gegeben hätte. Der Beruf wird von Radner 1999a, 13 als *rab šarrāpi ša bīt Aššur* aufgefasst (vgl. PNA 2/II, 651a). Nach Faist 2007, 64 ist diese Lesung angesichts der Spuren auf der Tafel nicht haltbar, viel eher ist <sup>lu</sup>GAL SIMUG.KÜ.GI šá É 'r'x' 'x' zu lesen (vgl. PNA 4,

Handwerksberufe ist in Aššur lediglich ein einziger Vertreter des Schmiedehandwerks belegt, für den eine ausdrückliche Affiliation mit einem der Tempel genannt wird – dieser erscheint allerdings außerhalb der hier behandelten archivalischen Texte: Es handelt sich um Gabbu-ilāni-ēreš, der in der Inschrift auf einem tönernen Pazuzu-Kopf als Hersteller des Objekts genannt und dort als *šarrāpu ša Aššur* bezeichnet wird.

### III.3.6 Berufe in der Landwirtschaft

Wie bereits ausführlich in den Abschnitten zum Personenbesitz der Tempel und den am Tempel tätigen Berufsgruppen diskutiert, verfügten assyrische Tempel über landwirtschaftliches Personal, das die Felder und Gärten des Tempels bestellte und seine Viehherden betreute. Mit einem Gärtner (*nukarribu*) des *akītu*-Festhauses,<sup>2086</sup> einem Hirten der ständigen Opfer (*rā'i dārī*)<sup>2087</sup> und dem *mukīl sīsē* der Ištar von Arba'il<sup>2088</sup> sind einige wenige Vertreter dieses Berufszweigs in den archivalischen Texten aus Aššur belegt.

### III.3.7 Die Wagenbesetzung des Gottes

Aus Aššur sind vier *sūsānus*<sup>2089</sup> und ein *mukīl appāti*<sup>2090</sup> des Götterwagens des Aššur belegt. Mitglieder der Wagen anderer Götter sind bisher, sieht man vom zuvor erwähnten *mukīl sīsē* der Ištar von Arba'il ab, der genau genommen nicht für den Wagen, sondern wohl nur dessen Zugpferde verantwortlich war, aus Aššur nicht bekannt geworden.

### III.3.8 Diverses Tempelpersonal

Aus Aššur sind einige Personen belegt, die im Dienst eines Tempels standen, deren Berufsbezeichnung beschädigt ist oder keiner der zuvor genannten Kategorien zugeordnet werden kann. Hierzu zählen drei *ša-bēt(i)-(ša)*-DN der Götter Amurru<sup>2091</sup> und des westsemitischen Mondgottes Šēr<sup>2092</sup> sowie eine Person, die ohne Angabe des Gottes als *ša-bēt-ili* bezeichnet wird.<sup>2093</sup> Mit dem *ša-bēt-Šēri* Aššur-lē'i ist neben dem Horuspriester Qibīt-Aššur (Nr. 17) ein weiterer Angehöriger des Personals eines ursprünglich nicht in Mesopotamien beheimateten Gottes belegt, der einen gut akkadischen Namen trägt. Dieser Befund deutet darauf hin, dass in Aššur neben den Heimstätten der wichtigsten Götter des

113b). Das Personendeterminativ nach É spricht gegen eine Tempelanbindung.

<sup>2086</sup> Rēhāti (Nr. 39).

<sup>2087</sup> Marduk-ibni (Nr. 7).

<sup>2088</sup> Pabbā'u.

<sup>2089</sup> Bēl-rukūb-šarru-ušur, Bēssū'a (Nr. 8), Nabû-šārik-apli, Tardītu-Aššur (Nr. 24).

<sup>2090</sup> Mušallim-Marduk (Nr. 11).

<sup>2091</sup> [...] (WVDOG 152, I.36: Rs. 4; die Edition ergänzt aus mir nicht nachvollziehbaren Gründen [<sup>1</sup>Ki-šir-<sup>4</sup>PA šá É] <sup>4</sup>KUR.GAL).

<sup>2092</sup> Aššur-lē'i (WVDOG 152, I.33: Vs. 5).

<sup>2093</sup> Adad-aḥu-ušur (Nr. 4).

assyrischen Staatspantheons auch die Kulte zahlreicher weiterer Götter gepflegt wurden, welche die kultischen Bedürfnisse der jeweiligen Gemeinschaften, aus deren Herkunftsregion diese Götter stammten, befriedigten. Des Weiteren sind jeweils ein IGI *bīt DN* der Götter Amurru<sup>2094</sup> und Zababa,<sup>2095</sup> ein *eli-parakkī* eines nicht genannten Gottes<sup>2096</sup> und zwei Personen belegt, deren Beruf zwar nicht erhalten ist, von denen aber bekannt ist, dass sie in Diensten des Aššur-<sup>2097</sup> bzw. Enliltempels<sup>2098</sup> standen.

Radner diskutiert, ob die Herkunftsangabe *mušurāiu* ebenso wie *ḥundurāiu* nicht eher als Berufsbezeichnung zu verstehen sei und die Ägypter in Aššur ggf. am Aššurtempel eine Rolle gehabt hätten, die derjenigen der ägyptischen Schreiber (*tupšarru mušurāiu*) und Ritualspezialisten (*ḥartibu*)<sup>2099</sup> am assyrischen Königshof entsprach.<sup>2100</sup> Angesichts der Berufsbezeichnungen der Protagonisten aus dem Ägypter-Archiv N 31, die in die Sphäre der Zivil- und Militärverwaltung deuten,<sup>2101</sup> muss dies bis auf Weiteres eine Vermutung bleiben.<sup>2102</sup>

---

<sup>2094</sup> Kišir-Nabû (WVDOG 152, I.56: Rs. 18).

<sup>2095</sup> Urdu-aḥḥēšu (Nr. 14).

<sup>2096</sup> [...] -šarru-ušur (StAT 3, 111: Rs. 14'; vgl. PNA 4, 34a).

<sup>2097</sup> Aššur-libbīni.

<sup>2098</sup> [...] (StAT 2, 256: 4'). Wo dieser Enlil-Tempel (geschrieben É<sup>d</sup>BAD, ggf. auch *bīt<sup>d</sup>Bēl* zu lesen) in Aššur zu lokalisieren ist, bleibt unklar. Vielleicht handelt es sich auch um einen Ea-, nicht um einen Enlil-Tempel; vgl. Borger 2010, 271 Nr. 113.

<sup>2099</sup> Zu diesen Gelehrten vgl. Radner 2009 mit weiterführender Literatur.

<sup>2100</sup> „Are they the Aššur temple's counterparts of the *tupšarrē Mušurāyē* and the *ḥartibē* in the royal entourage?“ (Radner 2009, 225 Fn. 24).

<sup>2101</sup> Huber 2006, 307–308. Huber 2006, 307 führt die Konzentration von Ägyptern in diesen Ämtern darauf zurück, dass Asarhaddon mit dem Ziel, die Schlagkraft der assyrischen Armee zu erhöhen, militärische Spezialisten aus Ägypten deportieren ließ. Es bleibt allerdings unklar, auf welche Texte sie sich hierbei bezieht.

<sup>2102</sup> Die einzigen Ägypter aus Aššur, die sicher für einen Tempel tätig waren, sind ein Pförtner (*atū*) des Nabūtempels, Sukkāia (Nr. 43), und der *mukīl sīsē* der Ištar von Arba'il Pabbā'u. Ein weiterer Beleg für eine Verbindung von Ägyptern zum Aššurtempel ist ggf. aus SAA XIII, 13 ableitbar, wo es um die Zuteilung von Saatgut und die Lagerung von Getreide der Ägypter und Kuschiten geht, mit der der Schreiber des Aššurtempels (*tupšar bīt Aššur*), Marduk-šallim-aḥḥē (Nr. 3), befasst ist.

# IV. DIE BERUFSGRUPPE ALS SOZIALER BEZUGSRAHMEN

## IV.1 Verfasstheit und interne Organisation der Berufsgruppen

### IV.1.1 Die Vorsteher der Berufsgruppen (*rab X*)

Die Bezeichnung des Vorstehers einer Berufsgruppe als *rab X*,<sup>2103</sup> von Groß unter „supervising titles“ subsumiert,<sup>2104</sup> markiert in der Regel eine den anderen Angehörigen der jeweiligen Berufsgruppe hierarchisch übergeordnete Stellung.<sup>2105</sup> Groß und Radner vermuten, dass die Bezeichnungen *rab X* und *ša-muḫḫi-X* hinsichtlich Bedeutung und Stellung im Hierarchiegefüge identisch sind. Auch die Bezeichnung *rab kiṣri ša X* sei vermutlich synonym mit *rab X* verwendet worden.<sup>2106</sup>

Dem *rab kiṣri* übergeordnet war der *rab ḫanšê*, der einer Fünzfzigergruppe vorstand. Zudem ist mit dem *rab ešerti* der Vorsteher einer Zehnergruppe belegt. *rab ḫanšê* und *rab ešerti* sind ebenfalls als Vorgesetzte einer spezifischen Berufsgruppe belegt, darunter ein *rab ḫanšê ša šārip duḫšî*,<sup>2107</sup> ein *rab ešerti ša aškāpī* und ein *rab ešerti ša bā'irī* sowie mehrere *rab ešerti ša tuṣšarrīs*.<sup>2108</sup> Dass die Gruppe derjenigen, die einem solchen *rab ešerti* unterstanden, nicht immer durch den Beruf bestimmt war, sondern auch lokal definiert sein konnte, legt der Beleg für einen *rab ešerti ša bāb Aššur* nahe.<sup>2109</sup>

Nach Radner stand der *rab X*, den sie als „Zunftmeister“ anspricht,<sup>2110</sup> der jeweiligen Berufsgruppe an einem Ort vor.<sup>2111</sup> Denkbar wäre auch, den *rab X* als eine Art Vorarbeiter

<sup>2103</sup> „X“ ist bezeichnet den jeweiligen Beruf, *rab āpie* also den Vorsteher der Bäcker.

<sup>2104</sup> Groß 2018, 385.

<sup>2105</sup> Nicht immer handelt es sich beim *rab X* um den Leiter einer Berufsgruppe. So unterschieden sich die Aufgaben des *rab kāširi*, des *rab ašlāki* und des *rab nuḫatimmi* sowie ggf. des *rab karkadinni* wesentlich von denjenigen der Berufsgruppe, der sie nominell vorstanden (Groß 2018, 385; ebd. 2014, 662, 690). Zudem finden sich Berufsbezeichnungen nach dem Bildungstypus *rab X*, bei dem X keine Profession, sondern ein Objekt, Gebäude oder einen Ort bezeichnet. Hierbei handelt es sich oftmals um Berufe mit Managementaufgaben, bei denen X den Zuständigkeitsbereich bezeichnet (Groß 2014a, 689–690).

<sup>2106</sup> Groß 2014a, 690; Radner 1997a, 201 Fn. 1061.

<sup>2107</sup> Sangi-Issār (Nr. 3; vgl. PNA 4, 96a). Der *rab ḫanšê* war der rangniedrigste Kommandeur der assyrischen Armee und befehligte eine Gruppe von 50 Personen (Dezsö 2012a, 154). Beim einmal belegten *rab ḫanšê ša māḫiṣāni* ist nach Dezsö 2012b, 155 unklar, ob die Schlachter in einem militärischen oder zivilen Kontext eingesetzt wurden. Der *rab ḫanšê ša šārip duḫšî* (vgl. PNA 4, 96a, s.v. Sangi-Issār (Nr. 3)) wird von Dezsö nicht erwähnt.

<sup>2108</sup> Groß 2014a, 690; für die individuellen Vertreter vgl. PNA 4, 94. Der *rab ešerti* ist nach Dezsö 2012a, 154 in der neuassyrischen Zeit nie als Militärangehöriger belegt, sondern nur als Anführer einer Zehnergruppe im zivilen Bereich. Es sei aber durchaus möglich, dass eine Zehnergruppe die kleinste Organisationseinheit der neuassyrischen Armee war.

<sup>2109</sup> StAT 2, 14: Rs. 13'; PNA 94b. Groß 2014a, 199 Fn. 460 vermutet dagegen, dass der *rab ešerti ša bāb Aššur* der Vorsteher einer Gruppe von Wachen bzw. Pförtnern war. Dies leitet sie daraus ab, dass der *atū* des Sūḫu-Tores in Aššur, Rēmanni-Aššur (Nr. 9), in derselben Urkunde wie der *rab ešerti ša bāb Aššur* als Zeuge auftritt.

<sup>2110</sup> Radner 1999a, 30. Diesem Verständnis folgt auch Groß 2018, 380.

<sup>2111</sup> Radner 1999a, 30.

einer Gruppe von Personen gleichen Berufs zu verstehen, der lediglich den Angehörigen einer bestimmten Abteilung, z. B. der Küche, in *einem* institutionellen Großhaushalt vorstand, nicht aber einer ganzen „Zunft“. Denn es sind einige *rab* X belegt, die klar als Angehörige eines solchen Haushalts identifiziert werden.<sup>2112</sup> Besonders einschlägig ist in diesem Zusammenhang die Zeugenliste der Feldkaufurkunde StAT 3, 32, in der der *rab šarrāpi* Silim-Aššur (Nr. 1) und der einem Haushalt zugeordnete *rab šarrāpi ša bīt* PN Lalī nebeneinander auftauchen.

Die als *rab* X bezeichneten Vorsteher rekrutierten sich aus der Mitte ihrer Berufsgruppe.<sup>2113</sup> In welchem Ausmaß sie weiterhin in ihrem eigentlichen Beruf tätig blieben<sup>2114</sup> oder ob sie vorrangig Management- und Planungsaufgaben übernahmen,<sup>2115</sup> z. B. bei der Disponierung von Rohmaterialien oder der Planung von Arbeitsprozessen, lässt sich nicht ausmachen. Sie stellten vermutlich Schnittstellen der Kommunikation zwischen den Handwerkern und der städtischen und königlichen Verwaltung sowie den Tempeln dar und nahmen vielleicht auch Rationen für ihre Teams entgegen.<sup>2116</sup> Welche Fähigkeiten ein Kandidat mitbringen musste, wie sich der Auswahlprozess gestaltete, durch wen das Amt verliehen wurde,<sup>2117</sup> welche Verpflichtungen mit ihm einhergingen, ob es für einen bestimmten Zeitraum ausgeübt wurde oder eine Lebensstellung war und welcher Nutzen, z. B. finanzieller Natur oder in Bezug auf Sozialprestige, mit der Ausübung verbunden war, bleibt weitestgehend unklar.

Da sich nach Groß insbesondere die „local kitchen managers“ wie der *rab āpie* aus den Angehörigen der jeweiligen Berufsgruppe rekrutierten, sei es nicht unwahrscheinlich gewesen, dass Söhne ihren Vätern in das Amt folgten.<sup>2118</sup> Dies legt auch SAA X, 96 nahe, wo der Sohn des Verstorbenen *rab āpie* des Aššurtempels als potenzieller Nachfolger

---

<sup>2112</sup> So der *rab ašlāki* der Königsmutter Nusku-šarru-ušur (Nr. 2), der *rab karkadinni* der Königsmutter Nabû-šēzib (Nr. 11), ein *rab kāširi* des Königs von Babylon (SAA XVIII, 168: Rs. 1; PNA 4, 99a; zum *rab kāširi* und dessen Aufgabenbereich vgl. Fn. 2105), der *rab mašīāti* Mār-Issār (Nr. 7) aus dem Haushalt des *turtānu*s, der *rab nuḫatimmi* der Istar aus Aššur [... ]ru (StAT 2, 102: Rs. 3'; PNA 4, 111b) sowie jeweils ein *rab nuḫatimmi* der Königin (BT 140: Rs. 5; PNA 4, 111b) und des Kronprinzen (SAA XIV, 307: Rs. 5'; PNA 4, 111b; zum *rab nuḫatimmi* und dessen Aufgabenbereich vgl. Fn. 2105), der *rab qatinni* des *turtānu* Sagību (Nr. 8), der *rab sirāšē* des Gouverneurs von Guzana Būr-Aia (Nr. 1), der *rab šarrāpi* Lalī (Nr. 1) aus dem Haushalt einer unbekanntenen Person aus Aššur sowie der *rab šēlū'āti* des Nabû-Tempels (SAA XII, 95: Rs. 18; vgl. PNA 4, 115a). Die Mehrheit der als *rab* X bezeichneten Berufsvertreter kann allerdings nicht eindeutig einer Institution zugeordnet werden.

<sup>2113</sup> Groß 2014a, 677; vgl. Renger 1996, 227.

<sup>2114</sup> Vgl. Kümmel 1979, 48–49. Er arbeitet heraus, dass die Obersten der Viehhalter (*rab nāqidi*) weiterhin in ihrem Beruf tätig blieben und vermutet, dass sie die Stellung eines *primus inter pares* einnahmen, der gegenüber der Tempelverwaltung als Verantwortlicher der Berufsgruppe auftrat. Eine solche *primus inter pares*-Stellung bei Fortführung des Berufs legt auch die Bezeichnung von Rēmanni-Issār (Nr. 7) in NATAPA 2, 80 (Rs. 10. o. Rd. 1.) sowohl als *āpiu* als auch als *rab āpie* nahe.

<sup>2115</sup> Vgl. Groß 2018, 385; ebd. 2014, 662, 690.

<sup>2116</sup> Renger 1996, 226. Die Verteilung der Rationen durch die Vorsteher der Handwerksberufe lässt sich auch für das neu- und spätbabylonische Eanna nachweisen (Payne 2007, 23).

<sup>2117</sup> Unterschiedliche Vorgehensweisen sind denkbar: Die Berufsgruppen wählten ihren Vorsteher selbst, sie besaßen ein Vorschlagsrecht, die letztgültige Bestätigung erfolgte aber durch die staatliche Verwaltung, oder der König setzte den Vorsteher ein.

<sup>2118</sup> Groß 2015, 40 Fn. 61. Die beiden im selben Text als Zeugen belegten *rab āpies* Ququ'a (Nr. 4) und Ubru-šarri (Nr. 3) sind Brüder. Dies könnte als Indiz für eine innerfamiliäre Weitergabe des Vorsteheramtes verstanden werden.

gehandelt wird.<sup>2119</sup> Nach Groß ist davon auszugehen, dass bei der Auswahl der Vorsteher einer Berufsgruppe dem in SAA X, 96 beschriebenen *Procedere* gefolgt wurde, also der König eine Person aus einer Gruppe möglicher Kandidaten auswählte und diese dann in das Amt einführte.<sup>2120</sup>

Wie sich der Aufstieg vom einfachen Handwerker zum *rab X* der Profession vollzog, zeige das Beispiel des Bäckers (*āpiu*) Rēmāni-Issār (Nr. 7).<sup>2121</sup> Er wird auf der Innentafel von NATAPA 2, 80, wo er die Schulden einer Gruppe von Bäckern samt Zinsen vor dem Gott Ninurta tilgt, sowohl als Bäcker (*āpiu*)<sup>2122</sup> als auch als Oberbäcker (*rab āpie*)<sup>2123</sup> bezeichnet. In NATAPA 2, 80(B): Rs. 10–12 heißt es *šumma Rēmāni-Issār rab āpie ittitiz uṭṭata adi rubēša iddan* „Wenn Rēmāni-Issār (als) Oberbäcker in Dienst getreten ist,<sup>2124</sup> wird er die Gerste samt ihrem Zins zurückgeben.“ Nach Groß führte die Tilgung der Schulden zu seinem Aufstieg zum *rab āpie*.<sup>2125</sup> Dies bleibt eine Vermutung, da der Zusammenhang zwischen der Rückzahlung der gemeinschaftlichen Schulden der Bäcker und Rēmāni-Issār (Nr. 7) Aufstieg zum Oberbäcker (*rab āpie*) keineswegs als gesichert angesehen werden kann. Im Gegensatz zum Vorgehen in SAA X, 96, bei dem der König eine zentrale Rolle spielte, sei im Fall von Rēmāni-Issār (Nr. 7) Aufstieg zum *rab āpie* eine Entscheidung auf lokaler bzw. kommunaler Ebene naheliegend.<sup>2126</sup> Etwas anders bewerten Deller, Fales und Jakob-Rost den Sachverhalt: Der Verbleib von Rēmāni-Issār im Amt des Oberbäckers (*rab āpie*) sei eine Bedingung für die Rückzahlung des Gerstendarlehens gewesen.<sup>2127</sup>

Das Beispiel von Rēmāni-Issār (Nr. 7), der im selben Dokument sowohl als Bäcker (*āpiu*) als auch als *rab āpie* bezeichnet wird, zeigt, dass der Vorsteher einer Profession (*rab X*) keineswegs immer als solcher ausgewiesen werden musste, sondern *rab X* mit der einfachen Berufsbezeichnung alternieren konnte. Hinter den einfachen Berufsbezeichnungen verbergen sich unter Umständen weitere Vorsteher der jeweiligen Professionen. Ähnliches gilt vielleicht auch für den *rab āpie* Ququ’*a* (Nr. 4), der nach PNA ggf. mit dem *āpiu* gleichen Namens Nr. 8 identisch ist. Der Beleg für Ququ’*a* als *rab āpie* in NATAPA 2, 73 (698, N 14) ist etwas älter als derjenige für den Bäcker gleichen Namens in NATAPA 1, 63 (672, N 10). Die Texte stammen außerdem aus zwei verschiedenen Textsammlungen und es finden sich zwischen ihnen keine weiteren prosopographischen Verbindungen. So bleibt unsicher, ob Personenidentität vorliegt.

---

<sup>2119</sup> SAA X, 96: Rs. 18–26.

<sup>2120</sup> Groß 2014a, 352.

<sup>2121</sup> Ebd., 353 bewertet dies anders: „As to the tablets originating from Assur, a temple connection seems plausible for each of the chief bakers recorded here. This is supported by the officials along with whom these chief bakers are mentioned in the witness lists.“ Sie erwägt sogar, ob das Amt des *rab āpie* möglicherweise auf die Sphäre des Tempels beschränkt war (Groß 2014a, 354).

<sup>2122</sup> NATAPA 2, 80B: o. Rd. 1.

<sup>2123</sup> NATAPA 2, 80B: Rs. 10.

<sup>2124</sup> Vgl. AHW I, 410 s. v. *izzuzu(m)* II 2) „in Dienst treten“.

<sup>2125</sup> Groß 2014a, 352. In der Kaufurkunde StAT 1, 35 (629\*/625\*) erscheint er noch als einfacher Bäcker (*āpiu*), ebenso in NATAPA 2, 78 (Datum nicht erhalten).

<sup>2126</sup> Groß 2014a, 352.

<sup>2127</sup> Deller, Fales und Jakob-Rost 1995, 52.

Denkbar wäre, dass das Amt des *rab X* nicht dauerhaft, sondern nur für einen bestimmten Zeitraum ausgeübt wurde und dann auf einen Kollegen überging. Beispiele aus Aššur zeigen zudem, dass in verschiedenen Berufsgruppen mehrere *rab Xs* gleichzeitig aktiv waren.<sup>2128</sup> Dies ist für Bäcker (*āpiu*),<sup>2129</sup> Goldschmiede (*šarrāpu*),<sup>2130</sup> *šeleppāius*<sup>2131</sup> und *hundurāius*<sup>2132</sup> belegt. Es finden sich auch zwei gleichzeitig tätige *rab asēs*<sup>2133</sup> und zwei *rab NA-As*,<sup>2134</sup> wobei es sich hier auch um eine einfache Berufsbezeichnung vom Typ *rab* „Objekt/Ort“<sup>2135</sup> handeln könnte, da unklar bleibt, wen oder was NA-A bezeichnet. Dass in allen Fällen beide *rab X* im gleichen Dokument auftauchen, könnte ein Indiz für eine enge Zusammenarbeit der beiden sein.

#### IV.1.2 Die Organisation in Kohorten (*kišru*)

Ursprünglich im Bereich des Militärs entstanden,<sup>2136</sup> wurde das Prinzip der Organisation von Personen in Kohorten (*kišru*) von der zivilen Verwaltung übernommen.<sup>2137</sup> Auch die neuassyrischen Handwerker waren in Kohorten (*kišru*) organisiert. Möglicherweise stand dies im Zusammenhang mit der Ausübung von Dienstverpflichtungen (*ilku*)<sup>2138</sup> gegenüber der Krone.<sup>2139</sup> Nach Postgate diente die Organisation von Handwerkern in *kišrus* vor allem dem Management des *iškaru*-Systems.<sup>2140</sup> Die Rohmaterialien wurden durch den Palast an den *rab kišri* gegeben, der diese an seine Untergebenen weiterverteilte, die sie in festgeschriebener Höhe und bis zu einem festgesetzten Termin zu fertigen Produkten verarbeiteten, welche durch den *rab kišri* an den Palast zurückgingen.<sup>2141</sup>

<sup>2128</sup> Radner 1999a, 30; vgl. Ponchia 2012, 218–219.

<sup>2129</sup> Die beiden *rab āpies* Ubru-šarri (Nr. 3) und Ququ’ a (Nr. 4) in NATAPA 2, 73.

<sup>2130</sup> Die beiden *rab šarrāpis* Nabû’ a (Nr. 39) und Urdu (Nr. 8) in KAN 4, 22 sowie Silim-Aššur (Nr. 1) und Lalī in StAT 3, 32. Falls sich K.I.MIN in StAT 3, 32: Rs 12’–14’ nicht nur auf die Nisbe, sondern ebenfalls auf die Berufsbezeichnung *rab šarrāpi* bezieht, wären weitere drei Obergoldschmiede, also insgesamt fünf *rab šarrāpis*, gleichzeitig in einem Dokument belegt.

<sup>2131</sup> Mušallim-Aššur (Nr. 10) und Nabû-dūrī (Nr. 5) in NATAPA 1, 39.

<sup>2132</sup> Sūsu (Nr. 4) und Iqbi-Aššur (Nr. 6) in NATAPA 1, 39.

<sup>2133</sup> Beide in StAT 2, 99, die Namen sind nicht erhalten.

<sup>2134</sup> Aššur-gārū’ a-nēre (CUSAS 34, 54: Rs. 14) und Aššur-šarru-ibni (CUSAS 34, 54: I. Rd. 1) in CUSAS 34: 54.

<sup>2135</sup> Vgl. Groß 2014a, 689–690.

<sup>2136</sup> Zu *kišru*, „Kohorte“, als basaler Organisationseinheit der assyrischen Armee vgl. Dezsö 2012b, 157–180.

<sup>2137</sup> Groß 2014a, 690. Nach Dezsö 2012a, 159 datiert diese Entwicklung in die Regierungszeit Asarhaddons.

<sup>2138</sup> Zu *ilku* vgl. Dezsö 2012c, 55–57; Postgate 1974, 63–93.

<sup>2139</sup> Da *ilku*-Verpflichtungen auch in Form von Militärdienst geleistet wurden (Postgate 1974, 83), ist die Übernahme der Organisationsstruktur der Armee nicht überraschend. Die *kišrus* wurden auch bei zivilen (Bau-)Projekten der Krone eingesetzt (vgl. Postgate 1974, 232). Zur Rolle von *rab kišri* und *rab hanšē* in Zeugenlisten vgl. Ponchia 2009a, 143.

<sup>2140</sup> Postgate 1979, 211–212.

<sup>2141</sup> Groß 2018, 379. Ein möglicher Hinweis auf die Verantwortung beim Rohstoffmanagement findet sich in SAA XIII, 28: Rs. 3–5, wo es um eine erhebliche Menge (60kg) Silber geht, die angeblich Teil der *iškaru* des *rab šarrāpi* Sîn-na’ di (Nr. 16) sind. Es wird aus dem Brief nicht ersichtlich, ob das Rohmaterial nur für Sîn-na’ di (Nr. 16) oder für alle Goldschmiede, die ihm unterstanden, bestimmt war. Die Menge lässt dies allerdings als plausibel erscheinen.



### IV.1.3 Zusammenschlüsse von Handwerkern

Neben der Organisationsform des *kišrus* lässt sich für die neuassyrische Zeit zeigen, dass sich die Angehörigen einer Berufsgruppe, insbesondere die der Handwerksberufe, zu Gruppen zusammenschlossen. Diese werden in der Forschungsliteratur oft als Zünfte bzw. Gilden bezeichnet.<sup>2142</sup> Die „Zunft“ bzw. „Gilde“ bildete einen wichtigen Bezugsrahmen, der das soziale Handeln von Individuen strukturierte. Ob beide Organisationsformen deckungsgleich waren, bleibt unklar.<sup>2143</sup> Sie scheinen jedenfalls sehr eng miteinander verstrickt gewesen zu sein. So wird in der Forschungsliteratur davon ausgegangen, dass der Vorsteher der Berufsgruppe (*rab X*) auch die Funktion des *rab kišris* übernahm.<sup>2144</sup> Ob in der Antike überhaupt eine strikte Unterscheidung zwischen *kišru* und „Zunft“ getroffen wurde, ist deshalb fraglich.

#### IV.1.3.1 Forschungsgeschichte: Gilden und Zünfte im antiken Mesopotamien?

Die Existenz von Handwerkerorganisationen, die mit den mittelalterlichen Zünften und Gilden vergleichbar sind, wird in der Altorientalistik seit langem kontrovers diskutiert. Mit „Zunft“ und „Gilde“ wird dabei auf Forschungsbegriffe zurückgegriffen, die aus der Sozialgeschichtsschreibung des europäischen Mittelalters stammen. Beide sind gleichzeitig auch Quellenbegriffe. Eine Gilde wird vom *Lexikon des Mittelalters* als soziale Gruppe definiert, die als „freie Einung“<sup>2145</sup> durch Vertrag und Konsens entsteht. Grundlage hierfür ist ein gegenseitig geleisteter Versprechenseid.<sup>2146</sup> Dieser begründet einen Rechtsbereich, dem sich die Gildenmitglieder unterwerfen und der durch die interne Gerichtsbarkeit der Gilde in positives Recht umgesetzt wird. Das Ziel dieses Zusammenschlusses ist die genossenschaftliche Hilfe, die den wechselseitigen Schutz und die soziale Sicherung der Mitglieder einschließt. Des geleisteten Eidesversprechens wird im regelmäßigen gemeinsamen Mahl gedacht, das von gottesdienstlichen, commemorativen und karitativen Elementen begleitet wird. Ab 1900 wird Gilde in der Forschungsliteratur fast ausschließlich zur Abgrenzung der Handwerkerzünfte von Kaufmannsgilden verwendet.<sup>2147</sup>

---

<sup>2142</sup> Der Begriff Zunft ist auf den deutschen Sprachraum begrenzt (Schulz 1998, 686). Im Englischen wird nicht zwischen Zunft und Gilde unterschieden. Unabhängig von der Tätigkeit, welche die Gruppenmitglieder ausübten, ist von *guilds* bzw. *gilds* die Rede.

<sup>2143</sup> Vgl. Ponchia 2012, 219; Mendelsohn 1940, 71.

<sup>2144</sup> Groß 2014a, 690; Radner 1997a, 201 Fn. 1061. Vgl. aber die Organisation der Handwerker im frühdynastischen Adab, wo einem Handwerksberuf X sowohl ein „Vorarbeiter“ (*gal X*) und ein Aufseher (*ugula*) vorstanden (Paoletti 2017, 57). Auch Salonen 1970, 23 diskutiert die Unterschiede zwischen *waklu*, *rabû* und *šaknu* und kommt zum Schluss, dass die drei Bezeichnungen funktional unterschiedliche Rollen markierten. Der *waklu* sei ein „Aufseher“, der *rabû* ein „Meister“, d. h. Experte in seinem Metier, der *šaknu* ein „Vorgesetzter“.

<sup>2145</sup> Der Begriff der freien Einung geht auf den Rechts- und Sozialgeschichtler Otto Gierke zurück; vgl. Oexle 1982, 8.

<sup>2146</sup> Dieses Verständnis des Forschungsbegriffs Gilde folgt weitestgehend der Verwendung des Quellenbegriffs im Kapitular von Herstal (779), das den ältesten Beleg für das Wort Gilde bietet (Oexle 1989, 1452). Der Forschungsbegriff ‚Gilde‘, der seit dem 19. Jh. zur Bezeichnung eines bestimmten Typus der Gruppenbildung vorherrschend verwendet wird, steht einer Vielfalt von Quellenbegriffen gegenüber (Oexle 1989, 1452).

<sup>2147</sup> Oexle 1989.

Auch die Zunft<sup>2148</sup> beruht auf dem Grundprinzip der geschworenen Einung, durch die ein Bereich autonomen Rechts geschaffen wird. Dieser Raum wird durch die Selbstunterwerfung unter dieses Recht und die zunfteigene Gerichtsbarkeit gesichert.<sup>2149</sup> Die Zunftordnung wurde vom Stadtherren oder Rat erlassen, allmählich gewannen Zünfte größere Autonomie und politische Mitbestimmungsrechte.<sup>2150</sup> Die Zunft erstreckte sich auf vier Bereiche, in denen sie in der mittelalterlichen Stadt bestimmte Aufgaben und Funktionen übernahm.<sup>2151</sup> die gewerbliche Zunft als berufsständische Vertretung, die Bruderschaft mit religiös-karitativen Aufgaben, die politische Zunft zur Organisation politischer Partizipation und die Zunft als militärische Einheit und Sicherheitsorgan.<sup>2152</sup>

Einen knappen Überblick über den Forschungsstand bietet Radner.<sup>2153</sup> Die Diskussion wird an dieser Stelle etwas ausführlicher referiert und um seit 1999 erschienene Literatur ergänzt. Auf diese Weise sollen die unterschiedlichen Positionen rekapituliert werden, um dann den Befund für die neuassyrische Zeit eingehender zu diskutieren.

---

<sup>2148</sup> ‚Zunft‘ wird bereits in der *Regula Benedicti* aus dem 8. Jh. zur Übersetzung des lateinischen *conventus* verwendet (Schulz 1998, 686). Zur Definition von ‚Zunft‘ im *Lexikon des Mittelalters* vgl. Schulz 1998. Zur Entstehung der Zünfte vgl. Schulz 2010, 19–72.

<sup>2149</sup> Heusinger 2010, 38.

<sup>2150</sup> Ebd., 63. Einen konzisen Überblick über die forschungsgeschichtlich wichtigsten Stationen in der wissenschaftlichen Behandlung der Zünfte bietet Heusinger 2009, 18–29.

<sup>2151</sup> Heusinger 2010, 39. Heusinger 2010, 40 weist darauf hin, dass nicht in jeder mittelalterlichen Stadt die Zünfte alle vier Bereiche abdeckten. Zudem kam es zu Überschneidungen, so dass die vier Bereiche der Zünfte nicht zwangsläufig mit den Funktionen zusammenfielen.

<sup>2152</sup> Heusinger 2010, 40.

<sup>2153</sup> Meissner 1920, 231.

In der Frage um die Existenz von Zünften bzw. Gilden stehen meist die spätbabylonische und Achämenidenzeit im Fokus. Die Diskussion umkreist dabei die Bedeutung des Wortes *ḥadru*<sup>2154</sup> und die Interpretation der sog. *craftsmen's charter* (YBX 3499),<sup>2155</sup> einem Text aus spätbabylonischer Zeit.

Für die Existenz von Gilden im Alten Orient argumentieren Meissner, Mendelsohn, Salonen und Weisberg,<sup>2156</sup> in gewissem Maß auch Oppenheim.<sup>2157</sup> Meissner postulierte als einer der ersten Altorientalisten die Existenz von Zünften im antiken Mesopotamien:<sup>2158</sup>

Behufs strafferer Organisation hatten sie [sc. die Gewerbetreibenden] sich zu Zünften zusammengetan. An ihrer Spitze stand ein Obmann, der vor allem den Verkehr mit den staatlichen Behörden vermittelte und ihnen speziell die Listen der Zunftmitglieder zum Zwecke der Steuererhebung und Rekrutierung übergab.<sup>2159</sup>

Positiv bewertet auch Olmstead die Existenz von Gilden: „Each craft had its guild with its patron saint and its chief who was its direct representative with the government.“<sup>2160</sup>

---

<sup>2154</sup> AHW I, 337a s. v. *ḥaṭ(a)ru*, *ḥaṭīru 2* „in Nippur nach 500: Zunft, Korporation (v. Funktionären)“; CAD H, 24a s. v. *ḥadru* „a collegium or association of feudal tenants“. Für die vom CAD angesetzte Lesung mit stimmhaftem Dental /d/ argumentiert Beaulieu 1988. Diese Form des Wortes wird mittlerweile in Studien zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Babyloniens im 1. Jt. v. Chr. bevorzugt (vgl. dagegen noch Stolper 1985, 71: „*ḥaṭru* [...] is in wider use“). Ursprünglich habe *ḥad/tru* das Gebiet, das einer Gruppe von Personen als Gegenleistung für Abgaben- und Dienstverpflichtungen überlassen wurde, bezeichnet. *ḥad/tru* meint also eine kleine fiskalische Einheit. Die Bezeichnung sei sekundär auch auf die Gruppe der Personen, die das Land bewirtschafteten, ausgedehnt worden (Stolper 1985, 70). Der Begriff ist vornehmlich aus der Achämenidenzeit bezeugt, die Belege konzentrieren sich zwar im Murašû-Dossier (Stolper 1985, 71; vgl. Beaulieu 1988), es habe sich, so Stolper 1985, 71–72, jedoch keinesfalls um eine lokal beschränkte Institution gehandelt. *ḥad/tru* stelle vielmehr eine „characteristic formation“ (Stolper 1985, 72) des Achämenidenreichs dar, welche die drei Bereiche Militär, Landwirtschaft und Steuererhebung miteinander verschränkte. Die Organisation von Landbesitz in *ḥad/trus* stellt die Erwirtschaftung von Abgaben und Steuern, die Bewirtschaftung des Kulturlands und deren Vergrößerung sowie den Nachschub für die Armee sicher. Zudem hat der Staat durch die *ḥad/trus* Zugriff auf weisungsgebundene Arbeitskräfte (Stolper 1985, 70, 99). Die Institution des *ḥad/trus* dient so auch der Konsolidierung erobelter Territorien (Stolper 1985, 99). Die als *ḥad/tru* bezeichneten Fiskaleinheiten tragen einen Namen. Diese Namen bilden ein breites Spektrum ganz unterschiedlicher Bezeichnungen ab: ethnische Gruppen und geographische Termini, die mitunter auf weit entfernte Teile des Reiches verweisen, spezialisierte Armeeeinheiten, Versorgungseinheiten der Armee, Berufsbezeichnungen aus Landwirtschaft, Handwerk und Dienstleistungsgewerbe sowie Personen, die zu Landgütern im Besitz der persischen Eliten oder des Staates gehörten (Stolper 1985, 79; für eine ausführliche Liste vgl. S. 72–79). Nach Stolper 1985, 72 (vgl. Baker 2016, 69) ist anzunehmen, dass diese Namen deskriptiven Charakter besaßen, d. h. Rückschlüsse auf die Zusammensetzung der Gruppe zuließen. So zeigten sie, dass die Institution ganz unterschiedliche Bevölkerungsgruppen einschloss und eine große soziale Reichweite aufwies (vgl. Stolper 1985, 79). Da sich unter den Namen der *ḥad/trus* auch Berufsbezeichnungen finden, wurde vorgeschlagen, in ihnen einen Beleg für die Existenz von Gilden bzw. Zünften im achämenidenzeitlichen Nippur zu sehen. Aus verschiedenen Gründen sei deren Existenz allerdings unwahrscheinlich (Stolper 1985, 97). Erstens fänden sich unter den Bezeichnungen für die *ḥad/trus* auch Ethnika und Militärtermini. Zünfte bzw. Gilden, die auf Armeezugehörigkeit oder geographischer Herkunft basierten, seien nur schwer vorstellbar. Zweitens betreffen die Abgabenleistungen immer das Individuum bzw. die Familie. Es gibt keine Hinweise, dass diese gemeinschaftlich von einer (Berufs-)Gruppe erbracht worden seien. Drittens fänden sich keine Anzeichen für Formen gegenseitiger Unterstützung und viertens rekrutieren sich die Eintreiber der Abgaben (*saknu*) nicht aus den Reihen des *ḥad/trus*, es finden sich also keine Anzeichen der Selbstverwaltung (Stolper 1985, 97–98). Aus diesem Befund schließt er: „The *ḥaṭru* functioned as an object of government, not as an actor. Any sense of such corporate action as is implicit in „guild“ is missing. Professional terms [...] serve only to identify some *ḥaṭrus*, not to characterize the *ḥaṭru* as an institution (Stolper 1985, 98).

<sup>2155</sup> Ausführlich hat sich Weisberg 1967 mit dem Dokument beschäftigt, eine Neuedition hat Payne 2008 vorgelegt.

<sup>2156</sup> Vgl. Kümmel 1979, 161.

<sup>2157</sup> Vgl. Weisberg 1967, 86–88.

<sup>2158</sup> Vgl. ebd., 86.

<sup>2159</sup> Meissner 1920, 231.

<sup>2160</sup> Olmstead 1923, 559.

Nach Mendelsohn ist in alt- und neubabylonischer sowie in der neuassyrischen Zeit von Handwerkerorganisationen auszugehen, die dazu dienten, gemeinsame ökonomische, soziale und religiöse Ziele zu verfolgen.<sup>2161</sup>

It seems that in addition to the already mentioned duty of collecting the taxes, the president of a given guild was also responsible for the recruiting of the guild members into the army. [...]. The documents do not tell us about the social life of the guild members. We only know that in Assyria each guild lived in a separate quarter of the city where they may have had their own social and religious institutions. [...]. These few facts [...] warrant the conclusion that guilds were in existence in Old- and Neo-Babylonia as well as in Assyria, although we are not able as yet to describe them in as thorough a fashion as the guilds of Hellenistic Egypt.<sup>2162</sup>

Die Herausbildung von Zünften datiert Salonen in die mittelbabylonische bzw. mittelassyrische Zeit.<sup>2163</sup> Damit Zünfte entstehen könnten, müssten zwei Bedingungen erfüllt sein: eine stabile Wirtschaft, die eine dauerhafte Auftragslage sicherstellt, und ausreichend große Städte, in denen sich größere Gruppen von Handwerkern eines Gewerbes finden.<sup>2164</sup> Ob sich die Zünfte zwangsläufig aus den Handwerkergruppen im Dienste eines institutionellen Haushalts entwickelten, ist nach Salonen unsicher. Denn die Familie, in der ein Handwerk über Generationen gepflegt wurde, sei ebenfalls ein wichtiger Faktor für die Ausbildung des mesopotamischen Zunftwesens.<sup>2165</sup> Die Ansiedelung in Handwerkerquartieren habe diese Entwicklung befördert.<sup>2166</sup>

Weitaus vorsichtiger ist Oppenheim, die Existenz unabhängiger Gilden in Babylonien und Assyrien zu postulieren:

In the Old Babylonian period, »guilds« of brewers, smiths and other trades were organized under a palace overseer [...]; it seems, however, that such associations were part of the palace or temple organization rather than organized to function independently – or, at least, were incorporated into these organisations. Independence – in the sense of the independence of the medieval guild – is unlikely for economic reasons, such as the difficulties of procurement of raw materials and the absence of a market economy. [...]. Important crafts [...] seem to have achieved some kind of independence within and among the organizations.<sup>2167</sup>

Deutlich gegen die Existenz von Gilden bzw. Zünften sprechen sich San Nicolò und Cardascia aus.<sup>2168</sup> Für San Nicolò ist klar, dass sich organisierte Handwerkerzusammenschlüsse aus der innerfamiliären Weitergabe des Berufs entwickelten; unklar bleibe allerdings, wie genau sich diese Entwicklung gestaltete.<sup>2169</sup> Denn von Kaufmanns- und Handwerkerorganisationen sei für das antike Mesopotamien ebenso wenig auszugehen wie für das vorhellenistische Ägypten.<sup>2170</sup> Die hierarchische Organisation der Handwerker setze keinen autonomen Zusammenschluss voraus, sondern könne sehr wohl auch die

---

<sup>2161</sup> Mendelsohn 1940, 68.

<sup>2162</sup> Ebd., 71–72.

<sup>2163</sup> Salonen 1970, 12–13. Nach Kümmel 1979, 161 Fn. 61 übernehme Salonen in „unkritischer Verallgemeinerung“ die Position von Mendelsohn.

<sup>2164</sup> Salonen 1970, 20.

<sup>2165</sup> Ebd., 20.

<sup>2166</sup> Ebd., 27.

<sup>2167</sup> Oppenheim 1964, 80.

<sup>2168</sup> Vgl. Kümmel 1979, 161.

<sup>2169</sup> San Nicolò 1957, 204–205.

<sup>2170</sup> Ebd., 204–205.

Organisation der Handwerker innerhalb einer Verwaltungseinheit abbilden. Auch die Benennung von Straßen und Plätzen nach Handwerkszweigen belege wenig mehr, als dass Vertreter der entsprechenden Metiers sich dort angesiedelt hätten. Die Zünfte/Gilden, die sich in der Zeit des Hellenismus und in den Diadochenreichen in großer Zahl fänden, seien jedenfalls nicht auf Vorläufer in Mesopotamien zurückzuführen.<sup>2171</sup> Mehr noch: „There is no evidence [...] of any craft organization even in periods which were as highly developed economically as those of Chaldean and Persian rule.“<sup>2172</sup>

Nach Cardascia gab es im Alten Orient zwar Handwerker, die unabhängig von institutionellen Großhaushalten ihr Metier ausübten, von der Existenz von Zünften in altbabylonischer, neuassyrischer und spätbabylonischer Zeit, für die solche Organisationsformen postuliert wurden, könne jedoch nicht ausgegangen werden.<sup>2173</sup>

Mit der Publikation der *craftsmen's charter* (YBC 3499) durch Weisberg 1967 wurde die Diskussion um die Existenz organisierter Zusammenschlüsse mesopotamischer Handwerker neu belebt.<sup>2174</sup> Weisberg argumentiert auf Grundlage des Textes sowie weiteren Belegmaterials aus verschiedenen Epochen der mesopotamischen Geschichte für die Existenz von Handwerkergilden.<sup>2175</sup> Sie seien gegenüber den Institutionen Palast und Tempel unabhängig gewesen und regelten interne Angelegenheiten eigenständig.<sup>2176</sup> Diese Form der Organisation habe zudem der Geheimhaltung von Fachwissen und spezialisierten Techniken gedient.<sup>2177</sup> Das Leisten eines Schwurs, wie es durch die *craftsmen's charter* dokumentiert sei, habe soziale Kohäsionskräfte freigesetzt, die den Gruppenzusammenhalt stärkten.<sup>2178</sup>

Weisberg geht ebenfalls von Formen gemeinschaftlicher Religionsausübung durch die Zunftmitglieder aus. Als Beleg hierfür führt er die Handwerkergötter in den Götterlisten an, die der jeweiligen Zunft als Schutzpatrone gedient hätten.<sup>2179</sup> Zudem meint er Belege „for a treasury of artisans' associations and community houses“ gefunden zu haben.<sup>2180</sup> Den Brief der Ölpresser (*ṣāḫitu*) aus Aššur (KAV 197) führt er als Beispiel für gegenseitige Sozialfürsorge an.<sup>2181</sup> Seine Ergebnisse fasst Weisberg folgendermaßen zusammen:

The mention of »wards« of artisans seems most plausibly to indicate the existence of autonomous organizations, governed by independent magistrates, who exercised judicial authority in their districts. We have seen that the common bond between the artisans

---

<sup>2171</sup> San Nicolò 1957, 205.

<sup>2172</sup> Ebd., 205.

<sup>2173</sup> Cardascia 1955, 56–60. Cardascia 1955, 61: „[...] nous n'avons aucune trace d'une organisation de ces métiers; à plus forte raison, nous ne pouvons imaginer qu'ils aient joué un rôle dans l'histoire juridique des villes. Si, en théorie, on ne peut pas exclure la possibilité d'institutions corporatives, l'absence de toute allusion qui les concerne autorise peu d'espoirs“.

<sup>2174</sup> Radner 1999a, 26.

<sup>2175</sup> Weisberg 1967, 103. *ḫad/ṭru* sei dabei das akkadische Wort, das in spätbabylonischer Zeit die Gilde bzw. Zunft bezeichne. Vgl. Fn. 2154, in der Stolpers 1985, 97–98 Argumentation, dass *ḫad/ṭru* genau diese Bedeutung eben nicht habe, ausführlich rekapituliert wird.

<sup>2176</sup> Weisberg 1967, 34.

<sup>2177</sup> Ebd., 77.

<sup>2178</sup> Ebd., 35.

<sup>2179</sup> Ebd., 96.

<sup>2180</sup> Ebd., 97–98. Dieses Argument beruht m. E. auf einem Fehlverständnis von *pappasu*.

<sup>2181</sup> Weisberg 1967, 98.

was not merely professional but extended into the social and religious spheres. [...]. The existence of patron deities of many crafts implies organized worship of these gods on the part of the craft associations. Proof exists for a guild fund from which money was disbursed for various purposes.<sup>2182</sup>

Damit würden die mesopotamischen Handwerkerzusammenschlüsse alle Merkmale aufweisen, die für die mittelalterlichen Zünfte charakteristisch sind, so dass für Weisberg deren Existenz im antiken Mesopotamien als bewiesen gilt. Diese Organisationsformen seien die Grundlage für die Entwicklungen der hellenistischen Zeit, in der sich ein „full-blown system of guilds [...] throughout the Near East“ fände.<sup>2183</sup>

Von assyriologischer Seite hat sich Renger in seiner Rezension von Weisbergs Studie mit dessen Argumenten auseinandergesetzt und seiner These<sup>2184</sup> das argumentative Fundament entzogen.<sup>2185</sup> Die Handwerker der spätbabylonischen Zeit gehörten als *mār bānê*, als „vollfreie Bürger“, den oberen Gesellschaftsschichten an. Sie waren hierarchisch organisiert, der Gruppe stand einer der Handwerker vor. Keineswegs waren sie aber unabhängig von den Institutionen, für die sie arbeiteten, sondern an deren Weisungen gebunden. Zudem wurden sie oftmals durch Rationen entlohnt, was weiterhin gegen eine Organisation als autonome Zunft/Gilde spreche.<sup>2186</sup> Von unabhängigen Handwerker-gilden bzw. -zünften könne also mitnichten ausgegangen werden.<sup>2187</sup>

Diesen Stand der Diskussion referiert Kümmel. Auch die Erbllichkeit des Berufs könne nicht als Argument für die Existenz von Zünften gelten. Denn ein solches Vorgehen sei nicht auf die Handwerksberufe beschränkt gewesen, sondern ein generelles Phänomen der spätbabylonischen Zeit.<sup>2188</sup> Zudem fehlten nach Kümmel die „wirtschaftsgeschichtlichen Voraussetzungen wie eine Markt-Wirtschaft und die Verfügbarkeit entsprechender Rohstoffe für die Handwerker“, die die Entstehung der mittelalterlichen Zünfte in Europa ermöglicht hätten, ebenso wie ein „nach außen abschirmendes und über die Berufstradition hinaus einigendes Band einer religiösen Gemeinschaft sektenartiger Prägung, wie es das Werden der islamischen Zünfte begünstigte.“<sup>2189</sup> In Mesopotamien sei deshalb nicht nach dem Vorbild für Zünfte im hellenistischen Ägypten zu suchen.<sup>2190</sup>

Dass sich die These von der Existenz von Handwerkerorganisationen, die den Zünften und Gilden des europäischen Mittelalters vergleichbar wären, zumindest für Babylonien im 1. Jt. v. Chr. nicht durch belastbares Quellenmaterial untermauern lässt und deshalb zurückzuweisen ist, ist heute Mehrheitsmeinung in der assyriologischen Forschungsliteratur.<sup>2191</sup> Die Diskussion hat dementsprechend an Prominenz und Aktualität eingebüßt. So

---

<sup>2182</sup> Weisberg 1967, 103.

<sup>2183</sup> Ebd., 104–105.

<sup>2184</sup> Eine Zusammenfassung der Argumente findet sich bei Kümmel 1979, 161–162.

<sup>2185</sup> Renger 1971, 494, 500.

<sup>2186</sup> Ebd., 499.

<sup>2187</sup> Ebd., 494.

<sup>2188</sup> Kümmel 1979, 161.

<sup>2189</sup> Ebd., 162.

<sup>2190</sup> Ebd., 162.

<sup>2191</sup> Renger 1996, 231; vgl. Radner 1999a, 26. Von dieser *opinio communis* abweichende Positionen finden sich gleichwohl auch in der neueren Literatur (Hunt 2015, 33–34; Dick 1999, 39 Fn. 91).

wird die Frage nach der Existenz von Zünften bzw. Gilden in Paynes Studie zu den Handwerkern des spätbabylonischen Eanna<sup>2192</sup> ebenso wenig angeschnitten wie in Juras großangelegter Untersuchung zur Wirtschaftsgeschichte Babyloniens im 1. Jt. v. Chr.<sup>2193</sup>

#### IV.1.3.2 Korporative Strukturen unter den Handwerkern in neuassyrischer Zeit

Radner lehnt mit der Mehrheitsmeinung der Forschung die These von der Existenz von Zünften/Gilden in spätbabylonischer Zeit ab. Dies sei allerdings kein Grund, „zunftähnliche Organisationsformen“ für die neuassyrische Zeit *per se* auszuschließen, da von erheblichen sozialstrukturellen und administrativen Unterschieden zwischen dem neuassyrischen Reich einerseits sowie den Reichen der spätbabylonischen Herrscher und der Achämenidenkönige andererseits auszugehen sei.<sup>2194</sup>

Wie sich Handwerker in neuassyrischer Zeit organisierten, diskutiert sie in ihrer Studie zum Archiv der Goldschmiede (*šarrāpu*) ausführlich. Denn in den Quellen aus Aššur ließen sich korporative Strukturen der dort angesiedelten Handwerker nachweisen.<sup>2195</sup> Die Parallelen zu den mittelalterlichen Zünften seien so deutlich, dass deren Charakterisierung mit dem Begriff „Zunft“,<sup>2196</sup> gerechtfertigt sei.<sup>2197</sup> Sie weist allerdings gleichermaßen auf die Problematik der anachronistischen Verwendung des Forschungsbegriffs Zunft hin: „Selbstverständlich ist der Begriff „Zunft“ untrennbar mit dem europäischen Mittelalter verbunden und impliziert eine Reihe historischer und gesellschaftlicher Vorbedingungen, die auf das assyrische Reich des ersten vorchristlichen Jahrtausends nicht unmittelbar anzuwenden sind.“<sup>2198</sup> Ein wesentlicher Unterschied zu den mittelalterlichen Zünften bestehe beispielsweise darin, dass die Handwerker institutionellen Haushalten angehört und deshalb nicht für einen freien Markt produziert hätten.<sup>2199</sup>

##### IV.1.3.2.1 Das „Nest“ der Goldschmiede in Aššur

Das akkadische Wort *qinnu* meint das Nest eines Tieres. In metaphorischer Verwendung bezeichnet es auch eine Familie oder Personengruppe, deren Mitglieder enge persönliche Beziehungen zueinander unterhalten.<sup>2200</sup>

---

<sup>2192</sup> Vgl. hierzu in Ermangelung eines Index‘ das Inhaltsverzeichnis der Dissertation (Payne 2007, iv–vi).

<sup>2193</sup> Der Begriff *guild/gild* findet sich nicht im Index des Buches (vgl. Jursa 2010, 853). *gilde* erscheint ebenso wenig in Moneries Untersuchung zur babylonischen Wirtschaft in der Seleukidenzeit (vgl. Monerie 2017, 562).

<sup>2194</sup> Radner 1999a, 26–27.

<sup>2195</sup> Ebd., 29. Etwas weniger enthusiastisch ist Nielsen 2011, 358, der darauf hinweist, dass die Interpretation von *qinnu* als Zunft/Gilde letztlich nicht zufriedenstellend bewiesen oder widerlegt werden könne.

<sup>2196</sup> Zu Radners Definition von Gilde und Zunft vgl. Radner 1999a, 27–28.

<sup>2197</sup> Radner 1999a, 33.

<sup>2198</sup> Ebd. 27.

<sup>2199</sup> Ebd., 29.

<sup>2200</sup> AHW II, 922a; CAD Q, 257b.

In der Erbteilungsurkunde BM 122698 aus Aššur erscheint unter den Zeugen eine lange Reihe von Personen (BM 122698: Rs. 10–17), von denen einige ebenfalls in der Zeugenliste von StAT 1, 22 belegt sind. Dort werden sie als PAP SIMUG.KÙ.GI.MEŠ zusammengefasst,<sup>2201</sup> während sie in BM 122698 keine Berufsbezeichnungen tragen. Allerdings findet sich in dieser Urkunde zwischen den Vertragssicherungsklauseln und der Zeugenliste ein Einschub, in dem festgehalten wird, dass die Bürgermeister (*ḫazannu*) Aššur-šaddūni (Nr. 2), Aḫūlamma (Nr. 2) und Nabû-erība (Nr. 39) sowie das „gesamte Nest der Goldschmiede“ (*qinnu gabbu ša šarrāpī*) die „Herren des zu entscheidenden Rechtsfalls“ (*bēl dēni parāsi*) seien.<sup>2202</sup>

Dass die als *qinnu* bezeichnete Gruppe der Goldschmiede eine „feststehende Rangordnung“<sup>2203</sup> aufwies und in juristische Entscheidungen involviert war, sieht Radner als Beleg für eine Organisationsform der Handwerker, die strukturell und funktional den mittelalterlichen Zünften entspreche.<sup>2204</sup> Deshalb verwendet sie die Begriffe „Gilde“ zur Bezeichnung einer Kaufmannsgilde sowie „Zunft“ zur Bezeichnung von Handwerkerzusammenschlüssen.<sup>2205</sup> „Zunft“ sei dementsprechend als Übersetzung für *qinnu* in den Wörterbüchern nachzutragen.<sup>2206</sup>

Radner spricht zwar davon, dass in beiden Dokumenten, „die Goldschmiede von Assur im Zunftverband aufgelistet sind“,<sup>2207</sup> ihre Tabelle zeigt aber deutlich, dass die Mehrzahl der als Goldschmiede aus Aššur identifizierten Personen (18 von 24) *nicht* in beiden, sondern nur in jeweils einem Text als Zeuge auftaucht. Man könnte annehmen, dass einige Mitglieder der „Goldschmiedezunft“ bereits verstorben und an ihrer Stelle neue hinzugekommen waren, weshalb sich die Zeugenlisten unterscheiden. BM 122698 datiert in das Jahr 620\* v. Chr. Leider ist das Datum von StAT 1, 22 verloren, so dass unklar ist, wie viel Zeit zwischen den beiden Texten liegt.

Zwei Goldschmiede aus StAT 1, 22 sind um 620\* v. Chr. in weiteren Texten aus Aššur belegt, fehlen aber unter den Zeugen von BM 122698. Aššur-kurubšunu erscheint in drei anderen Texten aus den Jahren 633\*, 626\* und 621\* v. Chr.<sup>2208</sup> Aššur-bēssunu (Nr. 7) war, sofern man der Identifikation von PNA folgt, im Zeitraum zwischen 650 und 613\* v. Chr. aktiv,<sup>2209</sup> mit einer signifikanten Konzentration von Belegen in den Jahren 622\* bis 613\* v. Chr.

Die Gruppe der Goldschmiede tritt also in keiner der beiden Urkunden geschlossen auf, denn auch wenn in BM 122698 das *qinnu* der Goldschmiede (*šarrāpu*) juristische

---

<sup>2201</sup> StAT 1, 22: Rs. 12.

<sup>2202</sup> BM 122698: Rs. 7–8; vgl. Radner 1999a, 19.

<sup>2203</sup> Diese lasse sich aus der Abfolge der Zeugen in BM 122698 und StAT 1, 22 ableiten (Radner 1999a, 21).

<sup>2204</sup> Radner 1999a, 25.

<sup>2205</sup> Ebd., 29.

<sup>2206</sup> Ebd., 29, 33.

<sup>2207</sup> Ebd., 20.

<sup>2208</sup> StAT 1, 14, 16, 34.

<sup>2209</sup> NATAPA 2, 71; 79; 87; 108; 109; 112; 114; 115; 117; StAT 2, 79–81.



Aufgaben erfüllt, finden sich in unmittelbarer chronologischer Nähe Goldschmiede (*šarrāpu*) in Aššur, die offenbar nicht in die Zeugenliste dieser Urkunde aufgenommen wurden. Keine der beiden Urkunden bietet also eine erschöpfende Liste *aller* Goldschmiede in Aššur. Der Vergleich der Zeugenlisten von BM 122698 und StAT 1, 22 legt deshalb die Vermutung nahe, dass das *qinnu* der Goldschmiede kein derart festgefügtter Verbund war, wie die Bezeichnung Zunft denken lassen würde.

#### IV.1.3.2.2 Funktion und Aufgaben neuassyrischer Handwerkerzweigschlüsse

*qinnu* zur Bezeichnung einer Gruppe von Handwerkern ist bisher nur in Verbindung mit den Goldschmieden (*šarrāpu*) aus Aššur belegt. Aber auch dort, wo in den Quellen andere Gruppen von Handwerkern gemeinschaftlich agieren,<sup>2210</sup> wie zum Beispiel im „Beschwerdebrief“ der Ölpresser (*šāhitu*), KAV 197, wird in der Forschungsliteratur oftmals von Zünften bzw. Gilden gesprochen und von einer solchen Organisationsform für die betreffende Handwerkergruppe ausgegangen.<sup>2211</sup> Die letztlich auf einem Analogieschluss beruhende Annahme, dass alle Handwerker in Aššur in ähnlichen Gemeinschaften wie die Goldschmiede (*šarrāpu*) organisiert waren, ist naheliegend, zumal für zahlreiche Metiers ein *rab* X belegt ist, was zumindest eine hierarchische Organisation der jeweiligen Berufsgruppe impliziert. Gemeinhin wird von einer Ausrichtung dieser Zusammenschlüsse auf die Institution des Tempels, namentlich den Aššurtempel ausgegangen.<sup>2212</sup> So spricht Radner von den „Zünften am Aššurtempel“,<sup>2213</sup> was in der Forschung weitestgehend übernommen wurde.<sup>2214</sup>

Das *qinnu* der Goldschmiede agierte als Körperschaft in juristischen Fragen. Mit der *kišru*-Organisation der Berufsgruppen lässt sich eine Verschränkung von Handwerkerorganisationen und staatlichen Organisationsformen, die der Durchsetzung von Dienstpflichten und der Erhebung von Abgaben dienen, plausibel machen.<sup>2215</sup> Die Berufsgruppe nahm eine Scharnierstellung zwischen Individuum und den staatlichen Verwaltungsorganen ein.<sup>2216</sup> Hierbei handelt es sich um Funktionen, die auch die mittelalterlichen Zünfte im kommunalen Zusammenleben erfüllten.<sup>2217</sup>

<sup>2210</sup> Fales und Jakob-Rost 1991, 25 Fn. 91; Deller und Millard 1985, 50.

<sup>2211</sup> Vgl. Groß 2018, 380. So für die *hundurāius*, die Ölpresser (*šāhitu*), Bäcker (*āpiu*), Goldschmiede (*šarrāpu*), Baumeister (*etinnu*) und *šeleppāius* (Groß 2014a, 159, 470, 472, 664, 671; Radner 1999a, 30; Fales und Jakob-Rost 1991, 24; Deller und Millard 1985, 49–50). Einer Definition ausweichend spricht Groß 2014a, 663, 664, 671 von „guild-like« structures“. Die Problematik wird auch an Radners Benennungspraxis sichtbar: sie spricht einmal von „zunftähnlichen Organisationsformen“ (Radner 1999a, 26), dann von Zunft als „Arbeits-“ (Radner 1999a, 27) und sowie als „Forschungsbegriff“ (Radner 1999a, 27, 29).

<sup>2212</sup> Hier kommt die Analogie mit den mittelalterlichen Zünften gewissermaßen an ihr logisches Ende. Denn für jene ist die Eigenständigkeit und damit die Unabhängigkeit von Institutionen wesentlich.

<sup>2213</sup> Radner 1999a, 29.

<sup>2214</sup> So z. B. Groß 2014a, 409, 428.

<sup>2215</sup> Vgl. Ponchia 2012, 219; Mendelsohn 1940, 71.

<sup>2216</sup> Ponchia 2012, 219.

<sup>2217</sup> Vgl. Heusinger 2010, 40.

Die Handwerkergruppen scheinen auch sozial-karitative Fürsorgeaufgaben gegenüber den Schwachen wahrgenommen zu haben, wie KAV 197 zeigt.<sup>2218</sup> Die Auslösung des Goldschmieds (*šarrāpu*) Šēp-Aššur-ašbat (Nr. 5) durch 31 „Brüder“ (*aḫu*), vermutlich Kollegen,<sup>2219</sup> könnte ebenfalls in diesem Sinne gedeutet werden.

Der Aspekt der bruderschaftlichen Religionsausübung lässt sich m. E. für die neuassyrischen Handwerker anhand der verfügbaren Quellen nicht plausibel machen. Anders bewertet Radner diesen Aspekt: Wie auch im Mittelalter hätten „religiöse Motive“ für die Bildung der Zünfte in Aššur eine Rolle gespielt.<sup>2220</sup> Dies sei schon wegen der Tätigkeit der Handwerker im *bīt mumme* und dem Umstand, dass sie für Arbeiten an den Kultbildern von den Göttern mittels divinatorischer Verfahren ausgewählt wurden, naheliegend.<sup>2221</sup>

Der soziale Zusammenhalt dieser Gruppen wurde auch dadurch gestärkt, dass neben beruflichen auch nachbarschaftliche und insbesondere familiäre Beziehungen zwischen ihren Angehörigen bestanden,<sup>2222</sup> die maßgeblich auf die innerfamiliäre Weitergabe des Berufs und eine mögliche Präferenz endogamer Heiratsmuster zurückzuführen sind.<sup>2223</sup> Diese Verwobenheit von Berufsgruppe und (Groß-)Familie transportiert auch die Bezeichnung der Zusammenschlüsse als *qinnu*.<sup>2224</sup> Die gemeinschaftliche Nutzung von Werkstätten, die sich im Textmaterial abgesehen von der Arbeit im *bīt mumme* zwar nicht dingfest machen lässt, allerdings wahrscheinlich ist, habe bestehende Beziehungen vertieft und so gruppenbildend gewirkt.<sup>2225</sup> Der bruderschaftliche Aspekt der Handwerkerzusammenschlüsse zeige sich auch in der gegenseitigen Anrede in Briefen als *aḫī*, „mein Bruder“.<sup>2226</sup> Hierbei ist zu bedenken, dass diese Anrede zwischen hierarchisch ebenbürtigen Personen auch dann üblich ist, wenn sie nicht der gleichen Berufsgruppe angehören.<sup>2227</sup> Ein Beleg für den bruderschaftlichen Charakter der Handwerkerzusammenschlüsse liegt damit m. E. nicht vor.

An der Spitze einer Berufsgruppe stand ihr „Oberster“, genannt *rab X*.<sup>2228</sup> Die hierarchische Gliederung einer Berufsgruppe führt Radner als wesentlichen Unterschied zur neu- und spätbabylonischen Zeit an, in der sich eine solche Stratifikation nicht nachweisen

---

<sup>2218</sup> Im Brief wird z. B. ausdrücklich die Schädigung der Witwen verstorbener Ölpresser, die um ihr rechtmäßiges Erbe gebracht werden, angeklagt (KAV 197: Vs. 27–37). Im Zusammenhang kollektiver Fürsorge ist auch die Formulierung *dēnu ša muškēnūtu<sup>sic!</sup> epuš Aššur Bēl Nabū kibsīka tallākātika ina libbi ekalli ša šarri ludammīqū* (KAV 197: Vs. 22–2) „Nimm (dich) des Falls der Hörigenschaft an! Aššur, Marduk (und) Nabū mögen deinen Tritt und Wandel (im Akkadischen handelt es sich um Plurale) im Palast des Königs beneiden“ erwähnenswert; vgl. Postgate 1974, 364.

<sup>2219</sup> SAA XIII, 27: l. Rd. 1–3.

<sup>2220</sup> Radner 1999a, 32, 33.

<sup>2221</sup> Ebd., 32–33.

<sup>2222</sup> Groß 2014a, 370, 663.

<sup>2223</sup> Ponchia 2012, 217; Nielsen 2011, 233. Da aus der neuassyrischen Zeit nur wenige Dokumente bekannt geworden sind, anhand derer die Praktiken der Eheschließung rekonstruiert werden können, lassen sich keine belastbaren Daten für eine Präferenz von Heiraten innerhalb der eigenen Berufsgruppe beibringen. Zur Ehe in neuassyrischer Zeit vgl. Radner 1997a, 157–171.

<sup>2224</sup> Baker 2015, 593.

<sup>2225</sup> Hunt 2015, 33–34.

<sup>2226</sup> Radner 1999a, 33.

<sup>2227</sup> Vgl. Sallaberger 1999, 62–63.

<sup>2228</sup> Groß 2014a, 380, 511.

lasse.<sup>2229</sup> Neben einzelnen *rab* X finden sich auch Beispiele für die kooperative Führung einer Berufsgruppe durch mehrere *rab* X.<sup>2230</sup>

In welchem Verhältnis standen die Handwerkergruppen zu den administrativen und politischen Institutionen, wie partizipierte das *qinnu* als Körperschaft am städtischen Zusammenleben?<sup>2231</sup> Leider finden sich weder einschlägige normative Texte, die dieses Verhältnis und die jeweiligen Verantwortungen regeln, noch ephemere Dokumente, die im Rahmen dieser Partizipation entstanden.

Nach Hunt war die Zunft/Gilde neben Stadt und Provinz ein wichtiges administratives Element. Wie aber auch viele andere Verwaltungsorgane bleibe diese Struktur „largely invisible“.<sup>2232</sup> Zu einer ähnlichen Einschätzung gelangt auch Ponchia: Bei *qinnu* handele es sich zwar um einen „generic term“,<sup>2233</sup> dessen institutionelle Bedeutung ebenso wenig zu bestimmen sei wie das genaue Ausmaß seiner Interaktion mit den Staatsorganen.<sup>2234</sup> Sie vermutet allerdings, dass seine Angehörigen Aufgaben in den städtischen Institutionen übernahmen, die Ausübung des Bürgermeisteramtes (*ḥazannu*) durch die beiden *rab šarrāpis* Sîn-na'id (Nr. 16) und Issār-na'di (Nr. 19) sei ein Beispiel hierfür.<sup>2235</sup>

Wie bereits im Zusammenhang mit BM 122698 diskutiert, agierte das *qinnu* als Körperschaft in rechtlichen Angelegenheiten. Ponchia nimmt an, dass die Berufsgruppen ebenso wie die städtischen Behörden, repräsentiert durch die Stadtbeamten,<sup>2236</sup> ein Interesse an den Grundeigentumsverhältnissen hatten und deshalb eine gewisse Kontrolle auf den Immobilienmarkt ausübten.<sup>2237</sup> Die Erwähnung des *qinnus* als mögliche anfechtende Partei in den Vertragssicherungsklauseln von NATAPA 1, 53 unterstreiche dessen körperschaftliche Verfasstheit und sein Agieren in rechtlichen Angelegenheiten.<sup>2238</sup> So habe die Zunft rechtliche Schritte im Namen ihrer Mitglieder ergreifen können.<sup>2239</sup>

---

<sup>2229</sup> Radner 1999a, 30. Sie verweist auf Kümmel 1979, 160, der feststellt, dass im spätbabylonischen Uruk eine vertikale Gliederung von Berufen in Landwirtschaft und Nahrungsmittelverarbeitung wahrnehmbar ist. Bei den Handwerkern, darunter versteht er diejenigen Handwerker, die Gebrauchsgegenstände oder Tempelinventar herstellen, ließen sich hingegen keine „Vorgesetztentitel oder [eine] entsprechende hierarchische Gliederung feststellen“ (Kümmel 1979, 161). Diesen Umstand führt er auf die unterschiedlichen Aufgaben und die dadurch bedingten Unterschiede in der Entlohnungsstruktur zurück. Die Handwerker empfingen einen (Real-)Lohn in Form von Rationen und seien damit streng von den Pfründenberufen zu unterscheiden (Kümmel 1979, 161).

<sup>2230</sup> Radner 1999a, 30; vgl. Ponchia 2012, 218–219.

<sup>2231</sup> In der Einbettung des *qinnus* in die administrativen Strukturen der Stadt könnte man eine Parallele zur politischen Funktion der mittelalterlichen Zunft (vgl. von Heusinger 2010, 40) sehen.

<sup>2232</sup> Hunt 2015, 33–34.

<sup>2233</sup> Ponchia 2012, 217 Fn. 17.

<sup>2234</sup> Ebd., 220.

<sup>2235</sup> Ebd., 217. Nicht nur die Vorsteher der Berufsgruppe, sondern auch gewöhnliche Goldschmiede (*šarrāpu*) sind als *ḥazannus* belegt. Hierbei handelt es sich um Aḫūamma (Nr. 2) und Aššur-šaddūni (Nr. 2).

<sup>2236</sup> Zur Rolle der Stadtbeamten bei Immobiliarkäufen in Aššur vgl. Faist und Klengel-Brandt 2010; Klengel-Brandt und Radner 1997.

<sup>2237</sup> Ponchia 2012, 220.

<sup>2238</sup> Ebd., 218. Das *qinnu* als potenzielle anfechtende Partei ist nach Ponchia 2009a, 153 auch in StAT 2, 81: Vs. 15 bezeugt, dort wird es als <sup>lu</sup>*qin* abgekürzt. Die Bearbeiter übersetzen „(his) family“ (Donbaz und Parpola 2001, 60).

<sup>2239</sup> Radner 1999a, 33.

Als Hinweise auf eine interne Gerichtsbarkeit könnte man die Prozessurkunden StAT 2, 165 und StAT 1, 35 verstehen, da die Richter in diesen Verfahren die Vorsteher von Handwerksberufen sind.<sup>2240</sup> In StAT 2, 165 und StAT 166<sup>2241</sup> tritt mit Nabû-šarru-ušur (Nr. 45) möglicherweise ein *rab nuḫatimmi* als Richter in Erscheinung.<sup>2242</sup> Weder bei den Prozessbeteiligten noch den Zeugen handelt es sich um Köche.<sup>2243</sup> Dass der *rab nuḫatimmi* hier als Richter agiert, ist ungewöhnlich.<sup>2244</sup>

In StAT 1, 35 ist der *ḫazannu* und Goldschmiedemeister (*rab šarrāpi*) Sîn-na'di (Nr. 16) Richter in einem Prozess, den ein anderer Goldschmied (*šarrāpu*) gegen den *rab karān bīti ešši* führt. Allerdings ist es durchaus möglich – und hinsichtlich dessen, was über die Ausübung des Richteramtes in neuassyrischer Zeit bekannt ist – dass Sîn-na'di (Nr. 16) in seiner Funktion als *ḫazannu*, nicht der als *rab šarrāpi*, den Prozess entscheidet.<sup>2245</sup>

Die Handwerkerzusammenschlüsse erfüllten also drei Funktionen: Eine nach innen, auf ihre Mitglieder gerichtete, die anderen beiden nach außen hin auf das Zusammenspiel mit anderen Institutionen und Gruppen gerichtet. Nach innen strukturieren und stabilisieren sie eine Gruppe von Personen, die den gleichen Beruf ausübten. Sie machten ein Identifikationsangebot an ihre Mitglieder und boten einen Rahmen, in dem soziale Interaktion über den Horizont der Familie hinaus stattfand. Nach außen nahmen sie eine Kontakt- und Vermittlerrolle zwischen staatlichen Strukturen und dem Einzelnen ein.<sup>2246</sup> Durch die *ḫazannus* partizipierten sie an der städtischen Verwaltung.<sup>2247</sup> Sie agierten als Interessensvertretung ihrer Mitglieder und bewahren diese vor unrechtmäßigem Zugriff durch Staats- und Verwaltungsorgane, z. B. bei Fiskalabgaben oder Dienstverpflichtungen.<sup>2248</sup> Als Vertreter der Gruppe gegenüber Palast- und Tempelautoritäten agierten dabei die *rab X* genannten

---

<sup>2240</sup> Zum Richteramt in neuassyrischer Zeit vgl. Faist 2016, 83–93 mit Zusammenstellung der älteren Literatur.

<sup>2241</sup> Zum Verhältnis dieser beiden Urkunden, die am selben Tag ausgestellt sind und dieselben Personen betreffen, jedoch keine Duplikate darstellen, da sich inhaltliche Unterschiede finden und sich die Zeugen größtenteils unterscheiden vgl. Faist 2016, 257 Fn. 928; Ponchia 2003, 279.

<sup>2242</sup> Die Berufsbezeichnung wird in der Literatur unterschiedlich gedeutet. Die Bearbeiter lesen <sup>lu\*</sup>GAL MU (Donbaz und Parpola 2001, 119, 120). Mattila 2000, 89 und Villard 2004, 175 lesen <sup>lu\*</sup>GAL MU, in PNA wird der Beruf uneinheitlich als *rab nuḫatimmi* und *rab ḫanšē* angegeben (vgl. Faist 2016, 257 Fn. 926). Nach Faist passen die Spuren auf dem Grabungsfoto zwar besser zur Lesung <sup>lu\*</sup>GAL MU, *rab ḫanšē* sei aber sachlich naheliegender.

<sup>2243</sup> In StAT 2, 165: Vs. 4–5 wird der Schmied (*nappāhu*) Amar-Aššur erwähnt, der nach dem Verständnis der Bearbeiter durch den Beklagten an eine dritte Partei übergeben werden soll. PNA 1/I, 98 spricht nur davon, dass Amar-Aššur in StAT 2, 165 erwähnt wird. Ein Urdu-Issār, dem der Beklagte offenbar Personen übergeben soll, wird mit dem gleichnamigen *rab ḫanšē* (Nr. 5) identifiziert.

<sup>2244</sup> Faist 2016, 257 Fn. 926; Groß 2014a, 336. Groß 2014a, 336 erwägt, ob eine „potential connection with the Aššur temple“ der Grund hierfür sein könnte, denn die Texte stammten aus Aššur und die Vertragssicherungsklauseln von StAT 2, 166 sehen vor, dass bei Nichteinhaltung der Bestimmungen fünf Minen Silber als Geschenk an Aššur (ohne Gottesdeterminativ geschrieben) gegeben werden sollen. Für den Richter Nabû-šarru-ušur (Nr. 45) kann keine Verbindung mit dem Aššurtempel geltend gemacht werden. Dass es sich um den *rab nuḫatimmi* des Aššurtempels handeln könnte, ist eine Vermutung, die Mattila 2009, 161 äußert, ohne hierfür Argumente anzuführen.

<sup>2245</sup> Vgl. Faist 2016, 255.

<sup>2246</sup> Ponchia 2012, 220.

<sup>2247</sup> Ebd., 219. Zur anfechtenden Partei in den neuassyrischen Vertragssicherungsklauseln vgl. Faist 2012a, 210–211.

<sup>2248</sup> Vgl. Ponchia 2012, 222; ebd. 2009a, 149.

Vorsteher („Zunftmeister“).<sup>2249</sup> Dies betrifft ggf. auch den Empfang von Rohmaterialien, deren Verwaltung und ihre Zuweisung an die einzelnen Handwerker.

Die Gruppe schützte zudem ihre Mitglieder vor den Ansprüchen Dritter, beispielsweise wenn es um die Wahrung von Eigentumsrechten geht.<sup>2250</sup> Angehörige von Handwerkergruppen treten als Zeugen der Geschäfte von Personen anderer Berufe auf. Nach Ponchia agieren sie hierbei als Vertreter dieser Gruppen, die ihre Zustimmung zur Legitimität der Transaktion ausdrücken, indem sie bestätigten, dass keine Ansprüche bestanden, die das Zustandekommen eines Geschäfts verhinderten.<sup>2251</sup> Die Berufsgruppe spielte damit nicht nur gegenüber Krone, Verwaltung und Staatsapparat als Interessensvertretung der Handwerker eine wichtige Rolle, sondern auch für das Miteinander verschiedener Gruppen im städtischen Zusammenleben.<sup>2252</sup>

Was wird gewonnen, bezeichnet man die Handwerkerzusammenschlüsse der neuassyrischen Zeit als Zünfte?<sup>2253</sup> Die methodische Problematik, die sich ergibt, wenn man im Alten Orient nach einer Institution sucht, die für das europäische Mittelalter charakteristisch ist, hat einer der Rezensenten von Weisbergs Buch *Guild Structure and Political Allegiance in Early Achaemenid Mesopotamia*, treffend auf den Punkt gebracht: „Is a search for »guilds« in ancient Mesopotamia rewarding? Would not be the question »How were crafts organized in ancient Mesopotamia« be more suitable?“<sup>2254</sup>

Ich möchte deshalb für einen bedachten Gebrauch der Begriffe „Gilde“ und „Zunft“ in der Altorientalistik plädieren. Sie sind potent, da sie Vorstellungen transportieren, die eine unmittelbare Verstehbarkeit sozialer Phänomene und gesellschaftlicher Institutionen des Alten Orients auch für den Nicht-Spezialisten implizieren. Aus wissenschaftsstrategischen Gründen mag ihr Gebrauch deshalb reizvoll und unter Umständen geboten sein. Ob sie allerdings auch analytisch trennscharf sind und helfen, diese Phänomene und Institutionen tatsächlich besser zu verstehen, ist fraglich.

Für komparatistische Unternehmungen ist es fruchtbarer, die strukturellen und funktionalen Charakteristika der betreffenden Handwerkergruppen exakt zu beschreiben. So lassen sich Gemeinsamkeiten herausarbeiten, ohne Unterschiede zu verwischen. Denn dass Ähnlichkeiten zwischen den Handwerkerzusammenschlüssen in neuassyrischer Zeit und den mittelalterlichen Zünften bestanden, steht außer Frage.<sup>2255</sup>

---

<sup>2249</sup> Radner 1999a, 32.

<sup>2250</sup> Ponchia 2012, 222; Radner 1999a, 33.

<sup>2251</sup> Ponchia 2009a, 146. Ponchia 2009a, 139 erwägt eine Schieds- und Vermittlerrolle für manche der Zeugen. Eine solche könnten in den genannten Fällen auch die Handwerkerzusammenschlüsse eingenommen haben.

<sup>2252</sup> Ponchia 2012, 219.

<sup>2253</sup> Da der Charakter der mittelalterlichen Zünfte als „freie Einungen“, die sich im Ablegen des gegenseitigen Versprechenseides konstituieren, wesentlich ist, bleibt der Erkenntnismehrwert insbesondere solange fraglich, wie Quellen, die einen Einblick in die Formationen dieser Gruppen und ihre internen Regulationsmechanismen bieten, fehlen.

<sup>2254</sup> Wright 1970, 457.

<sup>2255</sup> Radner 1999a, 33.

## IV.2 Die Auswahl von Zeugen und Transaktionspartnern

In der Forschung wird meist davon ausgegangen, dass die Berufsgruppe einen bedeutenden sozialen Bezugspunkt für das Individuum darstellte.<sup>2256</sup> Der starke Gruppenzusammenhalt und das Gruppenbewusstsein hätten Berufsalltag und Privatleben der Mitglieder maßgeblich geprägt.<sup>2257</sup> Zeugen seien deshalb bevorzugt innerhalb der eigenen Berufsgruppe ausgewählt worden.<sup>2258</sup> Die Berufe der Zeugen ließen dementsprechend auch Rückschlüsse auf den Tätigkeitsbereich der zentralen Personen zu,<sup>2259</sup> selbst wenn diese gar keine Berufsbezeichnungen trugen. Abweichungen von diesem Muster werden als erklärungsbedürftige Unregelmäßigkeiten verstanden.<sup>2260</sup> In diesem Sinne hätten auch Geschäfte vornehmlich zwischen Personen getätigt werden müssen, die den gleichen Beruf ausübten. Zudem werden in der Forschungsliteratur sowohl die Anordnung der einzelnen Vertreter eines Berufs als auch der verschiedenen Berufsgruppen in einer Zeugenliste als bedeutungstragend erachtet: Sie spiegelten die berufsgruppeninterne Hierarchie und die Prestigerangfolge unterschiedlicher Berufe wider.<sup>2261</sup>

Hinter diesen Annahmen steht das Konzept der sozialen Homophilie, gemäß dem Akteure ihre Interaktionspartner vorrangig aufgrund geteilter Merkmale, wie etwa den Beruf, auswählen.<sup>2262</sup> Im Folgenden soll anhand des Urkundenmaterials aus Aššur untersucht werden,

---

<sup>2256</sup> Dass Identität erstrangig über Berufs-, nicht Familienzugehörigkeit definiert werde, zeigt sich nach Radner nicht zuletzt daran, dass in den Texten aus Aššur Berufsangaben häufiger seien als Filiationen (Radner 1999a, 31). Sie schwächt dies ab, indem sie anfügt, dass „Berufswahl und Familienzugehörigkeit eng miteinander verwoben sind.“

<sup>2257</sup> Radner 1999a, 33.

<sup>2258</sup> Vgl. Groß 2014a, 472; Llop 2006, 118; Radner 1999a, 20, 30–31. Das *qinnu* der Goldschmiede trete geschlossen in BM 112698 als Zeugen auf, da es in der Erbteilungsurkunde um den Besitz des Goldschmiedemeisters (*rab šarrāpi*) Šin-na'di (Nr. 16) gehe (Radner 1999a, 14).

<sup>2259</sup> Dezső 2012a, 165, 167. „Bei der Betrachtung all dieser Texte legt sich der Verdacht nahe – leider ohne dass dies stets (wie im Falle der Tempelweihen) schlüssig zu beweisen ist – (sic!) dass in denjenigen Urkunden, die <sup>14</sup>SANGA (mehrfach) und/oder weiteres Tempelpersonal in ihren Zeugenlisten aufführen, auch eine der Rechtsparteien (personell) zum Tempel oder zumindest in dessen Nähe gehört, wie es auch für den profanen Bereich anzunehmen ist“ (Menzel 1981a, 184). „but most remarkable is the list of the witnesses to his purchase. Nine of the fourteen witnesses were priests or scholars in high positions: a temple scribe apparently from Aššur, a priest, the chief architect, the priest of Nabû, the chief of the cultic actors (*kurgarrû*), three physicians and a scribe. The purchaser must have had connections with scholarly, priestly and medical circles and most probably belonged in them himself“ (May 2018, 73–74).

<sup>2260</sup> So argumentiert Ponchia 2009b, 219: „The prosopographical analysis can be extended to investigate possible connections of a certain group with palace offices. As an example we may quote the case of the *atû* Nergal-iddina, who is attested in the role of witness in the archive of the Egyptians N 31 in more than one occasion [StAT 2, 184; 198; 201; 207; 209; StAT 3, 78 and probably StAT 3, 88]. There may be two possible explanations for his frequent presence among the witnesses: either he has particular connections with this group (be his origin Egyptian or not), or acting as witness is part of his office duty as *atû*.“

<sup>2261</sup> „Am deutlichsten wird die Hierarchie der Zunftgenossen aus der Reihenfolge, in der sie in den Zeugenlisten von Urkunden genannt werden, wenn die Mitglieder der Zunftgemeinschaft in der Gruppe als Zeugen fungieren“ (Radner 1999a, 103). „Üblicherweise sind gerade in Erwerbsverträgen die Zeugen ihrem Rang entsprechend gereiht. Deshalb fällt auf, daß hier der Priester [...] zwischen den Konditoren aufgeführt wird“ (Radner 1999a, 103). „[...] die Priester waren wegen ihres hohen Ranges und Ansehens als Zeugen in Rechtsgeschäften aller Art offensichtlich sehr geschätzt. Dabei nehmen sie innerhalb des weiteren aufgeführten Tempelpersonals in der Regel den ersten Platz in der Zeugenliste ein“ (Menzel 1981, 193–194; vgl. auch Groß 2014a, 684; Villard 1998a, 54). Dass die Abfolge von Berufen und die Anordnung der Personen gleichen Berufs signifikant sind, gilt nach Kümmel 1979, 162–164 auch für die spätbabylonischen Urkunden aus Uruk.

<sup>2262</sup> McPherson, Smith-Lovin und Cook 2001, 415–416.

ob die Berufsgruppenzugehörigkeit bei der Wahl von Zeugen, Geschäfts- und Transaktionspartnern<sup>2263</sup> tatsächlich die angenommene Relevanz besaß oder nicht eher verschiedene kollektive Identitäten und Zugehörigkeiten nebeneinander bestanden und sich überlagerten. Neben der Familie wäre hier an gemeinsame geographische und/oder ethnische Herkunft,<sup>2264</sup> Nachbarschaften,<sup>2265</sup> die Zugehörigkeit zu oder Tätigkeit für eine bestimmte Institution wie Palast und Tempel sowie das Bestehen professioneller Kooperationsbeziehungen zwischen unterschiedlichen Berufen zu denken,<sup>2266</sup> die gleichermaßen ihren Niederschlag in den „privaten“ Interaktionen von Individuen fanden.

#### IV.2.1 Berufsgruppenzugehörigkeit als Auswahlkriterium für Zeugen?

In Mesopotamien bedurfte der rechtswirksame Vollzug eines Geschäfts üblicherweise der Anwesenheit von Zeugen.<sup>2267</sup> Deshalb ist die Zeugenliste neben Siegelung und Datierung ein konstitutives Element mesopotamischer Rechtsurkunden.<sup>2268</sup> Die Auswahl der Zeugen durch die am Rechtsgeschäft beteiligten Parteien war dabei, so Ponchia, keineswegs beliebig, sondern absichtsvoll.<sup>2269</sup> Die Zusammensetzung der Zeugenlisten lege nahe, dass die Zeugen aus denjenigen sozialen Gruppen stammten, in welche die Parteien eingebunden waren.<sup>2270</sup> Solche Zeugen waren etwa Familienangehörige, Vertreter lokaler Gemeinschaften<sup>2271</sup> und Institutionen<sup>2272</sup> sowie staatliche Funktionäre.<sup>2273</sup> Indem diese Personen als

---

<sup>2263</sup> Mit „Geschäftspartner“ sind Personen gemeint, die gemeinsam in derselben Rolle an einer Transaktion teilnehmen, also beispielsweise zwei Käufer. „Transaktionspartner“ bezeichnet die Personen oder Personengruppen, die als zentrale Parteien miteinander ein Geschäft tätigen, also beispielsweise Käufer und Verkäufer.  
<sup>2264</sup> Ich halte es allerdings für verfehlt, wie Ponchia 2012, 217 anzunehmen, dass Gruppenbezeichnungen, die auf Ethnika beruhen, zwangsläufig implizieren, alle so bezeichneten Personen hätten den gleichen Beruf ausgeübt. Dies mag für die *hundurāius* zutreffen, für andere wie z. B. die Ägypter, gilt es nicht.

<sup>2265</sup> Vgl. Groß 2014a, 586. Sie hebt die Nachbarschaft als relevanten Bezugspunkt des Individuums hervor: „The latter, however, is also due to the social surroundings and neighborhood of the area of Town Wall houses, situated between temple and palace buildings, which explains why so many people related to the temple were involved in Šamaš-šarru-ušur’s transactions“ (Groß 2014a, 586). Wobei die Nachbarschaft zu einer Institution m. E. nicht zwangsläufig zu vertieften Beziehungen mit dem Personal dieser Institution führen muss.

<sup>2266</sup> Vgl. Ponchia 2012, 217.

<sup>2267</sup> Vgl. ebd. 2009a, 132. Nach Ponchia 2009b, 228–229 trage die Praxis des Bezeugens zu Formation und Kontrolle des Rechtssystems bei, da die Zeugen nicht nur die Spezifika der Transaktion oder des Rechtsfalles kannten, sondern auch im Bilde darüber waren, was in der jeweiligen Gesellschaft als Recht und Unrecht galt.

<sup>2268</sup> Radner 1997a, 20; ebd. 2003b, 884.

<sup>2269</sup> Vgl. Ponchia 2009a, 157.

<sup>2270</sup> Ebd., 149.

<sup>2271</sup> So dienten geographische Herkunftsangaben nach Ponchia 2009a, 144 nicht allein der Identifikation von Zeugen, sondern die Personen könnten eine Repräsentantenrolle für die Gemeinschaften, deren Landbesitz von einer Transaktion betroffen war, ausgeübt haben. Allerdings räumt sie ein, dass die Herkunft der Zeugen nicht immer mit dem Ort, an dem eine Transaktion stattfand oder aber der Region, in der eine Immobilie lag, übereinstimmt (Ponchia 2009a, 144–145).

<sup>2272</sup> Funktionäre des Staats- und Verwaltungsapparats wie die „Stadtbeamten“, aber auch der *rab hanšē* und der *rab kiširi*, hätten vermutlich bestimmte Vorrechte besessen. Um auszuräumen, dass diese von der Transaktion beeinträchtigt wurden, berief man sie als Zeugen (Ponchia 2009a, 143). Der *hazannu* sei wohl oftmals deshalb als Zeuge gewählt worden, weil er qua seines Amtes eine Vermittlerrolle zwischen lokalen Gemeinschaften und Staatsorganen innegehabt hätte (Ponchia 2009a, 148).

<sup>2273</sup> Ponchia 2009a, 153.

Zeugen bestellt wurden, sei ein Geschäft unter all denjenigen publik gemacht worden, deren Interessen es potenziell berührte und die eventuelle Ansprüche geltend machen konnten.<sup>2274</sup> Denn vom Besitzerwechsel einer Immobilie waren auch die Nachbarn sowie städtische und dörfliche Gemeinschaften ganz unmittelbar betroffen – oder auch die staatliche Verwaltung, etwa wenn der Verkauf Auswirkungen auf die Entrichtung von Abgaben oder das Erfüllen von Diensten für die Krone hatte.<sup>2275</sup>

Die Zeugen vertraten die Interessen der jeweiligen Gemeinschaften und Institutionen. Personen mit dependentem Status<sup>2276</sup> konnten auch von ihren Vorgesetzten oder Besitzern repräsentiert werden.<sup>2277</sup> Diese Einbeziehung von Zeugen aus den verschiedenen gesellschaftlichen und staatlichen Bereichen, die eine Transaktion berührte, verringerte die Gefahr einer Anfechtung in der Zukunft. Denn durch den öffentlichen Akt des Bezeugens wurde die Abwesenheit von Hinderungsgründen bestätigt und Zustimmung zum Geschäft ausgedrückt.<sup>2278</sup> Die Zeugen gaben ggf. bestehende Rechte an einer Sache auf und verzichteten in der Zukunft auf die Durchsetzung von Ansprüchen.<sup>2279</sup> Zur Erhöhung der Validität von Transaktion und Urkunde hätten auch Zeugen mit besonderen Rollen wie Schreiber,<sup>2280</sup> der *šābit tuppi* sowie der *bēl hiāti ša kaspi* und der *bēl našē kaspi*<sup>2281</sup> beigetragen.<sup>2282</sup>

Die Beteiligung von Angehörigen des Staats- und Verwaltungsapparats hatte weitere Vorteile: So habe ein Geschäft noch weitreichender gegen mögliche Anfechtung abgesichert werden können.<sup>2283</sup> Zeugen, vermutlich insbesondere diejenigen, die staatlichen Institutionen angehörten oder besondere Ämter innehatten, konnten im Streitfall als Schiedsrichter

---

<sup>2274</sup> Ponchia 2009a, 149.

<sup>2275</sup> Vgl. ebd., 148–149.

<sup>2276</sup> Ein abhängiger Personenstatus, z. B. als Sklave, veränderte die Geschäftsfähigkeit einer Person kaum (Faist 2011, 255; Ponchia 2009a, 151), allerdings sei im Prozessfall ein Urteil durch den Eigentümer vollstreckt worden (Faist 2011, 255). Ermidoros 2015, 215 erstaunt anmutende Feststellung, dass Sklaven als Zeugen auftreten konnten, verwundert in diesem Zusammenhang etwas. Zu Sklaven in der neuassyrischen Zeit vgl. Radner 1997a, 202–248; zur Geschäftsfähigkeit von Sklaven bes. 220–222.

<sup>2277</sup> Ponchia 2009a, 151. Sie weist darauf hin, dass in den Vertragssicherungsklauseln nicht nur Familienangehörige, sondern auch Vorgesetzte als potenzielle Anfechtende aufgeführt werden (Ponchia 2009a, 152–153). Vorgesetzte oder Besitzer einer Person konnten auch deren rechtliche Interessen vertreten und juristisch gegen Dritte vorgehen (Ponchia 2009a, 154).

<sup>2278</sup> Ponchia 2009a, 146.

<sup>2279</sup> Ebd. 157.

<sup>2280</sup> Der Schreiber hatte dabei eine Funktion „*super partes*, who was independent from either contracting party. His presence was possibly determined by the importance the transaction had [...]“ (Ponchia 2009a, 133). Zum Schreiber in der neuassyrischen Zeit und seiner Rolle in den Rechtsurkunden vgl. Radner 1997a, 79–124. Eine bedeutende Funktion habe auch der *šābit tuppi* gehabt. Mit Verweis auf Ahmad und Postgate 2007 nimmt Ponchia 2009a, 132 an, dass der *šābit tuppi* derjenige gewesen sei, der das Dokument ausgestellt habe und deshalb im Streitfall dessen Echtheit hätte bestätigen können. Zum *šābit tuppi* in den neuassyrischen Rechtsurkunden vgl. Radner 1997a, 89–93, neuer Postgate 2011. Nach Radner 1997a, 92 „[ist] der *šābit tuppi* derjenige [...], der die Urkunde nach dem Geschäftsabschluss [...] bis zum Geschäftsvollzug [...] als unparteiischer Dritter aufbewahrt.“

<sup>2281</sup> „[Their] functions of weighing and delivering the silver, though not exactly ascertained yet, could imply they were responsible for supervising the operation and rendering a specific testimony should the transaction be contested“ (Ponchia 2009a, 135). Ponchia 2009a, 135 charakterisiert diese Zeugen auch als *technical roles* bzw. *technical witnesses*. Nach ihrem Verständnis hätten diese Zeugen gewissermaßen notarielle Funktionen übernommen (Ponchia 2009a, 134).

<sup>2282</sup> Ponchia 2009a, 135, 139.

<sup>2283</sup> Ebd., 139, 144. Ob auch die Wahl eines Zeugen, der einer Verwaltungseinheit angehörte, eine besondere Garantie darstellte, bleibe eine offene Frage (Ponchia 2009a, 156).



agieren.<sup>2284</sup> Denn bevor ein Rechtsfall vor Gericht getragen wurde, bemühte man sich in der Regel um eine außergerichtliche Einigung durch Schlichtung.<sup>2285</sup>

Die detaillierte prosopographische Analyse von Zeugenlisten gestattet – nicht in jedem Fall und nicht immer im gleichen Ausmaß – das Beziehungsgeflecht und die sich überlagernden und durchkreuzenden sozialen Strukturen zu rekonstruieren, in welche die beteiligten Transaktionspartner eingebettet waren.<sup>2286</sup> Fales prosopographische und gewissermaßen netzwerkanalytische Untersuchung *avant la lettre* des in Ninive gefundenen Rēmanni-Adad-Dossiers stellt eine konsequente Umsetzung dieser Einsicht in ein Forschungsprogramm dar.<sup>2287</sup> Die Studie nimmt ihren Ausgangspunkt von der Beobachtung, dass unter den Zeugen der Dokumente neben solchen, die nur ein einziges Mal auftauchen,<sup>2288</sup> immer wieder Cluster von Zeugen aus einem klar umrissenen Personenkreis belegt sind, die Fales als Rēmanni-Adads „Kollegen“ oder „Freunde“ bezeichnet.<sup>2289</sup> Unter ihnen finden sich Vertreter ganz unterschiedlicher Berufszweige: Militärangehörige, insbesondere solche aus der Kavallerie,<sup>2290</sup> Staats- und Verwaltungsfunktionäre unterschiedlicher Ebenen<sup>2291</sup> sowie Gelehrte.<sup>2292</sup> Alle drei Gruppen von Zeugen übten zwar ganz verschiedene Tätigkeiten aus, teilen aber das Merkmal der Anbindung an den Königshof bzw. die staatliche Verwaltung.<sup>2293</sup>

Möchte man ähnliche, auf das Individuum ausgerichtete Untersuchungen anhand der archivalischen Texte aus Aššur anstellen, stößt man rasch auf Probleme. Denn nur für einen Bruchteil der in diesem Korpus bezeugten Personen findet sich mehr als ein Beleg.<sup>2294</sup> Da Berufsbezeichnungen in den Dokumenten nicht regelmäßig auftauchen, verringert sich die

---

<sup>2284</sup> Ponchia 2009a, 139; vgl. ebd. 2009b, 242–244.

<sup>2285</sup> Ebd. 2009b, 239; vgl. Faist 2011, 262–263.

<sup>2286</sup> Ponchia 2009a, 156; ebd. 2009b, 229.

<sup>2287</sup> Fales 1987. Rēmanni-Adad war Chef-Wagenlenker (*mukil appāti dannu*) von Assurbanipal. Sein Dossier umfasst 34 Texte (Fales 1987, 34) und deckt die zehnjährige Zeitspanne zwischen 670 und 660 v. Chr. ab. Bei den Texten handelt es sich vornehmlich um Kaufurkunden, die Personen sowie im Westen und Nordwesten des assyrischen Reiches gelegene Immobilien zum Gegenstand haben (Fales 1987, 106); zu den Charakteristika des Rēmanni-Adad-Dossiers vgl. Fales 2003, 203, 205–207. Auffällig ist die hohe Anzahl von ungesiegelten Duplikaten, die ca. 13% des Dossiers ausmachen (Kwasman 1986, 239). Diese große Zahl von Duplikaten sei nach Fales 2003, 207 vielleicht dadurch zu erklären, dass die Texte mit nach Ninive transferiert wurden, als Rēmanni-Adad an den Hof versetzt wurde. Hier wird die wichtige Frage angeschnitten, weshalb die Texte überhaupt in Ninive gefunden und damit am Königspalast aufbewahrt wurden. Fales 2003, 207 erwägt, ob die Palastbüros die Kauf- und Darlehensurkunden ihrer Angehörigen möglicherweise sammelten, um die *assets* nach dem Tod der Archivherren, die oft Eunuchen waren und damit keine eigenen Nachkommen hatten, zu verwalten.

<sup>2288</sup> Diese Personen könnten die Zeugen darstellen, die die jeweils andere Partei beigebracht hatte oder die Personen traten nur ausnahmsweise für Rēmanni-Adad als Zeugen auf (Fales 1987, 108–109). Nach Kwasman 1986, 240 repräsentieren diese Personen das lokale Bevölkerungselement der Orte, an denen Rēmanni-Adads Besitzungen lagen.

<sup>2289</sup> Fales 1987, 94–95.

<sup>2290</sup> Ebd., 109.

<sup>2291</sup> Ebd., 111.

<sup>2292</sup> Ebd. 1987, 112. Darüber hinaus finden sich einzelne Angehörige diverser Berufe, die sich einer Kategorisierung entziehen.

<sup>2293</sup> Fales 1987, 113. Er weist darauf hin, dass sich das Rēmanni-Adad-Dossier in diesem Punkt von anderen in Ninive gefundenen, wie denjenigen von Nīnūāiu (Nr. 13) und Kakkullānu (Nr. 7), unterscheidet, da letztere sich durch wesentlich engere professionelle Netzwerke auszeichneten.

<sup>2294</sup> Hierbei ist auch die Schwierigkeit der Feststellung von Personenidentität zu bedenken. Nicht alle Belege, die PNA unter einem Individuum aufführt, sind mit absoluter Sicherheit der jeweiligen Person zuzuordnen.

Anzahl der einschlägigen Belege noch weiter, so dass die Untersuchung des professionellen Umfelds nur bei einigen ausgewählten Individuen wirklich aussichtsreich wäre.

Dass sich Untersuchungen wie die des Dossiers von Rēmanni-Adad anhand der Dokumentation aus Aššur nicht sinnvoll durchführen lassen, mag angesichts der schiereren Menge bekannter Texte aus Aššur erstaunen, ist aber auf die grundsätzlichen Unterschiede zwischen den Textfunden aus Aššur und Ninive zurückzuführen.<sup>2295</sup> In Aššur begegnen gewachsene Textsammlungen aus den Privathäusern der Stadtbewohner. Nicht selten handelt es sich vermutlich um sog. „lebendige“<sup>2296</sup> Archive, deren Archivherren bis zur Eroberung und Zerstörung der Stadt ab 614 v. Chr. aktiv waren. Da die Archive die Urkunden mehrerer Generationen einer Großfamilie enthalten und deren ökonomische und rechtliche Aktivitäten über einen mitunter recht langen Zeitraum dokumentieren, finden sich für einzelne Personen durchschnittlich weniger Dokumente als beispielsweise für Rēmanni-Adad oder andere Funktionäre im Umfeld des Königshofs, deren Urkunden in Ninive gefunden wurden. Bei diesen handelt es sich vielleicht eher um in der Antike zielgerichtet zusammengestellte Dossiers, sie sind in jedem Fall als „tote“ Archive anzusprechen.<sup>2297</sup>

Das Material aus Aššur bietet sich für eine personenzentrierte Untersuchung zwar nicht an, bei einer Verlagerung des Fokus weg vom Individuum hin zu den größeren Strukturen der Familie, des Archivs und der Berufsgruppe ermöglicht es allerdings interessante und wichtige Einsichten in das gesellschaftliche Leben der religiösen Kapitale des neuassyrischen Reichs.

Mit Hinblick auf die Fragestellung vorliegender Arbeit werden im Folgenden vorrangig diejenigen Berufe untersucht, deren Tätigkeit sicher im Zusammenhang mit der Kultauübung stand, sowie solche Berufsgruppen, für die in den archivalischen Texten aus Aššur Vertreter mit institutioneller Anbindung an einen Tempel belegt sind. Untersucht werden also die Zeugennetzwerke von Vertretern des Tempel- und Kultpersonals, dem Personal der königlichen Grablege sowie verschiedenen Handwerksberufen, Wagenlenkern, Türhütern und Berufen aus Landwirtschaft und Viehhaltung, für die einzelne Vertreter im Dienste eines Tempels belegt sind, so dass von einer grundsätzlichen Möglichkeit der Tempelanbindung für den jeweiligen Beruf ausgegangen werden kann, wenngleich sie für das konkrete Individuum nicht immer bestand. Auf diese Weise soll ermittelt werden, nach welchen Kriterien die Tempelbediensteten ihre Zeugen und Transaktionspartner auswählten und ggf. berufsgruppenspezifische Muster identifiziert werden.

Verschiedene Berufe lassen sich zu größeren Berufszweigen zusammenfassen, die sich durch ähnliche Tätigkeitsorte, die gemeinsame Nutzung von Infrastrukturen, spezifische Voraussetzungen für die Tätigkeit, wie etwa die Konsekration, das Aufgabenspektrum oder

---

<sup>2295</sup> Vgl. Fales 2003, 198–201, 212–219, 224–226.

<sup>2296</sup> Zur Unterscheidung in „lebendige“, d. h. bis zum Moment ihrer Konservierung (meist durch Zerstörung) benutzte und anwachsende Textsammlungen, und „tote“ Archive, d. h. Textsammlungen, die bereits im Altertum nicht mehr in Benutzung waren, vgl. Fales 2003, 197, der sich auf Veenhof 1986, 7 bezieht.

<sup>2297</sup> Fales 2003, 207, 225; vgl. Kwasman 1986, 239.

die Verwendung bestimmter Werkstoffe auszeichnen, aufgrund dessen zwischen den Berufen eine gewisse Verwandtschaft bestand. Diese Kategorisierung ist keineswegs eine ausschließlich moderne, forschungspragmatische. Bereits in der Antike wurden in den lexikalischen Listen Berufe auf ähnliche Weise gruppiert.<sup>2298</sup> Die nachstehende Tabelle schlüsselt die Zuordnung der in den untersuchten Texten belegten Berufe zu Berufszweigen auf.

Tabelle 11: Berufe und Berufszweige

Kategorie	Berufszweig	Berufe
Kult- und Tempelpersonal	Priester	<i>šangû</i>
	Verwaltungspersonal des Tempels	<i>laḥḫinu, masennu,</i> <sup>2299</sup> <i>tuṣsar bêt-ili</i>
	Sänger und Musiker	<i>nargallu, nāru</i>
Handwerk	Schmiede	<i>nappāḫu, šarrāpu</i>
	Lebensmittelverarbeitende Berufe	<i>āpiu, karkadinmu, sirāšû, nuḫatimmu, šāḫitu, ṭābiḫu</i>
	Textilhandwerk	<i>aškāpu, ašlāku, kāširu, sēpiu, šārip duḫšî, ušpāru</i>
	Baugewerbe	<i>etinnu, šelepāiu</i>
	Holzhandwerk	<i>naggāru, sasinnu</i>
	Steinhandwerk	<i>pallišu</i>
	Töpfer	<i>paḥḫāru</i>
Personal der königlichen Grablege		<i>rab bêt-kimaḫḫi, ša-bêt-kimaḫḫi, ša-muḫḫi-bêt-šarrāni</i>
Infrastruktur	Pförtner und Wachen	<i>atû, rab sikkāti, ša-maššarti</i>
	Transport	<i>malāḫu, nāšiu, ša-pān-ša-šadādi</i>
	Wasserbau	<i>rab būrāti, sēkiru</i>
Landwirtschaft	Felder	<i>etinnu, ikkāru</i>
	Tierhaltung	<i>mukil sīsê, rā'iu, usandû</i>
Militär	Kuriere und Spione	<i>daiālu, kallāpu, kalliu,</i>
	Wagenbesatzung	<i>sūsānu, ša-pān-narkabti, tašlīšu</i>
	Diverse	<i>mušarkisu, raksu</i>
Verwaltung	Vorsteher von Arbeitskommandos	<i>rab ḫanšê, rab kišri</i>
	Magnaten	<i>sukallu</i>
	Diverse	<i>rabû aššurāiu, rab pilkāni, šaknu, šaknu ša parnak-kāia, ša rēši</i>
Palast/institutionelle Haushalte		<i>(ša) qurbūti, mār ekalli, rab ekalli, ša-ekalli, ša-muḫḫi-bēti, šaniu ša ekalli, urad ekalli, urad šakni</i>

<sup>2298</sup> Groß 2018, 376; vgl. Renger 1996, 216–217; Salonen 1970, 13.

<sup>2299</sup> Aššur-mātu-taqin (Nr. 5) wird von PNA mit Verweis auf Rfdn 17, 31: Vs. 6 als *masennu* des Aššurtempels bezeichnet. In der betreffenden Zeile findet sich jedoch der Name der verkauften Sklavin Mullissu-dūrī (Nr. 3). Nach Ahmad 1996, 205 verberge sich Aššur-mātu-taqins Beruf vermutlich hinter der Bezeichnung IGI E in Rfdn 17, 11: Vs. 6. Unter Umständen liegt bei der Angabe in PNA lediglich ein Tippfehler vor und gemeint ist Rfdn 17, 11: Vs. 6. *masennu* wird in neuassyrischer Zeit mit dem Logogramm IGI.DUB geschrieben (Borger MZL<sup>2</sup>, 409 Nr. 727; vgl. Groß 2014a, 392). Leider gibt es weder Kopie noch Photographie der betreffenden Tafel Rfdn 17, 11, so dass die Zeichenfolge IGI E unverständlich bleibt, es sei denn, es handelt sich um einen Tippfehler für IGI É. Ahmad 1996, 205 hebt in seiner Einleitung ausdrücklich hervor, dass Angehörige des Personals des Aššurtempels im Aššur-mātu-taqin-Archiv nicht vorkommen: „Clergy and officials of Esarra are totally absent from Assur-matu-taqin's archival texts.“ Ansonsten ist der Beruf des *masennu* als einer der höchsten Staatsbeamten des assyrischen Reichs selbstverständlich der Sphäre der Verwaltung zuzuordnen.

Bei Darstellung und Bewertung des Befundes wird auf Methoden und Werkzeuge der Sozialen Netzwerkanalyse zurückgegriffen. Die Visualisierung von Beziehungsgeflechten erfolgt durch Netzwerkgraphen. Dieser makroskopische Zugang wird im Anschluss durch die detaillierte Untersuchung einzelner Texte, die für die erhobene Frage besonders einschlägig sind, komplementiert, um so zu einem umfassenderen Bild zu gelangen.

Für die Frage nach der Bedeutung des Merkmals Beruf bei der Auswahl von Zeugen, erfüllen knapp 150 Urkunden aus dem Korpus der archivalischen Texte aus Aššur die notwendige Bedingung, dass sowohl für mindestens eine zentrale Person sowie mindestens einen Zeugen der Beruf bekannt ist. Diese Texte bilden insgesamt über 1.000 Interaktionen zwischen Zeugen und zentralen Personen ab. Schließt man diejenigen Personen aus, deren Beruf unklar ist,<sup>2300</sup> reduziert sich die Anzahl der untersuchungsrelevanten Interaktionen auf 955. Die Anzahl der relevanten Interaktionen pro Text ist das Produkt von Anzahl der Zeugen und Anzahl der zentralen Transaktionspartner mit bekanntem Beruf: Ein Text mit drei Zeugen und zwei zentralen Personen mit Berufsbezeichnungen dokumentiert also sechs Interaktionen. Abhängig von Anzahl der zentralen Personen und Umfang der Zeugenliste variiert die Anzahl dieser untersuchungsrelevanten Interaktionen teils erheblich.

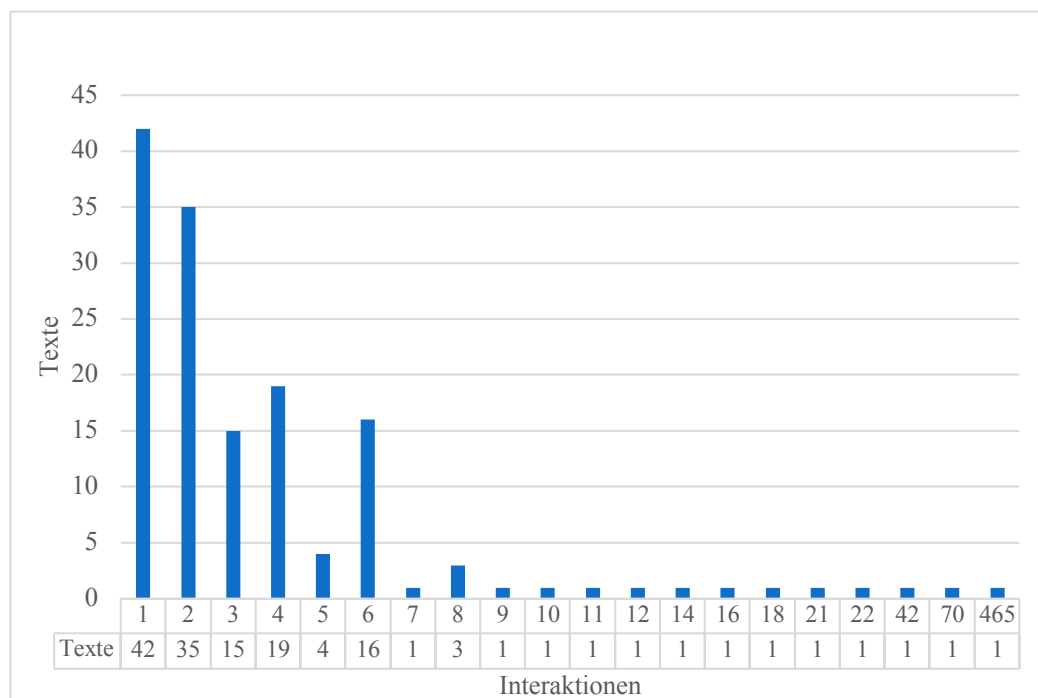


Abbildung 4: Verteilung der Anzahl von relevanten Interaktionen

Bei der überwiegenden Mehrheit der Texte (89,2%) lassen sich nur zwischen einer und sechs relevanten Interaktionen zwischen Zeugen und zentralen Personen mit Beruf

<sup>2300</sup> Hierbei handelt es sich um Personen, deren Berufsbezeichnung stark beschädigt ist und nicht eindeutig bestimmt werden kann, und solche, bei denen aufgrund der Setzung des Determinativs <sup>lu</sup> eine Berufsbezeichnung, genauso aber auch eine Herkunftsbezeichnung folgen könnte.

ausmachen. Texte wie NATAPA 2, 75, mit 42 (7 Käufer, 1 Verkäufer, 21 Zeugen mit Berufsbezeichnung), KAN 4, 20 mit 70 (10 Verkäufer, 7 Zeugen mit Berufsbezeichnung) oder NATAPA 1, 35 mit 465 Interaktionen (1 Käufer, 30 Verkäufer, 15 Zeugen mit Berufsbezeichnung) bilden hingegen die absolute Ausnahme.

#### *IV.2.1.1 Auswertung der Daten und Darstellung der Ergebnisse*

Die für die hier erhobene Fragestellung relevanten Interaktionen sind nach Text sortiert im Anhang auf S. 14–80 erschlossen. Dort werden alle zentralen Personen sowie Zeugen, deren Beruf bekannt ist, aufgeführt. Unter *VI. Zeugen mit Berufsbezeichnung* findet sich im Anhang auf S. 81–92 eine Aufstellung der bekannten Berufsvertreter, die als Zeugen agieren, unter *VII. Zentrale Personen mit Berufsbezeichnung* auf S. 93–99 eine entsprechende Liste für die Belege als Käufer, Verkäufer, Gläubiger, Schuldner oder anderweitige zentrale Rollen bei einem Geschäft. Auf diesen Daten beruhen die Netzwerkgraphen, welche die Beschreibungen der Muster der Zeugenauswahl visuell unterstützen.

Bei der Auswertung der Texte wurden nur solche Beziehungen berücksichtigt, bei denen der Beruf beider Interaktionspartner mit Sicherheit zu bestimmen ist. Zeugen und zentrale Personen, deren Berufsbezeichnung aufgrund von Beschädigungen nicht zu ermitteln ist, werden unter den jeweiligen Texten nicht aufgeführt. Die Transaktionspartner bzw. Zeugen der betreffenden Personen erscheinen ebenfalls nicht in den entsprechenden Listen von Berufsvertretern als Zeugen bzw. zentrale Personen. Die Listen *VI. Zeugen mit Berufsbezeichnung* bzw. *VII. Zentrale Personen mit Berufsbezeichnung* im Anhang bieten also keine Liste aller Belege für Vertreter eines Berufs aus Aššur in der jeweiligen Rolle, sondern lediglich eine Zusammenstellung derjenigen Belege, bei denen die Personen in der jeweiligen Rolle mit einer anderen Person interagieren, deren Beruf bekannt ist. Diese Präsentationsform der Daten ist der hier erhobenen Frage nach den Motiven für die Wahl von Zeugen und Transaktionspartnern geschuldet.

Die *rab X* genannten Vorsteher einer Berufsgruppe werden als Vertreter des jeweiligen Berufs behandelt. In der Übersicht über die relevanten Texte und in den Listen *VI. Zeugen mit Berufsbezeichnung* bzw. *VII. Zentrale Personen mit Berufsbezeichnung* im Anhang erscheinen sie mit der Berufsbezeichnung *rab X*.

Der Schreiber nahm als derjenige, der das Dokument aufsetzte, eine Sonderrolle unter den Zeugen ein. Da nicht mit letzter Sicherheit auszumachen ist, wann die Berufsbezeichnung *tupšarru* einen „normalen“ Zeugen und wann den Schreiber des Dokuments meint, dessen Wahl vermutlich anderen Prinzipien als die der restlichen Zeugen unterlag, wurden die Schreiber (*tupšarru*) aus den folgenden Betrachtungen ausgeklammert. Der *tupšar bēt-ili*,

der ein eigenständiges Berufsprofil aufweist<sup>2301</sup> wird mit den anderen Angehörigen des Verwaltungspersonals des Tempels behandelt.

Das Beziehungsgeflecht zwischen den verschiedenen Berufsgruppen lässt sich als Netzwerkgraph visualisieren. Auf S. 290 ist das Zeugennetzwerk der in den Texten aus Aššur belegten Berufe abgebildet. Diese Darstellung dient als Ausgangspunkt für die Detaildarstellungen in den sich anschließenden Untersuchungen zu den Interaktionsprofilen einzelner Berufsgruppen. Da sie aufgrund der Vielzahl von dargestellten Elementen jedoch unübersichtlich ist, wurden für die Illustration der Beziehungsgeflechte einzelner Berufszweige Ausschnitte verwendet, die auf dieser Gesamtdarstellung beruhen und ihr in Anordnung und Farbgebung entsprechen, aber immer nur die Berufe aus dem untersuchten Berufszweig und ihre Interaktionspartner zeigen.

Auch wenn Netzwerkgraphen aufgrund ihrer Bildhaftigkeit eine intuitive Verstehbarkeit suggerieren, bedarf es einiger Lesehilfen, um die in ihnen enthaltenen Informationen vollumfänglich verstehen zu können:

- Akteure – Individuen oder wie im Falle der vorliegenden Arbeit Gruppen von Merkmalsträgern, hier Berufsgruppen – werden als Knoten bezeichnet, die hier als Kreise dargestellt sind.
- Beziehungen (im vorliegenden Fall Zeugenbeziehungen) zwischen Akteuren werden als Linien dargestellt. In der Terminologie der Netzwerkanalyse heißen diese Beziehungen zwischen Knoten „Kanten“.<sup>2302</sup>
- Die Größe der Netzwerkknoten in den Abbildungen ist proportional zur Anzahl der Interaktionen mit anderen Knoten. Diese Maßzahl wird als „Grad“ eines Knotens bezeichnet.<sup>2303</sup> Je häufiger Vertreter einer Berufsgruppe als Zeugen für andere Berufe auftreten, sprich je größer die Anzahl der Interaktionspartner ist, desto größer ist der Knoten dargestellt, von dem diese Interaktionen ausgehen.
- Das Gleiche gilt für die Darstellung der Interaktionen. Die Dicke einer Linie zwischen zwei Knoten ist proportional zur Häufigkeit der Interaktion zwischen zwei Berufen. Die dieser Darstellung zugrunde liegende Maßzahl wird als „Kantengewicht“ bezeichnet.<sup>2304</sup> Je häufiger also Vertreter eines Berufs für Vertreter eines zweiten als Zeugen auftreten, desto dicker ist die Linie zwischen den beiden entsprechenden Knoten.
- Die Knoten sind unterschiedlich eingefärbt und radial angeordnet. Die Farbgebung der Knoten ist willkürlich. Alle Berufe, die einem der auf S. 285 definierten Berufszweige angehören, tragen dieselbe Farbe. So sind z.B. alle Berufe der

---

<sup>2301</sup> Vgl. den Abschnitt III.2.5.1 *Der tušsar bēt-ili*.

<sup>2302</sup> Jannidis et al. 2017, 147.

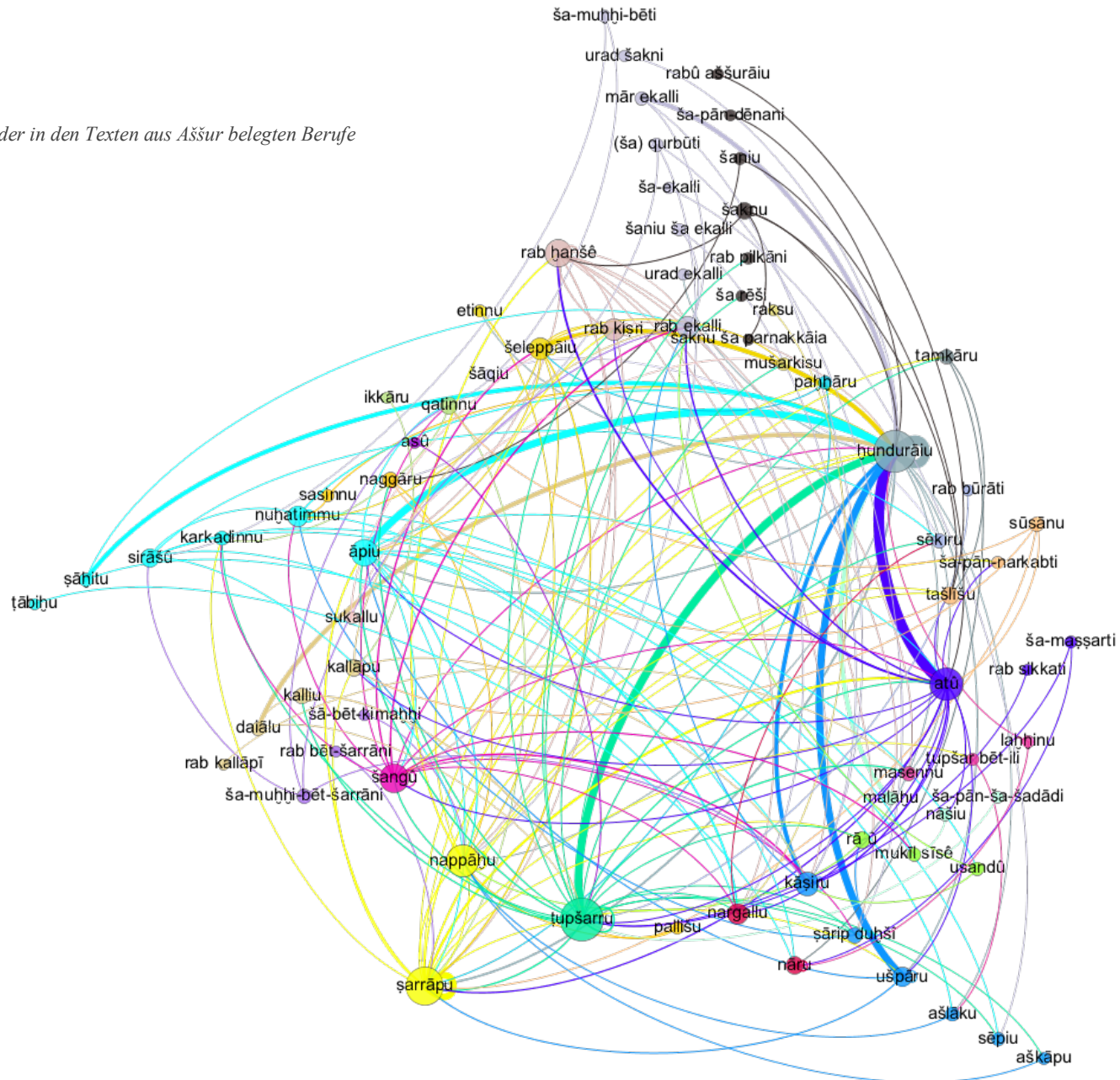
<sup>2303</sup> Ebd., 149.

<sup>2304</sup> Ebd. 149.

Nahrungsmittelproduktion hellblau, Vertreter des Kult- und Tempelpersonals sind magenta, usw.

- Die von den Knoten ausgehenden Kanten (also die Interaktionen, in denen Vertreter der Berufsgruppe x für Vertreter der Berufsgruppe y als Zeugen auftreten) sind im Uhrzeigersinn gekrümmt. Die Kanten tragen die Farbe des Knotens, von dem sie ausgehen.
- Nicht immer sind Zeugenbeziehungen gegenseitig. Daher sind auch nicht alle Knoten durch Kanten miteinander verbunden.

Abbildung 5: Zeugennetzwerk der in den Texten aus Aššur belegten Berufe





## IV.2.2 Die Wahl von Zeugen innerhalb der eigenen Berufsgruppe

Trifft die Hypothese zu, dass Zeugen vornehmlich innerhalb der eigenen Berufsgruppe gewählt wurden, müssten Beziehungen zwischen Angehörigen des gleichen Berufs besonders häufig sein. Solche Beziehungen, die in der Graphik als „Schleifen“ dargestellt werden, sind allerdings für weitaus weniger Berufe und weitaus seltener belegt, als man angesichts der in der Literatur verbreiteten Annahme einer stark ausgeprägten Homophilie bei der Auswahl von Zeugen erwarten würde.

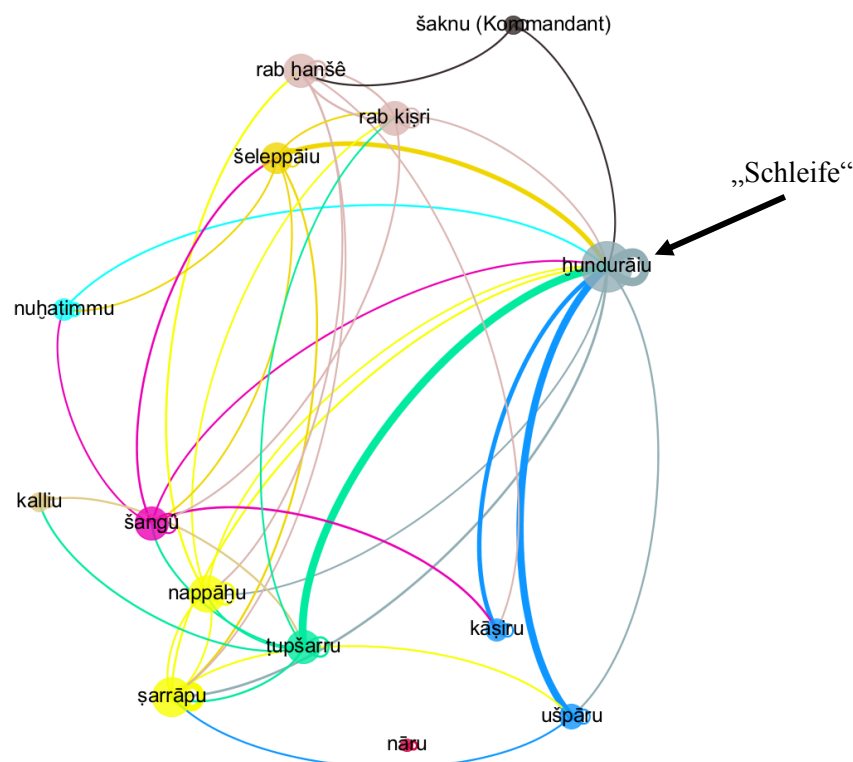


Abbildung 6:Zeugetzwerk der Berufe, die Zeugen innerhalb der eigenen Berufsgruppe wählen

Dass Zeugen und zentrale Personen denselben Beruf haben, lässt sich für folgende Berufe nachweisen: *ḥundurāiu* (77 Interaktionen),<sup>2305</sup> *kalliū* (4 Interaktionen),<sup>2306</sup> *kāširu* (1 Interaktion),<sup>2307</sup> *nappāḥu* (8 Interaktionen),<sup>2308</sup> *nāru* (6 Interaktionen),<sup>2309</sup> *nuḥatimmu* (7 Interaktionen),<sup>2310</sup> *rab ḥanšê* (7 Interaktionen),<sup>2311</sup> *rab kišri* (1 Interaktion),<sup>2312</sup> *šarrāpu* (53

<sup>2305</sup> KAN 4, 52; 56; 60; NATAPA 1, 6; 10; 14; 17; 18; 23; 24; 28; 32; 36; 39; 45; 47; 49; 60; 61; 65; App. 1; Scheil II; VI; X; StAT 2, 13; 21; 25; 26; TCL 9, 62.

<sup>2306</sup> StAT 3, 60.

<sup>2307</sup> NATAPA 2, 75.

<sup>2308</sup> StAT 3, 3; 6.

<sup>2309</sup> SAAS V, 16; StAT 3, 20; 110.

<sup>2310</sup> StAT 2, 102.

<sup>2311</sup> StAT 2, 177; 191; 192; 198; 202; 210; 214.

<sup>2312</sup> StAT 3, 87.

Interaktionen),<sup>2313</sup> *šangû* (2 Interaktionen),<sup>2314</sup> *šaknu* (1 Interaktion)<sup>2315</sup> und *ušpāru* (1 Interaktion).<sup>2316</sup> Diese Art der Zeugenbeziehung macht nur 15,7% aller in den entsprechenden Texten untersuchten Interaktionen aus. *ḥundurāius* und Goldschmiede (*šarrāpu*) stehen mit 77 respektive 53 Beziehungen enorm hervor. Dies lässt sich leicht dadurch erklären, dass mit N 9/10 und N 33 Textsammlungen bekannt sind, deren Archivherren *ḥundurāius* bzw. Goldschmiede (*šarrāpu*) waren. Vertreter dieser beiden Berufe sind deshalb besonders häufig als zentrale Parteien von Transaktionen belegt.<sup>2317</sup> Zudem sind in beiden Textsammlungen Personen, deren Beruf bekannt ist, besonders gut unter den Zeugen der Dokumente vertreten.

Bei zwölf Berufen, die Zeugen innerhalb der eigenen Berufsgruppe rekrutieren, machen diese Zeugen im Durchschnitt ein Sechstel aus. Hierbei handelt es sich auf den ersten Blick nicht um die erschlagende Mehrheit der Zeugen. Betrachtet man den Befund jedoch im Detail, relativiert sich diese Einschätzung. Denn selbst wenn Vertreter der eigenen Berufsgruppe nicht die Mehrheit *aller* Zeugen stellen, so machen sie doch oftmals den größten Anteil der Zeugen mit Berufsbezeichnung aus.

Die folgende Tabelle bildet ab, welchen Anteil die Vertreter eines bestimmten Berufs unter den Zeugen (Zeile) von Transaktionen mit zentralen Personen eines Berufs (Spalte) ausmachen. Da die Anzahl der relevanten Texte und die Anzahl der Berufe, denen Zeugen angehören, zwischen den untersuchten Berufsgruppen stark variieren, werden diese in der Tabelle ebenfalls mitangegeben. Um die Aussagekraft der Prozentangaben abschätzen zu können, wird die Anzahl aller belegten Beziehungen zwischen zentralen Transaktionsparteien und Zeugen mit Beruf für die jeweilige Berufsgruppe aufgeführt. Am Beispiel der Sänger (*nāru*) heißt das: In vier Texten sind elf Interaktionen von *nārus* als zentraler Partei belegt. Unter den Zeugen dieser vier Texte finden sich Personen aus sechs verschiedenen Berufsgruppen (*āpiu*, *lahḫinu*, *nāru*, *ša-maššarti*, *ṭābiḫu*, *tamkāru*). Der weitaus größte Teil (54,5%) der Zeugen von *nārus*, die eine Berufsbezeichnung tragen, sind ebenfalls *nārus*.

---

<sup>2313</sup> BM 112698; KAN 4, 20; 22; NATAPA 1, 33; 87; 114; StAT 1, 14; 16; 45; StAT 3, 14.

<sup>2314</sup> StAT 2, 101.

<sup>2315</sup> SAAB 12, 60–62.

<sup>2316</sup> KAN 4, 20.

<sup>2317</sup> Vgl. Anhang VI. *Zeugen mit Berufsbezeichnung*, S. 81–92 und VII. *Zentrale Personen mit Berufsbezeichnung*, S. 93–99.

Tabelle 12: Anteil der Zeugen aus der eigenen Berufsgruppe

		Zentrale Parteien												
		ḥundurāiu	kalliu	kāširu	nappāḥu	nāru	nuḥatimmu	rab ḥansē	rab kīšri	šabau	šangū	šarrāpu	ušpāru	
Zeugen	(ša) qurbūti				3,8%									
	āpiu	10,9%			11,5%	9,1%					9,1%	1,2%		
	aškāpu				3,8%									
	ašlāku				3,8%									
	atū	17,0%						36,7%	11,1%		18,2%	4,7%	14,3%	
	daiālu	5,4%	12,5%											
	etinnu				3,8%									
	ḥundurāiu	<b>13,5%</b>			3,8%								9,4%	42,9%
	kallāpu			9,5%										
	kalliu		<b>50,0%</b>											
	kāširu	5,4%		<b>4,8%</b>										
	laḥḥīnu	0,2%		28,6%		9,1%								
	malāḥu	5,4%												
	mār ekalli	5,4%		4,8%										
	mugirru												1,0%	
	naggāru				3,8%									
	nappāḥu	0,2%			<b>30,8%</b>			16,7%	11,1%				1,2%	
	nāru					<b>54,5%</b>								
	nuḥatimmu	0,5%					<b>58,3%</b>							
	paḥḥāru												1,0%	
	pallišu				3,8%									
	qatimmu												1,0%	
	rab bēt-šarrāni												1,0%	
	rab ḥansē			4,8%	7,7%			<b>23,3%</b>	33,3%				1,0%	
	rab kīšri	0,2%						16,7%	<b>11,1%</b>			18,2%		
	rā ū				3,8%									
	ša-bēt-kimahḥi				3,8%									
	ša-maššarti					9,1%								
	ša-muḥḥi-bēt-šarrāni			4,8%										
	ša-pān-dēnāni	0,2%												
	šāḥitu	5,4%		4,8%										
	šaknu	0,2%						6,7%		<b>100,0%</b>				
šangū	0,4%		28,6%			8,3%					<b>18,2%</b>			
šaniu ša ekalli			4,8%											
šārip duḥši						8,3%								
šarrāpu	0,7%			7,7%								<b>65,9%</b>	28,6%	
sasinnu	0,4%					8,3%								
šeleppāiu	5,8%					8,3%		11,1%		9,1%	4,7%			
sirāšū				3,8%		8,3%								
sukallu								11,1%						
ṭābiḥu					9,1%									
tamkāru					9,1%									
ṭupšarru	11,8%	37,5%		3,8%				11,1%		27,3%	4,7%			
urad šakni	0,2%													
usandū			4,8%											
ušpāru	10,9%											2,4%	<b>14,3%</b>	
<b>Anzahl Texte</b>		39	1	1	4	4	1	18	6	1	3	16	3	
<b>zahl Berufe unter Zeugen</b>		21	3	10	15	6	6	5	7	1	6	13	4	
<b>Anzahl der Interaktionen</b>		570	8	21	26	11	12	30	9	1	11	85	7	

Für den *kalliu*, den Schmied (*nappāhu*), den Sänger (*nāru*), den Koch (*nuḫatimmu*), den *šangû* und den Goldschmied (*šarrāpu*) lässt sich feststellen, dass Zeugen aus der eigenen Berufsgruppe den größten Anteil, wenngleich nur im Falle des *nārus* (54,5%), des *nuḫatimmus* (58,3%) und des *šarrāpus* (65,9%) die absolute Mehrheit, der Zeugen ausmachen.<sup>2318</sup> Für den *ḫundurāiu*, den Schneider (*kāširu*), den *rab ḫanšê* und den *rab kišri* sowie den Weber (*ušpāru*) ist ein deutlicher Vorzug für Zeugen aus der eigenen Berufsgruppe nicht zu erkennen.

Man könnte vermuten, dass erst bei einer größeren Anzahl belegter Interaktionen eine merkliche Präferenz für Zeugen aus der eigenen Berufsgruppe ersichtlich würde. Eine solche Korrelation zwischen dem Anteil der Zeugen, die aus der eigenen Berufsgruppe stammen und der Anzahl der betrachteten Texte und Interaktionen oder der Anzahl der Berufsgruppen, denen die Zeugen angehören, ist anhand der verfügbaren Daten allerdings nicht systematisch zu beobachten.

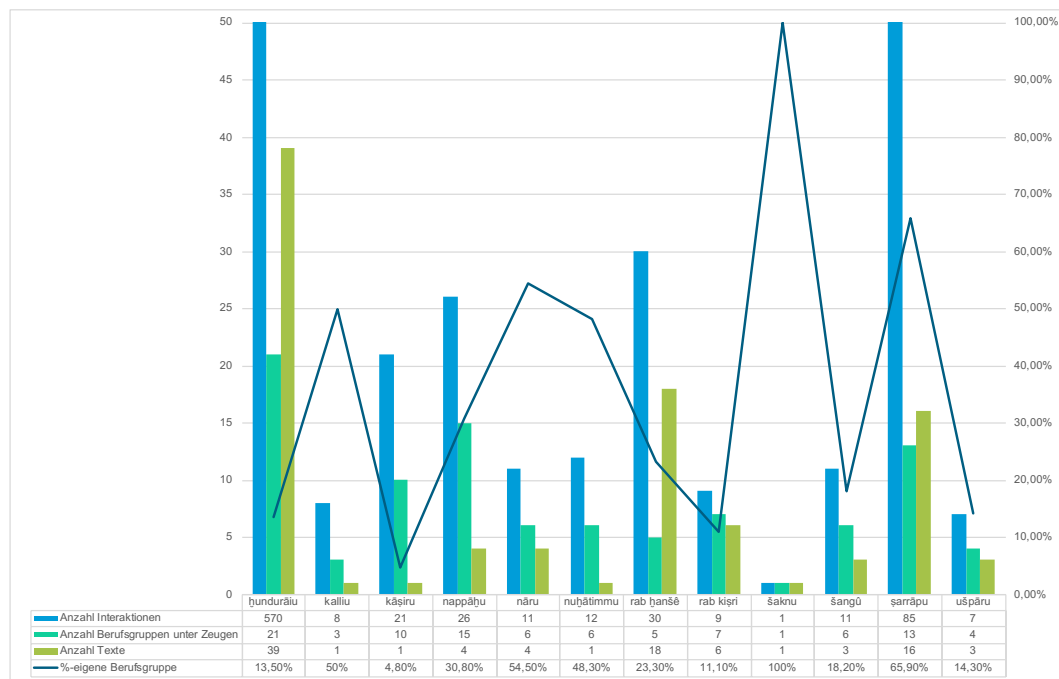


Abbildung 7: Anteil von Zeugen aus der eigenen Berufsgruppe im Verhältnis zu Zahl der Interaktionen und Texte sowie Anzahl unterschiedlicher Berufsgruppen unter den Zeugen

Nicht unterschätzt werden sollten allerdings der Überlieferungszufall und die damit einhergehende geringe Repräsentativität der Daten. So liegen mit N 9/10 und N 33 zwei umfangreiche Textsammlungen vor, deren Archivherren *ḫundurāius* (N 9/10) bzw. Goldschmiede (*šarrāpu*, N 33) waren. In beiden Archiven sind Berufsbezeichnungen relativ üblich. Für die *ḫundurāius* sind 570 Interaktionen mit Zeugen aus 21 verschiedenen Berufsgruppen belegt, die auf 39 Texte zurückgehen. Dabei stammen 13,5 % ihrer Zeugen aus der eigenen Berufsgruppe. Bei den Goldschmieden ist dies etwas anders: Sie rekrutieren knapp 66 % ihrer Zeugen innerhalb der eigenen Berufsgruppe. Auch hier ist mit 85

<sup>2318</sup> Da für den *šaknu* nur eine relevante Interaktion belegt ist, bei dem auch einer der Zeuge ebenfalls ein *šaknu* ist, wird dieser Beruf aufgrund der extrem schmalen Datenbasis nicht einzeln thematisiert.

Interaktionen aus 16 Texten die Datengrundlage durchaus belastbar. Die Vielfalt der Berufsgruppen, aus denen die Zeugen kommen, ist mit 13 deutlich begrenzter als bei den *hundurāius*. Bis auf wenige, nur einmal belegte Kontakte sind die Berufsgruppen identisch, aus denen die Zeugen von *hundurāius* und Goldschmieden stammen.

Am Beispiel des Texts NATAPA 1, 35 lässt sich besonders gut illustrieren, wie stark quantitative Ergebnisse durch den Fund- und Überlieferungszusammenhang verzerrt werden können: Der Text dokumentiert einen Grundstückskauf, bei dem insgesamt 31 *hundurāius* auf Käufer- und Verkäuferseite sowie Zeugen aus zehn verschiedenen Berufsgruppen auftreten, so dass allein dieser Text 462 Zeugenbeziehungen abbildet. Klammert man den Text aus der Betrachtung aus, dann beläuft sich der Anteil von Zeugen aus der eigenen Berufsgruppe für *hundurāius* auf 71,3 %, ist also deutlich höher. Für die Anzahl der Berufsgruppen, aus denen die Zeugen der *hundurāius* stammen, spielt NATAPA 1, 35 allerdings keine Rolle, da keiner der Belege für Berufe, die nur ein Mal für *hundurāius* als Zeugen auftreten, auf diesen Text zurückgeht.

Für die restlichen Berufsgruppen sind hingegen meist nur wenige, durch vereinzelte Texte dokumentierte Interaktionen bezeugt. So findet sich für den *kalliu*, *kāširu*, den *nuḥatimmu* und den *šaknu* als zentrale Partei jeweils nur ein Text, für den *šangû* und den *ušpāru* sind immerhin drei, für den *nappāḫu* und den *nāru* vier Texte beizubringen.

Dass *rab ḥanšé* und *rab kišri* zwar einen großen, aber nicht den größten Teil ihrer Zeugen unter anderen *rab ḥanšés* bzw. *rab kišris* rekrutieren, mag an der Natur dieser Berufe liegen, da sie einer Einheit von Personen vorstanden und dementsprechend vielleicht seltener mit ihresgleichen, sondern häufiger mit Untergebenen interagierten, die dann natürlich – wenn überhaupt – mit ihrer Berufsbezeichnung erscheinen.

Interessant sind die Texte, in denen der *rab X* einer Berufsgruppe, bzw. der *šangi karkadinni* in VS 1, 99, als Zeuge für einen seiner Untergebenen erscheint. Diese Konstellation lässt sich in immerhin 12 Fällen nachweisen:

Tabelle 13: Der *rab X* als Zeuge für Angehörige seiner Berufsgruppe

Rolle	Beruf	Rolle	Beruf	Text	Texttyp
Schuldner	<i>hundurāiu</i>	Zeuge	<i>rab hundurāie</i>	StAT 2, 13	Quittung
Schuldner	<i>hundurāiu</i>	Zeuge	<i>rab hundurāie</i>	NATAPA 1, 47	Quittung
Schuldner	<i>hundurāiu</i>	Zeuge	<i>rab hundurāie</i>	NATAPA 1, 23	Obligation
Käufer	<i>hundurāiu</i>	Zeuge	<i>rab hundurāie</i>	NATAPA 1, 39	Kauf (Person)
Käufer	<i>šarrāpu</i>	Zeuge	<i>rab šarrāpi</i>	StAT 3, 14	Kauf (Werkstatt)
Erbe	<i>šarrāpu</i>	Zeuge	<i>rab šarrāpi</i>	BM 122698	Erbteilung
Käufer	<i>šarrāpu</i>	Zeuge	<i>rab šarrāpi</i>	KAN 4, 22	Kauf (Haus)
Verkäufer	<i>šarrāpu</i>	Zeuge	<i>rab šarrāpi</i>	KAN 4, 22	Kauf (Haus)
Geschädigter	<i>kalliu</i>	Zeuge	<i>rab kallī</i>	StAT 3, 60	Prozessurkunde ( <i>dēnu</i> )
Schuldner	<i>karkadinnu</i>	Zeuge	<i>šangi karkadinni</i>	VS 1, 99	Obligation
Verkäufer	<i>nuḥatimmu</i>	Zeuge	<i>rab nuḥatimmi</i>	StAT 2, 102	Kauf <sup>2319</sup>
Käufer	<i>šeleppāiu</i>	Zeuge	<i>rab šeleppāie</i>	NATAPA 2, 127	Kauf (Person)

<sup>2319</sup> Das Kaufobjekt bleibt unklar, da die Tafel stark beschädigt ist.

Auch hier stechen die *ḥundurāius* mit vier und die Goldschmiede (*ṣarrāpu*) mit drei Belegen deutlich hervor. Da es sich um Berufe handelt, für die zahlreiche Vertreter und überdurchschnittlich viele Vorsteher der Berufsgruppe belegt sind, verwundert dieser Befund wenig.<sup>2321</sup> Dass der *rab X* für einen Angehörigen seiner Berufsgruppe als Zeuge auftritt, ist weiterhin für den *kalliu*, den Koch (*nuḫatimmu*), den *šleppāiu* und den *šangi karkadinni* belegt, der in einer Obligationsurkunde als Zeuge für einen *karkadinnu* auftritt.

Umgekehrt findet sich kein Beleg für den Vorsteher einer Berufsgruppe als zentrale Partei, für den ein gewöhnlicher Vertreter des Berufs als Zeuge erscheint. Dies mag dem Überlieferungszufall geschuldet sein, denn individuelle Berufsgruppenvorsteher sind nur selten belegt.

Auch wenn die Verteilung nicht konsequent ist, fällt durchaus auf, dass es oft Quittungen und Obligationsurkunden sind, in denen der *rab X* aus derselben Berufsgruppe wie der Schuldner stammt. Vielleicht versuchte man auf diese Weise Kreditausfälle zu vermeiden, da es vorstellbar ist, dass der Vorsteher der Berufsgruppe bei Zahlungsausfall für seine Untergebenen haftete. Bei den Kaufurkunden ist es häufiger, dass ein *rab X* denselben Beruf wie der Käufer als der Verkäufer ausübte. Denkbar wäre, dass der Besitz an einer Sache auf diese Weise innerhalb der eigenen Berufsgruppe publik gemacht wurde, um bei einer möglichen Anfechtung von Verkäuferseite auf die Unterstützung im engeren professionellen Umfeld zählen zu können. Dem Vorsteher einer Berufsgruppe kam im Streitfall kraft seiner Autorität vielleicht eine Vermittlerrolle zu.<sup>2322</sup> Um diese Hypothesen systematisch zu überprüfen, bedarf es jedoch einer weitaus breiteren Beleggrundlage.

<sup>2320</sup> Da Mudammiq-Aššur (Nr. 7) zum Zeitpunkt der Erbteilung vermutlich bereits tot war, konnte er nicht mehr die Zeugen auswählen.

<sup>2321</sup> Im Korpus der hier untersuchten Texte sind 39 *ḥundurāius* und drei *rab ḥundurāies* sowie 54 Goldschmiede (*ṣarrāpu*) und sieben Goldschmiedemeister (*rab ṣarrāpi*) belegt.

<sup>2322</sup> Vgl. Ponchia 2009a, 139; ebd. 2009b, 242–244.

### IV.2.3 Die Scharnierstellung der Pförtner

Es zeigt sich, dass der Türhüter (*atû*) unter den Zeugen der *hundurāius* (17%),<sup>2323</sup> des *rab hanšês* (36,7%)<sup>2324</sup> und *rab kišris* (11,1%),<sup>2325</sup> der *šangûs* (18,2%),<sup>2326</sup> der Goldschmiede (*šarrāpu*; 4,7%)<sup>2327</sup> und der Weber (*ušpāru*; 14,3%)<sup>2328</sup> relativ gut vertreten ist. Dieser Eindruck bestätigt sich, nimmt man das Gesamtnetzwerk in den Blick. Der *atû* erscheint in 137 Interaktionen mit 16 verschiedenen Berufsgruppen. Damit sind Pförtner – sieht man von den hier ausgeklammerten Schreibern (*tupšarru*) ab – diejenige Berufsgruppe, deren Vertreter am häufigsten als Zeugen für andere Berufe auftreten. Die 137 Interaktionen gehen dabei auf nur 19 Individuen zurück.<sup>2329</sup> Die Vermutung liegt nahe, dass Türhüter (*atû*) durch ihre Tätigkeit an den Toren und Türen von Gebäuden mit ganz unterschiedlichen Personen in Kontakt kamen, für die sie dann auch als Zeugen agierten.<sup>2330</sup> Dass Pförtner häufig als Zeugen belegt sind, ist sicher auch darauf zurückzuführen, dass Tore in neuassyrischer Zeit als Gerichtsort dienten.<sup>2331</sup>

Pförtner erscheinen als Zeugen für den *hundurāiu* (96 Interaktionen),<sup>2332</sup> den *rab hanšê* (10 Interaktionen),<sup>2333</sup> den Schneider (*kāširu*; 6 Interaktionen),<sup>2334</sup> den *rab ekalli* (6 Interaktionen),<sup>2335</sup> den Goldschmied (*šarrāpu*, 4 Interaktionen),<sup>2336</sup> den Bäcker (*āpiu*),<sup>2337</sup> den *šangû*,<sup>2338</sup> den *nargallu*<sup>2339</sup> und den Schreiber (*tupšarru*, jeweils 2 Interaktionen)<sup>2340</sup> sowie den Weber (*ušpāru*),<sup>2341</sup> den Träger (*nāšiu*),<sup>2342</sup> den Hirten (*rā'iu*),<sup>2343</sup> den *kallāpu*,<sup>2344</sup> den *ša-pān-narkabti*,<sup>2345</sup> den *tašlīšu*<sup>2346</sup> und den *rab kišri*<sup>2347</sup> (jeweils 1 Interaktion).

Türhüter (*atû*) sind also für verschiedene Handwerkszweige ebenso als Zeugen belegt wie für Priester und Musiker, Militärangehörige, die Vorsteher von Arbeitskommandos,

<sup>2323</sup> NATAPA 1, 23; 35; WVDOG 152, I.11.

<sup>2324</sup> FNALD 18; StAT 2, 198; 203; 209; 210.

<sup>2325</sup> StAT 2, 210.

<sup>2326</sup> StAT 2, 210.

<sup>2327</sup> KAN 4, 20; NATAPA 1, 39; StAT 2, 242.

<sup>2328</sup> KAN 4, 20.

<sup>2329</sup> Vgl. Anhang VI. Zeugen mit Berufsbezeichnung, S. 81–92.

<sup>2330</sup> Für andere Berufe aus der Gruppe des Wachpersonals lassen sich vergleichbare Beobachtungen nicht anstellen, da die Beleglage zu schmal ist. Der *rab sikkāti* ist einmal als Zeuge belegt, zwei Vertreter des Berufes *ša-maššarti* agieren insgesamt zweimal als Zeugen, vgl. Anhang VI. Zeugen mit Berufsbezeichnung, S. 81–92.

<sup>2331</sup> Faist 2016, 105, 199.

<sup>2332</sup> NATAPA 1, 23; 35; WVDOG 152, I.11.

<sup>2333</sup> FNALD 18; StAT 2, 198; 203; 209; 210.

<sup>2334</sup> NATAPA 2, 75.

<sup>2335</sup> NATAPA 2, 75.

<sup>2336</sup> KAN 4, 20; NATAPA 1, 39; StAT 2, 242.

<sup>2337</sup> KAN 4, 20.

<sup>2338</sup> StAT 2, 8.

<sup>2339</sup> StAT 2, 8.

<sup>2340</sup> StAT 1, 20; StAT 3, 84.

<sup>2341</sup> KAN 4, 20.

<sup>2342</sup> StAT 3, 84.

<sup>2343</sup> KAN 4, 20.

<sup>2344</sup> WVDOG 152, I.21.

<sup>2345</sup> StAT 2, 37.

<sup>2346</sup> StAT 2, 37.

<sup>2347</sup> StAT 2, 210.

Palastpersonal und Berufe aus der Landwirtschaft. Dabei nehmen sie allerdings keine wichtige Schnittstellenposition ein, da – abgesehen vom *šaniu* – zwischen den genannten Professionen auch vom *atû* unabhängige Beziehungen bestehen. Dies lässt sich leicht im Bild zeigen. Entfernt man den *atû*, führt dies nicht dazu, dass der Netzwerkgraph in zwei unverbundene Teile zerfällt. Lediglich der *šaniu* wäre dann mit keiner anderen Berufsgruppe mehr verbunden.

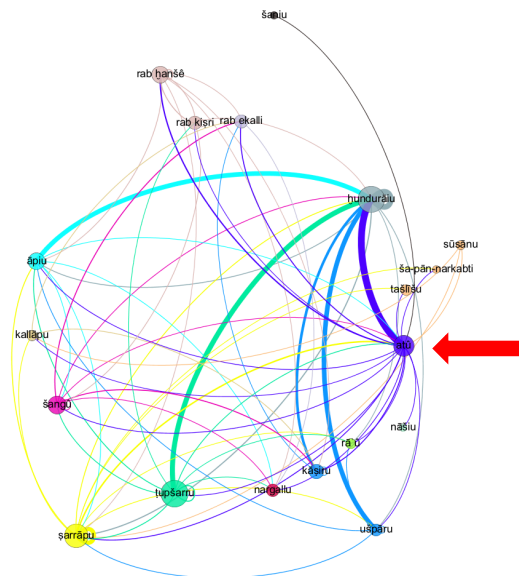


Abbildung 8: Netzwerk der Berufe, für die Pfortner als Zeugen agieren

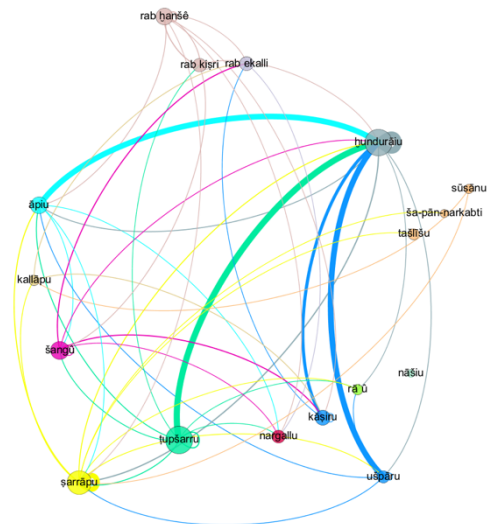


Abbildung 9: Netzwerkgraph ohne Pfortner: Berufsgruppen bleiben weiterhin miteinander verbunden



## IV.2.4 Wechselseitiges Bezeugen: mutuelle Kanten

Nur zwischen wenigen Berufsgruppen sind Beziehungen wechselseitigen Bezeugens belegt – in der Netzwerkanalyse wird das Vorliegen einer solchen Beziehung als mutuelle Kante bezeichnet – d. h. Vertreter beider Berufsgruppen agieren füreinander als Zeugen, z. B. der Goldschmied (*šarrāpu*) für den Töpfer (*paḥḥāru*) und der Töpfer (*paḥḥāru*) für den Goldschmied (*šarrāpu*). Diese Form der Beziehung findet sich zwischen ganz unterschiedlichen Berufsgruppen und -zweigen. Die nachstehende Matrix gibt Aufschluss darüber, zwischen welchen Berufen sie mit welcher Häufigkeit belegt ist.

		Zentrale Partei												
		<i>apiu</i>	<i>atū</i>	<i>ḥundurāiu</i>	<i>kalliu</i>	<i>nappāḥu</i>	<i>paḥḥāru</i>	<i>rab ḥanšē</i>	<i>rab kišri</i>	<i>šangū</i>	<i>šarrāpu</i>	<i>šeppāiu</i>	<i>ḥiṣāru</i>	<i>uṣpāru</i>
Zeugen	<i>apiu</i>		1 <sup>2348</sup>	62 <sup>2349</sup>							1 <sup>2350</sup>			
	<i>atū</i>	2 <sup>2351</sup>								2 <sup>2352</sup>	4 <sup>2353</sup>		2 <sup>2354</sup>	
	<i>ḥundurāiu</i>	4 <sup>2355</sup>		77 <sup>2356</sup>		1 <sup>2357</sup>					8 <sup>2358</sup>		4 <sup>2359</sup>	3 <sup>2360</sup>
	<i>kalliu</i>				4 <sup>2361</sup>								4 <sup>2362</sup>	
	<i>nappāḥu</i>			1 <sup>2363</sup>		8 <sup>2364</sup>		5 <sup>2365</sup>			1 <sup>2366</sup>			
	<i>paḥḥāru</i>										1 <sup>2367</sup>			
	<i>rab ḥanšē</i>					2 <sup>2368</sup>		7 <sup>2369</sup>	3 <sup>2370</sup>					
	<i>rab kišri</i>							5 <sup>2371</sup>	1 <sup>2372</sup>					
<i>šangū</i>		1 <sup>2373</sup>							2 <sup>2374</sup>		5 <sup>2375</sup>			

<sup>2348</sup> NATAPA 2, 109.

<sup>2349</sup> NATAPA 1, 35.

<sup>2350</sup> STAT 1, 19.

<sup>2351</sup> KAN 4, 20.

<sup>2352</sup> STAT 2, 8.

<sup>2353</sup> KAN 4, 20; NATAPA 1, 39; STAT 2, 242.

<sup>2354</sup> STAT 1, 20; STAT 3, 84.

<sup>2355</sup> KAN 4, 20; NATAPA 2, 80.

<sup>2356</sup> KAN 4, 52; 56; 60; NATAPA 1, 6; 10; 14; 17; 18; 23; 24; 28; 32; 36; 39; 45; 47; 49; 60; 61; 65; App. 1;

Scheil II; VI; X; STAT 2, 13; 21; 25; 26; TCL 9, 62.

<sup>2357</sup> STAT 3, 3.

<sup>2358</sup> KAN 4, 20; NATAPA 1, 39.

<sup>2359</sup> KAN 4, 20; NATAPA 1, 39.

<sup>2360</sup> KAN 4, 20; Scheil VI.

<sup>2361</sup> STAT 3, 60.

<sup>2362</sup> STAT 3, 60.

<sup>2363</sup> NATAPA 1, 21.

<sup>2364</sup> STAT 3, 3; 6.

<sup>2365</sup> STAT 2, 195; 213; 214; 229.

<sup>2366</sup> STAT 1, 7.

<sup>2367</sup> STAT 1, 19.

<sup>2368</sup> NATAPA 1, 33; STAT 2, 202.

<sup>2369</sup> STAT 2, 177; 191; 192; 198; 202; 210; 214.

<sup>2370</sup> STAT 2, 167; 210.

<sup>2371</sup> FNALD 18; STAT 2, 191; 214; STAT 3, 87.

<sup>2372</sup> STAT 3, 87.

<sup>2373</sup> NATAPA 2, 109.

<sup>2374</sup> STAT 2, 101.

<sup>2375</sup> NATAPA 2, 127.

		Zentrale Partei												
		<i>apiu</i>	<i>atú</i>	<i>hundurāiu</i>	<i>kalliu</i>	<i>nappāhu</i>	<i>paḥḥāru</i>	<i>rab ḥanšē</i>	<i>rab kišri</i>	<i>šangú</i>	<i>šarrāpu</i>	<i>šeleppāiu</i>	<i>tupšarru</i>	<i>ušpāru</i>
Zeuge	<i>šarrāpu</i>	5 <sup>2376</sup>	13 <sup>2377</sup>	4 <sup>2378</sup>		2 <sup>2379</sup>	1 <sup>2380</sup>				53 <sup>2381</sup>			2 <sup>2382</sup>
	<i>šeleppāiu</i>								1 <sup>2383</sup>		1 <sup>2384</sup>			
	<i>tupšarru</i>		3 <sup>2385</sup>		1 <sup>2386</sup>								7 <sup>2387</sup>	
	<i>ušpāru</i>			62 <sup>2388</sup>							2 <sup>2389</sup>			1 <sup>2390</sup>

Tabelle 14: Berufe, deren Vertreter untereinander als Zeugen agieren

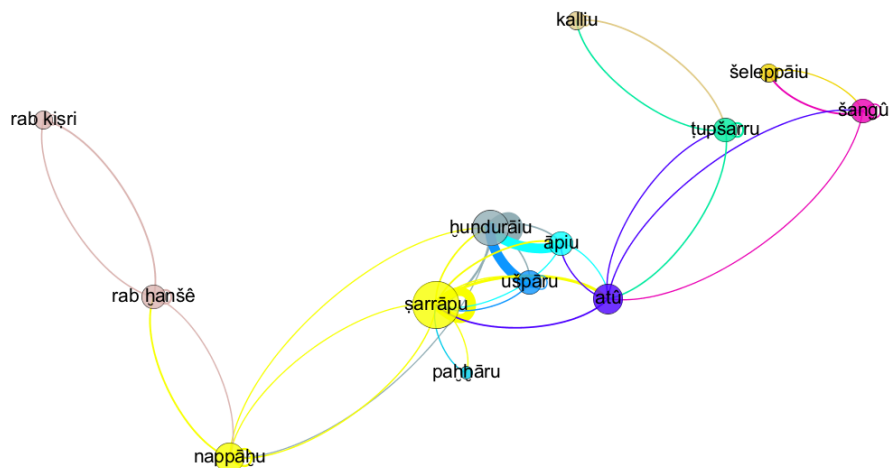


Abbildung 10: Berufe, deren Vertreter untereinander als Zeugen agieren (mutuelle Kante)

Auch hier zeigt sich, dass durchaus zwischen Angehörigen des gleichen Berufszweigs, wie dem *nappāhu* und dem *šarrāpu*, aber auch zwischen *rab kišris* und *rab ḥanšés* mutuelle Zeugenbeziehungen bestehen. Diese Beziehungen lassen sich aber durchaus auch zwischen Vertretern ganz unterschiedlicher Berufszweige nachweisen.

Dass zwischen Bäcker (*āpiu*), Pförtner (*atú*), *hundurāiu*, Goldschmied (*šarrāpu*) und Weber (*ušpāru*) auffällig viele wechselseitige Beziehungen bestehen, ist vermutlich nicht

<sup>2376</sup> KAN 4, 20; StAT 1, 4; ZA 73, 8.

<sup>2377</sup> NATAPA 2, 109; 112; 114; 115; 117; App. 2, Nr. 2; Nr. 3.

<sup>2378</sup> NATAPA 1, 16; 47; NATAPA 2, 112; SAAS V, 46.

<sup>2379</sup> NATAPA 1, 33; StAT 3, 3.

<sup>2380</sup> ZA 73, 8.

<sup>2381</sup> BM 122698; KAN 4, 20; 22; NATAPA 1, 3; NATAPA 2, 87; 114; StAT 1, 14; 16; StAT 2, 45; StAT 3, 14.

<sup>2382</sup> KAN 4, 20; NATAPA 1, 13.

<sup>2383</sup> StAT 2, 101.

<sup>2384</sup> NATAPA 1, 127.

<sup>2385</sup> NATAPA 2, 110; 112; WVD OG 152, I.14.

<sup>2386</sup> StAT 3, 60.

<sup>2387</sup> StAT 2, 138; StAT 3, 13; 60.

<sup>2388</sup> NATAPA 1, 35.

<sup>2389</sup> KAN 4, 20.

<sup>2390</sup> KAN 4, 20.

zuletzt dem Umstand geschuldet, dass es sich hierbei um Berufe handelt, für die vergleichsweise viele Vertreter als Zeugen bzw. zentrale Transaktionsparteien belegt sind.<sup>2391</sup>

## IV.2.5 Beziehungen zwischen verschiedenen Berufszweigen

Die Berufsgruppe ist also ein wichtiger, wenngleich sicher nicht der dominante Faktor bei der Wahl von Zeugen. Wie ist es nun um Beziehungen zwischen Angehörigen verwandter Berufe etwa in der Nahrungsmittelproduktion oder der Metallverarbeitung bestellt und welchen Einfluss besitzt eine Tätigkeit für die Institution des Tempels auf die Wahl von Transaktionspartnern und Zeugen? Hatte die Nähe zweier Berufsgruppen, die sich aus der Verarbeitung der gleichen oder ähnlicher Rohstoffe oder einer Verwandtschaft in der Tätigkeit ergab, einen erkennbaren Einfluss auf die Wahl von Zeugen? Lassen sich also innerhalb bestimmter Berufszweige besonders intensive Verbindungen nachweisen, d. h. treten Bäcker und Konditoren gehäuft füreinander als Zeugen auf, weil sie ähnliche Rohstoffe zu ähnlichen Produkten verarbeiteten und bei deren Herstellung vermutlich dieselben Infrastrukturen nutzten?

### IV.2.5.1 Das Kultpersonal

Übersicht Interaktionen Kult- und Tempelpersonal	
Interaktionen als Zeuge	42
Individuen, die als Zeugen agieren	30
Berufsgruppen, für die als Zeuge agiert wird	16
Texte, aus denen Belege stammen	18
<hr/>	
Interaktion als zentrale Person	40
Individuen, die als zentrale Person agieren	11
Berufsgruppen, aus denen sich Zeugen rekrutieren	19
Texte, aus denen Belege stammen	16

Beginnen wir beim Personal des Tempels, also dem *šangû*, dem *masennu* des Tempels,<sup>2392</sup> *tušsar bêt-ili*, *tušsar ešerti* und *lahhinu*, dem *nargallu* und dem *nāru*. Angehörige des Kult- und Tempelpersonals sind recht gut vertreten, es finden sich 42 Interaktionen als Zeugen, die von 30 Individuen getragen werden. Diese Interaktionen entstammen 16 verschiedenen Dokumenten. Auch als zentrale Partei sind sie mit 40 Interaktionen gut vertreten, diese gehen allerdings auf nur elf Personen zurück, die als zentrale Partei in 16 Dokumenten erscheinen. Die Anzahl der *šangûs*, die als Zeugen mit 30 und als zentrale Parteien mit

<sup>2391</sup> Vgl. Anhang VIII. Übersicht Anzahl Interaktionen nach Berufen, S. 100–102.

<sup>2392</sup> Zum *masennu* als Tempelbedienstetem vgl. den Abschnitt III.2.5.3 *Der masennu des Aššurtempels*.

immerhin 11 Interaktionen belegt sind,<sup>2393</sup> ist auffällig hoch, zumal bisher in Aššur keine Textsammlung aus dem Haushalt eines Priesters (*šangû*) gefunden wurde. *šangûs* kommen in auffällig großen Clustern von Zeugen in NATAPA 2, 75 (N 14) und NATAPA 2, 127 (N 24) vor.<sup>2394</sup> Zeugenbeziehungen zwischen Angehörigen verschiedener Berufe des Kult- und Tempelpersonals lassen sich nur in zwei Fällen nachweisen. In StAT 3, 22 tritt ein *šangû* als Zeuge für einen *nargallu* auf, in SAAS V, 16 der *lahhinu* des Tempels für einen Sänger (*nāru*).

Für welche Berufe und Berufszweige treten Angehörige des Tempel- und Kultpersonals als Zeugen auf und unter welchen rekrutieren sie ihre Zeugen? Insbesondere für die Priester (*šangû*) drängt sich die Frage nach der Zugehörigkeit ihrer Interaktionspartner zur Sphäre des Tempels auf. Der *šangû* tritt in zwei Fällen als Zeuge für Vertreter von lebensmittelverarbeitenden Berufen auf. In StAT 2, 102 für den Koch (*nuḥatimmu*) der Göttin Ištar,<sup>2395</sup> in VS 1, 99 erscheint der *šangi karkadinni* als Zeuge eines Konditors (*karkadinnu*). In StAT 2, 102 gehören Zeuge und zentrale Partei der Sphäre des Tempels an, allerdings lässt sich nicht nachweisen, dass die betreffenden Personen am gleichen Tempel tätig waren, da die Tempelzugehörigkeit des *šangûs* unbekannt ist. In VS 1, 99 wäre es durchaus möglich, dass der Schuldner ein *karkadinnu* in den Diensten eines Tempels war, seine institutionelle Affiliation bleibt allerdings unbekannt.

Bei den Interaktionen des *šangûs* mit dem Bäcker (*āpiu*, 1 Interaktion),<sup>2396</sup> dem *šārip duḥšî* (1 Interaktion),<sup>2397</sup> dem *qatinnu* (1 Interaktion)<sup>2398</sup> und dem *atû* (3 Interaktionen)<sup>2399</sup> lässt sich keine Anbindung an die Sphäre des Tempels feststellen, die als Grund für die Wahl der jeweiligen Personen als Zeugen geltend gemacht werden könnte. Für die restlichen Berufe unter den Zeugen der *šangûs* sind bisher aus Aššur keine Vertreter mit Tempelanbindung belegt.

Eine gemeinsame institutionelle Anbindung ist auch bei sechs Interaktion von *šangûs* als Zeugen für einen Schneider (*kāširu*) des Aššur feststellbar.<sup>2400</sup> Das Auftreten eines *šangûs* als Zeugen für den *mukīl sīsê* der Ištar von Arba'il könnte ebenfalls auf das geteilte Merkmal der Tempelanbindung zurückgeführt werden.<sup>2401</sup> Interessant ist hierbei, dass in

<sup>2393</sup> Vgl. hierzu die Anhang VIII. Übersicht Anzahl Interaktionen nach Berufen, S. 100–102.

<sup>2394</sup> Zur Tendenz der „Clusterbildung“ von Zeugen gleichen Berufs vgl. den Abschnitt IV.2.9.2 Clusterbildung.

<sup>2395</sup> StAT 2, 102. Der Verkäufer, dessen Name nicht erhalten ist, ist ein Koch der Ištar (vgl. PNA 4, 77b), für den der *šangû* Ḫu-māmāti (Nr. 1) als Zeuge auftritt.

<sup>2396</sup> StAT 2, 101.

<sup>2397</sup> StAT 3, 102.

<sup>2398</sup> StAT 1, 22.

<sup>2399</sup> NATAPA 2, 109; StAT 2, 8. Ob sich hinter der Berufsbezeichnung *atû ša manūni* des Zeugen in StAT 2, 8: Rs. 3 eine Tempelaffiliation verbirgt, lässt sich zum gegebenen Zeitpunkt nicht bestimmen, da unklar ist, wer oder was *manūni/u* ist – das Wort erscheint nicht in den Wörterbüchern und wird ohne Götterdeterminativ geschrieben. Die Wörterbücher verbuchen lediglich *manunū*, eine aus dem Sumerischen entlehnte Bezeichnung für ein Schiff (AHw II, 605a; CAD M/I, 228a).

<sup>2400</sup> NATAPA 2, 75. Beim Käufer Šumma-Aššur (Nr. 4) handelt es sich um einen *kāširu ša Aššur*, so dass auch hier die Tätigkeit in der Sphäre des Tempels ein Merkmal ist, das Zeuge und zentrale Person teilen. Keiner der *šangûs* unter den Zeugen wird ausdrücklich als *šangû* des Aššurtempels bezeichnet.

<sup>2401</sup> In StAT 2, 164 erscheinen die *šangûs* Nergal-iddina (Nr. 5) und Marduk-šarru-ušur (Nr. 13) sowie der *šangû rabû bīt* [...] Kišir-Aššur (Nr. 16; vermutlich handelt es sich hierbei um den *šangû* des Aššurtempels,

StAT 2, 164 Angehörige des Tempelpersonals aus verschiedenen Orten – Arba'il und Aššur – interagieren. Die Interaktion eines *šangûs* mit einem *nargallu*<sup>2402</sup> deutet ebenfalls auf eine gemeinsame Verortung von Zeuge und zentraler Transaktionspartei in die Sphäre des Tempels hin, da der *nargallu* wohl üblicherweise in den Diensten des Tempels stand.

Für die Wahl einiger Interaktionspartner des *šangûs* spielte also offenbar die gemeinsame Anbindung an die Sphäre des Tempels eine Rolle, wobei hier nicht notwendigerweise eine Zugehörigkeit zum selben Tempel bestehen musste. Die Verbindungen zwischen Angehörigen des Tempelpersonals scheinen mit Blick auf StAT 2, 164 auch überregional wirksam gewesen zu sein. Gleichwohl unterhalten *šangûs* auch Beziehungen zu Personen mit Berufen, für die bisher keine Vertreter mit Anbindung an einen Tempel bekannt geworden sind.

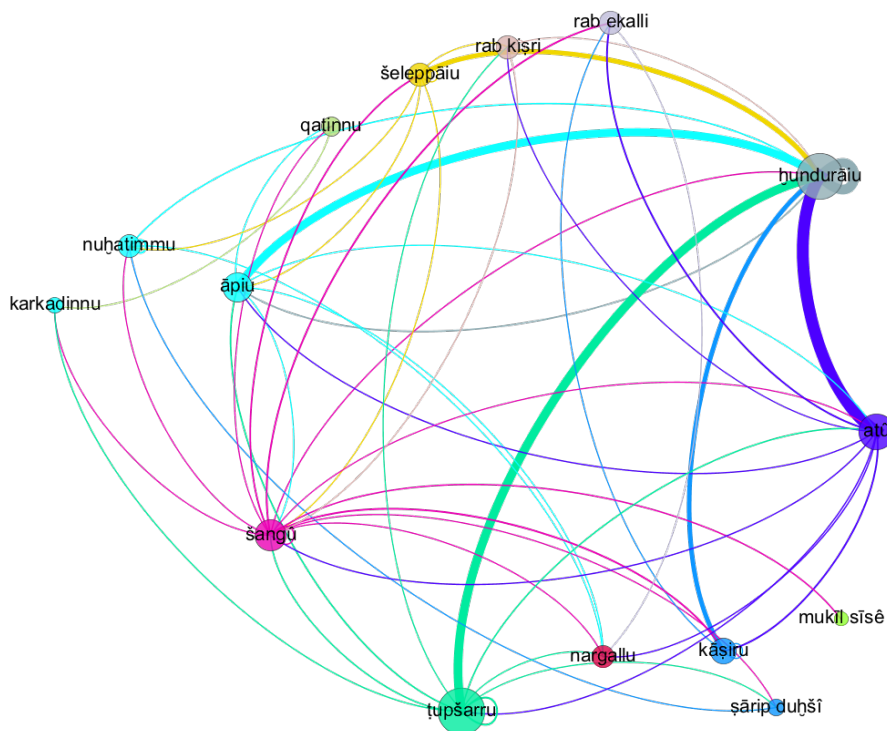


Abbildung 11: Das Zeugennetzwerk der Angehörigen des Kultpersonals

#### IV.2.5.2 Das Verwaltungspersonal des Tempels

Für das Verwaltungspersonal des Tempels (*laḫḫinu*, *masennu*, *tušar bēt-ili*, *tušar ešerti*) sind bedeutend weniger Interaktionen belegt als für den *šangû*, so dass sich für diese Berufe nicht eindeutig ermitteln lässt, welchen Einfluss ihre Tätigkeit in der Sphäre des Tempels auf die Wahl ihrer Interaktionspartner hatte.

da bisher für keinen anderen Tempel ein *šangû rabiu* belegt ist; vgl. Fn. 1132) als Zeugen für den *mukīl sīsē* der Ištar von Arba'il namens Pabbā'u, der seine Tochter in die Ehe gibt.

<sup>2402</sup> StAT 3, 22.

Für den *masennu* finden sich ausschließlich Belege aus dem Archiv von Aššur-mātu-taqin (Nr. 5),<sup>2403</sup> der zwar nie ausdrücklich als *masennu* des Aššurtempels bezeichnet wird, nach PNA 4 dieses Amt jedoch vermutlich innegehabt habe.<sup>2404</sup> Hier kann also von einer nachweislich belastbaren Affiliation mit dem Tempel kaum die Rede sein. Zudem interagiert Aššur-mātu-taqin (Nr. 5) ohnehin nur mit Berufen, für die keine Vertreter in der Sphäre des Tempels zu finden sind (*hundurāiu*,<sup>2405</sup> *rab hanšē*,<sup>2406</sup> *rab kallāpī*<sup>2407</sup>) sowie mehreren Schreibern (*tupšarru*).<sup>2408</sup>

Der *lahhinu* ist jeweils einmal als Zeuge für den *nāru*<sup>2409</sup> und den *hundurāiu*<sup>2410</sup> belegt. Der *tupšar bēt-ili* tritt einmal als Zeuge für den *ašlāku* auf,<sup>2411</sup> ein anderes Mal erscheint ein *šarrāpu* als Zeuge des *tupšar bēt-ilis*.<sup>2412</sup> Ein expliziter Bezug zum Tempel ist für keinen der Interaktionspartner nachweisbar. Der einmal belegte *tupšar ešerti* tritt im selben Dokument als Zeuge für einen *nargallu* des Aššur und einen *šangû* der Šarrat-nipha auf.<sup>2413</sup>

#### IV.2.5.3 Sänger (*nāru*) und Obersänger (*nargallu*)

Der *nargallu* tritt nur einmal als Zeuge auf, nämlich für den Schleusen- und Dammbauer (*sēkiru*),<sup>2414</sup> der zu den Berufen zählt, für die sich weder qua Tätigkeitsbereich noch für einzelne Vertreter eine Tempelaffiliation nachweisen lässt. Eine ganze Reihe unterschiedlicher Berufe tritt hingegen als Zeuge für den *nargallu* auf. Hierzu zählen der Bäcker (*āpiu*),<sup>2415</sup> der Koch (*nuḥatimmu*)<sup>2416</sup> und der Brauer (*sirāšû*),<sup>2417</sup> der *šangû*<sup>2418</sup> und der *tupšar ešerti*<sup>2419</sup> (jeweils 1 Interaktion) sowie der Türhüter (*atû*, 2 Interaktionen).<sup>2420</sup> Abgesehen vom *šangû* und dem *tupšar ešerti* lässt sich für keinen der Zeugen eine konkrete Tempelanbindung feststellen.<sup>2421</sup> Ansonsten haben die Zeugen des *nargallu* mit dem *rab*

<sup>2403</sup> Rfdn 17, 4; 7; 9; 10; 11; 30; 34.

<sup>2404</sup> PNA 4, 57a.

<sup>2405</sup> Rfdn 17, 4.

<sup>2406</sup> Rfdn 17, 10.

<sup>2407</sup> Rfdn 17, 30.

<sup>2408</sup> Rfdn 17, 9; 10; 34.

<sup>2409</sup> SAAS V, 16.

<sup>2410</sup> SAAS V, 46.

<sup>2411</sup> NATAPA 2, 78.

<sup>2412</sup> NATAPA 2, 92. Zur Frage der Tempelanbindung der Handwerker vgl. den Abschnitt III.2.9.4 *Tempelhandwerker oder Handwerker im Auftrag des Tempels?*

<sup>2413</sup> StAT 2, 8.

<sup>2414</sup> StAT 3, 27.

<sup>2415</sup> StAT 3, 22.

<sup>2416</sup> StAT 3, 22.

<sup>2417</sup> StAT 3, 22.

<sup>2418</sup> StAT 3, 22.

<sup>2419</sup> StAT 2, 8.

<sup>2420</sup> StAT 2, 8.

<sup>2421</sup> Zur Berufsbezeichnung *atû ša manūni* des Zeugen in StAT 2, 8: Rs. 3 vgl. Fn. 2399.

*hanšê*,<sup>2422</sup> dem *rab ekalli*<sup>2423</sup> und dem *raksu*<sup>2424</sup> nur solche Berufe, die sicher nicht an einem Tempel angesiedelt waren.

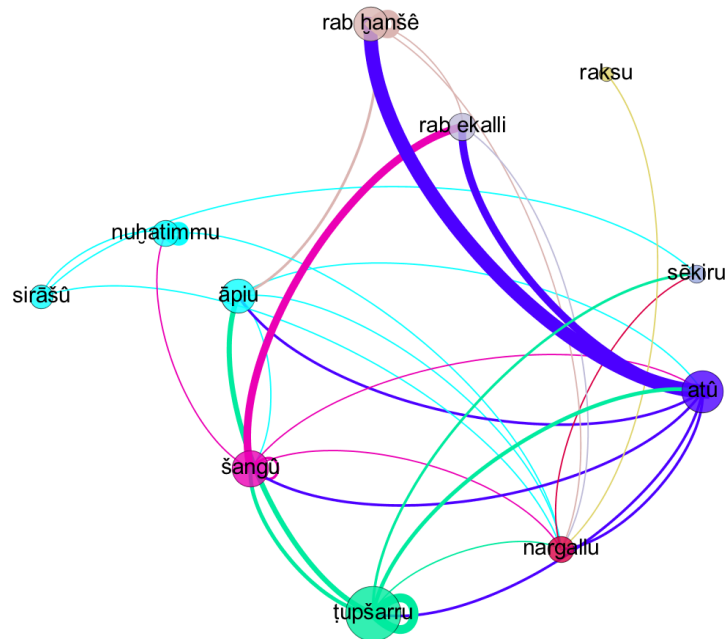


Abbildung 12: Das Zeugennetzwerk der Obersänger

Für den Sänger (*nāru*) treten neben den bereits thematisierten Zeugenbeziehungen innerhalb der Berufsgruppe und der Interaktion mit dem *lahhinu*<sup>2425</sup> nur der Bäcker (*āpiu*),<sup>2426</sup> der Schlachter (*tābiḫū*),<sup>2427</sup> der *tamkāru*<sup>2428</sup> und ein Wächter (*ša-maššarti*; jeweils 1 Interaktion)<sup>2429</sup> als Zeugen auf. Hierbei handelt es sich zwar, wie beim *āpiu*, teils um Berufe mit potenzieller Tempelanbindung, für die jeweiligen Personen lässt sich eine solche allerdings nicht nachweisen.

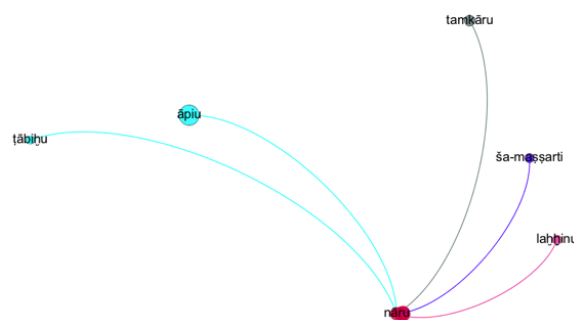


Abbildung 13: Das Zeugennetzwerk der Sänger

<sup>2422</sup> STAT 3, 22.  
<sup>2423</sup> STAT 3, 22.  
<sup>2424</sup> STAT 3, 30.  
<sup>2425</sup> SAAS V, 16.  
<sup>2426</sup> KAN 4, 7.  
<sup>2427</sup> KAN 4, 7.  
<sup>2428</sup> KAN 4, 7.  
<sup>2429</sup> KAN 4, 7.

Die nachstehende Abbildung zeigt zusammengefasst alle Zeugenbeziehungen für die oben einzeln thematisierten Berufe, die aufgrund ihrer Tätigkeit am Tempel angesiedelt waren; also die Priester (*šangû*), das Verwaltungspersonal des Tempels (*masennu*, *laḫḫinu*, *tuṣṣar bēt-ili*)<sup>2430</sup> und die Sänger (*nargallu*, ggf. *nāru*).

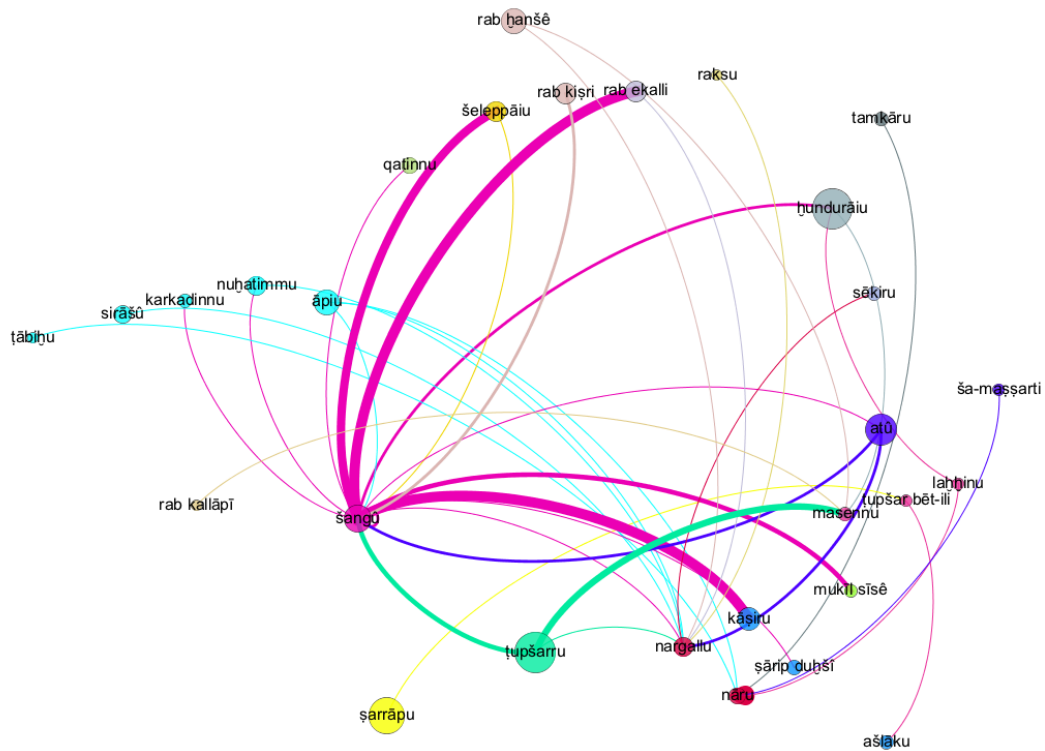


Abbildung 14: Das Zeugenetzwerk des Kult- und Verwaltungspersonals des Tempels

<sup>2430</sup> Der *tuṣṣar ešerti* wird den Schreibern zugerechnet, da er nur einmal in StAT 2, 8 belegt ist und sich über seinen Aufgaben- und Tätigkeitsbereich keine belastbaren Aussagen treffen lassen.



Beziehungen zwischen Vertretern nahrungsmittelverarbeitender Berufe sowie *šangûs*, *nārus* und *nargallus* sind dabei relativ gut belegt. Auch für Berufe aus dem Textilgewerbe lassen sich einige Beziehungen zum Tempelpersonal nachweisen, wie beispielsweise im Fall des Auftretens mehrerer *šangûs* als Zeugen für einen Schneider (*kāširu*) des Aššur in NATAPA 2, 75.<sup>2431</sup>

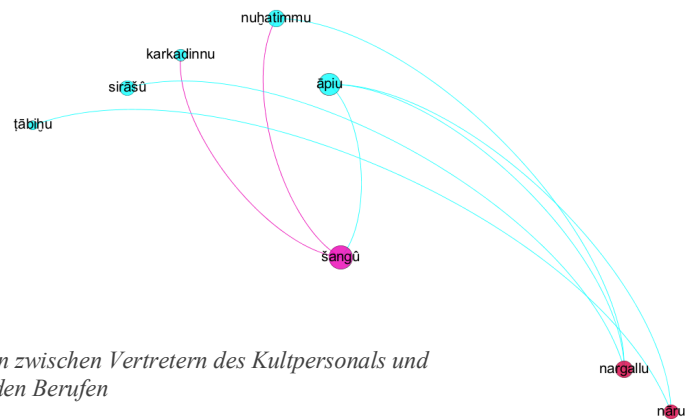


Abbildung 15: Interaktionen zwischen Vertretern des Kultpersonals und nahrungsmittelverarbeitenden Berufen

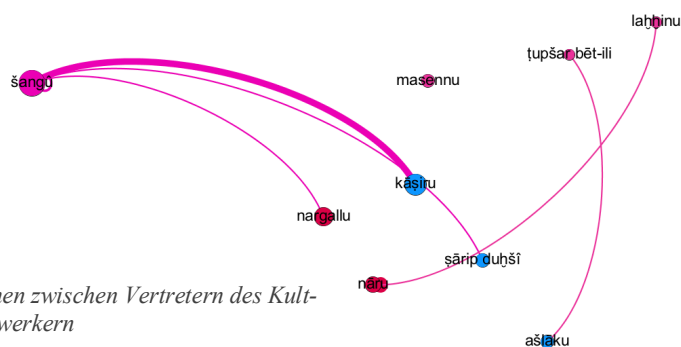


Abbildung 16: Interaktionen zwischen Vertretern des Kultpersonals und Textilhandwerkern

Zum *ḫundurāiu* und dem *atû* sowie weiterem Wachpersonal lassen sich ebenfalls Zeugenbeziehungen nachweisen, die teils auch gegenseitig sind. Berufe aus den Bereichen Landwirtschaft und Tierhaltung, Wasserbau, Handel, Baugewerbe, Schmiede, Militär, Vertreter des Palastpersonals sowie *rab ḫanšê* und *rab kišri* sind als Interaktionspartner von Angehörigen des Kult- und Tempelpersonals ebenfalls, wenngleich nicht häufig, belegt.

Goldschmiede (*šarrāpu*), die zu den am besten belegten Berufen zählen<sup>2432</sup> und für die eine enge Anbindung an den Tempel angenommen wird,<sup>2433</sup> erscheinen nur ein einziges Mal unter den Zeugen von Vertretern des Tempelpersonals. Unter den Zeugen der Goldschmiede (*šarrāpu*) finden sich Vertreter der entsprechenden Berufe überhaupt nicht. Da es sich sowohl bei den Goldschmieden (*šarrāpu*) als auch den Vertretern des Kult- und Tempelpersonals um Berufsgruppen handelt, die als Zeugen wie auch als zentrale

<sup>2431</sup> NATAPA 2, 75.

<sup>2432</sup> Dies gilt sowohl für die hier untersuchten Interaktionen wie auch insgesamt für die Texte aus Aššur.

<sup>2433</sup> Radner 1999a, 29–34.

Transaktionsparteien sehr gut in den Quellen vertreten sind,<sup>2434</sup> ist dieser Befund wohl nicht dem Fund- und Überlieferungszufall geschuldet, sondern als signifikant anzusehen.

Wie Groß gezeigt hat, weisen die Textilhandwerker und die Handwerker in der Nahrungsmittelherstellung eine tendenziell engere Anbindung an einen institutionellen Haushalt auf als andere Handwerkszweige.<sup>2435</sup> Beim Vergleich mit den Interaktionen zwischen diesen Berufen und Vertretern von Berufen aus der Tempel- und Palastsphäre, zeigt sich,<sup>2436</sup> was man angesichts des Status der Stadt Aššur als religiöse Kapitale vermuten würde.

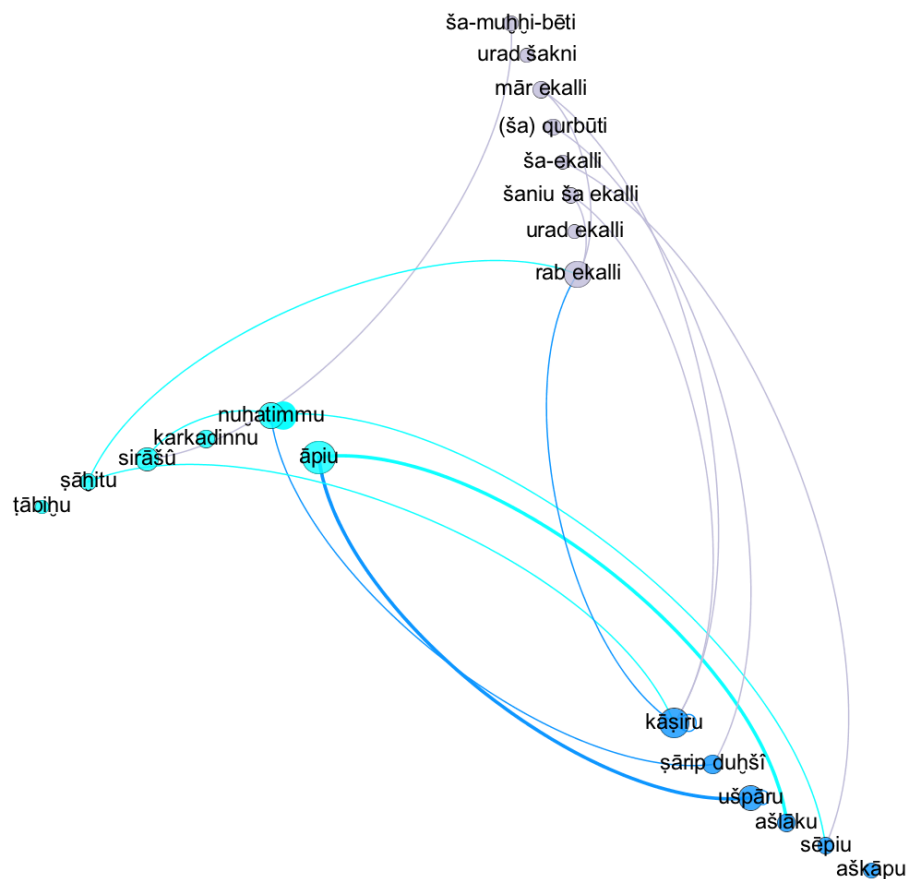


Abbildung 17: Interaktionen zwischen nahrungsmittelverarbeitenden Berufen, Textilhandwerkern und Berufen in der Sphäre des Palastes

<sup>2434</sup> Vgl. Anhang VIII. Übersicht Anzahl Interaktionen nach Berufen, S. 100–102.

<sup>2435</sup> Groß 2018, 382, 385; vgl. hierzu auch den Abschnitt III.2.9.4 Tempelhandwerker oder Handwerker im Auftrag des Tempels?

<sup>2436</sup> Allerdings finden sich hierfür weitaus weniger Belege als für die Interaktionen von Textilhandwerkern und nahrungsmittelverarbeitenden Berufen mit Vertretern des Kult- und Verwaltungspersonals des Tempels. Für Interaktionen mit Berufen am Palast finden sich sieben Belege in NATAPA 2, 75; StAT 1, 23; StAT 2, 145 und StAT 3, 102, für Interaktionen mit Berufen am Tempel 19 Belege in KAN 4, 7; NATAPA 2, 75, 78; StAT 2, 101, 102; StAT 3, 22, 102 und VS 1, 99. Angehörige des Palastpersonals sind unter den in Aššur belegten Berufsgruppen und -zweigen relativ schlecht vertreten.

Die Beziehungen von Textilhandwerkern und nahrungsmittelverarbeitenden Berufen zu Vertretern solcher Berufe, die in der Sphäre des Palastes angesiedelt sind,<sup>2437</sup> sind etwas weniger deutlich ausgeprägt als diejenigen zu Berufen am Tempel, die zudem von einem höheren Maß an Gegenseitigkeit in den Zeugenbeziehungen gekennzeichnet sind. Die Datengrundlage ist allerdings recht schmal, so dass dieser Befund mit gebührender Vorsicht zu behandeln ist.

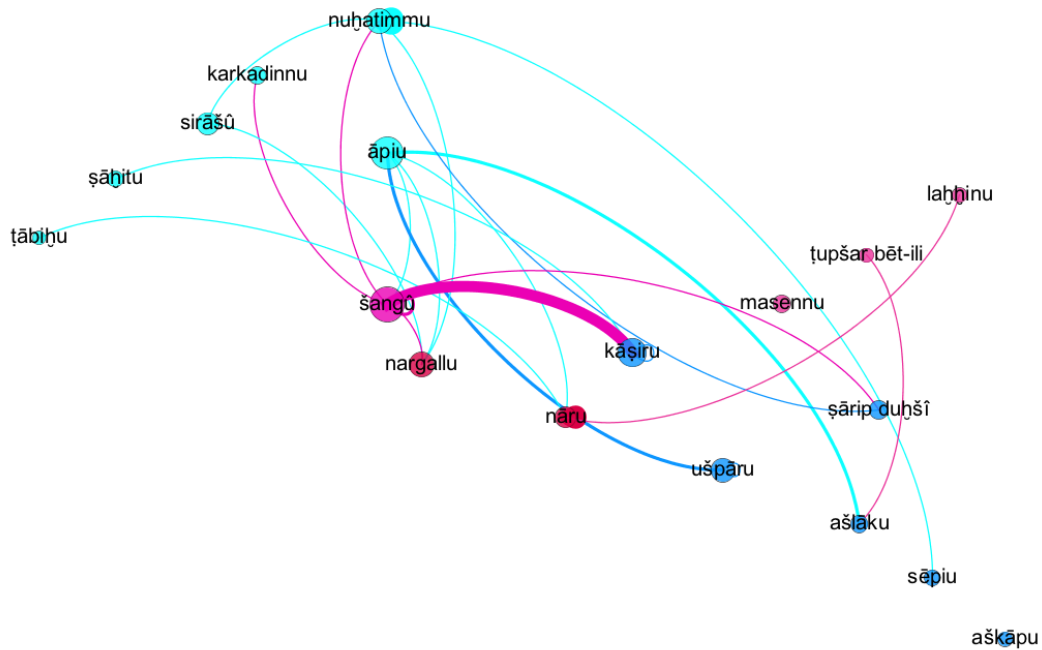


Abbildung 18: Interaktionen zwischen nahrungsmittelverarbeitenden Berufen, Textilhandwerkern sowie Vertretern des Kult- und Verwaltungspersonals des Tempels

<sup>2437</sup> Dies betrifft folgende Interaktionen: In NATAPA 2, 75 tritt ein *šāḫitu* für den *rab ekalli* von Libbi-āli als Zeuge auf, in StAT 1, 23 der *ša-muḫḫi-bēti* des *turtānus* für den Brauer (*sirāšū*) des Kronprinzenpalastes. Zwischen Palastangehörigen und Textilhandwerkern bestehen folgende Beziehungen: In NATAPA 2, 75 agiert ein Schneider (*kāširu*) des Aššur für den *rab ekalli* von Libbi-āli als Zeuge, im gleichen Text treten ein *šaniu ša ekalli* und ein *mār ekalli* als Zeugen auf. In StAT 2, 140 erscheint der *ša-ekalli* als Zeuge für einen *sēpiu* des Aššurtempels, in StAT 3, 102 ein *qurbūtu* für einen *šārip duḫšī*.

#### IV.2.5.4 Die nahrungsmittelverarbeitenden Handwerker

##### Übersicht Interaktionen nahrungsmittelverarbeitende Handwerker

Interaktionen als Zeuge	92
Individuen, die als Zeugen agieren	31
Berufsgruppen, für die als Zeuge agiert wird	16
Texte, aus denen Belege stammen	17
Interaktion als zentrale Person	39
Individuen, die als zentrale Person agieren	11
Berufsgruppen, aus denen sich Zeugen rekrutieren	15
Texte, aus denen Belege stammen	11

Obwohl nahrungsmittelverarbeitende Berufe häufig als Zeugen belegt sind (92 Interaktionen), diese Interaktionen von zahlreichen Individuen (31) getragen werden und durch eine substantielle Anzahl von Texten (17) dokumentiert sind, lässt sich für diesen Berufszweig lediglich eine Interaktion nachweisen, bei der ein Brauer (*sirāšû*) für einen Koch (*nuḫatimmu*) als Zeuge auftritt.<sup>2438</sup>



Abbildung 19: Zeugenbeziehungen zwischen verschiedenen nahrungsmittelverarbeitenden Berufen

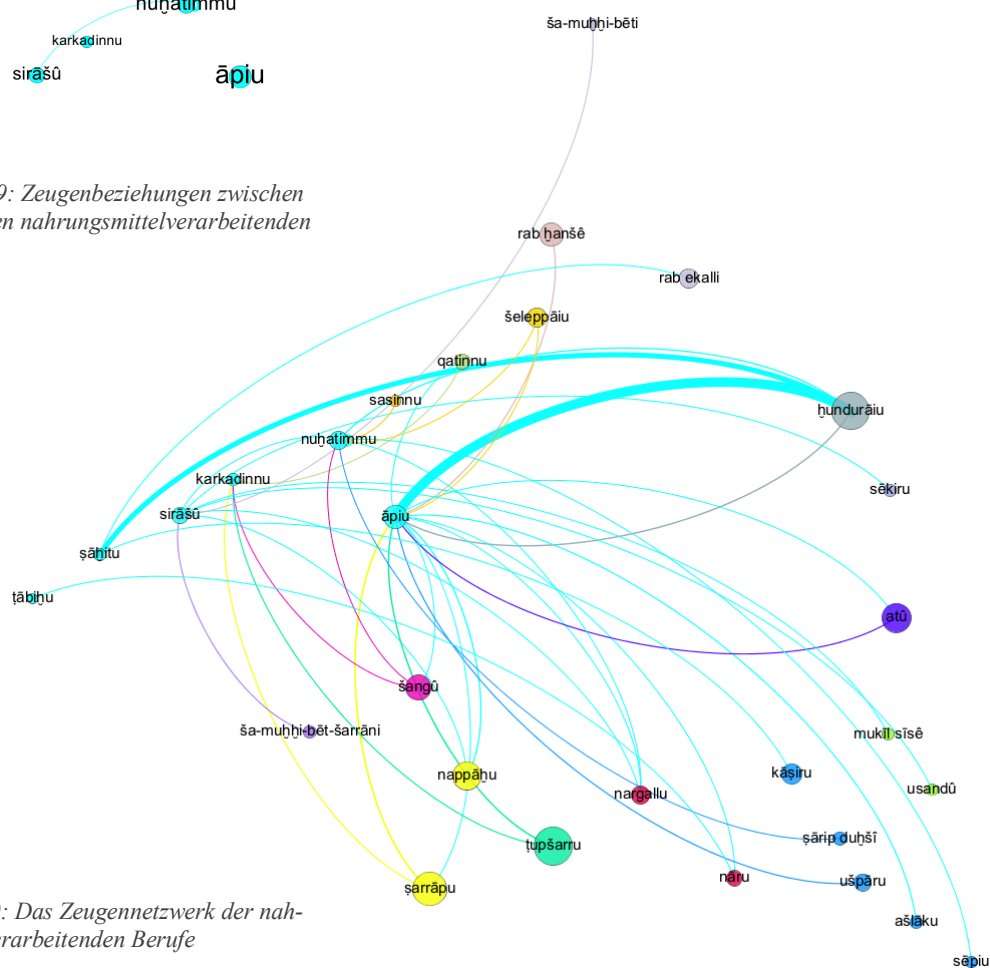


Abbildung 20: Das Zeugennetzwerk der nahrungsmittelverarbeitenden Berufe

<sup>2438</sup> StAT 2, 102.

Die Angehörigen der jeweiligen Berufe arbeiteten bei der Zubereitung von Speisen und Getränken in den Küchen, Brau- und Backstuben täglich zusammen. Die Koordination der Fertigungsprozesse erforderte sicher ein hohes Maß an Kommunikation. Der wichtigste Rohstoff für Bäcker (*āpiu*), Brauer (*sirāšū*) und Konditoren (*karkadinnu*), vermutlich auch Köche (*nuḫatimmu*), war Getreide, so dass die Vertreter der Berufe auch beim Rohstoffmanagement und der Rohstoffdistribution miteinander kooperierten, zumindest aber in Kontakt kamen.<sup>2439</sup> So wäre zu vermuten, dass enge Beziehungen zwischen diesen Berufen bestanden. Sofern sie existierten, waren sie offenkundig für die Auswahl von Zeugen nicht ausschlaggebend. Dieses Bild vermitteln zumindest die verfügbaren Quellen. Das Fehlen entsprechender Interaktionen sticht angesichts der eigentlich guten Beleglage ins Auge.

Signifikante Unterschiede zwischen den Berufsgruppen, die als Zeugen für nahrungsmittelverarbeitende Berufe auftreten und den Berufen, für die Vertreter nahrungsmittelverarbeitender Berufe als Zeugen agieren, lassen sich nicht ausmachen. Auch hier ist die Beleglage mit 39 Interaktionen, die auf elf Individuen zurückgehen und in elf Texten dokumentiert sind, noch relativ gut.

Beziehungen wechselseitigen Bezeugens bestehen mit Priestern (*šangû*),<sup>2440</sup> Goldschmieden (*šarrāpu*),<sup>2441</sup> Türhütern (*atû*),<sup>2442</sup> Landarbeitern (*qatinnu*)<sup>2443</sup> und *ḫundurāius*.<sup>2444</sup> Auch zu Vertretern aus dem Zweig des Textilhandwerks bestehen gegenseitige Zeugenbeziehungen, wenngleich die Metiers, für die Vertreter lebensmittelverarbeitender Berufe als Zeugen auftreten (*ašlāku*<sup>2445</sup>, *kāširu*,<sup>2446</sup> *sēpiu*<sup>2447</sup>), sich von denen unterscheiden, unter denen die eigenen Zeugen gewählt werden (*šārip duḫšî*,<sup>2448</sup> *ušpāru*<sup>2449</sup>).

<sup>2439</sup> Dass die Handwerker zum Teil bereits bei der Anlandung zugegen waren, um das Getreide für den Opferbetrieb in Empfang zu nehmen, dokumentieren die Texte aus dem mittelassyrischen *ginā'u*-Archiv (Postgate 2013, 139). Dass zwischen Bäckern (*āpiu*) und Brauern (*sirāšū*) professionelle Kontakte bestanden, legt auch das Dekret SAA XII, 68 nahe, in dem der Opferbetrieb im Šarrat-nipḫa-Tempel geregelt wird.

<sup>2440</sup> StAT 2, 101; 102; VS 1, 99.

<sup>2441</sup> KAN 4, 20; StAT 1, 4; 19; ZA 73, 8.

<sup>2442</sup> KAN 4, 20; NATAPA 2, 109.

<sup>2443</sup> FNALD 40; StAT 1, 12.

<sup>2444</sup> KAN 4, 20; 60; NATAPA 1, 35; NATAPA 2, 80; StAT 3, 73.

<sup>2445</sup> NATAPA 2, 78.

<sup>2446</sup> NATAPA 2, 75.

<sup>2447</sup> StAT 2, 145.

<sup>2448</sup> StAT 2, 102.

<sup>2449</sup> KAN 4, 20.

Angehörige der lebensmittelverarbeitenden Berufe agierten zudem als Zeugen für Sänger (*nāru*),<sup>2450</sup> Obersänger (*nargallu*)<sup>2451</sup> und Schmiede (*nappāḫū*).<sup>2452</sup> Hierbei handelt es sich um diejenigen Professionen, die am häufigsten im Korpus der archivalischen Texte aus Aššur auftreten.<sup>2453</sup> Für Berufe, die in der Landwirtschaft und Tierhaltung (*mukīl sīsē*,<sup>2454</sup> *usandū*<sup>2455</sup>) angesiedelt sind, spielen Vertreter lebensmittelverarbeitender Berufe als Zeugen nur eine nachgeordnete Rolle.

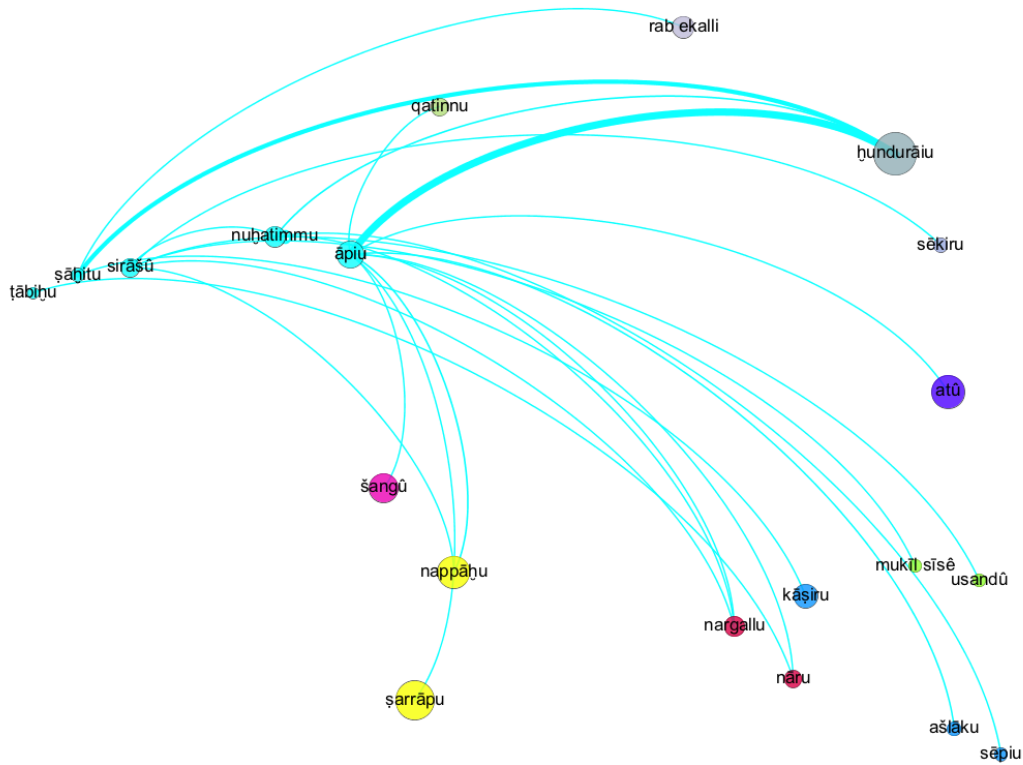


Abbildung 21: Nahrungsmittelverarbeitende Berufe als Zeugen

<sup>2450</sup> KAN 4, 7.

<sup>2451</sup> StAT 3, 22.

<sup>2452</sup> StAT 3, 3.

<sup>2453</sup> Vgl. Anhang VIII. Übersicht Anzahl Interaktionen nach Berufen, S. 100–102.

<sup>2454</sup> StAT 2, 164.

<sup>2455</sup> StAT 3, 113.

Mit Bauhandwerkern,<sup>2456</sup> dem *rab hanšê*,<sup>2457</sup> Berufen aus der Sphäre des Palastes und der Verwaltung,<sup>2458</sup> dem Bereich des Wasserbaus<sup>2459</sup> sowie dem *ša-muḫḫi-bēt-šarrāni*<sup>2460</sup> sind nur vereinzelte Interaktionen belegt. Stein- und Holzhandwerker, Töpfer (*paḫḫāru*) und Besatzungsmitglieder der (Götter)-Wagen fehlen ebenso wie Militärpersonal und Personen aus dem Bereich Infrastruktur und Transport. Ein signifikanter Unterschied zwischen den Berufsgruppen, aus denen sich die Zeugen von Handwerkern aus der Nahrungsmittelverarbeitung rekrutieren und denjenigen, für die sie selbst als Zeugen agieren, lassen sich nicht feststellen.

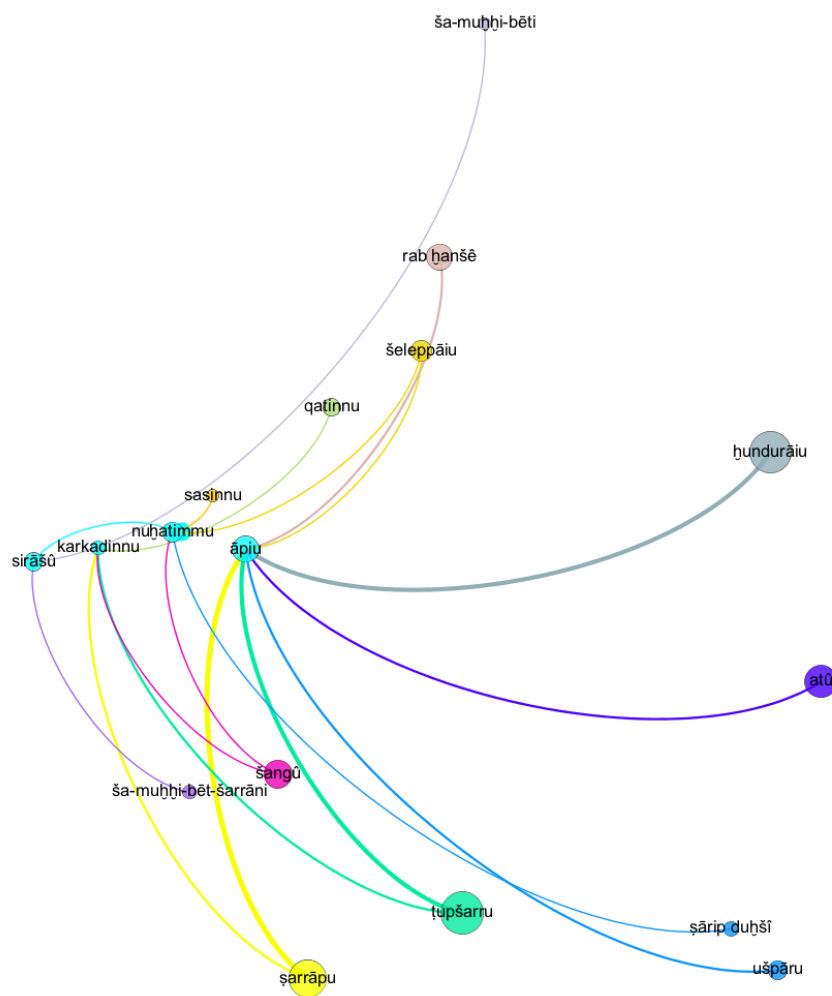


Abbildung 22: Nahrungsmittelverarbeitende Berufe als zentrale Partei

<sup>2456</sup> Der *šeleppāiu* ist in NATAPA 2, 121 als Zeuge für einen Bäcker (*āpiu*) und in StAT 2, 102 als Zeuge für einen Koch (*nuḫatimmu*) belegt.

<sup>2457</sup> In StAT 2, 183 tritt ein *rab hanšê* als Zeuge für den *āpiu* auf.

<sup>2458</sup> In NATAPA 2, 75 tritt ein Ölpresser (*šāḫitu*) als Zeuge für den *rab ekalli* auf; der *ša-muḫḫi-bēti* findet sich unter den Zeugen eines Brauers (*sirāšū*) in StAT 1, 23.

<sup>2459</sup> Ein *sirāšū* findet sich unter den Zeugen des *sēkiru* in StAT 3, 27.

<sup>2460</sup> Der *ša-muḫḫi-bēt-šarrāni* tritt in StAT 1, 23 als Zeuge für einen *sirāšū* auf.

#### IV.2.5.5 Die Textilhandwerker

##### Übersicht Interaktionen Textilhandwerker

Interaktionen als Zeuge	105
Individuen, die als Zeugen agieren	9
Berufsgruppen, für die als Zeuge agiert wird	9
Texte, aus denen Belege stammen	5
<hr/>	
Interaktion als zentrale Person	41
Individuen, die als zentrale Person agieren	8
Berufsgruppen, aus denen sich Zeugen rekrutieren	19
Texte, aus denen Belege stammen	9

Wie für die nahrungsmittelverarbeitenden Berufe ist ebenfalls für die Textilhandwerker eine auffällige Abwesenheit von Zeugenbeziehungen zwischen den verschiedenen Berufen dieses Handwerkszweigs zu konstatieren. Auch hier ist mit 105 Interaktionen die Beleggrundlage recht breit, allerdings gehen diese auf lediglich neun Personen zurück, die in fünf Dokumenten als Zeugen auftreten. Die relativ geringe Anzahl von Individuen und Dokumenten mag für den Befund mitverantwortlich sein.

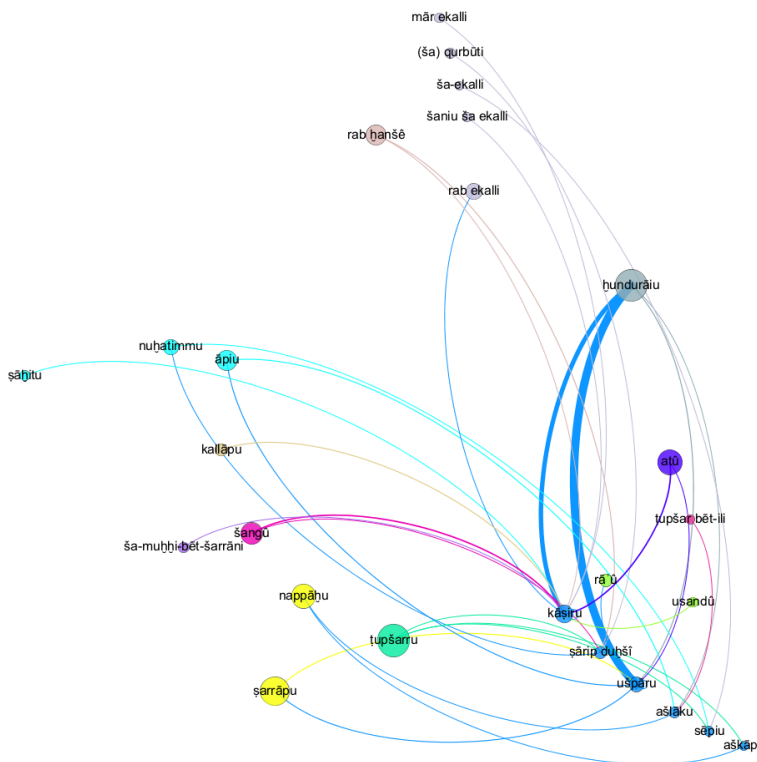


Abbildung 23: Das Zeugennetzwerk der Textilhandwerker

Abbildung 24: Zeugenbeziehungen zwischen verschiedenen Textilhandwerkern



Ein Unterschied zwischen den Berufsgruppen und -zweigen, für die Textilhandwerker als Zeugen auftreten und jenen, denen ihre eigenen Zeugen angehören, lässt sich nicht feststellen. Textilhandwerker agieren als Zeugen für Schmiede (*nappāḫu*)<sup>2461</sup> und Goldschmiede (*ṣarrāpu*),<sup>2462</sup> Köche (*nuḫatimmu*)<sup>2463</sup> und Bäcker (*āpiu*)<sup>2464</sup> sowie für den *ḫundurāiu*.<sup>2465</sup> Weitere Zeugenbeziehungen bestehen mit dem *rab ekalli*<sup>2466</sup> zum Palastpersonal sowie mit dem *rā'iu*<sup>2467</sup> zu Berufen im landwirtschaftlichen Sektor.

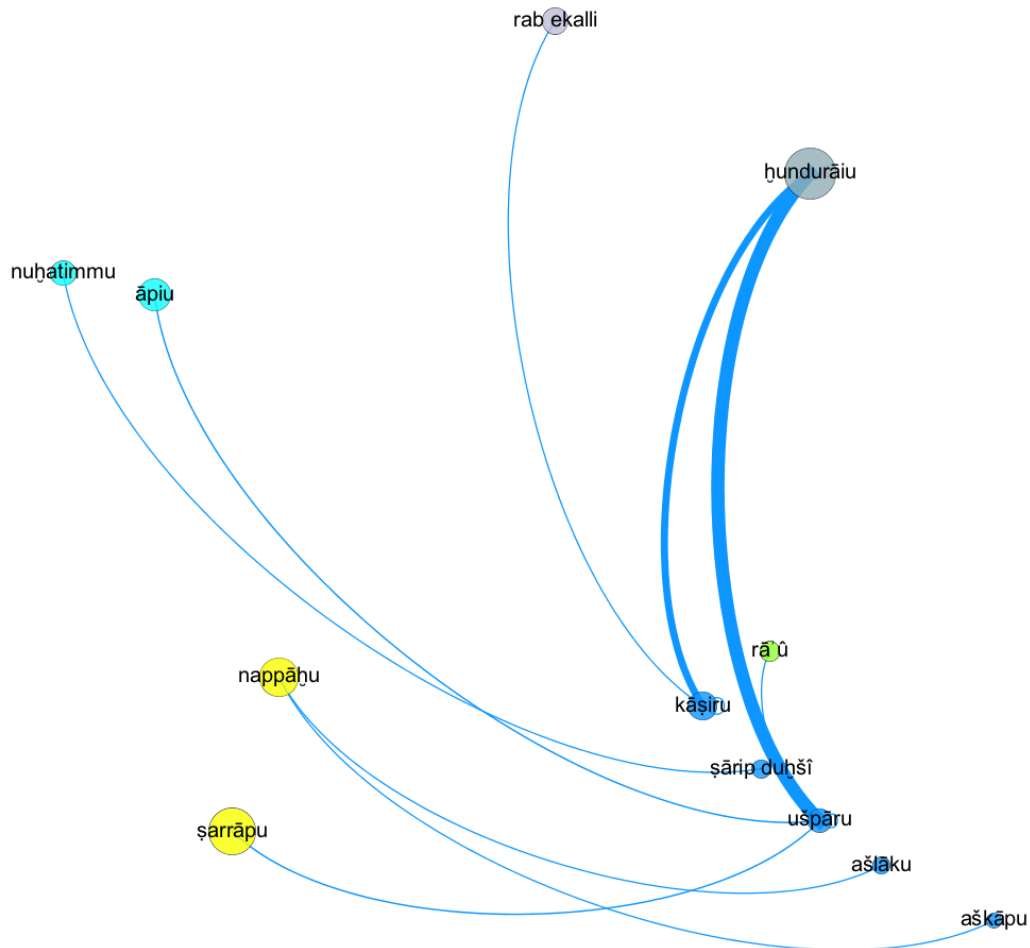


Abbildung 25: Textilhandwerker als Zeugen

<sup>2461</sup> STAT 3, 3.

<sup>2462</sup> KAN 4, 20.

<sup>2463</sup> STAT 2, 102.

<sup>2464</sup> KAN 4, 20.

<sup>2465</sup> NATAPA 1, 35.

<sup>2466</sup> NATAPA 2, 75.

<sup>2467</sup> KAN 4, 20.

Als Zeugen für Textilhandwerker agieren Vertreter von Berufen aus der Lebensmittelverarbeitung (*āpiu*,<sup>2468</sup> *nuḫatimmu*,<sup>2469</sup> *šāḫitu*<sup>2470</sup>), Goldschmiede (*šarrāpu*,<sup>2471</sup> Pfortner (*atū*),<sup>2472</sup> *ḫundurāius*,<sup>2473</sup> Vogelfänger (*usandū*),<sup>2474</sup> Angehörige des Tempelpersonals (*šangū*,<sup>2475</sup> *tupšar bēt-ili*<sup>2476</sup>) sowie der königlichen Grablege (*ša-muḫḫi-bēt-šarrāni*)<sup>2477</sup> und der *rab ḫanšē*.<sup>2478</sup> Zudem finden sich unter den Zeugen Vertreter von Berufen aus dem Militär (*kallāpu*)<sup>2479</sup> und der Sphäre des Palastes (*mār ekalli*,<sup>2480</sup> *qurbūtu*,<sup>2481</sup> *ša-ekalli*,<sup>2482</sup> *šaniu ša ekalli*<sup>2483</sup>).

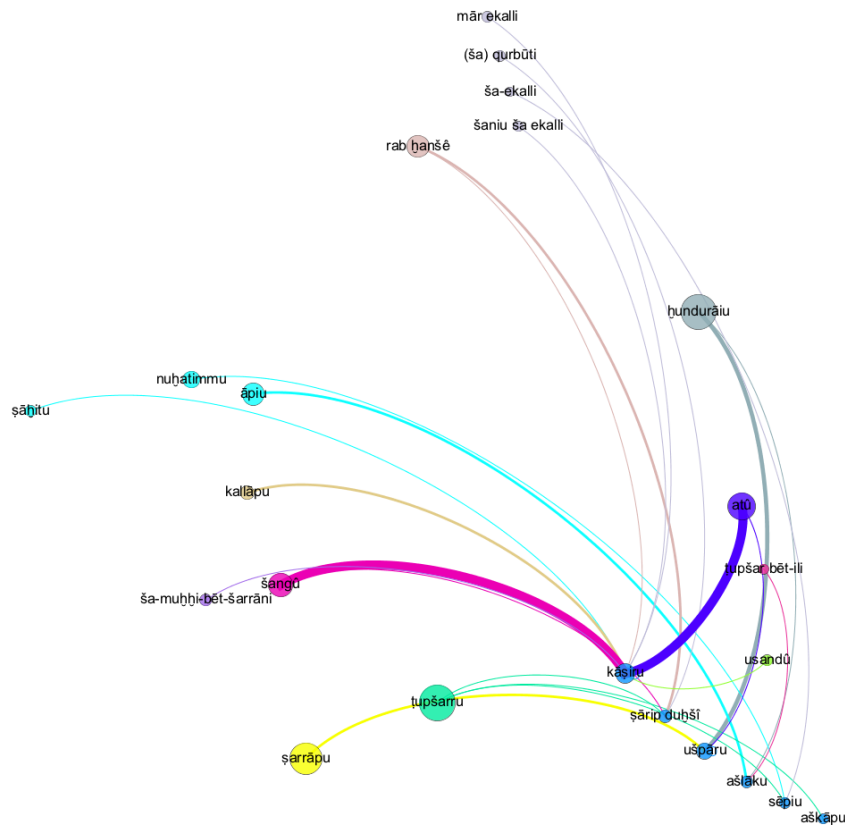


Abbildung 26: Textilhandwerker als zentrale Partei

<sup>2468</sup> NATAPA 2, 78.

<sup>2469</sup> StAT 2, 145.

<sup>2470</sup> NATAPA 2, 75.

<sup>2471</sup> KAN 4, 20; NATAPA 1, 13.

<sup>2472</sup> KAN 4, 20; NATAPA 2, 75.

<sup>2473</sup> KAN 4, 20; NATAPA 2, 78; Scheil VI. Die wechselseitigen Zeugenbeziehungen zwischen *ḫundurāiu* und verschiedenen Textilhandwerkern könnte man ggf. als Indiz dafür werten, dass die Tätigkeit der *ḫundurāius* im Bereich der Textilherstellung oder -verarbeitung bzw. dem Import von Textilien zu suchen ist (vgl. S. 205–208). Allerdings interagierten die *ḫundurāius* auch mit anderen Handwerkszweigen (Lebensmittelverarbeitung, Schmiede, Baugewerbe, Holzverarbeitung), so dass es sich angesichts der nur wenigen Belege um ein eher schwaches Argument handelt.

<sup>2474</sup> NATAPA 2, 75.

<sup>2475</sup> NATAPA 2, 75; StAT 3, 102.

<sup>2476</sup> NATAPA 2, 78.

<sup>2477</sup> NATAPA 2, 75.

<sup>2478</sup> NATAPA 2, 75; StAT 3, 102.

<sup>2479</sup> NATAPA 2, 75.

<sup>2480</sup> NATAPA 2, 75.

<sup>2481</sup> StAT 3, 102.

<sup>2482</sup> StAT 2, 145.

<sup>2483</sup> NATAPA 2, 75.

Es fällt auf, dass Angehörige des Tempel- und Palastpersonals relativ gut unter den Zeugen der Textilhandwerker vertreten sind, diese Beziehungen jedoch nicht wechselseitig sind. Hierbei ist allerdings zu bedenken, dass diese Interaktionen maßgeblich auf die Kaufurkunde NATAPA 2, 75 zurückgehen, in der ein Schneider (*kāširu*) des Aššurtempels ein Grundstück vom Palastvorsteher von Aššur (*rab ekalli ša Libbi-āli*) kauft. Unter den Zeugen der Urkunde sind Angehörige der Palast- und Tempelsphäre in großer Zahl vertreten.<sup>2484</sup>

#### IV.2.5.6 Schmiede

##### Übersicht Interaktionen Schmiede

Interaktionen als Zeuge	106
Individuen, die als Zeugen agieren	41
Berufsgruppen, für die als Zeuge agiert wird	16
Texte, aus denen Belege stammen	36
Interaktion als zentrale Person	108
Individuen, die als zentrale Person agieren	18
Berufsgruppen, aus denen sich Zeugen rekrutieren	22
Texte, aus denen Belege stammen	19

Für Schmiede (*nappāhu*) und Goldschmiede (*šarrāpu*) sind 106 Interaktionen als Zeugen belegt, die von 41 Personen in 36 unterschiedlichen Texten getätigt werden. Auch als zentrale Partei einer Transaktion sind die Metallhandwerker mit 108 Interaktionen, die auf 18 Personen in 19 Texten zurückgehen, überaus gut belegt.<sup>2485</sup>



Abbildung 27: Zeugenbeziehungen zwischen verschiedenen Schmieden

<sup>2484</sup> Zu NATAPA 2, 75 vgl. S. 343.

<sup>2485</sup> Vgl. Anhang VI. Zeugen mit Berufsbezeichnung, S. 82–92 und VII. Zentrale Personen mit Berufsbezeichnung, S. 93–99.

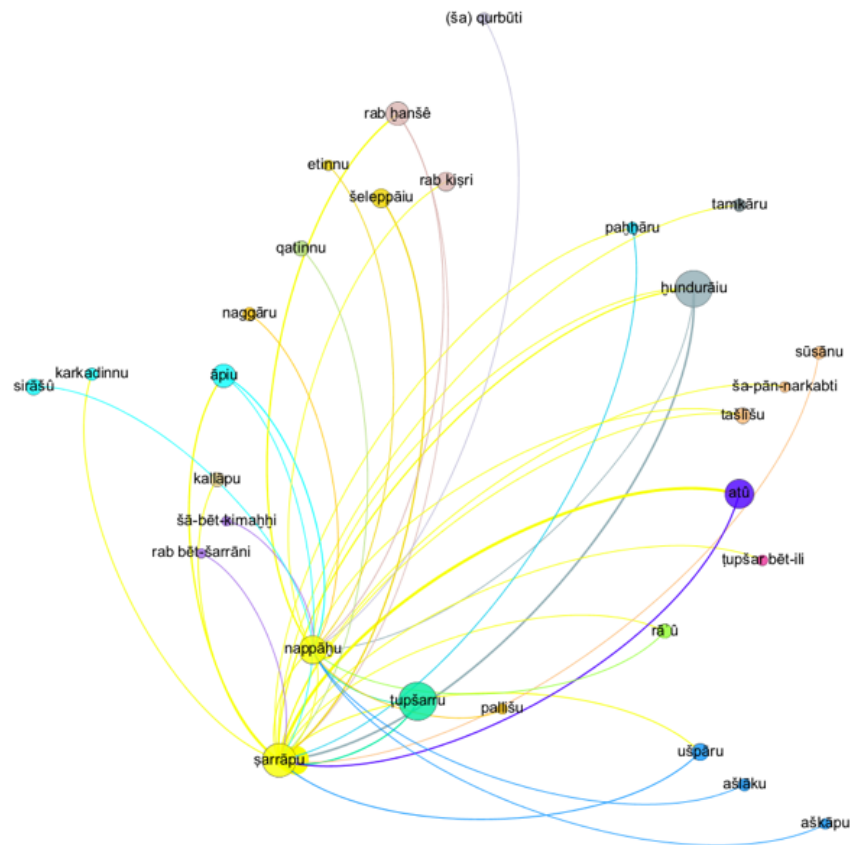


Abbildung 28: Das Zeugennetzwerk der Schmiede

Schmiede (*nappāḥu*) und insbesondere Goldschmiede (*šarrāpu*) zählen zu den Berufsgruppen, die im hier untersuchten Korpus am häufigsten vertreten sind. Dieser Befund ist auch darauf zurückzuführen, dass mit N 33 das Archiv einer Familie von Goldschmieden (*šarrāpu*) gefunden wurde, das eine der umfangreichsten neuassyrischen Textsammlungen aus Aššur ist. In den Dokumenten erscheinen zahlreiche Vertreter von Berufen aus der Metallverarbeitung als Zeugen und zentrale Parteien.

Schmiede (*nappāḥu*) und Goldschmiede (*šarrāpu*) agieren füreinander als Zeugen<sup>2486</sup> sowie für verschiedene Berufe, ohne dass sich eine besondere Häufung für einen bestimmten Gewerbezweig ausmachen ließe. Sie treten als Zeugen für nahrungsmittelverarbeitende Berufe (*āpiu*,<sup>2487</sup> *karkadinnu*<sup>2488</sup>), Weber (*ušpāru*),<sup>2489</sup> Töpfer (*paḥḥāru*),<sup>2490</sup> Hirten (*ra'iu*),<sup>2491</sup> Angehörige der Wagenbesatzung (*ša-pān-narkabti*,<sup>2492</sup> *tašlišu*<sup>2493</sup>) und des Militärs

<sup>2486</sup> BM 122698; KAN 4, 20; 22; NATAPA 1, 33; NATAPA 2, 87; 114; StAT 1, 7; 14; 16; StAT 2, 45; StAT 3, 3; 6; 14.

<sup>2487</sup> KAN 4, 20; StAT 1, 4; ZA 73, 8.

<sup>2488</sup> StAT 1, 4.

<sup>2489</sup> KAN 4, 20; NATAPA 1, 13.

<sup>2490</sup> ZA 73, 8.

<sup>2491</sup> KAN 4, 20.

<sup>2492</sup> StAT 2, 37.

<sup>2493</sup> StAT 2, 37; StAT 3, 15.

(*kallāpu*),<sup>2494</sup> Türhüter (*atû*),<sup>2495</sup> den *ḥundurāiu*<sup>2496</sup>, Kaufleute (*tamkāru*),<sup>2497</sup> den *rab ḥanšē*<sup>2498</sup> und den *rab kišri*<sup>2499</sup> sowie den *ṭupšar bēt-ili*<sup>2500</sup> auf.

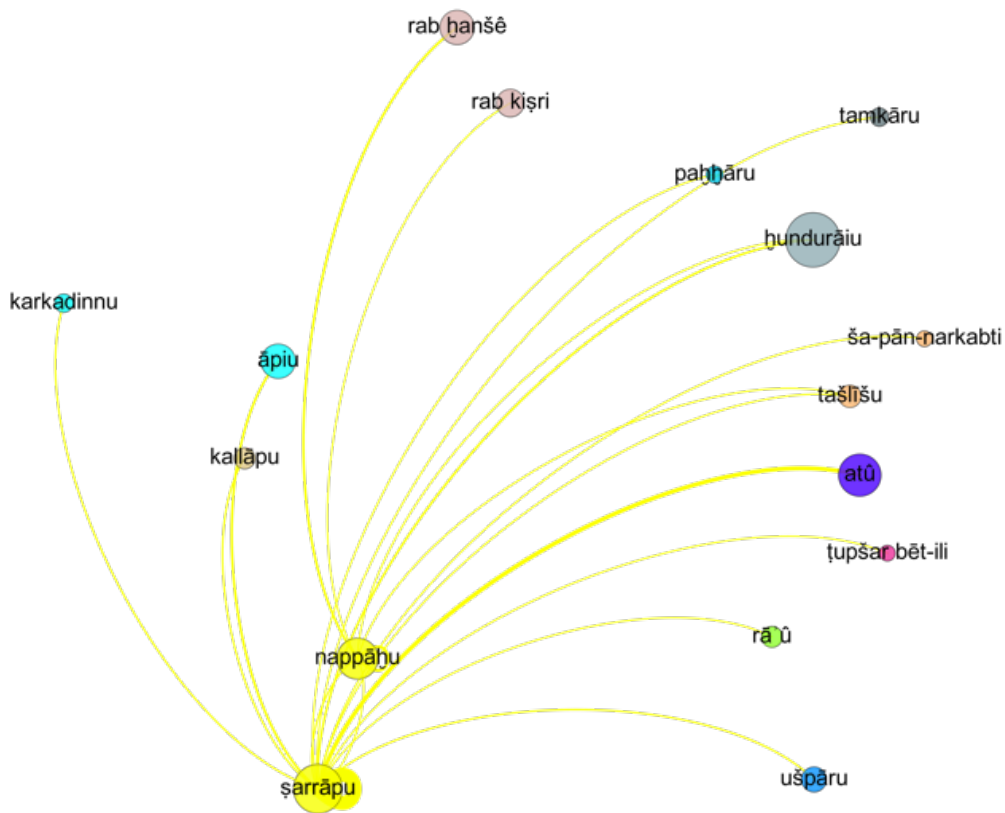


Abbildung 29: Schmiede als Zeugen

<sup>2494</sup> NATAPA 2, 69; WVD OG 152, I.21.

<sup>2495</sup> NATAPA 2, 109; 112; 114; 115; 117; App. 2, Nr. 2; Nr. 3.

<sup>2496</sup> NATAPA 1, 16; 21; 47; NATAPA 2, 112; SAAS V, 46.

<sup>2497</sup> StAT 2, 271.

<sup>2498</sup> StAT 2, 195; 213; 214; 229.

<sup>2499</sup> StAT 2, 213.

<sup>2500</sup> NATAPA 2, 92.

Unter den Zeugen der Dokumente von Vertretern metallverarbeitender Berufe finden sich Handwerker aus der Nahrungsmittelverarbeitung (*āpiu*,<sup>2501</sup> *sirāšū*<sup>2502</sup>), Textilhandwerker (*aškāpu*,<sup>2503</sup> *ašlāku*,<sup>2504</sup> *ušpāru*<sup>2505</sup>), solche aus dem Baugewerbe (*etinnu*,<sup>2506</sup> *šeleppāiu*<sup>2507</sup>) sowie der Holz-, Stein- und Tonverarbeitung (*naggāru*,<sup>2508</sup> *paḥḥāru*,<sup>2509</sup> *pallišu*<sup>2510</sup>), Hirten (*rā'iu*)<sup>2511</sup> und Landarbeiter (*qatinnu*),<sup>2512</sup> *ḥundurāius*,<sup>2513</sup> *qurbūtus*,<sup>2514</sup> der *rab ḥanšē*<sup>2515</sup> und der *sūsānu*<sup>2516</sup> sowie Bedienstete der königlichen Grablege (*rab bēt-šarrāni*,<sup>2517</sup> *ša-bēt-kimahhi*<sup>2518</sup>).

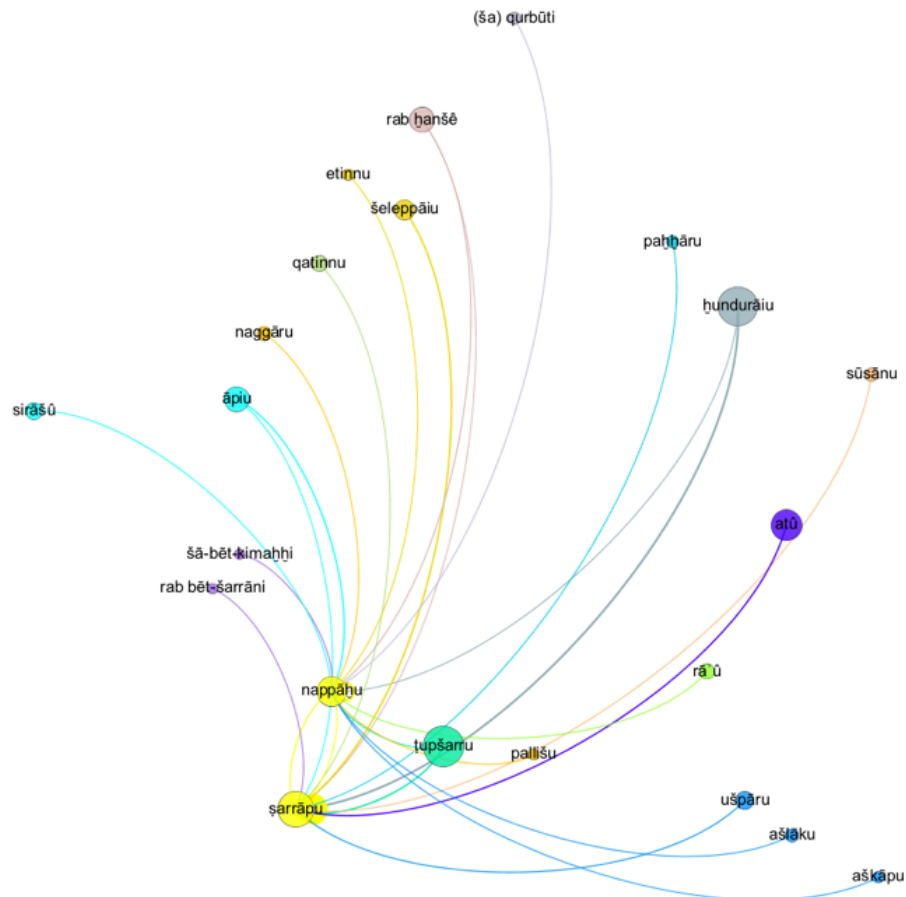


Abbildung 30: Schmiede als zentrale Personen

<sup>2501</sup> StAT 2, 19; StAT 3, 3.

<sup>2502</sup> StAT 3, 3.

<sup>2503</sup> StAT 3, 3.

<sup>2504</sup> StAT 3, 3.

<sup>2505</sup> KAN 4, 20.

<sup>2506</sup> StAT 3, 3.

<sup>2507</sup> KAN 4, 22; NATAPA 1, 39.

<sup>2508</sup> StAT 3, 3.

<sup>2509</sup> StAT 1, 19.

<sup>2510</sup> StAT 3, 3.

<sup>2511</sup> StAT 3, 3.

<sup>2512</sup> FNALD 40.

<sup>2513</sup> KAN 4, 20; NATAPA 1, 39; StAT 3, 3.

<sup>2514</sup> StAT 3, 3.

<sup>2515</sup> NATAPA 1, 33; StAT 2, 202.

<sup>2516</sup> StAT 1, 19.

<sup>2517</sup> StAT 1, 19.

<sup>2518</sup> StAT 3, 3.

Auffällig ist das fast vollständige Fehlen von Interaktionen mit Vertretern des Kult- und Tempelpersonals, sieht man von einem Beleg für einen Goldschmied (*šarrāpu*), der als Zeuge für den *tušar bēt-ili* auftritt, ab. Dies ist umso erstaunlicher, da bisher in der Forschung von einer besonders engen Anbindung der Goldschmiede von Aššur an den Aššurtempel ausgegangen wurde.<sup>2519</sup> Sofern also tatsächlich eine enge Anbindung der Goldschmiede an den Tempel und insbesondere an den Aššurtempel bestand, fand diese keinen Niederschlag in der Auswahl von Zeugen oder Transaktionspartnern.

Interessant ist die Präsenz des *sūsānus* des Aššur Bēssū'a (Nr. 8) im Archiv der Goldschmiede N 33, der in fünf Texten aus dieser Textsammlung erscheint, viermal davon als Zeuge.<sup>2520</sup> Will man nicht annehmen, dass diese enge Verbindung des *sūsānus* mit dem „Goldschmiedearchiv“<sup>2521</sup> reiner Zufall ist, ist zu erwägen, ob nicht professionelle Beziehungen zwischen den beiden Berufen bestanden, da die Goldschmiede vermutlich Zierelemente und Beschläge für die prunkvollen Götterwägen anfertigten.

#### IV.2.5.7 Holzhandwerker

##### Übersicht Interaktionen Holzhandwerker

Interaktionen als Zeuge	4
Individuen, die als Zeugen agieren	4
Berufsgruppen, für die als Zeuge agiert wird	3
Texte, aus denen Belege stammen	3
Interaktion als zentrale Person	6
Individuen, die als zentrale Person agieren	1
Berufsgruppen, aus denen sich Zeugen rekrutieren	4
Texte, aus denen Belege stammen	1

Holzhandwerker, vertreten durch den Schreiner (*naggāru*) und den Bogenmacher (*šasinnu*), sind sowohl als Zeugen (vier Interaktionen) als auch als zentrale Partei (sechs Interaktionen) relativ selten belegt. Die entsprechenden Interaktionen gehen jeweils auf nur wenige Individuen und Texte zurück. Bis weitere Texte gefunden werden, ist die Rekonstruktion des Interaktionsprofils dieser Berufsgruppe nur in bedingtem Maße aussagekräftig.

<sup>2519</sup> Vgl. Radner 1999a, 29–34.

<sup>2520</sup> StAT 1, 2; 10; 19; 22. Bēssū'a (Nr. 8) wird zudem in StAT 1, 34 als eine derjenigen Personen genannt, für die ein Dritter gebürgt hat.

<sup>2521</sup> Es ist allerdings zu bedenken, dass keine der zentralen Personen der Dokumente, in denen Bēssū'a (Nr. 8) auftaucht, ein Goldschmied (*šarrāpu*) ist, sondern die Texte lediglich aus der als Goldschmiedearchiv bezeichneten Textsammlung N 33 stammen.

Holzhandwerker agieren als Zeugen für Schmiede (*nappāḫu*),<sup>2522</sup> Köche (*nuḫatimmu*)<sup>2523</sup> und *ḥundurāius*.<sup>2524</sup> Die Zeugen der einzigen Transaktion, bei der ein *naggāru* eine zentrale Rolle innehat, sind mehrere Schreiber (*tupšarru*), Personen aus der Sphäre des Palastes bzw. der Verwaltung (*qurbūtu*, *šaniu*) und ein *tašlīšu*.<sup>2525</sup>

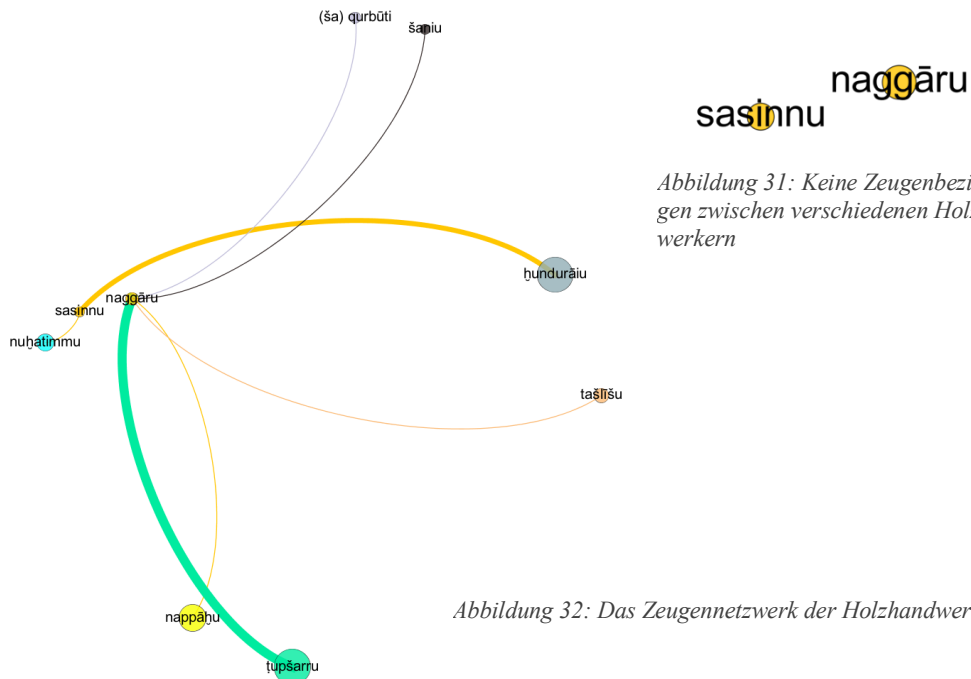


Abbildung 31: Keine Zeugenbeziehungen zwischen verschiedenen Holzhandwerkern

Abbildung 32: Das Zeugennetzwerk der Holzhandwerker

#### IV.2.5.8 Steinhandwerker und Töpfer

##### Übersicht Interaktionen Steinhandwerker

Interaktionen als Zeuge	2
Individuen, die als Zeugen agieren	1
Berufsgruppen, für die als Zeuge agiert wird	2
Texte, aus denen Belege stammen	2

Aus dem Berufszweig der Steinhandwerker ist nur der *pallišu* in den Texten, die Aufschluss über Zeugenbeziehungen zwischen verschiedenen Berufsgruppen geben, vertreten. Die Beleglage ist dabei äußerst schmal. Ein Individuum tritt in zwei Texten als Zeuge für einen Schmied (*nappāḫu*)<sup>2526</sup> und einen Schreiber (*tupšarru*)<sup>2527</sup> auf.

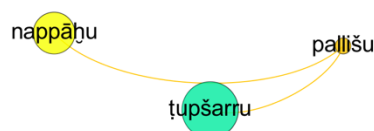


Abbildung 33: Steinhandwerker als Zeugen

<sup>2522</sup> StAT 3, 3.

<sup>2523</sup> StAT 2, 102.

<sup>2524</sup> WVDOG 152, I. 11.

<sup>2525</sup> Alle Belege aus StAT 3, 4.

<sup>2526</sup> StAT 3, 3.

<sup>2527</sup> StAT 3, 13.



### Übersicht Interaktionen Töpfer

Interaktionen als Zeuge	5
Individuen, die als Zeugen agieren	1
Berufsgruppen, für die als Zeuge agiert wird	2
Texte, aus denen Belege stammen	2
<hr/>	
Interaktion als zentrale Person	1
Individuen, die als zentrale Person agieren	1
Berufsgruppen, aus denen sich Zeugen rekrutieren	1
Texte, aus denen Belege stammen	1

Ähnlich begrenzt wie für den *pallišu* ist die Beleglage für den Töpfer (*paḥḥāru*), bei dem ebenfalls nur ein Individuum in zwei Texten als Zeuge erscheint. Die zentralen Parteien, für die er als Zeuge auftritt, sind ein *šeleppāiu*<sup>2528</sup> und ein Goldschmied (*šarrāpu*).<sup>2529</sup> Ein Goldschmied (*šarrāpu*) agiert in einem anderen Text wiederum als Zeuge für diesen Töpfer (*paḥḥāru*).<sup>2530</sup> Alle Interaktionen gehen auf dieselbe Person, Aššur-nādin-aḥḥē (Nr. 9), zurück.

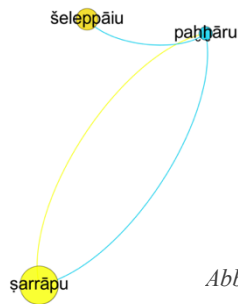


Abbildung 34: Das Zeugennetzwerk des Töpfers

Sowohl zum *šeleppāiu* als auch zum Goldschmied (*šarrāpu*) sind professionelle Verbindungen des Töpfers (*paḥḥāru*) durchaus denkbar. Denn dass Töpfer auf den Großbaustellen des Reiches arbeiteten, ist naheliegend. Wie aus der Königskorrespondenz zu erfahren ist, beaufsichtigten sie gemeinsam mit Schreibern (*naggāru*) Kriegsgefangene bei der Zwangsarbeit für die monumentalen Bauprojekte.<sup>2531</sup> Es ist zu vermuten, dass sie z. B. die Herstellung, den Brand und die Glasur von Ziegeln sowie Fassadenbauteilen überwachten und für die Anfertigung von tonernen Bauelementen wie etwa Kanalisationsröhren verantwortlich waren. Auch für die Zusammenarbeit mit Goldschmieden lassen sich leicht Szenarien vorstellen, beispielsweise bei der Anfertigung von Modellen und Gussformen, vielleicht auch von Wasserbehältern zur Kühlung der Werkstücke.

<sup>2528</sup> StAT 2, 97.

<sup>2529</sup> StAT 1, 19.

<sup>2530</sup> ZA 73, 8.

<sup>2531</sup> Vgl. SAA XV, 280: Vs. 1'–10'.

#### IV.2.5.9 Baugewerbe

##### Übersicht Interaktionen Baugewerbe

Interaktionen als Zeuge	44
Individuen, die als Zeugen agieren	10
Berufsgruppen, für die als Zeuge agiert wird	9
Texte, aus denen Belege stammen	9
Interaktion als zentrale Person	2
Individuen, die als zentrale Person agieren	1
Berufsgruppen, aus denen sich Zeugen rekrutieren	1
Texte, aus denen Belege stammen	1

Vertreter von Berufen aus dem Baugewerbe, also *etinnu* und *šeleppāiu*, scheinen mit 44 Interaktionen, die auf zehn Individuen zurückgehen, die in neun Texten als Zeugen auftreten, recht gut belegt. Allerdings ergibt sich ein nicht unerheblicher Teil dieser Interaktionen aus einem einzigen Text, nämlich NATAPA 1, 35, wo der *šeleppāiu* Nabû-dūr-makî (Nr. 2) als Zeuge für insgesamt 31 *hundurāius* auf Käufer- und Verkäuferseite auftritt.

Auch für Vertreter der beiden Berufe als zentrale Partei finden sich einige verwertbare Belege, diese gehen allerdings auf nur zwei Personen in drei Texten zurück. Für keinen bekannten *etinnu* oder *šeleppāiu* ist eine konkrete Anbindung an den Tempel belegt.

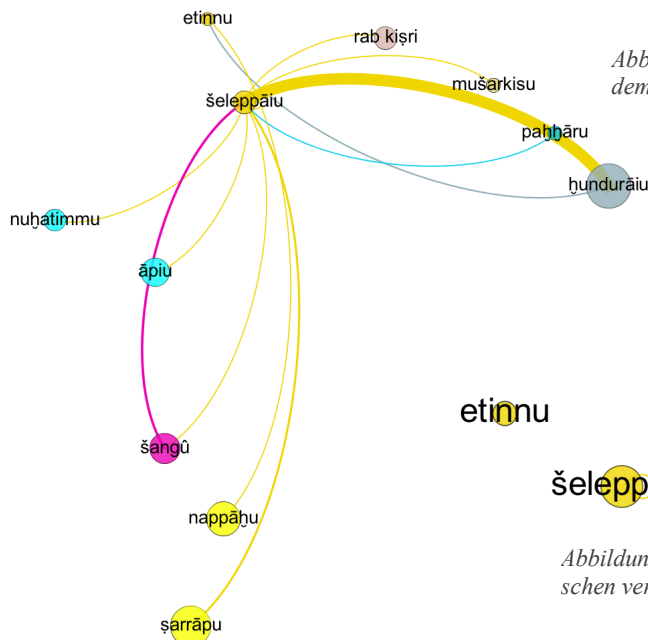


Abbildung 36: Das Zeugennetzwerk der Berufe aus dem Baugewerbe

Abbildung 35: Keine Zeugenbeziehungen zwischen verschiedenen Berufen im Baugewerbe

Die beiden sachlich verwandten Professionen *etinnu* und *šeleppāiu* treten nicht füreinander als Zeugen in Erscheinung. Deutliche Verteilungen hinsichtlich der Zeugenbeziehungen zu Angehörigen anderer Berufszweige lassen sich nicht erkennen. *etinnu* und *šeleppāiu* agieren beide als Zeugen für Schmiede (*nappāḫu*)<sup>2532</sup> und Goldschmiede (*šarrāpu*).<sup>2533</sup> Der *šeleppāiu* tritt des Weiteren als Zeuge für Handwerker aus der Nahrungsmittelverarbeitung (*āpiu*,<sup>2534</sup> *nuḫatimmu*<sup>2535</sup>) Priester (*šangû*),<sup>2536</sup> Militärangehörige (*mušarkisu*),<sup>2537</sup> den *ḫundurāiu*<sup>2538</sup> und den *rab kišri*<sup>2539</sup> auf. Außer mit dem *ḫundurāiu* ist mit keiner dieser Berufsgruppen mehr als eine Interaktion belegt.

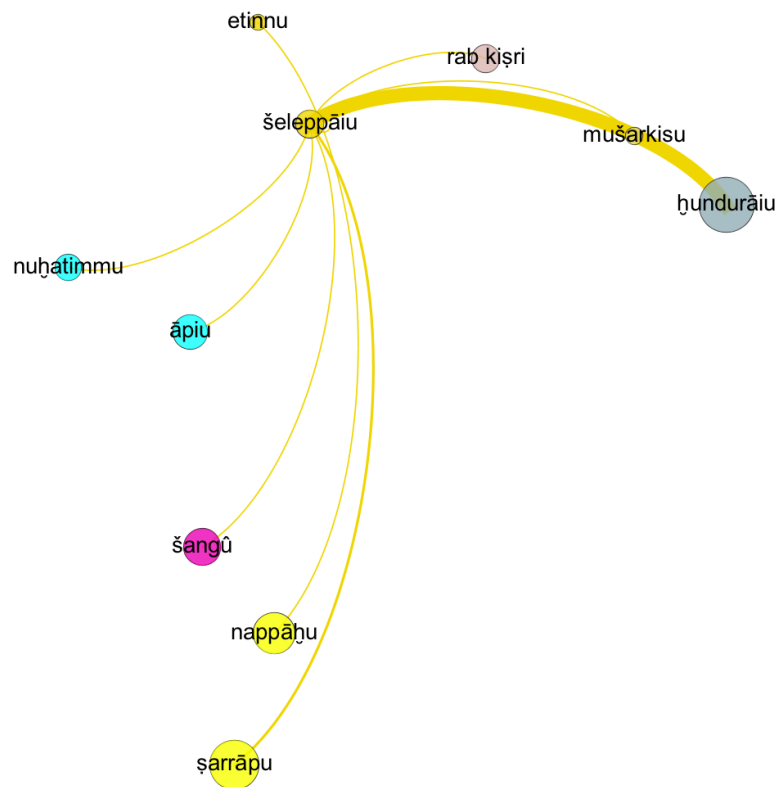


Abbildung 37: Bauhandwerker als Zeugen

<sup>2532</sup> StAT 3, 3.

<sup>2533</sup> KAN 4, 22; NATAPA 1, 39.

<sup>2534</sup> NATAPA 2, 121.

<sup>2535</sup> StAT 2, 102.

<sup>2536</sup> StAT 2, 101.

<sup>2537</sup> StAT 2, 263.

<sup>2538</sup> NATAPA 1, 35; 39.

<sup>2539</sup> StAT 2, 263.

Als Zeugen für Vertreter des Baugewerbes sind einmal ein Töpfer (*paḥḥāru*) sowie mehrere *ḥundurāius* und *šangûs* bezeugt, wobei diese jeweils auf nur einen Text (NATAPA 1, 14 bzw. NATAPA 2, 127) zurückgehen, in dem mehrere *ḥundurāius* bzw. *šangûs* unter den Zeugen vertreten sind. NATAPA 2, 127 zeigt, dass Vertreter von Berufen des Baugewerbes durchaus mit dem Personal der Tempel in Kontakt standen, ohne dass diese Beziehungen allerdings so prominent wären, dass man ihren Ursprung in einer engen institutionellen Anbindung des *etinnu* und des *šelepāiu* an den Tempel suchen könnte. Vertreter dieser Berufe gehörten vermutlich nicht zum festen Personal einer bestimmten Institution, sondern wurden projekt- und bedarfsorientiert eingesetzt.

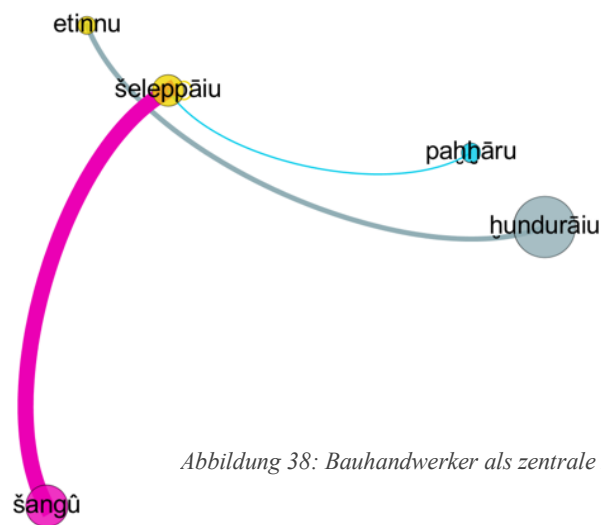


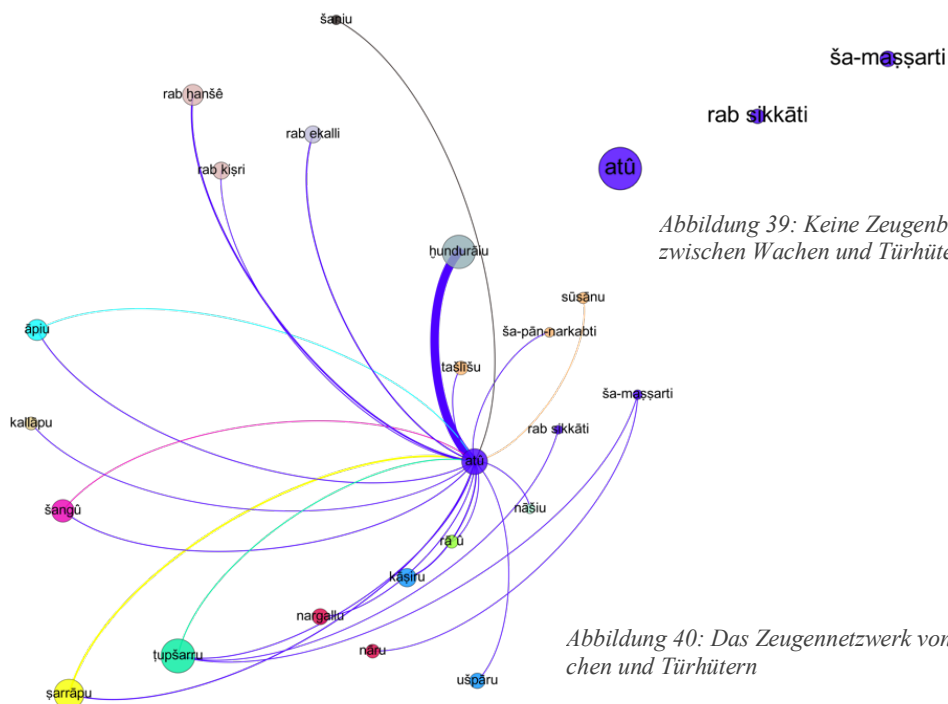
Abbildung 38: Bauhandwerker als zentrale Personen

IV.2.5.10 Wachen und Türhüter

Übersicht Interaktionen Wachen und Türhüter

Interaktionen als Zeuge	140
Individuen, die als Zeugen agieren	22
Berufsgruppen, für die als Zeuge agiert wird	16
Texte, aus denen Belege stammen	18
Interaktion als zentrale Person	20
Individuen, die als zentrale Person agieren	2
Berufsgruppen, aus denen sich Zeugen rekrutieren	6
Texte, aus denen Belege stammen	10

Pförtner (*atû*) und anderes Wachpersonal (*rab sikkāti*, *ša-maššarti*) sind mit 149 Interaktionen, die von 22 Personen in 18 Texten bestritten werden, gut unter den Zeugen von Angehörigen anderer Berufsgruppen belegt. 20 Interaktionen, die auf zwei Individuen in zehn Texten zurückgehen, zeigen den *atû* als zentrale Partei.



Wie für die meisten anderen Berufszweige lassen sich auch für die Türhüter (*atû*) und das Wachpersonal keine Zeugenbeziehungen zu Angehörigen desselben Berufs oder innerhalb des Berufszweigs ausmachen. Die außergewöhnlich hohe Anzahl von Zeugenbeziehungen des *atû*s und damit insgesamt des Berufszweigs des Wachpersonals wurde bereits unter *Die Scharnierstellung der Pförtner* thematisiert. Angehörige dieses Berufszweigs treten in

140 Interaktionen für 16 Berufsgruppen als Zeugen auf. Abgesehen von den Schreibern agiert kein anderer Berufszweig mit so vielen anderen Berufsgruppen.

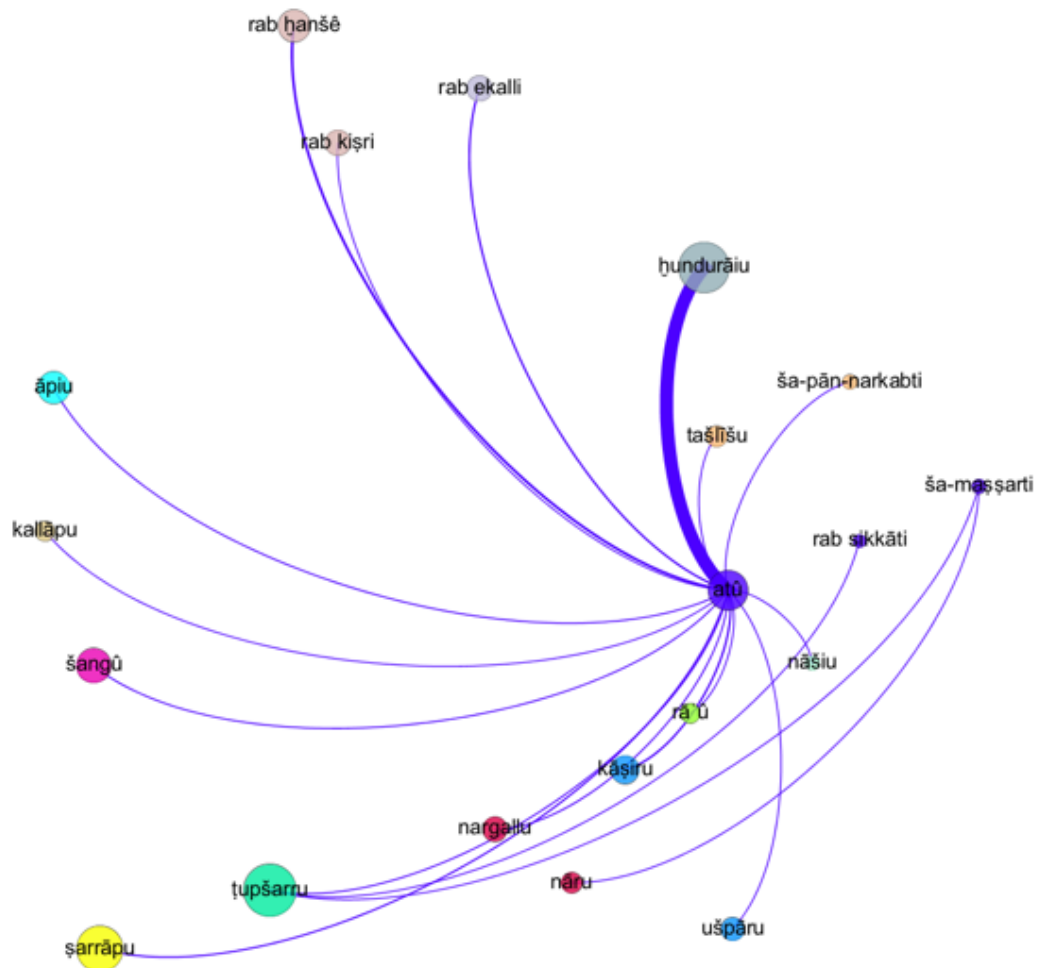


Abbildung 41: Wachen und Türhüter als Zeugen

Eine präferenzielle Wahl von Pförtnern (*atû*) und anderem Wachpersonal durch bestimmte Berufe oder Berufszweige ist nicht zu erkennen. Ebenso wenig wird von den Türhütern (*atû*) ein bestimmter Berufszweig bei der Wahl ihrer eigenen Zeugen bevorzugt. Vertreter des Wachpersonals treten als Zeugen für verschiedene Handwerkszweige (*āpiu*,<sup>2540</sup> *kāširu*,<sup>2541</sup> *ušpāru*,<sup>2542</sup> *šarrāpu*<sup>2543</sup>), Kult- und Tempelpersonal (*nargallu*,<sup>2544</sup> *nāru*,<sup>2545</sup> *šangû*<sup>2546</sup>), Hirten (*rā'iu*),<sup>2547</sup> Angehörige der Wagenbesatzung (*ša-pān-narkabti*),<sup>2548</sup>

<sup>2540</sup> KAN 4, 20.

<sup>2541</sup> NATAPA 2, 75.

<sup>2542</sup> KAN 4, 20.

<sup>2543</sup> KAN 4; 20; NATAPA 1, 39; StAT 2, 242.

<sup>2544</sup> StAT 2, 8.

<sup>2545</sup> KAN 4, 7.

<sup>2546</sup> StAT 2, 8.

<sup>2547</sup> KAN 4, 20.

<sup>2548</sup> StAT 2, 37.

*tašlīšu*<sup>2549</sup>), Palast- und Militärpersonal (*kallāpu*,<sup>2550</sup> *rab ekalli*<sup>2551</sup>), den *nāšiu*,<sup>2552</sup> *rab ḥanše*<sup>2553</sup> und *rab kišri*<sup>2554</sup> sowie den *ḥundurāiu*<sup>2555</sup> auf. Unter den Zeugen der Pförtner finden sich mit dem *šangû*,<sup>2556</sup> dem Goldschmied (*šarrāpu*),<sup>2557</sup> dem Bäcker (*āpiu*),<sup>2558</sup> dem *sūsānu*<sup>2559</sup> und dem *šaniu*<sup>2560</sup> Vertreter derselben Berufsgruppen bzw. -zweige.

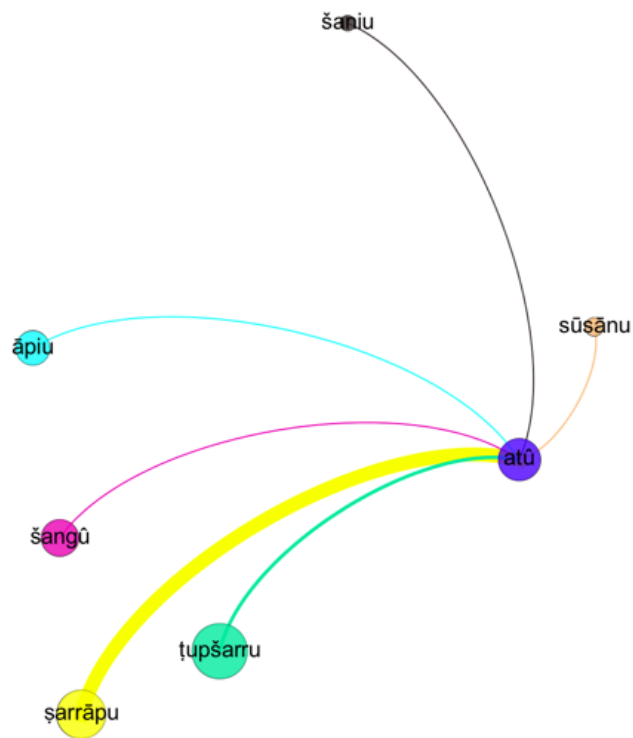


Abbildung 42: Wachen und Türhüter als zentrale Personen

<sup>2549</sup> StAT 2, 37.

<sup>2550</sup> WVDOG 152, I.21.

<sup>2551</sup> NATAPA 2, 75.

<sup>2552</sup> StAT 3, 84.

<sup>2553</sup> FNALD 18, StAT 2, 198; 203; 209; 210.

<sup>2554</sup> StAT 2, 210.

<sup>2555</sup> NATAPA 1, 23; 35; 39; WVDOG 152, I.11.

<sup>2556</sup> NATAPA 2, 109.

<sup>2557</sup> NATAPA 2, 109; 112; 114; 115; 117; App. 2, Nr. 2; Nr. 3.

<sup>2558</sup> NATAPA 2, 109.

<sup>2559</sup> NATAPA 2, 109.

<sup>2560</sup> NATAPA 2, 113.

#### IV.2.5.11 Landwirtschaft und Viehhaltung

##### Übersicht Interaktionen Landwirtschaft und Viehhaltung

Interaktionen als Zeuge	6
Individuen, die als Zeugen agieren	4
Berufsgruppen, für die als Zeuge agiert wird	6
Texte, aus denen Belege stammen	4
Interaktion als zentrale Person	17
Individuen, die als zentrale Person agieren	6
Berufsgruppen, aus denen sich Zeugen rekrutieren	12
Texte, aus denen Belege stammen	7

Vertreter landwirtschaftlicher Berufe, sowohl aus der Tierhaltung (*mukīl sīsē, rā'iu, usandū*) als auch der Bewirtschaftung von Feldern (*ikkāru, qatinnu*), sind mit sechs Interaktionen nur relativ selten als Zeugen belegt. Diese Interaktionen gehen auf vier Personen zurück, die in vier Texten als Zeugen auftreten. Die Beleglage für Angehörige dieses Berufszweigs als zentrale Partei ist mit 17 Interaktionen, die auf sechs Personen in sieben Texten zurückgehen, etwas besser.

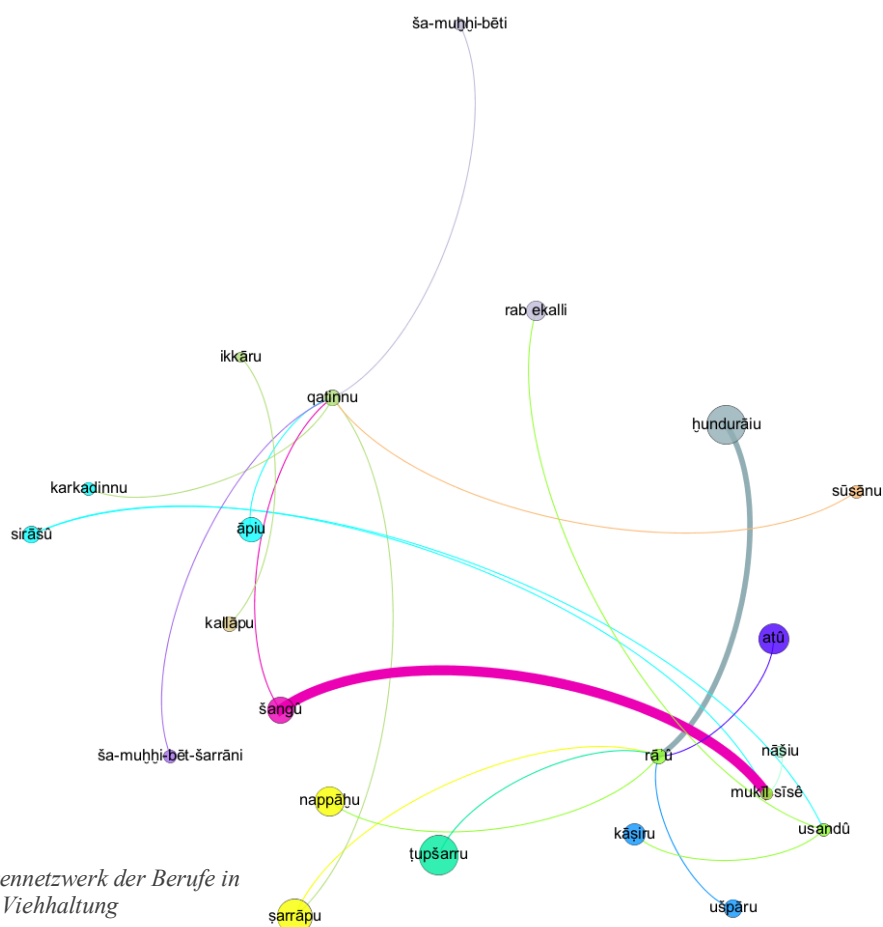


Abbildung 43: Zeugennetzwerk der Berufe in Landwirtschaft und Viehhaltung



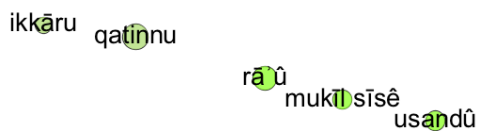


Abbildung 44: Keine Zeugenbeziehungen zwischen Berufen in Landwirtschaft und Viehhaltung

Wie für die meisten anderen Berufszweige lassen sich auch für sie keine Zeugenbeziehungen zu Angehörigen desselben Berufs oder innerhalb des Berufszweigs ausmachen. Als Zeugen agieren sie für verschiedene Handwerksberufe, darunter Schmiede (*nappāhu*,<sup>2561</sup> *šarrāpu*<sup>2562</sup>), einzelne Berufe aus den Bereichen Textil- (*kāširu*)<sup>2563</sup> und Lebensmittelverarbeitung (*karkadinnu*),<sup>2564</sup> sowie für den *kallāpu*<sup>2565</sup> und den *rab ekalli*.<sup>2566</sup> Mit keiner der genannten Berufsgruppen ist mehr als eine Interaktion belegt.

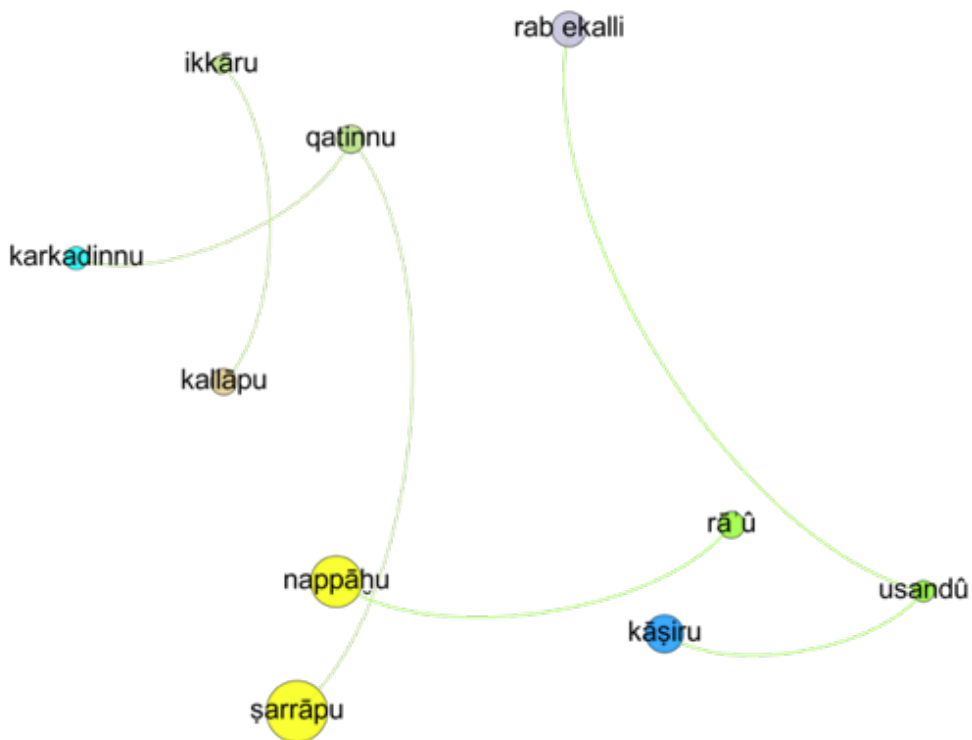


Abbildung 45: Berufe aus Landwirtschaft und Viehhaltung als Zeugen

<sup>2561</sup> STAT 3, 3.

<sup>2562</sup> FNALD 40.

<sup>2563</sup> NATAPA 2, 75.

<sup>2564</sup> FNALD 40.

<sup>2565</sup> WVDOG 152, I.21.

<sup>2566</sup> NATAPA 2, 75.

Ihre Zeugen rekrutieren Angehörige landwirtschaftlicher Berufe unter den Vertretern ganz unterschiedlicher Berufszweige. Hierzu zählen verschiedene Handwerksberufe in der Lebensmittelverarbeitung (*āpiu*,<sup>2567</sup> *sirāšū*<sup>2568</sup>), Goldschmiede (*šarrāpu*),<sup>2569</sup> Weber (*ušpāru*),<sup>2570</sup> Pfortner (*atū*),<sup>2571</sup> der *ḥundurāiu*,<sup>2572</sup> der *nāšiu*,<sup>2573</sup> Angehörige der Wagenbesatzung (*sūsānu*),<sup>2574</sup> Bedienstete des Palasts (*ša-muḫḫi-bēti*),<sup>2575</sup> Priester (*šangū*)<sup>2576</sup> und Vertreter des Personals der königlichen Grablege (*ša-muḫḫi-bēt-šarrāni*).<sup>2577</sup>

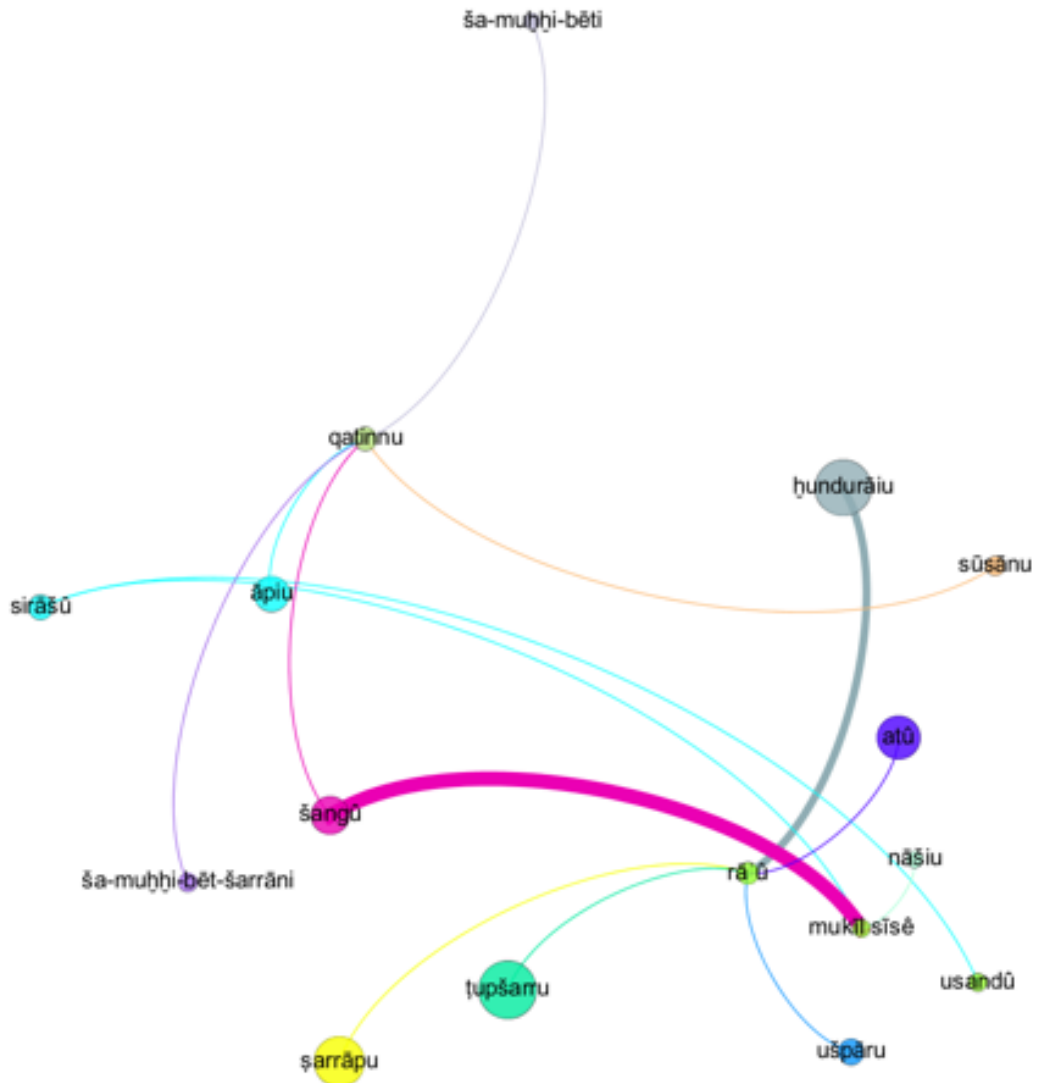


Abbildung 46: Berufe aus Landwirtschaft und Viehhaltung als zentrale Personen

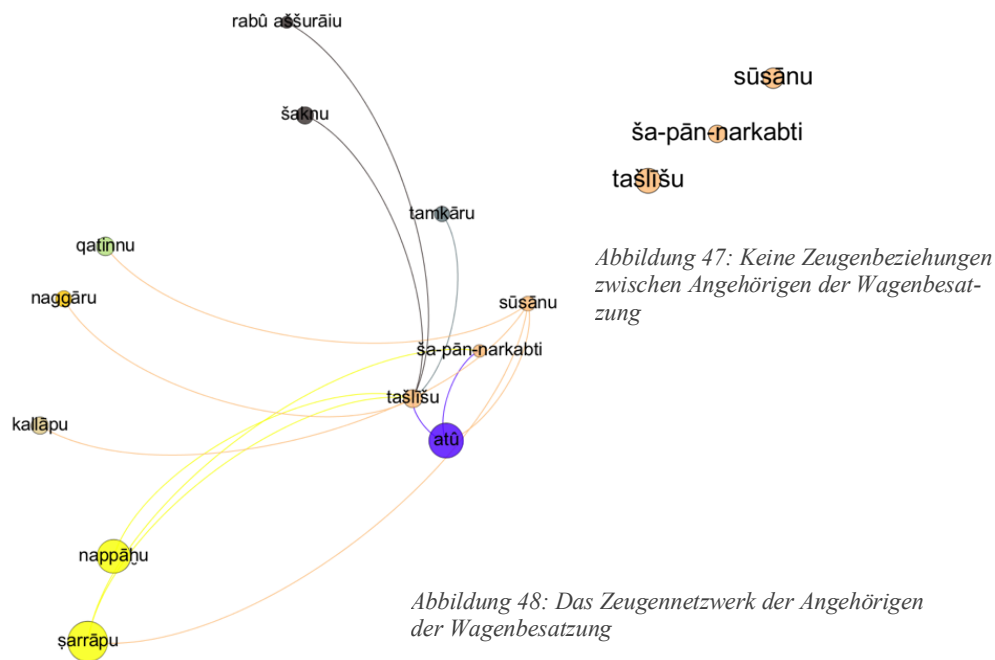
<sup>2567</sup> StAT 1, 12.  
<sup>2568</sup> StAT 2, 164; StAT 3, 113.  
<sup>2569</sup> KAN 4, 20.  
<sup>2570</sup> KAN 4, 20.  
<sup>2571</sup> KAN 4, 20.  
<sup>2572</sup> KAN 4, 20; StAT 3, 54.  
<sup>2573</sup> StAT 2, 164.  
<sup>2574</sup> StAT 1, 10.  
<sup>2575</sup> StAT 1, 23.  
<sup>2576</sup> StAT 1, 12; StAT 2, 164.  
<sup>2577</sup> StAT 1, 23.

IV.2.5.12 Wagenbesatzung

Übersicht Interaktionen Wagenbesatzung

Interaktionen als Zeuge	5
Individuen, die als Zeugen agieren	2
Berufsgruppen, für die als Zeuge agiert wird	5
Texte, aus denen Belege stammen	5
Interaktion als zentrale Person	8
Individuen, die als zentrale Person agieren	3
Berufsgruppen, aus denen sich Zeugen rekrutieren	6
Texte, aus denen Belege stammen	2

Angehörige der Wagenbesatzung sind mit fünf Interaktionen, die auf zwei Personen zurückgehen, die in fünf Texten als Zeugen auftreten sowie acht Interaktionen von drei Individuen als zentrale Partei in drei Texten relativ schlecht bezeugt.



Wie für die meisten anderen Berufszweige lassen sich keine Zeugenbeziehungen zwischen den Vertretern der jeweiligen Berufe feststellen. Mehrere *sūsānus* des Aššur sowie ein *mukīl appāti* des Gottes erscheinen in den archivalischen Texten aus Aššur, so dass auch für diese Berufsgruppe, die ihrer Tätigkeit halber eher den Militärangehörigen nahestehen,<sup>2578</sup> immerhin ein Fünftel der aus Aššur bekannten Vertreter eine Tempelaffiliation aufweist.<sup>2579</sup> Diese Anbindung an den Tempel schlägt sich allerdings nicht in den

<sup>2578</sup> Für diese Berufe im Militärkontext vgl. Dezsö 2012b, 93–117.

<sup>2579</sup> Vgl. den Abschnitt III.3.7 *Die Wagenbesatzung des Gottes*.

archivalischen Texten durch die Wahl von Zeugen bzw. im Akt des Bezeugens für andere Berufe nieder. Weder unter den Berufen, für die Angehörige der Wagenbesatzung als Zeugen auftreten, noch unter denjenigen, aus deren Mitte sie ihre Zeugen wählen, finden sich solche, die dem Kult- und Tempelpersonal zuzurechnen sind, sondern nur Schmiede (*nappāhu*,<sup>2580</sup> *ṣarrāpu*<sup>2581</sup>), Schreiner (*naggāru*),<sup>2582</sup> Landarbeiter (*qatinnu*),<sup>2583</sup> Türhüter (*atû*),<sup>2584</sup> Händler (*tamkāru*),<sup>2585</sup> Staatsfunktionäre (*ṣaknu*,<sup>2586</sup> *rabû aššurāiu*<sup>2587</sup>) und Militärangehörige (*kallāpu*).<sup>2588</sup> Außer mit den Schmieden ist jeweils nur eine Interaktion mit den genannten Berufen belegt.

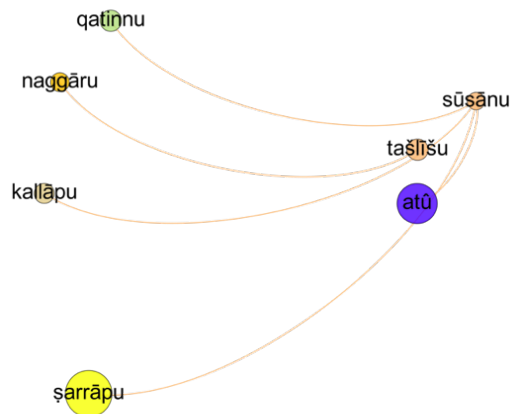


Abbildung 49: Angehörige der Wagenbesatzung als Zeugen

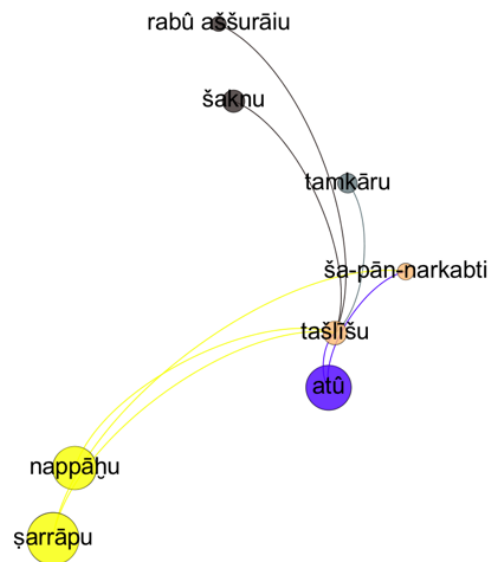


Abbildung 50: Angehörige der Wagenbesatzung als zentrale Personen

---

<sup>2580</sup> StAT 3, 15.  
<sup>2581</sup> StAT 1, 19.  
<sup>2582</sup> StAT 3, 4.  
<sup>2583</sup> StAT 1, 1, 10.  
<sup>2584</sup> NATAPA 2, 109.  
<sup>2585</sup> StAT 3, 15.  
<sup>2586</sup> StAT 3, 15.  
<sup>2587</sup> StAT 3, 15.  
<sup>2588</sup> StAT 1, 2.

#### IV.2.5.13 Personal der königlichen Grablege

##### Übersicht Interaktionen Personal der kgl. Grablege

Interaktionen als Zeuge	6
Individuen, die als Zeugen agieren	4
Berufsgruppen, für die als Zeuge agiert wird	6
Texte, aus denen Belege stammen	4

Das (Verwaltungs-)Personal der königlichen Grablege ist lediglich mit sechs Interaktionen von vier Individuen, die in drei Texten als Zeugen auftreten, belegt. Neben den hier versammelten Berufen *rab bēt-šarrāni*, *ša-bēt-kimahhi* und *ša-muḫḫi-bēt-šarrāni* sind auch Vertreter von Berufen aus Landwirtschaft und Tierhaltung (*ikkāru*, *rā'i dārī*) belegt, die zum Personal der königlichen Grablege zählten.<sup>2589</sup> Diese wurden mit den anderen Vertretern landwirtschaftlicher Berufe behandelt.

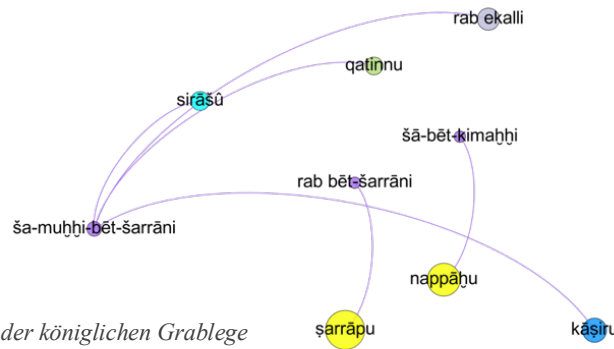


Abbildung 51: Personal der königlichen Grablege als Zeugen

Angehörige des Personals der königlichen Grablege erscheinen unter den Zeugen der Schmiede (*nappāḫū*,<sup>2590</sup> *šarrāpu*<sup>2591</sup>), des Brauers (*sirāšū*),<sup>2592</sup> Schneiders (*kāsiru*),<sup>2593</sup> Landarbeiters (*qatinnu*)<sup>2594</sup> und des *rab ekallis*.<sup>2595</sup> Vertreter des Kult- und Tempelpersonals sucht man unter ihren Interaktionspartnern vergeblich. In StAT 1, 23 erscheint ein *ša-muḫḫi-bēt-šarrāni* als Nachbar und Zeuge eines Immobiliarkaufs zwischen einem *rab qatinni* des Haushalts des *turtānus*<sup>2596</sup> und einem Brauer (*sirāšū*) aus dem Haushalt des Kronprinzen.<sup>2597</sup> Unter den anderen Zeugen finden sich zwei weitere Angehörige des Haushalts des *turtānus*. Der *ša-muḫḫi-bēt-šarrāni* interagiert in diesem Fall also vornehmlich mit Personen aus der Sphäre des Palastes. In NATAPA 2, 75 gehören die zentralen Parteien und ein großer Teil der Zeugen entweder der Sphäre des Palastes oder der des Tempels an,

<sup>2589</sup> Hierbei handelt es sich um Nuḫšāia (Nr. 17), einen *ikkāru ša bīt kimahhi* sowie einen *rā'i dārī ša bīt kimahhi*, dessen Name in StAT 1, 30: Vs. 4'–5' nicht erhalten ist (vgl. PNA 4, 122b).

<sup>2590</sup> StAT 3, 3.

<sup>2591</sup> StAT 1, 19.

<sup>2592</sup> StAT 1, 23.

<sup>2593</sup> NATAPA 2, 75.

<sup>2594</sup> StAT 1, 23.

<sup>2595</sup> NATAPA 2, 75.

<sup>2596</sup> Sagību (Nr. 8).

<sup>2597</sup> Aḫī-lē'i; StAT 1, 23: Vs. 9' liest Gili'i, dieser Namenstyp ist allerdings sonst nicht belegt. Mit der Lesung des Namens als Aḫī-lē'i wird PNA 4, 133a gefolgt.

der *ša-muḫḫi-bēt-šarrāni* Nabû-šēzibanni (Nr. 10), der gleichzeitig auch ein Eunuch (*šar-rēši*) des Königs ist,<sup>2598</sup> steht gewissermaßen zwischen diesen Sphären, die in der Grablege, dem Ort des königlichen Ahnenkults, einen Kreuzungspunkt haben.

Leider lassen sich anhand der schmalen Datenbasis keine systematischen Beobachtungen anstellen, ob diese Stellung zwischen Palast und Tempel auch für die Interaktionsmuster anderer Vertreter des Personals der königlichen Grablege charakteristisch ist.

#### IV.2.6 Qualitative Beobachtungen zu ausgewählten Zeugenlisten

Im Folgenden sollen einige Urkunden besprochen werden, anhand derer unterschiedliche Aspekte der Zusammenstellung der Zeugenlisten, die im Zusammenhang mit dem Merkmal Beruf stehen, diskutiert werden.

Dass eine gemeinsame institutionelle Anbindung für die Wahl von Zeugen wichtig war, zeigt NATAPA 2, 75. Der *rab ekalli ša Libbi-āli*, Bēl-ana-marruqi, verkauft seinem Nachbarn, dem Schneider (*kāširu*) des Aššur, Šumma-Aššur (Nr. 4), sein Vaterhaus. Die Zeugen rekrutieren sich aus den jeweiligen institutionellen Sphären, in denen die zentralen Personen tätig waren, übten allerdings nicht zwangsläufig dieselben Berufe aus.<sup>2599</sup> So finden sich unter den Zeugen mehrere *šangûs* verschiedener Götter,<sup>2600</sup> die man als Zeugen der Käuferseite ansprechen könnte. Als Zeugen der Verkäuferseite sind die zahlreichen Angehörigen des Palastpersonals anzuführen, darunter der *šaniu ša ekalli*, ein *mār ekalli*, ein Vogelfänger des Palastes (*usandû ša ekalli*) sowie sechs Türhüter des Palastes (*atû ekalli*). Auch die beiden *kallāpus* als Militärangehörige sowie der *rab hanšē* waren wohl eher mit der Sphäre des Palastes bzw. der Verwaltung verbunden als mit derjenigen des Tempels.

Bei der Auswahl der Zeugen von NATAPA 2, 75 war offenkundig nicht die Zugehörigkeit zur selben Berufsgruppe ausschlaggebend. Denn unter den Zeugen finden sich Vertreter ganz unterschiedlicher Berufe zwischen denen zudem – zumindest aus moderner Perspektive – erhebliche Rangunterschiede bestanden, wie zwischen dem Schneider (*kāširu*) des Gottes und den Priestern (*šangû*), ggf. auch dem *ša-muḫḫi-bēt šarrāni*, der institutionell betrachtet gewissermaßen zwischen Tempel und Palast steht, sowie dem Palastvorsteher (*rab ekalli*) und den Türhütern (*atû*) des Palastes oder gar dessen Vogelfänger (*usandû*).

<sup>2598</sup> Nabû-šēzibanni (Nr. 10) ist auch in einem Text (SAA XIV, 60) belegt, der in Ninive gefunden wurde.

<sup>2599</sup> Auch Kümmel 1979, 19 mahnt mit Hinblick auf die Überlieferung aus dem spätbabylonischen Uruk zur Vorsicht, bei der Frage nach Rangunterschieden zwischen Berufsgruppen moderne Kriterien anzulegen. Nur in seltenen Fällen sei es möglich, solche Unterschiede anhand des verfügbaren Quellenmaterials herauszuarbeiten.

<sup>2600</sup> In NATAPA 2, 75: Rs. 24–26 werden die Zeugen nur als *šangû* bezeichnet. Mardî (Nr. 4) wird von PNA mit dem gleichnamigen *šangû* der Göttin Šarrat-nipḫa aus SAA VI, 59: Rs. 8 identifiziert, Unzarḫu (Nr. 1) mit dem *šangû* der Tašmētu aus SAA VI, 59: Rs. 7'.

Wesentlich für die Wahl der Zeugen war hier offenbar die Zugehörigkeit zur selben institutionellen Sphäre.

Ein ähnliches Bild bietet die Immobiliarkaufurkunde StAT 1, 23. Verkäufer des Hauses ist ein *rab qatinni* des *turtānus*, Käufer ein Brauer (*sirāšū*) des Kronprinzenpalastes. Unter den Zeugen finden sich ein *ša-muḫḫi-bēt turtāni* sowie ein weiterer Bediensteter aus dem Haushalt des *turtānus*. Der *ša-muḫḫi-bēt turtāni* sowie ein *naggāru ša bīt mār šarri* sind gleichzeitig die Nachbarn. Institutionelle Zugehörigkeit war also auch für Siedlungsmuster bedeutsam. Personen, die im selben institutionellen Haushalt tätig waren, aber nicht zwangsläufig denselben Beruf ausübten, wohnten in unmittelbarer Nähe zueinander.<sup>2601</sup>

Zwischen dem Koch (*nuḫatimmu*) und dem Brauer (*sirāšū*) in der Zeugenliste von StAT 3, 32 bestanden vermutlich professionelle Beziehungen, zumal sie beide für dieselbe Institution, nämlich den Aššurtempel tätig waren. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang auch die Obligationssurkunden StAT 1, 10 und StAT 1, 12, in denen der *qatinnu* Aššur-aplu-iddina (Nr. 7) Darlehen aufnimmt.<sup>2602</sup> Die institutionelle Affiliation des Schuldners ist zwar nicht bekannt, allerdings treten mit Bēssū'a (Nr. 8), einem *sūsānu* des Aššur, und dem *šangū Zizī* (Nr. 21) in beiden Texten Zeugen auf, die deutlich der Sphäre des Tempels angehören.

StAT 2, 102 bietet ein interessantes Beispiel dafür, dass sowohl Berufsgruppenzugehörigkeit als auch die gemeinsame institutionelle Anbindung relevante Kriterien für die Auswahl von Zeugen waren. Der Verkäufer ist ein Koch (*nuḫatimmu*) der Ištar, der Chefkoch (*rab nuḫatimmi*) derselben Göttin eröffnet die Zeugenliste. Es folgen weitere Köche (*nuḫatimmu*), aber auch ein *šangū* und ein Brauer (*sirāšū*), bei denen man vermuten könnte, dass sie ebenfalls am Tempel dieser Göttin tätig waren.<sup>2603</sup> Die restlichen Zeugen sind ein *sasinnu*, ein *šeleppāiu* und ein *šārip duḫšī*. Ob sie ebenfalls zum Tempelpersonal der Ištar zählten, ist möglich, aber nicht belegbar. Ähnlich stellt sich die Zeugenliste von StAT 3, 22 dar. Deutlich in der Sphäre des Tempels angesiedelt ist der *šangū* des Aššur. Diese Anbindung teilt er ggf. mit einer der zentralen Personen, einem *nargallu*. Eine Tempelaffiliation ist auch für den Koch (*nuḫatimmu*), Oberbäcker (*rab āpie*), und Brauer (*sirāšū*), die sich ebenfalls unter den Zeugen finden, sehr wohl denkbar, aber nicht zu beweisen. Eine vergleichbare Ratio hinter der Auswahl von Zeugen lässt auch NATAPA 1, 51 erkennen. Mit

---

<sup>2601</sup> StAT 1, 23 stammt aus der Textsammlung N 33, die in Planquadrat fD8I (Pedersén 1986, 131) gefunden wurde. In der Umgebung des Hauses einer Familie von Goldschmieden wurde von den Ausgräbern kein Monumentalbau identifiziert. Es stellt sich die Frage, wie die Urkunde in das Archiv gelangte, da sich bisher weder für die Transaktionsparteien noch die Zeugen ein Zusammenhang mit den anderen aus N 33 bekannten Personen herstellen lässt. Vielleicht war der Text als Sicherheit oder Zahlungsmittel in den Haushalt gekommen (zu dieser Art der Verwendung von Kaufurkunden vgl. Radner 1997a, 72–74) oder aber die Familie der Goldschmiede hatte die Immobilie gekauft und im Zuge dessen auch die Dokumentation aller älteren Erwerbsvorgänge, die mit dem Haus in Zusammenhang standen, erhalten.

<sup>2602</sup> In StAT 1, 10 handelt es sich um ein Silberdarlehen in Höhe von vier Šekeln gereinigten Silbers, währenddessen in StAT 1, 12 der Gläubiger Aššur-aplu-iddina (Nr. 7) fünf Gewänder verleiht. Textilien als Darlehensgegenstand sind eher selten. Radner 1999a, 77 nimmt an, dass eine Verpflichtung, die genannten Textilien herzustellen oder zu liefern, den Hintergrund der Texte bildet. Der Beruf des Schuldners, ein *qatinnu*, passt im Falle von StAT 1, 12 allerdings nicht zu dieser Deutung.

<sup>2603</sup> Zu den professionellen Beziehungen zwischen Küchenpersonal und Brauern vgl. Fn. 2439.

einem *ikkāru* und einem *qatinnu* des Kronprinzen finden sich zwei Angehörige desselben Haushalts unter den Zeugen. Beide gehören, ebenso wie ein weiterer Zeuge, ein *ikkāru* der königlichen Grablege, dem gleichen Berufszweig, nämlich der Landwirtschaft, an.

Ein erstaunlich großer Teil der Zeugen in der Prozessurkunde StAT 3, 3, in welcher der Beklagte ein Kupferschmied (*nappāḥ ērī*) ist, übt Tätigkeiten im Bereich der Metallverarbeitung aus. So finden sich mehrere Schmiede (*nappāḥ parzilli*, *nappāḥu*) und ein Goldschmied (*šarrāpu*) sowie mit einem *pallišu* und einem *naggār mugirri* Vertreter von Berufen, die zwar einem anderen Handwerkszweig angehörten, für die aber zu erwägen ist, ob sie nicht mit den Schmieden professionelle Kooperationen unterhielten, in etwa bei der Anfertigung von Wagenbeschlägen oder metallenen Bauteilen sowie Zierelementen.

Allerdings finden sich darüber hinaus in der Zeugenliste auch zahlreiche Vertreter weiterer Berufe (*āpiu*, *aškāpu*, *ašlāku*, *etinnu*, *ḥundurāiu*, *qurbūtu*, *rab sirāšē*, *rā'iu*, *ša-bēt-kimahḫi*, *tupšarru*), für die sich keine professionellen Kooperationsbeziehungen mit Handwerkern aus der Metallverarbeitung plausibel machen lassen, aufgrund derer sie als Zeugen für den Kupferschmied (*nappāḥ ērī*) auftraten. Wie auch in vielen anderen, ähnlich gelagerten Fällen ist zu bedenken, dass es sich bei ihnen natürlich um Zeugen handeln könnte, die von der anderen Partei bestellt wurden.

Die gemeinsame institutionelle Anbindung<sup>2604</sup> und etwaige Kooperationsbeziehungen mögen auch bei der Wahl des Bäckers (*āpiu*) und der Oberbäcker (*rab āpie*), der Ölpresser (*šāḫitu*), des Wäschers (*ašlāku*), Schneiders (*kāširu*) und *šārip duḫšīs* in NATAPA 2, 73 als Zeugen von Bedeutung gewesen sein. Allerdings ist nur für den Bäcker (*āpiu*) bekannt, dass er für ein nicht näher spezifiziertes *bīt ili* tätig war. Der Wirkungsort der zentralen Parteien sowie der restlichen Zeugen bleibt unklar.

Bäcker (*āpiu*) und Priester (*šangû*) finden sich in der Zeugenliste von StAT 2, 101, so dass zu erwägen ist, ob die beiden Bäcker (*āpiu*) nicht Tempelbedienstete waren. Gleiches gilt auch für StAT 1, 21, wo man vermuten könnte, dass die vier Konditoren (*karkadinnu*)<sup>2605</sup> am selben Tempel tätig waren wie der *šangû*, der ebenfalls in der Zeugenliste erscheint.<sup>2606</sup> Radner erwägt sogar, ob es sich bei ihm nicht um einen *šangi karkadinni* handelt, dessen Berufsbezeichnung in der Urkunde verkürzt notiert wurde.<sup>2607</sup> In BLMW 11289a ist tatsächlich die Konstellation belegt, dass nahrungsmittelverarbeitende Handwerker, hier Köche (*nuḫatimmi*), gemeinsam mit dem „Handwerker-*šangû*“ der jeweiligen Profession, in diesem Fall dem *šangû ša bīt nuḫatimmi*, in der Zeugenliste erscheinen. Auch hier zeigt

---

<sup>2604</sup> Zur engen institutionellen Anbindung von textil- und nahrungsmittelverarbeitenden Berufen vgl. Groß 2018, 382, 385.

<sup>2605</sup> Nach Radner 1999a, 103 handelt es sich auch bei Babēte, hinter dessen Namen sich weder eine Berufsbezeichnung noch ein dito-Zeichen findet, um einen Konditor (*karkadinnu*), da er zwischen anderen Konditoren genannt wird.

<sup>2606</sup> Für Radner 1999a, 103 ist die Tempelaffiliation der Konditoren (*karkadinnu*) unzweifelhaft, obgleich diese nicht explizit gemacht wird.

<sup>2607</sup> Radner 1999a, 78, 103.



sich die Verschränkung von Berufsgruppenzugehörigkeit und geteilter institutioneller Zugehörigkeit.

Gelegentlich erscheinen Mitglieder der Wagenbesatzung (*mār damqi*, *mukīl appāti*, *sūsānu* und *tašlīšu*) gemeinsam in Zeugenlisten,<sup>2608</sup> allerdings ohne, dass immer ersichtlich würde, ob es sich um die Besatzung eines Götterwagens oder gewöhnliche Militärangehörige handelte. Die gemeinsame, wohl nicht immer ungefährliche Tätigkeit auf dem Wagen begünstigte vielleicht die Entwicklung tragfähiger Beziehungen, die über den professionellen Rahmen hinausgingen.

Die Hierarchie der Tempel, für die eine Reihe von Zeugen tätig war, lässt vielleicht NATAPA 2, 127 erkennen. An erster Stelle der Zeugenliste stehen zwei *šangûs* des Aššur,<sup>2609</sup> es folgen der *šangû* der Šarrat-nipha, der Ištar von Ninive und des Hūru.

Die Anbindung an die Sphäre des Tempels, nicht notwendigerweise aber immer dieselbe Institution, scheint bei der Auswahl der Zeugen relevant gewesen zu sein, so beispielsweise in StAT 2, 7, wo sich unter den Zeugen verschiedene Tempelbedienstete finden, nämlich zwei *nargallus* des Aššur und ein Wagenlenker (*mukīl appāti*) desselben Gottes sowie ein weiterer *nargallu* in den Diensten des Adad, in StAT 3, 69 mit mehreren *šangûs*, darunter jeweils einer des Aššur und des Šamaš,<sup>2610</sup> in NATAPA 2, 136 mit einem *tušsar bēt-ili* und einem *šangû*, dessen institutionelle Affiliation unbekannt bleibt, sowie einem *šangû* des Nabû und auch in NATAPA 2, 71 scheint der Tempelbezug des Erblässers, eines Schneiders (*kāširu*) des Aššur, bei der Bestellung der Zeugen zumindest eine gewisse Rolle gespielt zu haben. Denn unter ihnen finden sich ein *lahḫinu*, ein *tušsar bēt-ili* sowie jeweils ein *šangû* des Anu und des Sīn. Ein ähnliches Phänomen lässt sich ggf. an StAT 2, 164 beobachten, wo der *šangû rabiū* sowie zwei weitere *šangûs* als Zeugen für einen *mukīl sīsē* der Ištar von Arba'il agieren.<sup>2611</sup>

Dass die Tempelzugehörigkeit einen sozialen Marker darstellte, der auch über den engeren geographischen Horizont der Stadt hinaus wirksam war, zeigt sich nicht nur an StAT 2, 164, sondern auch an NATAPA 2, 127, wo sich der *šangû* der Ištar von Ninive zwischen *šangûs* von Göttern, die in der Stadt Aššur beheimatet waren, und auch solchen der ägyptischen Gemeinschaft in Aššur findet.

Ein im Zusammenhang mit der Organisation von Zeugenlisten wichtiger Text ist StAT 3, 32, bei dem aufgrund von Beschädigungen leider unbekannt ist, wer die zentralen Transaktionsparteien waren.<sup>2612</sup> Die Zeugenliste dieser Feldkaufurkunde ist nicht nur

---

<sup>2608</sup> CUSAS 34, 54; SAAB 12, 62–63; StAT 1, 34; StAT 3, 33.

<sup>2609</sup> Zur Lesung des Götternamens Aššur statt Marduk in den Berufsbezeichnungen von Aššur-abu-ušur (Nr. 6) und Mušēzib-Aššur (Nr. 20) vgl. Fn. 955.

<sup>2610</sup> Die institutionelle Anbindung der restlichen drei *šangûs* ist aufgrund von Beschädigungen der Tafel nicht mehr zu ermitteln.

<sup>2611</sup> Vgl. auch KAN 4, 48. Unter den Zeugen findet sich ein *šangû* des Aššur sowie zwei weitere *šangûs*, bei denen aufgrund von Beschädigungen nicht mehr zu bestimmen ist, im Dienst welcher Götter sie standen.

<sup>2612</sup> Faist 2007, 64.

aufgrund der in ihr versammelten „Prominenz“<sup>2613</sup> herausstechend – unter den Zeugen finden sich mehrere königliche Eunuchen (*ša-rēši*), der Bürgermeister (*ḥazannu*) von Ninive, zahlreiche Schreiber aus Aššur, Personen aus Kalḫu,<sup>2614</sup> Bedienstete der Gouverneure der Provinzen Aššur und Rašappa, mehrere Goldschmiedemeister (*rab šarrāpi*) sowie Personal des Aššurtempels – sondern auch hinsichtlich der Häufung von Zeugen gleichen Berufs einschlägig. Allerdings ergeben sich aufgrund der Verwendung von dito-Zeichen Deutungsschwierigkeiten bei den Berufsbezeichnungen.

Zeile	Name	Berufsbezeichnung
Rs. 3'	Sîn-šarru-ušur (Nr. 2)	lú*SAG MAN
Rs. 4'	Kummāiu (Nr. 3)	KI.MIN
Rs. 7'	Tatunu	lú*ḥa-za-nu šá NINA <sup>ki</sup>
Rs. 8'	Ququ'a (Nr. 2)	lúA.BA ŠA.URU-ʿaʿ-ʿa
Rs. 9'	Ēdi-lēšir (Nr. 2)	KI.MIN
Rs. 10'	Kakkussu (Nr. 1)	KI.MIN
Rs. 11'	Silim-Aššur (Nr. 1)	lúGAL SIMUG.KÛ.GI KI.MIN
Rs. 12'	Aia-šarru-īdi	KI.MIN
Rs. 13'	Aššur-erība (Nr. 4)	KI.MIN
Rs. 14'	Aššur-balāssu-iqbi (Nr. 1)	KI.MIN
Rs. 15'	Lalī	lúGAL SIMUG.KÛ.GI šá É 1ʿxʿxʿ
Rs. 16'	Nabû-bēl-ilāni	lúA.BA <sup>uru</sup> ŠA.URU-ʿaʿ-[a]
Rs. 19'	Ubru-Issār (Nr. 8)	lú*šá IGI <i>de-na-ni</i> šá lú*GAR KUR
Rs. 20'	Nabû-šallim-aḥḥē (Nr. 4)	lú*KI.MIN šá <sup>uru</sup> <i>Ra-šap-pa-a-a</i> <sup>2615</sup>
Rs. 21'	Aššur-rēmāni (Nr. 8)	lúMUḤALDIM É <i>aš+šur</i>
Rs. 22'	Aššur-ēreš (Nr. 2)	lú*LUNGA É <i>aš+šur</i>

In Rs. 9'–10' bezieht sich KI.MIN höchstwahrscheinlich sowohl auf die Berufsbezeichnung *ṭupšarru* als auch auf die Nisbe *libbiālāiu*, „aus Libbi-āli“. Unsicher wird die Deutung in den Zeilen Rs. 11'–14'. Nach Faist bezieht sich KI.MIN in Rs. 11' nur auf die Nisbe. Silim-Aššur (Nr. 1) ist also ein Goldschmiedemeister aus Aššur, in den darauffolgenden Zeilen sei aber wiederum *ṭupšarru libbiālāiu* gemeint.<sup>2616</sup> Von PNA wird dies grundsätzlich anders (und uneinheitlich) bewertet.<sup>2617</sup> Bei Aia-šarru-īdi und seinem Bruder Aššur-erība (Nr. 4) wird KI.MIN nur auf die Nisbe bezogen,<sup>2618</sup> bei Aššur-balāssu-iqbi (Nr. 1) wird KI.MIN einmal so gedeutet, dass er ein *šarrāpu libbiālāiu* ist,<sup>2619</sup> an anderer Stelle nimmt PNA an, dass es sich um einen *ṭupšarru libbiālāiu* handelt.<sup>2620</sup>

Ebenfalls uneindeutig ist Radners Bewertung des Abschnitts Rs. 11'–15' der Zeugenliste von StAT 3, 32: „In der Zeugenliste sind mehrere Goldschmiede genannt. Das

<sup>2613</sup> Faist 2007, 64.

<sup>2614</sup> Ētir-Nergal, Sa'umu (Nr. 1).

<sup>2615</sup> Nabû-šallim-aḥḥē (Nr. 4) wird von PNA 4, 168 nicht als *ša-pān-dēnāni* aufgeführt, die Berufsbezeichnung wird aber unter PNA 2/II, 869b Nr. 4 vermerkt.

<sup>2616</sup> Faist 2007, 64.

<sup>2617</sup> Vgl. ebd., 64.

<sup>2618</sup> „[Aia-šarru-īdi] acts as a witness alongside his brother Aššur-erība. The preceding witness is the chief goldsmith Silim-Aššur. The ditto sign after the following witnesses' names refers, however, to ŠA-URU.KI in r. 8" (PNA 1/I, 93, s. v. Aia-šarru-īdi). „[...] Aššur-erība, is identified by ditto marks (: . .) as another son of Marduk-bani-aḥē and a native of the Inner City" (PNA 2/II, 712 s. v. Marduk-bāni-aḥḥē Nr. 4).

<sup>2619</sup> „Aššur-balāssu-iqbi [...] is a goldsmith acting as a witness" (PNA 1/I, 14b s. v. Abi-sūrī).

<sup>2620</sup> PNA 1/I, 156a s. v. Aššur-balāssu-iqbi Nr. 1.

Wiederholungszeichen bezieht sich auf ŠÀ.URU-*‘a-ia’* in Z. 8<sup>2621</sup>. Woraus hervorgehen soll, dass es sich bei Aia-šarru-īdi, Aššur-erība (Nr. 4) und Aššur-balāssu-iqbi (Nr. 1) um Goldschmiede (*šarrāpu*) handelt, wenn sich KI.MIN nur auf die Herkunftsbezeichnung bezieht, ist mir nicht ersichtlich. In PNA 4 taucht unter der Herkunftsbezeichnung Libbī-āli wiederum keine der in StAT 3, 32 als *libbīālāiu* bezeichneten Personen auf.<sup>2622</sup> Falls sich KI.MIN in Rs 12'–14' nicht nur auf die Nisbe, sondern ebenfalls auf die Berufsbezeichnung *rab šarrāpi* beziehen würde, läge mit StAT 3, 32 ein weiterer Beleg für das gleichzeitige Wirken mehrerer *rab šarrāpis* in Aššur vor.<sup>2623</sup>

Die Zeugenliste von NATAPA 1, 35 ist insofern interessant, weil sie geradezu den Eindruck vermittelt, es seien dezidiert Zeugen aus der eigenen Berufsgruppe vermieden worden. Sowohl die dreißig Verkäufer eines innerstädtischen Grundstücks als auch der Käufer sind *hundurāius*. Angesichts der Veräußerung von kollektivem Besitz ist anzunehmen, dass es sich um eine bedeutsame Transaktion für die Gruppe der *hundurāius* handelte, die deren Interessen wesentlich betraf. Unter den Zeugen sind sie indes nicht repräsentiert, diese rekrutieren sich aus Vertretern lebensmittel- (*āpiu*, *šāhitu*) und textilverarbeitender Berufe (*kāširu*, *ušpāru*) sowie Personen aus dem Baugewerbe (*šelepāiu*), Spähern (*daiālu*), Schiffern (*malāhu*), Palastpersonal (*mār ekalli*), Türhütern (*atū*) und Schreibern (*tupšarru*).

Angesichts der weiter oben skizzierten Argumente, dass Zeugen aus Publizitäts- und Absicherungsaspekten innerhalb der eigenen Berufsgruppe gewählt wurden, da diese einen wichtigen sozialen Bezugsrahmen darstellte, fällt das Fehlen von *hundurāius* unter den Zeugen auf. Zwei Szenarien sind denkbar: Entweder schlichtweg alle *hundurāius* in Aššur waren an der Transaktion beteiligt oder aber es handelt sich um einen bewussten Ausschluss der verbleibenden Berufskollegen als Zeugen, um Interessenskonflikten vorzubeugen und die Objektivität der Zeugen zu wahren. Denn beim Verkauf des Grundstücks handelte es sich offenbar um eine Transaktion, welche die Berufsgruppe der *hundurāius* als Kollektiv tätigte. Das Szenario einer intendierten Auslassung gewinnt dadurch an Plausibilität, dass mit Baṭṭūtu (Nr. 2) zum Zeitpunkt der Abfassung von NATAPA 1, 35<sup>2624</sup> eine Person in Aššur belegt ist,<sup>2625</sup> die möglicherweise den Beruf des *hundurāius* ausübte,<sup>2626</sup>

<sup>2621</sup> Radner 1999a, 13.

<sup>2622</sup> PNA 4, 247–248 s. v. Libbāli.

<sup>2623</sup> Vgl. hierzu auch den Abschnitt IV.1.1 *Die Vorsteher der Berufsgruppen (rab X)*.

<sup>2624</sup> Das Datum von NATAPA 1, 35 ist beschädigt, die Bearbeiter Fales und Jakob-Rost 1991, 80 ergänzen [... *lim-mu* <sup>ld</sup>XXX-MAN-P]AP <sup>lu</sup>\*A.BA É.GAL, womit die Urkunde in das Jahr 625\* v. Chr. datieren würde. Denkbar wäre allerdings, dass es sich bei dem Eponymen nicht um den Palastschreiber (*tupšar ekalli*) Sîn-šarru-ušur (Nr. 16), sondern Nabû-šarru-ušur (Nr. 47) handelt, womit die Urkunde in das Jahr 629\* v. Chr. zu datieren wäre.

<sup>2625</sup> Baṭṭūtu (Nr. 2) erscheint in mehreren anderen Dokumenten aus der Sammlung N 9/10 im Zeitraum zwischen 629\* (ggf. auch 644\*; NATAPA 1, 10; 32) und 617\* v. Chr. (NATAPA 1, 6), darunter auch in Texten, welche aus den Jahren 629\* (NATAPA 1, 10; 32) und 625\* v. Chr. (NATAPA 1, 24) stammen, ist also zu beiden möglichen Abfassungszeitpunkten von NATAPA 1, 35 in Aššur belegt. Da Tages- und Monatsangabe in NATAPA 1, 35 nicht erhalten sind, lässt sich nicht ermitteln, ob die genannten Texte in denselben Monat oder zumindest Teil des Jahres datieren, so dass eine (berufsbedingte) Abwesenheit von Baṭṭūtu (zur Natur der Tätigkeit der *hundurāius* vgl. S. 205–208) zum Abfassungszeitpunkt von NATAPA 1, 35 als Grund für sein Fehlen unter den Transaktionsparteien bzw. den Zeugen ausgeschlossen werden kann.

<sup>2626</sup> Baṭṭūtu (Nr. 2) ist selbst nie mit der Berufsbezeichnung *hundurāiu* belegt. Er ist allerdings eng mit zahlreichen *hundurāius* verbunden, mit denen er regelmäßig gemeinsam als Zeuge in Erscheinung tritt, so dass

aber nicht zu den Transaktionsparteien in NATAPA 1, 35 gehörte und somit potenziell als Zeuge hätte herangezogen werden können,<sup>2627</sup> sich jedoch nicht unter diesen findet.

#### IV.2.7 Zwischenfazit

Die Hypothese, die mit Hinblick auf die umfangreichen Archive der *hundurāius* (N 9/10) und insbesondere der Goldschmiede (*šarrāpu*, N 33) formuliert wurde, nämlich dass die Berufsgruppe eine vorrangige Bedeutung für die Wahl von Zeugen spielte und diese Präferenz durch einen starken Zusammenhalt in den „Handwerkerzünften“ zu erklären sei, lässt sich anhand des verfügbaren Quellenmaterials quantitativ weder stichhaltig beweisen noch widerlegen, da die Datengrundlage zu schmal ist, um einen zahlenmäßig belastbaren Nachweis zu führen. Eine gewisse Präferenz für Zeugen aus der eigenen Berufsgruppe ist durchaus wahrnehmbar, allerdings ist sie nur für 12 Berufsgruppen (*hundurāiu*, *kalliu*, *kāširu*, *nappāhu*, *nāru*, *nuḫatimmu*, *rab ḫanšē*, *rab kišri*, *šarrāpu*, *šangû*, *šaknu* und *ušpāru*) belegt und macht mit knapp 16% lediglich annähernd ein Sechstel der untersuchten Zeugenbeziehungen von Angehörigen der genannten Berufsgruppen aus.

Der detaillierte Blick auf ausgewählte Dokumente, also die Komplementierung durch eine qualitative Perspektive, lässt die Mechanismen, nach denen Zeugen ausgewählt werden, deutlicher hervortreten. In Einzelfällen können plausible Szenarien für die Wahl bestimmter Zeugen rekonstruiert werden. Nicht die Zugehörigkeit zur selben Berufsgruppe, sondern auch die Zugehörigkeit zu einer institutionellen Sphäre wie der des Tempels – nicht aber notwendigerweise die Anbindung an denselben Tempel – war offenbar ein Faktor, der die Wahl von Zeugen beeinflusste. Es ist allerdings zu bedenken, dass die vorgebrachten Überlegungen zu den Motiven für die Auswahl bestimmter Zeugen Vermutung bleiben müssen, da die Texte die Gründe hierfür niemals explizit reflektieren. Denn den Fällen, in denen die Auswahl der Zeugen deutlich durch Faktoren wie die Ausübung desselben Berufs, die gemeinsame institutionelle Anbindung oder die Tätigkeit für eine spezifische Sphäre wie den Tempel bedingt ist, steht eine Vielzahl von Beispielen gegenüber, in denen sich keine plausiblen Erklärungen finden lassen, welches Tertium hinter der Auswahl der Zeugen und damit dem gemeinsamen Auftreten bestimmter Berufsgruppen in den Zeugenlisten steht.<sup>2628</sup>

Entgegen der naheliegenden Vermutung, dass Vertreter von Berufen aus demselben Handwerkszweig – zum Beispiel Bäcker und Konditoren – gehäuft miteinander interagierten,

---

PNA (1/II, 278a s. v. Baṭṭūtu Nr. 2) annimmt, dass er ebenfalls diesen Beruf ausübte.

<sup>2627</sup> Möglich ist, dass Baṭṭūtu (Nr. 2) zum Zeitpunkt des Verkaufs nicht in Aššur weilte, sondern sich auf einer Reise befand.

<sup>2628</sup> Dies betrifft leider auch umfangreiche Zeugenlisten, in denen zahlreiche Personen mit Berufsbezeichnungen erscheinen, so wie beispielsweise StAT 1, 22, wo sich jeweils eine große Gruppe von Goldschmiedern (*šarrāpu*), Bäckern (*āpiu*), Personal des Götterwagens (*sūsānu ša Aššur*) sowie einzelne Vertreter ganz unterschiedlicher Professionen finden (*paḫḫāru*, *qatin apil šarri*, *šārip duḫši*, *šangi karkadinni*, *tamkāru* sowie drei Personen, deren Berufsbezeichnung nicht erhalten ist) oder KAN 4, 8 mit jeweils einem *āpiu* (Zur unsicheren Lesung der Berufsbezeichnung vgl. Fn. 2746), *atû*, *lahḫinu*, *nappāhu*, *nuḫatimmu*, *rab karkadinni*, *ša-ḫuṭāri*, *ša-muḫḫi-bēti*, *ša-rēši*, *šeleppāiu* und *ṣupšarru*.

lässt sich eine präferenzielle Wahl von Zeugen innerhalb des Berufszweigs für die meisten Metiers nicht plausibel machen.

## IV.2.8 Die Wahl von Geschäfts- und Transaktionspartnern

Es wäre denkbar, dass das Merkmal Beruf nicht nur bei der Wahl von Zeugen, sondern auch bei der Auswahl von Geschäfts- und Transaktionspartnern eine Rolle spielte. Mit „Geschäftspartner“ sind Personen gemeint, die gemeinsam in derselben Rolle an einer Transaktion teilnehmen, also beispielsweise zwei Käufer. „Transaktionspartner“ bezeichnet die Personen oder Personengruppen, die als zentrale Parteien miteinander ein Geschäft tätigen, also beispielsweise Käufer und Verkäufer. Deshalb werden im Folgenden die Texte zusammengestellt und diskutiert, in denen mehrere Personen, deren Berufsbezeichnung bekannt ist, als Geschäftspartner gemeinsam Geschäfte tätigten, sowie diejenigen Transaktionen untersucht, bei denen die Berufe von beiden Transaktionspartnern, also den zentralen Parteien, bekannt sind.

### *IV.2.8.1 Die Wahl von Geschäftspartnern*

Im Korpus der hier untersuchten archivalischen Texte aus Aššur finden sich gegenwärtig 15 Dokumente, in denen mehrere Personen, deren Beruf bekannt ist, gemeinsam als zentrale Parteien, d. h. Käufer, Verkäufer, Gläubiger oder Schuldner, auftreten. Bei einem Drittel, also fünf Texten übten die Geschäftspartner unterschiedliche Berufe aus.<sup>2629</sup> Von besonderem Interesse sind hierbei die drei Personenkaufurkunden KAN 4, 20, StAT 2, 183 und StAT 2, 270.

KAN 4, 20 wurde von Faist ediert und ausführlich besprochen.<sup>2630</sup> Es handelt sich bei dem Text um eine gewöhnliche Personenkaufurkunde, Gegenstand sind eine Frau und ihre Tochter, die als elamische Kriegsgefangene bezeichnet werden.<sup>2631</sup> Diese Kriegsgefangenen hatte der König<sup>2632</sup> an die Stadt Aššur übergeben.<sup>2633</sup> Die Mechanismen, nach denen Kriegsbeute verteilt wurde, sind weitestgehend unklar.<sup>2634</sup> Im Fall von KAN 4, 20 sind mit

---

<sup>2629</sup> FNALD 40, KAN 4, 20, StAT 2, 183, 270; StAT 3, 84.

<sup>2630</sup> Faist 2009.

<sup>2631</sup> Ebd., 60. Die Assyrer deportierten regelmäßig Menschen aus Elam. Um zu verhindern, dass einzelne Männer aus dem Gebiet der Neuansiedlung in ihre alte Heimat fliehen würden, deportierte man oftmals ganze Familien (Faist 2009, 66).

<sup>2632</sup> Nach Faist 2009, 65 liegt wegen der Erwähnung elamischer Kriegsgefangener eine Datierung der Urkunde, deren Datumsangabe leider verloren ist, aus kontextuellen Gründen in die Regierungszeit Assurbanipals oder später nahe. Sie hält es für am wahrscheinlichsten, dass sich hinter dem in KAN 4, 20: Vs. 15 genannten König Assurbanipal verbirgt (Faist 2009, 66).

<sup>2633</sup> KAN 4, 20: Vs. 13–15.

<sup>2634</sup> Faist 2009, 66. Hochrangige Funktionäre hatten, so vermutet Faist 2009, 66, möglicherweise ein Vorrecht bei der Auswahl von Deportierten, ansonsten seien Zuweisungen an Personen und Institutionen durch den König wohl die Regel gewesen.

der Stadt Aššur als Empfängerin offenbar ihre Bewohner gemeint,<sup>2635</sup> denn bei den Verkäufern handelt es sich um eine Gruppe von zehn Personen.<sup>2636</sup>

Auffällig ist, dass zwischen den zehn Verkäufern weder nachweisbare familiäre noch berufliche Verbindungen bestanden. Sie gehörten, soweit feststellbar, sogar ganz unterschiedlichen Berufszweigen an.<sup>2637</sup> Unter ihnen finden sich jeweils zwei Goldschmiede (*šarrāpu*)<sup>2638</sup> und Bäcker (*āpiu*)<sup>2639</sup>, ein Hirte (*rā`iu*),<sup>2640</sup> ein Weber (*ušpāru*)<sup>2641</sup> sowie mindestens drei Personen, deren Berufsbezeichnungen aufgrund von Beschädigungen nicht zu ermitteln sind.<sup>2642</sup> Faist erwägt, ob das diese Personen verbindende Element die Zugehörigkeit zu einer Institution sein könne. Durch diese Institution sei ggf. auch die Zuteilung der Beute erfolgt.<sup>2643</sup> Sie denkt dabei an den Aššurtempel.<sup>2644</sup> In der Tat sind für die meisten der genannten Berufe Vertreter an den Tempeln in Aššur belegt,<sup>2645</sup> allerdings lässt sich für keinen der Verkäufer in KAN 4, 20 eine konkrete Anbindung an den Tempel nachweisen. Zudem ist weder für einen der Zeugen noch den Käufer eine Tempelaffiliation belegt.

Das gemeinsame Merkmal, aufgrund dessen die Verkäufer eine gemeinsame Zuteilung aus der Kriegsbeute erhalten hatten, ist jedenfalls kaum in der Zugehörigkeit zu einer Berufsgruppe oder „Zunft“ zu suchen. Angesichts der Vehemenz, mit der bisweilen für die „Zunft“ als sozialem Strukturgeber und Bezugsrahmen argumentiert wird, mag dieser Befund vielleicht erstaunen. Er zeigt wiederum, dass die Berufsgruppe allenfalls nur *ein* Faktor neben weiteren war, der das soziale Miteinander strukturierte. Die Intensität und potenzielle Tragfähigkeit, die sich aus gemeinsamem Besitz, der Kooperation bei der Bewirtschaftung oder dem Verkauf von (landwirtschaftlicher) Nutzfläche oder Personen ergab, ist sicher nicht zu unterschätzen.

Sofern es sich bei den Besitzern der Frau in KAN 4, 20 tatsächlich um Angehörige derselben Institution handelt, ist zu erwägen ob die Durchmischung von Vertretern unterschiedlicher Berufsgruppen nicht vielleicht sogar intendiert gewesen sein könnte, um Beziehungen zwischen verschiedenen Metiers und Abteilungen zu stärken. Eine derartige

---

<sup>2635</sup> Faist 2009, 66. Dass die Frau und ihre Tochter zuerst in den Besitz einer Institution gelangt waren, die diese dann an die Gruppe der Verkäufer in KAN 4, 20 weiterverkauft hatte, ist unwahrscheinlich. Denn in diesem Fall würde die Erklärung, dass die Frau eine Schenkung des Königs war, wenig Sinn ergeben.

<sup>2636</sup> Hier stellt sich die Frage, wie lukrativ solche Beutezuteilungen waren: Teilt man den Kaufpreis von einer Mine Silber durch zehn, bleiben gerade einmal sechs Šekel (1 Mine = 60 Šekel; vgl. Powell 1987, 514) als Erlös pro Person.

<sup>2637</sup> Faist 2009, 67. Die Berufsbezeichnungen werden in KAN 4, 20 genannt.

<sup>2638</sup> Abu-lēšir (KAN 4, 20: Vs. 10), Sākip-Aššur (Nr. 2; zur Identifikation vgl. Faist 2009, 64, 67 Fn. 24).

<sup>2639</sup> Šēp-Aššur (Nr. 19), Urdu-Issār (Nr. 34).

<sup>2640</sup> Kēnū`a (KAN 4, 20: Vs. 9). Der Beleg fehlt in PNA 4, 124b. In KAN 4, 20: Vs. 9 ist deutlich <sup>𐎠𐎵𐎶</sup> „SIPA“ zu erkennen.

<sup>2641</sup> Qibīt-Aššur (KAN 4, 20: Vs. 7).

<sup>2642</sup> Marduk-rēmāni (KAN 4, 20: Vs. 1), Silim-Aššur (Nr. 9; KAN 4, 20: Vs. 2–3).

<sup>2643</sup> Faist 2009, 67.

<sup>2644</sup> „It is well known that a significant number of craftsmen and other professionals worked for this large institution. Goldsmiths and bakers, both attested in VAT 9755, were very important as they were involved in the fabrication and maintenance of cult statues and other temple treasury, and in the preparation of bakery products for offerings“ (Faist 2009, 67).

<sup>2645</sup> Vgl. Anhang I. Namentlich bekannte Kult-, Ritual- und Heilspezialisten aus neuassyrischen Texten mit bekannter Tempelanbindung, S. 1–4.

Durchkreuzung des sozialen Gewebes trug vermutlich dazu bei, Konflikte zwischen verschiedenen Berufsgruppen zu verhindern bzw. schwächte sie zumindest ab, so dass diese Form der Distribution von Kriegsbeute als Mechanismus des sozialen Ausgleichs anzusprechen wäre.

Dies muss angesichts der Überlieferungslage allerdings Vermutung bleiben. Denn neben KAN 4, 20 finden sich nur noch zwei weitere Kaufurkunden,<sup>2646</sup> in denen Personen unterschiedlicher Berufe gemeinsam als Verkäufer von Personen auftreten: In StAT 2, 183 verkaufen ein *rab āpie*,<sup>2647</sup> ein Schiffer (*malāḫu*)<sup>2648</sup> sowie eine weitere Person,<sup>2649</sup> die keine Berufsbezeichnung trägt, gemeinsam drei Frauen und einen Mann. Da in der Urkunde nicht nur die Berufsbezeichnungen der Verkäufer, sondern auch Filiationen angegeben werden, lässt sich feststellen, dass die drei Verkäufer nicht nur nicht denselben Beruf, sondern ebenfalls nicht denselben Vater hatten.<sup>2650</sup>

Dass Personen sowohl mit Filiationsangabe als auch mit Berufsbezeichnung erscheinen, ist eher ungewöhnlich und könnte als Indiz dafür gedeutet werden, dass es sich bei den dreien eben gerade nicht um eine Gruppe handelte, die üblicherweise gemeinsam agierte und ihre sozialen Netzwerke sich nur in geringem Maße überschneiden, so dass ein gesteigertes Interesse an einer eindeutigen Identifikation der Beteiligten bestand.

Die weitestgehend zerstörte Urkunde StAT 2, 270 dokumentiert den gemeinschaftlichen Verkauf eines Sklaven durch einen Schreiber (*tupšarru*)<sup>2651</sup> und drei *mušarkisus*.<sup>2652</sup>

Eine gemeinsame institutionelle Affiliation der Verkäufer lässt sich weder in StAT 2, 183 noch StAT 2, 270 nachweisen. Ob es sich wie in KAN 4, 20 bei den verkauften Personen ursprünglich um Kriegsbeute handelte, die der König unter den Bewohnern der Stadt Aššur verteilt hatte, lässt sich aus den Dokumenten nicht ermitteln. Auch die Namen der verkauften Personen geben keinen Hinweis darauf, ob sie als Deportierte nach Assyrien gelangt waren, da sie, soweit erhalten, fast alle akkadische Namen tragen.<sup>2653</sup> Eine Ausnahme stellt die Frau *Sē'-(i)lā* dar, die mit *Sē'* immerhin einen westsemitischen Gott als theophores Element im Namen trägt. Die akkadischen Namen können allerdings ebenso wenig belegen, dass es sich *nicht* um Kriegsgefangene handelt. Denn auch die elamische Gefangene aus KAN 4, 20 trägt mit *Nanāia-ilā'ī* einen gut akkadischen Namen, den sie vermutlich durch ihre neuen Besitzer erhalten hatte.<sup>2654</sup>

---

<sup>2646</sup> StAT 2, 183, 270.

<sup>2647</sup> Aššur-šumu-iddina (Nr. 13).

<sup>2648</sup> Aššur-aplu-iddina (StAT 2, 183: Vs. 2; vgl. PNA 4, 52a).

<sup>2649</sup> Zērīa (Nr. 21).

<sup>2650</sup> StAT 2, 183: Vs. 1–3.

<sup>2651</sup> [...]zēru/šumu-iddina (StAT 2, 270: Vs. 1; von PNA 4, 216a wie in der Edition als [...]zēru-iddina ange-setzt).

<sup>2652</sup> Aššur-napissu/kettu-irâm (Nr. 2, nach PNA 3/I, 985a Nr. 15 ist Aššur-kettu-irâm zu lesen, so auch PNA 4, 66b); [...]lēšir (StAT 2, 270: Vs. 4; vgl. PNA 4, 68b, dort [...]GIŠ gelesen); [...]aḫu-iddina (StAT 2, 270: Vs. 2; vgl. PNA 4, 68b).

<sup>2653</sup> Drei der vier verkauften Personen in StAT 2, 183, *Ilu-rēmūtī*, *Ilu-bāni* und *Qibīt-Aššur* (Nr. 24), haben akkadische Namen. Der Name der verkauften Person in StAT 2, 270 ist leider nicht erhalten.

<sup>2654</sup> Faist 2009, 65 Fn. 17. Sie weist darauf hin, dass die Namengebung bei Deportierten und anderen

Weitaus weniger aussagekräftig ist die Darlehensurkunde StAT 3, 84, in der möglicherweise ein *nāšiu*<sup>2655</sup> und ein Schreiber des Kronprinzen (*tupšarru ša mār šarri*)<sup>2656</sup> gemeinsam mit zwei weiteren Personen,<sup>2657</sup> deren Berufe nicht bekannt sind, ein Darlehen über zehn Šekel Silber aufnehmen. Wie für Obligationssurkunden leider üblich, geht aus dem Dokument weder hervor, warum das Darlehen aufgenommen wurde, noch warum die Schuldner das betreffende Geschäft gemeinsam getätigt hatten. Die einzige zusätzliche Information, die der Text bietet, ist dass der Schreiber (*tupšarru*) des Kronprinzen Ilu-lē'i aus der bisher nicht bekannten Stadt Sāqi<sup>2658</sup> stammt. So bleibt unklar, ob das Darlehen, das die vier Personen gemeinsam aufnahmen, einen rein privaten Hintergrund hatte und für die Wahl der Transaktionspartner nur ihre eigenen Interessen eine Rolle spielten, oder ob es einen dienstlichen Hintergrund gab, der auf Kooperationsbeziehungen zwischen den Angehörigen der verschiedenen Berufe hindeuten könnte.

Etwas mehr Informationen über den Hintergrund der Transaktion lassen sich aus der Quittung FNALD 40 gewinnen. Drei Männer hatten gemeinsam ein Darlehen über 3 ½ Minen Silber bei der Stadt Laḫīru, die im Diyala-Gebiet an der assyrisch-babylonischen Grenze lag und seit Sargon II. Statthaltersitz einer gleichnamigen Provinz war,<sup>2659</sup> aufgenommen.<sup>2660</sup> Einer von ihnen hatte seinen Anteil an einen anderen der Schuldner zurückgezahlt, es handelt sich also um eine „Teilquittung“.<sup>2661</sup>

In FNALD 40 werden keine Berufsbezeichnungen notiert. Für die Urkunde kann allerdings die Zugehörigkeit zur Textsammlung N 33 plausibel gemacht werden, denn in der Prozessurkunde StAT 1, 35, die sicher aus N 33 stammt,<sup>2662</sup> geht es ebenfalls um Silber der Stadt Laḫīru und auch zwei der Protagonisten aus FNALD 40 erscheinen dort.<sup>2663</sup> Aufgrund der

---

„displaced persons“ in der onomastischen Forschung bisher nicht ausführlich thematisiert wurde. Radner 2015b, 93 argumentiert, dass der Name der Frau eine bewusste Anspielung auf die Repatriierung der Nanāia-Statue durch Assurbanipal ist, die sich über ein Jahrtausend lang in Elam befunden hatte, und damit direkt Bezug auf den Feldzug nimmt, infolge dessen sie nach Assyrien gelangte.

<sup>2655</sup> Nergal-šarru-ušur (StAT 3, 84: Vs. 5). In StAT 3, 84 erscheint Nergal-šarru-ušur ohne Berufsbezeichnung. Unklar ist, ob Personenidentität mit der gleichnamigen Person aus FNALD 18 (dort in Filiationsangabe) und StAT 2, 164 (dort mit der Berufsbezeichnung *nāšiu*), d. h. Nergal-šarru-ušur Nr. 42, anzunehmen ist (Faist 2007, 135). Sowohl StAT 2, 164 (675) als auch StAT 3, 84 (641\*) stammen aus der Textsammlung N 31, zwischen den Dokumenten liegen allerdings 34 Jahre.

<sup>2656</sup> Ilu-lē'i (StAT 3, 84: Vs. 6; PNA 4, 204b).

<sup>2657</sup> Aššur-šēzibanni (StAT 3, 84: Vs. 2); Urdu-Mullissu (Nr. 7).

<sup>2658</sup> Der Ortsname ist anderweitig nicht belegt (Faist 2007, 135; vgl. Bagg 2017a).

<sup>2659</sup> Bagg 2017b, 362; Radner 1999a, 141–142. Nach Deller 1987, 27 handelte es sich bei Laḫīru um einen „Warenumschlagplatz im Handel zwischen Elam und Babylonien“. Dass die Stadt als Gläubiger auftrete, zeige, „daß die Stadtkasse sich selbst finanziell engagierte und auf dem Kapitalmarkt wie ein *tamkāru* auftrat.“ Es sei allerdings auch denkbar, „daß ein in Laḫīru ansässiger *tamkāru* eine so beherrschende Stellung inne hatte, daß man seine Kredite kurz als »Laḫīru-Silber« bezeichnete“ (Deller 1987, 28).

<sup>2660</sup> Postgate 1976, 153; vgl. Radner 1999a, 141. Deller 1987, 24 nimmt aufgrund der Schuldnersozietät an, dass ein Handelsunternehmen den Hintergrund des Darlehens gebildet habe, obwohl der Terminus EN KASKAL im Dokument nicht vorkomme. Er vermutet deshalb, die drei Schuldner seien im Überlandhandel zwischen Aššur und Laḫīru tätig gewesen.

<sup>2661</sup> Deller 1987, 22.

<sup>2662</sup> Radner 1999a, 143; Deller 1987, 26; Pedersén 1986, 135.

<sup>2663</sup> Zum Zusammenhang zwischen den Urkunden vgl. Radner 1999a, 143; Deller 1987, 25. Zizī (Nr. 20) erscheint in StAT 1, 35 nicht, dafür eine Person namens Zārūti (Nr. 23), die mit dem gleichnamigen *rab karān bīt ešši* in SAA XIV 60 identifiziert wird. Dieser Zārūti (Nr. 23) ist nach Ausweis von StAT 1, 35 für die Rückzahlung bzw. Übergabe des Silbers verantwortlich. Allerdings ist zu bedenken, dass die beiden Texte elf, fast zwölf Jahre auseinanderliegen (Radner 1999a, 143).



Zuweisung von FNALD 40 zu N 33 werden die Schuldner Nabû-zēru-iddina und Zīzī jeweils mit dem gleichnamigen Goldschmied Nr. 21 (*ṣarrāpu*) und Konditor Nr. 20 (*karkadinnu*) identifiziert. Der Beruf des dritten Schuldners, Iadī'-il (Nr. 3), ist nicht bekannt.<sup>2664</sup>

Nach Deller dokumentieren die Texte die gemeinschaftliche Finanzierung einer Handelsreise,<sup>2665</sup> in die der Goldschmied (*ṣarrāpu*) und der Konditor (*karkadinnu*) gewissermaßen „nebenberuflich“ zwecks Kapitalmehrung investiert hätten. Unklar bleibt, in welchem Maße sie in die Organisation und Durchführung eines solchen Geschäfts involviert waren. Trifft diese Deutung zu, ließen sich für die Wahl der Geschäftspartner keine professionellen Gründe anführen, sondern das gemeinschaftliche finanzielle Engagement von Goldschmied (*ṣarrāpu*) und Konditor (*karkadinnu*) hätte auf „privaten“ Motiven beruht.

Postgate bewertet die Urkunde grundlegend anders. Aufgrund des Gebrauchs von *nasāḫū* zur Bezeichnung der Aufnahme des Darlehens vermutet er, dass eine Fiskalobligation hinter der Zahlungsverpflichtung stand.<sup>2666</sup> Die drei Männer seien vielleicht dafür verantwortlich gewesen, eine Steuer, zu deren Abgabe die Stadt Laḫīru verpflichtet war, einzutreiben und diese eventuell sogar – da die Urkunde aus Aššur stammt – an den Aššurtempel oder eine andere „national institution“ zu entrichten.<sup>2667</sup> Es stellt sich dann allerdings die drängende Frage, warum ein Goldschmied (*ṣarrāpu*) und ein Konditor (*karkadinnu*) gemeinschaftlich mit der Eintreibung von Steuergeldern weitab von Aššur und deren Weiterleitung befasst gewesen sein sollten.

Möglicherweise gibt StAT 1, 35 einen Hinweis auf den Hintergrund der Transaktion. Dort wird in Vs. 5–u. Rd. 8 eine der Bedingungen genannt, unter denen der laufende Prozess als beendet zu betrachten ist:<sup>2668</sup> nämlich dann, „wenn Iadī'-il kommt (und) sagt: »das Silber, das sie gereinigt haben, wird Zērūtī zurückzahlen.«“<sup>2669</sup> Das Reinigen des Silbers wird mit einer Form des Verbums *ṣarāpu* „brennen; läutern“<sup>2670</sup> bezeichnet.<sup>2671</sup> Vielleicht handelt es sich bei den 3 ½ Minen um Silber aus dem Besitz der Stadt Laḫīru, das zwecks Raffinierung an den Goldschmied (*ṣarrāpu*) Nabû-zēru-iddina, möglicherweise durch einen Mittelsmann, gegeben wurde.<sup>2672</sup> Es stellt sich dann allerdings die Frage, was ein Konditor (*karkadinnu*) – wenn man wie PNA Personenidentität von Zīzī (Nr. 20) in FNALD 40 mit

---

<sup>2664</sup> Deller 1987, 24, 26 nimmt an, dass Iadī'-il der in der Stadt Laḫīru ansässige Organisator des Handelsunternehmens war. Er diskutiert, ob Iadī'-il „der/ein *tamkāru* von Laḫīru“ gewesen sei, hält es aber für plausibler, dass er lediglich den Kredit der Stadt (oder des *tamkāru* von Laḫīru) vermittelt und diesen auch abgewickelt habe.

<sup>2665</sup> Deller 1987, 24.

<sup>2666</sup> Zur Bedeutung „entrichten“ von *nasāḫū* in Bezug auf Steuern und Abgaben vgl. Postgate 1974, 186.

<sup>2667</sup> Postgate 1976, 153. Für Deller 1987, 29 gilt die Verwendung von *nasāḫū* hingegen „als ein starkes Argument [...], daß ein *tamkāru*-Kredit vorliegt.“

<sup>2668</sup> Vgl. Radners 1999a, 142 Kommentar zu den Zeilen Vs. 5, 9.

<sup>2669</sup> Radner 1999a, 141; vgl. ebd. 1999c, 133.

<sup>2670</sup> AHw III, 1083b.

<sup>2671</sup> Zur Raffinierung von Edelmetallen, insbesondere von Silber vgl. Radner 1999c, 132–134.

<sup>2672</sup> Die Verwendung von *maṭū* D in FNALD 40B: Rs. 8–10 stellt nach Postgate 1976, 154 eine Variante zu *issi* PN *dabābu* dar und bezieht sich auf eine mögliche Anfechtung des Vorgangs, stehe also nicht im Kontext der Raffinierung und dadurch bedingten Verminderung des Silbers.

der gleichnamigen Person in StAT 1, 21 annimmt – mit der Raffinierung von Silber zu schaffen hatte.

Wesentlich häufiger, nämlich durch insgesamt zehn Texte, ist der Fall belegt, dass Geschäftspartner, also Personen, welche die gleiche Rolle bei einer Transaktion einnahmen, auch denselben Beruf ausübten. Eine Subgruppe stellen hierbei die Arbeitsverträge aus der Textsammlung der *hundurāius* N 9/10 dar. In drei von ihnen<sup>2673</sup> erscheinen mehrere Personen, die als *hundurāiu* bezeichnet werden, unter den Gläubigern, also den Arbeitgebern. In allen dreien treten noch ein bis zwei weitere Personen in der Gläubigerrolle auf, deren Berufe jeweils unbekannt sind.

Wie Radner in ihren Beiträgen zur Mietarbeit in der neuassyrischen Zeit zeigt,<sup>2674</sup> stammt die überwiegende Mehrheit der aus neuassyrischer Zeit bekannt gewordenen Arbeitsverträge aus den Textsammlungen N 9 und N 10.<sup>2675</sup> Aufgrund der Präsenz von EN KASKAL-Dokumenten und besagten Arbeitsverträgen in N 9/10 schlägt sie vor, dass die *hundurāius* im Überlandhandel tätig waren.<sup>2676</sup> Zur Begleitung ihrer Karawanen mieteten sie Personal.<sup>2677</sup> Hierzu passen auch die Datierungen der Texte in die Wintermonate, wenn die Felder brach lagen und wenig Bedarf an Arbeitskräften in der Landwirtschaft bestand, sowie die Vertragslaufzeiten von mehreren Monaten.<sup>2678</sup>

Deshalb ist zu erwägen, ob nicht auch andere Obligationsurkunden, in denen *hundurāius* gemeinschaftlich Transaktionen tätigten, als Zeugnis professioneller Kooperation zu erachten sind, beispielsweise zur Finanzierung und Ausrüstung von Überlandtransporten oder Handelsreisen. Dies ist zumindest für NATAPA 1, 9, eine Obligationsurkunde in der zwei *hundurāius*<sup>2679</sup> sowie zwei weitere Personen, deren Beruf wir nicht kennen,<sup>2680</sup> als Gläubiger auftreten, in Betracht zu ziehen. Darlehensgegenstand sind fünf Šekel Silber und acht Ballen Stroh. Das Stroh könnte auf einen Bezug zur Landwirtschaft hindeuten, vielleicht wurde es aber auch zur Versorgung der Lasttiere der Karawanen benötigt. Die Vermutung, dass auch ggf. hinter NATAPA 1, 9 ein Vorgang steht, der mit der Berufsausübung der *hundurāius* in Zusammenhang steht, gewinnt nicht zuletzt dadurch an weiterem Gewicht, dass einer der Gläubiger, Urdu-Nanāia (Nr. 17), in einem weiteren Arbeitsvertrag aus N 9/10, KAN 4, 56, gemeinsam mit Mudammiq-Aššur (Nr. 7) als Arbeitgeber auftritt.<sup>2681</sup>

---

<sup>2673</sup> KAN 4, 52; 63; NATAPA 1, 46.

<sup>2674</sup> Radner 2015a; ebd. 2007.

<sup>2675</sup> Ebd. 2007, 196.

<sup>2676</sup> Zur Problematik der Bestimmung des Tätigkeitsbereichs der *hundurāius* vgl. den Abschnitt III.2.9.2 *Textil- und Lederhandwerker*.

<sup>2677</sup> Radner 2007, 196.

<sup>2678</sup> Ebd. 2008, 195.

<sup>2679</sup> Mudammiq-Aššur (Nr. 7); Šakil-Aia (Nr. 7).

<sup>2680</sup> Ātamar-Aššur (Nr. 4); Urdu-Nanāia (Nr. 17).

<sup>2681</sup> Aufgrund der Dauer des Anstellungsverhältnisses von zehn Monaten ist auch hier naheliegend, dass der Arbeitnehmer Dūr-Aššur (Nr. 6; Radner 2007, 214 liest Dūr-māt-Aššur. Tatsächlich ist auf der Kopie nach BĀD deutlich ein weiteres, leider beschädigtes Zeichen zu erkennen. Eine Lesung KUR liegt nach den Spuren in der Kopie allerdings nicht nahe. Faist 2010, 11 liest den Namen Dūr-Aššur) eine Handelskarawane begleitete.

Dass die professionellen Beziehungen der *hundurāius* auch in anderem Zusammenhang zum Tragen kamen, zeigt ggf. die Prozessurkunde Scheil II,<sup>2682</sup> in der möglicherweise Mudammiq-Aššur (Nr. 7) einen Prozess führt, während seine Geschäftspartner Ātamar-Aššur (Nr. 4) und Urdu-Nanāia (Nr. 17) aus NATAPA 1, 9 sowie der im Archiv gut belegte Schreiber Mudammiq-Aššur (Nr. 5) als Zeugen agieren.

Ob auch die durch NATAPA 1, 18 dokumentierte Transaktion einen professionellen Hintergrund hatte, lässt sich nicht ermitteln. Es handelt sich hierbei um eine Quittung<sup>2683</sup> über die Rückzahlung des Anteils des *hundurāiu* Mudammiq-Aššur (Nr. 7) an einem Darlehen von 58 Šekeln Silber, das er und ein weiterer *hundurāiu* namens Bēssū'a (Nr. 9) bei der Frau Lā-tubāšinni (Nr. 3) aufgenommen hatten.<sup>2684</sup> Dass Mudammiq-Aššur (Nr. 7) und Bēssū'a (Nr. 9) das Geld zur Finanzierung einer ihrer Handelsreisen geliehen hatten, bleibt Vermutung. Denn auch hier besteht das Problem, dass aufgrund der knappen Formulierung von Obligationsurkunden und Quittungen, die nur selten Abweichungen von den notwendigen Formularelementen aufweisen, die Hintergründe der Verpflichtungen oftmals im Dunklen bleiben – und damit auch nicht zu beantworten ist, ob das gemeinsam getätigte Geschäft im Zeichen beruflicher Kooperation stand.

Ein professioneller Hintergrund ist für NATAPA 1, 37, SAAB 12, 60–62 (B 79) und StAT 1, 16 zumindest in Erwägung zu ziehen. NATAPA 1, 37 ist eine Quittung über die Rückzahlung eines Darlehens in Höhe von ½ Mine Silber, das vermutlich zwei Schmiede (*nappāhu*) gemeinsam aufgenommen hatten.<sup>2685</sup> Interessant und relativ ungewöhnlich ist, dass eine Klausel zum Klageausschluss eingefügt wird, die die Klage von Seiten der Schmiede (*nappāhu*) unter Strafe stellt.<sup>2686</sup> Mir erscheint diese Konstellation eigenartig, da die Schmiede das Darlehen bereits zurückgezahlt hatten. Die Bearbeiter gehen auf die Stilisierung des Klageverzichts in ihrem Kommentar leider nicht ein. Als potenzieller Kläger wäre wohl eher der Gläubiger naheliegender, der behaupten könnte, seine Forderung sei noch

---

<sup>2682</sup> Der archivalische Kontext von Scheil II (631\*) ist unbekannt. Es finden sich vermutlich zahlreiche prosopographische Verbindungen zu den Texten aus N 9/10 (vgl. Deller 1984, 231–240), so dass die Annahme von Personenidentität mit den bekannten Protagonisten der Textsammlung Mudammiq-Aššur (Nr. 7), Ātamar-Aššur (Nr. 4) und Urdu-Nanāia (Nr. 17) naheliegender ist. Ob es sich bei Mudammiq-Aššur um den Schreiber (*tupšarru*) Nr. 5 oder den *hundurāiu* Nr. 7 handelt, ist unklar, denn beide erscheinen ohne Berufsbezeichnung in Scheil II: der eine als Zeuge, der andere als Prozesspartei.

<sup>2683</sup> Nach Fales und Jakob-Rost 1991, 49 geht es in dem Dokument um einen Erbteil, da der für die Erbteilungsurkunden typische Terminus *zittu* (ḪA.LA) „Anteil, Teil“ (AHw III, 1533a) verwendet wurde, um die Rückzahlung von Mudammiq-Aššurs (Nr. 7) Teil des Darlehens zu bezeichnen. m. E. besteht keine Notwendigkeit, *zittu* hier als Hinweis auf einen Erbteil zu verstehen, vielmehr meint der Begriff lediglich den Anteil der Schuld, die nunmehr beglichen ist.

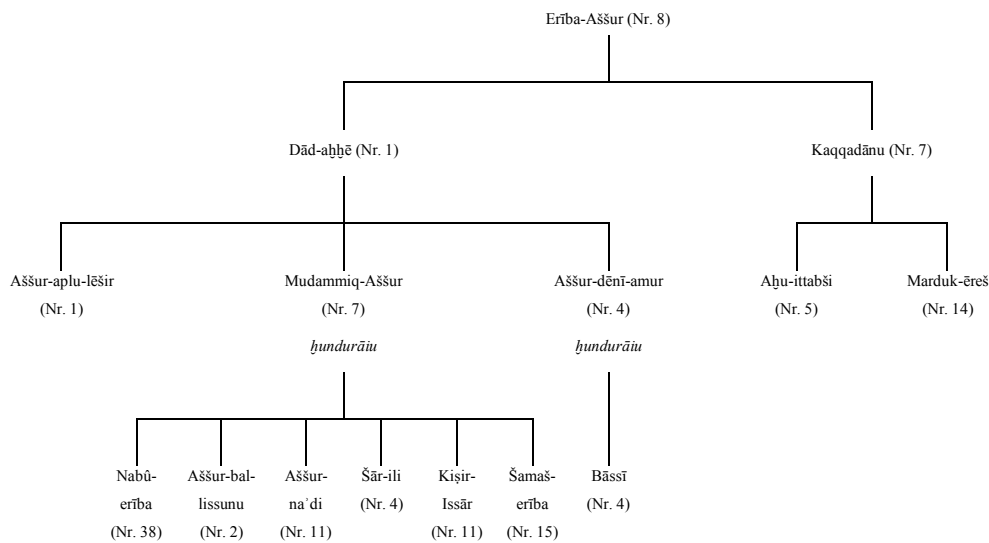
<sup>2684</sup> Lā-tubāšinni (Nr. 3) agiert in diesem Fall offenbar nur als Mittelsfrau, da das verliehene Silber einem Mann namens Nabû-nādin-apli (Nr. 3) gehörte. In welchem Verhältnis die beiden zueinander standen und ob es sich bei Lā-tubāšinni (Nr. 3) vielleicht um die Ehefrau von Nabû-nādin-apli handelte (vgl. Fales und Jakob-Rost 1991, 50), die gemeinsam mit ihm Geschäfte tätigte oder an seiner statt Darlehen gewährte, wenn er gerade nicht am Ort war, lässt sich nicht ermitteln.

<sup>2685</sup> In NATAPA 1, 37: Vs. 1'–3' ist jeweils der Beginn von mehreren Siegellegenden erhalten. Wenn die Ergänzung der Bearbeiter in NATAPA 1, 37: Vs. 3' <sup>na4</sup>KIŠIB <sup>luS</sup>[IMUG.MEŠ<sup>7</sup>] zutrifft, stand in dieser Zeile kein weiterer Name und es handelt sich bei den Schuldnern um zwei Personen. Dass nicht nur eine, sondern beide Personen Schmiede (*nappāhu*) waren, geht aus NATAPA 1, 37: u. Rd. 4 und Rs. 7 hervor, wo sie als LÚ.MEŠ *an-nu-te* <sup>lu</sup>SIMUG.ME und <sup>lu</sup>SIMUG<sup>7</sup>.MEŠ *an-nu-te* bezeichnet werden.

<sup>2686</sup> Der Klagende soll das Silber in zehnfacher Höhe an den Besitzer zurückzahlen (NATAPA 1, 37: Rs. 13–15).

nicht beglichen worden.<sup>2687</sup> Denkbar wäre, dass die halbe Mine Silber als Rohstoff an die Schmiede gegeben wurde und diese im Auftrag des Gläubigers Dād-aḥḥē (Nr. 1) ein Werkstück hergestellt hatten. Der Passus über den Klageausschluss, der die Schmiede (*nappāḥu*) als potenzielle Anfechtende nennt, würde dann vielleicht darauf Bezug nehmen, dass sie alle Rechte an dem gefertigten Objekt abtraten.

Der Gläubiger aus NATAPA 1, 37, Dād-aḥḥē (Nr. 1), ist in zahlreichen Urkunden aus der Textsammlung N 9/10 belegt. Als Vater der *ḥundurāius* Mudammīq-Aššur (Nr. 7) und Aššur-dēnī-amur (Nr. 4) ist er eine wichtige Person im Familienstammbaum der Archivherren von N 9/10.<sup>2688</sup>



Für Dād-aḥḥē (Nr. 1) selbst ist zwar keine Berufsbezeichnung überliefert, in der Literatur wird jedoch bisweilen davon ausgegangen, dass er wie zahlreiche seiner Familienmitglieder und andere in N 9/10 belegte Personen ebenfalls ein *ḥundurāiu* war.<sup>2689</sup> Selbst wenn diese Identifikation von Dād-aḥḥē's (Nr. 1) Beruf zutrifft, erhellt sie noch nicht den in NATAPA 1, 37 dokumentierten Kontakt mit den beiden Schmieden (*nappāḥu*). Es ist möglich, dass Dād-aḥḥē (Nr. 1) von ihnen ein Objekt fertigen ließ, das für seine Berufsausübung notwendig war. Gleichmaßen ist aber auch denkbar, dass es sich um einen Haushalts- oder Einrichtungsgegenstand handelt – selbstverständlich nur dann, wenn man der

<sup>2687</sup> Für weitere Quittungen mit Klageausschluss vgl. FNALD 40 (Ausschluss von Klage durch Gläubiger), StAT 2, 29 (ohne Benennung einer Partei als potenziellem Kläger), 36 (ohne Benennung einer Partei als potenziellem Kläger), 37 (die ursprüngliche Transaktion ist nicht ganz einfach nachzuvollziehen, deutlich wird aber, dass der Schuldner in keinen zukünftigen Prozess miteinzubeziehen ist), 80 (Ausschluss von Klage durch Gläubiger), StAT 3, 22 (gegenseitiger Klageverzicht), Scheil VIII (ohne Benennung einer Partei als potenziellem Kläger), WVDOG 152, I.16 (gegenseitiger Klageverzicht).

<sup>2688</sup> Zu den Archivherren von N 9/10 vgl. Åkerman 1999, 222–227; Fales und Jakob-Rost 1991, 10–17; Pedersen 1986, 88–90, 94–95. Fales und Jakob-Rost 1991, 25 sind weitaus zögerlicher, was die Rekonstruktion des Familienstammbaums anbelangt: „[...] even the protagonists of Archives N 9 and N 10 – the main »entrepreneurs« Dada-ahhe(sic!), Mudammīq-Aššur, Aššur-erība, and the others – seem to fit schemes of mutual kinship with difficulty, and in some cases not as direct heirs of one another.“

<sup>2689</sup> Vgl. Åkerman 1999, 227.

Prämisse folgt, dass NATAPA 1, 37 einen Werkvertrag, nicht ein gewöhnliches Darlehen darstellt.

Ein Werkvertrag könnte ebenfalls hinter StAT 1, 16 stehen. In dieser Obligationsurkunde treten vier Goldschmiede (*šarrāpu*)<sup>2690</sup> sowie zwei weitere Personen, deren Beruf nicht bekannt ist,<sup>2691</sup> als Schuldner in Erscheinung.<sup>2692</sup> Der Hintergrund der Transaktion bleibt auch in diesem Fall unklar. Allerdings könnte die relativ niedrige Darlehenssumme von 15 Šekeln bei einer Schuldnersozietät von immerhin sechs Personen darauf hindeuten, dass es sich hierbei vielleicht eher nicht um einen „Konsumentenkredit“ zur Deckung von Ausgaben des alltäglichen Bedarfs handelte, denn in diesem Fall hätte jeder nur 2 1/2 Šekel Silber erhalten. Für einen professionellen Hintergrund des Kredits könnte auch sprechen, dass mindestens zwei der Schuldner unterschiedliche Väter hatten.<sup>2693</sup> Dies schließt freilich nicht aus, dass die sechs Schuldner Angehörige derselben Großfamilie waren.

Die dritte Urkunde, bei der ein professioneller Hintergrund der Transaktion zumindest zu diskutieren ist, ist SAAB 12, 60–62 (B 79). Die Schuldner sind in diesem Fall der *šaknu* der Parnakkäer (*šaknu ša parnakkāia*)<sup>2694</sup> sowie zwei *rab hanšês*.<sup>2695</sup> Unter den zwei Gläubigern findet sich ein weiterer *šaknu*.<sup>2696</sup> Die Darlehenssumme beträgt 1 1/2 Minen Silber, die innerhalb eines Monats zurückzahlen sind. Zwei der Zeugen stammen aus Nippur.<sup>2697</sup> Angesichts des Umstandes, dass die Mehrheit der beteiligten Personen sowie der einzige Zeuge mit Berufsbezeichnung<sup>2698</sup> allesamt Ämter in der Verwaltung bekleideten und die Rückzahlungsfrist mit einem Monat relativ kurz ausfällt, ist in Erwägung zu ziehen, dass die Transaktion einen administrativen Hintergrund hatte. Allerdings wäre bei einem Verwaltungsvorgang eigentlich nicht das Formular einer Privatrechtsurkunde zu erwarten.

In TCL 9, 62 geben zwei *hundurāius*<sup>2699</sup> einer Person namens Aššur-lē'i (Nr. 11),<sup>2700</sup> deren Beruf nicht bekannt ist, 34 Šekel Silber, damit diese den Kaufpreis für einen Sklaven

<sup>2690</sup> Aššur-kurubšunu, Nabû-zēru-iddina (Nr. 21), Qibīt-Aššur (Nr. 10), Šulmu-māt-Aššur (Nr. 4).

<sup>2691</sup> Aḫūnu (Nr. 16; nach Radner 1999a, 90 handelt es sich auch bei dieser Person um einen Goldschmied (*šarrāpu*). Sein Beruf werde zwar nirgendwo angegeben, aber im Brief StAT 1, 54 erscheine er gemeinsam mit vier weiteren Goldschmieden, was sie als Indiz dafür wertet, dass er diesen Beruf ebenfalls ausübte); Qurdi-Aššur (Nr. 12; Radner 1999a, 90 identifiziert auch diese Person als Goldschmied (*šarrāpu*), obwohl im gesamten Korpus der neuassyrischen Texte bisher kein einziger Goldschmied dieses Namens belegt ist; vgl. PNA 4, 144a).

<sup>2692</sup> Der Name des Gläubigers [...]iddina ist nur teilweise erhalten, der lesbare Namensteil ist dabei nicht aussagekräftig. Radner 1999a, 90 erwägt, dass es sich um Nabû-zēru-iddina (Nr. 21) selbst handeln könnte, wenn man annimmt, dass StAT 1, 16 ein EN KASKAL-Geschäft dokumentiert, bei dem der Gläubiger ebenfalls einer der Anteilsnehmer ist. Der Terminus EN KASKAL findet sich allerdings nicht in der Urkunde.

<sup>2693</sup> Nämlich Nabû-zēru-iddina (Nr. 21), dessen Vater der Goldschmied (*šarrāpu*) Aššur-ḫussanni (Nr. 2) ist, und Šulmu-māt-Aššur, dessen Vater Ilumma-lē'i (Nr. 12) heißt.

<sup>2694</sup> Kulu'-Issār (Nr. 2).

<sup>2695</sup> Dāri-abū'a (Nr. 3); Šulmu-ēreš (Nr. 5).

<sup>2696</sup> Balāssu (Nr. 20).

<sup>2697</sup> B 79: l. Rd. 2–3.

<sup>2698</sup> Nabû-aḫḫē-erība (Nr. 9).

<sup>2699</sup> Bēssū'a (Nr. 9); Mudammiq-Aššur (Nr. 7).

<sup>2700</sup> Warum PNA Personenidentität mit dem Sohn des Schneiders (*kāširu*) des Aššur, Šumma-Aššur (Nr. 4), der einer der Erben in NATAPA 2, 71 ist, annimmt, ist mir unklar. Beide Texte, TCL 9, 62 und NATAPA 2, 71, datieren in das Jahr 650 v. Chr. NATAPA 2, 71 stammt aus der Textsammlung N 14. Abgesehen von Aššur-lē'i (Nr. 11) gibt es keine weiteren Verbindungen des Textes TCL 9, 62, dessen archivalischer Zusammenhang unklar ist, zu den Texten aus N 14.

begleichen kann.<sup>2701</sup> Die Geldgeber werden als Bürgen (*bēl qātāti*) des Käufers bezeichnet.<sup>2702</sup> Warum Aššur-lē'i (Nr. 11) sich an die beiden *hundurāius* wandte, damit diese für ihn bürgten, wird aus der Urkunde nicht ersichtlich. Es sind auch keine weiteren Interaktionen zwischen den dreien belegt.

Ein eindrucksvolles und in seiner Art bisher singuläres<sup>2703</sup> Dokument des gemeinschaftlichen ökonomischen Agierens von Personen des gleichen Berufs stellt die Kaufurkunde NATAPA 1, 35 dar, in der dreißig *hundurāius* ein innerstädtisches, offenbar unbebautes Grundstück an ihren Kollegen Mudammiq-Aššur (Nr. 7) verkauften.<sup>2704</sup> Fragen danach, wie die Gruppe der *hundurāiu* in den Besitz des Grundstücks gelangt war, wie wir uns dessen gemeinschaftliche Nutzung vorstellen können, weshalb sie sich zum Verkauf entschloss und wie der Erlös geteilt wurde – erhielten alle dreißig *hundurāiu* ihren Anteil ausbezahlt oder ging das Silber vielleicht in eine gemeinschaftliche Kasse der Berufsgruppe – müssen leider unbeantwortet bleiben.

Die Größe der Immobilie wird in der Urkunde nicht benannt. Der Kaufpreis liegt mit 1 ½ Minen Silber im Bereich des Gewöhnlichen. Nach Müller rangieren in Aššur die Preise für Häuser zwischen 30–180 Šekeln Silber,<sup>2705</sup> durch die Publikation neuen Textmaterials sind mittlerweile auch weitaus höhere Preise von 8 (StAT 2, 258) und sogar von mindestens 17 Minen Silber (StAT 3, 69) belegt. Ob es sich bei dem Kaufpreis in NATAPA 1, 35 um einen „Freundschaftspreis“ zwischen Kollegen handelt, lässt sich nicht ermitteln. Es ist zudem zu bedenken, dass die Preise für Immobilien aufgrund der Beleglage und der Unterschiedlichkeit der Objekte kaum vergleichbar sind.<sup>2706</sup>

Unklar ist auch, wozu Mudammiq-Aššur (Nr. 7) das unbebaute Grundstück erwarb und ob er es vielleicht sogar nutzte, um darauf eines der Häuser zu bauen, die in den Erbteilungsurkunden NATAPA 1, 52 und NATAPA 1, Appendix 2 unter seinen Söhnen aufgeteilt werden, bleibt unklar.<sup>2707</sup> Åkerman erwägt, ob Mudammiq-Aššur (Nr. 7) das Grundstück später seinem Sohn Šār-ili (Nr. 4) noch zu Lebzeiten überschrieb, da Šār-ili (Nr. 4) der einzige unter seinen Brüdern ist, der – so Åkerman – bei der Aufteilung des väterlichen Immobilienbesitzes scheinbar nicht berücksichtigt wurde, sondern lediglich Personen erhält.<sup>2708</sup> Hierbei ist allerdings zu bedenken, dass die Passage in der Šār-ilis (Nr. 4) Erbteil beschrieben wird, stark beschädigt ist, so dass Åkermans Hypothese mit erheblicher Vorsicht zu behandeln ist.

---

<sup>2701</sup> Radner 1997a, 366.

<sup>2702</sup> TCL 9, 62: Vs. 3'–4' (H)/Vs. 3–4 (Tf.).

<sup>2703</sup> Am ähnlichsten sind die Immobiliarkaufurkunden NATAPA 1, 33 (drei Männer verkaufen ein Haus im Stadtgebiet von Aššur für einen nicht erhaltenen Silberpreis) und StAT 3, 69 (vier Männer verkaufen gemeinschaftlich ein Haus im Stadtgebiet von Aššur für mindestens 17 Minen Silber). Da beide Texte für die Verkäufer konsequent Filiationsangaben bieten, kann ausgeschlossen werden, dass es sich bei den Verkäufern um Mitglieder derselben Kernfamilie handelte.

<sup>2704</sup> Fales und Jakob-Rost 1991, 24.

<sup>2705</sup> Müller 2004, 189.

<sup>2706</sup> Ebd., 189.

<sup>2707</sup> Åkerman 1999, 225.

<sup>2708</sup> Ebd., 225.

Für die Mehrzahl der Texte, in denen mehrere Personen mit bekanntem Beruf in derselben Rolle an einer Transaktion beteiligt sind, ist ein Zusammenhang des jeweiligen Geschäfts mit der beruflichen Tätigkeit der Beteiligten zumindest in Erwägung zu ziehen. Die Texte können somit nicht unbedingt als Beleg dafür dienen, dass sich vorrangig Personen gleichen Berufs zwecks „privater“, von ihrer Berufsausübung unabhängiger Geschäfte zusammantaten. Daneben finden sich Urkunden, in denen vermutlich Angehörige derselben Institution oder Personen, für die sich aus den Texten keine Gemeinsamkeiten ausmachen lassen, als Geschäftspartner agierten. Grundsätzlich stellt sich die Frage, welche Motive – abseits der Veräußerung von Kriegsbeute oder Geschenken – hinter „privaten“, also nicht durch gemeinsame Berufsausübung motivierten Geschäften standen, die im Verbund mit Personen getätigt wurden, zu denen keine erkennbaren familiären Verbindungen bestanden.

#### *IV.2.8.2 Die Wahl von Transaktionspartnern*

Interessanter für die Frage des Einflusses der Berufsgruppenzugehörigkeit auf das ökonomische Handeln von Individuen ist die Wahl der Transaktionspartner, also die Auswahl derjenigen Personen an die oder von denen man sich Geld lieh bzw. Immobilien und Personen kaufte oder verkaufte. Sofern die Berufsgruppe tatsächlich den primären Interaktionsrahmen des Individuums darstellte, wären (private) Geschäfte vorrangig unter Kollegen zu erwarten.

Auch hier gilt, insbesondere im Fall der Obligationsurkunden, dass die Texte nicht über den Hintergrund der Transaktionen informieren. Somit bleibt meist unklar, ob diese im Zusammenhang mit der Berufsausübung der zentralen Parteien standen.

Die Gruppe der für die Frage nach der Wahl von Transaktionspartnern einschlägigen Obligations- und Kaufurkunden aus Aššur umfasst 34 Texte.<sup>2709</sup> Es lassen sich an diesen Texten keine systematischen Beobachtungen hinsichtlich der gegenseitigen Wahl von Vertretern verschiedener Berufe oder Berufszweige machen – ebenso wenig kann man zeigen, dass sich Angehörige bestimmter Berufe generell vermieden. Nur in wenigen Fällen kann plausibel dafür argumentiert werden, dass die Wahl des Transaktionspartners auf ein gemeinsames professionelles Umfeld zurückzuführen ist.

Es finden sich elf Urkunden, in denen die Transaktionspartner den gleichen Beruf ausübten.

## Kaufurkunden

Text	Archiv	Objekt	Käufer	Beruf	Verkäufer	Beruf
KAN 4, 19	?	Garten <sup>2710</sup>	Inūrta-nādin-aḥḥē	<i>šangû ša</i> [...]	Bāba-šuma-šukna	<i>šangû ša Gula</i>
KAN 4, 22	?	Haus	Nabû-zēru-lēšir (Nr. 3)	<i>šarrāpu</i>	Inūrta-na'di (Nr. 10 <sup>2711</sup> )	<i>šarrāpu</i>
NATAPA 1, 35	N 9	Grundstück	Mudammiq-Aššur (Nr. 7)	<i>ḥundurāiu</i>	30 Personen <sup>2712</sup>	<i>ḥundurāiu, rab ḥundurāie</i>

## Obligationsurkunden

Text	Archiv	Gläubiger	Beruf	Schuldner	Beruf
KAN 4, 60	N 10	Aššur-erība (Nr. 9)	<i>ḥundurāiu</i>	Aššur-dēnī-amur (Nr. 4)	<i>ḥundurāiu</i>
NATAPA 1, 24	N 9	Mudammiq-Aššur (Nr. 7)	<i>ḥundurāiu</i>	Aššur-ālik-pāni (Nr. 5)	<i>ḥundurāiu</i>
SAAB 12, 60–62	N 21 <sup>2713</sup>	Balāssu (Nr. 20) <sup>2714</sup>	<i>šaknu</i>	Kulu'-Issār (Nr. 2) <sup>2715</sup>	<i>šaknu ša parnakkāia</i>
StAT 2, 208 <sup>2716</sup>	N 31	Urdu-Aššur (Nr. 5)	<i>rab ḥanšē</i>	Lā-turammanni-Aššur (Nr. 3)	<i>rab ḥanšē</i>
StAT 2, 209	N 31				

## Prozessurkunden

Text	Archiv	Kläger	Beruf	Beklagter	Beruf
Scheil II	?	Aššur-rēšt-išši (Nr. 8) <sup>?</sup>	<i>ḥundurāiu</i>	Mudammiq-Aššur (Nr. 7) <sup>2717</sup>	<i>ḥundurāiu</i>

<sup>2710</sup> Der Garten ist ein Teil des Erbes von Bāba-šuma-šukna.

<sup>2711</sup> Der Beleg aus KAN 4, 22: Vs. 7–8 fehlt in PNA.

<sup>2712</sup> Sūsu (Nr. 4; *rab ḥundurāie*), Sākip-Aššur (Nr. 4), Bēssū'a (Nr. 9), Kišir-Aššur (Nr. 42), Šakil-Aia (Nr. 7), Adi-ilu-iqbūni (Nr. 2), Ḥanšāiu (Nr. 8), Aššur-rēšt-išši (Nr. 8), Šumma-ibašsi-ilu (Nr. 1), [...] (NATAPA 1, 35: Vs. 12; PNA 4, 40b), Aššur-erība (Nr. 9), Aḥūlamma (Nr. 1), Aššur-[...] (NATAPA 1, 35: Vs. 13; PNA 4, 40a), Aššur-dēnī-amur (Nr. 4), Unzarḥu (Nr. 3), Balliṭ-Aššur, Aššur-šallim-aḥḥē (Nr. 12), Dūr-mākī-Aššur (Nr. 1), Aššur-ālik-pāni (Nr. 5), Aššur-eppaš, Aḥu-bani (Nr. 7), Ša-Aššur-anēnu (Nr. 3), Iddin-Aššur (Nr. 4), [...] (NATAPA 1, 35: Vs. 17; PNA 4, 40b), Tukultī-Aššur (Nr. 4), Nabû-na'id (Nr. 26), [...] (NATAPA 1, 35: Vs. 18; PNA 4, 40b), ŠU.LÁ<sup>is</sup>-ilu (PNA 2/II, 655a; Beleg aus NATAPA 1, 35: Vs. 19 in fehlt in PNA; vgl. PNA 4, 40b; die Bearbeiter lesen den Namen Qate-tarriš-ilu, PNA 4 dagegen Mutarriš-ilu), Mukīn-Aššur (Nr. 14), [...] (NATAPA 1, 35: Vs. 19; PNA 4, 40b).

<sup>2713</sup> Nach Pedersén 1986, 96: 21 trägt Ass. 9966a die Museumsnummer A 2600. Nach Donbaz 1998, 62 handelt es sich bei A 2600 um B 79.

<sup>2714</sup> Neben Balāssu (Nr. 20) tritt ein weiterer Gläubiger auf, dessen Beruf unbekannt ist.

<sup>2715</sup> Neben Kulu'-Issār (Nr. 2) treten zwei weitere Schuldner auf, die beide als *rab ḥanšē* identifiziert werden.

<sup>2716</sup> In der Urkunde treten gemeinsam mit Lā-turammanni (Nr. 3) zwei weitere Personen als Schuldner auf, deren Beruf nicht bekannt ist.

<sup>2717</sup> Zur Frage, ob es sich bei den Protagonisten aus Scheil II um die beiden bekannten *ḥundurāius* Aššur-rēšt-išši (Nr. 8) und Mudammiq-Aššur Nr. 7 handelt vgl. Fn. 2720.



Nicht in dieses Klassifikationsschema passen NATAPA 1, 5, eine Art Umschichtung von Schulden, bei der der *ḥundurāiu* Mudammiq-Aššur (Nr. 7) die Hälfte einer Silbersumme erhält, die andere Personen dem *ḥundurāiu* Bēssū'a (Nr. 9) schuldeten, sowie NATAPA 1, 17, eine Quittung über die Auszahlung der Gewinne einer Handelsexpedition in das Bergland,<sup>2718</sup> in der die beiden *ḥundurāius* Mudammiq-Aššur (Nr. 7) und Sākip-Aššur (Nr. 4) als Transaktionspartner erscheinen. In beiden Fällen ist ein Zusammenhang mit der Handelstätigkeit der *ḥundurāius* und damit ggf. ein professioneller Hintergrund nicht auszuschließen.<sup>2719</sup> Eventuell zählt auch die Prozessurkunde Scheil II zu den Texten, hinter denen ein Geschäft im Zusammenhang mit der Berufstätigkeit der Protagonisten steht. Hier geht es um einen Prozess, den zwei Parteien, die jeweils mehrere Personen umfassen, gegeneinander führten und der durch die Zahlung von 30 Šekeln Silber beigelegt wird. Unter beiden Parteien findet sich möglicherweise jeweils ein *ḥundurāiu*, nämlich Aššur-rēši-išši (Nr. 8) und Mudammiq-Aššur (Nr. 7).<sup>2720</sup>

Weitaus größer ist allerdings die Zahl der Texte, bei denen die Transaktionspartner unterschiedliche Berufe ausübten. Diese Konstellation ist in 27 Texten belegt.<sup>2721</sup>

<sup>2718</sup> Der Vorgang wird als *qīptu ša šadē* (NATAPA 1, 17: Vs. 1), „Kredit des Berg(lande)s“ bezeichnet. Sākip-Aššur (Nr. 4) und Mudammiq-Aššurs Sohn Šār-ili (Nr. 4) hatten Wein und Silber gegeben, dafür erhielt Sākip-Aššur (Nr. 4) mehrere Personen sowie eine halbe Mine Silber als Erlösanteil von Mudammiq-Aššur (Nr. 7).

<sup>2719</sup> So sind in NATAPA 1, 17 auch alle Zeugen, deren Beruf bekannt ist, *ḥundurāius*: Bēssū'a (Nr. 9), Šakil-Aia (Nr. 7), Šumma-ibašši-ilu (Nr. 1) und vielleicht auch Baṭṭūtu (Nr. 2).

<sup>2720</sup> Ob es sich bei den beiden um die bekannten Personen aus den Texten aus N 9/10 handelt, ist m. E. unsicher, da die Berufsbezeichnungen in Scheil II nicht notiert werden und der archivalische Kontext der Tafel unklar ist. Allerdings gewinnt die Identifikation dadurch an Gewicht, dass zahlreiche Zeugen Namen tragen, die regelmäßig in den Texten aus N 9/10 vorkommen und sich die Urkunde, die in das Jahr 631\* v. Chr. datiert, auch chronologisch gut in die Textsammlung einfügt. Auf dem linken Tafelrand findet sich ohne jeglichen Kontext der Vermerk „13 *muklālu*-Gewänder“. Nach Deller 1984, 228 waren die 30 Šekel der Kaufpreis für die Gewänder, den die Gruppe der Beklagten nicht gezahlt hatte, weshalb es zum Prozess kam. *muklālu*-Gewänder gelangten offenbar ausschließlich als Importgüter nach Assyrien (Gaspa 2018, 126). Es handelt sich nach Gaspa 2018, 172, 254 um wollene Schals oder Capes mit oder ohne Arm, die rote Frontteile hatten und mit Edelsteinen besetzt sein konnten, also um durchaus wertvolle Kleidungsstücke. Aus der mittelassyrischen Zeit sind allerdings auch *muklālu*-Gewänder belegt, die als Arbeitskleidung ausgewiesen werden (Gaspa 2018, 254).

<sup>2721</sup> Nicht mit aufgenommen wurde die Hauskaufurkunde StAT 2, 134, in der vermutlich sowohl Käufer als auch Verkäufer eine Berufsbezeichnung trugen, diese aber nicht erhalten sind. Der Käufer Nergal-šarru-ušur (Nr. 30) stand offenbar in den Diensten des Königs von Babylon. Das Datum des Textes ist verloren, nach PNA könne der Text allerdings in die Zeitspanne zwischen 667 und 652 v. Chr. datiert werden, fiel also in die Regierungszeit Šamaš-šumu-ukīns als König von Babylon. Ich vermute, dass dieser Datierungsvorschlag auf der Zugehörigkeit Nergal-šarru-ušurs (Nr. 30) zum Haushalt des Königs von Babylon beruht. Die ältesten Texte aus der Textsammlung N 28, zu der auch StAT 2, 134 zählt, datieren in die Jahre 676 und 672 v. Chr. (StAT 3, 68; 70), die jüngsten in die Zeit der späten postkanonischen Eponymen, der Hauptteil in die erste Hälfte der 630er-Jahre. Interessant ist an StAT 2, 134, dass auch Personen, die nachweislich nicht Angehörige assyrischer, sondern babylonischer Haushalte und Institutionen waren, über Immobilienbesitz in der Stadt verfügten, der vielleicht nur für einen Teil des Jahres genutzt wurde. Unklar ist leider, wer in dem betreffenden Haus, das Nergal-šarru-ušur (Nr. 30) kaufte, lebte und ob dieses überhaupt dauerhaft bewohnt war.

## Kaufurkunden

Text	Archiv	Objekt	Käufer	Beruf	Verkäufer	Beruf
KAN 4, 51	N 9	Person	Mudammiq-Aššur (Nr. 7)	<i>ḥundurāiu</i>	Mannu-kī-šarri (Nr. 9)	<i>bēl piḡitti</i>
NATAPA 1, 33	N 9	Haus	Šulmu-māt-Aššur (Nr. 4)	<i>šarrāpu</i>	Nabû-nādin-aḥḥē (Nr. 16) <sup>2722</sup>	<i>nappāhu</i> <sup>2723</sup>
NATAPA 1, 39	N 9	Person	Mudammiq-Aššur (Nr. 7)	<i>ḥundurāiu</i>	Sîn-na'di (Nr. 16)	<i>rab šarrāpi</i>
NATAPA 1, 61	N 10	Person	Aššur-erība (Nr. 9)	<i>ḥundurāiu</i>	Lā-tubāšammi-Aššur (Nr. 8)	<sup>16</sup> DUMU/TUR
NATAPA 2, 75	N 14	Haus	Šumma-Aššur (Nr. 4)	<i>kāširu ša Aššur</i>	Bēl-ana-marruqi	<i>rab ekalli ša Libbi-āli</i>
StAT 1, 23	N 33	Haus	Aḥi-lē' i <sup>2724</sup>	<i>sirāšū ša bīt mār šarri</i>	Sagību (Nr. 8)	<i>rab qatinni ša turtāni</i>
StAT 2, 126	N 25	Person	Bibī Nr. 6	<i>āpiu</i>	Ilī	<i>ša-rēši ša šarri</i>
ZA 73, 11	?	Person	Nabû-mētu-uballiṭ Nr. 1	<sup>16</sup> DUMU/TUR	Iadī' -lāu	[...] <i>ša rab pilkāni</i>

## Obligationsurkunden

Text	Archiv	Gläubiger	Beruf	Schuldner	Beruf
NATAPA 1, 14 <sup>2725</sup>	N 9	Mudammiq-Aššur (Nr. 7)	<i>ḥundurāiu</i>	Nabû-aḥu-erība (Nr. 1)	<i>etinmu</i>
NATAPA 1, 49	N 9			Šuliḥ	<i>urad ekalli</i>
NATAPA 2, 112	N 21	Mutaqqin-Aššur (Nr. 7)	<i>atû</i>	Aššur-dēni-amur (Nr. 4)	<i>ḥundurāiu</i>
NATAPA 2, 114	N 21			Šulmu-māt-Aššur (Nr. 4)	<i>šarrāpu</i>
SÉ 103/Scheil VI	N 9 <sup>2726</sup>	Bēssū'a (Nr. 9)	<i>ḥundurāiu</i>	Ilu-nādin-apli (Nr. 8)	<i>ušpāru</i>
StAT 1, 4	N 33	Urdu-Issār (Nr. 34)	<i>āpiu</i>	Zīzī (Nr. 20)	<i>karkadinnu</i>
StAT 2, 37	N 12	Nabû'a (Nr. 59)	<i>tašlišu</i>	Epšanni-Issār	<i>ša-pān-narkabti</i>
StAT 2, 193	N 31	Urdu-Aššur (Nr. 5)	<i>rab ḥanšē</i> <sup>2727</sup>	Bānāia (Nr. 19)	<i>ša-ekallāti</i>
StAT 2, 196	N 31			Nabû-šumu-iddina (Nr. 38) <sup>2728</sup>	<i>atû</i>
StAT 2, 202 <sup>2729</sup>	N 31			Aššur-šumu-ka''in/ukīn (Nr. 8)	<i>nappāhu</i>

<sup>2722</sup> Neben Nabû-nādin-aḥḥē (Nr. 16) erscheinen zwei weitere Verkäufer, deren Beruf nicht bekannt ist.

<sup>2723</sup> Auf die Berufsbezeichnung SIMUG folgen in NATAPA 1, 33: Vs. 14 noch zwei beschädigte Zeichen, die eine Lesung SIMUG.'KŪ'. 'GI' gestatten. Nabû-nādin-aḥḥē (Nr. 16) wäre damit ebenso wie der Käufer ein Goldschmied (*šarrāpu*).

<sup>2724</sup> Der Beleg aus StAT 1, 23: Vs. 9' fehlt in PNA 1/I, 82–83, in PNA 4, 133a wird der Name als Aḥu-lē'i angesetzt. Radner 1999a, 119 liest Gili'i. Dieser Namenstyp ist anderweitig nicht belegt (vgl. PNA 1/II, 423). Donbaz und Parpola 2001, 163 lesen in ihrer Bearbeitung Aḥi-le'i.

<sup>2725</sup> Gemeinsam mit Mudammiq-Aššur (Nr. 7) agiert eine weitere Person, deren Beruf nicht bekannt ist, als Gläubiger.

<sup>2726</sup> Die Zugehörigkeit des Textes zu N 9 wird von Pedersén 1986, 93 vermutet; vgl. Jursa und Radner 1995, 92.

<sup>2727</sup> Dezsö 2012, 180c bezeichnet Urdu-Aššur als „chief cook“. Dies beruht auf StAT 2, 212: Vs. 3, wo der Beruf von Urdu-Aššur von Donbaz und Parpola 2001, 144 *rab nuḥatimmi* (GAL MU) gelesen wird. PNA 3/II, 1399b Nr. 5 sub a) möchte aufgrund des Belegs in StAT 2, 167: Rs. 6, gemäß dem Urdu-Aššur ein *rab ḥanšē* ist, zu GAL 50<sup>1</sup> emendieren. Diesem Lesevorschlag folgt PNA 4, 96a. StAT 2, 211 und StAT 2, 212 sind vermutlich Teile der Hülle zu StAT 2, 210 (Faist 2004, 128).

<sup>2728</sup> Neben Nabû-šumu-iddina (Nr. 38) tritt ein weiterer Schuldner auf, dessen Beruf nicht bekannt ist.

<sup>2729</sup> Es handelt sich bei StAT 2, 202 um einen Arbeitsvertrag, nicht um eine gewöhnliche Darlehensurkunde.

Text	Archiv	Gläubiger	Beruf	Schuldner	Beruf
StAT 2, 210 <sup>2730</sup>	N 31			Paši (Nr. 3) <sup>2731</sup>	<i>rab kišri</i>
StAT 2, 213 <sup>2732</sup>	N 31			Īūru (Nr. 2) <sup>2733</sup>	<i>rab kišri</i>
StAT 3, 115	N 28	Nabû-zēru-iddina (Nr. 23)	<i>tuṣšarru</i>	Abu-lāmur (Nr. 5)	<i>mušarkisu</i>
ZA 73, 8	?	Aššur-nādin-aḫḫē (Nr. 9)	<i>paḫḫāru</i>	Aššur-erība (Nr. 13)	<i>āpiu</i>

## Prozessurkunden

Text	Archiv	Kläger	Beruf	Beklagter	Beruf
StAT 1, 35 <sup>2734</sup>	N 33	Nabû-zēru-iddina (Nr. 21)	<i>šarrāpu</i>	Zārūti (Nr. 23)	<i>rab karān bīti ešši</i>
StAT 2, 8	N 3	Aššur-bēl-ilāni (Nr. 7)	<i>nargallu ša Aššur</i>	Aššur-šarru-ušur (Nr. 7)	<i>šangû ša Šarrat-nipḫa</i>
StAT 3, 60	N 28	Kākīa	<i>kalliu</i>	Nabû-zēru-iddina (Nr. 23)	

<sup>2730</sup> Darlehensgegenstand sind hier nicht Silber oder Gerste, sondern Pferde.

<sup>2731</sup> Neben Paši (Nr. 3) treten sechs weitere Personen als Schuldner auf. Für einen von ihnen, Pamenapi, ist in StAT 2, 201: Rs. 10 eine nicht erhaltene Berufsbezeichnung belegt. Bei einer weiteren Person, Kišir-Aššur (Nr. 45), wäre denkbar, dass es sich um einen der regelmäßig in den Texten aus N 31 belegten Männer gleichen Namens (Nr. 16, 46 oder 59) handelt. Kišir-Aššur Nr. 16 ist ein *šangû rabiū*, Nr. 59 ein *rab ḫanšē*.

<sup>2732</sup> Darlehensgegenstand sind hier nicht Silber oder Gerste, sondern Pferde.

<sup>2733</sup> Neben Īūru (Nr. 2) treten fünf weitere Personen als Schuldner auf. Für einen von ihnen, Pamenapi, ist in StAT 2, 201: Rs. 10 eine nicht erhaltene Berufsbezeichnung belegt.

<sup>2734</sup> Interessanterweise erscheint hier der *rab šarrāpi* und *ḫazannu* Sîn-na'di (Nr. 16) als Richter.

Nicht in dieses Klassifikationsschema passt StAT 3, 87 (617\*). Der Text quittiert die Rückgabe eines Pferdes an die Diener des Königs, das dem aus StAT 2, 210 (615\*) bekannten Pašî (Nr. 3) zur Verfügung gestellt worden war. Es ist nun allerdings nicht Pašî selbst, der das Tier zurückgibt, sondern der *rab hanšê* Lā-turammanni-Aššur (Nr. 3) sowie zwei weitere Personen, deren Berufe nicht bekannt sind.

Leider bleibt unklar, warum Pašî (Nr. 3) das Pferd nicht selbst zurückgeben konnte oder wollte. War er auf einem Feldzug gestorben und Angehörige seiner Einheit oder aber seiner Familie mussten dem Militär nun das Pferd erstatten, mit dem er ausgerüstet worden war? Gegen dieses Szenario spräche die vermutete Datierung von StAT 2, 210. In dieser Obligationssurkunde geht es um die Ausgabe von vier Pferden, die als *iškaru*-Abgabe von Urdu-Aššur (Nr. 5) bezeichnet werden, an eine Gruppe von sieben Männern. Die Datierung von StAT 2, 210 in das Eponymat des Sîn-ālik-pāni (615\*), die die Bearbeiter aufgrund einer Ergänzung vornehmen,<sup>2735</sup> ist unsicher. Denn vom Namen des *limmu*-Beamten ist nicht einmal das theophore Namenselement Sîn vollständig erhalten, so dass auch andere Eponymenbeamte wie Sîn-kēnu-īdi (postkanonisch, nur Aššur) oder Sîn-šarru-ušur (636\*) in Frage kämen.

Trifft die Lesung zu, datiert StAT 2, 210 gemäß der von Parpola rekonstruierten Folge der postkanonischen Eponymen zwei Jahre später als die Rückgabe der Pferde in StAT 3, 87. In diesem Fall würden die beiden Vorgänge nicht zusammenhängen und der Beleg für Pašî (Nr. 3) im Jahr 615\* spräche ebenfalls gegen einen Feldzugstod. Vielleicht liehen Pašî (Nr. 3) und seine Kombattanten in mehreren aufeinanderfolgenden Jahren Pferde, die sie für die Erfüllung ihrer militärischen Dienstpflichten benötigten.<sup>2736</sup> Ungeachtet unserer Unkenntnis der konkreten Organisation der Verteilung von Militärpferden ist klar, dass die Wahl der Transaktionspartner in StAT 2, 210, 213 und StAT 3, 87 durch den Militärkontext bedingt ist, also einen professionellen Hintergrund hatte.

Zu nennen ist weiterhin das Memorandum StAT 1, 18, in dem fünf verschiedene Silberdarlehen mit den jeweiligen Gläubigern aufgelistet werden. Warum es sich, wie Radner annimmt,<sup>2737</sup> zwangsläufig um ausstehende Schulden, nicht aber Forderungen handeln muss, wird nicht klar. Denn im Text werden lediglich Silbersummen und Personennamen aufgeführt. Von zweien dieser Personen ist bekannt, welchen Beruf sie ausübten. Marduk-ibni (Nr. 4) ist ein Hirte der regelmäßigen Opfer (*rā'i dārī*),<sup>2738</sup> Šulmu-māt-Aššur (Nr. 4) ein

---

<sup>2735</sup> Vgl. Donbaz und Parpola 2001, 143.

<sup>2736</sup> Die Texte StAT 2, 210, 213 und StAT 3, 87 zeigen, dass Protagonisten aus dem Archiv der Ägypter (N 31) in den Diensten der assyrischen Armee standen, wo sie zu den berittenen Einheiten bzw. den Wagenkämpfern zählten (Dezsö 2012c, 16 Fn. 19). Die hierfür benötigten Tiere wurden im Rahmen des *iškaru*-Systems ausgehoben (Dezsö 2012c, 180; vgl. Postgate 1974, 208–211). Bei nicht ordnungsgemäßer Rückgabe mussten sich die Schuldner gegenüber dem König verantworten. Unklar ist die Rolle, die der *rab hanšê* Urdu-Aššur (Nr. 5) bei der Ausgabe dieser Pferde spielte. Die Tiere werden in StAT 2, 210 und 213 als Teil der *iškaru* des Königs von Urdu-Aššur (Nr. 5) bezeichnet. Woher bezog Urdu-Aššur (Nr. 5) die Tiere? Zählte es vielleicht zu seinen Aufgaben als *rab hanšê*, die Pferde in Aššur oder im Umland gemäß den festgelegten Steuerquoten auszuheben und diese dann den Angehörigen seiner Einheit zur Verfügung zu stellen?

<sup>2737</sup> Vgl. Radner 1999a, 91.

<sup>2738</sup> Interessanterweise wird bei Marduk-ibni (Nr. 4) als einzigem vermerkt, dass das Darlehen in Höhe von

Goldschmied (*šarrāpu*). Der Schuldner dieser Darlehen wird nicht genannt. Radner vermutet, dass es sich aufgrund des archivalischen Kontextes um den Goldschmied (*šarrāpu*) Nabû-zēru-iddina (Nr. 21) handeln könnte.<sup>2739</sup>

Es fällt auf, dass recht viele Texte Transaktionen zwischen *ḫundurāius* dokumentieren, während Geschäfte zwischen Vertretern anderer Berufe nur spärlich belegt sind: einmal für Priester (*šangû*), Goldschmiede (*šarrāpu*) und den *šaknu*, zweimal zwischen zwei *rab ḫanšês*, wobei in beiden Texten dieselben Personen auftauchen.

Möglicherweise zeichnete sich die Gruppe der *ḫundurāius* also durch besonders enge und tragfähige Beziehungen zwischen ihren Mitgliedern aus. Dies legt z. B. auch der gemeinschaftliche Landbesitz, den NATAPA 1, 35 dokumentiert, nahe. Die starke soziale Kohäsion bedingte in einigen Fällen vielleicht auch die Wahl von Geschäfts- und Transaktionspartnern. Denkbar ist allerdings, dass dieses Bild durch die besonders gute Überlieferungslage für die *ḫundurāius* bedingt ist, so dass sich ähnlich starke Beziehungen zwischen den Angehörigen einer Berufsgruppe bei besserer Quellenlage womöglich auch für andere Berufe feststellen ließen.

Von Exklusivität kann allerdings auch hier kaum die Rede sein, denn *ḫundurāius* sind als zentrale Parteien ebenfalls bei Transaktionen mit Angehörigen anderer Berufsgruppen gut vertreten. Sie machten Geschäfte mit Personen aus dem Baugewerbe (*etinnu*) – man könnte erwägen, ob hinter der Obligationsurkunde NATAPA 1, 14 nicht ggf. ein Bauauftrag stand – Textilarbeitern (*ušpāru*), Schmieden (*rab šarrāpi*), Türhütern (*atû*) sowie Angehörigen des Palastpersonals (*urad ekalli*) und dem <sup>lu</sup>DUMU/TUR.

Ansonsten lässt sich bezüglich des Merkmals Berufsgruppenzugehörigkeit kaum Auffälliges bei der Wahl von Transaktionspartnern feststellen. In einigen wenigen Fällen könnte man vermuten, dass die Beziehung zwischen den Personen auf einen professionellen Kontakt zurückgeht, da sie in ähnlichen Bereichen tätig waren. Dies betrifft NATAPA 1, 33 wo ein Goldschmied (*šarrāpu*) von einem Schmied (*nappāḫu*) ein Haus kauft, StAT 1, 4, wo ein Bäcker (*āpiu*) einem Konditor (*karkadinnu*) ein Darlehen über 9 Šekel Silber gewährt, StAT 2, 8, wo ein *nargallu* des Gottes wegen seiner Tochter einen Prozess gegen einen *šangû* der Göttin Šarrat-nipḫa führt, und StAT 2, 37, wo ein *tašlīšu* die Rückzahlung eines Darlehens durch einen *ša-pān-narkabti* quittiert, also Angehörige der Wagenbesatzung geschäftlich interagieren.

Anhand der verfügbaren Quellen lässt sich keine Präferenz für die vorrangige oder gar ausschließliche Wahl von Geschäfts- und Transaktionspartnern innerhalb der eigenen Berufsgruppe belegen. Professionelle Kontakte, auch solche über die eigene Berufsgruppe

---

<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Mine (die Art des Metalls wird nicht genannt, aufgrund der Datierung in das späte 7. Jh. v. Chr. ist Silber naheliegend; vgl. Radner 1999a, 91) am Tisarru-Tor, das die Neustadt von Aššur mit der Binnenstadt verband (Radner 1999a, 93), aufgenommen wurde.

<sup>2739</sup> Radner 1999a, 91.

hinaus, spielten bei der Wahl von Kreditgebern und Geschäftspartnern sicher eine Rolle. Ihr Einfluss ist allerdings nur schwer abzuschätzen.

## IV.2.9 Der Aufbau der Zeugenlisten

In der Forschungsliteratur wird regelmäßig die Position vertreten, dass die Abfolge der Berufe in den Zeugenlisten der Urkunden bedeutungstragend ist: Dies betreffe sowohl die interne hierarchische Organisation der Berufsgruppe als auch Rang und Ansehen unterschiedlicher Berufe.<sup>2740</sup> Berufe, die am Beginn der Zeugenliste stehen, seien dabei prestigeträchtiger als solche auf den hinteren Positionen. Dem Tempelpersonal und insbesondere den Priestern komme dabei ein besonders hohes soziales Prestige zu.<sup>2741</sup>

In den Dokumenten aus Aššur sind über 170 Berufe belegt, deren Angehörige in ca. 330 Texten als Zeugen erscheinen. Dies scheint auf den ersten Blick eine belastbare Datengrundlage für die Überprüfung dieser Hypothesen. Die Abfolge von Berufen ist allerdings nur an 141 Dokumenten, in denen Zeugen aus mehr als einer Berufsgruppe erscheinen, systematisch zu beobachten.<sup>2742</sup> Belastbare Ergebnisse lassen sich in größerem Maßstab nur für das Verhältnis von jeweils zwei Berufen ermitteln. Denn nur selten kommen die gleichen drei oder mehr Berufe in mehr als einer Zeugenliste vor. Zudem erscheinen deren Vertreter nicht immer *en bloc* in der Zeugenliste, sondern wechseln sich mit anderen Zeugen ab.

Für die Frage nach der Abbildung der berufsgruppeninternen Hierarchie in der Anordnung der Zeugen sind nur jene wenigen Texte einschlägig, in denen der Vorsteher (*rab* X) einer Berufsgruppe gemeinsam mit anderen Vertretern seines Metiers vorkommt, sowie solche Dokumente, in denen mindestens zweimal dieselben Personen als Zeugen auftreten. Dies können unterschiedliche Texte, aber auch Hüllen und Innentafeln sein, auf denen die Abfolge der Zeugen ggf. variiert.

### IV.2.9.1 Die Abfolge der Berufe in den Zeugenlisten

Die Abfolge von mehr als zwei Berufen, für die Vertreter am Tempel belegt sind oder die ihrer Tätigkeit halber in der Sphäre des Tempels zu verorten sind, lässt sich nur für wenige Metiers<sup>2743</sup> anhand von insgesamt 15 Texten nachvollziehen. Es zeigt sich, dass für keines

---

<sup>2740</sup> Radner 1999a, 30–31, 103. „[...] die Priester waren wegen ihres hohen Ranges und Ansehens als Zeugen in Rechtsgeschäften aller Art offensichtlich sehr geschätzt. Dabei nehmen sie innerhalb des weiteren aufgeführten Tempelpersonals in der Regel den ersten Platz in der Zeugenliste ein“ (Menzel 1981a, 193–194; vgl. Groß 2014a, 684; Villard 1998a, 54). Dass die Abfolge von Berufen und die Anordnung der Personen gleichen Berufs signifikant sind, gilt nach Kümmel 1979, 18, 162–164 auch für die spätbabylonischen Urkunden aus Uruk.

<sup>2741</sup> „Üblicherweise sind gerade in Erwerbsverträgen die Zeugen ihrem Rang entsprechend gereiht. Deshalb fällt auf, daß hier der Priester [...] zwischen den Konditoren aufgeführt wird“ (Radner 1999a, 103).

<sup>2742</sup> Zudem finden sich Texte, aus denen zwar ersichtlich wird, dass mehrere Zeugen eine Berufsbezeichnung trugen, diese ist allerdings aufgrund von Beschädigungen nicht mehr zu ermitteln.

<sup>2743</sup> *āpiu*, *atū*, *ḫundurāiu*, *karkadinmu*, *kāširu*, *nappāḫu*, *nuḫatimmu*, *nukarribu*, *pahḫāru*, *šāḫitu*, *šangū*, *šārip duḫšī*, *šarrāpu*, *šeleppāiu*, *sūsānu*, *ṭupšarru*.

der belegten Tripel oder Quadrupel eine festgefügte Abfolge der Berufe in den Zeugenlisten nachweisbar ist. Zudem ist zu bedenken, dass der Schreiber, der das Dokument aufsetzte, regelmäßig die Zeugenliste beschließt.<sup>2744</sup> Die Position der Schreiber in der Zeugenliste ergibt sich aus ihrer Funktion für die Urkunde, die sie aufsetzten.

Die Zeugenlisten von KAN 4, 8 und NATAPA 1, 35 gestatten den Vergleich der Anordnung von vier Berufen: dem Türhüter (*atû*), Schreiber (*tupšarru*), Bäcker (*āpiu*) und dem *šeleppāiu*. Die Abfolge der Berufe in beiden Dokumenten variiert.

NATAPA 1, 35	KAN 4, 8
<i>tupšarru</i> <sup>2745</sup>	<i>āpiu</i> <sup>2746</sup>
<i>šeleppāiu</i> <sup>2747</sup>	<i>tupšarru</i> <sup>2748</sup>
<i>āpiu</i> <sup>2749</sup>	<i>atû</i> <sup>2750</sup>
<i>atû</i> <sup>2751</sup>	<i>šeleppāiu</i> <sup>2752</sup>
<i>tupšarru</i> <sup>2753</sup>	

Goldschmiede (*šarrāpu*), Bäcker (*āpiu*) und Priester (*šangû*) tauchen gemeinsam in den Zeugenlisten der Texte NATAPA 2, 71, 109 und StAT 1, 22 auf. Der Vergleich zeigt, dass die Abfolge dieser drei Berufe keineswegs immer gleich war. Der *šangû* erscheint zwar in NATAPA 2, 71 und 109 vor dem *āpiu*, in StAT 1, 22 wird aber der *āpiu* vor dem *šangi karkadinni* aufgeführt. Auch die Abfolge von *šarrāpu* und *šangû* sowie von *šarrāpu* und *āpiu* kann variieren. Hierbei ist zu bedenken, dass die Identifikation von Bäcker (*āpiu*) und Goldschmied (*šarrāpu*) in NATAPA 2, 71 und der Goldschmiede (*šarrāpu*) in NATAPA 2, 109 mit Unsicherheit behaftet ist.

<sup>2744</sup> Radner 1997a, 82. Allerdings ist, wie Radner 1997a, 82 einräumt, die Unterscheidung zwischen Schreibern, die als gewöhnliche Zeugen agierten, und dem Schreiber des Dokuments sowie möglichem Tafelverwahrer (*šābit tuppi*; zu den Texten, in denen der Schreiber ebenfalls die Rolle des *šābit tuppi* ausübt vgl. Radner 1997a, 93), nicht immer einwandfrei möglich.

<sup>2745</sup> NATAPA 1, 35: Rs. 21. Die Berufsbezeichnung von Baṭṭūtu (Nr. 3) ist nach Emendation durch PNA 4, 203a <sup>lū</sup>A.BA ša NINA<sup>l</sup>.KI<sup>l</sup> zu lesen.

<sup>2746</sup> KAN 4, 8: Rs. 20'. Die Tafel ist nach der Berufsbezeichnung abgebrochen, so dass auch die Lesung <sup>lū</sup>\*šá(-)[...] denkbar wäre.

<sup>2747</sup> NATAPA 1, 35: Rs. 22.

<sup>2748</sup> KAN 4, 8: Rs. 21'.

<sup>2749</sup> NATAPA 1, 35: Rs. 23.

<sup>2750</sup> KAN 4, 8: Rs. 27'–28'.

<sup>2751</sup> NATAPA 1, 35: Rs. 32–34; ggf. erscheint in Rs. 18 ein weiterer *atû*, vgl. Fn. 2798.

<sup>2752</sup> KAN 4, 8: I. Rd. 31'.

<sup>2753</sup> NATAPA 1, 35: Rs. 36. Fales und Jakob-Rost 1991, 80 ergänzen den Beruf des *šābit dannati* als [<sup>lū</sup>A.BA].

NATAPA 2, 71	NATAPA 2, 109	StAT 1, 22
<i>šangû</i> <sup>2754</sup>	<i>šarrāpu</i> <sup>2755</sup>	<i>šarrāpu</i> <sup>2756</sup>
<i>āpiu</i> <sup>2757</sup>	<i>šangû</i> <sup>2758</sup>	<i>āpiu</i> <sup>2759</sup>
<i>šarrāpu</i> <sup>2760</sup>	<i>āpiu</i> <sup>2761</sup>	<i>šangi karkadinni</i> <sup>2762</sup>
	<i>šarrāpu</i> <sup>2763</sup>	

Pförtner (*atû*), Goldschmiede (*šarrāpu*) und *hundurāius* erscheinen in den Zeugenlisten der Texte KAN 4, 20 und KAN 4, 44. Auch hier zeigt sich, dass die Abfolge der drei Berufe nicht fix ist. Allerdings ist auch in diesem Fall unsicher, ob es sich bei den Zeugen in KAN 4, 20 tatsächlich um den jeweiligen Goldschmied (*šarrāpu*) und *hundurāiu* handelt. Der *hundurāiu* erscheint in beiden Texten nach den zwei anderen Berufen, deren Position zueinander wechselt.

<sup>2754</sup> NATAPA 2, 71: o. Rd. 39–40. Es handelt sich hierbei um einen *šangû* des Anu und einen *šangû* des Sîn.

<sup>2755</sup> NATAPA 2, 109: Rs. 26–27. Die Identifikation des Zeugen Aššur-bēssunu in Rs. 26 mit dem Goldschmied (*šarrāpu*) Nr. 7 ist m. E. fraglich. Die Berufsbezeichnung stammt aus StAT 1, 22: Rs. 10–12. In PNA wird unter dem entsprechenden Lemma eine Reihe von Dokumenten aus verschiedenen Textsammlungen (N 14, 20, 21, 33) angegeben, die in die Zeitspanne von 650 (NATAPA 2, 71) bis 613\* v. Chr. (NATAPA 2, 108) datieren. Ebenso problematisch ist die Identifikation des folgenden Zeugen mit dem Goldschmied (*šarrāpu*) Aššur-šumu-ušur (Nr. 5). Die Berufsbezeichnung findet sich in BM 112698: Rs. 8–10 und StAT 1, 22: Rs. 8–12, auch hier wird in PNA unter dem entsprechenden Lemma eine Reihe von Dokumenten aus verschiedenen Textsammlungen (N 15, 17, 21, 33) angegeben, die in die Zeitspanne von 637\* (NATAPA 2, 87) bis 613\* v. Chr. (NATAPA 2, 114) datieren.

<sup>2756</sup> StAT 1, 22: Rs. 6–12.

<sup>2757</sup> NATAPA 2, 71: l. Rd. I 42. Die Identifikation des Bäckers (*āpiu*) in NATAPA 2, 71 ist unsicher. Es handelt sich um Aššur-taqqinanni (Nr. 2), der lediglich in SÉ 72 mit Berufsbezeichnung erscheint. Dass dieser Text, wie von PNA angenommen, tatsächlich aus Aššur stammt, ist nicht belegbar. Die neuassyrische Urkunde SÉ 72 wurde von Jursa und Radner 1995 gemeinsam mit einigen Scheil-Texten veröffentlicht. Nur die Scheil-Texte stammen aus Aššur (Jursa und Radner 1995, 56; vgl. Deller 1984, 225–226). Ob bei allen Belegen für Aššur-taqqinanni aus Aššur mit PNA von Personenidentität auszugehen ist, ist m. E. fraglich, da diese Texte aus unterschiedlichen Fundzusammenhängen stammen: NATAPA 2, 71 (650) aus N 14, NATAPA 2, 121 (629\*) aus N 24, StAT 1, 19 (644\*/629\*/610\*) aus N 33, StAT 3, 3 (Sîn-kēnu-īdi) aus N 2. Die Datierungen, soweit aussagekräftig, sprechen zumindest nicht dagegen, dass es sich in allen Texten um dieselbe Person handelt, wobei allerdings zwischen NATAPA 2, 71 und NATAPA 2, 121 vermutlich um die zwanzig Jahre liegen.

<sup>2758</sup> NATAPA 2, 109: Rs. 28. Aufgrund einer Beschädigung der Tafel ist unklar, für welchen Gott der Zeuge Ubru-Nabû (Nr. 38) als Priester (*šangû*) tätig war.

<sup>2759</sup> StAT 1, 22: Rs. 13–16.

<sup>2760</sup> NATAPA 2, 71: l. Rd. II 47. Warum es sich bei dem Zeugen um den Goldschmied (*šarrāpu*) Aššur-bēssunu (Nr. 7) handeln soll, ist mir unklar. Die Berufsbezeichnung stammt aus StAT 1, Rs. 10–12. Von PNA werden unter der Person diverse Belege aus den Textsammlungen N 14, 15, 17, 20, 21 und 33 aufgeführt, die in die Zeitspanne von 650 (NATAPA 2, 71) bis 613\* v. Chr. (NATAPA 2, 114) datieren. Dass hinter den Belegen in allen Fällen dieselbe Person steht, halte ich für fraglich.

<sup>2761</sup> NATAPA 2, 109: Rs. 33.

<sup>2762</sup> StAT 1, 22: Rs. 22.

<sup>2763</sup> NATAPA 2, 109 o. Rd. 38. Die Identifikation des Zeugen Šulmu-māt-Aššur mit dem Goldschmied (*šarrāpu*) Nr. 4 ist m. E. fraglich. Die Berufsbezeichnung stammt aus BM 122698: Rs. 8–15; NATAPA 2, 114: Vs. 3–4 und StAT 1, 22: Rs. 8–12. In PNA wird unter dem entsprechenden Lemma eine Reihe von Dokumenten aus verschiedenen Textsammlungen (N 9, 21, 33) angegeben, die in die Zeitspanne von 626\* (StAT 1, 16) bis 613\* v. Chr. (NATAPA 2, 114) datieren.



KAN 4, 20	KAN 4, 44
<i>atū</i> <sup>2764</sup>	<i>šarrāpu</i> <sup>2765</sup>
<i>šarrāpu</i> <sup>2766</sup>	<i>atū</i> <sup>2767</sup>
<i>hundurāiu</i> <sup>2768</sup>	<i>hundurāiu</i> <sup>2769</sup>

Bäcker (*āpiu*), Töpfer (*paḥḥāru*) und der *sūsānu* erscheinen in den Zeugenlisten von StAT 1, 19 und 22. Auch hier ist die Abfolge der drei Berufe variabel. Die Identifikation der Zeugen in StAT 1, 19 mit dem jeweiligen Töpfer (*paḥḥāru*) und Goldschmied (*šarrāpu*) ist unsicher. Der *sūsānu* erscheint in beiden Texten nach den zwei anderen Berufen, deren Position zueinander wechselt.

StAT 1, 19	StAT 1, 22
<i>paḥḥāru</i> <sup>2770</sup>	<i>āpiu</i> <sup>2771</sup>
<i>āpiu</i> <sup>2772</sup>	<i>paḥḥāru</i> <sup>2773</sup>
<i>sūsānu</i> <sup>2774</sup>	<i>sūsānu</i> <sup>2775</sup>

Goldschmiede (*šarrāpu*), Töpfer (*paḥḥāru*) und Priester (*šangû*, in StAT 1, 22 *šangi karkadinni*) finden sich in den Zeugenlisten von BLMW 11289a und StAT 1, 22. Auch hier wechselt die Reihenfolge, in der die drei Berufe in den Zeugenlisten genannt werden.

BLMW 11289a	StAT 1, 22
<i>šangû ša bīt nuḥatimmi</i> <sup>2776</sup>	<i>šarrāpu</i> <sup>2777</sup>
<i>paḥḥāru</i> <sup>2778</sup>	<i>paḥḥāru</i> <sup>2779</sup>
<i>šarrāpu</i> <sup>2780</sup>	<i>šangi karkadinni</i> <sup>2781</sup>

<sup>2764</sup> KAN 4, 20: Rs. 25.

<sup>2765</sup> KAN 4, 44: Rs. 37–39.

<sup>2766</sup> KAN 4, 20: Rs. 30. Die Identifikation des Zeugen mit dem Goldschmied (*šarrāpu*) Mušallim-Aššur ist nicht völlig sicher, da sich in KAN 4, 20 keine Berufsbezeichnung findet. Es handelt sich hierbei um dieselbe Person (der Beleg fehlt in PNA 2/II, 772–774), die auch in zwei weiteren Dokumenten aus der Textsammlung N 2, StAT 3, 3 und StAT 3, 16, als Zeuge in Erscheinung tritt. Nach Faist 2007, 20 ist er ggf. ein Sohn des Goldschmieds Aššur-ši'i (Nr. 3).

<sup>2767</sup> KAN 4, 44: Rs. 42.

<sup>2768</sup> KAN 4, 20: Rs. 32. Die Identifikation des Zeugen mit dem *hundurāiu* Adi-ilu-iqbūni (Nr. 2) ist nicht sicher. Der Name ist relativ selten, unter dem Lemma finden sich in PNA fünf Personen. Nach PNA ist in Aššur lediglich eine Person dieses Namens belegt. Die Belege stammen aus den Textsammlungen N 2, 9, 10, 11 und 29 und datieren in den Zeitraum von 629\* (NATAPA 1, 45) bis 613\* v. Chr. (NATAPA 1, 65).

<sup>2769</sup> KAN 4, 44: Rs. 48.

<sup>2770</sup> StAT 1, 19: Rs. 12'. Die Identifikation des Zeugen mit dem Töpfer (*paḥḥāru*) Aššur-nādin-aḥḥē (Nr. 9) ist nicht sicher. Der Name ist in mehreren Dokumenten aus N 33 (StAT 1, 19, 22, 44, 54) belegt. Unter dasselbe Lemma werden von PNA auch die Belege aus BLMW 11289a, ZA 73, 8, und StAT 2, 97 gruppiert, deren archivalischer Kontext unbekannt ist. Die Berufsbezeichnung findet sich in BLMW 11289a: Rs. 11 und StAT 1, 22: Rs. 17. Die Identifikation des Zeugen in StAT 1, 19: Rs. 12' mit dieser Person wird auch von Radner 1999a, 97 in ihrem Zeilenkommentar vertreten.

<sup>2771</sup> StAT 1, 22: Rs. 13–16.

<sup>2772</sup> StAT 1, 19: Rs. 13'. Zur Problematik der Identifikation dieses Zeugen mit dem Bäcker (*āpiu*) Aššur-taqinanni (Nr. 2) vgl. Fn. 2757.

<sup>2773</sup> StAT 1, 22: Rs. 17.

<sup>2774</sup> StAT 1, 19: Rs. 16'. Die Identifikation des Zeugen mit dem *sūsānu* des Aššur Bēssū'a (Nr. 8), der nach PNA in mehreren Dokumenten aus N 33 (StAT 1, 2, 10, 19, 22, 34) und N 21 (NATAPA 2, 109) als Zeuge erscheint, ist nicht völlig sicher, da seine Berufsbezeichnung in StAT 1, 19 nicht genannt wird. Diese stammt aus StAT 1, 22: Rs. 18–19.

<sup>2775</sup> StAT 1, 22: 18–19.

<sup>2776</sup> BLMW 11289a: Rs. 4'–5'.

<sup>2777</sup> StAT 1, 22: Rs. 6–12.

<sup>2778</sup> BLMW 11289a: Rs. 11'.

<sup>2779</sup> StAT 1, 22: Rs. 17.

<sup>2780</sup> BLMW 11289a: Rs. 13'.

<sup>2781</sup> StAT 1, 22: Rs. 22.

Schreiber (*tupšarru*), Pförtner (*atû*) und Schmiede (*nappāhu*) sind gemeinsam in den Zeugenlisten von KAN 4, 8 und StAT 3, 5 belegt. Die Abfolge der drei Berufe unterscheidet sich, wobei der Schmied (*nappāhu*) in beiden Fällen nach dem Türhüter (*atû*) erscheint, sofern die unsichere Identifikation des Schmieds (*nappāhu*) in KAN 4, 8 zutrifft.

KAN 4, 8	StAT 3, 5
<i>tupšarru</i> <sup>2782</sup>	<i>atû</i> <sup>2783</sup>
<i>atû</i> <sup>2784</sup>	<i>nappāhu</i> <sup>2785</sup>
<i>nappāhu</i> <sup>2786</sup>	<i>tupšarru</i> <sup>2787</sup>

Schreiber (*tupšarru*; in BLMW 11289b *tupšar āli*), Türhüter (*atû*) und Goldschmiede (*šarrāpu*) finden sich unter den Zeugen von BLMW 11289b, KAN 4, 44 und StAT 3, 36. Die Abfolge der drei Berufe unterscheidet sich in allen drei Texten.

BLMW 11289b	KAN 4, 44	StAT 3, 36
<i>tupšar āli</i> <sup>2788</sup>	<i>tupšarru</i> <sup>2789</sup>	<i>šarrāpu</i> <sup>2790</sup>
<i>atû</i> <sup>2791</sup>	<i>šarrāpu</i> <sup>2792</sup>	<i>atû</i> <sup>2793</sup>
<i>šarrāpu</i> <sup>2794</sup>	<i>atû</i> <sup>2795</sup>	<i>tupšarru</i> <sup>2796</sup>
	<i>tupšarru</i> <sup>2797</sup>	

Türhüter (*atû*), Schneider (*kāširu*) und Ölpresser (*šāhītu*) kommen in NATAPA 1, 35 und NATAPA 2, 75 gemeinsam vor. In beiden Texten ist, sofern die unsichere Identifikation des Ölpressers in NATAPA 2, 75 zutrifft, die Abfolge der drei Berufe unterschiedlich.

<sup>2782</sup> KAN 4, 8: Rs. 21'.

<sup>2783</sup> StAT 3, 5: Rs. 3'.

<sup>2784</sup> KAN 4, 8: Rs. 27'–28'.

<sup>2785</sup> StAT 3, 5: Rs. 4'–6'.

<sup>2786</sup> KAN 4, 8: l. Rd. 30'. Die Identifikation des Zeugen mit dem Schmied (*nappāhu*) Aššur-iqbi (Nr. 10) ist unsicher. Unter das Lemma werden in PNA Dokumente aus den Textsammlungen N 2, 24, 29 und 33 sowie dem Planquadrat bE6II gruppiert, die in den Zeitraum von 637\* (StAT 1, 7) bis 629\* v. Chr. (StAT 3, 18) datieren. Die Berufsbezeichnung stammt aus StAT 3, 18: Rs. 6. Dass bei allen Belegen Personenidentität vorliegt, ist m. E. keineswegs zwingend.

<sup>2787</sup> StAT 3, 5: Rs. 14'–15'. Der Schreiber Nabû-rēšī-išši (Nr. 1) ist gleichzeitig der *šābit tuppi*.

<sup>2788</sup> BLMW 11289b: Rs. 7.

<sup>2789</sup> KAN 4, 44: Rs. 36.

<sup>2790</sup> StAT 3, 36: Rs. 16–20.

<sup>2791</sup> BLMW 11289b: Rs. 15. Die Identifikation des Zeugen mit dem Türhüter (*atû*) Aššur-mātu-taqin (Nr. 6) ist unsicher. Unter das Lemma werden in PNA neben dem hier genannten Beleg zahlreiche weitere aus der Textsammlung 52a gruppiert. Die Berufsbezeichnung stammt aus dem unpublizierten Text VAT 19537: Rs. 24. Weshalb zwischen der Person aus dem Archiv 52a und dem in BLMW 11289b genannten Zeugen zwangsläufig Personenidentität bestehen sollte, ist mir unklar.

<sup>2792</sup> KAN 4, 44: Rs. 38–39.

<sup>2793</sup> StAT 3, 36: Rs. 21–22.

<sup>2794</sup> BLMW 11289b: Rs. 16. Ggf. erscheint unter den Zeugen ein weiterer Goldschmied (*šarrāpu*): Nach PNA ist der Zeuge in Rs. 18 mit dem Goldschmied Sākip-Aššur (Nr. 2) zu identifizieren, der auch in Dokumenten aus den Textsammlungen N 2 (KAN 4, 20) und 12 (StAT 2, 44; 45) aus den Jahren 656 und 657 v. Chr. vorkommt. An vorliegender Stelle erscheint er allerdings ohne Berufsbezeichnung, so dass die Identifikation unsicher bleibt.

<sup>2795</sup> KAN 4, 44: Rs. 42.

<sup>2796</sup> StAT 3, 36: o. Rd. 30–31.

<sup>2797</sup> KAN 4, 44: Rs. 44.

NATAPA 1, 35	NATAPA 2, 75
<i>šāhītu</i> <sup>2798</sup>	<i>kāšīru</i> <sup>2799</sup>
<i>kāšīru</i> <sup>2800</sup>	<i>atū</i> <sup>2801</sup>
<i>atū</i> <sup>2802</sup>	<i>šāhītu</i> <sup>2803</sup>

Türhüter (*atū*), Schreiber (*tupšarru*, in BLMW 11289b *tupšar āli*) und Priester (*šangū*, in BLMW 11289b *šangū ša bīt nuḫatimmi*) erscheinen in den Zeugenlisten von StAT 3, 69 und BLMW 11289b. Die Abfolge der Berufe unterscheidet sich in beiden Texten, sofern die Identifikation des Türhüters (*atū*) in BLMW 11289b zutrifft, wobei der *atū* in beiden Zeugenlisten auf den *šangū* folgt.

BLMW 11289b	StAT 3, 69
<i>tupšar āli</i> <sup>2804</sup>	<i>šangū</i> <sup>2805</sup>
<i>šangū ša bīt nuḫatimmi</i> <sup>2806</sup>	<i>tupšarru</i> <sup>2807</sup>
<i>atū</i> <sup>2808</sup>	<i>atū</i> <sup>2809</sup>
	<i>tupšar āli</i> <sup>2810</sup>

Berücksichtigt man für die Frage nach der Organisation der Zeugenlisten lediglich zwei Berufe, findet sich eine weitaus größere Anzahl von Kombinationen. Dies schließt auch fast alle Berufe, für die eine Tempelaffiliation zumindest grundsätzlich möglich ist, mit ein. In solchen Zweierkombinationen sind Vertreter nahrungsmittelverarbeitender Berufe (*āpiu*, *karkadinnu*, *nuḫatimmi*, *sirāšū*, *šāhītu*), Textil- (*aškāpu*, *ašlāku*, *kāšīru*, *šārip duḫšī*, *ušpāru*) und Holzhandwerker (*naggāru*, *sasinnu*), Schmiede (*nappāhu*, *šarrāpu*), Steinhändler (*pallišu*), Töpfer (*paḫḫāru*), Personen, die im Baugewerbe tätig waren wie der *šeleppāiu*, Berufsvertreter aus der Landwirtschaft und Tierhaltung (*nukarribu*, *qatinnu*, *rā'iu*), *ḫundurāiu*, Türwächter (*atū*), Händler (*tamkāru*), Kult-, Ritual- und Heilspezialisten (*asū*, *nāru*, *šangū*), Angehörige des Verwaltungspersonals des Tempels (*lahḫīnu*, *tupšar bēt-ili*) sowie der Wagenbesatzung (*mukīl appāti*, *mār damqi*, *sūsānu*, *tašlīšu*) und Schreiber (*tupšarru*) belegt.

In den allermeisten Fällen lassen sich auch hier keine signifikanten Muster der Abfolge erkennen, die auf einen Prestige- oder Rangunterschied zwischen den beiden Berufen hindeuten könnte. Denn oftmals finden sich für beide möglichen Anordnungen Belege. Nur in

<sup>2798</sup> NATAPA 1, 35: Rs. 18. Die Tafel ist an der entsprechenden Stelle beschädigt. Fales/Jakob-Rost 1991, 76 lesen <sup>lú\*</sup>Ī.S[UR?], ebenso wäre aber auch die Lesung <sup>lú\*</sup>Ī.D[U<sub>8</sub>] möglich.

<sup>2799</sup> NATAPA 2, 75: Rs. 32.

<sup>2800</sup> NATAPA 1, 35: Rs. 24.

<sup>2801</sup> NATAPA 2, 75: Rs. 35–38.

<sup>2802</sup> NATAPA 1, 35: Rs. 32–33.

<sup>2803</sup> NATAPA 1, 35: Rs. 39. Die Identifikation des Zeugen mit dem Ölpresser (*šāhītu*) Abu-lāmur (Nr. 1) ist unsicher. Unter das Lemma wird in PNA auch der Beleg aus NATAPA 2, 95: Rs. 13 (675, N 14) gruppiert, bei dem ebenfalls die Berufsbezeichnung genannt wird.

<sup>2804</sup> BLMW 11289b: Rs. 7.

<sup>2805</sup> StAT 3, 69: Rs. 1'–5'.

<sup>2806</sup> BLMW 11289b: Rs. 8–9.

<sup>2807</sup> StAT 3, 69: Rs. 7'–10'.

<sup>2808</sup> BLMW 11289b: Rs. 8'–9'. Zur Problematik der Identifikation des Zeugen mit dem Türhüter (*atū*) Aššur-mātu-taqin (Nr. 6), vgl. Fn. 2791.

<sup>2809</sup> StAT 3, 69: Rs. 21'. Der Zeuge Rēmāni-Aššur (Nr. 9) ist Türhüter (*atū*) des *abul Sūhi*, d. h. des Sūḫu-Tores, einem der Stadttore, das im Westen der Stadt Aššur gelegen war (Faist 2007, 111).

<sup>2810</sup> StAT 3, 69: Rs. 22'. Der Zeuge Šamaš-ēreš (Nr. 6) ist gleichzeitig der *šābit tuppi*.

einigen Fällen ist für zwei Berufe zweimal dieselbe Abfolge belegt, ohne dass sich ebenfalls ein Beleg für die umgekehrte Reihenfolge fände. Dies betrifft die Kombinationen *āpiu-šārip duḥšī*, *karkadinnu-ṭupšarru*,<sup>2811</sup> *kāširu-atû*, *sasinnu-šārip-duḥšī*, *šarrāpu-sirāšû*, *šarrāpu-ušpāru*, *šarrāpu-qatinnu*, *šarrāpu-ḥundurāiu*, *sirāšû-šelepāiu*, *atû-nappāḥu*, *atû-ḥundurāiu*, *šangû-šārip duḥšī*, *šangû-sasinnu*, *šangû-atû*, *lahḥinu-šarrāpu*, *ṭupšar bēt-ili-šangû*, *mār damqi-ḥundurāiu*, *mukīl appāti-ḥundurāiu*, *tašlīšu-šarrāpu*, *tašlīšu-lahḥinu* und *ṭupšarru-sirāšû*.

In der nachstehenden Matrix findet sich ein Überblick über die belegten Kombinationen mit Anzahl der Belege.<sup>2812</sup> Die in den Zeilen aufgeführten Berufe sind die in einer Zeugenliste jeweils erstgenannten, die in den Spalten die zweitgenannten. Am Beispiel des *āpiu* und des *nuḥatimmu* verdeutlicht: Es finden sich zwei Belege für die Folge *āpiu-nuḥatimmu*, aber nur einer, bei dem der *āpiu* auf einen *nuḥatimmu* folgt. Aussagekräftig sind freilich nur diejenigen Kombinationen, für die zwei Berufe in mindestens zwei Dokumenten auftauchen. Alle anderen, darüber hinaus belegten Kombinationen werden in der Tabelle nicht vermerkt. Bei den „Handwerker-Priestern“, d. h. dem *šangi karkadinni* und dem *šangû ša bīt nuḥatimmi* werden die entsprechenden Belege sowohl unter *šangû* als auch dem jeweiligen Handwerksberuf aufgeführt. Auf diese Weise soll vermieden werden, durch moderne Kategorisierungen den Blick auf die historischen Verhältnisse in der Antike zu verstellen.

<sup>2811</sup> Hierbei ist zu bedenken, dass Schreiber (*ṭupšarru*) oftmals am Ende einer Zeugenliste genannt werden, so dass die Signifikanz der Abfolge Beruf X – *ṭupšarru* fraglich bleibt.

<sup>2812</sup> Für eine detaillierte Aufschlüsselung der Belege vgl. Anhang S. 81–99.

		Nahrungsmittel					Textil				Holz	Metall	Stein	Ton	Bau	Landwirtschaft	Wachen	diverse	Heiler	Sänger	Priester	Tempelverwaltung	Wagenbesatzung			Schreiber										
		<i>āpiu</i>	<i>karkadinnu</i>	<i>nuḥatimmu</i>	<i>sirāšū</i>	<i>šāḥitu</i>	<i>aškāpu</i>	<i>ašlāku</i>	<i>kāširu</i>	<i>šārip duḥšī</i>	<i>ušpāru</i>	<i>naggāru</i>	<i>sasinnu</i>	<i>nappāḥu</i>	<i>šarrāpu</i>	<i>pallišu</i>	<i>paḥḥāru</i>	<i>šeleppāiu</i>	<i>qatinnu</i>	<i>nukarribu</i>	<i>rā'ū</i>	<i>atū</i>	<i>ḥundurāiu</i>	<i>tamkāru</i>	<i>asū</i>	<i>nāru</i>	<i>šangū</i>	<i>lahḫim</i>	<i>tupšar bēl-ili</i>	<i>mār damqi</i>	<i>mukīl appāi</i>	<i>sūsānu</i>	<i>tašišu</i>	<i>tupšarru</i>		
Nahrungsmittel	<i>āpiu</i>	1	2	1	1		1	2	2	2			2	2		1	2				2	2	2		1	2		1			2			5		
	<i>karkadinnu</i>	1																								1								3		
	<i>nuḥatimmu</i>	1			2				2				2		2							5	1			1	1								4	
	<i>sirāšū</i>	1		2																						2										
	<i>šāḥitu</i>	1						2														1														
Textil	<i>aškāpu</i>				2									2																						
	<i>ašlāku</i>	1				1							1																							
	<i>kāširu</i>	1				2																2														1
	<i>šārip duḥšī</i>			1											1			1													1				1	
Holz	<i>ušpāru</i>	1															1				1														1	
	<i>naggāru</i>												3		1																				3	
	<i>sasinnu</i>		1					2									1					1													1	
Metall	<i>nappāḥu</i>	1					1				1			1								2													3	
	<i>šarrāpu</i>	4	2	2					1	2				2		1		2				5	4			2				1	2				9	
Stein	<i>pallišu</i>										1																								2	
Ton	<i>paḥḥāru</i>	1												1												1						2				
Bau	<i>šeleppāiu</i>	1		1	2					1		1									1	2	1		1	1									3	
	<i>qatinnu</i>								1																											
	<i>nukarribu</i>																1																			
Landwirtschaft	<i>rā'ū</i>																																		1	
	<i>atū</i>	2		1		1				1		1	2	2				2																	7	
	<i>ḥundurāiu</i>	1		3										2				2																	6	
diverse	<i>tamkāru</i>	1																																	1	
Heiler	<i>asū</i>																1								1										4	
Sänger	<i>nāru</i>	1		1																	2															
Priester	<i>šangū</i>	4	1	3	1				2		2		6		1	5					3				1		1								8	

	Nahrungsmittel					Textil					Holz		Metall		Stein	Ton	Bau	Landwirtschaft			Wachen	diverse		Heiler	Sänger	Priester	Tempelverwaltung	Wagenbesatzung				Schreiber		
	<i>lāpiu</i>	<i>kar-kadinnu</i>	<i>nuḥatimmu</i>	<i>sirāšū</i>	<i>šāḫitu</i>	<i>askāpu</i>	<i>aslāku</i>	<i>kāširu</i>	<i>šārip duššī</i>	<i>ušpāru</i>	<i>naggāru</i>	<i>sasinnu</i>	<i>nappāḫu</i>	<i>šarrāpu</i>	<i>pallišu</i>	<i>paḫḫāru</i>	<i>šeleppāiu</i>	<i>qatinnu</i>	<i>nukarribu</i>	<i>rā ū</i>	<i>atū</i>	<i>ḫundurāiu</i>	<i>tamkāru</i>	<i>asū</i>	<i>nāru</i>	<i>šangū</i>	<i>lahḫinu</i>	<i>ṭupšar bēt-ili</i>	<i>mār damqi</i>	<i>mukil appāti</i>	<i>sūsānu</i>	<i>tašlišu</i>	<i>ṭupšarru</i>	
Tempelverwaltung	<i>lahḫinu</i>												2													1								
	<i>ṭupšar bēt-ili</i>	2																								2								
Wagenbesatzung	<i>mār damqi</i>																			2										1				
	<i>mukil appāti</i>							1					1							1	2							1				2	2	
	<i>sūsānu</i>	1											1																					
	<i>tašlišu</i>	1											2													2			2					2
Schreiber	<i>ṭupšarru</i>	2		2	3			1	1	2			3	3	1		6			1	6	2	1	1		1				1	1	1		

Abbildung 52: Anordnung von Berufsgruppen in den Zeugenlisten (Zeile erstgenannter Beruf, Spalte zweitgenannter Beruf)

#### IV.2.9.2 Clusterbildung

Auch wenn nicht zu belegen ist, dass die Abfolge der Berufe in den Zeugenlisten Rückschlüsse auf das Prestige eines Berufes oder eine etwaige Rangordnung der Berufsgruppen gestattet, lässt sich bei Personen gleichen Berufs eine Tendenz zur Clusterbildung in den Zeugenlisten beobachten. Solche Cluster können zwei bis – wie im Fall der Goldschmiede in StAT 1, 22 – sogar 19 Personen umfassen. Größen von zwei bis sechs Personen sind am geläufigsten. Diese Gruppen von Zeugen sind für zahlreiche Berufe belegt. Besonders häufig kommen sie bei Türhütern (*atû*), Bäckern (*āpiu*), *hundurāius*, Schmieden (*nappāhu*), Priestern (*šangû*), Goldschmieden (*šarrāpu*) und Schreibern (*tupšarru*) vor, wobei zu bedenken ist, dass es sich bei diesen Berufen um diejenigen handelt, die am besten in den archivalischen Texten aus Aššur belegt sind.

Tabelle 15: Cluster von Zeugen mit demselben Beruf

Beruf	Anzahl der Cluster	Belege	
		Berufsbezeichnung notiert	ohne Berufsbezeichnung <sup>2813</sup>
<i>āpiu</i>	5	FNALD 26: Rs. 15–16; NATAPA 2, 73: Rs. 27–29 <sup>2814</sup> ; 77: Rs. 14–15; StAT 1, 22: Rs. 13–16 <sup>2815</sup> ; StAT 3, 3: Rs. 31	
<i>asû</i>	1	NATAPA 2, 136: Rs. 20–22	
<i>atû</i>	7	FNALD 18: Rs. 37–39; KAN 4, 8: Rs. 27'–28'; NATAPA 1, 35: Rs. 32–34; NATAPA 2, 75: Rs. 35–38 <sup>2816</sup> ; StAT 3, 23: Rs. 13–14 <sup>2817</sup>	
<i>gaṭṭā'u</i>	1	KAN 4, 28: Rs. 6'–8''	
<i>hundurāiu</i>	27		KAN 4, 52: Rs. 3'–5'; 56: Rs. 11–14; 58: Rs. 11–13 <sup>2818</sup> ; NATAPA 1, 2: Rs. 18–19; 3: Rs. 1'–2'; 6: Rs. 10–12 <sup>2819</sup> ; 11: Rs. 11–o. Rd. 13; 14: Rs. 12–13; 17: Rs. 15–16; 19: o. Rd. 14–l. Rd. 15; 23: 12–13 <sup>2820</sup> ; 24: Rs. 12–13 <sup>2821</sup> ; 32:

<sup>2813</sup> Es handelt sich hierbei um Personen, die auch in anderen Texten belegt sind, aus denen die Berufsbezeichnung bekannt ist.

<sup>2814</sup> Der Block besteht aus zwei Oberbäckern (*rab āpie*) und einem Bäcker des Aššurtempels (*āpiu ša Ešarra*).

<sup>2815</sup> Der erste dieser Gruppe ist der Oberbäcker (*rab āpie*). Die Berufsbezeichnung folgt nach dem Namen des siebten und letzten Bäckers in Rs. 16 als PAP<sup>10</sup>NINDA.MEŠ.

<sup>2816</sup> Bei den betreffenden sechs Zeugen handelt es sich um Türhüter des Palastes (*atû ša ekalli*).

<sup>2817</sup> Beide Zeugen sind zwar Türhüter (*atû*), der eine, Lit-Aššur (Nr. 1), allerdings derjenige des Aššurtempels (*atû ša bīt Aššur*), der andere, Zizi (StAT 3, 23: Rs. 14, PNA 4, 22b), der Türhüter eines zum Fluss weisenden Tores (*atû ša abulli ša nāri*), dessen Identifikation mit einem der archäologisch bezeugten Stadttore bisher noch nicht gelungen ist (Faist 2007, 53).

<sup>2818</sup> Der erste der drei *hundurāius* in diesem Block ist ein *rab hundurāie*.

<sup>2819</sup> Der Name des letzten der drei Zeugen ist nahezu vollständig ergänzt: [IGI <sup>1</sup>Ba-tu]-tu<sup>2</sup> (vgl. Fales und Jakob-Rost 1991, 33). Baṭṭūtu (Nr. 2) ist in zahlreichen Texten der Sammlung N 9/10 belegt, in denen er in mehreren Fällen gemeinsam mit den anderen beiden *hundurāius*, Bēssū'a (Nr. 9) und Šakil-Aia (Nr. 7), als Zeuge erscheint. Zur Überlegung, dass Baṭṭūtu (Nr. 2) vielleicht auch den Beruf des *hundurāius* ausübte, vgl. Fn. 2626.

<sup>2820</sup> Der erste der beiden *hundurāius* in diesem Block ist ein *rab hundurāie*.

<sup>2821</sup> Die beiden Zeugen Šakil-Aia (Nr. 7) und Bēssū'a (Nr. 9) erscheinen hier ohne Berufsbezeichnung. Beide kommen – auch gemeinsam – in zahlreichen Texten der Sammlungen N 9/10 vor, so dass es sehr

			Rs. 12–14; <b>39</b> : Rs. 12–15 <sup>2822</sup> ; <b>41</b> : Rs. 6–7; <b>43</b> : Rs. 5'–6'; <b>45</b> : Rs. 10–12; <b>59</b> : Rs. 31–33. I. Rd. 2; <b>61</b> : Rs. 26–27 <sup>2823</sup> ; <b>65</b> : Rs. 10–11; <b>SÉ 103</b> : Rs. 11–12; <b>StAT 2, 13</b> : 2–3 <sup>2824</sup> ; <b>21</b> : Rs. 5–6; <b>285</b> : Rs. 2–3 <sup>2825</sup> ; <b>TCL 9, 62</b> : Rs. 12–13
<i>kallāpu</i>	1	<b>NATAPA 2, 75</b> : Rs. 33–34	
<i>kalliu</i>	2	<b>StAT 3, 60</b> : Rs. 23–24 <sup>2826</sup> . 26–27 <sup>2827</sup>	
<i>karkadinnu</i>	1	<b>StAT 1, 21</b> : Rs. 18–19	
<i>kišurtu</i>	1	<b>StAT 2, 53</b> : Rs. 19 <sup>2828</sup>	
<i>mukīl appāti</i>	1	<b>KAN 4, 44</b> : Rs. 40 <sup>2829</sup>	
<i>nappāḫu</i>	5	<b>FNALD 17</b> : Rs. 22–23; <b>StAT 2, 214</b> : Rs. 6–7 <sup>2830</sup> ; <b>215</b> : Rs. 4–5; <b>StAT 3, 3</b> : Rs. 33–35; <b>5</b> : Rs. 4'–6'	<b>StAT 3, 6</b> : o. Rd. 18–19 <sup>2831</sup>
<i>nargallu</i>	2	<b>StAT 2, 7</b> : Rs. 10–11; <b>114</b> : Rs. 1'–2' <sup>2832</sup>	
<i>nāru</i>	2	<b>StAT 3, 23</b> : Rs. 15–20; <b>110</b> : Rs. 31–35 <sup>2833</sup>	
<i>nuḫatimmi</i>	3	<b>BLMW 11289a</b> : Rs. 6'–10' <sup>2834</sup> ; <b>StAT 2, 102</b> : Rs. 3'–6' <sup>2835</sup> . 12'–13'	
<i>nukarribu</i>	1	<b>NATAPA 2, 136</b> : Rs. 14–17	
<i>pahḫāru</i>	1	<b>STAT 1, 22</b> : Rs. 17 <sup>2836</sup>	
<i>rab alāni</i>	1	<b>StAT 2, 3</b> : Rs. 5–6.	

wahrscheinlich ist, dass es sich bei ihnen um die gleichnamigen *ḫundurāius* handelt.

<sup>2822</sup> Auf den ersten der vier *ḫundurāius* folgt der *rab ḫundurāie* an zweiter Position. Die Namen der Zeugen Šākip-Aššur (Nr. 4) und Šumma-ibašši-ilu (Nr. 1) in Rs. 12 und 15 sind teilweise ergänzt. Beide Personen sind in N 9/10 gut belegt.

<sup>2823</sup> Zur Identifikation der Zeugen mit den *ḫundurāius* Šakil-Aia (Nr. 7), Aššur-erība (Nr. 9) und Kišir-Aššur (Nr. 42) vgl. Anhang Fn. 320, 356 und 428.

<sup>2824</sup> Der zweite der beiden *ḫundurāius* in diesem Block ist ein *rab ḫundurāie*; zu den Berufen der Zeugen vgl. Fn. 2824 und 2930 sowie Anhang Fn. 349 und 367.

<sup>2825</sup> Die Identifikation der beiden Zeugen Bēssū'a (Nr. 9) und Šakil-Aia (Nr. 7) mit den beiden gleichnamigen *ḫundurāius* ist m. E. fraglich, da unbekannt ist, aus welchem archivalischen Kontext StAT 2, 285 stammt. Der Schuldner Nanūnu ist nicht in den Texten aus N 9/10 belegt.

<sup>2826</sup> Der erste der beiden *kallius* in diesem Block ist ein *rab kallī*.

<sup>2827</sup> Die beiden Blöcke werden nur durch einen Zeugen mit dem Beruf des Späher (daiālu) getrennt.

<sup>2828</sup> Ob es sich bei *kišurtu* tatsächlich um eine Berufsbezeichnung handelt (das Lemma fehlt in AHw und CAD), ist fraglich. Von PNA 4 (50–51) wird das Wort jedenfalls nicht als solche behandelt. Die beiden Zeugen werden als <sup>14</sup>\**ki-šur-te*.MEŠ-šú eines *aškāpus* namens Mīni-aḫī (die Schreibung des Namens <sup>1</sup>*Mi-ni-PAP*.ME legt wegen der Pluralmarkierung m. E. eher die Transliteration Mīni-aḫḫē nahe), der in den Diensten eines gewissen Il-nēmeqi (StAT 2, 53: Rs. 18) stand, bezeichnet. Ggf. ist dies so zu verstehen, dass die beiden Personen Angehörige von Mīni-aḫīs *kišru* waren.

<sup>2829</sup> Die Berufsbezeichnung folgt als <sup>10</sup>DAB.PA.MEŠ nach den Namen der beiden Zeugen.

<sup>2830</sup> Der Beruf von Aššur-šumu-ka''in/ukīn (Nr. 8) wird nach Ausweis der Edition in Rs. 4 nicht genannt (vgl. Donbaz und Parpola 2001, 145). Dass auch in dieser Zeile SIMUG auf den Personennamen des Zeugen folgt, konnte Faist 2004, 128 durch Kollation der Photographie richtigstellen.

<sup>2831</sup> Während der Zeuge Šumma-Aššur (Nr. 20) sowohl auf der Hülle als auch auf der Innentafel erscheint, findet sich Qunī (Nr. 2) nur auf der Hülle. Beide tragen in StAT 3, 6 (626\*, N 2) keine Berufsbezeichnung. In StAT 3, 3: Rs. 33. 34 (Šin-kēnu-īdi, N 2) erscheinen beide mit der Berufsbezeichnung *nappāḫu*. Aufgrund des archivalischen Kontextes und dem Umstand, dass die beiden Zeugen in beiden Texten gemeinsam auftauchen, ist die Annahme von Personenidentität naheliegend.

<sup>2832</sup> Die Berufsbezeichnung des Zeugen in Rs. 1' wird von Donbaz und Parpola 2001, 81 teilweise ergänzt [... 1]ḫ<sup>ur</sup>NĀR'. [GAL<sup>sic</sup>]. Der Ergänzung mit Korrektur zu [1]ḫ<sup>ur</sup>NĀR'. [GĀL] folgt PNA 4, 74a.

<sup>2833</sup> Der letzte der vier Sänger (*nāru*) in Rs. 35, Aššur-bēl-ilāni, trägt keine Berufsbezeichnung. Faist 2007, 167 erwägt, ob Personenidentität mit dem *nargallu* des Aššur Nr. 7 vorliegt.

<sup>2834</sup> Diesen fünf Köchen gehen zwei *šangūs* des *bīt nuḫatimmi* voraus, vgl. den entsprechenden Eintrag in der Tabelle.

<sup>2835</sup> Der erste und der letzte der drei Zeugen sind Oberköche (*rab nuḫatimmi*).

<sup>2836</sup> Es ist unklar, ob sich die Berufsbezeichnung DUG.ŠĪLA.BU[R] auf beide in der Zeile genannten Zeugen, die Brüder Mutaqqin-Aššur (Nr. 8) und Aššur-nādin-aḫḫē (Nr. 9), oder nur auf Aššur-nādin-aḫḫē (Nr. 9), der als zweites genannt wird, bezieht. Denn bei anderen Gruppen von Zeugen gleichen Berufs wird die Berufsbezeichnung in StAT 1, 22 als PAB x.MEŠ angegeben. Radner 1999a, 97, 114 geht davon aus, dass nicht nur Mutaqqin-Aššur (Nr. 8), sondern auch der Vater Bēl-nāšir den Beruf des Töpfers (*pahḫāru*) ausübte. Nach PNA 4, 80 besteht Personenidentität zwischen dem Zeugen Mutaqqin-Aššur (Nr. 8) in StAT 1, 22: 17 und dem Töpfer (*pahḫāru*) Nr. 10, wohingegen PNA die beiden Personen trennt (Nr. 8 und Nr. 10).



<i>rab asê</i>	1	StAT 2, 99: Rs. 3'–4' <sup>2837</sup>	
<i>rab ešerti</i>	1	BLMW 11289b: Rs. 10–11 <sup>2838</sup>	
<i>rab ḥanšê</i>	3	StAT 2, 167: Rs. 6–7 <sup>2839</sup> ; StAT 3, 95: Rs. 12–13	StAT 2, 77: l. Rd. 1–2
<i>rab kišri</i>	1		StAT 2, 178: Rs. 14
<i>rab šelepāie</i>	1	NATAPA 1, 39: Rs. 8–9	
<i>sasinnu</i>	1	WVDOG 152, l.11: Rs. 5–6	
<i>sirāšû</i>	1	StAT 2, 141: Rs. 9–10	
<i>sūsānu</i>	1	StAT 1, 22: Rs. 18–19 <sup>2840</sup>	
<i>šarrāpu</i>	12	KAN 4, 22: Rs. 23–28 <sup>2841</sup> ; 44: Rs. 38–39 <sup>2842</sup> ; StAT 1, 22: Rs. 6–13 <sup>2843</sup> ; StAT 3, 36: Rs. 16–20	NATAPA 2, 109: Rs. 26–27 <sup>2844</sup> ; 114: Rs. 7–8 <sup>2845</sup> ; 115: Rs. 8–9 <sup>2846</sup> ; 117: Rs. 10–11 <sup>2847</sup> ; NATAPA 2, App. 2 Nr. 2: Rs. 13–14 <sup>2848</sup> ; StAT 1, 4: l. Rd. 17–18;

<sup>2837</sup> Nach den Bearbeitern handelt es sich bei dem Zeugen in Rs. 4' um den Stellvertreter (*šaniu*) des *rab asê*. *šaniu* ist allerdings mehrheitlich ergänzt, die Lesung der erhaltenen Zeichenspuren zudem nicht sicher: [... 2]-*û*?<sup>16</sup> GAL A.ZU (vgl. Donbaz und Parpola 2001, 74). PNA 4, 90b, 168a folgt dieser Lesung und führt die Belege jeweils unter *rab asê* und *šaniu* auf. Der Beleg für den *šaniu ša rab asê* Urdu-Gula (Nr. 5) aus Ninive zeigt, dass der *rab asê* einen Stellvertreter haben konnte und der Ergänzungsvorschlag in StAT 2, 99: Rs. 4' somit nicht völlig ohne Grundlage ist.

<sup>2838</sup> Es handelt sich bei den beiden Zeugen allerdings um die *rab ešertis* zweier unterschiedlicher Berufsgruppen, den *rab ešerti aškāpi* und den *rab ešerti ŠU<sup>?</sup>.ĤA<sup>?</sup>.MEŠ*.

<sup>2839</sup> Bei einem der Zeugen, Lā-turammanni-Aššur in Rs. 7, findet sich keine Berufsbezeichnung. Aufgrund des archivalischen Kontextes – StAT 2, 167 zählt zu den Dokumenten aus der Textsammlung der Ägypter N 31 – ist naheliegend, dass es sich bei ihm um den *rab ḥanšê* Nr. 3 handelt, der hier, wie auch an zahlreichen anderen Stellen, gemeinsam mit seinem Kollegen Urdu-Aššur (Nr. 5) auftritt. Beide zählen zu den wichtigsten Personen in N 31 (Pedersén 1986, 127).

<sup>2840</sup> Die Berufsbezeichnung folgt auf den Namen des letzten der vier Zeugen in Rs. 19 in Form von PAP<sup>16</sup> GIGIR.MEŠ *ša<sup>d</sup> Aš+šur*.

<sup>2841</sup> Die ersten beiden der insgesamt sechs Goldschmiede sind *rab šarrāpis*.

<sup>2842</sup> Da der Text just an der Stelle beschädigt ist, an der die Berufsbezeichnung<sup>16</sup> SIMUG.K[Û.GI.(MEŠ<sup>?</sup>)] steht, bleibt unklar, ob alle vier Söhne des Mutakkil-Marduk (KAN 4, 44: Rs. 39), die hier als Zeugen auftreten, Goldschmiede (*šarrāpu*) waren. Da die Berufsbezeichnung der beiden Zeugen in Rs. 40 als<sup>16</sup> DAB.PA.MEŠ angegeben wird, ist eine Pluralmarkierung in Rs. 39 ebenfalls denkbar. Von (PNA 4, 143b) wird nur der Vater Mutakkil-Marduk als Goldschmied aufgefasst.

<sup>2843</sup> Es handelt sich um eine Gruppe von 19 Goldschmieden (*šarrāpu*). Der Erste von ihnen ist der *rab šarrāpi*. Die Berufsbezeichnung folgt in Form von PAP SIMUG.KÛ.GI.MEŠ nach dem Namen des vorletzten Zeugen in Rs. 12. Danach kommt ein weiterer Goldschmied (*šarrāpu*) namens Mudammīq-Aššur (Nr. 8). Auf seinen Namen folgt KLMIN, was sich wohl auf die Berufsbezeichnung in der vorhergehenden Zeile bezieht.

<sup>2844</sup> Die Identifikation der beiden Zeugen mit den Goldschmieden (*šarrāpu*) Aššur-bēssunu (Nr. 7; Berufsbezeichnung aus StAT 1, 22: Rs. 10–12 (N 33)) und Aššur-šumu-ušur (Nr. 5; Berufsbezeichnung in BM 122698: Rs. 8–14 (verm. N 33) und StAT 1, 22: Rs. 8–12 (N 33)) durch PNA halte ich für nicht völlig gesichert, da NATAPA 2, 109 aus der Textsammlung N 21 stammt. Die Datierung von NATAPA 2, 109 in das Jahr 615\* v. Chr. fügt sich gut in die chronologische Spannweite der Belege für Aššur-bēssunu (Nr. 7; 650 (NATAPA 2, 71) bis 613\* v. Chr. (NATAPA 2, 114)) und Aššur-šumu-ušur (Nr. 5; 637\* (NATAPA 2, 87) bis 613\* v. Chr. (NATAPA 2, 86; 114)). Nach PNA sind ebenfalls die Zeugen Šulmu-māt-Aššur (Nr. 4; *šarrāpu*, in NATAPA 2, 109: Rs. 38 ohne Berufsbezeichnung), Bēssū'a (Nr. 8; *sūsānu ša Aššur*, in NATAPA 2, 109: Rs. 32 ohne Berufsbezeichnung) und Aššur-rēmanni (Nr. 15) in mehreren Texten aus N 33 belegt. Die Datierung und die prosopographischen Verbindungen sprechen für die Identifikation von Aššur-bēssunu und Aššur-šumu-ušur mit den Goldschmieden (*šarrāpu*) gleichen Namens.

<sup>2845</sup> Es handelt sich hierbei um dieselben beiden Personen wie in NATAPA 2, 109 (vgl. Fn. 2844). Gläubiger ist der Goldschmied (*šarrāpu*) Šulmu-māt-Aššur (Nr. 4). Weitere prosopographische Verbindungen zu den Texten aus N 33 lassen sich für NATAPA 2, 114 allerdings nicht aufzeigen.

<sup>2846</sup> Es handelt sich hierbei um dieselben beiden Personen wie in NATAPA 2, 109 (vgl. Fn. 2844). Weitere prosopographische Verbindungen mit N 33 lassen sich für NATAPA 2, 115 nicht aufzeigen.

<sup>2847</sup> Es handelt sich hierbei um dieselben beiden Personen wie in NATAPA 2, 109 (vgl. Fn. 2844). Weitere prosopographische Verbindungen mit N 33 lassen sich für NATAPA 2, 117 nicht aufzeigen.

<sup>2848</sup> Die Identifikation der beiden Zeugen mit den Goldschmieden (*šarrāpu*) Šulmu-māt-Aššur (Nr. 4; Berufsbezeichnung in BM 122698: Rs. 8–15 (verm. N 33); NATAPA 2, 114: Rs. 3–4 (N 21) und StAT 1, 22: Rs. 8–12 (N 33)) und Aššur-šumu-ušur (Nr. 5; Berufsbezeichnung in BM 122698: Rs. 8–14 (verm. N 33) und StAT 1, 22: Rs. 8–12 (N 33)) durch PNA ist nicht völlig sicher, da NATAPA 2, 109 aus der Textsammlung N 21 stammt. Die Zugehörigkeit von NATAPA 2, App. 2 Nr. 2 zur Textsammlung N 21 wird von Deller, Fales und Jakob-Rost 1995, 134 Fn. 149 aufgrund prosopographischer Verbindungen als wahrscheinlich erachtet. Trifft sie zu, ist die Identifikation von Šulmu-māt-Aššur mit dem in NATAPA 2, 114 (N 21) belegten *šarrāpu* naheliegend.

			14: u. Rd. 8–Rs. 10; 16: Rs. 8'–9'(H)/Rs. 14–15 (Tf.)
<i>ša-muḫḫi-bēti</i>	1	StAT 2, 243: Rs. 13–14 <sup>2849</sup>	
<i>ša-pān-dēnāni</i>	1	StAT 3, 32: Rs. 19'–20' <sup>2850</sup>	
<i>šangū</i>	6	KAN 4, 38: Rs. 2'–5'; NATAPA 2, 71: Rs. 39–40; 75: Rs. 24–26; 127: Rs. 30–34; StAT 2, 101: Rs. 9–10; 164: Rs. 15–17; StAT 3, 69: Rs. 1'–5'.	
<i>šangū ša bīt nuḫatimmi</i>	2	BLMW 11289a: Rs. 4'–5'; 11289b: Rs. 8–9	
<i>šeleppāiu</i>	1	NATAPA 2, 126: Rs. 4'–5' <sup>2851</sup>	
<i>tupšarru</i>	7	StAT 2, 101: Rs. 13–14; StAT 3, 4: Rs. 33–34; 13: Rs. 27–28; 27: Rs. 1'–3' <sup>2852</sup> ; 32: Rs. 8'–10' <sup>2853</sup> ; 60: Rs. 28–29; 69: Rs. 7'–11'	
<i>ušpāru</i>	1	NATAPA 1, 35: Rs. 25–26	

Wie die Tabelle zeigt, tragen nicht immer alle Personen eine Berufsbezeichnung,<sup>2854</sup> so dass für diese Form der Notation keine Gründe der Schreibökonomie plausibel gemacht werden könnten. Bei den *ḫundurāius* wird die Berufsbezeichnung in den hier aufgeführten Belegen im Gegensatz zu allen anderen Berufen nie notiert. Dies mag damit zusammenhängen, dass die *ḫundurāius* und insbesondere die Personen, die regelmäßig in den Texten der Sammlungen N 9/10 belegt sind, ein ausgesprochen enges Interaktionsnetzwerk bilden, so dass die Notation der Berufsbezeichnung vielleicht nicht als notwendig erachtet wurde, da die betreffenden Zeugen problemlos identifiziert werden konnten.

Es kann allenfalls von einer Neigung zur Clusterbildung gesprochen werden, denn es finden sich fast ebenso viele Belege für die Verteilung von Zeugen mit dem gleichen Beruf in einer Zeugenliste. Insofern ist bei der Identifikation eines Zeugen mit einem Namensvetter, dessen Beruf man kennt, aufgrund der Umgebung, in der dieser Zeuge erscheint, Vorsicht geboten.<sup>2855</sup> Denn Beispiele, bei denen zwischen zwei Zeugen mit dem gleichen Beruf ein

<sup>2849</sup> Es handelt sich bei den beiden Zeugen um einen *ša-muḫḫi-bēti* des *turtānus* und einen *ša-muḫḫi-bēti* der königlichen Grablege. Die beiden Zeugen hatten also den gleichen Beruf, üben diesen jedoch in unterschiedlichen institutionellen Zusammenhängen aus.

<sup>2850</sup> Die beiden *ša-pān-dēnānis* standen in den Diensten zweier unterschiedlicher Provinzgouverneure: dem Gouverneur von Aššur (*šakin māti*; vgl. Faist 2007, 64) und dem Gouverneur der Provinz Rašappa. Die beiden Zeugen hatten also den gleichen Beruf, übten diesen jedoch in unterschiedlichen institutionellen Zusammenhängen aus.

<sup>2851</sup> Nur bei einem der beiden Zeugen, *Sinqi*-[...] (NATAPA 2, 126: Rs. 4'), ist der Beginn der Berufsbezeichnung *še'-[lap-pa-a]* erhalten (vgl. Deller, Fales und Jakob-Rost 1995, 115). Von PNA 4 wird der Beleg nicht unter dem Lemma *šeleppāiu* aufgenommen. Ebenso wenig der zweite Zeuge *Nabū-šumu-iddina* (Nr. 39), der in drei weiteren Dokumenten aus der Textsammlung N 24 als Zeuge erscheint (NATAPA 2, 121; 125; 128). Nach PNA folgt in NATAPA 2, 126: Rs. 5' auf den Namen ein KI.MIN, was auf die Berufsbezeichnung *še'-[lap-pa-a]* in der Zeile darüber bezogen wird. Deller, Fales und Jakob-Rost 1995, 115 nehmen allerdings an, dass das Personendeterminativ <sup>1</sup>(DIŠ) folgt, dies wäre ungewöhnlich, da vor dem Namen des nächsten Zeugen IGI zu erwarten wäre.

<sup>2852</sup> Die Berufsbezeichnung folgt auf den Namen des letzten der mindestens drei Zeugen in Rs. 3' in Form von [PAP n 1]<sup>u</sup>A.BA.MEŠ 'ša' 'x' [...]; vgl. Faist 2007, 57.

<sup>2853</sup> Die Zeugen werden als *tupšarru libbiālāiu* bezeichnet.

<sup>2854</sup> Bei den betreffenden Personen handelt es sich um solche, die auch in anderen Texten auftauchen, aus denen ihr Beruf bekannt ist. Die Identifikation dieser Zeugen kann daher in einigen Fällen mit Unsicherheiten behaftet sein.

<sup>2855</sup> Hierfür argumentiert Radner 1999a, 139: „Der Beruf des *Ḫazzaruru* (auch *Ḫanzaruru*, ohne Assimilierung des -n-) paßt bestens zu den vorher genannten *Rikschaziehern*, dem *Wagenlenker* und dem anderen »Dritten Mann«.“

dritter mit einem anderen erscheint,<sup>2856</sup> zeigen, dass nicht davon ausgegangen werden kann, dass Zeugen ohne Beruf, die zwischen zwei Zeugen mit demselben Beruf stehen, ebenfalls Vertreter dieses Berufs waren.

Auch wenn mehrere Vertreter des gleichen Berufs an unterschiedlichen Stellen in der Zeugenliste auftauchen, lässt sich keine Korrelation mit der Notation der Berufsbezeichnung feststellen. Clusterbildung oder Verteilung von Zeugen gleichen Berufs sind nicht textspezifisch. In zahlreichen Dokumenten treten sowohl Cluster von Zeugen mit dem gleichen Beruf als auch einzelne Vertreter an anderer Stelle der Zeugenliste auf. Dies kann sowohl denselben Beruf<sup>2857</sup> (z. B. ein Cluster von Goldschmieden und weitere einzelne Goldschmiede) wie auch unterschiedliche Berufe (z. B. ein Cluster von Köchen und weitere einzelne Bäcker) betreffen.<sup>2858</sup>

Tabelle 16: Zeugen mit demselben Beruf erscheinen in Zeugenliste verteilt

Beruf	Text	Berufsbezeichnung notiert	ohne Berufsbezeichnung
<i>šarrāpu</i>	BLMW 11289b	Rs. 16	
			Rs. 18 <sup>2859</sup>
<i>rab NA-A</i> <sup>3</sup>	CUSAS 34	Rs. 14	
		I. Rd. 1	
<i>malāhu</i>	FNALD 17	Rs. 24 <sup>2860</sup>	
		Rs. 26	
<i>rab kišri</i>	FNALD 18		Rs. 30 <sup>2861</sup>
			Rs. 31 <sup>2862</sup>
<i>nuḫatimmu</i>	KAN 4, 8	Rs. 16'	
		Rs. 19'	

<sup>2856</sup> So in FNALD 17: Rs. 24–26 (*atū* zwischen einem *rab malāhi* und einem *malāhu*), NATAPA 2, 136: Rs. 11–13, (*rab šeleppāiu* zwischen dem *šangū* einer Gottheit, deren Name nicht erhalten ist, und einem *šangū* des Nabū), StAT 1, 21: Rs. 18–21, (*šangū* zwischen mehreren *karkadinnus*), StAT 2, 102: Rs. 6' (vermutlich ein *šangū* zwischen mehreren Köchen; zur Identifikation des Zeugen vgl. Anhang Fn. 242) und Rs. 10'–11' (*sirāšū* und ein *šārip duḫšī* zwischen mehreren Köchen).

<sup>2857</sup> NATAPA 1, 24: Rs. 12–13. 15 (*ḫundurāiu*); 39: Rs. 7. 12–15 (*rab ḫundurāie, ḫundurāiu*); 41: Rs. 6–7. 9 (*ḫundurāiu*); 59: Rs. 30. 31–33. 39. I. Rd. 2 (*rab ḫundurāie, ḫundurāiu*); 61: Rs. 26–27. 30 (*ḫundurāiu*); NATAPA 2, 109: Rs. 26–27. o. Rd. 38 (*šarrāpu*); StAT 1, 21: Rs. 16. 18–19. 21; StAT 2, 7: Rs. 8. 10–11 (*nargallu*); 102: Rs. 3'–5'. 6'. 9'. 12'–13' (*rab nuḫatimmi, nuḫatimmi*); 141: Rs. 9–10. 12 (*sirāšū*); StAT 3, 3: Rs. 29. 31 (*āpiu*); 4: Rs. 33–34. 41 (*tuḫšarru*); 13: Rs. 27–28. 40 (*tuḫšarru*); 18: Rs. 27–28. 40 (*tuḫšarru*).

<sup>2858</sup> BLMW 11289b (Cluster: *rab ešerti, šangū ša bīt nuḫatimmi*; verteilt: *šarrāpu*); FNALD 17 (Cluster: *nappāhu*; verteilt: *malāhu*); 18 (Cluster *atū*; verteilt *rab kišri*); KAN 4, 8 (Cluster *atū*; verteilt *nuḫatimmu*); 44 (Cluster: *mukīl appāi*; verteilt *tuḫšarru*); NATAPA 1, 35 (Cluster: *atū, ušpāru*; verteilt: *āpiu*); 39 (Cluster: *ḫundurāiu, rab šeleppāie*; verteilt *ḫundurāiu*); NATAPA 2, 73 (Cluster *āpiu*; verteilt *šāḫītu*); 136 (Cluster *asū, nukarribu*; verteilt *šangū*); StAT 2, 53 (Cluster *kišurtu*, zur Diskussion, ob es sich hierbei um eine Berufsbezeichnung handelt vgl. Fn. 2828; verteilt *ummānu*; zu dieser Berufsbezeichnung vgl. Fn. 2900); 99 (Cluster *pahḫāru*; verteilt *tuḫšarru*); StAT 3, 3 (Cluster *nappāhu*; verteilt *āpiu*).

<sup>2859</sup> Sākip-Aššur (Nr. 2) wird von PNA mit der gleichnamigen Person aus StAT 2, 43 (657) und 45 (656, beide N 12) und KAN 4, 20 (Datum nicht erhalten, N 2) identifiziert. Die Berufsbezeichnung *šarrāpu* stammt aus KAN 4, 20: Vs. 8. Weshalb Personenidentität mit dem hier genannten Zeugen bestehen sollte, leuchtet mir nicht ein.

<sup>2860</sup> Die Berufsbezeichnung *rab malāhi* des Zeugen Mardukate (Nr. 4) ist aufgrund von Beschädigung nicht völlig sicher: <sup>14</sup>GAL ʾMÁʾ.LA[H<sub>5</sub>], vgl. Postgate 1976, 113.

<sup>2861</sup> Da die Berufsbezeichnung nicht notiert wird, ist unsicher, ob es sich tatsächlich um den *rab kišri* Hūru (Nr. 2) handelt, der zwischen 645\* (StAT 2, 168) und 613\* v. Chr. (StAT 3, 92) in diversen Texten aus N 31 erscheint. Aufgrund des archivalischen und chronologischen Kontexts ist dies allerdings naheliegend.

<sup>2862</sup> Da die Berufsbezeichnung nicht notiert wird, ist unsicher, ob es sich tatsächlich um den *rab kišri* Raḫpau (Nr. 2) handelt, der in einem weiteren Text, StAT 2, 207 (618\*), aus N 31 erscheint. Aufgrund des archivalischen Kontexts und der Datierung von FNALD 18 (625\*, N 31) ist dies allerdings naheliegend. In N 31 erscheint in StAT 2, 164 eine weitere Person des gleichen Namens (Nr. 1), der Text datiert allerdings in das Jahr 675 v. Chr., so dass mit PNA von zwei unterschiedlichen Personen auszugehen ist.

<i>tušarru</i>	KAN 4, 44	Rs. 36	
		Rs. 44	
<i>ḥundurāiu</i>	NATAPA 1, 24		Rs. 12–13 <sup>2863</sup>
			Rs. 15 <sup>2864</sup>
<i>āpiu</i>	NATAPA 1, 35	Rs. 23	
		Rs. 29 <sup>2865</sup>	
<i>ḥundurāiu</i>	NATAPA 1, 39	Rs. 7 <sup>2866</sup>	
			Rs. 12–15 <sup>2867</sup>
			Rs. 19 <sup>2868</sup>
<i>ḥundurāiu</i>	NATAPA 1, 41		Rs. 6–7 <sup>2869</sup>
			Rs. 9 <sup>2870</sup>
<i>ikkāru</i>	NATAPA 1, 51 <sup>2871</sup>	Rs. 31 <sup>2872</sup>	
		Rs. 35 <sup>2873</sup>	
<i>ḥundurāiu</i>	NATAPA 1, 52	Rs. 6 <sup>2874</sup>	
			Rs. 13 <sup>2875</sup>
			Rs. 18 <sup>2876</sup>
<i>nuḥatimmu</i>		Rs. 9	
		Rs. 11	
<i>ḥundurāiu</i>	NATAPA 1, 59		Rs. 30 <sup>2877</sup>
			Rs. 31–33 <sup>2878</sup>
			Rs. 39 <sup>2879</sup>
			I. Rd. 2 <sup>2880</sup>
<i>ḥundurāiu</i>	NATAPA 1, 60		Rs. 11 <sup>2881</sup>
			Rs. 13 <sup>2882</sup>

<sup>2863</sup> Zur Identifikation der beiden Zeugen mit den *ḥundurāius* Šakil-Aia (Nr. 7) und Bēssū'a (Nr. 9) vgl. Fn. 2774 und Anhang Fn. 364.

<sup>2864</sup> Der Zeuge Baṭṭūtu (Nr. 2) erscheint nur auf der Hülle. Er wird an vorliegender Stelle ohne Berufsbezeichnung genannt, möglicherweise war er ein *ḥundurāiu*, vgl. Fn. 2626. Er erscheint in mehreren Texten aus der Sammlung N 9/10, so dass es gut möglich ist, dass Personenidentität vorliegt. Auch Faist 2007, 130 erwägt, ob Baṭṭūtu Nr. 4 mit Nr. 2 zu identifizieren ist. Allerdings unterscheidet PNA zwei Personen dieses Namens in N 9/10. Neben dem möglichen *ḥundurāiu* Nr. 2 findet sich auch Baṭṭūtu Nr. 4, dessen Beruf nicht bekannt ist. Diese Unterscheidung kann ich nicht nachvollziehen.

<sup>2865</sup> Zur Identifikation von Rēmanni-Issār als *rab āpie* vgl. Anhang Fn. 204.

<sup>2866</sup> Iqbi-Aššur (Nr. 6) ist ein *rab ḥundurāie*.

<sup>2867</sup> Die Zeugen Sākip-Aššur (Nr. 4; *ḥundurāiu*), Sūsu (Nr. 4; *rab ḥundurāie*), Aššur-rēšī-išši (Nr. 8; *ḥundurāiu*) und Šumma-ibašši-ilu (Nr. 1; *ḥundurāiu*) werden hier ohne Berufsbezeichnung genannt. Sie erscheinen – auch gemeinsam – neben NATAPA 1, 39 in zahlreichen weiteren Texten aus N 9/10, so dass die Identifikation mit den gleichnamigen *ḥundurāius* bzw. dem *rab ḥundurāie* naheliegt.

<sup>2868</sup> Zur Identifikation von Kišir-Aššur mit dem *ḥundurāiu* Nr. 42 vgl. Anhang Fn. 319.

<sup>2869</sup> Zur Identifikation der Zeugen mit den *ḥundurāius* Aššur-erība (Nr. 9) und Tukulī-Aššur (Nr. 4) vgl. Anhang Fn. 236 und 424.

<sup>2870</sup> Aššur-šallim-aḥḥē (Nr. 12) wird hier ohne Berufsbezeichnung genannt. Er erscheint neben NATAPA 1, 41 in weiteren Texten aus N 9/10, so dass die Identifikation mit dem gleichnamigen *ḥundurāiu* naheliegend ist.

<sup>2871</sup> Die beiden *ikkārus* übten zwar den gleichen Beruf aus, waren allerdings für unterschiedliche Institutionen tätig: Nuḥšāia (Nr. 17) für die königliche Grablege (*būt kimaḥḥi*), während Tutī (Nr. 4) *ikkāru ša apil šarri* ist.

<sup>2872</sup> Die Lesung der Berufsbezeichnung ist nicht völlig sicher. Fales und Jakob-Rost 1991, 108 emendieren zu LÚ'(Text: ENGAR) šá É KI.MAḤ; PNA 2/II, 966b Nr. 17 versteht den Beruf demensprechend als „Individual in Charge of the (royal) tomb“. In PNA 4, 44b wird dagegen vertreten, dass es sich gemäß des epigraphischen Befundes und gegen die Emendation um einen Landarbeiter (*ikkāru*) handelt. Die Berufsbezeichnung wird als „Farmer of (the offerings for) the royal mausoleum at Assur“ übersetzt.

<sup>2873</sup> Zur Lesung der Berufsbezeichnung vgl. Fn. 2872 und PNA 4, 45b.

<sup>2874</sup> Sūsu (Nr. 4) ist *rab ḥundurāie*.

<sup>2875</sup> Zur Identifikation von Tukulī-Aššur mit dem *ḥundurāiu* Nr. 4 vgl. Anhang 236.

<sup>2876</sup> Zur Identifikation von Aššur-dēnī-amur mit dem *ḥundurāiu* Nr. 4 vgl. Anhang Fn. 238.

<sup>2877</sup> Zur Identifikation von Šakil-Aia mit dem *ḥundurāiu* Nr. 7 vgl. Anhang Fn. 364.

<sup>2878</sup> Zur Identifikation der Zeugen Bēssū'a (Nr. 9) und Sūsu (Nr. 4) mit dem gleichnamigen *ḥundurāiu* bzw. *rab ḥundurāie* vgl. Anhang Fn. 319, 355 und 419. Zur Identifikation von Mudammiq-Aššur mit dem *ḥundurāiu* Nr. 7 vgl. Anhang Fn. 364.

<sup>2879</sup> Aḥūlamma (Nr. 1) wird hier ohne Berufsbezeichnung genannt. Er erscheint neben NATAPA 1, 59 in weiteren Texten aus N 9/10, so dass die Identifikation mit dem gleichnamigen *ḥundurāiu* naheliegend ist.

<sup>2880</sup> Zur Identifikation der Zeugen mit den *ḥundurāius* Aššur-rēšī-išši (Nr. 8) und Aššur-šallim-aḥḥē (Nr. 12) vgl. Anhang Fn. 345 und 364.

<sup>2881</sup> Zur Identifikation von Bēssū'a mit dem *ḥundurāiu* Nr. 9 vgl. Anhang Fn. 319.

<sup>2882</sup> Zur Identifikation des Zeugen Mudammiq-Aššur mit dem *ḥundurāiu* Nr. 7 vgl. Anhang Fn. 364.

<i>ḥundurāiu</i>	NATAPA 1, 61		Rs. 26–27 <sup>2883</sup> Rs. 30 <sup>2884</sup>
<i>ḥundurāiu</i>	NATAPA 1, App. 2 (9573c)	Side B 8 <sup>2885</sup>	Side B 10 <sup>2886</sup>
<i>šāḥitu</i>	NATAPA 2, 73	Rs. 47 o. Rd. 52 <sup>2887</sup>	
<i>āpiu</i>	NATAPA 2, 78	Rs. 5 <sup>2888</sup> Rs. 12'	
<i>ḥundurāiu</i>	NATAPA 2, 80		Rs. 15 <sup>2889</sup> Rs. 17 <sup>2890</sup>
<i>šarrāpu</i>	NATAPA 2, 109		Rs. 26–27 <sup>2891</sup> o. Rd. 38 <sup>2892</sup>
<i>nappāḥu</i>	NATAPA 2, 124	Rs. 28	Rs. 21 <sup>2893</sup>
<i>šangû</i>	NATAPA 2, 136	Rs. 11 Rs. 13	
<i>ḥundurāiu</i>	Scheil II		Rs. 14 <sup>2894</sup> o. Rd. 17 <sup>2895</sup>
<i>karkadinnu</i>	StAT 1, 21	Rs. 16 Rs. 18–19 <sup>2896</sup> Rs. 21	
<i>tašlišu</i>	StAT 1, 34	Rs. 18	I. Rd. 20 <sup>2897</sup>
<i>nargallu</i>	StAT 2, 7	Rs. 8 <sup>2898</sup> Rs. 10–11 <sup>2899</sup>	
<i>ummānu</i> (ERIN.ĤI) <sup>2900</sup>	StAT 2, 53	Rs. 6 Rs. 8 <sup>2901</sup>	
<i>atû</i>	StAT 2, 81		Rs. 11 <sup>2902</sup>
<i>tušarru</i>	StAT 2, 99	Rs. 5 Rs. 9	
<i>nuḥatimmu</i>	StAT 2, 102	Rs. 3'–5 <sup>2903</sup>	

<sup>2883</sup> Zur Identifikation der Zeugen mit den *ḥundurāius* Šakil-Aia (Nr. 7), Aššur-erība (Nr. 9) und Kišir-Aššur (Nr. 42), vgl. Anhang Fn. 236, 319 und 364.

<sup>2884</sup> Zur Identifikation von Aššur-dēni-amur mit dem *ḥundurāiu* Nr. 4 vgl. Anhang Fn. 238.

<sup>2885</sup> Die Berufsbezeichnung von Sūsu (Nr. 4) ist hier nur teilweise erhalten: [IGI I]Su-u-su GAL [ḥu-dir-a(-a)], vgl. Fales und Jakob-Rost 1991, 137.

<sup>2886</sup> Zur Identifikation von Aššur-dēni-amur mit dem *ḥundurāiu* Nr. 4 vgl. Anhang Fn. 238.

<sup>2887</sup> Deller, Fales und Jakob-Rost 1995, 34 umschreiben die Zeile folgendermaßen: IGI I'30-AD-PAP A I'GIR<sup>II</sup>-Aš+šur I'-«aš»-SUR. Nach PNA 4, 140b folgt auf den Namen des Vaters nicht ein weiterer Personenname, der ohne IGI eingeleitet würde, sondern die Berufsbezeichnung I.SUR.

<sup>2888</sup> Die Zeile ist beschädigt, so dass die Lesung der Berufsbezeichnung unsicher ist. Deller, Fales und Jakob-Rost 1995, 49 umschreiben <sup>lu?</sup>NINDA<sup>?</sup>.

<sup>2889</sup> Zur Identifikation des Zeugen Aššur-rēši-išši mit dem *ḥundurāiu* Nr. 8 vgl. Anhang Fn. 345.

<sup>2890</sup> Zur Identifikation von Bēssū'a mit dem *ḥundurāiu* Nr. 9 vgl. Anhang Fn. 364.

<sup>2891</sup> Zur unsicheren Identifikation der Zeugen mit den Goldschmieden (*šarrāpu*) Aššur-šumu-ušur (Nr. 5) und Aššur-bēssunu (Nr. 7) vgl. Fn. 2755 und 2844 sowie Anhang Fn. 210.

<sup>2892</sup> Die Identifikation des Zeugen Šulmu-māt-Aššur mit dem Goldschmied (*šarrāpu*) Nr. 4 ist nicht völlig gesichert, allerdings gut möglich. Die Belege für einen Goldschmied (*šarrāpu*) dieses Namens stammen aus zwei verschiedenen Textsammlungen (BM 122698: Rs. 8–15 (620\*, N 33<sup>?</sup>), NATAPA 2, 114: Rs. 3–4 (613\*, N 21) und StAT 1, 22: Rs. 8–12 (Datum nicht erhalten, N 33)). NATAPA 2, 109 (615\*) gehört ebenfalls zu N 21, so dass wahrscheinlich Personenidentität mit dem Goldschmied (*šarrāpu*) aus NATAPA 2, 114, vermutlich auch mit der Person aus N 33, besteht.

<sup>2893</sup> Zur unsicheren Identifikation des Zeugen Aššur-iqbi mit dem Schmied (*nappāḥu*) Nr. 10 vgl. Fn. 2786.

<sup>2894</sup> Zur Identifikation von Bēssū'a mit dem *ḥundurāiu* Nr. 9 vgl. Anhang Fn. 364.

<sup>2895</sup> Zur unsicheren Identifikation des Zeugen Baḫṭūtu (Nr. 2) vgl. Fn. 2626.

<sup>2896</sup> Für Radner 1999a, 103 ist die Tempelaffiliation der Konditoren (*karkadinnu*) unzweifelhaft, obgleich diese nicht explizit notiert wird.

<sup>2897</sup> Zur unsicheren Identifikation des Zeugen Ḥan-šarūru mit dem *tašlišu* Nr. 3 vgl. Anhang Fn. 310.

<sup>2898</sup> Aššur-bēl-ilāni (Nr. 7) ist *nargallu ša Aššur*.

<sup>2899</sup> Rēmāia ist *nargallu ša Aššur*, Sîn-[...] (Nr. 5) ist *nargallu ša Adad*.

<sup>2900</sup> Nach PNA 4 (217a) handelt es sich bei der Berufsbezeichnung <sup>lu\*</sup>ERIN.ĤI um eine Rebuschreibung für *ummānu* „Gelehrter“. Diese Deutung geht auf Donbaz und Parpola 2001, 45 zurück.

<sup>2901</sup> Abarrā ist *ummānu ša bī Adad*.

<sup>2902</sup> Zur Identifikation von Mutaqqin-Aššur mit dem Türhüter (*atû*) Nr. 7 vgl. Anhang Fn. 218.

<sup>2903</sup> Der erste der Zeugen, [...]ru, ist *rab nuḥatimmi* der Ištar, ein weiterer, Nāsi' (Nr. 1), ist ebenfalls *rab*

		Rs. 6'	
		Rs. 9'	
		Rs. 12'–13'	
<i>nāru</i>	StAT 2, 104	Rs. 4	
		Rs. 11	
<i>šangû</i>	StAT 2, 115	Rs. 3 <sup>2904</sup>	
		Rs. 8 <sup>2905</sup>	
<i>šangû</i>	StAT 2, 116 <sup>2906</sup>	Rs. 3'	
		Rs. 8'	
<i>sirāšû</i>	StAT 2, 141	Rs. 9–10	
		Rs. 12	
<i>rab kišri</i>	StAT 2, 173		Rs. 15 <sup>2907</sup>
			Rs. 17 <sup>2908</sup>
<i>atû</i>		Rs. 16	
		Rs. 21	
<i>rab ešerti</i>	StAT 2, 181	Rs. 9	
		Rs. 12	
<i>rab hanšê</i>		Rs. 8	
		Rs. 10	
<i>rab hanšê</i>	StAT 2, 183	Rs. 6	
			Rs. 13 <sup>2909</sup>
<i>rab hanšê</i>	StAT 2, 184	Rs. 8	
			Rs. 9 <sup>2910</sup>
<i>atû</i>	StAT 2, 207	Rs. 14	
		Rs. 25	
<i>šarrāpu</i>	StAT 2, 241		Rs. 9 <sup>2911</sup>
			Rs. 12 <sup>2912</sup>
<i>ušpāru</i>	StAT 3, 2		Rs. 26 <sup>2913</sup>
		Rs. 30	
<i>āpiu</i>	StAT 3, 3		Rs. 29 <sup>2914</sup>
		Rs. 31	
<i>tupšarru</i>	StAT 3, 4	Rs. 33–34	
		Rs. 41 <sup>2915</sup>	
<i>tupšarru</i>	StAT 3, 13	Rs. 27–28	
			Rs. 40 <sup>2916</sup>
<i>nappāhu</i>	StAT 3, 18	Rs. 19	
		Rs. 23	
<i>rab hanšê</i>	StAT 3, 102	Rs. 18	
		Rs. 33	

*nuḥatimmi*, allerdings wird für ihn keine institutionelle Affiliation angegeben.

<sup>2904</sup> Aššur-na'di (Nr. 1) ist *šangû šaniu*.

<sup>2905</sup> Aššur-ēmuranni (Nr. 1) ist *šangû* einer Gottheit, deren Name nicht erhalten ist.

<sup>2906</sup> StAT 2, 116 ist ein Duplikat zu StAT 2, 115.

<sup>2907</sup> Der Zeuge Hūru erscheint hier ohne Berufsbezeichnung. Aufgrund des archivalischen Kontexts – StAT 2, 173 stammt aus N 31 – ist die Identifikation mit dem *rab kišri* Nr. 2 naheliegend.

<sup>2908</sup> Der Zeuge Pašī erscheint hier ohne Berufsbezeichnung. Aufgrund des archivalischen Kontexts – StAT 2, 173 stammt aus N 31 – ist die Identifikation mit dem *rab kišri* Nr. 3 naheliegend.

<sup>2909</sup> Der Zeuge Urdu-Aššur erscheint hier ohne Berufsbezeichnung. Aufgrund des archivalischen Kontexts – StAT 2, 183 stammt aus N 31 – ist die Identifikation mit dem *rab hanšê* Nr. 5 naheliegend.

<sup>2910</sup> Zur Identifikation von Urdu-Aššur mit dem *rab hanšê* Nr. 5 vgl. Fn. 2839 und 2848. Auch StAT 2, 184 stammt aus N 31.

<sup>2911</sup> Zur unsicheren Identifikation des Zeugen Nabû-zēru-iddina mit dem Goldschmied (*šarrāpu*) Nr. 21 vgl. Anhang Fn. 322.

<sup>2912</sup> Zur unsicheren Identifikation des Zeugen Qibīt-Aššur mit dem Goldschmied (*šarrāpu*) Nr. 10 vgl. Anhang Fn. 322.

<sup>2913</sup> Zur Identifikation des Zeugen Ata'aš mit dem Weber (*ušpāru*) und der Lesung der Berufsbezeichnung vgl. Anhang Fn. 264.

<sup>2914</sup> Zur Problematik der Identifikation der Belege für Aššur-taqinanni mit dem Bäcker (*āpiu*) Nr. 2 vgl. Fn. 2757.

<sup>2915</sup> Ubru-Nabû (Nr. 32) ist *tupšarru libbiālāiu*.

<sup>2916</sup> Zur Identifikation des Zeugen Kišir-Nabû mit dem Schreiber (*tupšarru*) Nr. 12 vgl. Anhang Fn. 315.

Die Zeugenlisten bilden also keine erkennbaren Hierarchien zwischen unterschiedlichen Berufen ab. Selbst die Priester (*šangû*) finden sich in den Zeugenlisten mitunter an nachrangigen Positionen hinter Vertretern von höchst gewöhnlichen Berufen.<sup>2917</sup> Meist führen die *šangûs* die Zeugenliste allerdings an.<sup>2918</sup> Möglicherweise ist dies ein Hinweis dafür, dass sie die Rolle eines *technical witness* einnahmen – so bezeichnet Ponchia Zeugen, die nicht von den Parteien beigebracht wurden, sondern notarielle Funktionen hatten.<sup>2919</sup>

Auch andere Angehörige des Tempelpersonals erscheinen ebenfalls tendenziell eher am Beginn einer Zeugenliste,<sup>2920</sup> wobei sich gleichermaßen Beispiele für Tempelbedienstete an Positionen in der Mitte oder am Ende einer Zeugenliste beibringen lassen.<sup>2921</sup>

#### IV.2.9.3 Bilden die Zeugenlisten berufsgruppeninterne Hierarchien ab?

In nur wenigen Fällen erscheinen sowohl der *rab* X einer Berufsgruppe als auch dessen Untergebene in derselben Zeugenliste. Die Frage, ob die Anordnung der Zeugenlisten berufsgruppeninterne Hierarchien abbildet, ist deshalb nicht generalisierend zu beantworten. Es lassen sich allenfalls Tendenzen beobachten. Auch hier ist keine feste Regel der Abfolge feststellbar, wobei die Anordnung mit dem *rab* X an vorrangiger Position geläufiger ist.

In NATAPA 2, 73<sup>2922</sup> und StAT 1, 22<sup>2923</sup> folgt der *āpiu* auf den *rab āpie*, wohingegen er ihm in NATAPA 1, 35<sup>2924</sup> vorausgeht. Der *rab hundurāie* erscheint in NATAPA 1, 23<sup>2925</sup>,

<sup>2917</sup> NATAPA 2, 71; 109; StAT 1, 12; 15 (der *šangû* steht in der Mitte einer Zeugenliste, in der sonst keine Berufsbezeichnungen notiert werden); 21; 22 (es handelt sich um einen *šangi karkadinni*); StAT 2, 95; 102; 164; StAT 3, 102 (der *šangû ša Tašmētu* steht hier nach einem *rab hanšē* an zweiter Position); 111 (der *šangû* folgt an zweiter Position auf einen *eli-parakkī*).

<sup>2918</sup> BLMW 11289a; 11289b (es handelt sich jeweils um zwei *šangûs* des *bīt nuḫatimmi*); KAN 4, 48; NATAPA 1, 16; NATAPA 2, 75; 127; 136 (der *šangû* kommt hier nach dem *tupšar bēt-ili* an zweiter Stelle in der Zeugenliste; an anderer Stelle findet sich ein weiterer *šangû*); SAAS V, 46; StAT 2, 73 (der *šangû* erscheint an zweiter Position nach einem Zeugen ohne Berufsbezeichnung); 101; 115 (allerdings findet sich ein weiterer *šangû* in der Mitte der Zeugenliste); StAT 3, 22; 69; VS 1, 99 (es handelt sich hierbei um einen *šangi karkadinni*; zur Identifikation von Sukkāia mit dem *šangi karkadinni* Nr. 33, vgl. Anhang Fn. 399); WVDOG 152, I.21.

<sup>2919</sup> Vgl. Ponchia 2009a, 134.

<sup>2920</sup> NATAPA 2, 71 (*tupšar bēt-ili*); 75 (hier wird die Unterscheidung von Tempelpersonal und Berufsvertretern, die nicht am Tempel tätig waren, besonders deutlich); 82 (*tupšar bēt-ili*); SAAS V, 46 (*lahḫinu* an zweiter Position nach dem *šangû rabiū*); StAT 2, 7 (*nargallu*; *mukīl appāti ša Aššur*); 114 (*nargallu*); StAT 3, 111 (*eli-parakkī*; *nargallu*).

<sup>2921</sup> KAN 4, 8 (*lahḫinu*); NATAPA 1, 12 (*nargallu*); NATAPA 2, 73 (der *āpiu ša bīt ili* folgt auf zwei *rab āpies*, die am Beginn der Zeugenliste stehen); 78 (*tupšar bēt-ili*; zur unsicheren Identifikation von Nabû-šumu-ka<sup>1</sup> in/ukīn mit dem Tempelschreiber (*tupšar bēt-ili*) Nr. 6 vgl. Anhang Fn. 225); 94 (*tupšar bēt-ili*; zur unsicheren Identifikation von Nabû-šumu-ka<sup>1</sup> in/ukīn mit dem Tempelschreiber (*tupšar bēt-ili*) Nr. 6 vgl. Anhang Fn. 225); SAAS V, 16 (*lahḫinu*); StAT 1, 2; 10; 19 (*sūsānu ša Aššur*; zur Identifikation von Bēssū<sup>2</sup> a mit dem *sūsānu* Nr. 8 vgl. Fn. 2774 und Anhang Fn. 227); 20 (*rab sikkāt Nabû*) 22 (*sūsānu ša Aššur*); StAT 2, 53 (*ummānu ša bīt Adad*; zur Berufsbezeichnung vgl. Fn. 2900); 109 (*sūsānu ša Aššur*; zur Identifikation von Bēssū<sup>2</sup> a mit dem *sūsānu* Nr. 8 vgl. Fn. 2774 und Anhang Fn. 227); 123 (*lahḫinu*); 136 (*tupšar bēt-ili*; *rab kurgarrē*); 142 (*sēpi bīt Aššur*); 234 ([...] <sup>d</sup>*Aššur*); StAT 3, 32 (*nuḫatim bīt Aššur*; *sirāši bīt Aššur*); 33 (*lahḫinu*); 63 (*atū ili*; die Lesung der Berufsbezeichnung ist aufgrund von Beschädigungen nicht völlig sicher); WVDOG 152, I.18 (*lahḫinu*).

<sup>2922</sup> NATAPA 2, 73: Rs. 27–28 (*rab āpie*). 29 (*āpiu ša bīt ili*).

<sup>2923</sup> StAT 1, 22: Rs. 13 (*rab āpie*). 14–16 (*āpiu*).

<sup>2924</sup> NATAPA 1, 35: 23 (*āpiu*). 29 (*rab āpie*; zur Identifikation von Rēmāni-Issār als *rab āpie* vgl. Anhang Fn. 204).

<sup>2925</sup> NATAPA 1, 23: Rs. 12<sup>?</sup> (der *rab hundurāie* Sūsu (Nr. 4) kommt im Zeitraum zwischen 625\* (NATAPA 1, 35) und 616\* v. Chr. (NATAPA 1, 52; App. 2) in zahlreichen Texten aus N 9/10 vor. Die

52<sup>2926</sup>, NATAPA 1, App. 2<sup>2927</sup> und KAN 4, 58<sup>2928</sup> vor dem *hundurāiu*, in StAT 2, 13<sup>2929</sup> findet sich die umgekehrte Reihenfolge und in NATAPA 1, 39<sup>2930</sup> und 59<sup>2931</sup> wechseln sich beide ab. *rab nuḫatimmi* und *nuḫatimmu* wechseln sich in StAT 2, 102<sup>2932</sup> ebenfalls ab. Immer vor dem *šarrāpu* erscheint der *rab šarrāpi*, nämlich in BM 122698<sup>2933</sup>, StAT 1, 22<sup>2934</sup> und KAN 4, 22.<sup>2935</sup>

Auch für gewöhnliche Vertreter eines Berufes lässt sich nicht feststellen, dass diese immer – wie Radner es für die Goldschmiede in BM 122698 und StAT 1, 22 zeigen kann<sup>2936</sup> – in einer festgelegten Reihenfolge in den Zeugenlisten erscheinen. Für beide Konstellationen, d.h. zwei Personen in mehreren Urkunden in derselben Reihenfolge<sup>2937</sup> bzw. in

---

Berufsbezeichnung *rab hundurāie* findet sich in NATAPA 1, 35: Vs. 8, 52: Rs. 6; und Appendix 2: Rs. 8'. Die Annahme von Personenidentität ist aufgrund des Archivkontextes und der Datierung von NATAPA 1, 23 (622\*, N 9) naheliegend). 13<sup>?</sup> (der *hundurāiu* Bēssū'a (Nr. 9) kommt im Zeitraum von 657 (NATAPA 1, 38) bis 617\* v. Chr. (KAN 4, 58; NATAPA 1, 6, 59 und 60) in diversen Texten aus der Textsammlungen N 9/10 vor. Die Berufsbezeichnung stammt aus NATAPA 1, 35: Vs. 15. Dass Personenidentität besteht, ist aufgrund des archivalischen Kontexts und der chronologischen Nähe von NATAPA 1, 23 (622\*, N 9) naheliegend).<sup>2926</sup> NATAPA 1, 52: Rs. 6 (*rab hundurāie*). 8<sup>?</sup> (der *hundurāiu* Aššur-dēnī-amur (Nr. 4) ist in verschiedenen Texten belegt, die ebenfalls aus N 9/10 stammen. Die Berufsbezeichnung stammt aus NATAPA 1, 35: Vs. 14. NATAPA 1, 52 (616\*, N 9) fügt sich archivalisch und chronologisch gut in die anderen Belege für den *hundurāiu* Aššur-dēnī-amur, so dass nichts gegen die Annahme von Personenidentität spricht). 13 (zur Identifikation von Tukultī-Aššur mit dem *hundurāiu* Nr. 4 vgl. Anhang Fn. 236).

<sup>2927</sup> NATAPA 1, App. 2 (Ass. 9573e): B 8' (*rab hundurāie*). 10<sup>?</sup> (*hundurāiu*; zur Identifikation von Aššur-dēnī-amur mit dem *hundurāiu* Nr. 4 vgl. Anhang Fn. 238).

<sup>2928</sup> KAN 4, 58: Rs. 11 (*rab hundurāie*; zur Identifikation von Sūsu mit dem *rab hundurāie* Nr. 4 vgl. Anhang Fn. 319 und 355). 12 (der *hundurāiu* Bēssū'a (Nr. 9) kommt im Zeitraum von 657 (NATAPA 1, 38) bis 617\* v. Chr. (KAN 4, 58; NATAPA 1, 6; 59 und 60) in diversen Texten aus der Sammlung N 9/10 vor. Die Berufsbezeichnung stammt aus NATAPA 1, 35: Vs. 10. Dass Personenidentität besteht, ist aufgrund des archivalischen Kontexts und der chronologischen Nähe von KAN 4, 58 (617\*, N 9) naheliegend). 13 (der *hundurāiu* Šakil-Aia (Nr. 7), kommt im Zeitraum von 657 (NATAPA 1, 38) bis 617\* v. Chr. (KAN 4, 58; NATAPA 1, 6; 59 und 60) in diversen Texten aus der Sammlung N 9/10 vor. Die Berufsbezeichnung stammt aus NATAPA 1, 35: Vs. 10. Dass Personenidentität besteht, ist aufgrund des archivalischen Kontexts und der chronologischen Nähe von KAN 4, 58 (617\*, N 9) naheliegend).

<sup>2929</sup> StAT 2, 13: Rs. 2–3; zu den Berufen der Zeugen vgl. Fn. 2824 und 2930 sowie Anhang Fn. 348 und 366.

<sup>2930</sup> NATAPA 1, 39: Rs. 7 (*rab hundurāie*). 12<sup>?</sup> (*hundurāiu*). 13<sup>?</sup> (*rab hundurāie*). 14<sup>?</sup> (*hundurāiu*). 15<sup>?</sup> (*hundurāiu*). 19<sup>?</sup> (*hundurāiu*). Aufgrund des archivalischen Kontexts und prosopographischer Verbindungen zu anderen Texten der Sammlung N 9/10 ist die Identifikation dieser Personen in NATAPA 1, 39 (Datum nicht erhalten, N 9) mit den *hundurāius* Sākip-Aššur (Nr. 4), Aššur-rēšī-išši (Nr. 8), Šumma-ibašši-ilu (Nr. 1) und Kišir-Aššur (Nr. 42) bzw. dem *rab hundurāie* Sūsu (Nr. 4) naheliegend.

<sup>2931</sup> NATAPA 1, 59: Rs. 30<sup>?</sup> (*hundurāiu*). 31<sup>?</sup> (*hundurāiu*). 31<sup>?</sup> (*hundurāiu*). 32<sup>?</sup> (*rab hundurāie*). 32<sup>?</sup> (*hundurāiu*). 33<sup>?</sup> (*hundurāiu*). o. Rs. 38<sup>?</sup> (*hundurāiu*). I. Rd. 1<sup>?</sup> (*hundurāiu*). 2<sup>?</sup> (*hundurāiu*). 2<sup>?</sup> (*hundurāiu*). Die *hundurāius* Šakil-Aia (Nr. 7), Bēssū'a (Nr. 9), Mudammiq-Aššur (Nr. 7), Adi-ilu-iqbūni (Nr. 2), Tukultī-Aššur (Nr. 4), Aḫūlamma (Nr. 1), Aššur-šallim-aḫḫē (Nr. 12), Aššur-rēšī-išši (Nr. 8) und der *rab hundurāie* Sūsu (Nr. 4) sowie der vermutliche *hundurāiu* Baṭṭūtu (Nr. 2) sind allesamt in weiteren Texten aus N 9/10 belegt, zu denen mannigfaltige prosopographische Verbindungen bestehen, so dass die Annahme von Personenidentität hier naheliegend ist.

<sup>2932</sup> StAT 2, 102: Rs. 3' (*rab nuḫatimmi ša Istar*). 4' (*nuḫatimmu*). 5' (*rab nuḫatimmi*). 6' (*nuḫatimmu*). 9' (*nuḫatimmu*). 12'–13' (*nuḫatimmu*).

<sup>2933</sup> BM 122698: Rs. 27–36.

<sup>2934</sup> StAT 1, 22: Rs. 6 (*rab šarrāpi*). 6–13 (*šarrāpu*).

<sup>2935</sup> KAN 4, 22: Rs. 23–24 (*rab šarrāpi*). 25–28 (*šarrāpu*).

<sup>2936</sup> Radner 1999a, 20–25.

<sup>2937</sup> So z. B. die beiden Schmiede (*nappāḫu*) Šumma-Aššur (Nr. 20) und Qunī (Nr. 2.) in StAT 3, 3 und 6 (hier erscheint Qunī nur auf der Hülle), Qunī (Nr. 2.) und drei weitere Schmiede (*nappāḫu*) namens Nabūmudammiq (Nr. 7), Aḫūlamma (Nr. 3) und Aḫū-lāmur (Nr. 32) in StAT 3, 3 und 11, die beiden Schmiede (*nappāḫu*) Sīn-aḫū-iddina (Nr. 12) und Aššur-šumu-ka''in/ukīn (Nr. 8) in StAT 2, 214 und 215, die beiden Türhüter (*atū*) Marduk-šarru-ušur (Nr. 34) und Mutaqqīn-Aššur (Nr. 7) in FNALD 18 und NATAPA 1, 35, die *hundurāius* Bēssū'a (Nr. 9) und Adi-ilu-iqbūni (Nr. 2) in NATAPA 1, 45 und 59 sowie Adi-ilu-iqbūni (Nr. 4) und Šakil-Aia (Nr. 7) in denselben Texten, die Goldschmiede (*šarrāpu*) Aššur-šumu-ušur (Nr. 5) und Aḫūlamma (Nr. 1) in StAT 1, 16 und StAT 2, 22 sowie die *hundurāius* Bēssū'a (Nr. 9) und Mudammiq-Aššur (Nr. 7) in NATAPA 1, 59 und 60.



unterschiedlicher,<sup>2938</sup> finden sich diverse Belege aus den Urkunden aus Aššur. Selbst für Goldschmiede (*šarrāpu*), deren „Zunfthierarchie“ nach Radner die Zeugenlisten von BM 122698 und StAT 1, 22 abbilden,<sup>2939</sup> sind wechselnde Anordnungen belegt. Dies schließt sogar abweichende Anordnungen von Personen, die in der Zeugenliste von StAT 1, 22 erscheinen, mit ein.

Zeugenlisten bilden berufsgruppeninterne Hierarchien also keinesfalls streng ab. Andere Kriterien mögen für die Organisation der Zeugenlisten eine größere Rolle gespielt haben. Zumal sich die Frage stellt, welche Relevanz bzw. Informationswert die Anordnung nach einer internen Hierarchie für die jeweilige Urkunde besessen haben könnte.

### IV.3 Die *adê* in den Vertragssicherungsklauseln der archivalischen Texte aus Aššur

Aus neuassyrischer Zeit ist eine Reihe von Dokumenten bekannt, in deren Vertragssicherungsklauseln die *adê*, die Loyalitätseide auf König und Kronprinzen, erwähnt werden.<sup>2940</sup> Die Motive für die Wahl dieser Klausel sind weitestgehend unklar. Denkbar wäre, dass sie sich nur in den Dokumenten von Angehörigen bestimmter Berufe finden, die aufgrund ihrer Profession oder ihres Amtes die Loyalitätseide auf Herrscher und Thronfolger geschworen hatten. Im Folgenden soll diese Hypothese überprüft werden.

Vertragssicherungsklauseln mit Bezug auf die *adê* finden sich in Aššur in 30 Texten,<sup>2941</sup> davon 14 Kaufurkunden für Immobilien und Personen,<sup>2942</sup> fünf Prozessurkunden,<sup>2943</sup> sechs

<sup>2938</sup> So z. B. die beiden *rab kišris* Hūru (Nr. 2) und Šumma-Nabû (Nr. 14) in StAT 2, 178 und 184, die beiden *rab hanšês* Urdu-Aššur (Nr. 5) und Lā-turammanni-Aššur (Nr. 3) in StAT 2, 167, 183 und 184, die beiden Türhüter (*atû*) Nergal-iddina (Nr. 12) und Marduk-šarru-ušur (Nr. 34) in FNALD 18, StAT 2, 207 und 209, die *hundurāius* Bēssū'a (Nr. 9) und Šakil-Aia (Nr. 7) in NATAPA 1, 45 und 59, die *hundurāius* Adi-ilu-iqbūni (Nr. 2) und Aḫūlamma (Nr. 1) in NATAPA 1, 59 und 65, die *hundurāius* Bēssū'a (Nr. 9) und Aššur-rēšī-išši (Nr. 8) in NATAPA 1, 59, NATAPA 2, 80 und Scheil II, die *hundurāius* Bēssū'a (Nr. 9) und Šakil-Aia (Nr. 7) in KAN 4, 52, 56, 58, NATAPA 1, 6, 14, 17, 24, 32, 38, 45, 59, StAT 2, 21 und 85, die Goldschmiede (*šarrāpu*) Aššur-šumu-ušur (Nr. 5) und Šulmu-māt-Aššur (Nr. 4) in NATAPA 2, 109, App. 2 Nr. 2 und StAT 1, 22, die Goldschmiede (*šarrāpu*) Aššur-bēssunu (Nr. 7) und Aššur-šumu-ušur (Nr. 5) in NATAPA 2 109, 114, 115 und 117 sowie die beiden angeblichen Goldschmiede (*šarrāpu*) Aššur-bēssunu (Nr. 7; zur Identifikation vgl. Fn. 2760) und Aššur-šumu-ušur (Nr. 5; vgl. Fn. 2760) in NATAPA 2, 115 und 117 (da in beiden Texten keine Berufsbezeichnungen notiert werden, ist die von PNA vorgenommene Identifikation mit den namensgleichen Goldschmieden (*šarrāpu*) aus den Texten der Sammlung N 33 nicht völlig sicher).

<sup>2939</sup> Radner 1999a, 21, 25.

<sup>2940</sup> Zu den Loyalitätseiden vgl.; Lauinger 2013; ebd. 2012; Fales 2012; Radner 2006b; Parpola und Watanabe 1988 mit weiterer Literatur.

<sup>2941</sup> BM 122698; FNALD 18; KAN 4, 18; 49; NATAPA 1, 51; 59; App. 2; NATAPA 2, 71; Rfdn 17, 3; 10; 30; StAT 2, 33; 145; 146; 164; 169; 242; 266; 272; StAT 3, 2; 3; 59; 60; 64; 74; 76; 88; 103; VAT 19537; TIM XI, 32 (nach Radner 1999a, 112 kommen einige der in TIM XI publizierten Texte ursprünglich aus Aššur und nicht aus Ninive. Da der Name Issār-šarru-ibni relativ selten ist – nach PNA sind nur zwei Individuen auszumachen, die ihn tragen – und eine gleichnamige Person, die ebenfalls den Beruf des *rab sasinni* ausübt, in NATAPA 2, 132 belegt ist, ist es gut möglich, dass TIM XI, 32 aus Aššur stammt).

<sup>2942</sup> NATAPA 1, 59; Rfdn 17, 3; 10; StAT 2, 33; 145; 146; 169; 266; 272; StAT 3, 59; 74; 76; 88; VAT 19537; TIM XI, 32.

<sup>2943</sup> KAN 4, 18; StAT 2, 242; StAT 3, 3; 60; 64.

Erbteilungs-<sup>2944</sup> und 2 Adoptionsurkunden,<sup>2945</sup> sowie ein Ehevertrag<sup>2946</sup> und die Übereignung eines Hauses zur Begleichung von Schulden,<sup>2947</sup> die weitestgehend dem Formular der Kaufurkunden folgen.<sup>2948</sup> Die meisten dieser Texte stammen aus einer der bekannten Textsammlungen, der Großteil aus N 28 (17,2%), N 31 (10,3%), dem Aššur-mātu-taqqin-Archiv (10,3%) und N 9/10 (10,3%), weitere aus den Textsammlungen N 2 (6,9%), N 32, N 14, N 11, und eventuell N 33 (jeweils 3,4%). Die Konzentration von Dokumenten, deren Vertragssicherungsklauseln auf die *adê* Bezug nehmen, in N 28 erstaunt auf den ersten Blick. Möglicherweise ist diese Häufung dadurch zu erklären, dass in N 28 relativ viele Kauf- sowie einige Prozessurkunden, d. h. solche Texte die Vertragssicherungsklauseln aufweisen, belegt sind.

Außerhalb von Aššur sind Vertragssicherungsklauseln mit Bezug auf die *adê* in Texten aus Kalḫu (8),<sup>2949</sup> Ninive (4),<sup>2950</sup> Dūr-Katlimmu (2),<sup>2951</sup> Girnavaz (1)<sup>2952</sup> sowie in einer Urkunde unklarer Herkunft<sup>2953</sup> belegt.<sup>2954</sup> Entsprechende Klauseln finden sich auch in den aramäischen Dokumenten aus Tell Shioukh Fawqani/Burmar'ina.<sup>2955</sup> Es scheint so, als hätten sich Klauseln mit Bezug auf die *adê* gerade in Aššur relativ großer Beliebtheit erfreut, denn die Texte aus Aššur machen den Hauptteil der Belege aus.

Die Urkunden stammen, soweit sicher datierbar, fast ausnahmslos aus der zweiten Hälfte des 7. Jh. v. Chr., erscheinen also vermehrt ab der Regierungszeit Assurbanipals, ohne dass sich innerhalb dieser Zeitspanne eine Konzentration in bestimmten Jahren feststellen ließe. Fales und Radner sehen im Vorhandensein von Vertragssicherungsklauseln mit Bezug auf die *adê* ein belastbares Kriterium für eine Datierung in die Regierungszeit Asarhaddons als *terminus post quem*.<sup>2956</sup> Nach Faist sind solche Vertragssicherungsklauseln erst sicher ab der Regierungszeit Assurbanipals belegt.<sup>2957</sup> Eine Ausnahme stellt der Ehevertrag StAT 2, 164 dar, der gemäß der Edition auf den 10. ix. 675 datiert. Dieser Befund legt nahe, dass mit der *adê* nicht zwangsläufig die Loyalitätseide gemeint sein müssen, die Asarhaddon die Bevölkerung des Landes Assyriens sowie seine Vasallen auf seine beiden Söhne Assurbanipal und Šamaš-šumu-ukīn schwören ließ, auch wenn die Mehrzahl der Belege

<sup>2944</sup> BM 122698; FNALD 18; KAN 4, 49; NATAPA 1, App. 2; NATAPA 2, 71; StAT 3, 103.

<sup>2945</sup> Rfdn 17, 30; NATAPA 1, 51.

<sup>2946</sup> StAT 2, 164. Auch diese Urkundengattung steht den Erwerbsverträgen nahe (Faist 2012b, 204; Radner 1997a, 21).

<sup>2947</sup> StAT 3, 2.

<sup>2948</sup> Faist 2012b, 204; Radner 1997a, 21.

<sup>2949</sup> CTN 3, 30; 31; 34; 36; 47; 63; 64; FNALD 11 (hier ist die Klausel stark beschädigt und erscheint in anderer Form als gewohnt: [a]-de-e ša MAN ina ŠU MAN li-ma-nu-šú, vgl. Postgate 1976, 97. Auf der Photographie in Parker 1955, PL. XXIV Nr. 4 ist nur [x x]-e' 'ša' MAN ina ŠU MAN li' [...] zu erkennen).

<sup>2950</sup> SAA 6, 95; SAA 14, 96; 100; 311; 495; 311; TIM 11, 32.

<sup>2951</sup> BATSH 6, 128; 199.

<sup>2952</sup> Gir. 84/85.

<sup>2953</sup> ARU 46 (nach Radner 2002, 19 stammt die Urkunde aus Ninive, vgl. aber PNA 1/I, 41b Nr. 7 und *passim* „unknown provenance“ sowie Meissner 1903, 19: „Einen derselben [= ARU 46] habe auch ich bei Herrn Konsul Marcopouli in Aleppo gesehen [...]“; vgl. Lackenbacher 1983, 49 zur Unsicherheit der Bestimmung der Herkunft von Texten auf Grundlage prosopographischer Besonderheiten).

<sup>2954</sup> Aufstellung nach Radner 2002, 19.

<sup>2955</sup> *hyy mlk' w'dwh yb'mh bydh*; Fales u. a. 2005, Nr. 47 ggf. auch Nr. 45.

<sup>2956</sup> Fales u. a. 2005, 621.

<sup>2957</sup> Faist 2012b, 205.

für die Erwähnung der *adē* in Vertragssicherungsklauseln aus der Zeit nach 672 v. Chr. stammt.<sup>2958</sup> Die jüngsten Belege datieren in die späte postkanonische Zeit, nämlich die Jahre 617\*,<sup>2959</sup> 616\*,<sup>2960</sup> und 612\*<sup>2961</sup> v. Chr. sowie in das nur in Aššur belegte Eponymat des *Sîn-kēnu-īdi*.<sup>2962</sup>

Der Rückgriff auf die *adē* als Loyalitätsverpflichtung gegenüber der Herrscherdynastie lässt sich in Assyrien bereits früher beobachten, zum ersten Mal gesichert unter Sanherib.<sup>2963</sup> Es liegt nahe zu vermuten, dass Sanherib das Instrument der *adē* wählte, um seine Entscheidung für seinen jüngsten Sohn Asarhaddons als Kronprinzen abzusichern und etwaige Opposition gegen diese Entscheidung im Keim zu ersticken.<sup>2964</sup> Wenn die Identifikation von KAL 3, 66 als Fragment eines Loyalitätseides Assurnaširpal II. zutrifft – die Nennung des Namens Assurnaširpal und der frühneuassyrische Duktus legen die Datierung des Objekts in die Regierungszeit dieses Königs nahe<sup>2965</sup> – so wäre die Praxis noch erheblich früher belegt.

---

<sup>2958</sup> Vgl. Radner 2002, 19. Angesichts der Evidenz aus Tell Tayinat ist nicht anzunehmen, dass es sich hierbei um einen frühen Beleg für die *adē* auf Assurbanipal und Šamaš-šumu-ukīn handelt. Denn nach Fales 2012, 148 zeigen die datierten Exemplare aus Kalḫu und Tell Tayinat, dass 672 v. Chr. die Loyalitätseide innerhalb weniger Tage in weit voneinander entfernten Orten geschworen wurden. Denkbar ist freilich auch, dass die Vereidigten die *adē* in einer der assyrischen Kapitalen schworen und eine Tafel mit dem Vertragstext in ihre Heimat mitnahmen. Falls tatsächlich eine spezifische *adē* gemeint wäre, läge der Vertrag zwischen Asarhaddon und Ba'al von Tyros zeitlich am nächsten, der nach der Eroberung der Stadt 676 v. Chr. geschlossen wurde (Parpola und Watanabe 1988, xixx). Dass genau auf diesen Vertrag Bezug genommen wurde, ist allerdings unwahrscheinlich, da es sich nicht um eine bindende Verpflichtung der assyrischen Untertanen gegenüber ihrem König handelt, sondern um ein Abkommen zwischen dem assyrischen König und einem Vasallen. Die Selbstverfluchung im Falle des Eidbruchs besäße für die Untertanen des assyrischen Reiches keine Relevanz.

<sup>2959</sup> NATAPA 1, 53.

<sup>2960</sup> NATAPA 1, App. 2.

<sup>2961</sup> Rfdn 17, Nr. 10.

<sup>2962</sup> *Sîn-kēnu-īdi* erscheint als Eponym in den Datumsangaben von StAT 3, 3, 62 und 64. Alle drei Texte wurden im *Aiāru* (ii) abgefasst. In StAT 3, 3 wird er als *ša-pān-ekalli*, „Palastvorsteher“, bezeichnet. Diese Berufsangabe fehlt in PNA 3/I, 1135b. Groß 2014a, 64 führt ihn auch nicht unter den Beispielen für den Palastvorsteher (*rab ekalli*) als Eponymen auf. Whiting in Millard 1994, 73 identifiziert *Sîn-kēnu-īdi* mit dem Eponymen des Jahres 615\*, *Sîn-ālik-pāni* (Nr. 2). Lokal begrenzte Eponymdatierungen können als Hinweis auf den Zusammenbruch von Kommunikationswegen verstanden werden und sind damit Anzeichen für politische Instabilität (Radner 2002, 17). Dies würde bedeuten, dass wir uns mit *Sîn-kēnu-īdi* bereits kurz vor (oder sogar schon nach?) dem Ende des neuassyrischen Reiches befinden. Radner 2002, 17 argumentiert, dass die Datierung des Texts BATSH 6, 199 in das Eponymat des *Sē'-ilā'ī*, das bisher nur in Tall Šēḫ Ḥamad belegt ist, und die Vertragssicherungsklausel, die nur die *adē ša mār šarri*, nicht aber diejenigen des Königs erwähnt, Hinweise auf eine Abfassung des Texts nach dem Zusammenbruch des neuassyrischen Reiches darstellten, in der nicht mehr zentral in Aššur ein Jahreseponym bestimmt werden konnte und es keinen richtigen König mehr gab, da der Zugang zur Stadt Aššur und damit die Krönung vor dem Gott Aššur und Legitimierung als Herrscher des Landes Aššur nicht mehr möglich waren. In den Vertragssicherungsklauseln der nach *Sîn-kēnu-īdi* datierten Urkunden werden die *adē ša šarri* erwähnt, so dass die von Radner beschriebene Situation hier wohl noch nicht eingetreten war.

<sup>2963</sup> Fales 2012, 134. Zu dem dort zitierten Exemplar SAA II, 3 kommen noch die Texte KAL 3, 67–69.

<sup>2964</sup> Fales 2012, 134; Frahm 2009, 132. Die von Frahm 2009, 130 vorgenommene Bestimmung der Funktion dieser Texte als „Loyalitätseide[n . . .]“, die assyrische Könige des siebten Jahrhunderts v. Chr. sowohl assyrischen Bürgern wie auch fremdländischen Vasallen aufzuerlegen pflegten, wenn sie ihre Nachfolgeregelungen absichern wollten“ lässt offen, ob es sich um eine reguläre Praxis handelte oder ob man nur in Ausnahmefällen, wenn sich Widerstand gegen eine Nachfolgeentscheidung abzeichnete, zu diesem Instrument griff und wie weitreichend diese hinsichtlich der einbezogenen Personengruppen waren (vgl. Radner 2006b, 365). Nach Tadmor 1983, 38 habe man sich nämlich dann der *adē* bedient, wenn die Nachfolgeregelung nicht dem üblichen Prozedere entsprochen habe, den ältesten Sohn zum Thronfolger zu bestimmen (vgl. Tadmor 1968, 61–62). Zum Problem, inwiefern sich überhaupt eine Norm bei der Regelung der Thronfolge ausmachen lässt vgl. Renger 1980, 248.

<sup>2965</sup> Frahm 2009, 130; vgl. Parpola und Watanabe 1988, xxiv; eher skeptisch ist Radner 2017a, 81 Fn. 27.

Vgl. auch die Passage in einer Inschrift von Šamši-Adad V., in der er beschreibt, wie Aššur-da'' in-aplu sich

Die Vertragssicherungsklausel erscheint in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle in der Form *adê ša šarri ina/ana qātēšu luba' 'ū*,<sup>2966</sup> „Die auf den König geleisteten Treueeide (wörtl.: die Treueeide des Königs) mögen von ihm (= dem Vertragsbrüchigen) Rechenschaft fördern“. Jeweils einmal belegt sind *Aššur Šamaš adê ša šarri ina qātēšu uba' 'i' 'ū*,<sup>2967</sup> „Aššur, Šamaš (und) die auf den König geleisteten Treueeide (wörtl.: die Treueeide des Königs) werden von ihm (= dem Vertragsbrüchigen) Rechenschaft fordern“, *Aššur Šamaš adê ša šarri lū bēl dēnīšu*,<sup>2968</sup> „Aššur, Šamaš und die auf den König geleisteten Treueeide (wörtl.: die Treueeide des Königs) werden gewiss sein Prozessgegner sein“, sowie *Aššur [Šamaš] šarru mār šarri adê ša šarri lū bēl dēnīšu*,<sup>2969</sup> „Aššur, Šamaš, der König, der Kronprinz und die auf den König geleisteten Treueeide (wörtl.: die Treueeide des Königs) werden gewiss sein Prozessgegner sein“. Nur in Dūr-Katlimmu ist zweimal die Variante *adê ša mār šarri ina qātēšu luba' 'ū*,<sup>2970</sup> „Die auf den Kronprinzen geleisteten Treueeide (wörtl.: die Treueeide des Kronprinzen) mögen von ihm (= dem Vertragsbrüchigen) Rechenschaft fördern“, belegt. Die einzige Erwähnung des Kronprinzen in einer Vertragssicherungsklausel aus Aššur findet sich in StAT 2, 272, wo der Kronprinz als möglicher Prozessgegner genannt wird.

Die Klauseln mit Bezug auf die *adê* tauchen häufig in Kombination mit solchen Vertragssicherungsklauseln auf, in denen Götter als Prozessgegner oder Richter desjenigen, der die Vertragsbestimmungen bricht, angerufen werden.<sup>2971</sup> In den meisten Fällen werden hierbei Aššur und Šamaš<sup>2972</sup> oder Aššur, Šamaš, Bēl und Nabû genannt.<sup>2973</sup> Sie stehen meist unmittelbar vor der Klausel mit Bezug auf die *adê*. Dass beide Klauseln eng miteinander verbunden sind, zeigen auch die Varianten *Aššur [Šamaš] šarru mār šarri adê ša šarri lū bēl dēnīšu* in StAT 2, 272 und *Aššur Šamaš adê ša šarri lū bēl dēnīšu* in StAT 3, 76, in

---

gegen seinen Vater Salmanasser III. erhob. Um die Bevölkerung des Landes Aššur auf seine Seite zu bringen, ließ er diese einen Eid schwören (RIMA 3, A.0.103.1: I 39–43). Grayson 1987, 131 und Tadmor 1982, 145 vermuten dagegen, dass erst ab der Regierungszeit Tiglatpileser III. veränderte historische und soziale Umstände – die allerdings nicht konkret benannt werden – die Einführung des Instruments der *adê* notwendig machten.

<sup>2966</sup> *ana*: StAT 2, 145; StAT 3, 2; 64 *ina*: BM 122698; KAN 4, 18; NATAPA 1, 51; 59; App. 2; NATAPA 2, 71; Rfdn 17, 3; 10; 30; StAT 2, 146; 164; 169; 242; 266; 272; StAT 3, 3; 59; 88; 103; TIM XI, 32. Präposition nicht erhalten: KAN 4, 49; StAT 2, 33; StAT 3, 74. Zur Wendung *ina qātē X ba' 'ū* vgl. AHW I, 145b B 1c und CAD B, 364b 4. Zur Umschrift *luba' 'ū* mit Kontraktionslänge vgl. Deller 1961, 31 Fn. 8. Während Deller 1959, 119, 123–126 (bes. §26m: „Statt der §b–l besprochenen unkontrahierten Formen kommen kontrahierte Formen nur äußerst selten vor; Deller 1961, 31 Fn. 8) davon ausgeht, dass die Regel die unkontrahierte Form *luba' 'i' 'ū* ist, sind nach Hämeen-Anttila 2000, 36 kontrahierte Formen in der Überzahl.

<sup>2967</sup> StAT 3, 60.

<sup>2968</sup> StAT 3, 76.

<sup>2969</sup> StAT 2, 272.

<sup>2970</sup> BATSH 6, 128; 199.

<sup>2971</sup> Zur Anrufung von Göttern nicht nur als zukünftige Prozessgegner, sondern auch als Richter vgl. Faist 2012b, 205; Radner 1997b, 381–382.

<sup>2972</sup> Vgl. Faist 2011, 263 Fn. 81.

<sup>2973</sup> *Aššur Šamaš lū bēl dēnīšu*: KAN 4, 18; 49; NATAPA 1, 51; StAT 2, 164; 169; 242; 266; StAT 3, 3; 59; 64; TIM XI, 32; *Aššur Šamaš Bēl lū bēl dēnīšu*: BM 122698; Rfdn 17, 10; 30; StAT 2, 33; 145; 146; StAT 3, 103; [*Aššur Šamaš*] *Bēl Nabû Tašmētu Issār [ša Arba] 'il lū bēl dēnīšu*: NATAPA 2, 71; *Aššur šarru lū bēl dēnīšu*: Rfdn 17, 3. Die Erwähnung des Königs in letztgenannter Klausel sei bemerkenswert, da meist Götter als Prozessgegner aufgezählt werden (Ahmad 1996, 217; Postgate 1976, 20); vgl. aber SAA 6, 238 (*šarru u mār šarri lū bēl dēnīšu*); StAT 2, 272 (*Aššur [Šamaš] šarru mār šarri adê ša šarri lū bēl dēnīšu*) und StAT 3, 76 (*Aššur Šamaš adê ša šarri lū bēl dēnīšu*).

denen anstelle der üblichen Formulierung mit *ina qātē X ba''ū* die Loyalitätseide in die Auflistung zukünftiger Prozessgegner aufgenommen werden.

Nach Postgate sind die Klauseln so zu verstehen, dass die Götter das Subjekt von *luba''ū* sind und vom Vertragsbrüchigen gemäß den Loyalitätseiden auf den König Rechenschaft fordern.<sup>2974</sup> Die Belege, in denen die *adē ša šarri* ohne vorherige Nennung von Göttern erscheinen und die Wendung *Aššur Šamaš adē ša šarri ina qātēšu uba''i''ū* in StAT 3, 60, in der die Loyalitätseide in einer Reihe mit den Göttern genannt werden,<sup>2975</sup> legen entgegen Postgates Deutung nahe, die Loyalitätseide als willensbegabte Entität – Fales spricht hier von einer „religious-institutional »reality«“<sup>2976</sup> – aufzufassen. Diese würde im Anfechtungsfall wie die genannten Götter vom Vertragsbrüchigen Rechenschaft fordern.<sup>2977</sup> Die *adē* sind den Göttern, die zu richten und strafen vermögen, also wesensverwandt.<sup>2978</sup> Die Androhung göttlicher Prozessgegnerschaft ist, so Faist, vor dem Hintergrund der religiös-weltanschaulichen Vorstellungen des antiken Mesopotamien zu sehen: Jede Verletzung der politisch-sozialen Ordnung ist ein Vergehen gegen das von den Göttern eingerichtete Weltengefüge und muss deshalb unter Einbeziehung der Transzendenz geahndet werden.<sup>2979</sup>

Das Verständnis der *adē* als wirkmächtige transzendente Kraft<sup>2980</sup> spiegelt sich auch in der Aufforderung in Asarhaddons *adē* an die Vereidigten, die Tafel „wie deinen Gott“ zu bewachen,<sup>2981</sup> und die Aufstellung des Tayinat-Exemplars der *adē* auf einem Podest in der Cella eines Tempels wider.<sup>2982</sup> Das erst kürzlich entdeckte Exemplar der *adē* aus Tell Tayinat/Kunalia, die Asarhaddon anlässlich seiner Nachfolgeregelung im Jahr 672 v. Chr. schwören ließ, erwähnt als Vertragsparteien neben dem Gouverneur von Kunalia und verschiedenen Angehörigen der Administration und des Militärs offenbar auch *ummānu*, „Handwerker“, so zumindest die Übersetzung von Lauinger – es könnten auch Gelehrte

---

<sup>2974</sup> Postgate 1976, 20.

<sup>2975</sup> Radner 1997c, 126–128.

<sup>2976</sup> Fales 2012, 152; vgl. auch CAD A/I, 135a „the invocation of the *adū* of the king had the purpose of turning this *adū* against the person who broke the oath thus sworn. It is therefore to be regarded a special supernatural manifestation of royal power.“

<sup>2977</sup> Vgl. Deller 1961, 32. Konzeptuell ähnlich gelagert ist das mesopotamische Verständnis vom Wirken der Krankheit *māmitu* (Watanabe 1987, 25), dem bei den Göttern geleisteten „Eidschwur“, der sich im Falle des Eidbruchs als Selbstverfluchung gegen den Eidleistenden richtet und ebenfalls als transzendente Wesenheit, nämlich als dämonischer „Bann“ verstanden wurde, der nach „rechtsverbindlichem Götterbeschluss“ den Eidbrüchigen heimsuchte (Maul 2004, 83).

<sup>2978</sup> Fales 2012, 152–153; vgl. auch die Konzeptualisierung der Wirkungsweise der *adē* in SAA XXVIII, 143: Rs. 2'–5'. Gegen Fales' 2012, 153 Einschätzung, dass die Transformation der *adē* „from a legal tool (the loyalty oath) to a legal subject (the supernatural Loyalty Oath)“ erstmalig in Asarhaddons *adē* von 672 v. Chr. belegbar sei, ist darauf hinzuweisen, dass mit StAT 2, 64 offenbar bereits 675 v. Chr. Vertragssicherungsklauseln mit Bezug auf die *adē* bezeugt sind.

<sup>2979</sup> Faist 2012b, 206.

<sup>2980</sup> Vgl. hierzu auch die Diskussion um die Scheidung der Lemmata *adū* A „a type of formal agreement“ (CAD A/I, 131b) und B „majesty (?), power (?)“ (CAD A/I, 134a) durch CAD, die mit dem oben diskutierten Verständnis, wie Tadmor 1982, 469 Fn. 142 aufzeigt, nicht mehr haltbar ist.

<sup>2981</sup> SAA II, 6: 408–409; Lauinger 2012, 99: T V 72.

<sup>2982</sup> Lauinger 2011, 11–12. Wenn Mār-Issār (Nr. 18) die babylonischen *qīpus* an ihre *adē* erinnert, die sie im Angesicht des Gottes vor dem Kultsockel geschworen haben (SAA X, 354: Vs. 21–22), mag man erwägen, ob damit nicht eine Installation wie diejenige in Tell Tayinat gemeint ist, nämlich ein Altar, auf dem der gesiegelte Vertragstext aufgestellt war.

gemeint sein<sup>2983</sup> – und „jung und alt“ (*šeher u rabi mal ba[šû]*).<sup>2984</sup> Auch die Inschriften Asarhaddons und Assurbanipals formulieren deutlich den Anspruch, dass die gesamte Bevölkerung Assyriens auf die *adê* verpflichtet wurde.<sup>2985</sup> Die Loyalitätsverpflichtung weiter Bevölkerungsteile spiegelt sich ebenfalls in der königlichen Korrespondenz. So legen einige Briefe nahe, dass alle Untertanen die Eide schworen.<sup>2986</sup> Betraf dies tatsächlich alle Personen im assyrischen Großreich oder wurden einzelne Bewohner einer Stadt oder Repräsentanten einer Berufsgruppe ausgewählt, die den Loyalitätseid stellvertretend für die jeweilige Gruppe leisteten? Oder waren nur bestimmte Personen- bzw. Berufsgruppen zur Eidesleistung verpflichtet, wie z. B. diejenigen in der Aufzählung im Text aus Tell Tayinat oder die in der königlichen Korrespondenz explizit genannten Schreiber,<sup>2987</sup> Opfer-schauer,<sup>2988</sup> *āšipus*,<sup>2989</sup> *asûs*,<sup>2990</sup> Auguren,<sup>2991</sup> Höflinge,<sup>2992</sup> *tašlišus*<sup>2993</sup> und Truppenkommandanten?<sup>2994</sup> Können die Urkunden aus Aššur zu erhellen helfen, welche Berufsgruppen und Personenkreise die *adê* schworen?

Vertragssicherungsklauseln drohen für den Anfechtungsfall bzw. die Übertretung der Vertragsbestimmungen Strafen an. Sie beziehen sich in der Regel auf die Partei, die ein Recht an einer Sache aufgibt.<sup>2995</sup> Leider finden sich nur in den wenigsten Fällen Berufsangaben für die Transaktionsparteien, auf die sich die Vertragssicherungsklauseln beziehen, d. h. Verkäufer und Prozessparteien. Hierzu zählen der Kupferschmied (*nappāḥ ēri*) Issi- [...],<sup>2996</sup> der Schreiber (*tupšarru*) Nabû-zēru-iddina (Nr. 23),<sup>2997</sup> der königliche Kurier

<sup>2983</sup> Lauinger 2012, 92: T I 10, 112.

<sup>2984</sup> Ebd., 92: I 12. In den Loyalitätseiden aus Kalḫu (SAA II, 6: 5) sind damit die Untertanen der medischen Stadtfürsten gemeint, während der Text aus Tell Tayinat/Kunalia aus einem neuassyrischen Statthaltersitz und damit aus dem *māt Aššur* selbst stammt, mit *šeher u rabi* also die Bewohner Assyriens gemeint gewesen sein dürften.

<sup>2985</sup> BIWA 15: A I 18–22; RINAP 3, 1: I 50; vgl. Fales 2012, 135.

<sup>2986</sup> SAA X, 6: Vs. 20–u. Rd. 23; SAA XVIII, 18: Rs. 6–l. Rd. 1. Dass die Vereidigten eifrig ihrer Meldepflicht nachkamen, zeigen Beispiele wie SAA XVI, 21: Vs. 5–12, wo der Kronprinz Šamaš-šumu-ukīn berichtet, zwei Bürger von Babylon und ein Borsippäer hätten ihm geschrieben, um, wie in der *adê* gefordert, zu berichten, wovon sie gehört haben; vgl. auch SAA XVIII, 80: Rs. 2'; 81: Vs. 3'–8'; 83: Vs. 1–5, wo ebenfalls auf die Berichtspflicht gegenüber dem König Bezug genommen wird.

<sup>2987</sup> SAA X, 6: Vs. 6; 7: Vs. 6.

<sup>2988</sup> SAA X, 7: Vs. 6.

<sup>2989</sup> SAA X, 7: Vs. 7; in SAA X, 273: Vs. 10–12 schreibt der *āšipu* Nabû-nādin-šumi (Nr. 2), er habe den Rest eines Rituals nicht durchführen können, da er die *adê* schwören musste.

<sup>2990</sup> SAA X, 7: Vs. 8.

<sup>2991</sup> SAA X, 7: Vs. 9.

<sup>2992</sup> SAA X, 7: Vs. 10.

<sup>2993</sup> SAA X, 113: Rs. 14.

<sup>2994</sup> SAA X, 113: Rs. 15.

<sup>2995</sup> Faist 2012b, 204; Postgate 1976, 19. Zur anfechtenden Partei in den neuassyrischen Vertragssicherungsklauseln vgl. Faist 2012a, 210–211. In StAT 2, 164, einem Ehevertrag zwischen Pabbā'u, dem Vater der zukünftigen Ehefrau Mullissu-ḫammāt, einer *šēlūtu* der Ištar von Arba'il, und ihrem zukünftigen Ehemann Awa, folgen auf die Transaktion der „Kaufehe“ (Radner 1997a, 157) und die Aufzählung der Bestandteile der Mitgift die Vertragssicherungsklauseln für beide Seiten. Der Vater soll keinen Prozess gegen Awa anstreben, Awa besitzt ebenso wenig wie seine Brüder oder sein Kommandant Verfügungsgewalt über Mullissu-ḫammāt. Was dies genau im Zusammenhang mit dem Status von Mullissu-ḫammāt als *šēlūtu* bedeutete, bleibt unklar. Radner 1997a, 159 nimmt an, dass hiermit Bezug auf die höherstehenden Rechtsansprüche des Tempels, dem sie geweiht war, genommen wird.

<sup>2996</sup> StAT 3, 3. PNA 2/I, 589a liest Itti-ilāni- [...].

<sup>2997</sup> StAT 3, 60; 64.

(*kalliu*) Kākīa,<sup>2998</sup> der Goldschmied (*šarrāpu*) Qibīt-Aššur (Nr. 10),<sup>2999</sup> Pabbā' u, ein *mukīl sīsē* der Ištar von Arba'il,<sup>3000</sup> der *rab sasinni* Issār-šarru-ibni (Nr. 1)<sup>3001</sup> sowie zwei Personen, Sinqi-Issār (Nr. 21)<sup>3002</sup> und Nabû-tariš (Nr. 5),<sup>3003</sup> deren Berufe in den betreffenden Texten möglicherweise genannt wurden,<sup>3004</sup> jedoch bis auf das Determinativ LÚ beschädigt sind. Es lässt sich keine besondere Häufung bestimmter Berufsgruppen oder Auffälligkeit hinsichtlich der institutionellen Affiliation feststellen.

Bezieht man auch die Berufe der anderen zentralen Akteure mit ein – es wäre zumindest vorstellbar, dass auch ein Käufer, der unter der *adē* des Königs stand, darauf bestehen konnte, eine entsprechende Klausel in den Vertrag aufzunehmen oder ein Richter auf ihre Aufnahme pochte – ergibt sich kein deutlicheres Bild. Es finden sich der Schreiber Nabû-zēru-iddina (*tupšarru*) (Nr. 23) zweimal als Käufer,<sup>3005</sup> der *hundurāiu* Mudammiq-Aššur (Nr. 7)<sup>3006</sup> und der Schneider (*kāširu*) des Aššurtempels Šumma-Aššur (Nr. 4),<sup>3007</sup> beide als Erblasser, die *šēlūtu* Mullissu-ḥammat als Ehefrau,<sup>3008</sup> Der Bürgermeister (*ḥazannu*) Aḥūamma (Nr. 2), der Bürgermeister (*ḥazannu*) und Goldschmied (*šarrāpu*) Nabû-erība (Nr. 39) und der Goldschmied (*šarrāpu*) Aššur-šaddūni (Nr. 2), als *bēl dēni* in einer Erbteilung,<sup>3009</sup> sowie der Bürgermeister (*ḥazannu*) Adad-ēreš (Nr. 5),<sup>3010</sup> der Bürgermeister (*ḥazannu*) von Ninive Nabû-zēr-kitti-lēšir (Nr. 8),<sup>3011</sup> und der Wesir (*sukallu*) Aššur-balliṭ (Nr. 14)<sup>3012</sup> als Richter. In Rfdn 17, 30 erscheint der angebliche *masennu* des Aššurtempels, Aššur-mātu-taqin (Nr. 5), als Adoptierender.<sup>3013</sup>

Die Wahl von Vertragssicherungsklauseln, die Bezug auf die *adē* nehmen, war für diese Berufe offensichtlich nicht obligatorisch. Denn es finden sich Urkunden, in denen andere Vertreter der genannten Berufsgruppen die gleichen Rollen einnehmen, die *adē* jedoch in den Vertragssicherungsklauseln keine Erwähnung finden. Der Wesir (*sukallu*) erscheint mit Nergal-šarru-ušur (Nr. 44) in KAN 4, 7<sup>3014</sup> sowie Aššur-lē'i (Nr. 16) in KAN 4, 7 und SÉ 102 als Richter. Der Bürgermeister (*ḥazannu*) Sîn-na'di (Nr. 16) ist Richter in StAT 1, 35.<sup>3015</sup>

<sup>2998</sup> StAT 3, 60.

<sup>2999</sup> StAT 2, 242.

<sup>3000</sup> StAT 2, 264.

<sup>3001</sup> TIM XI, 32.

<sup>3002</sup> NATAPA 1, 51.

<sup>3003</sup> StAT 3, 74.

<sup>3004</sup> Möglich ist auch, dass auf <sup>lu</sup> eine Herkunftsangabe folgte.

<sup>3005</sup> StAT 3, 59; 76.

<sup>3006</sup> NATAPA 1, App. 2.

<sup>3007</sup> NATAPA 2, 71.

<sup>3008</sup> StAT 2, 164.

<sup>3009</sup> BM 122698.

<sup>3010</sup> StAT 3, 3.

<sup>3011</sup> StAT 3, 60.

<sup>3012</sup> StAT 3, 3.

<sup>3013</sup> Zur problematischen Identifikation von Aššur-mātu-taqin (Nr. 5) als *masennu* des Aššurtempels vgl. Fn. 2299.

<sup>3014</sup> Nergal-šarru-ušur (Nr. 44) tritt ebenfalls in KAN 4, 7 und NATAPA 2, 111 als Richter auf, der Text weist jedoch keine Vertragssicherungsklauseln auf.

<sup>3015</sup> Sîn-na'di (Nr. 16) ist als Richter auch in StAT 3, 90 bezeugt, die Vertragssicherungsklauseln sind hier nicht erhalten. Als Richter agiert der Bürgermeister Išmanni-Aššur (Nr. 4) in KAN 4, 47, der Text weist

Außer Issi-[...] ist kein weiterer Kupferschmied (*nappāḥ ēri*) belegt. Andere metallverarbeitende Handwerker in der Rolle des Verkäufers sind die Goldschmiede (*šarrāpu*) Sākip-Aššur (Nr. 2) und Abu-lēšir<sup>3016</sup> in KAN 4, 20 sowie der Schmied (*nappāḥu*) Nabû-nādin-aḥḫē (Nr. 16) in NATAPA 1, 33.

Als Prozesspartei finden sich die Goldschmiede (*šarrāpu*) Nabû-zēru-iddina (Nr. 21) in StAT 1, 35 und Qibīt-Aššur (Nr. 10) in StAT 2, 242. Als Käufer ist der Goldschmied (*šarrāpu*) Šulmu-māt-Aššur (Nr. 4) in NATAPA 1, 33 belegt.

Schreiber (*tupšarru*) sind mit Nabû-zēru-ibni (Nr. 11) in StAT 3, 13 als Verkäufer und mit dem bereits genannten Nabû-zēru-iddina (Nr. 23) in StAT 3, 61 als Käufer belegt.<sup>3017</sup>

Šumma-Aššur (Nr. 4), ein Schneider (*kāširu*) des Aššurtempels, ist in NATAPA2, 75 als Käufer bezeugt.

In NATAPA 1, 35 erscheinen 30 *ḥundurāius* als Verkäufer.<sup>3018</sup> Als Prozessparteien sind *ḥundurāius* mit Adi-ilu-iqbûni (Nr. 2) in NATAPA 1, 16 Aššur-erība (Nr. 9) in NATAPA 1, 66 und Mudammiq-Aššur (Nr. 7) in SÉ 102 belegt.<sup>3019</sup> Letztgenannter erscheint auch als Erblasser in NATAPA 1, 52.<sup>3020</sup> In der Rolle des Verkäufers erscheinen *ḥundurāius* in Person des bereits genannten Mudammiq-Aššur (Nr. 7) in KAN 4, 51, NATAPA 1, 34 und 39,<sup>3021</sup> Aššur-erība (Nr. 9) in NATAPA 1, 61<sup>3022</sup> und eines *ḥundurāius*, dessen Name nicht erhalten ist, in StAT 3, 73.<sup>3023</sup>

Für die restlichen Berufe (*kalliu*, *mukīl sīsē*, *rab sasinni*, *šēlūtu*) finden sich keine Texte mit Vertragssicherungsklauseln ohne Bezugnahme auf die *adē*, in denen jene in denselben Rollen agieren wie in den oben aufgeführten Texten mit Bezug zu den Loyalitätseiden.<sup>3024</sup>

---

jedoch keine Vertragssicherungsklauseln auf.

<sup>3016</sup> Der Beleg aus KAN 4, 20 fehlt in PNA 1/I, 18.

<sup>3017</sup> Nabû-zēru-iddina (Nr. 23) ist zudem als Käufer in StAT 2, 137, 138 und StAT 3, 72 belegt, wo keine Vertragssicherungsklauseln erhalten sind.

<sup>3018</sup> Davon sind die Namen von Adi-ilu-iqbûni (Nr. 2), Aḫu-bani (Nr. 7), Aḫūamma (Nr. 1), Aššur-[...], Aššur-ālik-pāni (Nr. 5), Aššur-dēni-amur (Nr. 4), Aššur-eppaš, Aššur-erība (Nr. 9), Aššur-rēšī-išši (Nr. 8), Aššur-šallim-aḥḫē (Nr. 12), Balliṭ-Aššur, Bēssū'a (Nr. 9), Dūr-māki-Aššur (Nr. 1), Ḫanšāiu (Nr. 8), Iddin-Aššur (Nr. 4), Kišir-Aššur (Nr. 42), Lā-tariš-ilu, Mudammiq-Aššur (Nr. 7), Mukīn-Aššur (Nr. 14), Nabû-na'id (Nr. 26), Ša-Aššur-anēnu (Nr. 3), Sākip-Aššur (Nr. 4), Šumma-ibašši-ilu (Nr. 1), Tukultī-Aššur (Nr. 4) und Unzarḫu (Nr. 3) erhalten.

<sup>3019</sup> Die Prozessurkunde Scheil II, in der möglicherweise die beiden *ḥundurāius* Aššur-rēšī-išši (Nr. 8) und Mudammiq-Aššur (Nr. 7) auftauchen, enthält keine Vertragssicherungsklauseln.

<sup>3020</sup> Ebenfalls als Erblasser erscheint der *ḥundurāiu* Šumma-Aššur (Nr. 6) in NATAPA 1, 28, die Vertragssicherungsklauseln sind nicht erhalten.

<sup>3021</sup> Mudammiq-Aššur (Nr. 7) ist auch der Käufer in StAT 2, 16, wo keine Vertragssicherungsklauseln erhalten sind.

<sup>3022</sup> Ein weiterer *ḥundurāiu*, dessen Name nicht erhalten ist, ist der Käufer in KAN 4, 15, wo keine Vertragssicherungsklauseln erhalten sind.

<sup>3023</sup> Ein weiterer *ḥundurāiu*, dessen Name nicht erhalten ist, ist der Verkäufer in NATAPA 1, 54, wo keine Vertragssicherungsklauseln erhalten sind.

<sup>3024</sup> In den Urkunden, die nicht aus Aššur stammen, sind unter den zentralen Akteuren folgende Berufe bezeugt: in Tell Shioukh Fawqani/Burmar'ina die drei Militäranghörigen Ša'il, Maya' und Palṭi aus Bīt-Zamāni, die einen Mann als Pfand an Sē'-ušnī (der Name erscheint auch in Fales/Radner 2005, Nr. 37) geben (Fales/Radner 2005, Nr. 47; Belege nicht in PNA), aus Ninive eine *šakintu* (SAA VI, 95; nach Radner 2010, 278 stammt die Urkunde SAA VI, 95 wegen der Strafklauseln, die auf Aššur und Mullissu Bezug nehmen, aus Aššur), Nergal-ibni (Nr. 16), der Stellvertreter des Gouverneurs einer Stadt und Kabar-il (Nr. 2), ein *qurbūtu ša šēpē* in SAA XIV, 100, aus Kalḫu die Vertreterin der *šakintu* des *ekal mašarti* Kabalāia in CTN III, 30, die *šakintu* des *ekal mašarti* in CTN III, 34 (638\*) und der *ḫazannu* Nabû-šarru-ušur (Nr. 36) in



Von besonderem Interesse sind die beiden Erbteilungsurkunden über den Besitz des *ḥundurāiu* Mudammīq-Aššur (Nr. 7), NATAPA 1, Appendix 2 und NATAPA 1, 52, in denen jeweils dreien seiner Söhne ihr Erbe zugewiesen wird. Während sich in NATAPA 1, Appendix 2 Vertragssicherungsklauseln mit Bezug auf die *adē* finden, erscheinen sie in der zweiten Erbteilungsurkunde nicht. Dort werden lediglich Aššur und Šamaš als zukünftige Prozessgegner angerufen. Auch für Mudammīq-Aššurs Sohn Šār-ili (Nr. 4) lässt sich beobachten, dass in NATAPA 1, Appendix 2 die *adē* in einer für ihn als Erben geltenden Vertragssicherungsklausel erwähnt wird, in NATAPA 1, 42, wo er als Verkäufer agiert, eine derartige Klausel jedoch nicht mitaufgenommen wurde. Ähnliches gilt für Aššur-šadû`ā (Nr. 1) und seinen Bruder Aššur-šēzibanni (Nr. 12): In der Erbteilungsurkunde StAT 2, 235, in der das väterliche Erbe zwischen den beiden und ihrem Bruder Nabû`a (Nr. 85) aufgeteilt wird und Aššur-šēzibanni (Nr. 12) die Verantwortung über die Versorgung der Mutter zugewiesen wird, findet sich nur die Vertragssicherungsklausel *Aššur Šamaš lū bēl dēnīšu*. In den wenige Jahre jüngeren Kaufvertrag StAT 3, 103, in dem Aššur-šēzibanni den Teil eines Hauses aus der Erbmasse von Aššur-šadû`ā kauft, wurde dann eine Klausel mit Bezug auf die *adē* aufgenommen.

Bei einigen Texten sind die Schreiber, die sie verfassten, bekannt. So wurden die beiden Kaufurkunden Rfdn 17, 8 und 10 vermutlich beide vom Schreiber Nabû-nādin (Nr. 2) aufgesetzt. Während Rfdn 17, 10 eine Vertragssicherungsklausel mit Bezug auf die *adē* enthält, erscheint sie nicht unter den Klauseln von Rfdn 17, 8. Dies spricht dagegen, dass die Wahl von Vertragssicherungsklauseln mit Bezug auf die *adē* vom Schreiber abhing, der die Urkunde ausfertigte.

Angesichts dieses Befunds ist es unwahrscheinlich, dass die Wahl einer Vertragssicherungsklausel mit Bezug auf die *adē* von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Berufsgruppe abhängig war. Es lässt sich anhand der Vertragssicherungsklauseln der Privatrechtsurkunden also nicht plausibel dafür argumentieren, dass die betreffenden Personen die Klauseln aufnehmen ließen, weil sie als Angehörige bestimmter Berufe die Loyalitätseide auf den König geschworen hatten.

Dies führt zur Frage, ob es sich bei den in den Vertragssicherungsklauseln genannten *adē* jeweils um spezifische Loyalitätseide handelte, die ein Herrscher seine Untertanen hatte ablegen lassen, oder ob die *adē*, den Göttern ähnlich, als dauerhaft präsente, transzendente Entitäten konzeptualisiert wurden. Geht es also um eine konkrete Verbindlichkeit, die aus einer spezifischen Eidesleistung erwuchs oder sind die *adē* im Sinne von Fales als „religious-institutional »reality«<sup>3025</sup> zu verstehen, die losgelöst von einer konkreten Vereidigung stehen. Die Erwähnung der *adē ša mār šarri* in BATSH 6, 129 und 199 könnten vermuten lassen, dass ein konkreter Loyalitätseid gemeint ist.

---

SAAS V, Nr. 9, in Tall Šēḥ Ḥamad die *qurbūtu* Šarru-nūrī (Nr. 12) und [...] -Issār.  
<sup>3025</sup> Fales 2012, 152.

Bei den Datierungen gibt es keine signifikanten Häufungen hinsichtlich bestimmter Monate<sup>3026</sup> oder Jahre.<sup>3027</sup> Die Jahresdaten der Urkunden zeigen allerdings keine auffälligen Häufungen in bestimmten Jahren, so dass nicht zu ermitteln ist, auf welche *adê* sie sich beziehen könnten. Nach gegenwärtiger Dokumentationslage lässt sich diese Frage nicht abschließend beantworten. Auch die Prinzipien der Aufnahme von Vertragssicherungsklauseln mit Bezug auf die *adê* in ein Dokument lassen sich nicht ausmachen. Der oben skizzierte Befund legt nahe, dass die beteiligten Parteien frei über die Auswahl der Klauseln entscheiden konnten.<sup>3028</sup>

Die Urkunden, deren Vertragssicherungsklauseln sich auf die *adê* beziehen, untermauern somit den Anspruch der königlichen Korrespondenz und der Königsinschriften, dass alle Untertanen des assyrischen Reiches, *šeher u rabi*, die Loyalitätseide schworen.<sup>3029</sup> Diese Loyalitätseide waren offenkundig derartig potente Instrumente, dass sie auch im Rechtsleben zu einer bedeutsamen Größe wurden,<sup>3030</sup> ja Qualitäten entwickelten, die sonst für die mesopotamischen Götter charakteristisch sind. Ab wann dies gängige Praxis war, lässt sich nicht genau festmachen, mindestens tauchen dergleichen Klauseln aber seit 675 v. Chr. in den Urkunden auf. Die Institution der *adê* selbst ist freilich älter.

#### IV.4 Nachbarschaft und Berufsgruppe

In der Literatur wird im Hinblick auf das urbane Ensemble in Aššur oft von der Existenz homogener Quartiere ausgegangen. Personen, die denselben Beruf ausübten, hätten auch in unmittelbarer Nachbarschaft zueinander gelebt.<sup>3031</sup> Insbesondere im Bereich des „Außenhaken“ in Aššur siedelten offenbar *hundurāius* in größerer Zahl.<sup>3032</sup> Dort wurden in zwei aneinandergrenzenden Häusern die Textsammlungen N 9 und 10 gefunden, das Familienarchiv einer Familie von *hundurāius*. Die Ansiedelung im Bereich des

<sup>3026</sup> Belegt sind, in absteigender Häufigkeit **i** (*Nisanu*): NATAPA 1, App. 2; StAT 2, 33; 242; 272; StAT 3, 60; **ii** (*Aiāru*): Rfdn 17, 30; StAT 3, 3; 59; 64; **iv** (*Du'ūzu*): KAN 4, 49; StAT 3, 88; **v** (*Abu*): StAT 3, 2; **vi** (*Ulūlu*): BM 122698; StAT 2, 164; **vii** (*Tašrītu*): Rfdn 17, 3; 10; StAT 3, 76; **viii** (*Araššama*): NATAPA 1, 51; **ix** (*Ṭēbētu/Kislīmu*): NATAPA 2, 71; StAT 2, 169; **x**: StAT 3, 103; **xii** (*Addāru*): NATAPA 1, 51; KAN 4, 18. d. h. nur für die Monate **iii** (*Simānu*) und **xi** (*Šabātu*) finden sich keine Belege.

<sup>3027</sup> Belegt sind die Jahre (Anzahl der Belege in Klammern): 675 (1), 650 (1), 648\* (2), 647\* (1), 646\* (1), 641\* (1), 639\* (1), 638\* (2), 637\* (1), 634\* (1), 631\*(1), 625\* (1), 622\* (1), 621\* (1), 620\* (2), 617\* (1), 616\* (1) und 612\* v. Chr. (1) sowie das postkanonische Eponymat des *Sîn-kēnu-īdi* (2).

<sup>3028</sup> Ob diese Klauseln besondere Wirksamkeit versprachen, also zur Absicherung bei Transaktionen oder Prozessen gewählt wurden, die für die beteiligten Parteien besondere Bedeutung bzw. Schwere besaßen, lässt sich leider nicht ermitteln.

<sup>3029</sup> Vgl. auch SAA XVI, 63, wo die Ältesten der Stadt Guzana auf ihre *adê* mit Asarhaddon verweisen, um den Verdacht einer Beteiligung an der Sasi-Verschwörung auszuräumen (vgl. Ponchia 2012, 215). Das Beispiel zeigt, dass auch Personen auf lokaler Ebene die *adê* schworen und auf diesen Schwur Bezug genommen wurde, um Zweifel an der Loyalität gegenüber dem Königshaus zu zerstreuen.

<sup>3030</sup> Faist 2012b, 207–208 erwägt, ob nicht die selten belegten, „peinlichen Strafen“ der neuassyrischen Urkunden, Wolle zu essen und Mehlbrei zu trinken, Kresse mit der Zungenspitze aufzusammeln und Schilfrohre ohne Knoten aufzurichten, ihren Ursprung in den Flüchen der Loyalitätseide haben, was eine weitere Verbindung zwischen *adê* und dem Rechtsleben darstellen würde.

<sup>3031</sup> Die Imagination hinter dieser städtebaulichen Organisation ist die „orientalische“ Stadt, wie sie bis in die Moderne in den Ländern des Vorderen Orients üblich war und teils noch ist (vgl. Meissner 1920, 231).

<sup>3032</sup> Faist und Llop 2012, 32; Åkerman 1999, 219; Deller, Fales und Jakob-Rost 1995, 24.

„Außenhaken“ in unmittelbarer Nähe zum Tabīra-Tor, einem der Haupttore der Stadt Aššur, passe, so Faist und Llop, gut zum Tätigkeitsprofil der *hundurāius*, so es sich bei ihnen tatsächlich um Spediteure handelt.<sup>3033</sup>

Eine Präferenz für Nachbarn, die gleichzeitig auch Kollegen waren, zeigt auch die Hauskaufurkunde StAT 3, 73, in der sowohl der Verkäufer als auch ein Nachbar zu den *hundurāius* zählen. Das innerstädtische Grundstück, das innerhalb der Gruppe der *hundurāius* in NATAPA 1, 35 verkauft wird, liegt allerdings neben denjenigen eines *qurbūtu* und eines <sup>lu</sup>DUMU/TUR, *hundurāius* finden sich nicht unter den Nachbarn.

Lassen sich für andere Berufsgruppen in Aššur ähnliche Siedlungsmuster feststellen? Die Immobiliarkaufurkunden, in denen die Lage von Grundstücken und Häusern durch die Angabe der Nachbarschaftsverhältnisse beschrieben wird, gestatten einen Einblick in die Organisation der innerstädtischen Wohnbebauung. Dabei zeigt sich, dass keineswegs überall in Aššur von vollständig homogenen Quartieren ausgegangen werden kann, in denen ausschließlich Personen lebten, die denselben Beruf ausübten.

So kauft in StAT 3, 20 ein Sänger (*nāru*) eine Immobilie in unmittelbarer Nachbarschaft zum Haus eines *šeleppāius*. In KAN 4, 22 verkauft ein Goldschmied (*šarrāpu*) einem anderen Goldschmied sein Haus, der Nachbar ist ein Schreiber (*tupšarru*). In NATAPA 2, 75 kauft ein Schneider (*kāširu*) des Aššur das Haus seines Nachbarn, des Palastvorstehers von Aššur (*rab ekalli ša Libbi-āli*).<sup>3034</sup> Das Haus wird als dessen Vaterhaus (*bīt abi*) bezeichnet, war also der Stammsitz der Familie, auf dem eine Dienstverpflichtung (*ilku*) für Dagan lag, die der Käufer übernahm. Das Haus liegt nicht nur neben demjenigen des Schneiders (*kāširu*) Šumma-Aššur (Nr. 4), sondern auch neben einem Viehhof (*tarbašu*), einem Nebengebäude (*bīt qātī*) und einem Gebäude, das als *bīt alpi* bezeichnet wird.<sup>3035</sup> Die Bearbeiter diskutieren, ob diese Strukturen ursprünglich einmal zum Haus gehört hatten oder es sich aber um gemeinschaftlich genutzte Wirtschaftsgebäude, sie sprechen von „communal quarters“, handelte.<sup>3036</sup> Auch wenn sich dies im konkreten Fall von NATAPA 2, 75 nicht klären lässt, ist der Gedanke wichtig für die hier diskutierte Frage homogener Nachbarschaften: Die Notwendigkeit der Nutzung bestimmter Anlagen und Infrastrukturen zur Berufsausübung begünstigte sicherlich die Ansiedelung von Angehörigen eines Metiers in einem bestimmten Areal.

Groß vermutet, dass Angehörige des Tempelpersonals zudem in den sogenannten Wohnhäusern im Vorhof des Aššurtempels wohnten.<sup>3037</sup> Ausstattung und Architekturschema der Häuser zeigten, dass es sich nicht etwa um Wirtschaftseinheiten des Tempels handelte, sondern um Wohnhäuser, die weder besonders groß, noch sonderlich repräsentativ

---

<sup>3033</sup> Faist und Llop 2012, 32 Fn. 87. Zur Diskussion des Aufgabengebiets der *hundurāius* vgl. oben S. 205–208.

<sup>3034</sup> Groß 2014a, 188 erwägt, dass es sich hierbei vielleicht um dasselbe Gebäude handelt, das als Erbe von Šumma-Aššur in NATAPA 2, 71 unter dessen Söhnen aufgeteilt wird.

<sup>3035</sup> Deller, Fales und Jakob-Rost 1995, 43 übersetzen „slaughterhouse“.

<sup>3036</sup> Ebd., 1995, 43.

<sup>3037</sup> Groß 2014a, 138.

ausgestattet waren. Wegen der vielseitigen Aufgaben des Tempelpersonals sei es durchaus denkbar, dass dessen Angehörige auch im Bereich des Tempels lebten.<sup>3038</sup>

Auch wenn die Berufe von Käufern und Verkäufern nicht erhalten sind, lassen sich Aussagen über Nachbarschaftsverhältnisse treffen, wenn der Beruf von mehr als einem Nachbarn bekannt ist. So liegt das Haus, dessen Besitzerwechsel StAT 2, 258 dokumentiert, sowohl neben dem eines *kalûs* als auch denjenigen von Angehörigen des Personals der Paläste des Kronprinzen und der Königin. Dies impliziert, dass die Zugehörigkeit zu einer Institution bzw. einer institutionellen Sphäre, hier dem Palast, ebenfalls Einfluss auf die Quartierbildung haben konnte.<sup>3039</sup> Dieser Einfluss zeigt sich auch in StAT 1, 23: Der Verkäufer des Hauses ist ein *rab qatinni* aus dem Haushalt des *turtānus*, der Käufer ein Brauer (*sirāšû*) aus dem Kronprinzenpalast. Die Nachbarn, die teils auch als Zeugen auftreten, sind ein *ša-muḫḫi-bēti* des *turtānus*, ein *ša-muḫḫi-bēti* der königlichen Grablege sowie ein Schreiner (*naggāru*) aus dem Palast des Kronprinzen.

---

<sup>3038</sup> Aus den bekannten Quellen sind bisher allerdings soweit keine Aufgaben wahrnehmbar, für die es unabdingbar gewesen zu sein scheint, dass Angehörige des Tempelpersonals im Bereich des Tempels lebten.

<sup>3039</sup> Der *kalû* war in neuassyrischer Zeit sowohl im Bereich des Tempels als auch des Palastes tätig; vgl. den Abschnitt III.2.3.3 *Der Klagesänger (kalû)*.

# LITERATUR

- Ahmad, Ali Yaseen. 1996. „The Archive of Aššur-Mātu-Taqqin Found in the New Town of Aššur and Dated Mainly by Post-Canonical Eponyms“. *Al-Rāfidān* 17: 207–88.
- Ahmad, Ali Yaseen und J. Nicholas Postgate. 2007. *Archives from the Domestic Wing of the North-West Palace at Kalhu/Nimrud*. Edubba 10. London: Nabu Publications.
- Åkerman, Kaisa. 1999. „The ‚Aussenhaken Area‘ in the City of Assur During the Second Half of the 7th Century BC. A Study of a Neo-Assyrian City Quarter and Its Demography“. *State Archives of Assyria Bulletin* 13: 217–72.
- al-Rawi, Farouk N. H., und Jeremy A. Black. 1989. „The Second Tablet of ‚Išum and Erra‘“. *Iraq* 51: 145–68.
- Ambos, Claus. 2004. *Mesopotamische Baurituale aus dem 1. Jahrtausend v. Chr.* Dresden: ISLET Verlag.
- . 2006. „Sänger, Sängerin. A“. In *Prinz-Prinzessin – Samug*, herausgegeben von Michael P. Streck, 499–503. Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 11. Berlin: De Gruyter.
- . 2010. „Building Rituals from the First Millennium BC: The Evidence from the Ritual Texts“. In *From the Foundations to the Crenellations: Essays on Temple Building in the Ancient Near East and Hebrew Bible*, herausgegeben von Mark J. Boda und Jamie R. Novotny, 221–39. *Alter Orient und Altes Testament* 366. Münster: Ugarit-Verlag.
- . 2013. „Rituale beim Abriß und Wiederaufbau eines Tempels“. In *Tempel im Alten Orient: 7. internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft, 11. - 13. Oktober 2009, München*, herausgegeben von Kai Kaniuth, Anne Löhnert, Jared L. Miller, Adelheid Otto, Michael Roaf und Walther Sallaberger, 19–31. *Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft* 7. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Andrae, Walter. 1909. *Der Anu-Adad-Tempel in Assur*. Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 10. Leipzig: Hinrich'sche Buchhandlung.
- Bagg, Ariel M. 2000. *Assyrische Wasserbauten. Landwirtschaftliche Wasserbauten im Kernland Assyriens zwischen der 2. Hälfte des 2. und der 1. Hälfte des 1. Jahrtausends v. Chr.* Baghdader Forschungen. Mainz: Philipp von Zabern.
- . *Répertoire géographique des textes cunéiformes. Die Orts- und Gewässernamen der neuassyrischen Zeit. Zentralassyrien und benachbarte Gebiete, Ägypten und die arabische Halbinsel*. Bd. 1. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients Reihe B, Geisteswissenschaften, 7/1. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag.
- . 2017b. *Répertoire géographique des textes cunéiformes. Die Orts- und Gewässernamen der neuassyrischen Zeit. Zentralassyrien und benachbarte Gebiete, Ägypten und die arabische Halbinsel*. Bd. 2. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients Reihe B, Geisteswissenschaften, 7/2. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag.

- Bagg, Ariel M. 2020. *Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes. Die Orts- und Gewässernamen der neuassyrischen Zeit Babylonien, Urartu und die östlichen Gebiete*. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients Reihe B, Geisteswissenschaften, 7/3. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag.
- Baker, Heather D. 2015. „The Transmission of Offices, Professions and Crafts Within the Family in the Neo-Assyrian Period“. In *Tradition and Innovation in the Ancient Near East: Proceedings of the 57th Rencontre Assyriologique Internationale at Rome 4-8 July 2011*, herausgegeben von Alfonso Archi und Armando Bramanti, 587–96. Winona Lake: Eisenbrauns.
- . 2016. „Urban Craftsmen and Other Specialists, Their Land Holdings, and the Neo-Assyrian State“. In *Dynamics of Production in the Ancient Near East*, herausgegeben von Juan Carlos Moreno Garcia. 53–73. Oxford: Oxbow Books.
- . 2017. *Neo-Assyrian Specialists: Crafts, Offices, and Other Professional Designations*. Prosopography of the Neo-Assyrian Empire, Volume 4, Part 1. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Beaulieu, Paul-Alain. 1988. „54) An Early Attestation of the Word *hadru*“. *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 1988: 37–39.
- Berlejung, Angelika. 1996. „Der Handwerker als Theologe: Zur Mentalitäts- und Traditionsgeschichte eines altorientalischen und alttestamentlichen Berufsstands“. *Vetus Testamentum* 46: 145–68.
- . 1997. „Washing the Mouth: The Consecration of Divine Images in Mesopotamia“. In *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, herausgegeben von Karel van der Toorn, 45–72. Contributions to Biblical Exegesis and Theology 21. Leuven: Peeters.
- . 1998. *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*. Orbis Biblicus et Orientalis 162. Fribourg; Göttingen: Academic Press; Vandenhoeck & Ruprecht.
- Blaschke, Theresa. 2018. *Euphrat und Tigris im Alten Orient*. Leipziger Altorientalistische Studien 6. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Blome, Friedrich. 1934. *Die Opfermaterie in Babylonien und Israel. 1. Teil*. Sacra Scriptura Antiquitatibus Orientalibus Illustrata 4. Rom: Pontificium Institutum Biblicum.
- Böck, Barbara. 2014. *The Healing Goddess Gula: Towards an Understanding of Ancient Babylonian Medicine*. Culture and History of the Ancient Near East 67. Leiden: Brill.
- Bongenaar, A. C. V. M. 1997. *The Neo-Babylonian Ebabbar Temple at Sippar: Its Administration and its Prosopography*. PIHANS 80. Istanbul: Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut te İstanbul.
- Borger, Rykle. 1956. *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien*. Archiv für Orientforschung, Beihefte 9. Graz: Selbstverlag.
- . 1973. „Die Weihe eines Enlil-Priesters“. *Bibliotheca Orientalis* 30: 163–76.

- Borger, Rykle. 2010. *Mesopotamisches Zeichenlexikon*. 2. Auflage. Alter Orient und Altes Testament 305. Münster: Ugarit-Verlag.
- Braun-Holzinger, Eva A. und Walther Sallaberger. 2017. „Weihgabe A.“ In *Waschung A. – Zypresse*, herausgegeben von Michael P. Streck, 25–32. Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 15. Berlin: De Gruyter.
- Cagni, Luigi. 1969. *L'epopea di erra*. Studi Semitici 34. Roma: Istituto di Studi del Vicino Oriente.
- Cardascia, Guillaume. 1955. „Les villes de mésopotamie. Institutions économiques et sociales“. In *La Ville. Institutions économiques et sociales*, 2: 51–61. Recueils de la Société Jean Bodin pour l'Histoire Comparative des Institutions 7. Bruxelles: Editions de la Librairie Encyclopédique.
- Carrington, Peter J. und John Scott, Hrsg. 2011. *The Sage Handbook of Social Network Analysis*. London: SAGE.
- Caubet, Annie. 2001. „Acquisitions: Musée du Louvre, Département des Antiquités orientales“. *La revue des Musées de France: Revue du Louvre* 51: 88.
- Ceccarelli, Manuel. 2016. *Enki und Ninmah: Eine mythologische Erzählung in sumerischer Sprache*. Orientalische Religionen in der Antike 16. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Charpin, Dominique. 1986. *Le clergé d'Ur au siècle d'Hammurabi*. Hautes Études Orientales 22. Genève: Droz.
- Cole, Steven W. und Peter Machinist. 1998. *Letters from Priests to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*. State Archives of Assyria 13. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Corò Capitanio, Paola. 2004. „Meat, Prebends and Rank: A Short Note on the Distribution of Sacrificial Meat in Seleucid Uruk“. In *Food and Identity in the Ancient World*, herausgegeben von C. Grottanelli und L. Milano, 257–267. History of the Ancient Near East Studies 9. Padua: SARGON.
- . 2005. „Esorcisti e prebende dell'esorcista nella Babilonia di I millennio: il caso di Uruk“. *Studi Classici e Orientali* 51: 11–24.
- Dalley, Stephanie. 2000. „Hebrew *taḥaš*, Akkadian *duḥšu*, Faience and Beadwork“. *Journal of Semitic Studies* 45: 1–19.
- . 2013. *The Mystery of the Hanging Garden of Babylon: An Elusive World Wonder Traced*. Oxford: Oxford University Press.
- Deller, Karlheinz. 1959. „Lautlehre des Neuassyrischen“. Dissertation, Wien: Universität Wien.
- . 1961. „Zur Terminologie neuassyrischer Urkunden“. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 57: 29–42.
- . 1964. „Getreidekursangaben in neuassyrischen Rechtsurkunden“. *Orientalia Nova Series* 33: 257–261.
- . 1965. „Neuassyrisches aus Sultantepe“. *Orientalia Nova Series* 34: 457–77.

- Deller, Karlheinz. 1966. „The Neo-Assyrian Epigraphical Remains of Nimrud“. *Orientalia Nova Series* 35: 179–94.
- . 1971. „Die Rolle des Richters im neuassyrischen Prozessrecht“. In *Studi in onore di Edoardo Volterra*, VI: 635–39. Milano: Giuffrè.
- . 1981. „Die Hausgötter der Familie Šukrija S. Huja“. In *Studies on the the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians in Honor of Ernest R. Lacheman on his 75th Birthday*, herausgegeben von Martha A. Morrison und David I. Owen, 47–76. Winona Lake: Eisenbrauns.
- . 1983. „*midlu* ‘Pökelfleisch’“. *Assur* 3/4: 33–39.
- . 1984. „Drei wiederentdeckte neuassyrische Rechtsurkunden aus Aššur“. *Baghdader Mitteilungen* 15: 225–51.
- . 1985. „Köche und Küche des Aššur-Tempels.“ *Baghdader Mitteilungen* 16: 347–76.
- . 1987. „*tamkāru*-Kredite in neuassyrischer Zeit“. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 30: 1–29.
- Deller, Karlheinz und Alan R. Millard. 1985. „Zwei Rechtsurkunden aus Aššur im British Museum“. *Archiv für Orientforschung* 32: 38–52.
- Deller, Karlheinz, Frederick Mario Fales und Liane Jakob-Rost. 1995. „Neo-Assyrian Texts from Assur. Private Archives in the Vorderasiatisches Museum of Berlin, Part 2“. *State Archives of Assyria Bulletin* 9: 3–157.
- Dercksen, Jan Gerrit. 1997. „The Silver of the Gods. Old Assyrian *ikribū*“. *Archivum Anatolicum* 27: 75–100.
- Dezső, Tamás. 2012a. *The Assyrian Army. I. The Structure of the Neo-Assyrian Army. 1. Infantry*. Antiqua et orientalia, 8/1. Budapest: Eötvös University Press.
- . 2012b. *The Assyrian Army. I. The Structure of the Neo-Assyrian Army. 2. Cavalry and Chariotry*. Antiqua et orientalia, 8/2. Budapest: Eötvös University Press.
- . 2012c. *The Assyrian Army. II. Recruitment and Logistics*. Antiqua et orientalia 9. Budapest: Eötvös University Press.
- Dick, Michael B. 1999. „Prophetic Parodies of Making the Cult Image“. In *Born in Heaven, Made on Earth: The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*, herausgegeben von Michael B. Dick, 1–54. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Dick, Michael und Christopher B. F. Walker. 2001. *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian mīš pi Ritual*. State Archives of Assyria Literary Texts 1. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Dietrich, M. 2003. *The Babylonian Correspondence of Sargon and Sennacherib*. State Archives of Assyria 17. Helsinki: Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Donbaz, Veysel. 1998. „Some Selected Neo-Assyrian Texts from Istanbul and Elsewhere“. *State Archives of Assyria Bulletin* 12: 58–82.



- Donbaz, Veysel und Simo Parpola. 2001. *Neo-Assyrian Legal Texts in Istanbul*. Studien zu den Assur-Texten 2. Saarbrücken: SDV.
- Düring, Marten, Hrsg. 2015. *Handbuch Historische Netzwerkforschung: Grundlagen und Anwendungen*. Schriften des Kulturwissenschaftlichen Instituts Essen (KWI) zur Methodenforschung 1. Berlin: LIT-Verlag.
- Ebeling, Erich. 1932. „A.A“. In *A – Bepašte*, herausgegeben von Ebeling Ebeling und Bruno Meissner. Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 1. 1–2. Berlin: De Gruyter.
- . 1952. „Kultische Texte aus Assur (Fortsetzung)“. *Orientalia Nova Series* 21: 129–48.
- . 1954. *Stiftungen und Vorschriften für Assyrische Tempel*. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin – Institut für Orientforschung Veröffentlichungen 23. Berlin: Akademie-Verlag.
- Elat, M. 1987. „Der *tamkāru* im neuassyrischen Reich“. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 30: 233–54.
- Ermidoro, Stefania. 2015. *Commensality and Ceremonial Meals in the Neo-Assyrian Period*. Antichita 8. Venezia: Edizion Ca' Foscari.
- . 2017. „Ruling over Time: The Calendar in the Neo-Assyrian Royal Propaganda“. *State Archives of Assyria Bulletin* 23: 131–156.
- Fadhil, Abdulillah. 1983. *Studien zur Topographie und Prosopographie der Provinzstädte des Königreichs Arraphē: fünfzig ausgewählte URU-Toponyme*. Baghdader Forschungen 6. Mainz: Philipp von Zabern.
- Fadhil, Anmar. 2012. „Eine kleine Tontafelbibliothek aus Assur (Ass. 15426)“. Dissertation, Heidelberg: Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.
- Faist, Betina I. 2001. *Der Fernhandel des assyrischen Reiches zwischen dem 14. und 11. Jh. v. Chr.* Alter Orient und Altes Testament 265. Münster: Ugarit-Verlag.
- . 2004. Rezension zu „Donbaz und Parpola 2001, Neo-Assyrian Legal Texts in Istanbul (StAT 2)“. *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 94: 122–31.
- . 2007. *Alltagstexte aus neuassyrischen Archiven und Bibliotheken der Stadt Assur*. Studien zu den Assur-Texten 3. Wiesbaden: Harrassowitz.
- . 2009. „An Elamite Deportee“. In *Homeland and Exile. Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honour of Bustenay Oded*, herausgegeben von Gershon Galil, Mark Geller und Alan R. Millard, 59–69. Supplement to Vetus Testamentum 130. Leiden: Brill.
- . 2010. *Neuassyrische Rechtsurkunden 4*. Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 132. Wiesbaden: Harrassowitz.
- . 2011. „Zum Gerichtsverfahren in der neuassyrischen Zeit“. In *Assur – Gott, Stadt und Land: 5. internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft, 18. - 21. Februar 2004 in Berlin*, herausgegeben von Johannes Renger, 251–66. Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 5. Wiesbaden: Harrassowitz.

- Faist, Betina I. 2012a. „Der neuassyrische Kaufvertrag im Spannungsfeld zwischen Formular und konkretem Fall“. *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* 18: 209–20.
- . 2012b. „Zur Funktion von Strafe und Strafandrohung in den neuassyrischen Rechtsurkunden“. In *Strafe und Strafrecht in den antiken Welten: Unter Berücksichtigung von Todesstrafe, Hinrichtung und peinlicher Befragung*, herausgegeben von Robert Rollinger, 203–14. Philippika 51. Wiesbaden: Harrassowitz.
- . 2014. „The Ordeal in the Neo-Assyrian Legal Procedure“. In *From Source to History: Studies on Ancient Near Eastern Worlds and Beyond. Dedicated to Giovanni Battista Lanfranchi on the Occasion of His 65th Birthday on June 23, 2014*, herausgegeben von Salvatore Gaspa, Alessandro Greco, Daniele Bonacossi Morandi, Simonetta Ponchia und Robert Rollinger, 189–200. *Alter Orient und Altes Testament* 412. Münster: Ugarit-Verlag.
- . 2016. „Assyrische Rechtsprechung im 1. Jahrtausend v. Chr.“. Habilitationsschrift, Heidelberg: Universität Heidelberg.
- Faist, Betina I. und Evelyn Klengel-Brandt. 2010. „Die Siegel der Stadtvorsteher von Assur“. In *Veysel Donbaz 'a Sunulan Yazılar / DUB.SAR É.DUB.BA.A. Studies Presented in Honour of Veysel Donbaz*, herausgegeben von Şevket Dönmez, 115–34. Istanbul: Ege Yayınları.
- Faist, Betina I. und Jaume Llop. 2012. „The Assyrian Royal Granary (*karmu*)“. In *The Perfumes of Seven Tamarisks. Studies in Honour of Wilfred G. E. Watson*, herausgegeben von Gregorio del Olmo Lete, Jordi Vidal und Nicolas Wyatt, 19–35. *Alter Orient und Altes Testament* 394. Münster: Ugarit-Verlag.
- Fales, Frederick Mario Fales. 1973. *Censimenti e Catasti di Epoca Neo-Assira*. Studi Economici e Tecnologici 2. Rome: Istituto per l'Oriente.
- . 1987. „Prosopography of the Neo-Assyrian Empire, 1: The Archive of Remanni-Adad“. *State Archives of Assyria Bulletin* 1: 92–114.
- . 1997. „People and Professions in Neo-Assyrian Assur“. In *Assyrien im Wandel der Zeiten. XXXIXe Rencontre Assyriologique Internationale. Heidelberg 6.-10. Juli 1992*, herausgegeben von Hartmut Waetzoldt und Harald Hauptmann, 33–40. *Heidelberger Studien zum Alten Orient* 6. Heidelberg: Heidelberger Orientverlag.
- . 2003. „Reflections on Neo-Assyrian Archives“. In *Ancient Archives and Archival Traditions. Concepts of Record-Keeping in the Ancient World*, herausgegeben von Maria Brosius, 195–229. Oxford: Oxford University Press.
- . 2012. „After Ta'yinat : The New Status of Esarhaddon's *adê* for Assyrian Political History“. *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 106. 133–58.
- Fales, Frederick Mario et al. 2005. „The Assyrian and Aramaic Texts from Tell Shiukh Fawqani“. In *Tell Shiukh Fawqani 1994-1998*, herausgegeben von Luc Bachelot und Frederick Mario Fales, 595–694. *History of the Ancient Near East Monographs* 7. Padua: SARGON.
- Fales, Frederick Mario und Liane Jakob-Rost. 1991. „Neo-Assyrian Texts from Assur. Private Archives in the Vorderasiatisches Museum of Berlin, Part 1“. *State Archives of Assyria Bulletin* 5: 1–157.

- Fales, Frederick Mario und J. Nicholas Postgate. 1992. *Imperial Administrative Records, Part I: Palace and Temple Administration*. State Archives of Assyria 7. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Finkelstein, Jacob J. 1953. „Cuneiform Texts from Tell Billa“. *Journal of Cuneiform Studies* 7: 111–76.
- Foster, Benjamin R. 2005. *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*. 3. Auflage. Bethesda: CDL Press.
- . 2012. „Land and Landholding, Ancient Near East“. In *The Encyclopedia of Ancient History*, herausgegeben von Roger S. Bagnall, Kai Brodersen, Craig B. Champion, Andrew Erskine und Sabine R. Huebner, 3871–74. Hoboken: John Wiley & Sons.
- Frahm, Eckart. 1998. „Rezension zu Grayson 1996, Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC II (858–745 BC) (RIMA 3)“. *Orientalische Literaturzeitung* 93: 304–18.
- . 2002. „Assur 2001: Die Schriftfunde“. *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 134: 47–86.
- . 2009. *Historische und historisch-literarische Texte*. Keilschrifttexte aus Assur literarischen Inhalts 3. Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 121. Wiesbaden: Harrassowitz.
- . 2018. „The Exorcist’s Manual: Structure, Language, Sitz im Leben“. In *Sources of Evil: Studies in Mesopotamian Exorcistic Lore*, herausgegeben von Greta van Buylaere, Mikko Luukko, Daniel Schwemer und Avigail Mertens-Wagschal, 9–47. Ancient Magic and Divination 15. Leiden: Brill.
- Frame, Grant. 1995. *Rulers of Babylonia from the Second Dynasty of Isin to the End of the Assyrian Domination (1157-612 BC)*. Royal Inscriptions of Mesopotamia, Babylonian Periods 2. Toronto: University of Toronto Press.
- Franke, Sabina. 2007. „Schreiber im Alten Orient als Gelehrte und arme Schlucker“. In *Keimelion: Elitenbildung und elitärer Konsum von der mykenischen Palastzeit bis zur Homerischen Epoche: Akten des internationalen Kongresses vom 3. bis 5. Februar 2005 in Salzburg*, herausgegeben von Eva Alram-Stern, Georg Nightingale, Anna Elisabeth Bächle und Sigrid Deger-Jalkotzy, 151–61. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse – Denkschriften 350. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Freydank, Helmut. 1992. „Das Archiv 18764“. *Altorientalische Forschungen* 19: 276–321.
- . 1997. „Mittellassyrische Opferlisten“. In *Assyrien im Wandel der Zeiten. Akten der XXXIX Rencontre Assyriologique Internationale 1992*, herausgegeben von Hartmut Waetzoldt und Harald Hauptmann, 47–52. Heidelberger Studien zum Alten Orient 6. Heidelberg: Heidelberger Orientverlag.
- Friedrich, Johannes, G., Rudolf Meyer, Arthur Ungnad und Ernst F. Weidner. 1940. *Die Inschriften vom Tell Halaf. Keilschrifttexte und aramäische Urkunden aus einer assyrischen Provinzhauptstadt*. Archiv für Orientforschung, Beihefte 6. Berlin: Selbstverlag.

- Fuchs, Andreas. 1994. *Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad*. Göttingen: Cuvillier.
- . 1998. *Die Annalen des Jahres 711 v. Chr. nach Prismenfragmenten aus Ninive und Assur*. State Archives of Assyria Studies 8. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Gabbay, Uri. 2014. „The *kalû*-priest and *kalûtu* Literature in Assyria“. *Orient* 49: 115–44.
- . 2015. *The Eršema Prayers of the First Millennium BC*. Heidelberger Emesal-Studien 2. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Galter, Hannes D. 1984. „Der Tempel des Gottes Zababa in Assur“. *Annual Report of the RIM-Project* 2: 1–2.
- Galil, Gershon. 2007. *The Lower Stratum Families in the Neo-Assyrian Period*. Culture and History of the Ancient Near East 27. Leiden: Brill.
- Gaspa, Salvatore. 2009a. „Organizing the Festive Cycles at the Aššur Temple: Royal Dispositions for the Provision and Processing of Foodstuffs in First Millennium BC Assyria“. *State Archives of Assyria Bulletin* 18: 91–144.
- . 2009b. „‘Wiping the Pot Clean’: On Cooking Pots and Polishing Operations in Neo-Assyrian Sources“. In *Of God(s), Trees, Kings, and Scholars. Neo-Assyrian and Related Studies in Honour of Simo Parpola*, herausgegeben von Mikko Luukko, Saana Svärd und Raija Mattila, 83–98. *Studia Orientalia* 106. Helsinki: Finnish Oriental Society.
- . 2011a. „The Tax for the Regular Offerings in the Middle Assyrian State: An Overview on Quantification, Transportation, and Processing of the Agricultural Products in the Light of the Middle Assyrian Texts from Assur“. *Archiv Orientalní* 70: 233–58.
- . 2011b. „Bread for Gods and Kings: On Baked Products in Profane and Cultic Consumption of Ancient Assyria“. *Food and History* 9: 3–21.
- . 2011c. „The *rab gina*’e’s Administrative Unit at Work. A Quantitative Study on the Provision of Foodstuffs in the Middle Assyrian Period in the Evidence of the Tabular Lists“. *Ugarit-Forschungen* 43: 161–222.
- . 2012a. *Alimenti e pratiche alimentari in Assiria. Le materie alimentari nel culto ufficiale dell’Assiria del primo millennio a. C.* History of the Ancient Near East Monographs 13. Padova: Sargon.
- . 2012b. „Meat Offerings and their Preparation in the State Cult of the Assyrian Empire“. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 75: 249–73.
- . 2018. *Textiles in the Neo-Assyrian Empire. A Study on Textile Terminology in Assyrian Texts*. Studies in Ancient Near Eastern Records 19. Berlin: De Gruyter.
- Geller, Markham J. 2018. „The Exorcist’s Manual (KAR 44)“. In *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues: Medicine, Magic and Divination*, herausgegeben von Ulrike Steinert, 292–312. Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen 9. Berlin: De Gruyter.
- George, Andrew. R. 1985. „Rezension zu Menzel 1981, Assyrische Tempel I-II“. *Archiv für Orientforschung* 32: 89–93.

- George, Andrew. R. 1986. „Sennacherib and the Tablets of Destinies“. *Iraq* 48: 133–46.
- . 1992. *Babylonian Topographical Texts*. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 40. Leuven: Peeters.
- . 1993. *House Most High. The Temples of Ancient Mesopotamia*. *Mesopotamian Civilizations* 5. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Ginzburg, Carlo. 2011. *Der Käse und die Würmer: die Welt eines Müllers um 1600*. 7. Aufl. Wagenbachs Taschenbuch 444. Berlin: Wagenbach.
- Grayson, A. Kirk. 1987. „Akkadian Treaties of the Seventh Century B.C.“ *Journal of Cuneiform Studies* 39: 127–60.
- . 1996a. *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC I (1114-859 BC)*. The Royal Inscriptions of Mesopotamia Assyrian Periods 2. Toronto: University of Toronto Press.
- . 1996b. *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC II (858-745 BC)*. The Royal Inscriptions of Mesopotamia Assyrian Periods 3. Toronto: University of Toronto Press.
- Gries, Helen. 2017. *Der Assur-Tempel in Assur. Das assyrische Hauptheiligtum im Wandel der Zeit. Teil I: Text und Katalog*. Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 149. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Groneberg, Brigitte. 1987. *Syntax, Morphologie und Stil der jungbabylonischen „hymnischen“ Literatur*. Freiburger Altorientalische Studien 14/1. Stuttgart: Steiner.
- Groß, Melanie. 2014a. „The Structure and Organisation of the Neo-Assyrian Royal Household“. Dissertation, Wien: Universität Wien.
- . 2014b. „Rezension zu Gaspa, Salvatore. 2012. *Alimenti e pratiche alimentari in Assiria. Le materie alimentari nel culto ufficiale dell'Assiria del primo millennio a. C.* History of the Ancient Near East Monographs 13. Padova: Sargon.“ *Bibliotheca Orientalis* 71: 484–487.
- . 2015. „Food and Drink for the Palace: The Management of Foodstuffs in Neo-Assyrian Times and Beyond“. *State Archives of Assyria Bulletin* 19: 21–45.
- . 2018. „Craftsmen in the Neo-Assyrian Empire“. In *What's in a Name? Terminology Related to the Work Force and Job Categories in the Ancient Near East*, herausgegeben von Agnès Garcia-Ventura, 369–97. *Alter Orient und Altes Testament* 440. Münster: Ugarit-Verlag.
- Gurney, Oliver R. 1997. „17) Scribes at Huzirina“. *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 1997: 18.
- Hämeen-Anttila, Jaakko. 2000. *A Sketch of Neo-Assyrian Grammar*. *State Archives of Assyria Studies* 13. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Häußling, Roger und Christian Stegbauer, Hrsg. 2010. *Netzwerkanalyse und Netzwerktheorie: ein neues Paradigma in den Sozialwissenschaften*. 2. Auflage. *Netzwerkforschung* 1. Wiesbaden: VS.
- . 2011. *Handbuch Netzwerkforschung*. *Netzwerkforschung* 4. Wiesbaden: VS.

- Hauser, Stefan R. 2012. *Status, Tod und Ritual. Stadt- und Sozialstruktur Assurs in neuassyrischer Zeit*. Abhandlungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 26. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Hawkins, J. David. 1983. „Kubaba A.“ In *Klagegesang – Libanon*, herausgegeben von Erich Ebeling, Ernst F. Weidner und Dietz Otto Edzard, 257–61. Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 6. Berlin: De Gruyter.
- Hecker, Karl. 1991. „Zu den Keilschrifttexten der Grabung Frühjahr 1990 in Assur“. *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 123: 111–14.
- Heeßel, Nils P. 2000. *Babylonisch-assyrische Diagnostik*. Alter Orient und Altes Testament 43. Münster: Ugarit-Verlag.
- . 2002. *Pazuzu. Archäologische und philologische Studien zu einem alt-orientalischen Dämon*. Ancient Magic and Divination 4. Leiden: Brill.
- . 2008. „Reading and Interpreting Medical Cuneiform Texts – Methods and Problems“. *Journal des Médecines Cunéiformes* 3: 2–9.
- . 2012. *Divinatorische Texte II. Opferschau-Omina*. Keilschrifttexte literarischen Inhalts aus Assur 5. Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft 139. Wiesbaden: Harrassowitz.
- . 2014a. „Die Beobachtung der Nieren in der altorientalischen Opferschau und die Stellung der Nieren-Omina innerhalb der Opferschau-Serie *bārūtu*“. In *Divination in the Ancient Near East. A Workshop on Divination Conducted during the 54th Rencontre Assyriologique Internationale, Würzburg, 2008*, herausgegeben von Jeanette C. Fincke, 67–76. Winona Lake: Eisenbrauns.
- . 2014b. „Amulette und ‚Amulettform‘. Zum Zusammenhang von Form, Funktion und Text von Amuletten im Alten Mesopotamien“. In *Erscheinungsformen und Handhabungen Heiliger Schriften*, herausgegeben von Joachim Friedrich Quack und Daniela Christina Luft, 53–78. Materiale Textkulturen 5. Berlin: De Gruyter.
- . 2015. „Magie in Mesopotamien“. In *Ägyptische Magie und ihre Umwelt*, herausgegeben von Andrea Jördens, 33–53. Philippika 80. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Heusinger, Sabine von. 2009. *Die Zunft im Mittelalter: zur Verflechtung von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft in Strassburg*. Geschichte 206. Stuttgart: Steiner.
- . 2010. „Von ‚Antwerk‘ bis ‚Zunft‘: Methodische Überlegungen zu den Zünften im Mittelalter“. *Zeitschrift für Historische Forschung* 37: 37–71.
- Holloway, Steven W. 2002. *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*. Culture and History of the Ancient Near East 10. Leiden: Brill.
- Hrůša, Ivan. 2015. *Ancient Mesopotamian Religion. A Descriptive Introduction*. Münster: Ugarit-Verlag.
- Huber, Irene. 2006. „Von Affenwärtern, Schlangenbeschwörern und Palastmanagern: Ägypter im Mesopotamien des ersten vorchristlichen Jahrtausends“. In *Altertum und Mittelmeerraum: Die antike Welt diesseits und jenseits der Levante. Festschrift für Peter W. Haider zum 60. Geburtstag*, herausgegeben von Robert Rollinger und Brigitte Truschneegg, 303–29. Oriens et Occidens 12. Stuttgart: Steiner.

- Huber Vulliet, Fabienne und Walther Sallaberger. 2003. „Priester. A. I“. In *Oannes – Priesterverkleidung*, herausgegeben von Michael P. Streck, 617–40. Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 10. Berlin: De Gruyter.
- Hunt, Alice M. W. 2015. *Palace Ware Across the Neo-Assyrian Imperial Landscape: Social Value and Semiotic Meaning*. Culture and History of the Ancient Near East 78. Leiden: Brill.
- Hurowitz, Victor A. 1993. „Temporary Temples“. In *Kinattūtu ša dārāti: Raphael Kutsher Memorial Volume*, herausgegeben von Anson F. Rainey, 37–50. Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University Occasional Publications 1. Tel Aviv: Tel Aviv University Institute of Archaeology.
- Ito, Sanae. 2015. „Royal Image and Political Thinking in the Letters of Assurbanipal“. Dissertation, Helsinki: University of Helsinki.
- Jacobsen, Thorkild und Seton Lloyd. 1935. *Sennacherib's Aqueduct at Jerwan*. Oriental Institute Publications 4. Chicago: University of Chicago Press.
- Jakob, Stefan. 2002. *Mittelassyrische Verwaltung und Sozialstruktur. Untersuchungen*. Cuneiform Monographs 29. Leiden: Brill.
- Jakob-Rost, Liane, Karen Radner und Veysel Donbaz. 2000. *Neuassyrische Rechtsurkunden 2*. Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 98. Berlin: Gebr. Mann.
- Jannidis, Fotis, Hubertus Kohle und Malte Rehbein, Hrsg. 2017. *Digital Humanities: Eine Einführung*. Stuttgart: Metzler.
- Jas, Remko. 1996. *Neo-Assyrian Judicial Procedures*. State Archives of Assyria Studies 5. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Jean, Cynthia. 2006. *La magie néo-assyrienne en contexte: recherches sur le métier d'exorciste et le concept d'āšipūtu*. State Archives of Assyria Studies 17. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Joannès, Francis. 2000. „Relations entre intérêts privés et biens des sanctuaires à l'époque néo-babylonienne“. In *Interdependency of Institutions and Private Entrepreneurs: Proceedings of the Second MOS Symposium (Leiden 1998)*, herausgegeben von A. C. V. M. Bongenaar, 25–41. MOS 2. PIHANS 87. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Jursa, Michael. 2004. „Grundzüge der Wirtschaftsformen Babyloniens im ersten Jahrtausend v. Chr.“ In *Commerce and Monetary Systems in the Ancient World: Means of Transmission and Cultural Interaction. Proceedings of the Fifth Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Held in Innsbruck, Austria, October 3rd-8th, 2002*, herausgegeben von R. Rollinger und Christoph Ulf, 115–36. Melammu Symposia 5. Stuttgart: Steiner.

- Jursa, Michael. 2008. „The Remuneration of Institutional Labourers in an Urban Context in Babylonia in the First Millennium BC“. In *L'Archive des Fortifications de Persépolis: état des questions et perspectives de recherches: actes du colloque organisé au Collège de France par la „Chaire d'histoire et civilisation du monde achéménide et de l'empire d'Alexandre“ et le „Réseau international d'études et de recherches achéménides“ (GDR 2538 CNRS), 3-4 novembre 2006*, herausgegeben von Pierre Briant, Wouter F. M. Henkelman und Matthew W. Stolper, 387–427. Persika 12. Paris: De Boccard.
- . 2010. *Aspects of the Economic History of Babylonia in the First Millennium BC: Economic Geography, Economic Mentalities, Agriculture, the Use of Money and the Problem of Economic Growth*. Alter Orient und Altes Testament 377. Münster: Ugarit-Verlag.
- . 2013. „Die babylonische Priesterschaft im ersten Jahrtausend v. Chr.“ In *Tempel im Alten Orient: 7. internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft, 11. - 13. Oktober 2009, München*, herausgegeben von Kai Kaniuth, Anne Löhnert, Jared L. Miller, Adelheid Otto, Michael Roaf und Walther Sallaberger, 151–66. Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 7. Wiesbaden: Harrassowitz.
- . 2015. „Labor in Babylonia in the First Millennium BC“. In *Labor in the Ancient World*, herausgegeben von Piotr Steinkeller und Michael Hudson, 345–96. The International Scholars Conference on Ancient Near Eastern Economies. Dresden: IS-LET.
- Jursa, Michael und Karen Radner. 1995. „Keilschrifttexte in Jerusalem“. *Archiv für Orientforschung* 42/43: 98–108.
- Kämmerer, Thomas R. und Kai A. Metzler, Hrsg. 2012. *Das babylonische Welterschöpfungsepos Enūma eliš*. Alter Orient und Altes Testament 375. Münster: Ugarit-Verlag.
- Kataja, Laura und Robert M. Whiting. 1995. *Grants, Decrees and Gifts of the Neo-Assyrian Period*. State Archives of Assyria 12. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Keetman, Jan. 2018. „Die Götternamen <sup>d</sup>ba-bu<sub>12</sub> und <sup>d</sup>ab-bu<sub>11</sub> und die Möglichkeit für Approximanten im Sumerischen“. *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale* 112: 15–22.
- Kinnier Wilson, J. V. 1972. *The Nimrud Wine Lists. A Study of Men and Administration at the Assyrian Capital in the Eighth Century B.C.* Cuneiform Texts from Nimrud 1. London: British School of Archaeology in Iraq.
- Kippenberg, Hans G. und Brigitte Luchesi, Hrsg. 1995. *Lokale Religionsgeschichte*. Marburg: Diagonal-Verlag.
- Kleber, Kristin. 2008. *Tempel und Palast: die Beziehungen zwischen dem König und dem Eanna-Tempel im spätbabylonischen Uruk*. Alter Orient und Altes Testament 358. Münster: Ugarit-Verlag.
- . 2013. „The Late Babylonian Temple: Economy, Politics and Cult“. In *Tempel im Alten Orient: 7. internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft, 11. - 13. Oktober 2009, München*, herausgegeben von Kai Kaniuth, Anne Löhnert, Jared L. Miller, Adelheid Otto, Michael Roaf und Walther Sallaberger, 167–78. Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 7. Wiesbaden: Harrassowitz.



- Klengel-Brandt, Evelyn. 1968. „Ein Pazuzukopf mit Inschrift“. *Orientalia Nova Series* 36: 81–84.
- Klengel-Brandt, Evelyn und Karen Radner. 1997. „Die Stadtbeamten von Assur und ihre Siegel“. In *Assyria 1995: Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki, September 7-11, 1995*, herausgegeben von Simo Parpola und Robert M. Whiting, 137–59. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Koch, Ulla Susanne. 2015. *Mesopotamian Divination Texts: Conversing with the Gods. Sources from the First Millennium BCE*. Guides to the Mesopotamian Textual Record 7. Münster: Ugarit-Verlag.
- Kohler, Josef und Arthur. Ungnad. 1913. *Assyrische Rechtsurkunden*. Leipzig: Eduard Pfeiffer.
- Krebernik, Manfred. 2009a. „Šarrat-samme“. In *Šamuḫa – Spinne*, herausgegeben von Michael P. Streck, 78. Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 12. Berlin: De Gruyter.
- . 2009b. „Šarrat-nipḫa“. In *Šamuḫa – Spinne*, herausgegeben von Michael P. Streck, 76. Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 12. Berlin: De Gruyter.
- . 2009c. „Sonnengott A. I.“ In *Šamuḫa – Spinne*, herausgegeben von Michael P. Streck, 599–611. Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 12. Berlin: De Gruyter.
- Kümmel, Hans Martin. 1979. *Familie, Beruf und Amt im spätbabylonischen Uruk: prosopograph. Unters. zu Berufsgruppen d. 6. Jh. v. Chr. in Uruk*. Abhandlungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 20. Berlin: Mann.
- Kwasman, Theodore. 1986. „Neo-Assyrian Legal Archives in the Kouyunjik Collection“. In *Cuneiform Archives and Libraries. Papers read at the 30e Rencontre Assyriologique Internationale. Leiden, 4-8 July 1983*, herausgegeben von Klaas R. Veenhof, 237–40. PIHANS 57. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Lackenbacher, S. 1983. „A propos de ADD 780“. *Syria* 60: 47–50.
- Lambert, Wilfred G. 1957. „Ancestors, Authors, and Canonicity“. *Journal of Cuneiform Studies* 11: 1–14.
- . 1993. „Donations of Food and Drink to the Gods in Ancient Mesopotamia“. In *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East: Proceedings of the International Conference Organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to 20th of April 1991*, herausgegeben von Jan Quaegebeur, 191–201. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 55. Leuven: Peeters.
- . 1998. „The Qualifications of Babylonian Diviners“. In *tikip santakki mala bašmu. Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994*, herausgegeben von Stefan M. Maul, 141–58. *Cuneiform Monographs* 10. Groningen: Styx.
- . 2013. *Babylonian Creation Myths*. *Mesopotamian Civilizations* 16. Winona Lake: Eisenbrauns.

- Lambert, Wilfred G. und Alan R. Millard. 1969. *Atra-Ḫasīs. The Babylonian Story of the Flood*. Oxford: Clarendon Press.
- Landsberger, Benno. 1954. „Assyrische Königsliste und ‚Dunkles Zeitalter‘ (continued)“. *Journal of Cuneiform Studies* 8: 106–33.
- . 1967. „Über Farben im Sumerisch-akkadischen“. *Journal of Cuneiform Studies* 21: 139–73.
- Lauinger, Jacob. 2011. „Some Preliminary Thoughts on the Tablet Collection in Building XVI from Tell Tayinat“. *Journal of the Canadian Society for Mesopotamian Studies* 6: 5–14.
- . 2012. „Esarhaddon’s Succession Treaty at Tell Tayinat: Text and Commentary“. *Journal of Cuneiform Studies* 64: 87.
- . 2013. „The Neo-Assyrian *adê*: Treaty, Oath, or Something Else?“. *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 19: 99–116.
- Leichty, Erle. 2011. *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680–669 BC)*. The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 4. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Linssen, Marc J. H. 2004. *The Cults of Uruk and Babylon: The Temple Ritual Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practice*. Cuneiform Monographs 25. Leiden: Brill.
- Lipiński, Edward. 1979. „Les temples néo-assyriens et les origines du monnayage“. In *State and Temple Economy in the Ancient Near East*, herausgegeben von Edward Lipiński, 565–88. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 6. Leuven: Peeters.
- . 2007. „Silver of Ishtar of Arbela and of Hadad“. In *New Seals and Inscriptions, Hebrew, Idumean, and Cuneiform*, herausgegeben von Meir Lubetski, 185–200. Hebrew Bible Monographs. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- Llop-Radua, Jaume. 2008. „Opfer und Opfern in den mittelassyrischen Urkunden“. *Aula Orientalis* 26: 231–37.
- Löhnert, Anne. 2007. „The Installation of Priests According to Neo-Assyrian Documents“. *State Archives of Assyria Bulletin* 16: 273–86.
- . 2010. „Reconsidering the Consecration of Priests in Ancient Mesopotamia“. In *Your Praise is Sweet: A Memorial Volume for Jeremy Black from Students, Colleagues and Friends*, herausgegeben von Heather D. Baker, Eleanor Robson und Gábor Zólyomi, 183–91. London: British Institute for the Study of Iraq.
- Luukko, Mikko und Greta van Buylaere. 2002. *The Political Correspondence of Esarhaddon*. State Archives of Assyria 16. Helsinki: Helsinki University Press.
- MacGinnis, John. 1988. „A Letter from the *šangu* of Kurbail“. *State Archives of Assyria Bulletin* 2: 68–72.
- Machinist, Peter. 2011. „Kingship and Divinity in Imperial Assyria“. In *Assur – Gott, Stadt und Land: 5. internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft, 18. - 21. Februar 2004 in Berlin*, herausgegeben von Johannes Renger, 405–30. Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 5. Wiesbaden: Harrassowitz.

- Magnússon, Sigurður G., und István Szijártó. 2013. *What Is Microhistory?: Theory and Practice*. Milton Park, Abingdon, Oxon: Routledge.
- Marchesi, Gianni. 2002. „On the Divine Name <sup>d</sup>BA.U<sub>2</sub>“. *Orientalia Nova Series* 71: 161–72.
- Mattila, Raija. 2000. *The King's Magnates. A Study of the Highest Officials of the Neo-Assyrian Empire*. State Archives of Assyria Studies 11. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- . 2002. *Legal Transactions of the Royal Court of Nineveh. Part II. Assurbanipal through Sin-Šarru-Iškun*. State Archives of Assyria 14. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- . 2009. „The Chief Singer and Other Late Eponyms“. In *Of God(s), Trees, Kings, and Scholars. Neo-Assyrian and Related Studies in Honour of Simo Parpola*, herausgegeben von Mikko Luukko, Saana Svärd und Raija Mattila, 159–66. *Studia Orientalia* 106. Helsinki: Finnish Oriental Society.
- Maul, Stefan M. 1992. „*kurgarrû* und *assinnu* und ihr Stand in der babylonischen Gesellschaft“. In *Außenseiter und Randgruppen. Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients*, herausgegeben von Volkert Haas, 159–71. *Xenia* 32. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- . 1994. *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)*. *Baghdader Forschungen* 18. Mainz: Philipp von Zabern.
- . 1999. „Gottesdienst im Sonnenheiligtum zu Sippar“. In *Munuscula Mesopotamica. Festschrift für Johannes Renger*, herausgegeben von Barbara Böck, Eva Christiane Cancik-Kirschbaum und Thomas Richter, 285–316. *Alter Orient und Altes Testament* 267. Münster: Ugarit.
- . 2000a. „Die Frühjahrsfeierlichkeiten in Aššur“. In *Wisdom, Gods and Literature: Studies in Assyriology in Honour of W. G. Lambert*, herausgegeben von Andrew R. George und Irving L. Finkel, 389–420. Winona Lake: Eisenbrauns.
- . 2000b. „Die Schriftfunde aus Assur von den Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft im Frühjahr 2000“. *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 132: 65–100.
- . 2004. „Die ‚Lösung vom Bann‘: Überlegungen zur altorientalischen Konzeption von Krankheit und Heilung“. In *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, herausgegeben von Herman F. J. Horstmanshoff und Marten Stol, 79–95. *Studies in Ancient Medicine* 27. Leiden: Brill.
- . 2008. „Den Gott ernähren. Überlegungen zum regelmäßigen Opfer in altorientalischen Tempeln“. In *Transformations in Sacrificial Practices. From Antiquity to Modern Times. Proceedings of an International Colloquium, Heidelberg, 12-14, July 2006*, herausgegeben von Eftychia Stavrianopoulou, Axel Michaels und Claus Ambos, 75–86. *Performanzen. Interkulturelle Studien zu Ritual, Spiel und Theater*. Berlin: LIT Verlag.

- Maul, Stefan M. 2010. „Die Tontafelbibliothek aus dem sogenannten ‘Haus des Beschwörungspriesters’“. In *Assur-Forschungen: Arbeiten aus der Forschungsstelle „Edition literarischer Keilschrifttexte aus Assur“ der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, herausgegeben von Stefan M. Maul und Nils P. Heeßel, 189–228. Wiesbaden: Harrassowitz.
- . 2013a. „Die tägliche Speisung des Assur (*ginā’u*) und deren politische Bedeutung“. In *Time and History in the Ancient Near East. Proceedings of the 56th Rencontre Assyriologique Internationale at Barcelona 26-30 July 2010*, herausgegeben von Lluís Feliu, Jaume Llop, Adelina Millet Alba und Joaquín Sanmartín, 561–74. Winona Lake: Eisenbrauns.
- . 2013b. *Die Wahrsagekunst im Alten Orient: Zeichen des Himmels und der Erde*. Historische Bibliothek der Gerda Henkel Stiftung. München: C. H. Beck.
- . 2017. „Assyrian Religion“. In *A Companion to Assyria*, herausgegeben von Eckart Frahm, 336–58. Blackwell Companions to the Ancient World. Chichester: Wiley-Blackwell.
- . 2020. „Der Segen von Bergen und Flüssen. Neues zum assyrischen *tākultu*-Ritual“. In *Mu-zu an-za<sub>3</sub>-še<sub>3</sub> kur-ur<sub>2</sub>-še<sub>3</sub> he<sub>2</sub>-gal<sub>2</sub>. Altorientalistische Studien zu Ehren von Konrad Volk*, herausgegeben von Jana Matuszak und Jessica Baldwin. Dubsar 17. Münster: Zaphon.
- May, Natalie Naomi. 2018. „Exorcists and Physicians at Assur: More on their Education and Interfamily and Court Connections“. *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie* 108: 63–80.
- Mayer, Walter. 1987. „Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs“. *Orientalia Nova Series* 56: 55–68.
- . 2013. *Assyrien und Urartu I: Der Achte Feldzug Sargons II. im Jahr 714 v. Chr.* Alter Orient Altes Testament, 395/1. Münster: Ugarit-Verlag.
- Mayer, Werner R. 1983. „Sargons Feldzug gegen Urartu - 714 v. Chr.: Text und Übersetzung“. *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 115: 65–132.
- Mayer, Werner R. und Walther Sallaberger. 2003. „Opfer. A“. In *Oannes – Priesterverkleidung*, herausgegeben von Michael P. Streck, 93–102. Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 10. Berlin: De Gruyter.
- McEwan, Gilbert J. P. 1983. „Distribution of Meat in Eanna“. *Iraq* 45: 187–98.
- McPherson, Miller, Lynn Smith-Lovin und James M. Cook. 2001. „Birds of a Feather: Homophily in Social Networks“. *Annual Review of Sociology* 27: 415–44.
- Meinhold, Wiebke. 2009. *Ištar in Aššur. Untersuchung eines Lokalkultes von ca. 2500 bis 614 v. Chr.* Alter Orient und Altes Testament 367. Münster: Ugarit-Verlag.
- . 2017. *Ritualbeschreibungen und Gebete II. Keilschrifttexte aus Assur literarischen Inhalts 7*. Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 147. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Meissner, Bruno. 1903. *Assyriologische Studien. Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft*, 8/3. Berlin: Wolfgang Peiser.

- Meissner, Bruno. 1920. *Babylonien und Assyrien*. Kulturgeschichtliche Bibliothek. I. Reihe, Ethnologische Bibliothek mit Einschluss des altorientalischen Kulturgebiets 3. Heidelberg: Winter.
- Mendelsohn, Isaac. 1940. „Gilds in Babylonia and Assyria“. *Journal of the American Oriental Society* 60: 68–72.
- . 1943. „Free Artisans and Slaves in Mesopotamia“. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 89: 2529.
- Menzel, Brigitte. 1981a. *Assyrische Tempel. Untersuchungen zu Kult, Administration und Personal*. Studia Pohl, Series Maior 10/1. Rom: Pontificium Institutum Biblicum.
- . 1981b. *Assyrische Tempel. Anmerkungen, Textbuch und Tabellen*. Studia Pohl, Series Maior 10/2. Roma: Pontificium Institutum Biblicum.
- Miglus, P. A. 1997. *Das Wohngebiet von Assur. Stratigraphie und Architektur*. WVDOG. Berlin: Gebr. Mann.
- Miglus, Peter A., Karen Radner und F. M. Stepiński. 2016. *Ausgrabungen in Assur: Wohnquartiere in der Weststadt Teil I*. Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft 152. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Milano, Lucio. 1998. „Aspects of the Meat Consumption in Mesopotamia and the Food Paradigm of the Poor Man of Nippur“. *State Archives of Assyria Bulletin* 12: 111–27.
- Millard, Alan R. 1994. *The Eponyms of the Assyrian Empire 910–612 BC*. State Archives of Assyria Studies 2. Helsinki.
- Monerie, Julien. 2017. *L'économie de la Babylonie à l'époque hellénistique (IVème – IIème siècle avant J.C.)*. Studies in Ancient Near Eastern Records 14. Berlin: De Gruyter.
- Morandi Bonacossi, Daniele. 2017. „Werkstatt B. I.“ In *Waschung A. – Zypresse*, herausgegeben von Michael P. Streck, 62–64. Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 15. Berlin: De Gruyter.
- Müller, Gerfried W. 2004. „Zur Entwicklung von Preisen und Wirtschaft in Assyrien im 7. Jh. v. Chr.“. In *Von Sumer nach Ebla und zurück. Festschrift für Giovanni Pettinato zum 27. September 1999 gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern*, herausgegeben von Hartmut Waetzold, 185–210. Heidelberger Studien zum Alten Orient 4. Heidelberg: Heidelberger Orientverlag.
- Nadali, Davide und Lorenzo Verderame. 2019. „Neo-Assyrian Statues of Gods and Kings in Context“. *Altorientalische Forschungen* 46: 234–48.
- Neumann, Hans. 1980. *Handwerk in Mesopotamien. Untersuchungen zu seiner Organisation in der Zeit der III. Dynastie von Ur*. Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 19. Berlin: Akademie-Verlag.
- Nevling Porter, Barbara. 1993. *Images, Power, and Politics: Figurative Aspects of Esarhaddon's Babylonian Policy*. Memoirs of the American Philosophical Society 208. Philadelphia: American Philosophical Society.

- Nielsen, John P. 2011. *Sons and Descendants: A Social History of Kin Groups and Family Names in the Early Neo-Babylonian Period, 747-626 BC*. Culture and History of the Ancient Near East 43. Leiden: Brill.
- Novák, Mirko. 2004. „Hilani und Lustgarten. Ein ‘Palast des Hethiter-Landes’ und ein ‘Garten nach dem Abbild des Amanus’ in Assyrien“. In *Die Aussenwirkung des spät-hethitischen Kulturraumes. Gütertausch - Kulturkontakt - Kulturtransfer. Akten der zweiten Forschungstagung des Graduiertenkollegs ‘Anatolien und seine Nachbarn’ der Eberhard-Karls-Universität Tübingen (20. bis 22. November 2003)*, herausgegeben von Mirko Novák, Friedhelm Prayon und Anne-Maria Wittke, 335–72. Alter Orient und Altes Testament 323. Münster: Ugarit.
- Oexle, Otto Gerhard. 1989. „Gilde“. In *Lexikon des Mittelalters* 4: 1451–53. München: Artemis.
- Olmstead, Albert T.E. 1923. *History of Assyria*. Chicago: University of Chicago Press.
- Onasch, Hans-Ulrich. 1994. *Die assyrischen Eroberungen Ägyptens*. Kommentare und Anmerkungen. Ägypten und Altes Testament 7/1. Wiesbaden.
- Oppenheim, A. Leo. 1947. „A Fiscal Practice of the Ancient Near East“. *Journal of Near Eastern Studies* 6: 116–20.
- . 1964. *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.
- Panayotov, Strahil V. 2013. „A Ritual for a Flourishing Bordello“. *Bibliotheca Orientalis* 70: 285–310.
- . 2015. „The Tablet of the Middle Assyrian ‘Coronation’ Ritual: the Placement of VAT 10113 and the displacement of VAT 9978“. *Cuneiform Digital Library Notes* 2015 Nr. 004.
- . 2016. „Tablički s dražka (amulenti tablički) ot Mesopotamija - II-I chil. pr. Chr. = Tablets with projection (amulet-shaped tablets) from Mesopotamia - 2nd-1st Millennium BC“. Dissertation, Sofia: Universität Sofia.
- Panayotov, Strahil V. und Jaime Llop-Raduà. 2013. „A Middle Assyrian Juridical Text on a Tablet with Handle“. *Archiv Orientální* 81: 223–33.
- Paoletti, Paola. 2017. „Werkstatt A. I.“ In *Waschung A. – Zypresse*, herausgegeben von Michael P. Streck, 56–61. Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 15. Berlin: De Gruyter.
- Parker, Barbara. 1955. „Excavations at Nimrud, 1949-1953: Seals and Seal Impressions“. *Iraq* 17: 93–125.
- Parpola, Simo. 1970. *Letters from Assyrian Scholars to the King Esarhaddon and Assurbanipal: Part I: Texts*. Alter Orient und Altes Testament 5/1. Kevelaer: Butzon & Bercker.
- . 1983. *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal: Part II: Commentary and Appendices*. Alter Orient und Altes Testament 5/2. Kevelaer: Butzon & Bercker.

- Parpola, Simo. 1988. „The Reading of the Neo-Assyrian Logogram LÚ.SIMUG.KUG.GI »Goldsmith«“. *State Archives of Assyria Bulletin* 2: 77–80.
- . 1993. *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*. State Archives of Assyria 10. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- . 2004. „The Leftovers of God and King: On the Distribution of Meat at the Assyrian and Achaemenid Imperial Courts“. In *Food and Identity in the Ancient World*, herausgegeben von Christiano Grottanelli und Lucio Milano, 281–312. *History of the Ancient Near East Studies* 9. Padua: SARGON.
- . 2015. *The Correspondence of Sargon II, Part I. Letters from Assyria and the West*. State Archives of Assyria 1. 2. Auflage. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- . 2017. *Assyrian Royal Rituals and Cultic Texts*. State Archives of Assyria 20. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Parpola, Simo und Kazuko Watanabe. 1988. *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*. State Archives of Assyria 2. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Payne, Elizabeth E. 2007. „The Craftsmen of the Neo-Babylonian Period: A Study of the Textile and Metal Workers of the Eanna Temple“. Dissertation, New Haven: Yale University.
- . 2008. „New Evidence for the ‚Craftsmen’s Charter‘“. *Revue d’Assyriologie et d’Archéologie orientale* 102: 99–114.
- Pečirková, Jana. 1978. „On Land Tenure in Assyria“. In *Festschrift Lubor Matouš II*, herausgegeben von Blahoslav Hruška und Géza Komoróczy, 187–200. Budapest.
- Pedersén, Olof. 1985. *Archives and Libraries in the City of Assur. A Survey of the Material from the German Excavations. Part I*. *Studia Semitica Upsaliensia* 6. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- . 1986. *Archives and Libraries in the City of Assur. A Survey of the Material from the German Excavations. Part II*. *Studia Semitica Upsaliensia* 8. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- . 1997. *Katalog der beschrifteten Objekte aus Assur: Die Schriftträger mit Ausnahme der Tontafeln und ähnlicher Archivtexte*. *Abhandlungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 23. Saarbrücken: SDV.
- . 2003. „Rezension zu Donbaz & Parpola 2001, Neo-Assyrian Legal Texts in Istanbul (StAT 2)“. *Orientalische Literaturzeitung* 98: 354–61.
- . 2005. *Archiv und Bibliotheken in Babylon: die Tontafeln der Grabung Robert Koldeweys 1899-1917*. *Abhandlungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 25. Saarbrücken: SDV.
- Peled, Ilan. 2014. „*assinnu* and *kurgarrû* Revisited“. *Journal of Near Eastern Studies* 73: 283–97.
- Pettinato, Giovanni. 1971. *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*. *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse*, 1971/I. Heidelberg: Winter.

- Ponchia, Simonetta. 2003. „Rezension zu Donbaz & Parpola 2001, Neo-Assyrian Legal Texts in Istanbul (StAT 2)“. *Orientalia Nova Series* 72: 274–82.
- . 2009a. „On the Witnessing Procedure in Neo-Assyrian Legal Documents“. In *Witnessing in the Ancient Near East. I Testimoni nella documentazione del vicino oriente Antico. Proceeding of the Round Table Held at the University of Verona, February 15, 2008*, herausgegeben von Nicoletta Bellotto und Simonetta Ponchia, 131–73. Acta Sileni 2. Padua: SARGON.
- . 2009b. „Witnessing Procedures in the Ancient Near East: Problems and Perspective of Research“. In *Witnessing in the Ancient Near East. I Testimoni nella documentazione del vicino oriente Antico. Proceeding of the Round Table Held at the University of Verona, February 15, 2008*, herausgegeben von Nicoletta Bellotto und Simonetta Ponchia, 225–51. Acta Sileni 2. Padua: SARGON.
- . 2012. „Administrators and Administrated in Neo-Assyrian Times“. In *Organization, Representation and Symbols of Power in the Ancient Near East. Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg, 20-25 July, 2008*, herausgegeben von Gerfrid G. W. Müller, 213–24. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Pongratz-Leisten, Beate. 1994. *ina šulmi īrub. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der akītu-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend v. Chr.* Baghdader Forschungen 16. Mainz: Philipp von Zabern.
- . 2015. *Religion and Ideology in Assyria*. Studies in Ancient Near Eastern Records 6. Berlin: De Gruyter.
- Postgate, J. Nicholas. 1969. *Neo-Assyrian Royal Grants and Decrees*. Studia Pohl Series Maior 1. Rome: Pontifical Biblical Institute.
- . 1972. „The Role of the Temple in the Mesopotamian Secular Community“. In *Man, Settlement and Urbanism: Proceedings of a Meeting of the Research Seminar in Archaeology and Related Subjects Held at the Institute of Archaeology, London University*, herausgegeben von Peter J. Ucko, Ruth Tringham und G. W. Dimbleby, 811–25. London: Duckworth.
- . 1973. *The Governor's Palace Archive*. Cuneiform Texts from Nimrud 2. London: British School of Archaeology in Iraq.
- . 1974. *Taxation and Conscription in the Assyrian Empire*. Studia Pohl Series Maior 3. Rom: Pontificium Institutum Biblicum.
- . 1976. *Fifty Neo-Assyrian Legal Documents*. Warminster: Aris & Phillips.
- . 1979. „The Economic Structure of the Assyrian Empire“. In *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires*, herausgegeben von Mogens Trolle Larsen, 193–221. Mesopotamia 7. Copenhagen: Akademisk Forlag.
- . 1983. „Rezension zu Menzel 1981, Assyrische Tempel I-II“. *Journal of Semitic Studies* 28: 155–59.
- . 1989. „The Ownership and Exploitation of Land in Assyria in the 1st Millennium B.C“. In *Reflets des deux fleuves: volume de mélanges offerts à André Finet*, herausgegeben von Marc Lebeau und Phillipe Talon, 141–52. Leuven.



- Postgate, J. Nicholas. 1994. *Early Mesopotamia: Society and Economy at the Dawn of History*. London; New York: Routledge.
- . 1995. „Some Latter-Day Merchants of Assur“. In *Vom Alten Orient zum Alten Testament: Festschrift für Wolfram Freiherrn von Soden zum 85. Geburtstag am 19. Juni 1993*, herausgegeben von Manfred Dietrich und Oswald Loretz, 403–6. *Alter Orient und Altes Testament* 240. Kevelaer: Butzon & Bercker.
- . 2007. *The Land of Assur & the Yoke of Assur: Studies on Assyria, 1971-2005*. Oxford: Oxbow Books.
- . 2010. „The Debris of Government: Reconstructing the Middle Assyrian State Apparatus from Tablets and Potsherds“. *Iraq* 72: 19–37.
- . 2011. „Making tablets or taking tablets? *tuppa/u šabātu* in Assyria“. *Iraq* 73: 149–60.
- . 2013. *Bronze Age Bureaucracy: Writing and the Practice of Government in Assyria*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2014. „Wool, Hair and Textiles in Assyria“. In *Wool Economy in the Ancient Near East and the Aegean: From the Beginnings of Sheep Husbandry to Institutional Textile Industry*, herausgegeben von Catherine Breniquet und Cécile Michel, 399–426. *Ancient Textiles Series* 17. Oxford: Oxbow Books.
- . 2015. „The Bread of Aššur“. *Iraq* 77: 159–72.
- Postgate, J. Nicholas und Bahija Khalil Ismail. 1993. *Texts from Niniveh*. Texts from the Iraq Museum 11. Baghdad: Republic of Iraq, Ministry of Culture and Information, Directorate General of Antiquities & Heritage.
- Radner, Karen. 1997a. *Die neuassyrischen Privatrechtsurkunden als Quelle für Mensch und Umwelt*. State Archives of Assyria Studies 6. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- . 1997b. „Rezension zu Jas 1996, Neo-Assyrian Judicial Procedures (SAAS 5)“. *Archiv für Orientforschung* 44–45: 379–87.
- . 1997c. „Vier neuassyrische Privatrechtsurkunden aus dem Vorderasiatischen Museum, Berlin“. *Altorientalische Forschungen* 24: 115–34.
- . 1999a. *Ein neuassyrisches Privatarchiv der Tempelgoldschmiede von Assur*. Studien zu den Assur-Texten 1. Saarbrücken: SDV.
- . 1999b. „Traders in the Neo-Assyrian Period“. In *Trade and Finance in Ancient Mesopotamia. Proceedings of the First MOS Symposium (Leiden 1997)*, herausgegeben von Jan Gerrit Dercksen, 101–26. *MOS 1. PIHANS* 84. Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul.
- . 1999c. „Money in the Neo-Assyrian Empire“. In *Trade and Finance in Ancient Mesopotamia. Proceedings of the First MOS Symposium (Leiden 1997)*, herausgegeben von Jan Gerrit Dercksen, 127–57. *MOS 1. PIHANS* 84. Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul.
- . 2000. „Die neuassyrischen Texte der Münchner Grabung in Assur 1990“. *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 132: 101–4.

- Radner, Karen. 2001. „The Neo-Assyrian Period“. In *Security for Debt in Ancient Near Eastern Law*, herausgegeben von Raymond Westbrook und Richard Jasnow, 265–88. Culture and History of the Ancient Near East 9. Leiden: Brill.
- . 2002. *Die neuassyrischen Texte aus Tall Šēh Hamad. Mit Beiträgen von Wolfgang Röllig zu den aramäischen Beischriften*. Berichte der Ausgrabung Tall Šēh Hamad/Dūr-Katlimmu 6. Berlin: Reimer.
- . 2003a. „An Assyrian View on the Medes“. In *Continuity of Empire (?). Assyria, Media, Persia*, herausgegeben von Giovanni. B. Lanfranchi, Michael Roaf und Robert Rollinger, 37–64. History of the Ancient Near East Monographs 5. Padova: SARGON.
- . 2003b. „Neo-Assyrian Period“. In *A History of Ancient Near Eastern Law*, herausgegeben von Raymond Westbrook, 883–910. Handbuch der Orientalistik I/72. Leiden: Brill.
- . 2004. *Das mittelassyrische Tontafelarchiv von Giricano/Dunnu-ša-Uzibi*. Subartu 14. Turnhout: Brepols.
- . 2005a. *Die Macht des Namens. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung*. SANTAG 8. Wiesbaden: Harrassowitz.
- . 2005b. „The Reciprocal Relationship Between Judge and Society in the Neo-Assyrian Period“. *Maarav* 12: 41–68.
- . 2006a. „Provinz: Assyrien“. In *Prinz – Samug*, herausgegeben von Michael P. Streck, 42–68. Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 11. Berlin: De Gruyter.
- . 2006b. „Assyrische *tuppi adē* als Vorbild für Deuteronomium 28,20–44?“ In *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur Deuteronomismus-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten*, herausgegeben von Markus Witte, Konrad Schmid, Doris Prechel und Jan Christian Gertz, 351–78. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Berlin: De Gruyter.
- . 2007. „Hired Labour in the Neo-Assyrian Empire“. *State Archives of Assyria Bulletin* 16: 185–226.
- . 2008. „The Delegation of Power: Neo-Assyrian Bureau Seals“. In *L'archive des Fortifications de Persépolis. État des questions et perspectives de recherches. Actes du colloque organisé au Collège de France par la Chaire d'histoire et civilisation du monde achéménide et de l'empire d'Alexandre et le Réseau international d'études et de recherches achéménides (GDR 2538 CNRS), 34 novembre 2006*, herausgegeben von Pierre Briant, Wouter F. M. Henkelman und Matthew W. Stolper, 481–515. Persika. Paris: De Boccard.
- . 2009. „The Assyrian King and his Scholars: The Syro-Anatolian and the Egyptian Schools“. In *Of God(s), Trees, Kings, and Scholars. Neo-Assyrian and Related Studies in Honour of Simo Parpola*, herausgegeben von Mikko Luukko, Saana Svärd und Raija Mattila, 221–38. Studia Orientalia 106. Helsinki: Finnish Oriental Society.

- Radner, Karen. 2010. „Gatekeepers and Lock Masters: The Control of Access in Assyrian Palaces“. In *Your Praise is Sweet. A Memorial Volume for Jeremy Black from Students, Colleagues and Friends*, herausgegeben von Heather D. Baker, Eleanor Robson und Gábor Zólyomi, 269–80. London: British Institute for the Study of Iraq.
- . 2011. „Royal Decision-Making: Kings, Magnates, and Scholars“. In *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, herausgegeben von Karen Radner und Eleanor Robson, 358–79. Oxford: Oxford University Press.
- . 2015a. „Hired Labor in the Neo-Assyrian Empire“. In *Labor in the Ancient World*, herausgegeben von Piotr Steinkeller und Michael Hudson, 330–43. The International Scholars Conference on Ancient Near Eastern Economies 5. Dresden: ISLET.
- . 2015b. *Ancient Assyria: A Very Short Introduction*. A Very Short Introduction 424. New York: Oxford University Press.
- . 2016. „Revolts in the Assyrian Empire: Succession Wars, Rebellions Against a False King and Independence Movements“. In *Revolt and Resistance in the Ancient Classical World and the Near East: In the Crucible of Empire*, herausgegeben von John J. Collins und Joseph Gilbert Manning, 41–55. Culture and History of the Ancient Near East 85. Leiden: Brill.
- . 2017a. „Assur’s “Second Temple Period”. The Restoration of the Cult of Aššur, c. 538 BCE“. In *Herrschaftslegitimation in vorderorientalischen Reichen der Eisenzeit*, herausgegeben von Christoph Levin und Reinhard Müller, 77–96. Orientalische Religionen in der Antike 21. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2017b. „Economy, Society, and Daily Life in the Neo-Assyrian Period“. In *A Companion to Assyria*, herausgegeben von Eckart Frahm, 209–28. Blackwell Companions to the Ancient World. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Reade, Julian E. 2002. „The Ziggurat and Temples of Nimrud“. *Iraq* 64: 135–216.
- Reiner, Erica. 1982. „The Babylonian Fürstenspiegel in Practice“. In *Societies and Languages of the Ancient Near East. Studies in Honor of I. M. Diakonoff*, herausgegeben von Muhamed A. Dandamayev, I. et al., 320–26. Warminster: Aris & Phillips.
- Renger, Johannes. 1969. „Untersuchungen zum Priestertum der altbabylonischen Zeit. 2. Teil“. *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 59: 104–230.
- . 1971. „Notes on the Goldsmiths, Jewelers and Carpenters of Neobabylonian Eanna. Guild Structure and Political Allegiance in Early Achaemenid Mesopotamia by David B. Weisberg“. *Journal of the American Oriental Society* 91: 494–503.
- . 1996. „Handwerk und Handwerker im alten Mesopotamien“. *Altorientalische Forschungen* 23: 211–31.
- Richardson, Seth. 2012. „The Hypercoherent Icon: Knowledge, Rationalization, and Disenchantment at Nineveh“. In *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond*, herausgegeben von Natalie Naomi May, 231–50. Oriental Institute Seminars 8. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago.

- Richter, Thomas. 2004. *Untersuchungen zu den lokalen Panthea Süd- und Mittelbabyloniens in altbabylonischer Zeit*. 2. Auflage. Alter Orient und Altes Testament 257. Münster: Ugarit-Verlag.
- Robson, Eleanor. 2011. „Empirical Scholarship in the Neo-Assyrian Court“. In *The Empirical Dimension of Ancient Near Eastern Studies. Die empirische Dimension altorientalischer Forschungen*, herausgegeben von Gebhard J. Selz, 603–30. Wiener Offene Orientalistik 6. Wien: LIT-Verlag.
- Rochberg, Francesca. 2010. *In the Path of the Moon: Babylonian Celestial Divination and Its Legacy*. Studies in Ancient Magic and Divination 6. Leiden: Brill.
- Sallaberger, Walther. 1999. „Wenn du mein Bruder bist...“: *Interaktion und Textgestaltung in altbabylonischen Alltagsbriefen*. Cuneiform Monographs 16. Groningen: Styx.
- . 2011. „Tempel A. Ia“. In *Spinnen. A – Tiergarten*, herausgegeben von Michael P. Streck, 519–24. Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 13. Berlin: De Gruyter.
- . 2012. „Das Opfer in der altmesopotamischen Religion“. In *Bios – Cultus – (Im)mortalitas. Zu Religion und Kultur - Von den biologischen Grundlagen bis zu Jenseitsvorstellungen. Beiträge der interdisziplinären Kolloquien vom 10.- 11. März 2006 und 24.-25. Juli 2009 in der Ludwig-Maximilians-Universität München*, herausgegeben von Amei Lang und Peter Marinković, 135–44. Rahden/Westf. Verlag Marie Leidorf.
- . 2017. „Zababa“. In *Waschung A. – Zypresse*, herausgegeben von Michael P. Streck, 164–68. Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 15. Berlin: De Gruyter.
- Salonen, Erkki. 1970. *Über das Erwerbsleben im Alten Mesopotamien. Teil 1*. Studia Orientalia 41. Helsinki: Societas Orientalis Fennica.
- San Nicolò, Mariano. 1957. „Guilds in Antiquity“. In *Encyclopaedia of the Social Sciences*, 7/8: 204–6. New York: Macmillan.
- Scheyhing, H. 1998. „Das Haar in Ritualen des alten Mesopotamien. Der Umgang mit Haar im Bereich von Religion und Kult“. *Die Welt des Orients* 29: 58–79.
- Schmitt, Aaron. W. 2012. *Die Jüngerer Ischtar-Tempel und der Nabû-Tempel in Assur*. WVDOG. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Schröder, Otto. 1917. „Zur Verwendung von ‚Schreibpergament‘ bei den Assyryern“. *Orientalistische Literaturzeitung* 20: 240.
- . 1920. *Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts*. Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft 35. Leipzig: Hinrich'sche Buchhandlung.
- Schulz, Knut. 1998. „Zunft, -wesen, -recht. I. Allgemein und deutscher Bereich“. In *Lexikon des Mittelalters*, 9: 686–91. München: LexMa Verlag.
- Schuster-Brandis, Anais. 2008. *Steine als Schutz- und Heilmittel: Untersuchung zu ihrer Verwendung in der Beschwörungskunst Mesopotamiens im 1. Jt. v. Chr.* Alter Orient und Altes Testament 46. Münster: Ugarit-Verlag.

- Schwemer, D. 2001. *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Sciandra, Roberto. 2009. „Aspects of Local Power in Neo and Late Babylonian Mesopotamia: The Case of Assemblies“. Dissertation, Pisa: Università degli studi Pisa.
- Seux, Marie-Joseph. 1967. *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*. Paris: Letzouzey et Ané.
- Shehata, Dahlia. 2009. *Musiker und ihr vokales Repertoire: Untersuchungen zu Inhalt und Organisation von Musikerberufen und Liedgattungen in altbabylonischer Zeit*. Göttinger Beiträge zum Alten Orient 3. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Stackert, Jeffrey. 2010. „The Variety of Ritual Applications for Salt and the Maqlû Salt Incantation“. In *Gazing on the Deep: Ancient Near Eastern and Other Studies in Honor of Tzvi Abusch*, herausgegeben von Jeffrey Stackert, Barbara Nevling Porter und David P. Wright, 235–52. Bethesda: CDL Press.
- Steinert, Ulrike, Hrsg. 2018. *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues: Medicine, Magic and Divination*. Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen 9. Berlin: De Gruyter.
- . 2018b. „The Assur Medical Catalogue (AMC)“. In *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues: Medicine, Magic and Divination*, herausgegeben von Ulrike Steinert, 203–91. Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen 9. Berlin: De Gruyter.
- Still, Bastian. 2019. *The Social World of the Babylonian Priest*. Culture and History of the Ancient Near East 103. Leiden; Boston: Brill.
- Stolper, Matthew W. 1985. *Entrepreneurs and Empire: the Murašû Archive, the Murašû Firm, and Persian Rule in Babylonia*. PIHANS 54. Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul.
- Streck, Michael P. 2006. „Salz, Versalzung. A“. In *Prinz, Prinzessin – Samug*, herausgegeben von Michael P. Streck, 592–99. Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 11. Berlin: De Gruyter.
- Svärd, Saana, und Martti Nissinen. 2018. „Reconstructing the Image of the *Asinnu*“. In *Studying Gender in the Ancient Near East*, herausgegeben von Saana Svärd und Agnes Garcia Ventura, 373–411. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Tadmor, Hayim. 1968. „‘The People’ and the Kingship in Ancient Israel: The Role of Political Institutions in the Biblical Period“. *Journal of World History* 11: 46–68.
- . 1982. „Treaty and Oath in the Ancient Near East: A Historian’s Approach“. In *Humanizing America’s Iconic Book. Society of Biblical Literature Centennial Addresses 1980*, herausgegeben von Gene M. Tucker und Douglas A. Knight, 127–52. Biblical Scholarship in North America 6. Atlanta: SBL Press.
- Thompson, R. Campbell. 1937. „A New Record of an Assyrian Earthquake“. *Iraq* 4: 186–89.

- Tilly, Charles. 1998. „Micro, Macro, or Megrim?“ In *Mikrogeschichte, Makrogeschichte: komplementär oder inkommensurabel?*, herausgegeben von Jürgen Schlumbohm, Maurizio Gribaudi, Giovanni Levi, und Charles Tilly, 33–52. Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 7. Göttingen: Wallstein Verlag.
- van Buylaere, Greta. 2009. „The Role of the *ša muḫhi āli* in the Neo-Assyrian Empire“. *State Archives of Assyria Bulletin* 18: 145–62.
- . 2010. „The Role of the *ḫazannu* in the Neo-Assyrian Empire“. In *Proceedings of the 53e Rencontre Assyriologique Internationale 2. City Administration in the Ancient Near East*, herausgegeben von Leonid Kogan, 229–46. Winona Lake: Eisenbrauns.
- van de Mierop, Marc. 1987. *Crafts in the Early Isin Period: A Study of the Isin Craft Archive from the Reigns of Išbi-Erra and Šū-Ilišu*. Orientalia Lovaniensia Analecta 24. Leuven: Departement Oriëntalistiek.
- van Driel, Govert. 1969. *The Cult of Assur*. Studia Semitica Neerlandica 13. Assen: Van Gorcum.
- . 2002. *Elusive Silver. In Search of a Role for a Market in an Agrarian Environment. Aspects of Mesopotamia's Society*. PIHANS 95. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- . 2003. „Pfründe“. In *Oannes – Priesterverkleidung*, herausgegeben von Michael P. Streck, 518–24. Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 10. Berlin: De Gruyter.
- Veenhof, Klaas R. 1986. „Cuneiform Archives. An Introduction“. In *Cuneiform Archives and Libraries: Papers Read at the 30e Rencontre Assyriologique Internationale, Leiden, 4-8 July 1983*, herausgegeben von Klaas R. Veenhof, 1–36. PIHANS 57. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Vera Chamaza, Galo W. 2002. *Die Omnipotenz Aššurs: Entwicklungen in der Assur-Theologie unter den Sargoniden Sargon II., Sanherib und Asarhaddon*. Alter Orient und Altes Testament 295. Münster: Ugarit-Verlag.
- Verderame, Lorenzo. 2004. „Il ruolo degli ‚esperti‘ (*ummānu*) nel periodo neo-assiro“. Dissertation, Roma: La Sapienza.
- . 2018. „Travel and Displacement as Part of the Job: The case of the Neo-Assyrian *ummānu*“. In *What's in a Name? Terminology Related to the Work Force and Job Categories in the Ancient Near East*, herausgegeben von Agnès Garcia-Ventura, 397–415. Alter Orient und Altes Testament 440. Münster: Ugarit-Verlag.
- Villard, Pierre. 1991. „Un rapport astrologique du louvre“. In *Marchands, diplomates et empereurs: études sur la civilisation mésopotamienne offerts à Paul Garelli*, herausgegeben von Dominique Charpin und Francis Joannès, 129–36. Paris: Éditions Recherche sur les civilisations.
- . 1998a. „52) Akullānu, astrologue, prêtre et juge“. *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 1998: 53–55.
- . 1998b. „16) Kišir-Aššur et la bibliothèque de Ninive“. *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 1998: 19.

- Villard, Pierre. 2004. „La fonction de juge dans l’empire néo-assyrien“. *Droit et Cultures* 47: 171–84.
- Volk, Konrad. 2006. „Musikalische Praxis und Theorie im Alten Orient“. In *Vom Mythos zur Fachdisziplin: Antike und Byzanz*, herausgegeben von Konrad Volk, Thomas Ertelt, Heinz von Loesch und Frieder Zaminer, 1–46. Geschichte der Musiktheorie 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Waerzeggers, Caroline. 2008. „On the Initiation of Babylonian Priests“. *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 14: 1–23.
- . 2010. *The Ezida Temple of Borsippa: Priesthood, Cult, Archives*. Achaemenid History 15. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- . 2011. „The Babylonian Priesthood in the Long Sixth Century BC“. *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 54: 59–70.
- Waetzoldt, Hartmut. 1972. *Untersuchungen zur neusumerischen Textilindustrie*. Studi Economici e Tecnologici 1. Roma: Istituto per l’Oriente.
- Watanabe, Kazuko. 1987. *Die adê-Vereidigung anlässlich der Thronfolgeregelung Asarhaddons*. Baghdader Mitteilungen Beiheft 3. Berlin: Gebr. Mann.
- . 1993. „Neuassyrische Siegellegenden“. *Orient* 29: 109–38.
- Weidner, Ernst. 1941. „Der Tag des Stadtgottes“. *Archiv für Orientforschung* 14: 340–42.
- Weisberg, David B. 1967. *Guild Structure and Political Allegiance in Early Achaemenid Mesopotamia*. Yale Near Eastern Researches 1. New Haven: Yale University Press.
- Werner, Peter. 2016. *Der Anu-Adad Tempel in Assur*. Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft 145. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Weszeli, Michaela. 2009. „Schildkröte“. In *Šamuḫa – Spinne*, herausgegeben von Michael P. Streck, 179–182. Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 12. Berlin: De Gruyter.
- Wright, Henry T. 1970. „Rezension zu Weisberg 1967, Guild Structure and Political Allegiance in Early Achaemenid Mesopotamia“. *American Anthropologist, New Series* 72: 456–57.
- Zabłocka, Julia. 1974. „Palast und König“. *Altorientalische Forschungen* 1: 91–113.
- Zaccagnini, Carlo. 1983. „Patterns of Mobility Among Ancient Near Eastern Craftsmen“. *Journal of Near Eastern Studies* 42.
- Zadok, Ran. 1977. „On Some Egyptians in First-Millennium Mesopotamia“. *Göttinger Miszellen* 26: 63–68.
- . 1995. „Foreigners and Foreign Linguistic Material in Mesopotamia and Egypt“. In *Immigration and Emigration within the Ancient Near East*. *Festschrift E. Lipiński*, herausgegeben von Karel van Lerberghe und Antoon Schoors, 431–47. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 65. Leuven: Peeters.

- Zaia, Shana. 2015. „State-Sponsored Sacrilege: ‚Godnapping‘ and Omission in Neo-Assyrian Inscriptions“. *Journal of Ancient Near Eastern History*: 19–54.
- Zawadzki, Stefan. 1980. „Neo-Assyrian Temple Sacrifices, I. *rēšēti*“. *Rocznik Orientalistyczny* 41: 151–55.
- . 1981. *Podstawy gospodarcze nowoasyryjskiej świątyni*. Seria historia 34. Poznań: Wydaw.
- Ziegler, Nele. 2007. *Les Musiciens et la musique d’après les archives de Mari*. *Florilegium marianum* 9. Paris: SEPOA.
- . 2011. „Music, the Work of Professionals“. In *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, herausgegeben von Karen Radner und Eleanor Robson, 288–312. Oxford: Oxford University Press.



# DIE TEMPEL VON AŠŠUR UND IHR PERSONAL

UNTERSUCHUNGEN ZU BERUFLICHEN UND  
INSTITUTIONELLEN NETZWERKEN IN DER  
ALTORIENTALISCHEN KULTMETROPOLE AŠŠUR IN  
NEUASSYRISCHER ZEIT

## ANHANG

Inauguraldissertation zur Erlangung der  
Doktorwürde an der Philosophischen Fakultät der  
Universität Heidelberg,

vorgelegt von:  
Saskia Baderschneider  
Alexanderstraße 19  
53111 Bonn

Erstgutachter: Prof. Dr. Dr. h.c. Stefan M. Maul  
Zweitgutachterin: PD Dr. Betina I. Faist

Heidelberg, den 4. August 2020



## Inhalt

<b>I. Namentlich bekannte Kult-, Ritual- und Heilspezialisten aus neuassyrischen Texten mit bekannter Tempelanbindung .....</b>	<b>1</b>
<b>II. Berufsvertreter des Kultpersonals mit Personennamen mit theophorem Element – Detail.....</b>	<b>5</b>
<b>III. Berufsvertreter des Kultpersonals mit Personennamen mit theophorem Element – Übersicht.....</b>	<b>9</b>
<b>IV. Zugehörigkeit zu einem institutionellen Haushalt bei Handwerksberufen.....</b>	<b>11</b>
<b>V. Texte zu „Die Auswahl von Zeugen und Transaktionspartnern“ .....</b>	<b>14</b>
AssU 4.....	14
BM 122698.....	14
FNALD 40.....	15
CUSAS 34, 48.....	15
FNALD 18.....	16
KAN 4, 7.....	16
KAN 4, 20.....	17
KAN 4, 22.....	18
KAN 4, 52.....	18
KAN 4, 56.....	19
KAN 4, 60.....	19
NATAPA 1, 6.....	20
NATAPA 1, 9.....	20
NATAPA 1, 10.....	21
NATAPA 1, 13.....	21
NATAPA 1, 14.....	21
NATAPA 1, 16.....	22
NATAPA 1, 17.....	22
NATAPA 1, 18.....	23
NATAPA 1, 21.....	23
NATAPA 1, 23.....	24
NATAPA 1, 24.....	24
NATAPA 1, 28.....	25
NATAPA 1, 32.....	25
NATAPA 1, 33.....	25
NATAPA 1, 35.....	26
NATAPA 1, 36.....	28
NATAPA 1, 39.....	28

NATAPA 1, 45 .....	29
NATAPA 1, 47 .....	29
NATAPA 1, 49 .....	29
NATAPA 1, 60 .....	30
NATAPA 1, 61 .....	30
NATAPA 1, 65 .....	31
NATAPA 1, App. 1 (VAT 20381).....	31
NATAPA 2, 69 .....	31
NATAPA 2, 75 .....	32
NATAPA 2, 78 .....	33
NATAPA 2, 80 .....	34
NATAPA 2, 87 .....	34
NATAPA 2, 92 .....	35
NATAPA 2, 109 .....	35
NATAPA 2, 110 .....	36
NATAPA 2, 112 .....	36
NATAPA 2, 113 .....	37
NATAPA 2, 114 .....	37
NATAPA 2, 115 .....	37
NATAPA 2, 117 .....	38
NATAPA 2, 121 .....	38
NATAPA 2, 127 .....	39
NATAPA 2, App. 2, Nr. 2 (VAT 20409).....	39
NATAPA 2, App. 2, Nr. 3 (VAT 20388).....	40
Scheil I (SÉ 102).....	40
Scheil VI (SÉ 103).....	40
Rfdn 17, 4 .....	42
Rfdn 17, 7 .....	42
Rfdn 17, 9 .....	43
Rfdn 17, 10 .....	43
Rfdn 17, 30 .....	43
Rfdn 17, 34 .....	44
SAAB 12, 60–62 (B 79).....	44
SAAS V, 16 .....	45
SAAS V, 46 .....	45
Scheil I.....	46
Scheil X.....	46
StAT 1, 2 .....	47

StAT 1, 4 .....	47
StAT 1, 7 .....	48
StAT 1, 10 .....	48
StAT 1, 12 .....	49
StAT 1, 14 .....	49
StAT 1, 16 .....	49
StAT 1, 19 .....	50
StAT 1, 20 .....	50
StAT 1, 23 .....	51
StAT 2, 8 .....	52
StAT 2, 13 .....	52
StAT 2, 21 .....	53
StAT 2, 25 .....	53
StAT 2, 26 .....	53
StAT 2, 37 .....	54
StAT 2, 45 .....	54
StAT 2, 97 .....	55
StAT 2, 101.....	55
StAT 2, 102.....	56
StAT 2, 126.....	56
StAT 2, 138.....	57
StAT 2, 140.....	57
StAT 2, 145.....	58
StAT 2, 164.....	58
StAT 2, 167.....	59
StAT 2, 173.....	59
StAT 2, 177.....	59
StAT 2, 178.....	60
StAT 2, 183.....	60
StAT 2, 191.....	61
StAT 2, 192.....	61
StAT 2, 195.....	61
StAT 2, 198.....	62
StAT 2, 202.....	62
StAT 2, 203.....	63
StAT 2, 209.....	63
StAT 2, 210.....	64
StAT 2, 213.....	64

StAT 2, 214.....	65
StAT 2, 229.....	65
StAT 2, 242.....	66
StAT 2, 263.....	66
StAT 2, 271.....	67
StAT 3, 3 .....	67
StAT 3, 4 .....	68
StAT 3, 6 .....	69
StAT 3, 13 .....	69
StAT 3, 14 .....	70
StAT 3, 15 .....	70
StAT 3, 20 .....	71
StAT 3, 22 .....	71
StAT 3, 27 .....	72
StAT 3, 30 .....	72
StAT 3, 54 .....	72
StAT 3, 60 .....	73
StAT 3, 73 .....	73
StAT 3, 76 .....	74
StAT 3, 84 .....	75
StAT 3, 87 .....	75
StAT 3, 102.....	76
StAT 3, 109.....	76
StAT 3, 110.....	77
StAT 3, 113.....	77
TCL 9, 62 .....	77
VS 1, 99.....	78
WVDOG 152, I.11 .....	78
WVDOG 152, I.14 .....	79
WVDOG 152, I.21 .....	79
ZA 73, 8 (BM 103202).....	80
ZA 73, 11 (BM 103956).....	80
<b>VI. Zeugen mit Berufsbezeichnung.....</b>	<b>81</b>
<b>VII. Zentrale Personen mit Berufsbezeichnung.....</b>	<b>93</b>
<b>VIII. Übersicht Anzahl Interaktionen nach Berufen .....</b>	<b>100</b>
<b>IX. Abfolge von zwei Berufen in den Zeugenlisten .....</b>	<b>103</b>
1. Nahrungsmittel.....	103
2. Textilhandwerker .....	106

3.	Holz .....	108
4.	Metall.....	108
5.	Handwerker, diverse.....	110
6.	Landwirtschaft und Tierhaltung.....	111
7.	Diverse.....	112
8.	Kult- und Ritualspezialisten.....	114
9.	Tempelverwaltung.....	115
10.	Wagenbesatzung.....	115
11.	Schreiber .....	116





# I. Namentlich bekannte Kult-, Ritual- und Heilspezialisten aus neuassyrischen Texten mit bekannter Tempelanbindung<sup>1</sup>

Name	Theophores Element	Beruf	Gott/Tempel	PNA
Abu-erība (Nr. 14)	–	<i>āšipu</i>	<i>bīt</i> Aššur	
Kišir-Aššur (Nr. 26)	Aššur	<i>āšipu</i>	<i>bīt</i> Aššur	2/I, 623a Nr. 26
Kišir-Nabû (Nr. 5)	Nabû	<i>āšipu</i>	<i>bīt</i> Aššur	2/I, 627b Nr. 5
Šamaš-ibni (Nr. 5)	Šamaš	<i>āšipu</i>	<i>bīt</i> Aššur/Ešarra	3/II, 1199a r. 5
Nabû-bēssunu (Nr. 1)	Nabû	<i>āšipu/šangû rabiû</i>	<i>bīt</i> Aššur	2/II, 814b Nr. 1
Nabû-kabti-aḥḥēšu (Nr. 6)	Nabû	<i>āšipu/šangû rabiû</i>	<i>bīt</i> Aššur	2/II, 838a Nr. 6
Bāba-šumu-ibni (Nr. 1)	Bāba	<i>āšipu/zabardabbû</i>	<i>bīt</i> Aššur/ <i>bīt</i> kiššūti	1/II, 248a Nr. 1
Nabû-zēru-iddina (Nr. 11)	Nabû	<i>aštalu/kalû</i>	Sîn/König	2/II, 908b Nr. 11
[...]Bēl <sup>22</sup>	Bēl	<i>bārû/šangû</i>	Bāba	
[...]ēreš <sup>3</sup>	?	<i>bārû/šangû</i>	Bāba	
Urdu-Aia (Nr. 5)	Ea	<i>galamāḥu/kalû</i>	Sîn/König	3/II, 1396b Nr. 5
Pūlu (Nr. 8)	–	<i>kalû</i>	Nabû	3/I, 999b Nr. 8
Bēl-Kundi-rēmāni <sup>4</sup>	Bēl-Kundi	<i>kurgarrû</i>	Ištar	
Issar-taddini <sup>5</sup>	Ištar	<i>kurgarrû</i>	Ištar	Lemma fehlt in PNA 2/I
Mannu-kī-Issar <sup>6</sup>	Ištar	<i>kurgarrû</i>	Ištar	Beleg fehlt in PNA 2/II, 691–692
Nabû-rēmāni (Nr. 15)	Nabû	<i>kurgarrû</i>	Ištar	2/II, 863a Nr. 15
Ša-lā-Bēlet-mannu	Bēlet	<i>kurgarrû</i>	Ištar	
Sinqi-Aššur <sup>7</sup>	Aššur	<i>kurgarrû</i>	Ištar	
Aššur-bēl-ilāni (Nr. 7)	Aššur	<i>nargallu</i>	Aššur	1/I, 171b Nr. 7
Aššur-šumu-šuklil <sup>8</sup>	Aššur	<i>nargallu</i>	Adad	
PN <sup>9</sup>	?	<i>nargallu</i>	Nabû	
PN <sup>10</sup>	?	<i>nargallu</i>	Sîn und Šamaš	
Rēmāia	Ea <sup>?</sup>	<i>nargallu</i>	Aššur	3/I, 1037b
Sîn-[...] (Nr. 5)	Sîn	<i>nargallu</i>	Adad	3/I, 1151a Nr. 5

<sup>1</sup> Nicht berücksichtigt wurden: Aššur-rēmāni (PNA 1/I, 211b Nr. 26), dessen Berufsbezeichnung in LTBA 1, 44: vi 31 als <sup>10</sup>IGI.DUB [ ] angegeben wird. Hunger 1968, 85 Nr. 258 liest *abaraku* und übersetzt „Tempelverwalter“. PNA 1/I, 211b Nr. 26 ergänzt zu <sup>10</sup>IGI.DUB.[BÁRA], einer anderweitig nicht belegten Berufsbezeichnung. Im Index der Logogramme von PNA 4 wird <sup>10</sup>IGI.DUB.BÁRA (dort BARAG) als *masenni parakki*(?) aufgelöst (PNA 4, 283), es findet sich allerdings kein solches Lemma.

<sup>2</sup> Vgl. PNA 4, 15b; 130a (KAL 2, 9: Rs. 17').

<sup>3</sup> Vgl. PNA 4, 15b; 130b (KAL 2, 9: Rs. 18').

<sup>4</sup> Vgl. PNA 4, 51a (Edubba 10, 53: Rs. 10'–11').

<sup>5</sup> Vgl. PNA 4, 51a (Edubba 10, 45: Rs. 10).

<sup>6</sup> Vgl. PNA 4, 51b (WVDOG 152, I.40: Vs. 3; I.41: Rs. 4; I.56: Vs. 2).

<sup>7</sup> Vgl. PNA 4, 51b (WVDOG 152, I.56: Rs. 7). In PNA 3/I, 1141b Nr. 13 Sinqi-Issar gelesen.

<sup>8</sup> Vgl. PNA 4, 74a (KAR 141: Rs. 24).

<sup>9</sup> Vgl. PNA 4, 74a (SAA XII, 95: Rs. 12).

<sup>10</sup> Vgl. PNA 4, 74a (StAT 2, 114: Rs. 2').

Aššur-iqbi (Nr. 8)	Aššur	<i>rab kurgarrê</i>	Ištar	1/I, 190a Nr. 8
Sîn-ibni (Nr. 4)	Sîn	<i>rab kurgarrê</i>	Ištar	3/I, 113b Nr. 4
PN <sup>11</sup>	?	<i>rab nāri</i>	Ninurta	
Marduk-bēlu-ušur (Nr. 1)	Marduk	<i>ša muḫḫi kezrēti</i>		2/II, 714a Nr. 1
[...]-ibni <sup>12</sup>	?	<i>šangû</i>	<i>bīt Gula</i>	
[...]-PAP-[...] <sup>13</sup>	?	<i>šangû</i>	Aššur	
[...]-šarru-ušur <sup>14</sup>	?	<i>šangû</i>	Nabû	
[...]mu[...] <sup>15</sup>	?	<i>šangû</i>	Anu	
[...]nāia <sup>16</sup>	?	<i>šangû</i>	Sîn	
[...]ni <sup>17</sup>	?	<i>šangû</i>	Nabû	
[...]-ušur <sup>18</sup>	?	<i>šangû</i>	<i>šangû ša bīt nuḫatimmi</i>	
Adad-ibni (Nr. 8)	Adad	<i>šangû</i>	Nikkal	1/I, 26b Nr. 8
Adad-mušēši (Nr. 1)	Adad	<i>šangû</i>	Adad	1/I, 29b Nr. 1
Adda-qatar (Nr. 2)	Adad	<i>šangû</i>	Adad	1/I, 48b Nr. 2
Aḫḫēšāia (Nr. 3)	–	<i>šangû</i>	Nabû	1/I, 61b Nr. 3
Akkullānu (Nr. 1)	–	<i>šangû</i>	Aššur	1/I, 95b Nr. 1
Asalluḫi-aḫu-ušur	Asalluḫi	<i>šangû</i>	Bēl	1/I, 136a
Aššur-[...] (Nr. 3)	Aššur	<i>šangû</i>	Anu	1/I, 230a Nr. 3
Aššur-[...] (Nr. 9)	Aššur	<i>šangû</i>	Ištar <i>ša bīt ēqi</i>	1/I, 230a Nr. 9
Aššur-abu-ušur (Nr. 6)	Aššur	<i>šangû</i>	Aššur	1/I, 144b Nr. 6
Aššur-abu-ušur <sup>19</sup>	Aššur	<i>šangû</i>	Nabû	Beleg fehlt in PNA 1/I, 144
Aššur-bēl-ilāni (Nr. 1)	Aššur	<i>šangû</i>	Nergal	1, 171a Nr. 1
Aššur-šarru-ušur (Nr. 21)	Aššur	<i>šangû</i>	Šarrat-nipḫa	1/I, 220b Nr. 21
Aššur-šēzibannni (Nr. 10)	Aššur	<i>šangû</i>	Ištar <i>ša Ninū'a</i>	1/I, 221b Nr. 10
Aššur-ši'i	Aššur	<i>šangû</i>	Aššur	1/I, 222
Aššur-šumu-iddina (Nr. 19)	Aššur	<i>šangû</i>	Nergal und Adad	1/I, 224b Nr. 19
Bāba-šumu-šukna	Bāba	<i>šangû</i>	Gula	1/II, 249b
Bānī (Nr. 11)	–	<i>šangû</i>	Anu	1/II, 264a Nr. 11
Bēl-aplu-iddina (Nr. 2)	Bēl	<i>šangû</i>	Adad	1/II, 286a Nr. 2
Bēl-šarru-ušur (Nr. 23)	Bēl	<i>šangû</i>	Ekur? <sup>20</sup>	1/II, 329b Nr. 23
Binūnī	–	<i>šangû</i>	Ea-šarru	1/II, 345a

<sup>11</sup> Vgl. PNA 4, 111a (SAA XII, 92: Rs. 13).

<sup>12</sup> Vgl. PNA 4, 130b (SAA XIV: 286: Rs. 3).

<sup>13</sup> KAR 215: VI, 12', Beleg fehlt in PNA 4. Die Lesung der Berufsbezeichnung folgt Menzel Menzel 1981b, T 79: Rs. vi 12'; vgl. Fadhil 2012, 26 Fn. 4.

<sup>14</sup> Vgl. PNA 4, 131a (SAA XII, 96: Rs. 15).

<sup>15</sup> Vgl. PNA 4, 130b (NATAPA 2, 71: Rs. 25).

<sup>16</sup> Vgl. PNA 4, 130b (NATAPA 2, 71: Rs. 26).

<sup>17</sup> Vgl. PNA 4, 130b (SAA VI, 11: Rs. 12').

<sup>18</sup> Vgl. PNA 4 (BLMW 11289b: Rs. 9).

<sup>19</sup> Vgl. PNA 4, 126b (NATAPA 2, 127: Rs. 15).

<sup>20</sup> SAA XIII, 191: Vs. 3 [LÚ.SANGA? ša?] É.KUR.

Dādī (Nr. 12)	–	<i>šangû</i>	<i>bīt</i> Kitmūri	1/II, 361a Nr. 12
Gula-zēru-ibni (Nr. 1)	Gula	<i>šangû</i>	Bāba	1/II, 430b Nr. 1
Gula-zēru-ibni (Nr. 2)	Gula	<i>šangû</i>	Gula	1/II, 430b Nr. 2
Ḥabil-kēnu (Nr. 2)	–	<i>šangû</i>	Nikkal	2/I, 436b Nr. 2
Iddināia (Nr. 8)	Ea?	<i>šangû</i>	Ninurta	2/I, 503b Nr. 8
Inūrta-NE[...] <sup>21</sup>	Ninurta	<i>šangû</i>	<i>bīt</i> Ninurta	Lemma fehlt in PNA 2/I
Issar-[...] (Nr. 26)	Ištar	<i>šangû</i>	<i>bīt</i> Kitmūri	2/I, 582b Nr. 26
Ita`-il	Yīta`	<i>šangû</i>	Šamaš	2/I, 587b
Kēnu-Adad	Adad	<i>šangû</i>	Adad	2/I, 612a
Mār-Issar (Nr. 2)	Ištar	<i>šangû</i>	Šarrat-nipḥa	2/II, 738b Nr. 2
Mardī (Nr. 4)	–	<i>šangû</i>	Šarrat-nipḥa	2/II, 703b Nr. 4
Marduk-šallim-aḥḥē (Nr. 1)	Marduk	<i>šangû</i>	Nergal	2/II, 726a Nr. 1
Marduk-šarru-ušur (Nr. 13)	Marduk	<i>šangû</i>	?	2/II, 728a Nr. 13
Marduk-šarru-ušur (Nr. 26)	Marduk	<i>šangû</i>	Nabû	2/II, 730b Nr. 26
Mušallim-Aššur (Nr. 14)	Aššur	<i>šangû</i>	<i>bīt nuḥatimmi</i>	2/II, 773b Nr. 14
Mušallim-Bāba	Bāba	<i>šangû</i>	Aššur/Zababa	2/II, 774a
Mušēzib-Aššur (Nr. 20)	Aššur	<i>šangû</i>	Aššur	2/II, 778a Nr. 20
Mušēzib-Aššur (Nr. 27)	Aššur	<i>šangû</i>	Ninurta	2/II, 778b Nr. 27
Nabû-rēmāni (Nr. 21)	Nabû	<i>šangû</i>	Šarrat-nipḥa	2/II 863b Nr. 21
Nabû-šumu-ušur (Nr. 10)	Nabû	<i>šangû</i>	Nabû	2/II, 892b Nr. 10
Nabû`a (Nr. 61)	Nabû	<i>šangû</i>	Ninurta	2/II, 791a Nr. 61
Nādin-apli	–	<i>šangû</i>	<i>bīt</i> Šamaš	2/II, 919b
Nergal-kuzub-ilāni	Nergal	<i>šangû</i>	Nergal	2/II, 949b
PN <sup>22</sup>	?	<i>šangû</i>	Nergal	
PN <sup>23</sup>	?	<i>šangû</i>	Palil	
PN <sup>24</sup>	?	<i>šangû</i>	Adad	
PN <sup>25</sup>	?	<i>šangû</i>	Aššur	
PN <sup>26</sup>	?	<i>šangû</i>	Šamaš	
PN <sup>27</sup>	?	<i>šangû</i>	Tašmētu	
PN <sup>28</sup>	?	<i>šangû</i>	<i>šangû</i> ša <i>bīt nuḥatimmi</i>	
PN <sup>29</sup>	?	<i>šangû</i>	<i>šangû</i> ša <i>bīt nuḥatimmi</i>	

<sup>21</sup> Vgl. PNA 4, 128a (Orient 29, Nr. 8.22: Vs. 1–2).

<sup>22</sup> Vgl. PNA 4, 131a (SAA XIII, 46: Rs. 2).

<sup>23</sup> Vgl. PNA 4, 131a (SAA VI, 289: Rs. 8).

<sup>24</sup> Vgl. PNA 4, 131a (SAA XII, 92: Rs. 11).

<sup>25</sup> Vgl. PNA 4, 131a (StAT 3, 22: Rs. 5').

<sup>26</sup> Vgl. PNA 4, 131a (StAT 3, 69: Rs. 2').

<sup>27</sup> Vgl. PNA 4, 131a (VAT 10430: Rs. 11).

<sup>28</sup> Vgl. PNA 4, 131a (BLMW 11289a: Rs. 4').

<sup>29</sup> Vgl. PNA 4, 131a (BLMW 11289a: Rs. 5').

PN <sup>30</sup>	?	<i>šangû</i>	Aššur	
PN <sup>31</sup>	?	<i>šangû</i>	Aššur	
Qibīt-Aššur (Nr. 17)	Aššur	<i>šangû</i>	Nabû	3/I, 1012b Nr. 17
Qibīt-Aššur (Nr. 30)	Aššur	<i>šangû</i>	Ḫūru	3/I, 1013b Nr. 30
Qurdi-Nergal (Nr. 4)	Nergal	<i>šangû</i>	Zababa und Bāba	3/I, 1025a Nr. 4
Rēmāni-īlu (Nr. 23)	īlu	<i>šangû</i>	Bēlanu	3/I, 1043a Nr. 23
Ruqāḫāiu (Nr. 3)	–	<i>šangû</i>	Nergal	3/I, 1054a Nr. 3
Sīn-šallimāni (Nr. 4)	Sīn	<i>šangû</i>	Adad	3/I, 1142b Nr. 4
Sukkāia (Nr. 33)	Ea <sup>?</sup>	<i>šangû</i>	<i>šangi karkadinni</i>	3/I, 1155a Nr. 33
Sullumu	–	<i>šangû</i>	<i>šangi siqurrīti</i>	3/I, 1157b
Sumāia (Nr. 1)	–	<i>šangû</i>	<i>šangi siqurrīti</i>	3/I, 1157b Nr. 1
Ṭāb-šār-Šēr	Šēr	<i>šangû</i>	Nergal	3/II, 1348b
Taqīša	–	<i>šangû</i>	Aššur	3/II, 1311b
Ubru-aḫḫē (Nr. 5)	–	<i>šangû</i>	Adad	3/II, 1359a Nr. 5
Unzarḫu (Nr. 1)	–	<i>šangû</i>	Tašmētu	3/II, 1387b Nr. 1
Urdī Nr. (5)	–	<i>šangû</i>	Ninurta	3/II, 1393b Nr. 5
Urdu-[...] <sup>32</sup>	?	<i>šangû</i>	Sīn	Beleg fehlt in PNA 3/II, 1413–1414
Urdu-Aššur (Nr. 25)	Aššur	<i>šangû</i>	Nergal	3/II, 1401a Nr. 25
Urdu-Išsar (Nr. 28)	Ištar	<i>šangû</i>	Ištar/ <i>bīt</i> Kitmūri	3/II, 1405b Nr. 28
Urdu-Nanāia (Nr. 19)	Nanāia	<i>šangû</i>	Šamaš	3/II, 1412a Nr. 19
Kišir-Aššur (Nr. 16)	Aššur	<i>šangû rabiū</i>	Aššur	2/I, 622a Nr. 16
Abu-ul-īdi (Nr. 1)	–	<i>šangû rabiū</i>	Aššur	1/I, 19b Nr. 1
Marduk-[...] -ilāni <sup>33</sup>	Marduk	<i>šangû rabiū</i>	Aššur	Lemma fehlt in PNA 2/II
Šumu-lēšir (Nr. 8)	–	<i>šangû rabiū</i>	Aššur	3/I, 1294a Nr. 8
Aššur-na'di (Nr. 1)	Aššur	<i>šangû šani'u</i>	Aššur	1/I, 199b Nr. 1
Aššur-ši'i	Aššur	<i>šangû šani'u</i>	Aššur	1/I, 222
Dādi-ēreš (Nr. 2)	Dādi	<i>šangû šani'u</i>	Aššur	1/II, 363a Nr. 2
Mutakkil-Aššur (Nr. 8)	Aššur	<i>šangû šani'u</i>	Aššur	2/II, 783a Nr. 8
PN <sup>34</sup>	?	<i>šangû šani'u</i>	Aššur	
Nabû-ēpuš (Nr. 2)	Nabû	<i>šangû/kalū</i>	Ea	2/II, 825b Nr. 2

<sup>30</sup> Vgl. PNA 4, 131a (SAA XIV, 240: Vs. 1).

<sup>31</sup> Vgl. PNA 4, 131b (VAT 10430: Vs. 1').

<sup>32</sup> Vgl. PNA 4, 130a (SAA IV, 307: Rs. 5. 12).

<sup>33</sup> Vgl. PNA 4, 131b (KAR 215: Rs. III 5'-6').

<sup>34</sup> Vgl. PNA 4, 131b (SAA XIV, 466: Rs. 8).

## II. Berufsvertreter des Kultpersonals mit Personennamen mit theophorem Element – Detail

Theophores Element	Beruf	Gott des Tempels																				gesamt	Gott = theoph. Elem.									
		keine Angabe	Adad	Anu	Aššur	Bāba	Bēl	Bēlānu	Ea	Enlil	Gula	Īūru	Ištar	Nabū	Nergal	Nergal/Adad	Nikkal	Ninurta	Palil	Sin	Sin/Šamaš			Šamaš	Šarrat-nipha	Tāsmētu	Zababa	Zabāba/Baba	Ziqqurrat	<i>bīt nuḫatimmi</i>	<i>šangi karkadinni</i>	
kein theoph. Element	<i>āšipu</i>				1																									1	0	
	<i>šangū</i>		1	1 <sup>35</sup>	2				1 <sup>36</sup>			1	2	1		1	1					1	1	2				2			17	0
	<i>šangū rabiū</i>				2 <sup>37</sup>																										2	0
theoph. Element unklar	<i>bārū/šangū</i>					1 <sup>38</sup>																									1	0
	<i>nargallu</i>											1									1										2	0
	<i>rab nāri</i>																1														1	0
	<i>šangū</i>		1	1	4	1	1				1		2	1					1	2		1		1					1		18	0
	<i>šangū šani`u</i>				1																										1	0
Adad	<i>šangū</i>		3													1														4	3	
Asalluḫi	<i>šangū</i>									1																				1	0	
Aššur	<i>āšipu</i>				1																									1	1	

<sup>35</sup> Bāni (Nr. 11) ist noch nicht Anu-Priester, sondern wird in der Opferschuanfrage SAA IV, 306 erfolglos den Göttern als zukünftiger Anu-Priester der Stadt Aššur vorgeschlagen.

<sup>36</sup> Binūni ist *šangū* des Gottes Ea-šarru.

<sup>37</sup> Šumu-lēšir (Nr. 8) ist in SAA XIV, 286: Rs. 8' in einer Urkunde belegt, die in Ninive gefunden wurde. Dies muss nicht zwangsläufig bedeuten, dass er seinen Beruf an einem Tempel in Ninive ausübte. Zur Mobilität von Kultpersonal und Tempelhandwerkern vgl. unten VERWEIS

<sup>38</sup> Zur Lesung der Berufsbezeichnung <sup>lu</sup>AZU als <sup>lu</sup>A.ZU durch PNA 4 in KAL 2, 9: Rs. 17'-18' vgl. Hauptteil Fn. 1118.









### III. Berufsvertreter des Kultpersonals mit Personennamen mit theophorem Element – Übersicht

		Gott des Tempel																					Anzahl Berufsvertreter	Gott = Theophores Element PN						
		Adad	Anu	Aššur	Bāba	Bēl	Bēlānu	Ea	Enlil	Gula	Ḫūru	Ištar	Nabū	Nergal	Nergal/Adad	Nikkal	Ninurta	Palil	Sîn	Sîn/Šamaš	Šamaš	Šarrat-nip̄a			Tašmētu	Zababa	Zababa/Baba	Ziqqurrat	<i>bīt nuḫatimmi</i>	<i>šangi karkadinni</i>
Theophores Element	–	1	1	5			1				1	2	1		1	1				1	1	2				2			20	0
	?	1	1	5	2	1			1			3	1			1	1	1	2	1	1		1				1		23	0
	Adad	3													1														4	3
	Asalluḫi					1																							1	0
	Aššur	1	1	9						1	4	2	2	1		1						1					1		24	9
	Bāba			2	1																			1					3	1
	Bēl	1			1			1																					3	0
	Bēl-Kundi											1																	1	0
	Bēlet											1																	1	0
	Dādi			1								1																	2	0
	Ea			1												1		1										1	4	0
	Gula				1				1																				2	2
	Il/ilu						1																						1	0
	Ištar										4												1						5	4

Itā'																			1								1	0		
Marduk	2			1							1	1																5	0	
Nabû				3				1			1	1			1		1				1							9	1	
Nanāia																				1								1	0	
Nergal													1										1					2	1	
Ninurta															1													1	1	
Šēr													1															1	0	
Sîn		2									1																	3	0	
Šamaš				1																								1	0	
gesamt	2	10	3	27	5	2	1	2	1	2	1	14	9	7	1	2	6	1	4	1	4	4	3	1	1	2	2	1	118	22

#### IV. Zugehörigkeit zu einem institutionellen Haushalt bei Handwerksberufen<sup>51</sup>

Kategorisierung nach Groß 2018	Beruf	Anzahl individuelle Vertreter	zugehörig Haushalt	Tempel	andere Haushalte	%-Haushalt	%-Tempel	%-andere
foodstuffs	<i>āpītu</i>	0	0	0	0	0.00%	0.00%	0.00%
foodstuffs	<i>āpi`u</i>	73	18	8	10	24.66%	44.44%	55.56%
foodstuffs	<i>karkadinnu</i>	25	5	3	2	20.00%	60.00%	40.00%
foodstuffs	<i>karkadinnutu</i>	0	0	0	0	0.00%	0.00%	0.00%
foodstuffs	<i>nākisu</i>	1	0	0	0	0.00%	0.00%	0.00%
foodstuffs	<i>nuḥatimmu</i>	60	12	7	5	20.00%	58.33%	41.67%
foodstuffs	<i>rab nuḥatimmi</i>	14	4	1	3	28.57%	25.00%	75.00%
foodstuffs	<i>šāḥītu</i>	32	3	1	2	9.38%	33.33%	66.67%
foodstuffs	<i>sirāšû</i>	17	3	2	1	17.65%	66.67%	33.33%
foodstuffs	<i>ṭābiḥu</i>	6	1	0	1	16.67%	0.00%	100.00%
raw materials	<i>atkuppu</i>	0	0	0	0	0.00%	0.00%	0.00%
raw materials	<i>etinnu</i>	6	1	0	1	16.67%	0.00%	100.00%
raw materials	<i>kabšarru</i>	3	0	0	0	0.00%	0.00%	0.00%
raw materials	<i>kutimmu</i>	0	0	0	0	0.00%	0.00%	0.00%
raw materials	<i>muraqqītu</i>	0	0	0	0	0.00%	0.00%	0.00%
raw materials	<i>muraqqi`u</i>	2	0	0	0	0.00%	0.00%	0.00%
raw materials	<i>naggār mugirri</i>	8	1	0	1	12.50%	0.00%	100.00%
raw materials	<i>naggār pāši</i>	1	0	0	0	0.00%	0.00%	0.00%
raw materials	<i>naggār tallakti</i>	0	0	0	0	0.00%	0.00%	0.00%

<sup>51</sup> Die Zahlen beruhen auf den Angaben unter den jeweiligen Lemmata in PNA 4.

raw materials	<i>naggāru</i>	14	3	1	2	21.43%	33.33%	66.67%
raw materials	<i>nappāḥ eré</i>	3	0	0	0	0.00%	0.00%	0.00%
raw materials	<i>nappāḥ parzilli</i>	17	0	0	0	0.00%	0.00%	0.00%
raw materials	<i>nappāḥ siparri</i>	8	6	0	6	75.00%	0.00%	100.00%
raw materials	<i>nappāḥtu</i>	0	0	0	0	0.00%	0.00%	0.00%
raw materials	<i>nappāḥu</i>	38	1	0	1	2.63%	0.00%	100.00%
raw materials	<i>nappāḥu ša mugirri</i>	1	1	0	1	100.00%	0.00%	100.00%
raw materials	<i>pallissu</i>	0	0	0	0	0.00%	0.00%	0.00%
raw materials	<i>pallišu</i>	6	0	0	0	0.00%	0.00%	0.00%
raw materials	<i>parkullu</i>	3	0	0	0	0.00%	0.00%	0.00%
raw materials	<i>šarrāp kaspi</i>	0	0	0	0	0.00%	0.00%	0.00%
raw materials	<i>šarrāpu</i>	86	6	0	6	6.98%	0.00%	100.00%
raw materials	<i>sasin qašāti</i>	1	0	0	0	0.00%	0.00%	0.00%
raw materials	<i>sasin šiltāhi</i>	0	0	0	0	0.00%	0.00%	0.00%
raw materials	<i>sasin ušši</i>	0	0	0	0	0.00%	0.00%	0.00%
raw materials	<i>sasinnu</i>	13	1	1	0	7.69%	100.00%	0.00%
raw materials	<i>šelappāiu</i>	31	0	0	0	0.00%	0.00%	0.00%
textile and leather	<i>aškāp arīte</i>	0	0	0	0	0.00%	0.00%	0.00%
textile and leather	<i>aškāp dalāte</i>	0	0	0	0	0.00%	0.00%	0.00%
textile and leather	<i>aškāpu</i>	30	8	1	7	26.67%	12.50%	87.50%
textile and leather	<i>ašlāku</i>	13 <sup>52</sup>	2	0	2	15.38%	0.00%	100.00%
textile and leather	<i>ḥundurāiu</i> <sup>53</sup>	30	0	0	0	0.00%	0.00%	0.00%
textile and leather	<i>kāmidu</i>	0	0	0	0	0.00%	0.00%	0.00%

<sup>52</sup> Weitere einem Haushalt zugehörige *ašlākus* in unbekannter Zahl in SAA XII, 63: Vs. 2'.

<sup>53</sup> Weitere einem Haushalt zugehörige *ḥundurāius* in unbekannter Zahl in NATAPA 1, 35: Vs. 12. 17–19.

textile and leather	<i>kāṣīru</i>	30	19	1	18	63.33%	5.26%	94.74%
textile and leather	<i>mugabbū</i>	0	0	0	0	0.00%	0.00%	0.00%
textile and leather	<i>musappītu</i>	0	0	0	0	0.00%	0.00%	0.00%
textile and leather	<i>muṣappi`u</i>	1	1	0	1	100.00%	0.00%	100.00%
textile and leather	<i>pūṣāiu</i>	1	0	0	0	0.00%	0.00%	0.00%
textile and leather	<i>ṣārip duḥṣī</i>	11	4	1	3	36.36%	25.00%	75.00%
textile and leather	<i>ṣāripu</i>	3	0	0	0	0.00%	0.00%	0.00%
textile and leather	<i>sēpi`u</i>	3	2	1	1	66.67%	50.00%	50.00%
textile and leather	<i>uṣpār birmi</i>	7	4	1	3	57.14%	25.00%	75.00%
textile and leather	<i>uṣpār ṣiprāti</i>	3	1	0	1	33.33%	0.00%	100.00%
textile and leather	<i>uṣpārtu</i>	5	1	0	1	20.00%	0.00%	100.00%
textile and leather	<i>uṣpāru</i>	36	7	1	6	19.44%	14.29%	85.71%

## V. Texte zu „Die Auswahl von Zeugen und Transaktionspartnern“

### AssU 4

Obligationsurkunde

N 18

#### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*rab šarrāpi*

Zeuge(n)

*tušarru*

#### Gläubiger<sup>54</sup>

Sîn-na'di

**Beruf**

*rab šarrāpi*

#### Zeuge

Kanūnāiu

**Beruf**

*tušarru*

### BM 122698

Erbteilung

N 33<sup>?</sup>

#### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*šarrāpu*

Zeuge(n)

*šarrāpu (22x)*

#### Erbe

Qurdi-Gula (Nr. 2)

Aššur-balāssu-iqbi (Nr. 5)

**Beruf**

*šarrāpu*

*šarrāpu*

#### Zeugen

Aššur-šumu-ušur (Nr. 5)

Aššur-ši'i (Nr. 3)<sup>55</sup>

Gula-ēreš

Šulmu-māt-Aššur (Nr. 4)

Aššur-ḫussanni (Nr. 2)

Qurdi-Gula (Nr. 2)

**Beruf**

*šarrāpu*

*šarrāpu*

*šarrāpu*

*šarrāpu*

*šarrāpu*

*šarrāpu*

---

<sup>54</sup> Nicht bei jedem Beleg von mehrfach bezeugte Personen wird in den entsprechenden Texten auch deren Berufsbezeichnung notiert. In den Fällen, in denen die von PNA vorgebrachte Identifikation mit dem namensgleichen Berufsvertreter aufgrund von archivalischen, chronologischen und/oder prosopographischen Gründen plausibel ist, wird das Fehlen der Berufsbezeichnung nicht eigens thematisiert.

<sup>55</sup> In PNA werden unter Aššur-ši'i (Nr. 3) mehrere Individuen zusammengefasst, die ganz verschiedene Berufe hatten. Zur Unterscheidung der Personen vgl. Faist 2007, 76 und Hauptteil Fn. 951. An dieser Stelle ist der Goldschmied (*šarrāpu*) dieses Namens gemeint, der mit Berufsbezeichnung auch in StAT 1, 22: Rs. 8 erscheint.

Aššur-balāssu-iqbi (Nr. 5) <sup>56</sup>	<i>ṣarrāpu</i>
Issar-na'di (Nr. 23)	<i>ṣarrāpu</i>
Nabû-zēru-iddina (Nr. 21)	<i>ṣarrāpu</i>
Qibīt-Aššur (Nr. 10)	<i>ṣarrāpu</i>
Dindi	<i>ṣarrāpu</i>

## FNALD 40

Obligationsurkunde

N 33<sup>57</sup>

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen	Zeuge(n)
<i>karkadinnu</i>	<i>qatinnu</i>
<i>ṣarrāpu</i>	<i>qatinnu</i>

### Gläubiger

Nabû-zēru-iddina (Nr. 21)  
Zīzī (Nr. 20)

### Beruf

*ṣarrāpu*  
*karkadinnu*

### Zeugen

Aššur-aplu-iddina (Nr. 7)

### Beruf

*qatinnu*

## CUSAS 34, 48

Personenkauf

unkar

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen	Zeuge(n)
<i>aškāpu</i>	<i>ṭupšarru</i>

Verkäufer	Beruf
Iqīša-Issar	<i>aškāpu</i>

Zeugen	Beruf
Ṭāb-arkat-Issar	<i>ṭupšarru</i>

<sup>56</sup> PNA nimmt an, dass es sich beim Erben in BM 122698 um dieselbe Person handelt wie beim Zeugen in Rs. 31. Diese Doppelrolle ist eigenartig und wäre wohl auch juristisch fragwürdig. Unter Umständen ist also von zwei unterschiedlichen Individuen auszugehen

<sup>57</sup> Zur Zugehörigkeit des Textes zur Sammlung N 33 (vgl. Radner 1999, 143; Deller 1987, 26; Pedersén 1986, 135).

## FNALD 18

Erbteilung<sup>58</sup>

N 31

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*rab ḥanšê*

*rab ḥanšê*

### Erblasser

Lā-turammanni-Aššur (Nr. 3)

Zeuge(n)

*atû* (3x)

*rab kišri* (2x)

### Beruf

*rab ḥanšê*

### Zeugen

Nergal-iddina (Nr. 12 )

Marduk-šarru-ušur (Nr. 34)

Mutaqqin-Aššur (Nr. 7)

Ḫūru (Nr. 2)

Rahpau (Nr. 2)

### Beruf

*atû*

*atû*

*atû*

*rab kišri*

*rab kišri*

## KAN 4, 7

Prozessurkunde

bC8I

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*nāru*<sup>59</sup>

Zeuge(n)

### Prozesspartei<sup>?</sup>

Gruppe<sup>?</sup>

### Beruf

*nāru*

### Zeugen

Aḫ-immê (Nr. 13)

[...]-šarru-ušur

PAP-sa-PA

PN

### Beruf

*āpiu*

*ša-maššarti*

*ṭābiḫu*

*tamkāru*

<sup>58</sup> Da der Erblasser Lā-turammanni-Aššur die Urkunde auch siegelt, ist zu erwägen, dass er zum Zeitpunkt der Erbteilung noch am Leben war und dementsprechend auch in die Auswahl der Zeugen involviert war.

<sup>59</sup> Dass die <sup>lu</sup>NAR.MEŠ als Partei mit Interessen an der Rechtssache beteiligt waren (KAN 4, 7: Rs. 17–20). Ggf. agiert Bišā, einer der namentlich genannten Prozessbeteiligten, im Interesse der Sänger, vgl. KAN 4, 7: Rs. 17.



## KAN 4, 20

Personenkauf

N 2<sup>60</sup>

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*āpiu*

*rā'iu*

*ṣarrāpu*

*uṣpāru*

*āpiu*

*rā'iu*

*ṣarrāpu*

*uṣpāru*

*āpiu*

*rā'iu*

*ṣarrāpu*

*uṣpāru*

*āpiu*

*rā'iu*

*ṣarrāpu*

*uṣpāru*

Zeuge(n)

*ḥundurāiu* (2x)

*ḥundurāiu*

*ḥundurāiu* (2x)

*ḥundurāiu*

*uṣpāru* (2x)

*uṣpāru*

*uṣpāru* (2x)

*uṣpāru*

*atû* (2x)

*atû*

*atû* (2x)

*atû*

*ṣarrāpu* (2x)

*ṣarrāpu*

*ṣarrāpu* (2x)

*ṣarrāpu*

### Verkäufer

Urdu-Issar (Nr. 34)

Šēp-Aššur (Nr. 19)

Kēnū'a

Sākip-Aššur (Nr. 2)

Abu-lēšir

Qibīt-Aššur

### Beruf

*āpiu*

*āpiu*

*rā'iu*

*ṣarrāpu*

*ṣarrāpu*

*uṣpāru*

### Zeugen

Adi-ilu-iqbûni (Nr. 2)

Ata'aš

Kandalānu (Nr. 8)

Mušallim-Aššur

### Beruf

*ḥundurāiu*

*uṣpāru*

*atû*

*ṣarrāpu*

---

<sup>60</sup> Die Archivzuweisung beruht auf prosopographischen Verbindungen (Faist 2009, 62–64).

## KAN 4, 22

Hauskauf

unklar

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*šarrāpu*

*šarrāpu*

*šarrāpu*

Zeuge(n)

*šarrāpu* (12x)

*tušarru* (2x)

*šeleppāiu* (2x)

### Verkäufer

Inūrta-na'di (Nr. 10)

### Beruf

*šarrāpu*

### Käufer

Nabû-zēru-lēšir (Nr. 3)

### Beruf

*šarrāpu*

### Zeugen

Nabû'a (Nr. 39)

Urdu (Nr. 8)

Mannu-kī-Aššur (Nr. 9)

Urdu-Allātu (Nr. 1)

Nabû-aḫu-ušur (Nr. 11)

PN

PN

[...]kari

### Beruf

*rab šarrāpi*

*rab šarrāpi*

*šarrāpu*

*šarrāpu*

*šarrāpu*

*šarrāpu*

*tušarru*

*šeleppāiu*

## KAN 4, 52

Arbeitsvertrag

N 9

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*ḫundurāiu*

Zeuge(n)

*ḫundurāiu* (6x)

### Arbeitgeber

Mudammiq-Aššur (Nr. 7)

Sākip-Aššur (Nr. 4)

### Beruf

*ḫundurāiu*

*ḫundurāiu*

### Zeugen

Bēssū'a (Nr. 9)

Šakil-Aia (Nr. 7)

Baṭṭūtu (Nr. 2)

### Beruf

*ḫundurāiu*

*ḫundurāiu*

*ḫundurāiu*

## KAN 4, 56

Arbeitsvertrag

N 9

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*ḥundurāiu*

Zeuge(n)

*ḥundurāiu*

### Arbeitgeber

Mudammiq-Aššur (Nr. 7)

### Beruf

*ḥundurāiu*

### Zeugen

Bēssū'a (Nr. 9)

Šakil-Aia (Nr. 7)

Kiṣir-Aššur (Nr. 42)

Tukultī-Aššur (Nr. 4)

### Beruf

*ḥundurāiu*

*ḥundurāiu*

*ḥundurāiu*

*ḥundurāiu*

## KAN 4, 60

Obligationsurkunde

N 10

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*ḥundurāiu*

*ḥundurāiu*

*ḥundurāiu*

Zeuge(n)

<sup>lu</sup>DUMU/TUR (2x)

*nuḥatimmu* (2x)

*ḥundurāiu* (2x)

### Gläubiger

Aššur-eṛba (Nr. 9)

### Beruf

*ḥundurāiu*

### Schuldner

Aššur-dēnī-amur (Nr. 4)

### Beruf

*ḥundurāiu*

### Zeugen

Lā-tubāšanni-Aššur (Nr. 8)

Mutakkil-Marduk (Nr. 7)

Tukultī-Aššur (Nr. 4)

### Beruf

<sup>lu</sup>DUMU/TUR

*nuḥatimmu*

*ḥundurāiu*

## NATAPA 1, 6

Arbeitsvertrag

N 9

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*ḥundurāiu*

Zeuge(n)

*ḥundurāiu* (3x)

### Arbeitgeber

Mudammiq-Aššur (Nr. 7)

### Beruf

*ḥundurāiu*

### Zeugen<sup>61</sup>

Bēssū'a (Nr. 9)

Šakil-Aia (Nr. 7)

Baṭṭūtu (Nr. 2)

### Beruf

*ḥundurāiu*

*ḥundurāiu*

*ḥundurāiu*

## NATAPA 1, 9

Obligationsurkunde

N 9

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*ḥundurāiu*

Zeuge(n)

*ṭupšarru* (2x)

### Gläubiger

Šakil-Aia (Nr. 7)

Mudammiq-Aššur (Nr. 7)

### Beruf

*ḥundurāiu*

*ḥundurāiu*

### Zeugen

Mudammiq-Aššur (Nr. 5)

### Beruf

*ṭupšarru*

---

<sup>61</sup> Die Zeugen erscheinen in NATAPA 1, 6: Rs. 10–12 ohne Berufsbezeichnung. Von den Namen sind nur einzelne Zeichen erhalten. Sofern die Ergänzung zutrifft, ist die Identifikation mit den gleichnamigen, in den Textsammlungen N 9/10 sehr gut belegten *ḥundurāius* plausibel.

## NATAPA 1, 10

Obligationsurkunde

N 9

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*ḥundurāiu*

Zeuge(n)

*ḥundurāiu*

### Schuldner

Baṭṭūṭu (Nr. 2)

### Beruf

*ḥundurāiu*

### Zeugen

Aššur-erība (Nr. 9)

### Beruf

*ḥundurāiu*

## NATAPA 1, 13

Obligation

N 9

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*ušpāru*

Zeuge(n)

*ṣarrāpu*

### Gläubiger

Iqbi-Aššur (Nr. 11)

### Beruf

*ušpāru*

### Zeugen

Gula-ēreš

### Beruf

*ṣarrāpu*

## NATAPA 1, 14

Obligationsurkunde

N 9

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*ḥundurāiu*

*etinnu*

Zeuge(n)

*ḥundurāiu* (2x)

*ḥundurāiu* (2x)

### Gläubiger

Mudammiq-Aššur (Nr. 7)

### Beruf

*ḥundurāiu*

### Schuldner

### Beruf

Nabû-aḫu-eṛba (Nr. 1)

*etinnu*

**Zeugen**

Bēssū'a (Nr. 9)

Šakil-Aia (Nr. 7)

**Beruf**

*ḫundurāiu*

*ḫundurāiu*

**NATAPA 1, 16**

N 9

Prozessurkunde (*dēnu*)

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

*ḫundurāiu*

*ḫundurāiu*

Zeuge(n)

*šarrāpu*

*šangû*

**Prozesspartei**

Adi-ilu-iqbûni (Nr. 2)

**Beruf**

*ḫundurāiu*

**Zeugen**<sup>62</sup>

Sîn-na'di (Nr. 16)

Akkullānu (Nr. 1)

**Beruf**

*rab šarrāpi*

*šangû*

**NATAPA 1, 17**

Quittung

N 9

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

*ḫundurāiu*

Zeuge(n)

*ḫundurāiu* (8x)

**Zentrale Personen**

Mudammiq-Aššur (Nr. 7)

Sākip-Aššur (Nr. 4)

**Beruf**

*ḫundurāiu*

*ḫundurāiu*

**Zeugen**

Bēssū'a (Nr. 9)

Šakil-Aia (Nr. 7)

Baṭṭūtu (Nr. 2)

**Beruf**

*ḫundurāiu*

*ḫundurāiu*

*ḫundurāiu*

---

<sup>62</sup> Nach Villard 1998, 53; Jas 1996, 4 sind Akkullānu und Sîn-na'di ebenfalls Teil des Richterkollegiums, das über den Fall entschied. Falls sie tatsächlich aufgrund ihrer Funktion im Prozess in der Zeugenliste auftauchen, würden sie nicht denselben Auswahlkriterien unterliegen wie die anderen Zeugen, die von den Parteien bestellt wurden.

Šumma-ibašši-ilu (Nr. 1)

*ḥundurāiu*

## NATAPA 1, 18

Quittung

N 9

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*ḥundurāiu*

Zeuge(n)

*ḥundurāiu* (2x)

### Schuldner

Bēssū'a (Nr. 9 )

Mudammiq-Aššur (Nr. 7)

### Beruf

*ḥundurāiu*

*ḥundurāiu*

### Zeugen

Šakil-Aia (Nr. 7)

### Beruf

*ḥundurāiu*

## NATAPA 1, 21

Kaufurkunde, Gegenstand nicht erhalten

N 9

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*ḥundurāiu*

*ḥundurāiu*

Zeuge(n)

*urad šakni*

*nappāḥu*

### Verkäufer

Upāqa-ana-Aššur (Nr. 2)

### Beruf

*rab ḥundurāie*

### Zeugen

Ṭāb-šār-Issar (Nr. 2)

Aššur-balliṭanni (Nr. 1)

### Beruf

*urad šakni*

*nappāḥu*

## NATAPA 1, 23

Obligationsurkunde

N 9

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*ḥundurāiu*

*ḥundurāiu*

Zeuge(n)

*atû*

*ḥundurāiu* (2x)

### Schuldner

Aššur-ālik-pāni (Nr. 5)

### Beruf

*ḥundurāiu*

### Zeugen

Nergal-iddina (Nr. 12)

Bēssū'a (Nr. 9)

Sūsu (Nr. 4)

### Beruf

*atû*

*ḥundurāiu*

*rab ḥundurāie*

## NATAPA 1, 24

Obligationsurkunde

N 9

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*ḥundurāiu*

Zeuge(n)

*ḥundurāiu* (6x)

### Gläubiger

Mudammiq-Aššur (Nr. 7)

### Beruf

*ḥundurāiu*

### Schuldner

Aššur-ālik-pāni (Nr. 5)

### Beruf

*ḥundurāiu*

### Zeugen

Baṭṭūṭu (Nr. 2)

Bēssū'a (Nr. 9)

Šakil-Aia (Nr. 7)

### Beruf

*ḥundurāiu*

*ḥundurāiu*

*ḥundurāiu*



## NATAPA 1, 28

Erbteilung

N 9

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*ḥundurāiu*

Zeuge(n)

*ḥundurāiu*

### Erbe

Aššur-ālik-pāni (Nr. 5)

### Beruf

*ḥundurāiu*

### Zeugen

Aššur-rēšī-išši (Nr. 8)

### Beruf

*ḥundurāiu*

## NATAPA 1, 32

Obligationsurkunde

N 9

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*ḥundurāiu*

Zeuge(n)

*ḥundurāiu* (3x)

### Gläubiger

Mudammiq-Aššur (Nr. 7)

### Beruf

*ḥundurāiu*

### Zeugen

Baṭṭūṭu (Nr. 2)

Bēssū'a (Nr. 9)

Šakil-Aia (Nr. 7)

### Beruf

*ḥundurāiu*

*ḥundurāiu*

*ḥundurāiu*

## NATAPA 1, 33

Hauskaufurkunde

Archiv

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*šarrāpu*

*nappāḥu*

*šarrāpu*

*nappāḥu*

**Käufer**

Zeuge(n)

*rab ḥanšē*

*rab ḥanšē*

*šarrāpu*

*šarrāpu*

**Beruf**

Šulmu-māt-Aššur (Nr. 4)

*šarrāpu*

**Verkäufer**

Nabû-nādin-aḥḫē (Nr. 16)

**Beruf**

*nappāḫu*

**Zeugen**

Qibīt-Aššur (Nr. 28)

Aššur-šaddûni (Nr. 2) <sup>63</sup>

**Beruf**

*rab ḫanšē*

*šarrāpu*

**NATAPA 1, 35**

Hauskaufurkunde

N 9

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

*ḫundurāiu*

*ḫundurāiu*

*ḫundurāiu*

*ḫundurāiu*

*ḫundurāiu*

*ḫundurāiu*

*ḫundurāiu*

*ḫundurāiu*

*ḫundurāiu*

*ḫundurāiu*

Zeuge(n)

*āpiu* (62x)

*atû* (93x)

*daiālu* (31x)

*kāširu* (31x)

*malāḫu* (31x)

*mār ekalli* (31x)

*šāḫitu* (31x)

*šeleppāiu* (31x)

*tuṣšarru* (62x)

*ušpāru* (62x)

**Käufer**

Mudammiq-Aššur (Nr. 7)

**Beruf**

*ḫundurāiu*

**Verkäufer**

Adi-ilu-iqbûni (Nr. 2)

Aḫu-bani (Nr. 7)

Aḫūlamma (Nr. 1)

Aššur-...]

Aššur-ālik-pāni (Nr. 5)

Aššur-dēnī-amur (Nr. 4)

Aššur-eppaš

Aššur-eṛība (Nr. 9)

Aššur-rēšī-išši (Nr. 8)

**Beruf**

*ḫundurāiu*

*ḫundurāiu*

*ḫundurāiu*

*ḫundurāiu*

*ḫundurāiu*

*ḫundurāiu*

*ḫundurāiu*

*ḫundurāiu*

*ḫundurāiu*

<sup>63</sup> Aššur-šaddûni erscheint hier ohne die Berufsbezeichnung *šarrāpu*. Diese findet sich in zwei Texten aus N 33, BM 122698 (620\*) und StAT 1, 22 (Datum nicht erhalten). Der Name ist zwar recht selten – PNA zählt nur zwei Individuen, einen mittellassyrischen König und den hier diskutierten Goldschmied – dennoch halte ich die Identifikation des Goldschmieds mit der Person aus NATAPA 1, 33 (Datum nicht erhalten; N 9) und 47 (617\*, N 9) nicht für vollständig sicher.

Aššur-šallim-aḥḥē (Nr. 12)	<i>ḥundurāiu</i>
Balliṭ-Aššur	<i>ḥundurāiu</i>
Bēssū'a (Nr. 9)	<i>ḥundurāiu</i>
Dūr-mākī-Aššur (Nr. 1)	<i>ḥundurāiu</i>
Ḥanšāiu (Nr. 8)	<i>ḥundurāiu</i>
Iddin-Aššur (Nr. 4)	<i>ḥundurāiu</i>
Kiṣir-Aššur (Nr. 42)	<i>ḥundurāiu</i>
Lā-tariṣ-ilu	<i>ḥundurāiu</i>
Mukīn-Aššur (Nr. 14)	<i>ḥundurāiu</i>
Nabû-na'id (Nr. 26)	<i>ḥundurāiu</i>
PN	<i>ḥundurāiu</i>
PN	<i>ḥundurāiu</i>
PN	<i>ḥundurāiu</i>
PN	<i>ḥundurāiu</i>
Sūsu (Nr. 4)	<i>rab ḥundurāie</i>
Ša-Aššur-anēnu (Nr. 3)	<i>ḥundurāiu</i>
Šakil-Aia (Nr. 7)	<i>ḥundurāiu</i>
Sākip-Aššur (Nr. 4)	<i>ḥundurāiu</i>
Šumma-ibašši-ilu (Nr. 1)	<i>ḥundurāiu</i>
Tukultī-Aššur (Nr. 4)	<i>ḥundurāiu</i>
Unzarḫu (Nr. 3)	<i>ḥundurāiu</i>

### **Zeugen**

Šamšanni-ilu (Nr. 6)
Marduk-šarru-uṣur (Nr. 34) <sup>64</sup>
Mutaqqin-Aššur (Nr. 7)
PN
Nabû-šumu-iddina (Nr. 47)
Aššur-erība (Nr. 11)
Aššur-abu-uṣur (Nr. 7)
Mutaqqin-Aššur (Nr. 14)
Rēmanni-Issar (Nr. 7)
Qallussu (Nr. 2)
Nabû-dūr-makī (Nr. 2)
Baṭṭūṭu (Nr. 3)
PN
Aplū'a
Iqbi-Aššur (Nr. 11)

### **Beruf**

<i>āpiu</i>
<i>atû</i>
<i>atû</i>
<i>atû</i>
<i>daiālu</i>
<i>kāṣiru</i>
<i>malāḫu</i>
<i>mār ekalli</i>
<i>rab āpie</i>
<i>ṣāḥitu</i>
<i>šeleppāiu</i>
<i>ṭupšarru</i>
<i>ṭupšarru</i>
<i>uṣpāru</i>
<i>uṣpāru</i>

<sup>64</sup> Ein Türwächter dieses Namens taucht mit Berufsbezeichnung sowohl in Texten aus N 31 (FNALD 18 (625\*), StAT 2, 207 (618\*), 2019 (Datum nicht erhalten)) als auch in NATAPA 1, 35 (625\*, N 9). Ob es sich tatsächlich immer um dieselbe Person handelt – der Name ist ausgesprochen häufig belegt – lässt sich nicht sicher klären, die Datierungen der Texte sprechen mehr für als gegen die Identifikation. In NATAPA 1, 35 und FNALD 18 erscheint Marduk-šarru-uṣur gemeinsam mit einem weiteren Türwächter namens Mutaqqin-Aššur (Nr. 7), so dass zwischen beiden Texten auch weitere propopographische Verbindungen bestehen, die für Personenidentität sprechen.

## NATAPA 1, 36

Quittung

N 9

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*ḥundurāiu*

Zeuge(n)

*ḥundurāiu*

### Zentrale Personen

Mudammiq-Aššur (Nr. 7)

### Beruf

*ḥundurāiu*

### Zeugen

Kiṣir-Aššur (Nr. 42)

### Beruf

*ḥundurāiu*

## NATAPA 1, 39

Personenkauf

N 9

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*ḥundurāiu*

*šarrāpu*

*ḥundurāiu*

*šarrāpu*

*ḥundurāiu*

*šarrāpu*

Zeuge(n)

*atû*

*atû*

*ḥundurāiu* (5x)

*ḥundurāiu* (5x)

*rab šelepāie* (2x)

*rab šelepāie* (2x)

### Käufer

Mudammiq-Aššur (Nr. 7)

### Beruf

*ḥundurāiu*

### Verkäufer

Sîn-na'di (Nr. 16)

### Beruf

*rab šarrāpi*

### Zeugen

Nergal-iddina (Nr. 12)

Aššur-rēšī-išši (Nr. 8)

Kiṣir-Aššur (Nr. 42)

Sākip-Aššur (Nr. 4)<sup>65</sup>

Šumma-ibašši-ilu (Nr. 1)<sup>66</sup>

Iqbi-Aššur (Nr. 6)

### Beruf

*atû*

*ḥundurāiu*

*ḥundurāiu*

*ḥundurāiu*

*ḥundurāiu*

*rab ḥundurāie*

<sup>65</sup> Der Name wird in NATAPA 1, 39: Rs. 12 teilweise ergänzt. Die Person ist gut in N 9/10 belegt.

<sup>66</sup> Der Name wird in NATAPA 1, 39: Rs. 15 größtenteils ergänzt. Die Person ist gut in N 9/10 belegt.

Sūsu (Nr. 4)  
Mušallim-Aššur (Nr. 10)  
Nabû-dūrī (Nr. 5)

*rab hundurāie*  
*rab šeleppāie*  
*rab šeleppāie*

## **NATAPA 1, 45**

Obligationsurkunde  
N 9

### **Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen  
*hundurāiu*

Zeuge(n)  
*hundurāiu* (3x)

### **Gläubiger**

Mudammiq-Aššur (Nr. 7)

### **Beruf**

*hundurāiu*

### **Zeugen**

Adi-ilu-iqbûni (Nr. 2)  
Bēssū'a (Nr. 9)  
Šakil-Aia (Nr. 7)

### **Beruf**

*hundurāiu*  
*hundurāiu*  
*hundurāiu*

## **NATAPA 1, 47**

Quittung  
N 9

### **Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen  
*hundurāiu*  
*hundurāiu*

Zeuge(n)  
*hundurāiu*  
*šarrāpu*

### **Schuldner**

Mudammiq-Aššur (Nr. 7)

### **Beruf**

*hundurāiu*

### **Zeugen**

Sūsu (Nr. 4)  
Aššur-šaddûni (Nr. 2)

### **Beruf**

*rab hundurāie*  
*šarrāpu*

## **NATAPA 1, 49**

Obligationsurkunde  
N 9

### **Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

Zeuge(n)

*ḥundurāiu*  
*urad ekalli*

**Gläubiger**  
Mudammiq-Aššur (Nr. 7)

**Schuldner**  
Šuliḫ

**Zeugen**  
Šumma-ibašši-ilu (Nr. 1)

*ḥundurāiu*  
*ḥundurāiu*

**Beruf**  
*ḥundurāiu*

**Beruf**  
*urad ekalli*

**Beruf**  
*ḥundurāiu*

## **NATAPA 1, 60**

Obligationsurkunde  
N 10

### **Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen  
*ḥundurāiu*

Zeuge(n)  
*ḥundurāiu* (2x)

**Gläubiger**  
Aššur-eṛṭba (Nr. 9)

**Beruf**  
*ḥundurāiu*

**Zeugen**  
Bēssū'a (Nr. 9 )  
Mudammiq-Aššur (Nr. 7)

**Beruf**  
*ḥundurāiu*  
*ḥundurāiu*

## **NATAPA 1, 61**

Personenkaufurkunde  
N 9

### **Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen  
*ḥundurāiu*  
<sup>lú</sup>DUMU/TUR

Zeuge(n)  
*ḥundurāiu* (3x)  
*ḥundurāiu* (3x)

**Käufer**  
Aššur-eṛṭba (Nr. 9)

**Beruf**  
*ḥundurāiu*

**Verkäufer**  
Lā-tubāšanni-Aššur (Nr. 8)

**Beruf**  
<sup>lú</sup>DUMU/TUR

**Zeugen**

Aššur-dēnī-amur (Nr. 4)

Kišir-Aššur (Nr. 42)

Šakil-Aia (Nr. 7)

**Beruf***ḫundurāiu**ḫundurāiu**ḫundurāiu***NATAPA 1, 65**

Obligationsurkunde

N 10

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

*ḫundurāiu*

Zeuge(n)

*ḫundurāiu* (2x)**Gläubiger**

Aššur-eṛba (Nr. 9)

**Beruf***ḫundurāiu***Zeugen**

Adi-ilu-iqbûni (Nr. 2)

Aḫūlamma (Nr. 1)

**Beruf***ḫundurāiu**ḫundurāiu***NATAPA 1, App. 1 (VAT 20381)**

Obligationsurkunde

N 9

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

*ḫundurāiu*

Zeuge(n)

*ḫundurāiu***Gläubiger**

Mudammiq-Aššur (Nr. 7)

**Beruf***ḫundurāiu***Zeugen**

Bēssū'a (Nr. 9)

**Beruf***ḫundurāiu***NATAPA 2, 69**

Obligationsurkunde

N 11

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

*kallāpu*

Zeuge(n)

*šarrāpu*

**Schuldner**

Milki-II (Nr. 3)

**Beruf***kallāpu***Zeugen**

Aššur-šaddūni (Nr. 2)

**Beruf***šarrāpu***NATAPA 2, 75**

Hauskaufurkunde

N 14

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

*kāširu**rab ekalli**kāširu**rab ekalli**kāširu**rab ekalli**kāširu**rab ekalli**kāširu**rab ekalli**kāširu**rab ekalli**kāširu**rab ekalli**kāširu**rab ekalli**kāširu**rab ekalli**kāširu**rab ekalli*

Zeuge(n)

*atû* (6x)*atû* (6x)*kallāpu* (2x)*kallāpu* (2x)*kāširu**kāširu**mār ekalli**mār ekalli**rab ḥanšê**rab ḥanšê**ša-muḥḥi-bēt-šarrāni**ša-muḥḥi-bēt-šarrāni**šāḥitu**šāḥitu**šangû* (6x)*šangû* (6x)*šaniu ša ekalli**šaniu ša ekalli**usandû**usandû***Käufer**

Šumma-Aššur (Nr. 4)

**Beruf***kāširu ša Aššur***Verkäufer**

Bēl-ana-marruqi

**Beruf***rab ekalli ša Libbi-āli***Zeugen**

Aššur-le'āni (Nr. 2)

Bānāia (Nr. 7)

**Beruf***atû ša ekalli**atû ša ekalli*



Dadī (Nr. 6)	<i>atû ša ekalli</i>
Ḫulqu-rība	<i>atû ša ekalli</i>
Muqallil-kabti (Nr. 3)	<i>atû ša ekalli</i>
Zīzī (Nr. 12)	<i>atû ša ekalli</i>
Aššur-aplu-ušur (Nr. 5)	<i>kallāpu</i>
Dayāia	<i>kallāpu</i>
Šār-Aššur (Nr. 1)	<i>kāširu</i>
Nabû-[...]	<i>mār ekalli</i>
Adi-māti-ilu (Nr. 4)	<i>rab ḫanšē</i>
Nabû-šēzibanni (Nr. 10)	<i>ša-muḫḫi-bēt-šarrāni</i>
Abu-lāmur (Nr. 1)	<i>šāḫitu</i>
Aḫu-lāmur (Nr. 13)	<i>šangû</i>
Nabû'a (Nr. 24)	<i>šangû</i>
Šamaš-šumu-ušur (Nr. 4)	<i>šangû</i>
Šulmu-aḫḫē (Nr. 10)	<i>šangû</i>
Mardī (Nr. 4)	<i>šangû ša Šarrat-nipḫa</i>
Unzarḫu (Nr. 1)	<i>šangû ša Tašmētu</i>
Bēl-lāmur (Nr. 7)	<i>šaniu ša ekalli</i>
Bēl-dūrī (Nr. 13)	<i>usandû ša ekalli</i>

## NATAPA 2, 78

Personenkaufurkunde

N 15

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen	Zeuge(n)
<i>ašlāku</i>	<i>āpiu (2x)</i>
<i>ašlāku</i>	<i>ḫundurāiu</i>
<i>ašlāku</i>	<i>ṭupšar bēt-ili</i>

### Verkäufer

Adad-milki-ēreš (Nr. 8)

### Beruf

*ašlāku*

### Zeugen

PN

### Beruf

Rēmāni-Issar (Nr. 8)<sup>67</sup>

*āpiu*

Aššur-rēšī-išši (Nr. 8)<sup>68</sup>

*āpiu*

Nabû-šumu-ka''in/ukīn (Nr. 6)

*ḫundurāiu*

*ṭupšar bēt-ili*

<sup>67</sup> Ggf. ist diese Person mit dem gleichnamigen *rab āpie* Rēmāni-Issar (Nr. 7) identisch, der ebenfalls in N 15 belegt ist, nämlich in NATAPA 2, 80: Rs. 10, dort mit der Berufsbezeichnung *rab āpie*. Weshalb PNA trotz der dort vermuteten Personenidentität zwei Individuen unterscheidet, kann ich nicht nachvollziehen.

<sup>68</sup> Aššur-rēšī-išši erscheint hier ohne Berufsbezeichnung. Weshalb zwangsläufig Personenidentität mit dem gleichnamigen *ḫundurāiu* aus mehreren Texten aus N 9/10 vorliegen muss, leuchtet mir nicht ein.

## NATAPA 2, 80

Quittung

N 15

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen	Zeuge(n)
<i>āpiu</i>	<i>ḥundurāiu</i>
<i>āpiu</i>	<i>ṭupšarru</i>

### Schuldner

Rēmanni-Issar (Nr. 7)	Beruf
	<i>rab āpie</i>

### Zeugen

Aššur-rēšī-išši (Nr. 8) <sup>69</sup>	Beruf
Bēssū'a (Nr. 9) <sup>70</sup>	<i>ḥundurāiu</i>
Lā-qēpu (Nr. 36)	<i>ṭupšarru</i>
Ubru-Nabû (Nr. 36)	<i>ṭupšarru</i>

## NATAPA 2, 87

EN KASKAL-Dokument

N 17

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen	Zeuge(n)
<i>šarrāpu</i>	<i>šarrāpu</i>

### Gläubiger/Anteilsnehmer

Aššur-bēssunu (Nr. 7) <sup>71</sup>	Beruf
	<i>šarrāpu</i>

### Zeugen

Aššur-šumu-ušur (Nr. 5) <sup>72</sup>	Beruf
	<i>šarrāpu</i>

---

<sup>69</sup> Aššur-rēšī-išši erscheint hier ohne Berufsbezeichnung. Weshalb zwangsläufig Personenidentität mit dem gleichnamigen *ḥundurāiu* aus mehreren Texten aus N 9/10 vorliegen muss, leuchtet mir nicht ein. Vermutlich spielt die gemeinsame Nennung mit Bēssū'a hierfür eine Rolle.

<sup>70</sup> Bēssū'a erscheint hier ohne Berufsbezeichnung. Weshalb zwangsläufig Personenidentität mit dem gleichnamigen *ḥundurāiu* aus mehreren Texten aus N 9/10 vorliegen muss, leuchtet mir nicht ein. Vermutlich spielt die gemeinsame Nennung mit Aššur-rēšī-išši hierfür eine Rolle.

<sup>71</sup> Aššur-bēssunu erscheint hier ohne Berufsbezeichnung. Diese ist nur in StAT 1, 22: Rs. 10 belegt. Weshalb PNA Personenidentität mit dem bekannten Goldschmied (*šarrāpu*) annimmt, ist mir unklar.

<sup>72</sup> Aššur-šumu-ušur erscheint hier ohne Berufsbezeichnung. Diese ist in BM 122698: Rs. 8 und StAT 1, 22: Rs. 6 belegt. Weshalb PNA Personenidentität mit dem bekannten Goldschmied (*šarrāpu*) annimmt, ist mir unklar. Eine Person dieses Namens ist mit NATAPA 2, 86 in einem weiteren Text aus der Sammlung N 17 belegt.

## NATAPA 2, 92

Pfandstellungsurkunde

N 17

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*tupšar bēt-ili*

Zeuge(n)

*šarrāpu*

### Gläubiger

PN

### Beruf

*tupšar bēt-ili*

### Zeugen

Gula-ēreš

### Beruf

*šarrāpu*

## NATAPA 2, 109

Personenkauf

N 21

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*atû*

*atû*

*atû*

*atû*

Zeuge(n)

*āpiu*

*šangû*

*šarrāpu* (3x)

*sūsānu*

### Käufer

Mutaqqin-Aššur (Nr. 7)

### Beruf

*atû*

### Zeugen

Zīzī (Nr. 32)

Ubru-Nabû (Nr. 38)

Aššur-bēssunu (Nr. 7)<sup>73</sup>

Aššur-šumu-ušur (Nr. 5)<sup>74</sup>

Šulmu-māt-Aššur (Nr. 4)

Bēssū'a (Nr. 8)<sup>75</sup>

### Beruf

*āpiu*

*šangû ša [...]*

*šarrāpu*

*šarrāpu*

*šarrāpu*

*sūsānu ša Aššur*

<sup>73</sup> Aššur-bēssunu erscheint hier ohne Berufsbezeichnung. Diese ist nur in StAT 1, 22: Rs. 10 belegt. Weshalb PNA Personenidentität mit dem bekannten Goldschmied (*šarrāpu*) annimmt, ist mir unklar. Dass die hier genannte Person mit derjenigen in NATAPA 2, 108, 112, 114, 115 und 117 aus demselben Archiv (N 21) identisch ist, liegt nahe.

<sup>74</sup> Aššur-šumu-ušur erscheint hier ohne Berufsbezeichnung. Diese ist in BM 122698: Rs. 8 und StAT 1, 22: Rs. 6 belegt. Weshalb PNA Personenidentität mit dem bekannten Goldschmied (*šarrāpu*) annimmt, ist mir unklar. Dass die hier genannte Person mit derjenigen in NATAPA 2, 114, 115, 117 und NATAPA 2, App. 2 aus demselben Archiv (N 21) identisch ist, liegt nahe.

<sup>75</sup> Der *sūsānu ša Aššur* Bēssū'a (Nr. 8) kommt mit Berufsbezeichnung in StAT 1, 22: Rs. 18–19 (N 33, Datum nicht erhalten). Eine Person gleichen Namens erscheint in weiteren Dokumenten aus der Sammlung N 33 aus dem Zeitraum von 654 (StAT 1, 2) bis 630\* v. Chr. (StAT 1, 10, die Datierung von StAT 1, 19 ist unsicher, da unklar ist, ob es sich um den Eponymen des Jahres 644\*, 649\* oder 610\* v. Chr. handelt). Nach PNA ist diese Person ebenfalls in NATAPA 2, 109 (N 21, 615\*) belegt, da zwischen diesem Text und der Textsammlung N 33 prosopographische Verbindungen angenommen werden,

## NATAPA 2, 110

Obligationsurkunde

N 21

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*atû*

Zeuge(n)

*ṭupšarru*

### Gläubiger

Mutaqqin-Aššur (Nr. 7)

### Beruf

*atû*

### Zeugen

Aššur-šākin-šumi (Nr. 1)

### Beruf

*ṭupšarru*

## NATAPA 2, 112

Obligationsurkunde

N 21

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*atû*

*ḥundurāiu*

*atû*

*ḥundurāiu*

### Gläubiger

Mutaqqin-Aššur (Nr. 7)

Zeuge(n)

*šarrāpu*

*šarrāpu*

*ṭupšarru*

*ṭupšarru*

### Beruf

*atû*

### Schuldner

Aššur-dēnī-amur (Nr. 4)<sup>76</sup>

### Beruf

*ḥundurāiu*

### Zeugen

Aššur-bēssunu (Nr. 7)<sup>77</sup>

Ubru-Nabû (Nr. 36)<sup>78</sup>

### Beruf

*šarrāpu*

*ṭupšarru*

---

die Goldschmiede (*šarrāpu*) Aššur-bēssunu (Nr. 7), Aššur-šumu-ušur (Nr. 5) und Šulmu-māt-Aššur (Nr. 4) erscheinen in NATAPA 2, 109 allerdings alle ohne Berufsbezeichnung. Šulmu-māt-Aššur (Nr. 4) ist mit NATAPA 2, 114: Vs. 3–4 allerdings in einem weiteren Text aus N 21 mit Berufsbezeichnung belegt, so dass zumindest bei ihm die Identifikation mit dem bekannten Goldschmied (*šarrāpu*) plausibel ist.

<sup>76</sup> Aššur-dēnī-amur erscheint hier ohne Berufsbezeichnung. Weshalb PNA Personenidentität mit dem gleichnamigen *ḥundurāiu*, der in zahlreichen Texten aus N 9/10 belegt ist, annimmt, ist mir unklar.

<sup>77</sup> Aššur-bēssunu erscheint hier ohne Berufsbezeichnung. Diese ist nur in StAT 1, 22: Rs. 10 belegt. Weshalb PNA Personenidentität mit dem bekannten Goldschmied (*šarrāpu*) annimmt, ist mir unklar. Dass die hier genannte Person mit derjenigen in NATAPA 2, 108, 109, 114, 115 und 117 aus demselben Archiv (N 21) identisch ist, liegt nahe.

<sup>78</sup> Weshalb PNA Personenidentität mit dem gleichnamigen Schreiber (*ṭupšarru*) aus NATAPA 2, 80 (621\*, N 15) annimmt. Chronologisch liegen die beiden Belege dicht beieinander, NATAPA 2, 112 datiert in das Jahr 622\* v. Chr.

## NATAPA 2, 113

Obligationsurkunde

N 2

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*atû*

Zeuge(n)

*šaniu*

### Gläubiger

Mutaqqin-Aššur (Nr. 7)

### Beruf

*atû*

### Zeugen

Ulułāiu (Nr. 25)

### Beruf

*šaniu*

## NATAPA 2, 114

Obligationsurkunde

N 21

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*atû*

*šarrāpu*

Zeuge(n)

*šarrāpu* (2x)

*šarrāpu* (2x)

### Gläubiger

Mutaqqin-Aššur (Nr. 7)

### Beruf

*atû*

### Schuldner

Šulmu-māt-Aššur (Nr. 4)

### Beruf

*šarrāpu*

### Zeugen

Aššur-bēssunu (Nr. 7)<sup>79</sup>

Aššur-šumu-ušur (Nr. 5)<sup>80</sup>

### Beruf

*šarrāpu*

*šarrāpu*

## NATAPA 2, 115

EN KASKAL-Dokument

N 21

---

<sup>79</sup> Aššur-bēssunu erscheint hier ohne Berufsbezeichnung. Diese ist nur in StAT 1, 22: Rs. 10 belegt. Weshalb PNA Personenidentität mit dem bekannten Goldschmied (*šarrāpu*) annimmt, ist mir unklar. Dass die hier genannte Person mit derjenigen in NATAPA 2, 108, 109, 112, 115 und 117 aus demselben Archiv (N 21) identisch ist, liegt nahe.

<sup>80</sup> Aššur-šumu-ušur erscheint hier ohne Berufsbezeichnung. Diese ist in BM 122698: Rs. 8 und StAT 1, 22: Rs. 6 belegt. Weshalb PNA Personenidentität mit dem bekannten Goldschmied (*šarrāpu*) annimmt, ist mir unklar. Dass die hier genannte Person mit derjenigen in NATAPA 2, 109, 115, 117 und NATAPA 2, App. 2 aus demselben Archiv (N 21) identisch ist, liegt nahe.

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*atû*

Zeuge(n)

*ṣarrāpu* (2x)

### Anteilnehmer

Mutaqqin-Aššur (Nr. 7)

### Beruf

*atû*

### Zeugen

Aššur-bēssunu (Nr. 7)<sup>81</sup>

Aššur-šumu-uṣur (Nr. 5)<sup>82</sup>

### Beruf

*ṣarrāpu*

*ṣarrāpu*

## NATAPA 2, 117

Obligationsurkunde

N 21

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*atû*

Zeuge(n)

*ṣarrāpu* (2x)

### Gläubiger

Mutaqqin-Aššur (Nr. 7)

### Beruf

*atû*

### Zeugen

Aššur-bēssunu (Nr. 7)<sup>83</sup>

Aššur-šumu-uṣur (Nr. 5)<sup>84</sup>

### Beruf

*ṣarrāpu*

*ṣarrāpu*

## NATAPA 2, 121

EN KASKAL-Dokument

N 24

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*āpiu*

Zeuge(n)

*šeleppāiu*

### Anteilnehmer

Aššur-taqqinanni (Nr. 2)<sup>85</sup>

### Beruf

*āpiu*

---

<sup>81</sup> Vgl. Fn. 79.

<sup>82</sup> Vgl. Fn. 80.

<sup>83</sup> Vgl. Fn. 79.

<sup>84</sup> Vgl. Fn. 80.

<sup>85</sup> Aššur-taqqinanni (Nr. 2) erscheint lediglich in SÉ 72 mit Berufsbezeichnung. Dass dieser Text, wie von PNA angenommen, tatsächlich aus Aššur stammt, ist nicht belegbar. Die neuassyrische Urkunde SÉ 72 wurde von Jursa und Radner 1995 gemeinsam mit einigen Scheil-Texten veröffentlicht. Nur die Scheil-Texte stammen aus Aššur (Jursa und

**Zeugen**

Nabû-šumu-iddina (Nr. 39)

**Beruf***šeleppāiu***NATAPA 2, 127**

Personenkauf

N 24

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

*šeleppāiu**šeleppāiu*

Zeuge(n)

*šeleppāiu**šangû* (5x)**Käufer**

Qurdi-Gula (Nr. 1)

**Beruf***šeleppāiu***Zeugen**

[...]î

Aššur-abu-ušur (Nr. 6)<sup>86</sup>Mušēzib-Aššur (Nr. 20)<sup>87</sup>

Qibīt-Aššur (Nr. 30)

Aššur-šēzibanni (Nr. 10)

Nabû-rēmanni (Nr. 21)

**Beruf***rab šeleppāie**šangû ša Aššur**šangû ša Aššur**šangû ša Ḫūru**šangû ša Ištar ša Ninū'a**šangû ša Šarrat-nipha***NATAPA 2, App. 2, Nr. 2 (VAT 20409)**

Quittung

N 21

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

*atû*

Zeuge(n)

*šarrāpu* (2x)**Gläubiger**

Mutaqqin-Aššur (Nr. 7)

**Beruf***atû*

Radner 1995, 56; vgl. Deller 1984, 225–226). Ob auch bei allen sicheren Belegen für Aššur-taqqinanni aus Aššur mit PNA von Personenidentität auszugehen ist, ist m. E. fraglich, da alle Texte aus unterschiedlichen Fundzusammenhängen stammen: NATAPA 2, 71 (650) aus N 14, NATAPA 2, 121 (629\*) aus N 24, StAT 1, 19 (644\*/629\*/610\*?) aus N 33, StAT 3, 3 (Sīnkēnu-īde) aus N 2. Die Datierungen, soweit aussagekräftig, sprächen zumindest nicht dagegen, dass es sich in allen Texten um dieselbe Person handelt, wenngleich zwischen NATAPA 2, 71 und NATAPA 2, 121 vermutlich um die zwanzig Jahre liegen.

<sup>86</sup> Aššur-abu-ušur (Nr. 6) und Mušēzib-Aššur (Nr. 20) sind nach Ausweis der Edition und auch nach PNA 4 *šangûs* des Marduk (PNA 4, 126a, 128b). Dies geht auf die Lesung von NATAPA 2, 127: Rs. 30 durch Deller, Fales und Jakob-Rost 1995, 117 zurück, die SANGA *šá* <sup>d</sup>MES' lesen. Die auf der Kopie KAN 2, 126 erkennbaren Zeichenspurten lassen sich wesentlich besser mit der Lesung SANGA *šá* <sup>d</sup>Aš+<sup>r</sup>šur' vereinen. So wird in KAN 2 auch im Katalog der Personennamen gelesen (Jakob-Rost, Radner und Donbaz 2000, 21).

<sup>87</sup> Vgl. Fn. 86.

**Zeugen**Aššur-šumu-ušur (Nr. 5)<sup>88</sup>

Šulmu-māt-Aššur (Nr. 4)

**Beruf***šarrāpu**šarrāpu***NATAPA 2, App. 2, Nr. 3 (VAT 20388)**

Quittung

N 21

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

*atû*

Zeuge(n)

*šarrāpu***Schuldner**

Mutaqqin-Aššur (Nr. 7)

**Beruf***atû***Zeugen**

Šulmu-māt-Aššur (Nr. 4)

**Beruf***šarrāpu***Scheil I (SÉ 102)**Prozessurkunde (*dēnu*)

unklar

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

Zeuge(n)

**Prozesspartei**Mudammiq-Aššur (Nr. 7)<sup>89</sup>**Beruf***ḥundurāiu***Zeugen**

Qibīt-Išsar (Nr. 11)

Sati' -Iāu

Mušēzib-Aššur (Nr. 22)

**Beruf***ša-pān-dēnāni**šaknu**rab kišri***Scheil VI (SÉ 103)**

Obligationsurkunde

N 9<sup>90</sup><sup>88</sup> Vgl. Fn. 80.<sup>89</sup> Mudammiq-Aššur erscheint hier ohne Berufsbezeichnung. Weshalb PNA die Person mit dem in N 9/10 sehr gut belegten *ḥundurāiu* identifiziert, kann ich nicht nachvollziehen.<sup>90</sup> Die Zugehörigkeit des Textes zur N 9 wird von Pedersén 1986, 93 vermutet (vgl. Jursa und Radner 1995, 92).



**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

*ḥundurāiu*

*ušpāru*

Zeuge(n)

*ḥundurāiu* (2x)

*ḥundurāiu* (2x)

**Gläubiger**

Bēssū'a (Nr. 9)

**Beruf**

*ḥundurāiu*

**Schuldner**

Ilu-nādin-apli (Nr. 8)

**Beruf**

*ušpāru*

**Zeugen**

Mudammiq-Aššur (Nr. 7)

Sākip-Aššur (Nr. 4)

**Beruf**

*ḥundurāiu*

*ḥundurāiu*

## Rfdn 17, 4

Personenkaufurkunde

Aššur-mātu-taqqin-Archiv

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*masennu*

Zeuge(n)

*ḥundurāiu*

### Käufer

Aššur-mātu-taqqin (Nr. 5)<sup>91</sup>

### Beruf

*masennu*

### Zeugen

Aššur-eppaš<sup>92</sup>

### Beruf

*ḥundurāiu*

## Rfdn 17, 7

Personenkaufurkunde

Aššur-mātu-taqqin-Archiv

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*masennu*

Zeuge(n)

*ṭupšarru*

### Käufer

Aššur-mātu-taqqin (Nr. 5)<sup>93</sup>

### Beruf

*masennu*

### Zeugen

Nabû-zēr-kitti-ušur

### Beruf

*ṭupšarru*

---

<sup>91</sup> Aššur-mātu-taqqin (Nr. 5) wird von PNA mit Verweis auf Rfdn 17, 31: Vs. 6 als *masennu* des Aššurtempels bezeichnet. In der betreffenden Zeile findet sich jedoch der Name der verkauften Sklavin Mullissu-dūrī (Nr. 3). Nach Ahmad 1996, 205 verberge sich Aššur-mātu-taqqins Beruf vermutlich hinter der Bezeichnung IGI E in Rfdn 17, 11: Vs. 6. Unter Umständen liegt bei der Angabe in PNA lediglich ein Tippfehler vor und gemeint ist Rfdn 17, 11: Vs. 6. *masennu* wird in neuassyrischer Zeit mit dem Logogramm IGI.DUB geschrieben (Borger MZL<sup>2</sup>, 409 Nr. 727; vgl. Groß 2014a, 392). Leider gibt es weder Kopie noch Photographie der betreffenden Tafel Rfdn 17, 11, so dass die Zeichenfolge IGI E unverständlich bleibt, es sei denn, es handelt sich um einen Tippfehler für IGI É. Ahmad 1996, 205 hebt in seiner Einleitung ausdrücklich hervor, dass Angehörige des Personals des Aššurtempels im Aššur-mātu-taqqin-Archiv nicht vorkommen: „Clergy and officials of Esarra are totally absent from Assur-matu-taqqin's archival texts“. Ansonsten ist der Beruf des *masennu* als einer der höchsten Staatsbeamten des assyrischen Reichs selbstverständlich der Sphäre der Verwaltung zuzuordnen.

<sup>92</sup> Aššur-eppaš erscheint mit der Berufsbezeichnung *ḥundurāiu* in NATAPA 1, 35: Vs. 16 (N 9) als einer der dreißig *ḥundurāius*, die gemeinsam ein Grundstück in Aššur verkaufen. Da der Name nur sehr selten belegt ist (PNA setzt nur eine einzige Person an), ist es möglich, dass Personenidentität vorliegt, obwohl die beiden Dokumente aus unterschiedlichen Textsammlungen kommen.

<sup>93</sup> Zu Aššur-mātu-taqqins Beruf vgl. Fn. 91.

## Rfdn 17, 9

Personenkaufurkunde

Aššur-mātu-taqqin-Archiv

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*masennu*

Zeuge(n)

*ṭupšarru*

### Käufer

Aššur-mātu-taqqin (Nr. 5)<sup>94</sup>

### Beruf

*masennu*

### Zeugen

Mušēzib-Aššur (Nr. 19)

### Beruf

*ṭupšarru*

## Rfdn 17, 10

Personenkaufurkunde

Aššur-mātu-taqqin-Archiv

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*masennu*

*masennu*

Zeuge(n)

*rab ḥanšê*

*ṭupšarru*

### Käufer

Aššur-mātu-taqqin (Nr. 5)<sup>95</sup>

### Beruf

*masennu*

### Zeugen

Ḥannî (Nr. 13)

Nabû-nādin (Nr. 2)

### Beruf

*rab ḥanšê*

*ṭupšarru*

## Rfdn 17, 30

Adoptionsurkunde

Aššur-mātu-taqqin-Archiv

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*masennu*

Zeuge(n)

*kallāpu*

---

<sup>94</sup> Zu Aššur-mātu-taqqins Beruf vgl. Fn. 91.

<sup>95</sup> Zu Aššur-mātu-taqqins Beruf vgl. Fn. 91.

**Adoptierender**Aššur-mātu-taqqin (Nr. 5)<sup>96</sup>**Beruf***masennu***Zeugen**

Aššur-nādin-aḫi (Nr. 7)

**Beruf***rab kallāpī***Rfdn 17, 34**

Prozessurkunde

Aššur-mātu-taqqin-Archiv

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

Zeuge(n)

**Prozesspartei**Aššur-mātu-taqqin (Nr. 5)<sup>97</sup>**Beruf***masennu***Zeugen**

Aššur-balāssu-iqbi (Nr. 6)

**Beruf***tupšarru***SAAB 12, 60–62 (B 79)**

Obligationsurkunde

N 10<sup>7</sup>**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

Zeuge(n)

*šaknu**šaknu**rab ḫanšē**šaknu (2x)**šaknu ša parnakkāia**šaknu***Gläubiger**

Balāssu (Nr. 20)

**Beruf***šaknu***Schuldner**

Dāri-abū'a (Nr. 3)

**Beruf***rab ḫanšē*

Šulmu-ēreš (Nr. 3)

*rab ḫanšē*

Kulu'-Issar (Nr. 2)

*šaknu ša parnakkāia*<sup>96</sup> Zu Aššur-mātu-taqqins Beruf vgl. Fn. 91.<sup>97</sup> Zu Aššur-mātu-taqqins Beruf vgl. Fn. 91.

**Zeugen**

Nabû-aḥḥē-erība (Nr. 9)

**Beruf***šaknu***SAAS V, 16**Prozessurkunde (*dēnu*)

unklar

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

*nāru**nāru*

Zeuge(n)

*laḥḥinu**nāru***Prozesspartei**

Nabû-mušabši (Nr. 2)

**Beruf***nāru***Zeugen**Aššur-šarru-ušur (Nr. 17)<sup>98</sup>

Nergal-šēzibanni (Nr. 3)

**Beruf***laḥḥinu**nāru***SAAS V, 46**

Prozessurkunde

N 9<sup>?</sup>**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

*ḥundurāiu**ḥundurāiu**ḥundurāiu*

Zeuge(n)

*šangû**laḥḥinu**šarrāpu***Prozesspartei**

Aḥūlamma (Nr. 1)

**Beruf***ḥundurāiu***Zeugen**Akkullānu (Nr. 1)<sup>99</sup>Aššur-šarru-ušur (Nr. 17)<sup>100</sup>**Beruf***šangû**laḥḥinu*

<sup>98</sup> Aššur-šarru-ušur (Nr. 17) erscheint in KAN 4, 8: Rs. 14 (631\*) mit der Berufsbezeichnung *laḥḥinu*. Dass die anderen von PNA diesem Individuum zugeschlagenen Belege auch tatsächlich dieselbe Person meinen, ist unsicher, da sie aus verschiedenen Textsammlungen (N 1, 5 und vermutlich 9) stammen. Die datierbaren Texte stammen aus dem Zeitraum zwischen 658 (StAT 3, 33) und 648\* v. Chr. (SAAS V, 46). Sie liegen damit bis zu 27 Jahre vor dem Beleg für den *laḥḥinu* Aššur-šarru-ušur.

<sup>99</sup> Akkullānu war der Richter im ursprünglichen Rechtsfall. Seine Aufnahme in die Zeugenliste liegt vermutlich in dieser Rolle begründet, so dass nicht von einer Wahl dieses Zeugen durch die Parteien auszugehen ist.

<sup>100</sup> Vgl. Fn. 98.

Aššur-ḫussanni (Nr. 2)<sup>101</sup>

*šarrāpu*

## Scheil I

Prozessurkunde (*dēnu*)

unklar<sup>102</sup>

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*ḫundurāiu*

*ḫundurāiu*

Zeuge(n)

*ḫundurāiu* (4x)

*ṭupšarru* (2x)

### Prozesspartei

Aššur-rēšī-išši (Nr. 8)

Mudammiq-Aššur (Nr. 7)<sup>103</sup>

### Beruf

*ḫundurāiu*

*ḫundurāiu*

### Zeugen

Baṭṭūtu (Nr. 2)

Bēssū'a (Nr. 9)

Mudammiq-Aššur (Nr. 5)<sup>104</sup>

### Beruf

*ḫundurāiu*

*ḫundurāiu*

*ṭupšarru*

## Scheil X

Arbeitsvertrag

unklar

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*ḫundurāiu*

Zeuge(n)

*ḫundurāiu*

### Arbeitgeber

Sākip-Aššur (Nr. 4)<sup>105</sup>

### Beruf

*ḫundurāiu*

<sup>101</sup> Aššur-ḫussanni (Nr. 2) erscheint in BM 112698: Rs. 8–11 (620\*, N 33<sup>2</sup> (vgl. Radner 1999a, 5) sowie BLMW 11289a: Rs. 13' (620\*, Archiv unklar) mit der Berufsbezeichnung *šarrāpu*. Dass es sich um dieselbe Person handelt wie in SAAS V, 46 (648\*, N9<sup>2</sup> (vgl. Jas 1996, 72; Fales und Jakob Rost 1991, 47) ist aufgrund der zeitlichen Differenz und der Herkunft der Belege aus unterschiedlichen Textsammlungen nicht völlig sicher.

<sup>102</sup> Der archivalische Kontext von Scheil II (631\*) ist unbekannt. Es finden sich vermutlich zahlreiche prosopographische Verbindungen zu den Texten aus N 9/10 (vgl. Deller 1984, 231–240), so dass die Annahme von Personenidentität mit den bekannten Protagonisten aus diesen Textsammlungen naheliegend ist.

<sup>103</sup> Ob es sich bei Mudammiq-Aššur um den Schreiber (*ṭupšarru*) Nr. 5 oder den gleichnamigen *ḫundurāiu* Nr. 7 handelt, ist unklar, denn möglicherweise erscheinen beide ohne Berufsbezeichnung in Scheil I; einer als Zeuge, der andere als Prozesspartei.

<sup>104</sup> Vgl. Fn. 103.

<sup>105</sup> Sākip-Aššur erscheint hier ohne Berufsbezeichnung. Die Identifikation mit dem gleichnamigen *ḫundurāiu* aus N 9/10 ist m. E. keineswegs als völlig gesichert anzusehen.

**Zeugen**

Bēssū' a (Nr. 9)<sup>106</sup>

**Beruf**

*ḥundurāiu*

**StAT 1, 2**

Arbeitsvertrag

N 33

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

*kallāpu*

Zeuge(n)

*sūsānu*

**Schuldner**

Nabû-šumu-iškun (Nr. 17)

**Beruf**

*kallāpu ša rab ašlāki*

**Zeugen**

Bēssū' a (Nr. 8)

**Beruf**

*sūsānu ša Aššur*

**StAT 1, 4**

Obligationsurkunde

N 33

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

*āpiu*

*karkadinnu*

*āpiu*

*karkadinnu*

Zeuge(n)

*šarrāpu (2x)*

*šarrāpu (2x)*

*tuṣšarru*

*tuṣšarru*

**Gläubiger**

Urdu-Issar (Nr. 34)

**Beruf**

*āpiu*

**Schuldner**

Zīzī (Nr. 20)

**Beruf**

*karkadinnu*

---

<sup>106</sup> Bēssū' a erscheint hier ohne Berufsbezeichnung. Die Identifikation mit dem gleichnamigen *ḥundurāiu* aus N 9/10 ist m. E. keineswegs als völlig gesichert anzusehen.

**Zeugen**

Lā-qēpu (Nr. 25)  
 Silim-Aššur (Nr. 17)<sup>107</sup>  
 Sāsî (Nr. 17)

**Beruf**

*šarrāpu*  
*šarrāpu*  
*tupšarru*

**StAT 1, 7**

Obligationsurkunde  
 N 33

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen  
*šarrāpu*

Zeuge(n)  
*nappāhu*

**Schuldner**

Nabû-zēru-iddina (Nr. 21)

**Beruf**

*šarrāpu*

**Zeugen**

Aššur-iqbi (Nr. 10)

**Beruf**

*nappāhu*

**StAT 1, 10**

Obligationsurkunde  
 N 33

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen  
*qatinnu*

Zeuge(n)  
*sūsānu ša Aššur*

**Schuldner**

Aššur-aplu-iddina (Nr. 7)

**Beruf**

*qatinnu*

**Zeugen**

Bēssū'a (Nr. 8)

**Beruf**

*sūsānu ša Aššur*

<sup>107</sup> Die Identifikation von Silim-Aššur ist nicht völlig ohne Probleme. PNA unterscheidet mehrere Individuen dieses Namens: den Goldschmied (*šarrāpu*) Silim-Aššur (Nr. 17; vgl. PNA 4, 144a), der mit Berufsbezeichnung in KAN 4, 21: Rs. 4 (617\*, unklare Archivzugehörigkeit) und WVD OG 152, I.42: Vs. 6 (undatiert, 52a) erscheint, Silim-Aššur Nr. 18 in StAT 1, 43: Vs. 1 (undatiert; N 33) sowie Silim-Aššur Nr. 7 in StAT 1, 4: l. Rd. 1 (646\*). Es ist möglich, dass der Goldschmied (*šarrāpu*) Nr. 17 mit dieser Person identisch ist, obwohl zwischen den Belegen 31 Jahre liegen, die Texte aus unterschiedlichen Sammlungen stammen und der Name Silim-Aššur relativ gut belegt ist – PNA unterscheidet 18 Individuen, davon 12 aus Aššur.



## StAT 1, 12

Obligationsurkunde

N 33

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*qatinnu*

*qatinnu*

Zeuge(n)

*āpiu*

*šangû*

### Schuldner

Aššur-aplu-iddina (Nr. 7)

### Beruf

*qatinnu*

### Zeugen

Miqtu-Adur (Nr. 8)

Zīzī (Nr. 21)

### Beruf

*āpiu*

*šangû*

## StAT 1, 14

Obligationsurkunde

N 33

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*šarrāpu*

Zeuge(n)

*šarrāpu* (3x)

### Gläubiger

Nabû-zēru-iddina (Nr. 21)

### Beruf

*šarrāpu*

### Zeugen

Aššur-kurubšunu

Qibīt-Aššur (Nr. 10)

Šulmu-māt-Aššur (Nr. 4)

### Beruf

*šarrāpu*

*šarrāpu*

*šarrāpu*

## StAT 1, 16

Obligationsurkunde

N 33

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*šarrāpu*

Zeuge(n)

*šarrāpu* (8x)

**Schuldner**

Šulmu-māt-Aššur (Nr. 4)  
 Nabû-zēru-iddina (Nr. 21)  
 Qibīt-Aššur (Nr. 10)  
 Aššur-kurubšunu

**Beruf**

*šarrāpu*  
*šarrāpu*  
*šarrāpu*  
*šarrāpu*

**Zeugen**

Aššur-šumu-ušur (Nr. 5)  
 Aḫūlamma (Nr. 2)

**Beruf**

*šarrāpu*  
*šarrāpu*

**StAT 1, 19**

Personenkaufurkunde  
 N 33

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen  
*šarrāpu*  
*šarrāpu*  
*šarrāpu*  
*šarrāpu*

Zeuge(n)  
*āpiu*  
*paḫḫāru*  
*rab bēt-šarrāni*  
*sūsānu ša Aššur*

**Käufer**

Nabû-zēru-iddina (Nr. 21)

**Beruf**

*šarrāpu*

**Zeugen**

Aššur-taqqinanni (Nr. 2)<sup>108</sup>  
 Aššur-nādin-aḫḫē (Nr. 9)  
 Šulmu-aḫḫē (Nr. 28)  
 Bēssū'a (Nr. 8)

**Beruf**

*āpiu*  
*paḫḫāru*  
*rab bēt-šarrāni*  
*sūsānu ša Aššur*

**StAT 1, 20**

Kaufurkunde, Gegenstand nicht erhalten  
 N 33

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen  
*tuṣšarru*  
*tuṣšarru*  
*tuṣšarru*  
*tuṣšarru*

Zeuge(n)  
*atū*  
*rab sikkāt Nabû*  
*ša-maššarti*  
*ša-pān-ša-šadādi*

<sup>108</sup> Zur Problematik der Identifikation der Belege für Aššur-taqqinanni mit dem gleichnamigen Bäcker vgl. Fn. 85.

**Verkäufer**

Etel-pī-Marduk (Nr. 2)

**Beruf***tuṣṣarru***Zeugen**Nabû-na'id (Nr. 21)<sup>109</sup>

Indī (Nr. 3)

Inurta-šarru-uṣur (Nr. 3)

Šumma-ušēzib (Nr. 8)

**Beruf***atû**rab sikkāt Nabû**ša-maṣṣarti**ša-pān-ša-šadādi***StAT 1, 23**

Hauskaufurkunde

N 33

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

*sirāšû ša bīt mār šarri**rab qatinni ša turtāni**sirāšû ša bīt mār šarri**rab qatinni ša turtāni*

Zeuge(n)

*ša-muḥḥi-bēt-šarrāni**ša-muḥḥi-bēt-šarrāni**ša-muḥḥi-bēt-šarrāni**ša-muḥḥi-bēti ša turtāni***Käufer**

Aḥu-lē'i

**Beruf***sirāšû ša bīt mār šarri***Verkäufer**

Sagību (Nr. 8)

**Beruf***rab qatinni ša turtāni***Zeugen**

PN

PN

**Beruf***ša-muḥḥi-bēt-šarrāni**ša-muḥḥi-bēti ša turtāni*

<sup>109</sup> Nabû-na'id (Nr. 21) wird von PNA mit dem gleichnamigen Türhüter (*atû*) aus StAT 1, 20: Rs. 4' identifiziert. Dies beruht auf der Archivzuschreibung der Tafel zu N 33, welche die Donbaz und Parpola 2001, 163 Fn. 242 aufgrund vermeintlicher prosopographischer Verbindungen in diese Textsammlung postulieren. Wie Pedersén 2003, 360 allerdings zeigen kann, stammt die Tafel aus dem Planquadrat cE6I und damit aus einem völlig anderen Bereich der Stadt als N33, so dass die Identifikation der Zeugen höchst fraglich ist.

## StAT 2, 8

Prozessurkunde (*dēnu*)

N 3

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*nargallu ša Aššur*

*šangû ša Šarrat-nipḫa*

*nargallu ša Aššur*

*šangû ša Šarrat-nipḫa*

Zeuge(n)

*atû (2x)*

*atû (2x)*

*ṭupšar ešerti*

*ṭupšar ešerti*

### Prozessparteien

Aššur-bēl-ilāni (Nr. 7)

Aššur-šarru-ušur (Nr. 21)

### Beruf

*nargallu ša Aššur*

*šangû ša Šarrat-nipḫa*

### Zeugen

PN

PN

PN

### Beruf

*atû*

*atû ša manūni*

*ṭupšar ešerti*

## StAT 2, 13

Quittung

N 9

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*ḫundurāiu*

Zeuge(n)

*ḫundurāiu (2x)*

### Schuldner

Mudammiq-Aššur (Nr. 7)

### Beruf

*ḫundurāiu*

### Zeugen

Upāqa-ana-Aššur (Nr. 2)

Sākip-Aššur (Nr. 4)

### Beruf

*rab ḫundurāie*

*ḫundurāiu*

## StAT 2, 21

Arbeitsvertrag

N 10

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*ḥundurāiu*

Zeuge(n)

*ḥundurāiu* (2x)

### Arbeitgeber

Aḥūlamma (Nr. 1)

### Beruf

*ḥundurāiu*

### Zeugen

Bēssū'a (Nr. 9)

Šakil-Aia (Nr. 7)

### Beruf

*ḥundurāiu*

*ḥundurāiu*

## StAT 2, 25

Arbeitsvertrag

N 10

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*ḥundurāiu*

Zeuge(n)

*ḥundurāiu*

### Arbeitgeber

Aššur-eṛība (Nr. 9)

### Beruf

*ḥundurāiu*

### Zeugen

Aššur-dēnī-amur (Nr. 4)

### Beruf

*ḥundurāiu*

## StAT 2, 26

Arbeitsvertrag

N 10

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*ḥundurāiu*

Zeuge(n)

*ḥundurāiu*

### Arbeitgeber

Aššur-eṛība (Nr. 9)

### Beruf

*ḥundurāiu*

**Zeugen**

Aššur-šallim-aḫḫē (Nr. 12)

**Beruf***ḫundurāiu***StAT 2, 37**

Quittung

N 12

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

*tašlīšu**ša-pān-narkabti**tašlīšu**ša-pān-narkabti*

Zeuge(n)

*atû**atû**šarrāpu**šarrāpu***Gläubiger**

Nabû'a (Nr. 59)

**Beruf***tašlīšu***Schuldner**

Epšanni-Issar

**Beruf***ša-pān-narkabti***Zeugen**

Šulmu-Aia (Nr. 3)

Sîn-na'di (Nr. 16)

**Beruf***atû**rab šarrāpi***StAT 2, 45**

Obligationsurkunde

N 12

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

*šarrāpu*

Zeuge(n)

*šarrāpu***Gläubiger**

Mullissu-taqīša

**Beruf***šarrāpu***Zeugen**

Sākip-Aššur (Nr. 2)

**Beruf***šarrāpu*

## StAT 2, 97

Obligationsurkunde

cD6II

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*šeleppāiu*

Zeuge(n)

*paḥḥāru*

### Gläubiger

Qurdi-Gula (Nr. 1)

### Beruf

*šeleppāiu*

### Zeugen

Aššur-nādin-aḥḥē (Nr. 9)

### Beruf

*paḥḥāru*

## StAT 2, 101

Erbteilung

N 25

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*šangû*

*šangû*

*šangû*

*šangû*

Zeuge(n)

*āpiu*

*šangû* (2x)

*šeleppāiu*

*tuṣšarru* (2x)

### Erbe

Bēl-nāšir (Nr. 3)

### Beruf

*šangû*

### Zeugen

[...]-ibni

[...]maia

Ḥu-māmāti (Nr. 1)

Šamaš-šumu-ušur (Nr. 2)

[...]-erība

Inūrta-daiān

### Beruf

*āpiu*

*šangû*

*šangû*

*šeleppāiu*

*tuṣšarru*

*tuṣšarru*

## StAT 2, 102

Kauf, Gegenstand unklar

N 25

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*nuḫatimmu*

*nuḫatimmu*

*nuḫatimmu*

*nuḫatimmu*

*nuḫatimmu*

Zeuge(n)

*nuḫatimmu* (7x)

*sasinnu*

*sirāšû*

*šārip duḫšî*

*šangû*

### Verkäufer

PN

### Beruf

*nuḫatimmu ša Ištar*

### Zeugen

Aqru (Nr. 2 )

Dādīa (Nr. 1)

Mušēzib-Šamaš (Nr. 1)

PN

Šulmu-aḫi (Nr. 1)

Nāsi` (Nr. 1)

[...]ru

Ahi-nāsi

Abu-ul-īdi (Nr. 5)

Ahi-nāsi (Nr. 2)

Qurdi-Aia (Nr. 1)

Ḫu-māmāti (Nr. 1)

### Beruf

*nuḫatimmu*

*nuḫatimmu*

*nuḫatimmu*

*nuḫatimmu*

*nuḫatimmu*

*rab nuḫatimmi*

*rab nuḫatimmi ša Ištar*

*sasinnu*

*šeleppāiu*

*sirāšû*

*šārip duḫšî*

*šangû*

## StAT 2, 126

Personenkaufurkunde

N 25

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*āpiu*

*ša-rēšî ša šarri*

Zeuge(n)

*tuḫšarru*

*tuḫšarru*

### Käufer

Bibî (Nr. 6)

### Beruf

*āpiu*



**Verkäufer**

Ilî

**Beruf***ša-rēši ša šarri***Zeugen**

Nabû-nāšir (Nr. 26)

**Beruf***tušarru***StAT 2, 138**

Personenkaufurkunde

N 28

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

*tušarru**tušarru*

Zeuge(n)

*tušarru**tušarru***Käufer**

Nabû-zêru-iddina (Nr. 23)

**Beruf***tušarru***Zeugen**

[...]iddina

[...]iddina

**Beruf***asû**tušarru***StAT 2, 140**

Personenkauf

N 29

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

*sēpiu*

Zeuge(n)

*tušarru***Käufer**

Sāmidu (Nr. 3)

**Beruf***sēpiu bīt Aššur***Zeugen**

Nabû-šaddûni (Nr. 4)

**Beruf***tušarru*

## StAT 2, 145

Personenkauf

N 29

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*sēpiu*

*sēpiu*

Zeuge(n)

*nuḫatimmu*

[ša] *ekalli*

### Käufer

Sāmidu (Nr. 3)

### Beruf

*sēpiu bīt Aššur*

### Zeugen

Aššur-aḫḫē-ibni

PN

### Beruf

*nuḫatimmu*

[ša] *ekalli*

## StAT 2, 164

diverse

N 31

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*mukīl sīsē*

*mukīl sīsē*

*mukīl sīsē*

Zeuge(n)

*nāšiu*

*sirāšū*

*šangû*

### Zentrale Person

Pabba'u

### Beruf

*mukīl sīsē ša Ištar ša Arba'il*

### Zeugen

Nergal-šarru-ušur (Nr. 42)

Ḫipirrāu

Marduk-šarru-ušur (Nr. 13)

Nergal-iddina (Nr. 5)

Kišir-Aššur (Nr. 16)

### Beruf

*nāšiu*

*rab sirāšē*

*šangû*

*šangû*

*šangû rabiu bīt [...]*

## StAT 2, 167

Erbteilung

N 31

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*rab kiṣri*

Zeuge(n)

*rab ḥanšê (2x)*

### Erbe

Pašî (Nr. 3)

### Beruf

*rab kiṣri*

### Zeugen

Lā-turammanni-Aššur (Nr. 3)

Urdu-Aššur (Nr. 5)

### Beruf

*rab ḥanšê*

*rab ḥanšê*

## StAT 2, 173

diverse

N 31

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*šangû*

Zeuge(n)

*rab kiṣri (2x)*

### Zentrale Person

Šamaš-rēšî-iššî

### Beruf

*šangû*

### Zeugen

Hūru (Nr. 2)

Pašî (Nr. 3)

### Beruf

*rab kiṣri*

*rab kiṣri*

## StAT 2, 177

Obligationsurkunde

N 31

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*rab ḥanšê*

Zeuge(n)

*rab ḥanšê*

### Gläubiger

Urdu-Aššur (Nr. 5)

### Beruf

*rab ḥanšê*

**Zeugen**

Lā-turammanni-Aššur (Nr. 3)

**Beruf***rab ḥanšê***StAT 2, 178**

Personenkaufurkunde

N 31

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

lúDUMU/TUR

lúDUMU/TUR

Zeuge(n)

*rab ḥanšê**rab kišri (2x)***Verkäufer**

Nabû-mētu-uballit (Nr. 1)

**Beruf**

lúDUMU/TUR

**Zeugen**

Lā-turammanni-Aššur (Nr. 3)

Hūru (Nr. 2)

Šumma-Nabû (Nr. 14)

**Beruf***rab ḥanšê**rab kišri**rab kišri***StAT 2, 183**

Personenkaufurkunde

N 31

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

*āpiu**malāḥu*

Zeuge(n)

*rab ḥanšê (2x)**rab ḥanšê (2x)***Verkäufer**

Aššur-aplu-iddina

Aššur-šumu-iddina (Nr. 13)

**Beruf***malāḥu**rab āpie***Zeugen**

Lā-turammanni-Aššur (Nr. 3)

Urdu-Aššur (Nr. 5)

**Beruf***rab ḥanšê**rab ḥanšê*

## StAT 2, 191

Obligationsurkunde

N 31

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*rab ḥanšê*

*rab ḥanšê*

Zeuge(n)

*rab ḥanšê*

*rab kiṣri*

### Gläubiger

Urdu-Aššur (Nr. 5)

### Beruf

*rab ḥanšê*

### Zeugen

Lā-turammanni-Aššur (Nr. 3)

Hūru (Nr. 2)

### Beruf

*rab ḥanšê*

*rab kiṣri*

## StAT 2, 192

Obligationsurkunde

N 31

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*rab ḥanšê*

Zeuge(n)

*rab ḥanšê*

### Gläubiger

Urdu-Aššur (Nr. 5)

### Beruf

*rab ḥanšê*

### Zeugen

Lā-turammanni-Aššur (Nr. 3)

### Beruf

*rab ḥanšê*

## StAT 2, 195

Obligationsurkunde

N 31

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*rab ḥanšê*

Zeuge(n)

*nappāḥu*

### Gläubiger

Urdu-Aššur (Nr. 5)

### Beruf

*rab ḥanšê*

**Zeugen**

Aššur-šumu-ka''in/ukīn (Nr. 8)

**Beruf***nappāhu***StAT 2, 198**Prozessurkunde (*sartu*)

N 31

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

*rab hanšê**rab hanšê*

Zeuge(n)

*atû**rab hanšê***Prozesspartei**

Urdu-Aššur (Nr. 5)

**Beruf***rab hanšê***Zeugen**

Nergal-iddina (Nr. 12)

Pinaiawa

**Beruf***atû**rab hanšê***StAT 2, 202**

Arbeitsvertrag

N 31

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

*rab hanšê**nappāhu*

Zeuge(n)

*rab hanšê**rab hanšê***Arbeitgeber**

Urdu-Aššur (Nr. 5)

**Beruf***rab hanšê***Arbeitnehmer**

Aššur-šumu-ka''in/ukīn (Nr. 8)

**Beruf***nappāhu***Zeugen**

Lā-turammanni-Aššur (Nr. 3)

**Beruf***rab hanšê*

## StAT 2, 203

Obligationsurkunde

N 31

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*rab ḫanšê*

Zeuge(n)

*atû*

### Gläubiger

Urdu-Aššur (Nr. 5)

### Beruf

*rab ḫanšê*

### Zeugen

Nergal-iddina (Nr. 12 )

### Beruf

*atû*

## StAT 2, 209

Obligationsurkunde

N 31

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*rab ḫanšê*

Zeuge(n)

*atû (4x)*

### Gläubiger

Urdu-Aššur (Nr. 5)

### Beruf

*rab ḫanšê*

### Schuldner

Lā-turammanni-Aššur (Nr. 3)

### Beruf

*rab ḫanšê*

### Zeugen

Marduk-šarru-ušur (Nr. 34)

Nergal-iddina (Nr. 12 )

### Beruf

*atû*

*atû*

## StAT 2, 210<sup>110</sup>

Obligationsurkunde

N 31

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*rab ḥanšê*

*rab kiṣri*

*rab ḥanšê*

*rab kiṣri*

Zeuge(n)

*rab ḥanšê*

*rab ḥanšê*

*atû*

*atû*

### Gläubiger

Urdu-Aššur (Nr. 5)

### Beruf

*rab ḥanšê*

### Schuldner

Pašî (Nr. 3)

### Beruf

*rab kiṣri*

### Zeugen<sup>111</sup>

Nabû-šumu-iddina (Nr. 38)

Lā-turammanni-Aššur (Nr. 3)

### Beruf

*atû*

*rab ḥanšê*

## StAT 2, 213

Obligationsurkunde

N 31

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*rab ḥanšê*

*rab kiṣri*

Zeuge(n)

*nappāḥu*

*nappāḥu*

### Gläubiger

Urdu-Aššur (Nr. 5)

### Beruf

*rab ḥanšê*

### Schuldner

Ḥūru (Nr. 2)

### Beruf

*rab kiṣri*

### Zeugen

Sîn-aḥu-iddina (Nr. 12)

### Beruf

*nappāḥu*

---

<sup>110</sup> Die Hülle ist StAT 2, 111. StAT 2, 212 ist vermutlich Teile der Hülle (Faist 2004, 128).

<sup>111</sup> Beide Zeugen erscheinen nur auf der Hülle.



## StAT 2, 214<sup>112</sup>

Obligationsurkunde

N 31

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*rab ḥanšê*

*rab ḥanšê*

*rab ḥanšê*

Zeuge(n)

*nappāḥu* (2x)

*rab ḥanšê*

*rab kišri*

### Gläubiger

Urdu-Aššur (Nr. 5)

### Beruf

*rab ḥanšê*

### Zeugen

Aššur-šumu-ka' in/ukīn (Nr. 8)

Sīn-aḥu-iddina (Nr. 12)

Kiṣir-Aššur (Nr. 59)<sup>113</sup>

Pašī (Nr. 3)

### Beruf

*nappāḥu*

*nappāḥu*

*rab ḥanšê*

*rab kišri*

## StAT 2, 229

Prozessurkunde (*dēnu*)

N 31

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*rab ḥanšê*

Zeuge(n)

*nappāḥu*

### Prozesspartei

Urdu-Aššur (Nr. 5)

### Beruf

*rab ḥanšê*

### Zeugen

Aššur-rēšī-išši (Nr. 12)

### Beruf

*nappāḥu*

---

<sup>112</sup> Die Hülle ist StAT 2, 215.

<sup>113</sup> PNA setzt für den Beleg aus StAT 2, 214 ein eigenes Lemma an. In der Textsammlung N 31 sind zwei weitere Personen dieses Namens bezeugt: Nr. 45, eine der Hauptpersonen, deren Beruf unbekannt ist, und Nr. 16, ein *šangû*. Man könnte m. E. in vorliegendem Fall erwägen, ob der Beleg nicht Nr. 45 zuzuschlagen wäre. Der Beruf *rab ḥanšê* würde gut zu den Berufen der anderen Protagonisten von N 31 passen.

## StAT 2, 242

Prozessurkunde (*dēnu*)

cE6I<sup>114</sup>

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*šarrāpu*

*šarrāpu*

Zeuge(n)

*atû*

*tušarru*

### Prozesspartei

Qibīt-Aššur (Nr. 10)<sup>115</sup>

### Beruf

*šarrāpu*

### Zeugen

Nabû-na'id (Nr. 21)<sup>116</sup>

Nīnuāiu<sup>117</sup>

### Beruf

*atû*

*tušarru*

## StAT 2, 263

Erbteilung

fE10V<sup>118</sup>

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*mušarkisu*

*rab kišri*

*mušarkisu*

*rab kišri*

*mušarkisu*

*rab kišri*

Zeuge(n)

*šeleppāiu*

*šeleppāiu*

*sukallu*

*sukallu*

*tušarru*

*tušarru*

### Erbe

Aššur-napissu/kettu-irām (Nr. 2)<sup>119</sup>

### Beruf

*mušarkisu*

---

<sup>114</sup> Pedersén 2003, 360.

<sup>115</sup> Die Identifikation des Prozessierenden Qibīt-Aššur mit dem gleichnamigen Goldschmied (*šarrāpu*) Nr. 10 aus N 33 beruht auf der Archivzuschreibung zu N 33, die Donbaz/Parpola 2003, 163 Fn. 242 anhand von vermeintlichen prosopographischen Verbindungen in diese Textsammlung postulieren. Wie Pedersén 2003, 360 allerdings zeigen kann, stammt die Tafel aus dem Planquadrat cE6I und damit aus einem völlig anderen Bereich der Stadt als N33, so dass die Identifikation höchst fraglich ist.

<sup>116</sup> Zur hochgradig unsicheren Identifikation des Zeugen vgl. Fn. 109.

<sup>117</sup> Der Beleg fehlt in PNA 2/I, 964–965.

<sup>118</sup> Faist 2004, 130.

<sup>119</sup> Auf welcher Grundlage PNA den Erben aus vorliegendem Text mit dem gleichnamigen Verkäufer aus StAT 2, 270: Vs. 3 identifiziert, ist mir unklar. Der Fundkontext von StAT 2, 270 ist unbekannt, weitere prosopographische Verbindungen zwischen den beiden Texten bestehen nicht.

**Zentrale Person**  
Šumu-lēšir (Nr. 6)<sup>120</sup>

**Beruf**  
*rab kišri*

**Zeugen**  
Sîn-na'di (Nr. 22)  
Aššur-rē'ûni  
Aššur-rēšī-išši (Nr. 9)

**Beruf**  
*šeleppāiu*  
*sukallu*  
*ṭupšarru*

## StAT 2, 271

Kaufurkunde  
N 9

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen  
*tamkāru*  
*tamkāru*

Zeuge(n)  
*šarrāpu*  
*ṭupšarru*

**Verkäufer**  
PN

**Beruf**  
*tamkāru*

**Zeugen**  
PN  
PN

**Beruf**  
*šarrāpu*  
*ṭupšarru*

## StAT 3, 3

Prozessurkunde (*dēnu*)  
N 2

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen  
*nappāḫu*  
*nappāḫu*  
*nappāḫu*  
*nappāḫu*  
*nappāḫu*  
*nappāḫu*  
*nappāḫu*  
*nappāḫu*  
*nappāḫu*  
*nappāḫu*

Zeuge(n)  
*āpiu* (3x)  
*aškāpu*  
*ašlāku*  
*etinnu*  
*ḫundurāiu*  
*naggāru*  
*nappāḫu* (6x)  
*pallišu*  
*qurbūtu*  
*sirāšû*

---

<sup>120</sup> Šumu-lēšir siegelt den Text, seine Rolle in der Erbteilung bleibt allerdings unklar.

*nappāhu*  
*nappāhu*  
*nappāhu*  
*nappāhu*

*rā`iu*  
*šā-bēt-kimahhi*  
*šarrāpu*  
*tuṣšarru*

### **Prozesspartei**

Issi- [...]

### **Beruf**

*nappāh ēri*

### **Zeugen**

Aššur-taqqinanni (Nr. 2)<sup>121</sup>  
Mukīn-Aššur (Nr. 12)  
Qibīt-Aššur (Nr. 37)  
Mukīn-Aššur (Nr. 11)  
Dadūsu (Nr. 3)  
Sākip-Aššur (Nr. 14)  
Aššur-eppaš  
Lā-turammanni-Aššur (Nr. 5)  
Šēp-šarri (Nr. 21)  
Aḥu-lāmur (Nr. 32)  
Aḥūlamma (Nr. 3)  
Nabû-mudammīq (Nr. 7)  
Qunî (Nr. 2)  
Šumma-Aššur (Nr. 20)  
Mutakkil-Aššur (Nr. 13)  
Lū-balaṭ (Nr. 7)  
Aššur-balāssu-iqbi (Nr. 9)  
Sākip-Aššur (Nr. 15)  
Nabû-nādin-aḥi<sup>122</sup>  
Mušallim-Aššur<sup>123</sup>  
Nabû-zēru-ibni (Nr. 11)

### **Beruf**

*āpiu*  
*āpiu*  
*āpiu*  
*aškāpu*  
*ašlāku*  
*etinnu*  
*ḥundurāiu*  
*naggār mugirri*  
*nappāh parzilli*  
*nappāhu*  
*nappāhu*  
*nappāhu*  
*nappāhu*  
*nappāhu*  
*pallišu*  
*qurbūtu*  
*rab sirāšī*  
*rā`iu*  
*šā-bēt-kimahhi*  
*šarrāpu*  
*tuṣšarru*

## **StAT 3, 4**

Personenkaufurkunde

N 2

### **Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

*naggāru*  
*naggāru*  
*naggāru*

Zeuge(n)

*qurbūtu*  
*šaniu*  
*tašlīšu*

<sup>121</sup> Zur Problematik der Identifikation der Belege für Aššur-taqqinanni mit dem gleichnamigen Bäcker vgl. Fn. 85.

<sup>122</sup> Der Beleg fehlt in PNA 2/II, 849–850.

<sup>123</sup> Der Beleg fehlt in PNA 2/II, 772–774

*naggāru*

**Käufer**

Lā-turammanni-Aššur (Nr. 5)

**Zeugen**

Bānāia (Nr. 2)

Sîn-šarru-ušur<sup>124</sup>

Ṭāb-šār-Saggil (Nr. 2)

Abu-dūrī<sup>125</sup>

Aššur-aplu-iddina<sup>126</sup>

Ubru-Nabû (Nr. 32)

*ṭupšarru*

**Beruf**

*naggār mugirri*

**Beruf**

*qurbūtu*

*šaniu*

*tašlīšu*

*ṭupšarru*

*ṭupšarru*

*ṭupšarru*

**StAT 3, 6**

Obligationsurkunde

N 2

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

*nappāḫu*

Zeuge(n)

*nappāḫu* (2x)

**Schuldner**

Aššur-urkittu-ušur

**Beruf**

*nappāḫu*

**Zeugen**

Qunî (Nr. 2)

Šumma-Aššur (Nr. 20)

**Beruf**

*nappāḫu*

*nappāḫu*

**StAT 3, 13**

Personenkaufurkunde

N 2

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

*ṭupšarru*

*ṭupšarru*

Zeuge(n)

*pallišu*

*ṭupšarru* (3x)

<sup>124</sup> Der Beleg fehlt in PNA 3/I, 1145–1147.

<sup>125</sup> Der Beleg fehlt in PNA 1/1, 15–16.

<sup>126</sup> Der Beleg fehlt in PNA 1/I, 154.

**Verkäufer**

Nabû-zēru-ibni (Nr. 11)

**Beruf***ṭupšarru***Zeugen**

Mutakkil-Aššur (Nr. 13)

Nabû-rēmāni (Nr. 20)

PN

Kišir-Nabû (Nr. 12)

**Beruf***pallišu**ṭupšarru**ṭupšarru**ṭupšarru***StAT 3, 14**

Kaufurkunde über eine Werkstatt

N 2

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

*šarrāpu*

Zeuge(n)

*rab šarrāpi***Käufer**

Nabû-uballiṭ (Nr. 3)

**Beruf***šarrāpu***Zeugen**

[...]bušu

**Beruf***rab šarrāpi***StAT 3, 15**

Kauf eines Gartens

N 2

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

*tašlīšu**tašlīšu**tašlīšu**tašlīšu*

Zeuge(n)

*nappāḫu**rabû aššurāiu**šaknu**tamkār sīsê***Verkäufer**Sîn-aḫū 'a-uṣur<sup>127</sup>**Beruf***tašlīšu***Zeugen**

Amar-ili (Nr. 2)

Šamaš-bēlu-uṣur (Nr. 5)

**Beruf***nappāḫu**rabû aššurāiu*

---

<sup>127</sup> Das Lemma fehlt bisher in PNA.

Emūqī-Aššur (Nr. 2)<sup>128</sup>

Ibu[...]

*šaknu*

*tamkār sīsē*

### StAT 3, 20

Hauskaufurkunde

N 3

#### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*nāru*

Zeuge(n)

*nāru*

#### Käufer

Pi-Aḫi

#### Beruf

*nāru*

#### Zeugen

Qibīt-Aššur (Nr. 9)

#### Beruf

*nāru*

### StAT 3, 22

Quittung

N 3

#### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*nargallu*

*nargallu*

*nargallu*

*nargallu*

*nargallu*

*nargallu*

Zeuge(n)

*nuḫatimmu*

*rab āpie*

*rab ekalli*

*rab ḫanšē*

*šangû ša Aššur*

*sirāšû*

#### Schuldner

Aššur-šumu-iškun (Nr. 1)

#### Beruf

*nargallu*

#### Zeugen

PN

PN

PN

PN

PN

PN

#### Beruf

*nuḫatimmu*

*rab āpie*

*rab ekalli*

*rab ḫanšē*

*šangû ša Aššur*

*sirāšû*

---

<sup>128</sup> In PNA 1/II, 396b s.v. Enī-Aššur eingeordnet.

### StAT 3, 27

Prozessurkunde (*dēnu*)

N 3

#### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*sēkiru*

*sēkiru*

*sēkiru*

*sēkiru*

Zeuge(n)

*nargallu*

*šāqiu*

*sirāšû*

*ṭupšarru* (2x)

#### Prozessspartei

*Ḫusurāiu*

#### Beruf

*sēkiru*

#### Zeugen

Aššur-aḫu-iddina (Nr. 2)

Qibīt-Aššur (Nr. 1)

Ubru-Issar (Nr. 9)

Bāni<sup>129</sup>

Nani<sup>130</sup>

#### Beruf

*nargallu*

*šāqiu*

*sirāšû*

*ṭupšarru*

*ṭupšarru*

### StAT 3, 30

Quittung

N 3

#### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*nargallu*

Zeuge(n)

*raksu*

#### Schuldner

Aššur-šumu-iškun<sup>131</sup>

#### Beruf

*nargallu*

#### Zeugen

Mušēzib-Issar

#### Beruf

*raksu*

### StAT 3, 54

Prozessurkunde

N 27

<sup>129</sup> Der Beleg fehlt in PNA 1/II, 263–264.

<sup>130</sup> Der Beleg fehlt in PNA 2/II, 925–927.

<sup>131</sup> Der Beleg fehlt in PNA 1/I, 224



### **Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

*rā'iu*

*rā'iu*

Zeuge(n)

*ḫundurāiu*

*ṭupšarru*

### **Prozesspartei**

Ḫanūnu

### **Beruf**

*rā'iu*

### **Zeugen**

Aššur-ālik-pāni (Nr. 6)

Dawlî (Nr. 2)

### **Beruf**

*ḫundurāiu*

*ṭupšarru*

### **StAT 3, 60**

Prozessurkunde (*dēnu*)

N 28

### **Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

*kalliu*

*ṭupšarru*

*kalliu*

*ṭupšarru*

*kalliu*

*ṭupšarru*

Zeuge(n)

*daiālu*

*daiālu*

*kalliu* (4x)

*kalliu* (4x)

*ṭupšarru* (3x)

*ṭupšarru* (3x)

### **Prozesspartei**

Kākīa

Nabû-zēru-iddina (Nr. 23)

### **Beruf**

*kalliu*

*ṭupšarru*

### **Zeugen**

Ululāiu (Nr. 36)

Aḫu-lāmur (Nr. 26)

Rēmūtu (Nr. 18)

Šumma-Aššur (Nr. 17)

Tuqūnu-ēres (Nr. 8)

Nabû-ēṭiranni (Nr. 11)

Nādinu (Nr. 17)

Rēmūtu (Nr. 19)

### **Beruf**

*daiālu*

*kalliu*

*kalliu*

*kalliu*

*rab kallî*

*ṭupšarru*

*ṭupšarru*

*ṭupšarru*

### **StAT 3, 73**

Hauskaufurkunde

N 28

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

*ḥundurāiu**ḥundurāiu*

Zeuge(n)

*nuḥatimmu**ṭupšar āli***Verkäufer**

PN

**Beruf***ḥundurāiu***Zeugen**

PN

Zāia (Nr. 2)

**Beruf***nuḥatimmu**ṭupšar āli***StAT 3, 76**

Personenkaufurkunde

N 28

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

*ṭupšarru*

Zeuge(n)

*rab būrāti***Käufer**

Nabû-zēru-iddina (Nr. 23)

**Beruf***ṭupšarru***Zeugen**

Passuku

**Beruf***rab būrāti*

## StAT 3, 84

Obligationsurkunde

N 31

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*nāšiu*

*ṭupšarru*

Zeuge(n)

*atû ša abul Sūḫi*

*atû ša abul Sūḫi*

### Schuldner

Nergal-šarru-ušur<sup>132</sup>

Ilu-lē' i<sup>133</sup>

### Beruf

*nāšiu*

*ṭupšarru ša mār šarri*

### Zeugen

Rēmāni-Aššur (Nr. 9)

### Beruf

*atû ša abul Sūḫi*

## StAT 3, 87

Quittung

N 31

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*rab kišri*

*rab ḫanšê*

Zeuge(n)

*rab kišri*

*rab kišri*

### Schuldner

Pašî (Nr. 3)

### Beruf

*rab kišri*

### Zentrale Person

Lā-turammāni-Aššur (Nr. 3)

### Beruf

*rab ḫanšê*

### Zeugen

Ḫūru (Nr. 2)

### Beruf

*rab kišri*

---

<sup>132</sup> Der Beleg fehlt in PNA 2/II, 954–956.

<sup>133</sup> Der Beleg fehlt in PNA 2/I, 531.

## StAT 3, 102

Prozessurkunde

N 32

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*šārip duḥšî*

*šārip duḥšî*

*šārip duḥšî*

*šārip duḥšî*

Zeuge(n)

*qurbūtu*

*rab ḥanšê*

*šangû*

*ṭupšarru*

### Prozesspartei

Arba'ilāiu (Nr. 24)

### Beruf

*šārip duḥšî*

### Zeugen

Rēmāni-ilu (Nr. 17)

Baqī-Aia

Na'di-Aššur<sup>134</sup>

Unzarḥu (Nr. 1)

Aššur-ši'i (Nr. 3)

### Beruf

*qurbūtu*

*rab ḥanšê*

*rab ḥanšê*

*šangû ša Tašmētu*

*ṭupšarru*

## StAT 3, 109

Obligationsurkunde

N 34

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*rab pilkāni*

Zeuge(n)

*ṭupšarru*

### Schuldner

Aššur-šēzibanni (Nr. 9)

### Beruf

*rab pilkāni*

### Zeugen

Aqru (Nr. 7)

### Beruf

*ṭupšarru*

---

<sup>134</sup> Beleg fehlt in PNA 2/II, 915–916.

### StAT 3, 110

Prozessurkunde (*dēnu*)

N 35

#### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*nāru*

Zeuge(n)

*nāru* (4x)

#### Prozesspartei

Nabû-mušabši (Nr. 2)

#### Beruf

*nāru*

#### Zeugen

Aššur-bēl-ilāni

Nanīya

Nergal-šēzibanni (Nr. 3)

Qabbuḫu

#### Beruf

*nāru*

*nāru*

*nāru*

*nāru*

### StAT 3, 113

Obligationsurkunde

N 2

#### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*usandû*

Zeuge(n)

*sirāšû*

#### Schuldner

Mušēzib-Aššur<sup>135</sup>

#### Beruf

*usandû*

#### Zeugen

Aššur-balāssu-iqbi (Nr. 9)

#### Beruf

*rab sirāšî*

### TCL 9, 62

diverse

unklar

#### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*ḫundurāiu*

Zeuge(n)

*ḫundurāiu* (4x)

---

<sup>135</sup> Der Beleg fehlt in PNA 2/II, 777–779.

**Zentrale Person**

Mudammiq-Aššur (Nr. 7)

Bēssū'a (Nr. 9)

**Beruf***ḥundurāiu**ḥundurāiu***Zeugen**

Šakil-Aia (Nr. 7)

Sākip-Aššur (Nr. 4)

**Beruf***ḥundurāiu**ḥundurāiu***VS 1, 99**

Obligationsurkunde

*kannu*-Archiv**Zentrale Personen***karkadinnu**karkadinnu***Zeuge(n)***karkadinnu**tušarru***Schuldner**

Nabû-tartība-ušur (Nr. 4)

**Beruf***karkadinnu***Zeugen**Sukkāia (Nr. 33)<sup>136</sup>

Nabû-aḥu-ušur (Nr. 28)

**Beruf***šangi karkadinni**tušarru***WVDOG 152, I.11**

Obligationsurkunde

52a

**Relevante Beziehungen**

Zentrale Personen

*ḥundurāiu**ḥundurāiu***Zeuge(n)***atû**sasinnu* (2x)**Schuldner**

Iqbi-Aššur (Nr. 6)

**Beruf***rab ḥundurāie***Zeugen**

PN

Ilumma-lidgul (Nr. 3)

**Beruf***atû**sasinnu*

<sup>136</sup> Sukkāia (Nr. 33) erscheint als *šangi karkadinni* in WVDOG 152, I.48: Vs. 9 (Beleg fehlt in PNA 3/I, 1153–1156) und StAT 1, 22: Rs. 22. Weshalb Personenidentität mit der hier genannten Person bestehen sollte, ist mir nicht klar.

Iqbi-Aššur<sup>137</sup>

*sasinnu*

## WVDOG 152, I.14

Quittung

52a

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*atû*

Zeuge(n)

*ṭupšarru*

### Schuldner

Aššur-mātu-taqqin (Nr. 6)

### Beruf

*atû*

### Zeugen

Ququ (Nr. 2)<sup>138</sup>

### Beruf

*ṭupšarru*

## WVDOG 152, I.21

Obligationsurkunde

52a

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*kallāpu*

*kallāpu*

*kallāpu*

Zeuge(n)

*atû*

*ikkāru*

*ṣarrāpu*

### Schuldner

Aššur-mušēzib<sup>139</sup>

### Beruf

*kallāpu*

### Zeugen

Aššur-mātu-taqqin (Nr. 6)

Mušallim-Marduk (Nr. 12)

Aššur-šarru-ušur (Nr. 19)

### Beruf

*atû*

*ikkāru*

*ṣarrāpu*

---

<sup>137</sup> Der Beleg fehlt in PNA 2/I, 560–561.

<sup>138</sup> Der Name ist größtenteils ergänzt: WVDOG 152, I.14: Rs. 9: IGI <sup>1</sup>Qu-[qu-u].

<sup>139</sup> Der Beleg fehlt in PNA 1/I, 199a.

## ZA 73, 8 (BM 103202)

Obligationsurkunde

unklar

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

*āpiu*

*paḥḥāru*

Zeuge(n)

*ṣarrāpu*

*ṣarrāpu*

### Gläubiger

Aššur-nādin-aḥḥē (Nr. 9)

### Beruf

*paḥḥāru*

### Schuldner

Aššur-eṛība (Nr. 13)<sup>140</sup>

### Beruf

*āpiu*

### Zeugen

Nabû-zēru-iddina (Nr. 21)<sup>141</sup>

### Beruf

*ṣarrāpu*

## ZA 73, 11 (BM 103956)

Personenkaufurkunde

unklar

### Relevante Beziehungen

Zentrale Personen

<sup>lú</sup>DUMU/TUR

Zeuge(n)

*qurbūtu*

### Käufer

Nabû-mētu-uballit (Nr. 1)

### Beruf

<sup>lú</sup>DUMU/TUR

### Zeugen

Ilu-iddina Nr. 5

### Beruf

*qurbūtu*

---

<sup>140</sup> PNA nimmt wohl Personenidentität mit dem Töpfer (*paḥḥāru*) dieses Namens aus N 33 an, da Nabû-zēru-iddina hier als Zeuge für auftritt. Dessen Berufsbezeichnung ist allerdings nur in Texten aus jener Sammlung belegt.

<sup>141</sup> PNA nimmt wohl Personenidentität mit dem gut belegten Goldschmied (*ṣarrāpu*) dieses Namens aus N 33 an, da Nabû-zēru-iddina hier als Zeuge für Aššur-nādin-aḥḥē auftritt, ist. Dessen Berufsbezeichnung ist allerdings nur in Texten aus jener Sammlung belegt.



## VI. Zeugen mit Berufsbezeichnung

Name	Beruf	Text	Archiv	Interaktionen <sup>142</sup>
[...]-ibni	<i>āpiu</i>	StAT 2, 101	N 25	1
Aḥ-immê (Nr. 13)	<i>āpiu</i>	KAN 4, 7	bC8II	1
Aššur-taqqinanni (Nr. 2) <sup>143</sup>	<i>āpiu</i>	StAT 1, 19	N 33	1
		StAT 3, 3	N 2	1
Miqtu-Adur (Nr. 8)	<i>āpiu</i>	StAT 1, 12	N 33	1
Mukīn-Aššur (Nr. 12)	<i>āpiu</i>	StAT 3, 3	N 2	1
PN	<i>āpiu</i>	NATAPA 2, 78	N 15	1
Qibīt-Aššur (Nr. 37)	<i>āpiu</i>	StAT 3, 3	N 2	1
Rēmāni-Issar (Nr. 8) <sup>144</sup>	<i>āpiu</i>	NATAPA 2, 78	N 15	1
Šamšāni-ilu (Nr. 6)	<i>āpiu</i>	NATAPA 1, 35	N 9	31
Zīzī (Nr. 32)	<i>āpiu</i>	NATAPA 2, 109	N 21	1
PN	<i>rab āpie</i>	StAT 3, 22	N 3	1
Rēmāni-Issar (Nr. 7)	<i>rab āpie</i>	NATAPA 1, 35	N 9	31
Mukīn-Aššur (Nr. 11)	<i>aškāpu</i>	StAT 3, 3	N 2	1
Dadūsu (Nr. 3)	<i>ašlāku</i>	StAT 3, 3	N 2	1
[...]-iddina	<i>asû</i>	StAT 2, 138	N 28	1
Aššur-mātu-taqqin (Nr. 6)	<i>atû</i>	WVDOG 152, I.21	52a	1
Kandalānu (Nr. 8)	<i>atû</i>	KAN 4, 20	N 2	6
Marduk-šarru-ušur (Nr. 34) <sup>145</sup>	<i>atû</i>	FNALD 18	N 31	1
		NATAPA 1, 35	N 9	31
		StAT 2, 209	N 31	2
Mutaqqin-Aššur (Nr. 7)	<i>atû</i>	FNALD 18	N 31	1
		NATAPA 1, 35	N 9	31
Nabû-na'id (Nr. 21)	<i>atû</i>	StAT 1, 20	N 33	1
		StAT 2, 242 <sup>146</sup>	cE6I	1
Nabû-šumu-iddina (Nr. 38)	<i>atû</i>	StAT 2, 210	N 31	2

<sup>142</sup> „Interaktionen“ bezieht sich auf die Anzahl der Interaktionen, die für das genannte Individuum im jeweiligen Text mit zentralen Personen, deren Beruf bekannt ist, belegt sind. In KAN 4, 60, sind beispielsweise sowohl der Gläubiger Aššur-erība (Nr. 9) als auch der Schuldner Aššur-dēni-amur (Nr. 4) *hundurāius*. Für den Zeugen Lā-tubāšāni-Aššur (Nr. 8), einen

<sup>143</sup> DUMU/TUR ergeben sich somit 2 Interaktionen aus KAN 4, 60.

<sup>144</sup> Zur Problematik der Identifikation der Belege für Aššur-taqqinanni mit dem gleichnamigen Bäcker vgl. Fn. 85.

<sup>145</sup> Ggf. ist diese Person mit dem gleichnamigen *rab āpie* Rēmāni-Issar (Nr. 7) identisch, der ebenfalls in N 15 belegt ist, nämlich in NATAPA 2, 80: Rs. 10, dort mit der Berufsbezeichnung *rab āpie*. Weshalb PNA trotz der dort vermuteten Personenidentität zwei Individuen unterscheidet, kann ich nicht nachvollziehen.

<sup>146</sup> Zur vermuteten Personenidentität der Türhüter namens Marduk-šarru-ušur in den Texten aus N 9 und N 31 vgl. Fn. 64.

<sup>147</sup> Zur Identifikation von Nabû-na'id (Nr. 21) vgl. Fn. 109.

Nergal-iddina (Nr. 12) <sup>147</sup>	<i>atû</i>	FNALD 18	N 31	1
		NATAPA 1, 23	N 9	1
		NATAPA 1, 39	N 9	2
		StAT 2, 198	N 31	1
		StAT 2, 203	N 31	1
		StAT 2, 209	N 31	2
PN	<i>atû</i>	NATAPA 1, 35	N 9	31
PN	<i>atû</i>	StAT 2, 8	N 3	2
PN	<i>atû</i>	WVDOG 152, I.11	52a	1
Šulmu-Aia (Nr. 3)	<i>atû</i>	StAT 2, 37	N 12	2
Rēmanni-Aššur (Nr. 9)	<i>atû ša abul Sūḫi</i>	StAT 3, 084	N 31	2
Aššur-le'āni (Nr. 2)	<i>atû ša ekalli</i>	NATAPA 2, 75	N 14	2
Bānāia (Nr. 7)	<i>atû ša ekalli</i>	NATAPA 2, 75	N 14	2
Dadī (Nr. 6)	<i>atû ša ekalli</i>	NATAPA 2, 75	N 14	2
Ḫulqu-rība	<i>atû ša ekalli</i>	NATAPA 2, 75	N 14	2
Muqallil-kabti (Nr. 3)	<i>atû ša ekalli</i>	NATAPA 2, 75	N 14	2
Zīzī (Nr. 12)	<i>atû ša ekalli</i>	NATAPA 2, 75	N 14	2
PN	<i>atû ša manūni</i>	StAT 2, 8	N 3	2
Nabû-šumu-iddina (Nr. 47)	<i>daiālu</i>	NATAPA 1, 35	N 9	31
Ululāiu (Nr. 36)	<i>daiālu</i>	StAT 3, 60	N 28	2
Sākip-Aššur (Nr. 14)	<i>etinnu</i>	StAT 3, 3	N 2	1
Adi-ilu-iqbūni (Nr. 2)	<i>ḫundurāiu</i>	KAN 4, 20	N 2	6
		NATAPA 1, 45	N 9	1
		NATAPA 1, 65	N 10	1
Aḫūamma (Nr. 1)	<i>ḫundurāiu</i>	NATAPA 1, 65	N 10	1
Aššur-ālik-pāni (Nr. 6)	<i>ḫundurāiu</i>	StAT 3, 54	N 27	1
Aššur-dēni-amur (Nr. 4)	<i>ḫundurāiu</i>	NATAPA 1, 61	N 10	2
Aššur-dēni-amur (Nr. 4)	<i>ḫundurāiu</i>	StAT 2, 25	N 10	1
Aššur-eppaš	<i>ḫundurāiu</i>	Rfdn 17, 4 <sup>148</sup>	AMT	1
		StAT 3, 3	N 2	1
Aššur-erība (Nr. 9)	<i>ḫundurāiu</i>	NATAPA 1, 10	N 9	1
Aššur-rēši-išši (Nr. 8)	<i>ḫundurāiu</i>	NATAPA 1, 28	N 9	1
		NATAPA 1, 39	N 9	2
		NATAPA 2, 78	N 15	1
		NATAPA 2, 80 <sup>149</sup>	N 15	1
Aššur-šallim-aḫḫē (Nr. 12)	<i>ḫundurāiu</i>	StAT 2, 26	N 10	1
Baṭṭūtu (Nr. 2)	<i>ḫundurāiu</i>	KAN 4, 52	N 9	2

<sup>147</sup> Nergal-iddina (Nr. 12) erscheint mit der Berufsbezeichnung *atû* in mehreren Texten aus den Sammlungen N 31 (FNALD 18: Rs. 15; KAV 189: Rs. 8; StAT 2, 181: Rs. 16 (Text aus dem Planquadrat cC6III), 198: Rs. 2, 201: Rs. 6, 207: Rs. 25, 209: Rs. 6) und N 9 (NATAPA 1, 23: Rs. 3, 39: Rs. 6). Die Belege datieren in den Zeitraum von 629\* (StAT 2, 181) bis 618\* (StAT 2, 207), so dass die chronologische Spannweite eher für als gegen die Identifikation spricht, zudem bestehen zwischen den jeweiligen Texten auch weitere prosopographische Verbindungen.

<sup>148</sup> Zur Identifikation von Aššur-eppaš vgl. Fn. 92.

<sup>149</sup> Zur Identifikation von Aššur-rēši-išši vgl. Fn. 69.

		NATAPA 1, 6	N 9	1
		NATAPA 1, 17	N 9	2
		NATAPA 1, 24	N 9	2
		NATAPA 1, 32	N 9	1
		Scheil II	unklar	2
Bēssū'a (Nr. 9)	<i>ḥundurāiu</i>	KAN 4, 52	N 9	2
		KAN 4, 56	N 9	1
		NATAPA 1, 6	N 9	1
		NATAPA 1, 14	N 9	2
		NATAPA 1, 17	N 9	2
		NATAPA 1, 23	N 9	1
		NATAPA 1, 24	N 9	2
		NATAPA 1, 32	N 9	1
		NATAPA 1, 45	N 9	1
		NATAPA 1, 60	N 10	1
		NATAPA 1, Appendix 1	N 9	1
		NATAPA 2, 80 <sup>150</sup>	N 15	1
		Scheil II	unklar	2
		Scheil X <sup>151</sup>	unklar	1
		StAT 2, 21	N 10	1
Kiṣir-Aššur (Nr. 42)	<i>ḥundurāiu</i>	KAN 4, 56	N 9	1
		NATAPA 1, 36	N 9	1
		NATAPA 1, 39	N 9	2
		NATAPA 1, 61	N 10	2
Mudammiq-Aššur (Nr. 7)	<i>ḥundurāiu</i>	NATAPA 1, 60	N 10	1
		Scheil VI	N 9 <sup>2</sup>	2
Šakil-Aia (Nr. 7)	<i>ḥundurāiu</i>	KAN 4, 52	N 9	2
		KAN 4, 56	N 9	1
		NATAPA 1, 6	N 9	1
		NATAPA 1, 14	N 9	2
		NATAPA 1, 17	N 9	2
		NATAPA 1, 18	N 9	2
		NATAPA 1, 24	N 9	2
		NATAPA 1, 32	N 9	1
		NATAPA 1, 45	N 9	1
		NATAPA 1, 61	N 10	2
		StAT 2, 21	N 10	1
		TCL 9, 62	unklar	2
Sākip-Aššur (Nr. 4)	<i>ḥundurāiu</i>	NATAPA 1, 39 <sup>152</sup>	N 9	2
		Scheil VI	N 9 <sup>s</sup>	2

<sup>150</sup> Zur Identifikation von Bēssū'a vgl. Fn. 70.

<sup>151</sup> Zur Identifikation von Bēssū'a vgl. Fn. 106.

<sup>152</sup> Zur Identifikation von Sākip-Aššur vgl. Fn. 65.

		StAT 2, 13	N 9	1
		TCL 9, 62	unklar	2
Šumma-ibašši-ilu (Nr. 1)	<i>ḥundurāiu</i>	NATAPA 1, 17	N 9	2
		NATAPA 1, 39 <sup>153</sup>	N 9	2
		NATAPA 1, 49	N 9	2
Tukultī-Aššur (Nr. 4)	<i>ḥundurāiu</i>	KAN 4, 56	N 9	1
		KAN 4, 60	N 10	2
Iqbi-Aššur (Nr. 6)	<i>rab ḥundurāie</i>	NATAPA 1, 039	N 9	2
Sūsu (Nr. 4)	<i>rab ḥundurāie</i>	NATAPA 1, 23	N 9	1
		NATAPA 1, 39	N 9	2
		NATAPA 1, 47	N 9	1
Upāqa-ana-Aššur	<i>rab ḥundurāie</i>	StAT 2, 13	N 9	1
Mušallim-Marduk (Nr. 12)	<i>ikkāru</i>	WVDOG 152, I.21	52a	1
Aššur-aplu-ušur (Nr. 5)	<i>kallāpu</i>	NATAPA 2, 75	N 14	2
Daiāia	<i>kallāpu</i>	NATAPA 2, 75	N 14	2
Aššur-nādin-aḫi (Nr. 7)	<i>rab kallāpī</i>	Rfdn 17, 30	AMT	1
Aḫu-lāmur (Nr. 26)	<i>kalliu</i>	StAT 3, 60	N 28	2
Rēmūtu (Nr. 18)	<i>kalliu</i>	StAT 3, 60	N 28	2
Šumma-Aššur (Nr. 17)	<i>kalliu</i>	StAT 3, 60	N 28	2
Tuqūnu-ēres (Nr. 8)	<i>rab kallī</i>	StAT 3, 60	N 28	2
Aššur-erība (Nr. 11)	<i>kāširu</i>	NATAPA 1, 35	N 9	31
Šār-Aššur (Nr. 1)	<i>kāširu</i>	NATAPA 2, 75	N 14	2
Aššur-šarru-ušur (Nr. 17)	<i>lahḫinu</i>	SAAS V, 16 <sup>154</sup>	unklar	1
		SAAS V, 46	N 9 <sup>?</sup>	1
Lā-tubāššanni-Aššur (Nr. 8)	lūDUMU/TUR	KAN 4, 060	N 10	2
Aššur-abu-ušur (Nr. 7)	<i>malāḫu</i>	NATAPA 1, 35	N 9	31
Mutaqqin-Aššur (Nr. 14)	<i>mār ekalli</i>	NATAPA 1, 35	N 9	31
Nabû-...]	<i>mār ekalli</i>	NATAPA 2, 75	N 14	2
Lā-turammanni-Aššur (Nr. 5)	<i>naggār mugirri</i>	StAT 3, 3	N 2	1
Šēp-šarri (Nr. 21)	<i>nappāḫ parzilli</i>	StAT 3, 3	N 2	1
Aḫu-lāmur (Nr. 32)	<i>nappāḫu</i>	StAT 3, 3	N 2	1

<sup>153</sup> Zur Identifikation von Šumma-ibašši-ilu vgl. Fn. 66.

<sup>154</sup> Zur Identifikation von Aššur-šarru-ušur vgl. Fn. 98.

Aḫūlamma (Nr. 32)	<i>nappāḫu</i>	StAT 3, 3	N 2	1
Amar-ili (Nr. 2)	<i>nappāḫu</i>	StAT 3, 15	N 2	1
Aššur-balliṭanni (Nr. 1)	<i>nappāḫu</i>	NATAPA 1, 21	N 9	1
Aššur-iqbi (Nr. 10)	<i>nappāḫu</i>	StAT 1, 7	N 33	1
Aššur-rēši-išši (Nr. 12)	<i>nappāḫu</i>	StAT 2, 229	N 31	1
Aššur-šumu-ka' in/ukīn (Nr. 8)	<i>nappāḫu</i>	StAT 2, 195	N 31	1
		StAT 2, 214	N 31	1
Nabû-mudammiq (Nr. 7)	<i>nappāḫu</i>	StAT 3, 3	N 2	1
Qunī (Nr. 2)	<i>nappāḫu</i>	StAT 3, 3	N 2	1
		StAT 3, 6	N 2	1
Sîn-aḫu-iddina (Nr. 12)	<i>nappāḫu</i>	StAT 2, 213	N 31	2
		StAT 2, 214	N 31	1
Šumma-Aššur (Nr. 20)	<i>nappāḫu</i>	StAT 3, 3	N 2	1
Šumma-Aššur (Nr. 20)	<i>nappāḫu</i>	StAT 3, 6	N 2	1
Aššur-aḫu-iddina (Nr. 2)	<i>nargallu</i>	StAT 3, 27	N 3	1
Aššur-bēl-ilāni	<i>nāru</i>	StAT 3, 110	N 35	1
Nanīya	<i>nāru</i>	StAT 3, 110	N 35	1
Nergal-šēzibanni (Nr. 3)	<i>nāru</i>	SAAS V, 16	unklar	1
		StAT 3, 110	N 35	1
Qabbuḫu	<i>nāru</i>	StAT 3, 110	N 35	1
Qibīt-Aššur (Nr. 9)	<i>nāru</i>	StAT 3, 20	N 3	1
Nergal-šarru-ušur (Nr. 42)	<i>nāšiu</i>	StAT 2, 164	N 31	1
Aqru Nr. 2	<i>nuḫatimmu</i>	StAT 2, 102	N 25	1
Aššur-aḫḫē-ibni <sup>155</sup>	<i>nuḫatimmu</i>	StAT 2, 145	N 29	1
Dādīa (Nr. 1)	<i>nuḫatimmu</i>	StAT 2, 102	N 25	1
Mušēzib-Šamaš (Nr. 1)	<i>nuḫatimmu</i>	StAT 2, 102	N 25	1
Mutakkil-Marduk (Nr. 7)	<i>nuḫatimmu</i>	KAN 4, 060	N 10	2
PN	<i>nuḫatimmu</i>	StAT 2, 102	N 25	1
PN	<i>nuḫatimmu</i>	StAT 3, 22	N 3	1
PN	<i>nuḫatimmu</i>	StAT 3, 73	N 28	1
Šulmu-aḫi (Nr. 1)	<i>nuḫatimmu</i>	StAT 2, 102	N 25	1
Nāsī' (Nr. 1)	<i>rab nuḫatimmi</i>	StAT 2, 102	N 25	1
[...]ru	<i>rab nuḫatimmi ša Ištar</i>	StAT 2, 102	N 25	1
Aššur-nādin-aḫḫē	<i>paḫḫāru</i>	StAT 1, 19	N 33	1
Aššur-nādin-aḫḫē (Nr. 9)	<i>paḫḫāru</i>	StAT 2, 97	cD6II	1
Mutakkil-Aššur (Nr. 13)	<i>pallišu</i>	StAT 3, 3	N 2	1

<sup>155</sup> Das Lemma fehlt in PNA.

	<i>pallišu</i>	StAT 3, 13	N 2	1
Aššur-aplu-iddina (Nr. 7)	<i>qatinnu</i>	CT 33, 17	N 33 <sup>2</sup>	2
Bānāia (Nr. 2)	<i>qurbūtu</i>	StAT 3, 4	N 2	1
Ilu-iddina (Nr. 5)	<i>qurbūtu</i>	ZA 73, 11	unklar	1
Lū-balaṭ (Nr. 7)	<i>qurbūtu</i>	StAT 3, 3	N 2	1
Rēmāni-ilu (Nr. 17)	<i>qurbūtu</i>	StAT 3, 102	N 32	1
Šulmu-aḥḥē (Nr. 28)	<i>rab bēt-šarrāni</i>	StAT 1, 19	N 33	1
Passuku	<i>rab būrāti</i>	StAT 3, 76	N 28	1
PN	<i>rab ekalli</i>	StAT 3, 22	N 3	1
Adi-māti-ilu (Nr. 4)	<i>rab ḥanšē</i>	NATAPA 2, 75	N 14	2
Baqī-Aia	<i>rab ḥanšē</i>	StAT 3, 102	N 32	1
Ḥannī (Nr. 13)	<i>rab ḥanšē</i>	Rfdn 17, 10	AMT	1
Kiṣir-Aššur (Nr. 59)	<i>rab ḥanšē</i>	StAT 2, 214 <sup>156</sup>	N 31	1
Lā-turammāni-Aššur (Nr. 3)	<i>rab ḥanšē</i>	StAT 2, 167	N 31	1
		StAT 2, 177	N 31	1
		StAT 2, 178	N 31	1
		StAT 2, 183	N 31	2
		StAT 2, 191	N 31	1
		StAT 2, 192	N 31	1
		StAT 2, 202	N 31	2
		StAT 2, 210	N 31	2
Na' di-Aššur <sup>157</sup>	<i>rab ḥanšē</i>	StAT 3, 102	N 32	1
Pinaiawa	<i>rab ḥanšē</i>	StAT 2, 198	N 31	1
PN	<i>rab ḥanšē</i>	StAT 3, 22	N 3	1
Qibīt-Aššur (Nr. 28)	<i>rab ḥanšē</i>	NATAPA 1, 33	N 9	2
Urdu-Aššur (Nr. 5)	<i>rab ḥanšē</i>	StAT 2, 167	N 31	1
		StAT 2, 183	N 31	2
Ḥūru (Nr. 2)	<i>rab kiṣri</i>	FNALD 18	N 31	1
		StAT 2, 173	N 31	1
		StAT 2, 178	N 31	1
		StAT 2, 191	N 31	1
		StAT 3, 87	N 31	2
Mušēzib-Aššur (Nr. 22)	<i>rab kiṣri</i>	Scheil I	unklar	1
Pašī (Nr. 3)	<i>rab kiṣri</i>	StAT 2, 173	N 31	1
		StAT 2, 214	N 31	1

<sup>156</sup> Zur Identifikation von Kiṣir-Aššur vgl. Fn. 113.

<sup>157</sup> Beleg fehlt in PNA 2/II, 915–916.

Rahpau (Nr. 2)	<i>rab kišri</i>	FNALD 18	N 31	1
Šumma-Nabû (Nr. 14)	<i>rab kišri</i>	StAT 2, 178	N 31	1
Indî (Nr. 3)	<i>rab sikkât Nabû</i>	StAT 1, 20	N 33	1
Šamaš-bēlu-ušur (Nr. 5)	<i>rabû aššurāiu</i>	StAT 3, 15	N 2	1
Mušēzib-Issar	<i>raksu</i>	StAT 3, 30	N 3	1
Sākip-Aššur (Nr. 15)	<i>rā'iu</i>	StAT 3, 3	N 2	1
Ahi-nāsi	<i>sasinnu</i>	StAT 2, 102	N 25	1
Illuma-lidgul (Nr. 3)	<i>sasinnu</i>	WVDOG 152, I.11	52a	1
Iqbi-Aššur <sup>158</sup>	<i>sasinnu</i>	WVDOG 152, I.11	52a	1
Ahi-nāsi (Nr. 2)	<i>sirāšû</i>	StAT 2, 102	N 25	1
PN	<i>sirāšû</i>	StAT 3, 22	N 3	1
Ubru-Issar (Nr. 9)	<i>sirāšû</i>	StAT 3, 27	N 3	1
Aššur-balāssu-iqbi (Nr. 9)	<i>rab sirāšî</i>	StAT 3, 3	N 2	1
		StAT 3, 113	N 2	1
Ḫipirrāu	<i>rab sirāšî</i>	StAT 2, 164	N 31	1
Aššur-rē'ûni	<i>sukallu</i>	StAT 2, 263	fE10V	2
Bēssû'a (Nr. 8)	<i>sūsānu ša Aššur</i>	NATAPA 2, 109 <sup>159</sup>	N 21	1
		StAT 1, 2	N 33	1
		StAT 1, 10	N 33	1
		StAT 1, 19	N 33	1
Abu-lāmur (Nr. 1)	<i>šāḫītu</i>	NATAPA 2, 75	N 14	2
Qallussu	<i>šāḫītu</i>	NATAPA 1, 35	N 9	31
Qurdi-Aia (Nr. 1)	<i>šārip duḫšî</i>	StAT 2, 102	N 25	1
Aḫūlamma (Nr. 2)	<i>šarrāpu</i>	StAT 1, 16	N 33	4
Aššur-balāssu-iqbi (Nr. 5)	<i>šarrāpu</i>	BM 122698 <sup>160</sup>	N 33 <sup>?</sup>	2
Aššur-bēssunu (Nr. 7)	<i>šarrāpu</i>	NATAPA 2, 109 <sup>161</sup>	N 21	1
		NATAPA 2, 112 <sup>162</sup>	N 21	2
		NATAPA 2, 114 <sup>163</sup>	N 21	2

<sup>158</sup> Der Beleg fehlt in PNA 2/I, 560–561.

<sup>159</sup> Zur Identifikation von Bēssû'a vgl. Fn. 75.

<sup>160</sup> Zur Identifikation von Aššur-balāssu-iqbi vgl. Fn. 56.

<sup>161</sup> Zur Identifikation von Aššur-bēssunu vgl. Fn. 71.

<sup>162</sup> Zur Identifikation von Aššur-bēssunu vgl. Fn. 77.

<sup>163</sup> Zur Identifikation von Aššur-bēssunu vgl. Fn. 79.

		NATAPA 2, 115 <sup>164</sup>	N 21	1
		NATAPA 2, 117 <sup>165</sup>	N 21	1
Aššur-ḥussanni (Nr. 2)	<i>šarrāpu</i>	BM 122698	N 33 <sup>?</sup>	2
		SAAS V, 46	N 9 <sup>?</sup>	1
Aššur-kurubšunu	<i>šarrāpu</i>	StAT 1, 14	N 33	1
Aššur-šaddûni (Nr. 2)	<i>šarrāpu</i>	NATAPA 1, 33 <sup>166</sup>	N 9	2
		NATAPA 1, 47	N 9	1
		NATAPA 2, 69	N 11	1
Aššur-šarru-ušur (Nr. 19)	<i>šarrāpu</i>	WVDOG 152, I.21	52a	1
Aššur-ši'î (Nr. 3)	<i>šarrāpu</i>	BM 122698 <sup>167</sup>	N 33 <sup>?</sup>	2
Aššur-šumu-ušur (Nr. 5)	<i>šarrāpu</i>	BM 122698	N 33 <sup>?</sup>	2
		NATAPA 2, 87 <sup>168</sup>	N 17	1
		NATAPA 2, 109 <sup>169</sup>	N 21	1
		NATAPA 2, 114 <sup>170</sup>	N 21	2
		NATAPA 2, 115 <sup>171</sup>	N 21	1
		NATAPA 2, 117 <sup>172</sup>	N 21	1
		NATAPA 2, App. 2 Nr. 2	N 21	1
		StAT 1, 16	N 33	4
Dindi	<i>šarrāpu</i>	BM 122698	N 33 <sup>?</sup>	2
Gula-ēreš	<i>šarrāpu</i>	BM 122698	N 33 <sup>?</sup>	2
		NATAPA 1, 13	N 9	1
		NATAPA 2, 92	N 17	1
Lā-qēpu (Nr. 25)	<i>šarrāpu</i>	StAT 1, 4	N 33	2
Mannu-kī-Aššur (Nr. 9)	<i>šarrāpu</i>	KAN 4, 22	unklar	2
Mušallim-Aššur <sup>173</sup>	<i>šarrāpu</i>	KAN 4, 20	N 2	6
		StAT 3, 3	N 2	1
Nabû-aḥu-ušur (Nr. 11)	<i>šarrāpu</i>	KAN 4, 22	unklar	2
Nabû-zēru-iddina (Nr. 21)	<i>šarrāpu</i>	BM 122698	N 33 <sup>?</sup>	2
		ZA 73, 8 <sup>174</sup>	unklar	2
PN	<i>šarrāpu</i>	KAN 4, 022	unklar	2
PN	<i>šarrāpu</i>	StAT 2, 271	N 09	1
Qibīt-Aššur (Nr. 10)	<i>šarrāpu</i>	BM 122698	N 33 <sup>?</sup>	2
		StAT 1, 014	N 33	1

<sup>164</sup> Zur Identifikation von Aššur-bēssunu vgl. Fn. 82.

<sup>165</sup> Zur Identifikation von Aššur-bēssunu vgl. Fn. 84.

<sup>166</sup> Zur Identifikation von Aššur-šaddûni vgl. Fn. 63.

<sup>167</sup> Zur Identifikation von Aššur-ši'î vgl. Fn. 55.

<sup>168</sup> Zur Identifikation von Aššur-šumu-ušur vgl. Fn. 72.

<sup>169</sup> Zur Identifikation von Aššur-šumu-ušur vgl. Fn. 74.

<sup>170</sup> Zur Identifikation von Aššur-šumu-ušur vgl. Fn. 80.

<sup>171</sup> Zur Identifikation von Aššur-šumu-ušur vgl. Fn. 82.

<sup>172</sup> Zur Identifikation von Aššur-šumu-ušur vgl. Fn. 84.

<sup>173</sup> Die Person fehlt in PNA 2/II, 772–774.

<sup>174</sup> Zur Identifikation von Nabû-zēru-iddina vgl. Fn. 141.



Qurdi-Gula (Nr. 2))	<i>šarrāpu</i>	BM 122698	N 33 <sup>?</sup>	2
Sākip-Aššur (Nr. 2)	<i>šarrāpu</i>	StAT 2, 45	N 12	1
Silim-Aššur (Nr. 18) <sup>175</sup>	<i>šarrāpu</i>	StAT 1, 4	N 33	2
Šulmu-māt-Aššur (Nr. 4)	<i>šarrāpu</i>	BM 122698	N 33 <sup>?</sup>	2
		NATAPA 2, 109	N 21	1
		NATAPA 2, App. 2, Nr. 3	N 21	1
		NATAPA 2, App. 2 Nr. 2	N 21	1
		StAT 1, 14	N 33	1
Urdu-Allātu (Nr. 1)	<i>šarrāpu</i>	KAN 4, 22	unklar	2
[...]bušu (Nr. 3)	<i>rab šarrāpi</i>	StAT 3, 14	N 2	1
Issar-na'di (Nr. 23)	<i>rab šarrāpi</i>	BM 122698	N 33 <sup>?</sup>	2
Nabû'a (Nr. 39)	<i>rab šarrāpi</i>	KAN 4, 22	unklar	2
Sîn-na'di (Nr. 16)	<i>rab šarrāpi</i>	NATAPA 1, 16	N 9	1
		StAT 2, 37	N 12	2
Urdu (Nr. 8)	<i>rab šarrāpi</i>	KAN 4, 22	unklar	2
PN	[ša]- <i>ekalli</i>	StAT 2, 145	N 29	1
Nabû-nādin-aḫi <sup>176</sup>	<i>šā-bēt-kimaḫḫi</i>	StAT 3, 3	N 2	1
[...]šarru-ušur	<i>ša-maššarti</i>	KAN 4, 7	bC8II	1
Inurta-šarru-ušur (Nr. 3)	<i>ša-maššarti</i>	StAT 1, 20	N 33	1
Nabû-šēzibanni (Nr. 10)	<i>ša-muḫḫi-bēt-šarrāni</i>	NATAPA 2, 75	N 14	2
PN	<i>ša-muḫḫi-bēt-šarrāni</i>	StAT 1, 23	N 33	2
PN	<i>ša-muḫḫi-bēti ša turtāni</i>	StAT 1, 23	N 33	2
Sukkāia (Nr. 33)	<i>šangi kakardinni</i>	VS 1, 99 <sup>177</sup>	kannu-Archiv	1
[...]maia	<i>šangû</i>	StAT 2, 101	N 25	1
Aḫu-lāmur (Nr. 13)	<i>šangû</i>	NATAPA 2, 75	N 14	2
Akkullānu (Nr. 1)	<i>šangû</i>	NATAPA 1, 16	N 9	1
		SAAS V, 46	N 9 <sup>?</sup>	1
Ḫu-māmāti (Nr. 1)	<i>šangû</i>	StAT 2, 101	N 25	1
		StAT 2, 102	N 25	1
Marduk-šarru-ušur (Nr. 13)	<i>šangû</i>	StAT 2, 164	N 31	1
Nabû'a (Nr. 24)	<i>šangû</i>	NATAPA 2, 75	N 14	2

<sup>175</sup> Die Identifikation von Silim-Aššur ist nicht ohne Problem, da PNA mehrere Individuen dieses Namens unterscheidet. Der Goldschmied (*šarrāpu*) Silim-Aššur (Nr. 17; vgl. PNA 4, 144a), der mit Berufsbezeichnung in KAN 4, 21: Rs. 4 (617\*, unklare Archivzugehörigkeit) und WDOG 152, I.42: Vs. 6 (undatiert, 52a) erscheint, Silim-Aššur Nr. 18 in StAT 1, 43: Vs. 1 (undatiert, N 33) sowie Silim-Aššur Nr. 7 in StAT 1, 4: l. Rd. 1 (646\*, N 33). Es ist möglich, m.E. allerdings eher unwahrscheinlich, dass der Goldschmied (*šarrāpu*) Nr. 17 mit dieser Person identisch ist, obwohl zwischen den Belegen 31 Jahre liegen, die Texte aus unterschiedlichen Sammlungen stammen und der Name Silim-Aššur relativ gut belegt ist – PNA unterscheidet 18 Individuen, davon 12 aus Aššur.

<sup>176</sup> Der Beleg fehlt in PNA 2/II, 849–850.

<sup>177</sup> Zur Identifikation von Sukkāia vgl. Fn. 136.

Nergal-iddina (Nr. 5)	<i>šangû</i>	StAT 2, 164	N 31	1
Šamaš-šumu-ušur (Nr. 4)	<i>šangû</i>	NATAPA 2, 75	N 14	2
Šulmu-aḥḥē (Nr. 10)	<i>šangû</i>	NATAPA 2, 75	N 14	2
Zizî (Nr. 21)	<i>šangû</i>	StAT 1, 12	N 33	1
Kišir-Aššur (Nr. 16)	<i>šangû rabiû bû</i> [...]	StAT 2, 164	N 31	1
Ubru-Nabû (Nr. 38)	<i>šangû ša</i> [...]	NATAPA 2, 109	N 21	1
Aššur-abu-ušur (Nr. 6)	<i>šangû ša Aššur</i>	NATAPA 2, 127	N 24	1
Mušēzib-Aššur (Nr. 20)	<i>šangû ša Aššur</i>	NATAPA 2, 127	N 24	1
PN	<i>šangû ša Aššur</i>	StAT 3, 22	N 3	1
Qibīt-Aššur (Nr. 30)	<i>šangû ša Ḥūru</i>	NATAPA 2, 127	N 24	1
Aššur-šēzibanni (Nr. 10)	<i>šangû ša Ištar ša</i> <i>Ninū'a</i>	NATAPA 2, 127	N 24	1
Mardî (Nr. 4)	<i>šangû ša Šarrat-</i> <i>nipḥa</i>	NATAPA 2, 75	N 14	2
Nabû-rēmāni (Nr. 21)	<i>šangû ša Šarrat-</i> <i>nipḥa</i>	NATAPA 2, 127	N 24	1
Unzarḥu	<i>šangû ša Tašmētu</i>	NATAPA 2, 75	N 14	2
		StAT 3, 102	N 32	1
Emūqī-Aššur (Nr. 2) <sup>178</sup>	<i>šaknu</i>	StAT 3, 15	N 2	1
Nabû-aḥḥē-erība (Nr. 9)	<i>šaknu</i>	SAAB 12, 60-62	N 10?	4
Sati'-lāu	<i>šaknu</i>	Scheil I	unklar	1
Sîn-šarru-ušur <sup>179</sup>	<i>šaniû</i>	StAT 3, 4	N 2	1
Ululāiu (Nr. 25)	<i>šaniû</i>	NATAPA 2, 113	N 21	1
Bēl-lāmur (Nr. 7)	<i>šaniû ša ekalli</i>	NATAPA 2, 75	N 14	2
Qibīt-Aššur (Nr. 1)	<i>šāqiu</i>	StAT 3, 27	N 3	1
Qibīt-Išsar (Nr. 11)	<i>ša-pān-dēnāni</i>	Scheil I	unklar	1
Šumma-ušēzib (Nr. 8)	<i>ša-pān-ša-šadādi</i>	StAT 1, 20	N 33	1
[...]kari	<i>šeleppāiu</i>	KAN 4, 22	unklar	2
Abu-ul-īdi (Nr. 5)	<i>šeleppāiu</i>	StAT 2, 102	N 25	1
Nabû-dūr-makî (Nr. 2)	<i>šeleppāiu</i>	NATAPA 1, 35	N 9	31
Nabû-šumu-iddina	<i>šeleppāiu</i>	NATAPA 2, 121	N 24	1
Šamaš-šumu-ušur (Nr. 39)	<i>šeleppāiu</i>	StAT 2, 101	N 25	1
Sîn-na'di (Nr. 22)	<i>šeleppāiu</i>	StAT 2, 263	fE10V	2
[...]î	<i>rab šeleppāie</i>	NATAPA 2, 127	N 24	1
Mušallim-Aššur (Nr. 10)	<i>rab šeleppāie</i>	NATAPA 1, 39	N 9	2
Nabû-dūrî (Nr. 5)	<i>rab šeleppāie</i>	NATAPA 1, 39	N 9	2

<sup>178</sup> PNA 1/II, 396b, s.v. Enī-Aššur.

<sup>179</sup> Der Beleg fehlt in PNA 3/I, 1145–1147.

PAP-sa-PA	<i>ṭābiḫu</i>	KAN 4, 7	bC8II	1
Ibu[...]	<i>tamkār sīsē</i>	StAT 3, 15	N 2	1
PN	<i>tamkāru</i>	KAN 4, 7	bC8II	1
Ṭāb-šār-Saggil	<i>tašlīšu</i>	StAT 3, 4	N 2	1
Zāia	<i>ṭupšar āli</i>	StAT 3, 73	N 28	1
Nabû-šumu-ka''in/ukīn	<i>ṭupšar bēt-ili</i>	NATAPA 2, 78	N 15	1
PN	<i>ṭupšar ešerti</i>	StAT 2, 8	N 3	2
Abu-dūrī <sup>180</sup>	<i>ṭupšarru</i>	StAT 3, 4	N 2	1
Aqru (Nr. 7)	<i>ṭupšarru</i>	StAT 3, 109	N 34	1
Aššur-aplu-iddina	<i>ṭupšarru</i>	StAT 3, 4	N 2	1
Aššur-balāssu-iqbi (Nr. 6)	<i>ṭupšarru</i>	Rfdn 17, 34	AMT	1
Aššur-rēšī-išši (Nr. 9)	<i>ṭupšarru</i>	StAT 2, 263	fE10V	2
Aššur-šākin-šumi (Nr. 1)	<i>ṭupšarru</i>	NATAPA 2, 110	N 21	1
Aššur-ši' i (Nr. 3)	<i>ṭupšarru</i>	StAT 3, 102	N 32	1
Bānī <sup>181</sup>	<i>ṭupšarru</i>	StAT 3, 27	N 3	1
Baṭṭūṭu (Nr. 3)	<i>ṭupšarru</i>	NATAPA 1, 35	N 9	31
Dawlī (Nr. 2)	<i>ṭupšarru</i>	StAT 3, 54	N 27	1
Inūrta-daiān	<i>ṭupšarru</i>	StAT 2, 101	N 25	1
Kanūnāiu <sup>182</sup>	<i>ṭupšarru</i>	AssU 4	N 18	1
Kiṣir-Nabû (Nr. 12)	<i>ṭupšarru</i>	StAT 3, 13	N 2	1
Lā-qēpu (Nr. 36)	<i>ṭupšarru</i>	NATAPA 2, 80	N 15	1
Mudammiq-Aššur (Nr. 5)	<i>ṭupšarru</i>	NATAPA 1, 9	N 9	2
		Scheil II <sup>183</sup>	unklar	2
Mušēzib-Aššur (Nr. 19)	<i>ṭupšarru</i>	Rfdn 17, 9	AMT	1
Nabû-aḫu-ušur (Nr. 28)	<i>ṭupšarru</i>	VS 1, 99	kannu-Archiv	1
Nabû-ēṭiranni (Nr. 11)	<i>ṭupšarru</i>	StAT 3, 60	N 28	2
Nabû-nādin (Nr. 2)	<i>ṭupšarru</i>	Rfdn 17, 10	AMT	1
Nabû-nāšir (Nr. 26)	<i>ṭupšarru</i>	StAT 2, 126	N 25	2
Nabû-rēmanni (Nr. 20)	<i>ṭupšarru</i>	StAT 3, 13	N 2	1
Nabû-šaddūni (Nr. 4)	<i>ṭupšarru</i>	StAT 2, 140	N 29	1
Nabû-zēr-kitti-ušur	<i>ṭupšarru</i>	Rfdn 17, 7	AMT	1
Nabû-zēru-ibni (Nr. 11)	<i>ṭupšarru</i>	StAT 3, 3	N 2	1
Nādinu (Nr. 17)	<i>ṭupšarru</i>	StAT 3, 60	N 28	2
Nanī <sup>184</sup>	<i>ṭupšarru</i>	StAT 3, 27	N 3	1

<sup>180</sup> Der Beleg fehlt in PNA 1/1, 15–16.

<sup>181</sup> Der Beleg fehlt in PNA 1/II, 263–264

<sup>182</sup> Der Beleg fehlt in PNA 2/I, 602–604.

<sup>183</sup> Zur Identifikation von Mudammiq-Aššur vgl. Fn. 89.

<sup>184</sup> Der Beleg fehlt in PNA 2/II, 925–927

Nīnuāiu <sup>185</sup>	<i>tupšarru</i>	StAT 2, 242	cE6I	1
PN	<i>tupšarru</i>	KAN 4, 22	unklar	2
PN	<i>tupšarru</i>	NATAPA 1, 35	N 9	31
PN	<i>tupšarru</i>	StAT 2, 271	N 9	1
PN	<i>tupšarru</i>	StAT 3, 13	N 2	1
Quqû (Nr. 2)	<i>tupšarru</i>	WVDOG 152, I.14 <sup>186</sup>	52a	1
Rēmūtu (Nr. 19)	<i>tupšarru</i>	StAT 3, 60	N 28	2
Sāsī (Nr. 17)	<i>tupšarru</i>	StAT 1, 4	N 33	2
Ṭāb-arkat-Issar	<i>tupšarru</i>	CUSAS 34, 48	unklar	1
Ubru-Nabû (Nr. 32)	<i>tupšarru</i>	StAT 3, 4	N 2	1
Ubru-Nabû (Nr. 36)	<i>tupšarru</i>	NATAPA 2, 80	N 15	1
		NATAPA 2, 112 <sup>187</sup>	N 21	2
[...]erība	<i>tupšarru</i>	StAT 2, 101	N 25	1
[...]iddina	<i>tupšarru</i>	StAT 2, 138	N 28	1
Ṭāb-šār-Issar (Nr. 2)	<i>urad šakni</i>	NATAPA 1, 21	N 9	1
Bēl-dūrī (Nr. 13)	<i>usandû ša ekalli</i>	NATAPA 2, 75	N 14	2
Aplū' a	<i>ušpāru</i>	NATAPA 1, 35	N 9	31
Ata' aš	<i>ušpāru</i>	KAN 4, 20	N 2	6
Iqbi-Aššur (Nr. 11)	<i>ušpāru</i>	NATAPA 1, 35	N 9	31

<sup>185</sup> Der Beleg fehlt in PNA 2/I, 964–965.

<sup>186</sup> Zur Identifikation von Quqû vgl. Fn. 138.

<sup>187</sup> Zur Identifikation von Ubru-Nabû vgl. Fn. 78.

## VII. Zentrale Personen mit Berufsbezeichnung

Name	Beruf	Text	Archiv	Interaktionen
Aššur-erība (Nr. 13)	<i>āpiu</i>	ZA 73, 8	unklar	1
Aššur-taqqinanni (Nr. 2) <sup>188</sup>	<i>āpiu</i>	NATAPA 2, 121	N 24	1
Bibī (Nr. 6)	<i>āpiu</i>	StAT 2, 126	N 25	1
Šēp-Aššur (Nr. 19)	<i>āpiu</i>	KAN 4, 20	N 2	4
Urdu-Issar (Nr. 34)	<i>āpiu</i>	KAN 4, 20	N 2	4
		StAT 1, 4	N 33	3
Aššur-šumu-iddina (Nr. 13)	<i>rab āpie</i>	StAT 2, 183	N 31	2
Rēmanni-Issar (Nr. 7)	<i>rab āpie</i>	NATAPA 2, 80	N 15	4
Iqīša-Issar/Taqīša-Issar	<i>aškāpu</i>	CUSAS 34, 48	unklar	1
Adad-milki-ēreš (Nr. 8)	<i>ašlāku</i>	NATAPA 2, 78	N 15	4
Aššur-mātu-taqqin (Nr. 6)	<i>atū</i>	WVDOG 152, I.14	52a	1
Mutaqqin-Aššur (Nr. 7)	<i>atū</i>	NATAPA 2, 109	N 21	6
		NATAPA 2, 110	N 21	1
		NATAPA 2, 112	N 21	2
		NATAPA 2, 113	N 21	1
		NATAPA 2, 114	N 21	2
		NATAPA 2, 115	N 21	2
		NATAPA 2, 117	N 21	2
		NATAPA 2, App. 2, Nr. 3	N 21	1
NATAPA 2, App. 2 Nr. 2	N 21	2		
Nabû-aḫu-erība (Nr. 1)	<i>etinnu</i>	NATAPA 1, 14	N 9	2
Adi-ilu-iqbūni (Nr. 2)	<i>ḫundurāiu</i>	NATAPA 1, 16	N 9	2
		NATAPA 1, 35	N 9	13
Aḫu-bani (Nr. 7)	<i>ḫundurāiu</i>	NATAPA 1, 35	N 9	13
Aḫūlamma (Nr. 1)	<i>ḫundurāiu</i>	NATAPA 1, 35	N 9	13
		SAAS V, 46	N 9 <sup>?</sup>	3
		StAT 2, 21	N 10	2
Aššur-...]	<i>ḫundurāiu</i>	NATAPA 1, 35	N 9	13
Aššur-ālik-pāni (Nr. 5)	<i>ḫundurāiu</i>	NATAPA 1, 23	N 9	3

<sup>188</sup> Zur Problematik der Identifikation der Belege für Aššur-taqqinanni mit dem gleichnamigen Bäcker vgl. Fn. 85.

		NATAPA 1, 24	N 9	3
		NATAPA 1, 28	N 9	1
		NATAPA 1, 35	N 9	13
Aššur-dēnī-amur (Nr. 4)	<i>ḫundurāiu</i>	KAN 4, 60	N 10	3
		NATAPA 1, 35	N 9	13
		NATAPA 2, 112	N 21	2
Aššur-eppaš	<i>ḫundurāiu</i>	NATAPA 1, 35	N 9	13
Aššur-erība (Nr. 9)	<i>ḫundurāiu</i>	KAN 4, 60	N 10	3
		NATAPA 1, 35	N 9	13
		NATAPA 1, 60	N 10	2
		NATAPA 1, 61	N 10	3
		NATAPA 1, 65	N 10	2
		StAT 2, 25	N 10	1
		StAT 2, 26	N 10	1
Aššur-rēšī-išši (Nr. 8)	<i>ḫundurāiu</i>	NATAPA 1, 35	N 9	13
		Scheil I	unklar	3
Aššur-šallim-aḫḫē (Nr. 12)	<i>ḫundurāiu</i>	NATAPA 1, 35	N 9	13
Balliṭ-Aššur	<i>ḫundurāiu</i>	NATAPA 1, 35	N 9	13
Baṭṭūtu (Nr. 2)	<i>ḫundurāiu</i>	NATAPA 1, 10	N 9	1
Bēssū'a (Nr. 9)	<i>ḫundurāiu</i>	NATAPA 1, 18	N 9	1
		NATAPA 1, 35	N 9	13
		Scheil VI	N 9 <sup>?</sup>	2
		TCL 9, 62	unklar	2
Dūr-mākī-Aššur (Nr. 1)	<i>ḫundurāiu</i>	NATAPA 1, 35	N 9	13
Ḫanšāiu (Nr. 8)	<i>ḫundurāiu</i>	NATAPA 1, 35	N 9	13
Iddin-Aššur (Nr. 4)	<i>ḫundurāiu</i>	NATAPA 1, 35	N 9	13
Kiṣir-Aššur (Nr. 42)	<i>ḫundurāiu</i>	NATAPA 1, 35	N 9	13
Lā-tariṣ-ilu	<i>ḫundurāiu</i>	NATAPA 1, 35	N 9	13
Mudammiq-Aššur (Nr. 7)	<i>ḫundurāiu</i>	KAN 4, 52	N 9	3
		KAN 4, 56	N 9	4
		NATAPA 1, 6	N 9	3
		NATAPA 1, 9	N 9	1
		NATAPA 1, 14	N 9	2
		NATAPA 1, 17	N 9	4
		NATAPA 1, 18	N 9	1
		NATAPA 1, 24	N 9	3
		NATAPA 1, 32	N 9	3
		NATAPA 1, 35	N 9	13
		NATAPA 1, 36	N 9	1
		NATAPA 1, 39	N 9	9
		NATAPA 1, 45	N 9	3
		NATAPA 1, 47	N 9	2
		NATAPA 1, 49	N 9	1

		NATAPA 1, Appendix 1	N 9	1
		Scheil I <sup>189</sup>	unklar	3
		Scheil II <sup>190</sup>	unklar	3
		StAT 2, 13	N 9	2
		TCL 9, 62	unklar	2
Mukīn-Aššur (Nr. 14)	<i>ḥundurāiu</i>	NATAPA 1, 35	N 9	13
Nabû-na'id (Nr. 26)	<i>ḥundurāiu</i>	NATAPA 1, 35	N 9	13
PN	<i>ḥundurāiu</i>	NATAPA 1, 35	N 9	13
PN	<i>ḥundurāiu</i>	NATAPA 1, 35	N 9	13
PN	<i>ḥundurāiu</i>	NATAPA 1, 35	N 9	13
PN	<i>ḥundurāiu</i>	NATAPA 1, 35	N 9	13
PN	<i>ḥundurāiu</i>	StAT 3, 73	N 28	2
Ša-Aššur-anēnu (Nr. 3)	<i>ḥundurāiu</i>	NATAPA 1, 35	N 9	13
Šakil-Aia (Nr. 7)	<i>ḥundurāiu</i>	NATAPA 1, 9	N 9	1
Šakil-Aia (Nr. 7)	<i>ḥundurāiu</i>	NATAPA 1, 35	N 9	13
Sākip-Aššur (Nr. 4)	<i>ḥundurāiu</i>	KAN 4, 52	N 9	3
		NATAPA 1, 17	N 9	4
		NATAPA 1, 35	N 9	13
		Scheil X	unklar	1
Šumma-ibašši-ilu (Nr. 1)	<i>ḥundurāiu</i>	NATAPA 1, 35	N 9	13
Tukultī-Aššur (Nr. 4)	<i>ḥundurāiu</i>	NATAPA 1, 35	N 9	13
Unzarḫu (Nr. 3)	<i>ḥundurāiu</i>	NATAPA 1, 35	N 9	13
Iqbi-Aššur (Nr. 6)	<i>rab ḥundurāie</i>	WVDOG 152, I.11	52a	3
Sūsu (Nr. 4)	<i>rab ḥundurāie</i>	NATAPA 1, 35	N 9	13
Upāqa-ana-Aššur (Nr. 2)	<i>rab ḥundurāie</i>	NATAPA 1, 21	N 9	2
Aššur-muḫēzib	<i>kallāpu</i>	WVDOG 152, I.21	52a	3
Milki-il (Nr. 3)	<i>kallāpu</i>	NATAPA 2, 69	N 11	1
Nabû-šumu-iškun (Nr. 17)	<i>kallapu ša rab ašlākē</i>	StAT 1, 2	N 33	1
Kākīa	<i>kalliu</i>	StAT 3, 60	N 28	8
Nabû-tartība-ušur (Nr. 4)	<i>karkadinnu</i>	VS 1, 99	<i>kannu</i> -Archiv	2
Zīzī (Nr. 20)	<i>karkadinnu</i>	CT 33, 17	N 33 <sup>2</sup>	1
	<i>karkadinnu</i>	StAT 1, 4	N 33	3
Šumma-Aššur (Nr. 4)	<i>kāširu ša Aššur</i>	NATAPA 2, 75	N 14	21
Lā-tubāšanni-Aššur (Nr. 8)	<sup>lū</sup> DUMU/TUR	NATAPA 1, 61	N 10	3
Nabû-mētu-uballiḫ (Nr. 1)	<sup>lū</sup> DUMU/TUR	StAT 2, 178	N 31	3
		ZA 73, 11	unklar	1

<sup>189</sup> Zur Identifikation von Mudammiq-Aššur vgl. Fn. 89.

<sup>190</sup> Vgl. Fn. 102.

Aššur-aplu-iddina	<i>malāhu</i>	StAT 2, 183	N 31	2
Aššur-mātu-taqqin (Nr. 5)	<i>masennu</i> <sup>191</sup>	Rfdn 17, 4	AMT	1
		Rfdn 17, 7	AMT	1
		Rfdn 17, 9	AMT	1
		Rfdn 17, 10	AMT	2
		Rfdn 17, 30	AMT	1
		Rfdn 17, 34	AMT	1
Pabba' u	<i>mukīl sīsē ša Ištar ša Arba'il</i>	StAT 2, 164	N 31	5
Aššur-napissu/kettu-irâm (Nr. 2)	<i>mušarkisu</i>	StAT 2, 263 <sup>192</sup>	fE10V	3
Lā-turammanni-Aššur (Nr. 5)	<i>naggār mugirri</i>	StAT 3, 4	N 2	6
Issi- [...]	<i>nappāh ēri</i>	StAT 3, 3	N 2	21
Aššur-šumu-ka' in/ukīn (Nr. 8)	<i>nappāhu</i>	StAT 2, 202	N 31	1
Aššur-urkittu-ušur	<i>nappāhu</i>	StAT 3, 6	N 2	2
Nabû-nādin-aḥḥē (Nr. 16)	<i>nappāhu</i>	NATAPA 1, 33	N 9	2
Aššur-šumu-iškun (Nr. 1)	<i>nargallu</i>	StAT 3, 22	N 3	6
		StAT 3, 30	N 3	1
Aššur-bēl-ilāni (Nr. 7)	<i>nargallu ša Aššur</i>	StAT 2, 8	N 3	3
Nabû-mušabši (Nr. 2)	<i>nāru</i>	SAAS V, 16	unklar	2
		StAT 3, 110	N 35	4
Pi-Aḥi	<i>nāru</i>	StAT 3, 20	N 3	1
PN	<i>nāru</i>	KAN 4, 7	bC8II	4
Nergal-šarru-ušur <sup>193</sup>	<i>nāši 'u</i>	StAT 3, 84	N 31	1
PN	<i>nuḥatimmu ša Ištar</i>	StAT 2, 102	N 25	12
Aššur-nādin-aḥḥē (Nr. 9)	<i>paḥḥāru</i>	ZA 73, 8	unklar	1
Aššur-aplu-iddina (Nr. 7)	<i>qatinnu</i>	StAT 1, 10	N 33	1
		StAT 1, 12	N 33	2

<sup>191</sup> Zu Aššur-mātu-taqqins Beruf vgl. Fn. 91.

<sup>192</sup> Zur Identifikation von Aššur-napissu/kettu-irâm vgl. Fn. 119.

<sup>193</sup> Der Beleg fehlt in PNA 2/II, 954–956.



Sagību (Nr. 8)	<i>rab qatinnē ša turtāni</i>	StAT 1, 23	N 33	2
Bēl-ana-marruqi	<i>rab ekallim ša Libbi āli</i>	NATAPA 2, 075	N 14	21
Dāri-abū'a (Nr. 3)	<i>rab ḥanšē</i>	SAAB 12, 60-62	N 10 <sup>2</sup>	1
Lā-turammanni-Aššur (Nr. 3)	<i>rab ḥanšē</i>	FNALD 18	N 31	5
		StAT 2, 209	N 31	2
		StAT 3, 87	N 31	1
Šulmu-ēreš (Nr. 3)	<i>rab ḥanšē</i>	SAAB 12, 60-62	N 10 <sup>2</sup>	1
Urdu-Aššur (Nr. 5)	<i>rab ḥanšē</i>	StAT 2, 177	N 31	1
		StAT 2, 191	N 31	2
		StAT 2, 192	N 31	1
		StAT 2, 195	N 31	1
		StAT 2, 198	N 31	2
		StAT 2, 202	N 31	1
		StAT 2, 203	N 31	1
		StAT 2, 209	N 31	2
		StAT 2, 210	N 31	2
		StAT 2, 213	N 31	1
		StAT 2, 214	N 31	4
StAT 2, 229	N 31	1		
Ḥūru (Nr. 2)	<i>rab kišri</i>	StAT 2, 213	N 31	1
Pašī (Nr. 3)	<i>rab kišri</i>	StAT 2, 167	N 31	2
	<i>rab kišri</i>	StAT 2, 210	N 31	2
	<i>rab kišri</i>	StAT 3, 87	N 31	1
Šumu-lēšir (Nr. 6)	<i>rab kišri</i>	StAT 2, 263	fE10V	3
Aššur-šēzibanni (Nr. 9)	<i>rab pilkāni</i>	StAT 3, 109	N 34	1
Ḥanūnu (Nr. 14)	<i>rā'iu</i>	StAT 3, 54	N 27	2
Kēnū'a	<i>rā'iu</i>	KAN 4, 20	N 2	4
Epšanni-Issar	<i>ša-pān-narkabti</i>	StAT 2, 37	N 12	2
Ilī	<i>ša-rēši ša šarri</i>	StAT 2, 126	N 25	1
Balāssu (Nr. 20)	<i>šaknu</i>	SAAB 12, 60-62	N 10 <sup>2</sup>	1
Kulu'-Issar (Nr. 2)	<i>šaknu ša parnakkāia</i>	SAAB 12, 60-62	N 10 <sup>2</sup>	1
Bēl-nāšir (Nr. 3)	<i>šangū</i>	StAT 2, 101	N 25	6
Šamaš-rēši-išši	<i>šangū</i>	StAT 2, 173	N 31	2

Aššur-šarru-ušur (Nr. 21)	<i>šangû ša Šarrat-nip̄ha</i>	StAT 2, 8	N 03	3
Arba'ilāiu (Nr. 24)	<i>šārip duḫšī</i>	StAT 3, 102	N 32	5
Abu-lēšir	<i>šarrāpu</i>	KAN 4, 20	N 2	4
Aššur-balāssu-iqbi (Nr. 5)	<i>šarrāpu</i>	BM 122698	N 33 <sup>2</sup>	11
Aššur-bēssunu (Nr. 7)	<i>šarrāpu</i>	NATAPA 2, 87 <sup>194</sup>	N 17	1
Aššur-kurubšunu	<i>šarrāpu</i>	StAT 1, 16	N 33	2
Inūrta-na'di (Nr. 10)	<i>šarrāpu</i>	KAN 4, 22	unklar	8
Mullissu-taqīša	<i>šarrāpu</i>	StAT 2, 45	N 12	1
Nabû-uballiṭ (Nr. 3)	<i>šarrāpu</i>	StAT 3, 14	N 2	1
Nabû-zēru-iddina (Nr. 21)	<i>šarrāpu</i>	CT 33, 17	N 33 <sup>2</sup>	1
		StAT 1, 7	N 33	1
		StAT 1, 14	N 33	3
		StAT 1, 16	N 33	2
		StAT 1, 19	N 33	4
Nabû-zēru-lēšir (Nr. 3)	<i>šarrāpu</i>	KAN 4, 22	unklar	8
Qibīt-Aššur (Nr. 10)	<i>šarrāpu</i>	StAT 1, 16	N 33	2
	<i>šarrāpu</i>	StAT 2, 242 <sup>195</sup>	cE6I	2
Qurdi-Gula (Nr. 2)	<i>šarrāpu</i>	BM 122698	N 33 <sup>2</sup>	11
Sākip-Aššur (Nr. 2)	<i>šarrāpu</i>	KAN 4, 20	N 2	4
Šulmu-māt-Aššur (Nr. 4)	<i>šarrāpu</i>	NATAPA 1, 33	N 9	2
		NATAPA 2, 114	N 21	2
		StAT 1, 16	N 33	2
Sîn-na'di (Nr. 16)	<i>rab šarrāpi</i>	AssU 4	N 18	1
		NATAPA 1, 39	N 9	9
Ḥusurāiu	<i>sēkiru</i>	StAT 3, 27	N 3	5
Qurdi-Gula (Nr. 1)	<i>šeleppāiu</i>	NATAPA 2, 127	N 24	6
	<i>šeleppāiu</i>	StAT 2, 97	cD6II	1
Sāmidu (Nr. 3)	<i>sēpiu bīt Aššur</i>	StAT 2, 140	N 29	1
	<i>sēpiu bīt Aššur</i>	StAT 2, 145	N 29	2
Aḫu-lē'i <sup>196</sup>	<i>sirāšū ša bīt mār šarri</i>	StAT 1, 23	N 33	2
PN	<i>tamkāru</i>	StAT 2, 271	N 9	2
Nabû'a (Nr. 59)	<i>tašlīšu</i>	StAT 2, 37	N 12	2
Sîn-aḫū'a-ušur <sup>197</sup>	<i>tašlīšu</i>	StAT 3, 15	N 2	4

<sup>194</sup> Zur Identifikation von Aššur-bēssunu vgl. Fn. 71.

<sup>195</sup> Zur Identifikation von Qibīt-Aššur vgl. Fn. 115.

<sup>196</sup> Der Beleg fehlt in PNA 1/I, 82–83.

<sup>197</sup> Das Lemma fehlt in PNA.

PN	<i>tušsar bēt-ili</i>	NATAPA 2, 92	N 17	1
Etel-pī-Marduk (Nr. 2)	<i>tuššarru</i>	StAT 1, 20	N 33	4
Nabû-zēru-ibni (Nr. 11)	<i>tuššarru</i>	StAT 3, 13	N 2	4
Nabû-zēru-iddina (Nr. 23)	<i>tuššarru</i>	StAT 2, 138	N 28	2
		StAT 3, 60	N 28	8
		StAT 3, 76	N 28	1
Ilu-lē <sup>198</sup>	<i>tuššarru ša mār šarri</i>	StAT 3, 84	N 31	1
Šulih	<i>urad ekallim</i>	NATAPA 1, 49	N 9	1
Mušēzib-Aššur <sup>199</sup>	<i>usandû</i>	StAT 3, 113	N 2	1
Ilu-nādin-apli (Nr. 8)	<i>ušpāru</i>	Scheil VI	N 9 <sup>2</sup>	2
Iqbi-Aššur (Nr. 11)	<i>ušpāru</i>	NATAPA 1, 13	N 9	1
Qibīt-Aššur <sup>200</sup>	<i>ušpāru</i>	KAN 4, 20	N 2	4

<sup>198</sup> Der Beleg fehlt in PNA 2/I, 531.

<sup>199</sup> Der Beleg fehlt in PNA 2/II, 777–779.

<sup>200</sup> Der Beleg fehlt in PNA 3/I, 1011–1013.

## VIII. Übersicht Anzahl Interaktionen nach Berufen

	Interaktionen als Zeuge	Individuen, die als Zeugen agieren	Berufsgruppen, für die als Zeuge agiert wird	Texte, aus denen Belege stammen	Interaktion als zentrale Person	Individuen, die als zentrale Person agieren	Berufsgruppen, aus denen sich Zeugen rekrutieren	Texte, aus denen Belege stammen
<i>āpiu</i>	73	12	9	9	20	7	7	7
<i>asû</i>	1	1	1	1	0	0	0	0
<i>aškāpu</i>	1	1	1	1	1	1	1	1
<i>ašlāku</i>	1	1	1	1	4	1	3	1
<i>atû</i>	437	19	16	17	20	2	6	10
<i>daiālu</i>	33	2	3	2	0	0	0	0
<i>lú.DUMU/TUR</i>	2	1	1	1	7	2	4	3
<i>etinnu</i>	1	1	1	1	2	1	1	1
<i>ḥundurāiu</i>	103	20	11	35	510	35	22	38
<i>ikkāru</i>	1	1	1	1	0	0	0	0
<i>kallāpu</i>	5	3	3	2	5	3	4	3
<i>kalliu</i>	4	8	2	1	8	1	3	1
<i>karkadinnu</i>	0	0	0	0	6	2	4	3
<i>kāširu</i>	33	2	2	3	21	1	10	1
<i>lahḥinu</i>	2	1	2	2	0	0	0	0
<i>malāḥu</i>	31	1	1	1	2	1	1	1
<i>mār ekalli</i>	33	2	3	2	0	0	0	0
<i>masennu</i>	0	0	0	0	7	1	4	6
<i>mukīl sīsē</i>	0	0	0	0	5	1	3	1
<i>mušarkisu</i>	0	0	0	0	3	1	3	1
<i>naggāru</i>	1	1	1	1	6	1	4	1
<i>nappāḥu</i>	17	12	6	9	26	4	15	4
<i>nargallu</i>	1	1	1	1	13	3	9	3
<i>nāru</i>	6	5	1	3	11	3	6	4
<i>nāšiu</i>	1	1	1	1	1	1	1	1
<i>nuḥatimmu</i>	12	11	4	5	12	1	6	1
<i>pahḥāru</i>	5	1	2	2	1	1	1	1
<i>pallišu</i>	2	1	2	2	0	0	0	0
<i>qatinnu</i>	2	1	2	1	5	2	5	3
<i>qurbūtu</i>	4	4	4	4	0	0	0	0
<i>rab bēt-šarrāni</i>	1	1	1	1	0	0	0	0
<i>rab būrāti</i>	1	1	1	1	21	1	10	1
<i>rab ekalli</i>	1	1	1	1	0	0	0	0

	Interaktionen als Zeuge	Individuen, die als Zeugen agieren	Berufsgruppen, für die als Zeuge agiert wird	Texte, aus denen Belege stammen
<i>rab ḥanšé</i>	24	11	12	15
<i>rab kišri</i>	11	5	5	7
<i>rab pilkāni</i>	0	0	0	0
<i>rab sikkāti</i>	1	1	1	1
<i>rabû aššurāiu</i>	1	1	1	1
<i>raksu</i>	1	1	1	1
<i>rā'iu</i>	1	1	1	1
<i>sasinnu</i>	3	3	2	2
<i>sēkiru</i>	0	0	0	0
<i>sēpiu</i>	1	1	1	1
<i>sirāšû</i>	6	5	6	6
<i>sukallu</i>	2	1	2	1
<i>sūsānu</i>	4	1	4	4
<i>šāḥitu</i>	33	2	3	2
<i>šārip duḥši</i>	1	1	1	1
<i>šarrāpu</i>	89	29	15	28
<i>ša-bēt-kimahḥi</i>	1	1	1	1
<i>ša-ekalli</i>	1	1	1	1
<i>ša-maššarti</i>	2	2	2	2
<i>ša-muḥḥi-bēt-šarrāni</i>	4	2	4	2
<i>ša-muḥḥi-bēti</i>	2	1	2	1
<i>šaknu</i>	6	3	5	3
<i>šangû</i>	30	21	12	12
<i>šaniu</i>	2	2	2	2
<i>šaniu ša ekalli</i>	2	1	2	1
<i>ša-pān-dēnāni</i>	1	1	1	1
<i>ša-pān-narkabti</i>	0	0	0	0
<i>ša-pān-ša-šadādi</i>	1	1	1	1
<i>šāqiu</i>	1	1	1	1
<i>ša-rēši</i>	0	0	0	0
<i>šeleppāiu</i>	43	9	8	8
<i>tamkāru</i>	2	2	2	2
<i>tašlīšu</i>	1	1	1	1
<i>tābiḥu</i>	1	1	1	1
<i>tupšar bēt-ili</i>	1	1	1	1
<i>tupšar ešerti</i>	2	1	2	1
<i>tupšarru</i>	114	40	21	32

Interaktion als zentrale Person	Individuen, die als zentrale Person agieren	Berufsgruppen, aus denen sich Zeugen rekrutieren	Texte, aus denen Belege stammen
29	4	5	15
9	3	7	5
1	1	1	1
0	0	0	0
0	0	0	0
0	0	0	0
0	0	0	0
26	2	5	2
0	0	0	0
5	1	4	1
3	1	3	2
1	1	2	1
0	0	0	0
0	0	0	0
0	0	0	0
5	1	4	1
82	14	13	16
0	0	0	0
0	0	0	0
0	0	0	0
0	0	0	0
0	0	0	0
2	2	1	1
11	3	6	3
0	0	0	0
0	0	0	0
0	0	0	0
2	1	2	1
0	0	0	0
7	1	3	2
1	1	1	1
0	0	0	0
2	1	2	1
6	2	6	2
0	0	0	0
1	1	1	1
0	0	0	0
20	4	10	6

	Interaktionen als Zeuge	Individuen, die als Zeugen agieren	Berufsgruppen, für die als Zeuge agiert wird	Texte, aus denen Belege stammen
<i>urad ekalli</i>	0	0	0	0
<i>urad šakni</i>	1	1	1	1
<i>usāndū</i>	2	1	2	1
<i>ušpāru</i>	68	3	5	2

Interaktion als zentrale Person	Individuen, die als zentrale Person agieren	Berufsgruppen, aus denen sich Zeugen rekrutieren	Texte, aus denen Belege stammen
1	1	1	1
0	0	0	0
1	1	1	1
7	3	4	3

## IX. Abfolge von zwei Berufen in den Zeugenlisten

### 1. Nahrungsmittel

<i>āpiu</i>	
<i>karkadinnu</i>	KAN 4, 8: Rs. 12' ( <i>rab karkadinni ša [...]</i> ). 20' <sup>201</sup> ( <i>āpiu</i> )
<i>nuḫatimmu</i>	KAN 4, 8: Rs. 16'. 19' ( <i>nuḫatimmu</i> ). 20' <sup>202</sup> ( <i>āpiu</i> )
<i>sirāšū</i>	StAT 3, 22: Rs. 2' ( <i>sirāšū</i> ). 7' ( <i>rab āpie</i> )
<i>šāḫitu</i>	NATAPA 1, 35: Rs. 18' <sup>203</sup> ( <i>šāḫitu</i> ). 23 ( <i>āpiu</i> ). 29 ( <i>rab āpie</i> ) <sup>204</sup>
<i>ašlāku</i>	StAT 3, 3: Rs. 28 ( <i>ašlāku</i> ). 29' <sup>205</sup> ( <i>āpiu</i> ). 31 ( <i>āpiu</i> )
<i>kāširu</i>	NATAPA 1, 35: Rs. 23 ( <i>āpiu</i> ). 24 ( <i>kāširu</i> ). 29' <sup>206</sup> ( <i>āpiu/rab āpie</i> )
<i>ušpāru</i>	NATAPA 1, 35: Rs. 23 ( <i>āpiu</i> ). 25–26 ( <i>ušpāru</i> ). 29' <sup>207</sup> ( <i>āpiu/rab āpie</i> )
<i>nappāḫu</i>	StAT 3, 3: Rs. 27 ( <i>nappāḫ parzilli</i> ). 29' <sup>208</sup> ( <i>āpiu</i> ). 31 ( <i>āpiu</i> ). 33–35 ( <i>nappāḫu</i> )
<i>šarrāpu</i>	NATAPA 2, 109: Rs. 26' <sup>209</sup> ( <i>šarrāpu</i> ). 27' <sup>210</sup> ( <i>šarrāpu</i> ) 33 ( <i>āpiu</i> ). o. Rd. 38' <sup>211</sup> ( <i>šarrāpu</i> ). StAT 1, 22: Rs. 6 ( <i>rab šarrāpi</i> ). 6–13 ( <i>šarrāpu</i> ). 13 ( <i>rab āpie</i> ). 14–16 ( <i>āpiu</i> ) StAT 2, 81: Rs. 12' <sup>212</sup> ( <i>šarrāpu</i> ). 14' <sup>213</sup> ( <i>āpiu</i> ) StAT 3, 3: Rs. 27 ( <i>šarrāpu</i> ). 29' <sup>214</sup> ( <i>āpiu</i> ). 31 ( <i>āpiu</i> )

<sup>201</sup> Die Tafel ist nach der Berufsbezeichnung abgebrochen, so dass auch die Lesung <sup>lú\*</sup>šá(-)[...] denkbar wäre.

<sup>202</sup> Zur unsicheren Lesung der Berufsbezeichnung vgl. Fn. 201.

<sup>203</sup> NATAPA 1, 35: Rs. 18. Die Tafel ist an der entsprechenden Stelle beschädigt. Fales/Jakob-Rost 1991, 76 lesen <sup>lú\*</sup>š[UR?], ebenso wäre aber auch die Lesung <sup>lú\*</sup>š.D[Us] möglich.

<sup>204</sup> Rēmanni-Issār (Nr. 7) erscheint in NATAPA 1, 35: Rs. 29 nur mit der Berufsbezeichnung *āpiu*, aus NATAPA 2, 80: Rs. 10 geht hervor, dass er Oberbäcker (*rab āpie*) war.

<sup>205</sup> StAT 3, 3: Rs. 28 (*ašlāku*). 29' (*āpiu*); zur Problematik der Identifikation der Belege für Aššur-taqqinanni mit dem Bäcker (*āpiu*) Nr. 2, vgl. Fn. 208. 31 (*āpiu*).

<sup>206</sup> Zur Identifikation von Rēmanni-Issār als *rab āpie* vgl. Fn. 203.

<sup>207</sup> Zur Identifikation von Rēmanni-Issār als *rab āpie* vgl. Fn. 203.

<sup>208</sup> Die Identifikation des Bäckers (*āpiu*) in NATAPA 2, 71 ist unsicher. Es handelt sich um Aššur-taqqinanni (Nr. 2), der lediglich in SÉ 72 mit Berufsbezeichnung erscheint. Dass dieser Text, wie von PNA angenommen, tatsächlich aus Aššur stammt, ist nicht belegbar. Die neuassyrische Urkunde SÉ 72 wurde von Jursa und Radner 1995 gemeinsam mit einigen Scheil-Texten veröffentlicht. Nur die Scheil-Texte stammen aus Aššur (Jursa und Radner 1995, 56; vgl. Deller 1984, 225–226). Ob bei allen Belegen für Aššur-taqqinanni aus Aššur mit PNA von Personenidentität auszugehen ist, ist m. E. fraglich, da diese Texte aus unterschiedlichen Fundzusammenhängen stammen: NATAPA 2, 71 (650) aus N 14, NATAPA 2, 121 (629\*) aus N 24, StAT 1, 19 (644\*/629\*/610\*) aus N 33, StAT 3, 3 (Sîn-kēnu-īdi) aus N 2. Die Datierungen, soweit aussagekräftig, sprechen zumindest nicht dagegen, dass es sich in allen Texten um dieselbe Person handelt, wobei allerdings zwischen NATAPA 2, 71 und NATAPA 2, 121 vermutlich um die zwanzig Jahre liegen.

<sup>209</sup> Die Berufsbezeichnung *šarrāpu* von Aššur-bēssunu stammt aus StAT 1, Rs. 10–12. Von PNA werden unter der Person diverse Belege aus den Textsammlungen N 14, 15, 17, 20, 21 und 33 aufgeführt, die in die Zeitspanne von 650 (NATAPA 2, 71) bis 613\* v. Chr. (NATAPA 2, 114) datieren. Dass hinter den Belegen in allen Fällen dieselbe Person steht, halte ich für fraglich.

<sup>210</sup> Aššur-šumu-ušur (Nr. 5) ist in Texten aus den Sammlungen N 15, 17, 21 und 33 im Zeitraum zwischen 637\* (NATAPA 2, 87) und 613\* v. Chr. (NATAPA 2, 86; 114) belegt. Die Berufsbezeichnung stammt aus StAT 1, 22: Rs. 10–12. Dass es sich in allen Fällen um dieselbe Person handelt, halte ich nicht für zwingend, zumal der Name nicht ganz selten ist. PNA unterscheidet sechs Individuen. Die Belege aus Aššur werden mit einer Ausnahme alle dem Goldschmied (*šarrāpu*) Nr. 5 zugeschlagen.

<sup>211</sup> Šulmu-māt-Aššur (Nr. 4) ist mit der Berufsbezeichnung Goldschmied (*šarrāpu*) in BM 122698: Rs. 8–15 (620\*, N 33<sup>3</sup>), NATAPA 2, 114: Rs. 3–4 (613\*, N 21) und StAT 1, 22: Rs. 8–12 (Datum nicht erhalten, N 33) belegt. Der Beleg aus NATAPA 2, 114 (615\*) stammt aus derselben Textsammlung (N 21) wie NATAPA 2, 109 (613\*) und auch chronologisch liegen die Texte nah beieinander, so dass nichts dagegenspricht, zumindest zwischen diesen beiden Individuen – ggf. auch mit der Person aus N 33 – Personenidentität anzunehmen.

<sup>212</sup> Zur Identifikation von Aššur-bēssunu mit dem Goldschmied (*šarrāpu*) Nr. 7, vgl. Fn. 209.

<sup>213</sup> Kišir-Aššur (Nr. 57) erscheint in einem weiteren Text aus N 20, StAT 2, 85: Rs. 5' mit der Berufsbezeichnung *āpiu*. Zwischen StAT 2, 85, vermutlich einem Brief, und anderen Texten aus N 20 bestehen keine weiteren prosopographischen Verbindungen, so dass nicht feststellbar ist, ob der Bäcker Kišir-Aššur (Nr. 57) regelmäßig mit denselben Personen in Dokumenten erscheint. Deshalb ist nicht völlig sicher, dass Personenidentität besteht, da der Name äußerst populär ist.

<sup>214</sup> Zur Problematik der Identifikation der Belege für Aššur-taqqinanni mit dem Bäcker (*āpiu*) Nr. 2 vgl. Fn. 208.

<i>pahḥāru</i>	StAT 1, 19: Rs. 12' <sup>215</sup> ( <i>pahḥāru</i> ). 13' <sup>216</sup> ( <i>āpiu</i> )
<i>šeleppāiu</i>	NATAPA 1, 35: Rs. 22 ( <i>šeleppāiu</i> ). 23 ( <i>āpiu</i> ). 29' <sup>217</sup> ( <i>āpiu/rab āpie</i> )
<i>atū</i>	StAT 2, 81: Rs. 13' <sup>218</sup> ( <i>atū</i> ). 14' <sup>219</sup> ( <i>āpiu</i> ). 18 ( <i>atū</i> ) StAT 2, 110: Rs. 4' ( <i>atū</i> ). 5' ( <i>āpiu</i> )
<i>ḥundurāiu</i>	StAT 3, 3: Rs. 29' <sup>220</sup> ( <i>āpiu</i> ). 29' <sup>221</sup> ( <i>ḥundurāiu</i> ). 31 ( <i>āpiu</i> )
<i>tamkāru</i>	NATAPA 2, 77: Rs. 12 ( <i>tamkāru</i> ). 14–15 ( <i>āpiu</i> )
<i>nāru</i>	StAT 2, 104: Rs. 4' ( <i>nāru</i> ). 9' ( <i>āpiu</i> ). 11' ( <i>nāru</i> )
<i>šangū</i>	NATAPA 2, 71: o. Rd. 39–40 ( <i>šangū</i> ). I. Rd. I. 42' <sup>222</sup> ( <i>āpiu</i> ) NATAPA 2, 109: Rs. 29 ( <i>šangū ša</i> [...]). 33 ( <i>āpiu</i> ) StAT 2, 101: Rs. 9–10 ( <i>šangū</i> ). 11' <sup>223</sup> ( <i>āpiu</i> ) StAT 3, 22: Rs. 5' ( <i>šangū ša Aššur</i> ). 7' ( <i>rab āpie</i> )
<i>tupšar bēt-ili</i>	NATAPA 1, 71: Rs. 34 ( <i>tupšar bēt-ili</i> ). I. Rd. I. 42' <sup>224</sup> ( <i>āpiu</i> ) NATAPA 2, 82(B): Rs. 9' <sup>225</sup> ( <i>tupšar bēt ili</i> ). 10' <sup>226</sup> ( <i>āpiu</i> )
<i>sūsānu</i>	NATAPA 2, 109: Rs. 32' <sup>227</sup> ( <i>sūsānu ša Aššur</i> ). 33 ( <i>āpiu</i> )
<i>tašlīšu</i>	NATAPA 2, 71: Rs. 35 ( <i>tašlīšu</i> ). Rd. I. 42' <sup>228</sup> ( <i>āpiu</i> )
<i>tupšarru</i>	NATAPA 1, 35: Rs. 21 ( <i>tupšarru</i> ) 23 ( <i>āpiu</i> ). 29' <sup>229</sup> ( <i>āpiu/rab āpie</i> ). [36' <sup>230</sup> ( <i>tupšarru</i> )] NATAPA 2, 77: Rs. 9 ( <i>tupšarru</i> ). 14–15 ( <i>āpiu</i> )

<sup>215</sup> Die Identifikation des Zeugen mit dem Töpfer (*pahḥāru*) Aššur-nādin-aḥḥē (Nr. 9) ist nicht sicher. Der Name ist in mehreren Dokumenten aus N 33 (StAT 1, 19, 22, 44, 54) belegt. Unter dasselbe Lemma werden von PNA auch die Belege aus BLMW 11289a, ZA 73, 8, und StAT 2, 97 gruppiert, deren archivalischer Kontext unbekannt ist. Die Berufsbezeichnung findet sich in BLMW 11289a: Rs. 11 und StAT 1, 22: Rs. 17. Die Identifikation des Zeugen in StAT 1, 19: Rs. 12' mit dieser Person wird auch von Radner 1999a, 97 in ihrem Zeilenkommentar vertreten.

<sup>216</sup> Zur Problematik der Identifikation der Belege für Aššur-taqinanni mit dem Bäcker (*āpiu*) Nr. 2 vgl. Fn. 208.

<sup>217</sup> Zur Identifikation von Rēmanni-Issār als *rab āpie* vgl. Fn. 203.

<sup>218</sup> Die Berufsbezeichnung (*atū*) von Mutaqqin-Aššur (Nr. 7) findet sich in NATAPA 1, 35: Rs. 33 (629\*/625\*, N 33) und FNALD 18: Rs. 17 (625\*, N 31). Eine Person namens Mutaqqin-Aššur erscheint in zahlreichen Texten aus N 21, die in die Zeit von 637\* (NATAPA 2, 106) bis 613\* v. Chr. (NATAPA 2, 114) datieren. Dass es sich im vorliegenden Text StAT 2, 81 (625\*) aus der Textsammlung N 20 um dieselbe Person handelt, ist keineswegs sicher.

<sup>219</sup> Zur unsicheren Identifikation von Kišir-Aššur mit dem Bäcker (*āpiu*) Nr. 57 vgl. Fn. 213.

<sup>220</sup> Zur Problematik der Identifikation der Belege für Aššur-taqinanni mit dem Bäcker (*āpiu*) Nr. 2 vgl. Fn. 208.

<sup>221</sup> Aššur-eppaš erscheint mit der Berufsbezeichnung *ḥundurāiu* in NATAPA 1, 35: Vs. 16 als einer der dreißig *ḥundurāius*, die gemeinsam ein Grundstück in Aššur verkaufen. Da der Name nur sehr selten belegt ist, ist es möglich, dass Personenidentität vorliegt, obwohl die beiden Dokumente aus unterschiedlichen Textsammlungen kommen, StAT 3, 3 (Šin-kēnu-īdi) aus N 3, NATAPA 1, 35 (625\*) aus N 9.

<sup>222</sup> Zur Problematik der Identifikation der Belege für Aššur-taqinanni mit dem Bäcker (*āpiu*) Nr. 2 vgl. Fn. 208.

<sup>223</sup> Der Beleg ist unsicher, da die Zeile beschädigt ist. Erhalten sind [...]DÚ(-)DUMU<sup>10</sup>NINDA. Donbaz und Parpola 2001, 76 verstehen DUMU nicht als Namenselement, sondern als Filiationsangabe, d. h. der Zeuge [...]ibni wäre der Sohn eines Bäckers. Dieser Deutung folgt PNA 4, 14a. Eine solche Abstammungsangabe, bei der nicht der Name des Vaters, sondern nur dessen Beruf angegeben wird, wäre allerdings hochgradig ungewöhnlich.

<sup>224</sup> Zur Problematik der Identifikation der Belege für Aššur-taqinanni mit dem Bäcker (*āpiu*) Nr. 2 vgl. Fn. 208.

<sup>225</sup> Nabû-šumu-ka''in/ukīn (Nr. 6) ist als Tempelschreiber (*tupšar bēt-ili*) in StAT 3, 35: Vs. III 23 belegt, der Text datiert frühestens in das Jahr 616\* v. Chr. und stammt aus der Textsammlung N 7. Von PNA werden ein Beleg aus N 17, NATAPA 2, 94 (612\*) sowie zwei Belege aus N 15, NATAPA 2, 78 (Datum nicht erhalten) und der hier relevante Beleg aus NATAPA 2, 82 (613\*) derselben Person zugeordnet. Weitere prosopographische Verbindungen zwischen StAT 3, 35 und NATAPA 2, 82 finden sich nicht, so dass die Annahme von Personenidentität keineswegs zwingend ist.

<sup>226</sup> Du'uzāiu (Nr. 5; PNA liest den Namen Tamūzāiu) erscheint in NATAPA 2, 77: Rs. 15 (N 15; Datum nicht erhalten) mit der Berufsbezeichnung *āpiu*; der hier zitierte Beleg fehlt in PNA 3/II, 1309b.

<sup>227</sup> Der *sūsānu ša Aššur* Bēssū'a (Nr. 8) erscheint mit Berufsbezeichnung in StAT 1, 22: Rs. 18–19 (N 33; Datum nicht erhalten). Eine Person gleichen Namens findet sich in weiteren Dokumenten aus der Sammlung N 33 aus dem Zeitraum von 654 (StAT 1, 2) bis 630\* v. Chr. (StAT 1, 10; die Datierung von StAT 1, 19 ist unsicher, da nicht zu entscheiden ist, ob es sich um den Eponymen des Jahres 644\*, 649\* oder 610\* v. Chr. handelt). Nach PNA ist diese Person ebenfalls in NATAPA 2, 109 (N 21, 615\*) belegt, da zwischen diesem Text und der Textsammlung N 33 prosopographische Verbindungen angenommen werden. Die angeblichen Goldschmiede (Aššur-bēssunu (Nr. 7), Aššur-šumu-ušur (Nr. 5) und Šulmu-māt-Aššur (Nr. 4)) erscheinen in NATAPA 2, 109 allerdings allesamt ohne Berufsbezeichnung.

<sup>228</sup> Zur Problematik der Identifikation der Belege für Aššur-taqinanni mit dem Bäcker (*āpiu*) Nr. 2 vgl. Fn. 208.

<sup>229</sup> Zur Identifikation von Rēmanni-Issār als *rab āpie* vgl. Fn. 203.

<sup>230</sup> Die Bearbeiter ergänzen den Beruf des *šābit dannati* als [<sup>10</sup>A.BA]; vgl. Fales und Jakob-Rost 1991, 80.



**karkadinnu**

<i>āpiu</i>	StAT 1, 22: Rs. 13 ( <i>rab āpie</i> ). 14–16 ( <i>āpiu</i> ). 22 ( <i>šangi karkadinni</i> )
<i>šangû</i>	StAT 1, 21: Rs. 16 ( <i>karkadinnu</i> ). 18–19 ( <i>karkadinnu</i> ) <sup>231</sup> . 20 ( <i>šangû</i> ). 21 ( <i>karkadinnu</i> ).

**nuḫatimmu**

<i>āpiu</i>	StAT 2, 81: Rs. 14 <sup>232</sup> ( <i>āpiu</i> ). 15 ( <i>nuḫatimmu</i> ) StAT 3, 22: Rs. 7' ( <i>rab āpie</i> ). 8' ( <i>nuḫatimmu</i> )
<i>sirāšû</i>	StAT 2, 102: Rs. 3' ( <i>rab nuḫatimmi ša Ištar</i> ). 4' ( <i>nuḫatimmu</i> ). 5' ( <i>rab nuḫatimmi</i> ). 6' ( <i>nuḫatimmu</i> ). 9' ( <i>nuḫatimmu</i> ). 10' ( <i>sirāšû</i> ). 12'–13' ( <i>nuḫatimmu</i> ) StAT 3, 22: Rs. 2' ( <i>sirāšû</i> ). 7' ( <i>rab āpie</i> ).
<i>šārip duḫšî</i>	StAT 2, 102: Rs. 3' ( <i>rab nuḫatimmi ša Ištar</i> ). 4' ( <i>nuḫatimmu</i> ). 5' ( <i>rab nuḫatimmi</i> ). 6' ( <i>nuḫatimmu</i> ). 9' ( <i>nuḫatimmu</i> ). 11' ( <i>šārip duḫšî</i> ). 12'–13' ( <i>nuḫatimmu</i> )
<i>sasinnu</i>	StAT 2, 102: Rs. 3' ( <i>rab nuḫatimmi ša Ištar</i> ). 4' ( <i>nuḫatimmu</i> ). 5' ( <i>rab nuḫatimmi</i> ). 6' ( <i>nuḫatimmu</i> ). 7' ( <i>sasinnu</i> ). 9' ( <i>nuḫatimmu</i> ). 12'–13' ( <i>nuḫatimmu</i> )
<i>šarrāpu</i>	StAT 2, 81: Rs. 12 <sup>233</sup> ( <i>šarrāpu</i> ). 15 ( <i>nuḫatimmu</i> ) StAT 3, 32: Rs. 11 <sup>234</sup> ( <i>rab šarrāpi</i> ). 15' ( <i>rab šarrāpi ša bīt [...]</i> ). 21' ( <i>nuḫatim bīt Aššur</i> )
<i>šeleppāiu</i>	StAT 2, 102: Rs. 3' ( <i>rab nuḫatimmi ša Ištar</i> ). 4' ( <i>nuḫatimmu</i> ). 5' ( <i>rab nuḫatimmi</i> ). 6' ( <i>nuḫatimmu</i> ). 8' ( <i>šeleppāiu</i> ). 9' ( <i>nuḫatimmu</i> ). 12'–13' ( <i>nuḫatimmu</i> )
<i>atû</i>	StAT 2, 81: Rs. 13 <sup>235</sup> ( <i>atû</i> ). 15 ( <i>nuḫatimmu</i> ). 18 ( <i>atû</i> )
<i>ḫundurāiu</i>	KAN 4, 60: Rs. 10 <sup>236</sup> ( <i>ḫundurāiu</i> ). 14 <sup>237</sup> ( <i>nuḫatimmu</i> ) NATAPA 1, 52: Rs. 6 ( <i>rab ḫundurāie</i> ). 8 <sup>238</sup> ( <i>ḫundurāiu</i> ). 9 ( <i>nuḫatimmu</i> ). 11 ( <i>nuḫatimmu</i> ). 13 <sup>239</sup> ( <i>ḫundurāiu</i> ) NATAPA 1, App. 2 (Ass. 9573e): B 8' ( <i>rab ḫundurāiu</i> ). 10 <sup>240</sup> ( <i>ḫundurāiu</i> ). [11 <sup>241</sup> ( <i>nuḫatimmu</i> )]
<i>nāru</i>	StAT 2, 14: Rs. 9' ( <i>nāru</i> ). 15' ( <i>nuḫatimmu</i> )
<i>šangû</i>	BLMW 11289a: Rs. 4'–5' ( <i>šangû ša bīt nuḫatimmi</i> ). 6'–10' ( <i>nuḫatimmu</i> ) StAT 2, 102: Rs. 3' ( <i>rab nuḫatimmi ša Ištar</i> ). 4' ( <i>nuḫatimmu</i> ). 5' ( <i>rab nuḫatimmi</i> ). 6' <sup>242</sup> ( <i>šangû</i> ). 6' ( <i>nuḫatimmu</i> ). 9' ( <i>nuḫatimmu</i> ). 12'–13' ( <i>nuḫatimmu</i> ) StAT 3, 22: Rs. 5' ( <i>šangû ša Aššur</i> ). 8' ( <i>nuḫatimmu</i> )
<i>tuṣarru</i>	BLMW 11289b: Rs. 7 ( <i>tuṣar āli</i> ). 8–9 ( <i>šangû ša bīt nuḫatimmi</i> ) StAT 3, 32: Rs. 8'–10' ( <i>tuṣarru libbiālāiu</i> ). 16' ( <i>tuṣarru libbiālāiu</i> ). 21' ( <i>nuḫatim bīt Aššur</i> )

<sup>231</sup> Für Radner 1999a, 103 ist die Tempelaffiliation der Konditoren (*karkadinnu*) unzweifelhaft, obgleich diese nicht explizit gemacht wird.

<sup>232</sup> Zur unsicheren Identifikation von Kišir-Aššur mit dem Bäcker (*āpiu*) Nr. 57 vgl. Fn. 213.

<sup>233</sup> Zur Identifikation von Aššur-bēssunu mit dem Goldschmied (*šarrāpu*) Nr. 7 vgl. Fn. 209.

<sup>234</sup> Zur Frage, ob auch die Zeugen in Rs. 11'–14' Goldschmiede sind vgl. Hauptteil S. 360–361.

<sup>235</sup> Zur Identifikation von Mutaqqin-Aššur mit dem Türhüter (*atû*) Nr. 7 vgl. Fn. 218.

<sup>236</sup> Tukultī-Aššur (Nr. 4) erscheint in diversen Texten aus N 9/10, die in den Zeitraum zwischen 644\*/629\*/610\* (KAN 4, 56) und 616\* v. Chr. (NATAPA 1, 52) datieren. Seine Berufsbezeichnung ist bekannt, da er zu den dreißig *ḫundurāiu* gehört, die in NATAPA 1, 35 gemeinschaftlich ein Grundstück verkaufen (NATAPA 1, 35: Vs. 18). KAN 4, 60 (616\*, N 10) fügt sich archivalisch und chronologisch gut in die anderen Belege für den *ḫundurāiu* Tukultī-Aššur ein, so dass nichts gegen die Annahme von Personenidentität spricht.

<sup>237</sup> Mutakkil-Marduk (Nr. 7) erscheint in zwei weiteren Texten aus N 9/10, die beide ebenso wie KAN 4, 60 in das Jahr 616\* datieren. Seine Berufsbezeichnung *nuḫatimmu* wird ebenfalls in beiden genannt (NATAPA 1, 52: Rs. 9; App. 2: Rs. 11'). Die Identifikation des hier genannten Zeugen mit dem Koch (*nuḫatimmu*) Nr. 7 ist deshalb naheliegend.

<sup>238</sup> Aššur-dēnī-amur (Nr. 4) ist in verschiedenen Texten belegt, die wie NATAPA 1, 52 aus N 9/10 stammen. Die Berufsbezeichnung *ḫundurāiu* ist aus NATAPA 1, 35: Vs. 14 bekannt.

<sup>239</sup> Zur Identifikation von Tukultī-Aššur mit dem *ḫundurāiu* Nr. 4 vgl. Fn. 236.

<sup>240</sup> Zu Aššur-dēnī-amur vgl. Fn. 238. Da in Ass. 9573e das Datum nicht erhalten ist, lässt sich über die chronologische Passung des Belegs keine Aussage treffen. Die Identifikation mit Aššur-dēnī-amur ist wegen des archivalischen Zusammenhangs naheliegend.

<sup>241</sup> Zur Identifikation von Mutakkil-Marduk mit dem Koch (*nuḫatimmu*) Nr. 7 vgl. Fn. 237.

<sup>242</sup> Ḫu-māmāti (Nr. 1) erscheint in einem anderen Text aus N 25, StAT 2, 101: Rs. 9 (750/744), mit der Berufsbezeichnung *šangû*. Der zeitliche Abstand zu StAT 2, 102 (711) beträgt immerhin 33 Jahre, weitere prosopographische Verbindungen zwischen den Texten sind nicht belegt. Die Identifikation ist somit möglich, aber nicht zwingend.

### **sirāšû**

<i>āpiu</i>	StAT 3, 3: Rs. 29 <sup>243</sup> ( <i>āpiu</i> ). 31 ( <i>āpiu</i> ). o. Rd. 39 ( <i>rab sirāšê</i> )
<i>nuḫatimmu</i>	StAT 2, 102: Rs. 3' ( <i>rab nuḫatimmi ša Ištar</i> ). 4' ( <i>nuḫatimmu</i> ). 5' ( <i>rab nuḫatimmi</i> ). 6' ( <i>nuḫatimmu</i> ). 9' ( <i>nuḫatimmu</i> ). 10' ( <i>sirāšû</i> ). 12'–13' ( <i>nuḫatimmu</i> ). StAT 3, 32: Rs. 21' ( <i>nuḫatim bīt Aššur</i> ). 22' ( <i>sirāšî<sup>244</sup> bīt Aššur</i> )
<i>aškāpu</i>	StAT 2, 53: Rs. 18 ( <i>aškāpu ša PN</i> ). 20. ( <i>rab sirāšê [ša] bēl pāḫāti ša Guzani</i> ) StAT 3, 3: Rs. 25 ( <i>aškāpu</i> ). o. Rd. 39 ( <i>rab sirāšê</i> )
<i>šarrāpu</i>	StAT 3, 3: Rs. 27 ( <i>šarrāpu</i> ). o. Rd. 39 ( <i>rab sirāšê</i> ). 22' ( <i>sirāši bīt Aššur</i> ) StAT 3, 32: Rs. 11 <sup>245</sup> ( <i>rab šarrāpi</i> ). 15' ( <i>rab šarrāpi ša bīt [...]</i> )
<i>šeleppāiu</i>	StAT 2, 102: Rs. 8' ( <i>šeleppāiu</i> ). 10' ( <i>sirāšû</i> ) StAT 2, 141: Rs. 7 ( <i>šeleppāiu</i> ). 9–10 ( <i>sirāšû</i> ). 12 ( <i>sirāšû</i> )
<i>šangû</i>	StAT 2, 102: Rs. 6' <sup>246</sup> ( <i>šangû</i> ). 10' ( <i>sirāšû</i> )
<i>tupšarru</i>	StAT 3, 3: Rs. 32 <sup>247</sup> ( <i>tupšarru</i> ). o. Rd. 39 ( <i>rab sirāšê</i> ) StAT 3, 27: Rs. 2' <sup>248</sup> –5' ( <i>tupšarru</i> ). 6' ( <i>sirāšû ša bīt [...]</i> ). StAT 3, 32: Rs. 8'–10' ( <i>tupšarru libbiālāiu</i> ). 16' ( <i>tupšarru libbiālāiu</i> ). 22' ( <i>sirāši bīt Aššur</i> )

### **šāḫitu**

<i>āpiu</i>	NATAPA 2, 73: Rs. 27–28 ( <i>rab āpie</i> ). 29 ( <i>āpiu ša bīt ili</i> ). 47 ( <i>šāḫitu</i> ). o. Rd. 52 ( <i>šāḫitu</i> ) <sup>248</sup>
<i>ašlāku</i>	NATAPA 2, 73: Rs. 36 ( <i>ašlāku</i> ). 47 ( <i>šāḫitu</i> ). o. Rd. 52 ( <i>šāḫitu</i> ) <sup>249</sup>
<i>kāširu</i>	NATAPA 2, 73: Rs. 47 ( <i>šāḫitu</i> ). o. Rd. 51 <sup>250</sup> ( <i>kāširu</i> ). 52 ( <i>šāḫitu</i> ) <sup>251</sup> NATAPA 2, 75: Rs. 32 ( <i>kāširu</i> ). 39 <sup>252</sup> ( <i>šāḫitu</i> )
<i>atû</i>	NATAPA 2, 75: Rs. 35–38 ( <i>atû ša ekalli</i> ). 39 <sup>253</sup> ( <i>šāḫitu</i> )

## **2. Textilhandwerker**

### **ašlāku**

<i>āpiu</i>	NATAPA 2, 73: Rs. 27–28 ( <i>rab āpie</i> ). 29 ( <i>āpiu ša bīt ili</i> ). 36 ( <i>ašlāku</i> )
<i>nappāḫu</i>	StAT 3, 3: Rs. 27 ( <i>nappāḫ parzilli</i> ). 33–35 ( <i>nappāḫu</i> ). 28 ( <i>ašlāku</i> )

<sup>243</sup> Zur Problematik der Identifikation der Belege für Aššur-taqinanni mit dem Bäcker (*āpiu*) Nr. 2 vgl. Fn. 208.

<sup>244</sup> AHw II, 10150a nimmt an, dass *sirāšû* „Braucher“ eine Nisbebildung zu *sirāšu* „Feinbier“ ist.

<sup>245</sup> Zur Frage, ob auch die Zeugen in Rs. 11'–14' Goldschmiede sind vgl. S. 360–361.

<sup>246</sup> Zur Identifikation von Ḫu-māmāti mit dem *šangû* Nr. 1 vgl. Fn. 242.

<sup>247</sup> Die Berufsbezeichnung von Nabû-zēru-ibni (Nr. 11) kommt aus StAT 3, 31: Vs. 12–13 (639\*). Dieser Text stammt ebenso wie StAT 3, 3 (Sîn-kēnu-īdi) aus der Textsammlung N 2, so dass Personenidentität möglich ist. Zudem bestehen mit Aššur-šarru-ušur (Die Belege aus StAT 3, 3: Rs. 24 und StAT 3, 13: Rs. 25 fehlen in PNA 1/I, 220b) und dem *pallišu* Mutakkil-Aššur (Nr. 13) weitere prosopographische Verbindungen zwischen den beiden Texten.

<sup>248</sup> Deller, Fales und Jakob-Rost 1995, 34 umschreiben die Zeile folgendermaßen: IGI 130-AD-PAP A 1GİR<sup>II</sup>-Aš+šur 11-«aš»-SUR. Nach PNA 4, 140b folgt auf den Namen des Vaters nicht ein weiterer Personenname, der ohne IGI eingeleitet würde, sondern die Berufsbezeichnung 1.SUR.

<sup>249</sup> Vgl. Fn. 248.

<sup>250</sup> Šār-Aššur (Nr. 1) erscheint in einem weiteren Text aus N 14, NATAPA 2, 75: Rs. 32 (683), mit der Berufsbezeichnung *kāširu*. NATAPA 2, 73 datiert in das Jahr 698 v. Chr., der zeitliche Abstand von 16 Jahren und der archivalische Kontext machen die Identifikation wahrscheinlich, allerdings bestehen keine weiteren prosopographischen Verbindungen zwischen den beiden Texten.

<sup>251</sup> Vgl. Fn. 248.

<sup>252</sup> Abu-lāmur (Nr. 1) ist mit der Berufsbezeichnung *šāḫitu* in NATAPA 2, 95: Rs. 13 (N 17, 675) acht Jahre später in einer anderen Textsammlung als NATAPA 2, 75 (683, N 14) belegt. Dass Personenidentität vorliegt, halte ich gegen PNA nicht für zwingend, zumal keine weiteren prosopographischen Verbindungen zwischen beiden Texten bestehen.

<sup>253</sup> Zur unsicheren Identifikation von Abu-lāmur mit dem Ölpresser (*šāḫitu*) Nr. 1 vgl. Fn. 252.

### ***kāširu***

<i>āpiu</i>	NATAPA 1, 35: Rs. 23 ( <i>āpiu</i> ). 24 ( <i>kāširu</i> ). 29 <sup>254</sup> ( <i>āpiu/rab āpie</i> ) NATAPA 2, 73: Rs. 27–28 ( <i>rab āpie</i> ). 29 ( <i>āpiu ša bīt ili</i> ). o. Rd. 51 <sup>255</sup> ( <i>kāširu</i> )
<i>šāhītu</i>	NATAPA 1, 35: Rs. 18 <sup>256</sup> ( <i>šāhītu</i> ). 24 ( <i>kāširu</i> ) NATAPA 1, 73: Rs. 47 ( <i>šāhītu</i> ). o. Rd. 51 <sup>257</sup> ( <i>kāširu</i> ). 52 ( <i>šāhītu</i> )
<i>tupšarru</i>	NATAPA 1, 35: Rs. 21 ( <i>tupšarru</i> ). 24 ( <i>kāširu</i> ). [36 <sup>258</sup> ( <i>tupšarru</i> )]

### ***šārip duḥšī***

<i>āpiu</i>	NATAPA 2, 73: Rs. 27–28 ( <i>rab āpie</i> ). 29 ( <i>āpiu ša bīt ili</i> ). 34 <sup>259</sup> ( <i>šārip duḥšī</i> ) StAT 1, 22: Rs. 13 ( <i>rab āpie</i> ). 14–16 ( <i>āpiu</i> ). 24 ( <i>šārip duḥšī</i> )
<i>sasinnu</i>	StAT 2, 102: Rs. 7' ( <i>sasinnu</i> ). 11' ( <i>šārip duḥšī</i> ) StAT 2, 234: Rs. 11 ( <i>sasinnu</i> ). 12 ( <i>šārip duḥšī</i> )
<i>šarrāpu</i>	StAT 1, 22: Rs. 6 ( <i>rab šarrāpi</i> ). 6–13 ( <i>šarrāpu</i> ). 24 ( <i>šārip duḥšī</i> )
<i>šangû</i>	StAT 1, 22: Rs. 22 ( <i>šangi karkadinni</i> ). 24 ( <i>šārip duḥšī</i> ) StAT 2, 102: Rs. 6' <sup>260</sup> ( <i>šangû</i> ). 11' ( <i>šārip duḥšī</i> )
<i>mukīl appāti</i>	StAT 2, 7: Rs. 9 ( <i>mukīl appāti ša Aššur</i> ). o. Rd. 22 ( <i>šārip duḥšī</i> )
<i>tupšarru</i>	KAN 4, 44: Rs. 36 ( <i>tupšarru</i> ). 37 ( <i>šārip duḥšī</i> ). 44 ( <i>tupšarru</i> )

### ***ušpāru***

<i>āpiu</i>	NATAPA 1, 35: Rs. 23 ( <i>āpiu</i> ). 25–26 ( <i>ušpāru</i> ). 25 <sup>261</sup> ( <i>āpiu/rab āpie</i> ) NATAPA 2, 71: l. Rd. I. 42 <sup>262</sup> ( <i>āpiu</i> ). r. Rd. II 55–56 ( <i>ušpāru</i> )
<i>šarrāpu</i>	KAN 4, 20: Rs. 30 <sup>263</sup> ( <i>šarrāpu</i> ). 31 <sup>264</sup> ( <i>ušpāru</i> ) NATAPA 2, 71: l. Rd. II. 47 <sup>265</sup> ( <i>šarrāpu</i> )
<i>šeleppāiu</i>	NATAPA 1, 35: Rs. 22 ( <i>šeleppāiu</i> ). 25–26 ( <i>ušpāru</i> )
<i>atû</i>	KAN 4, 20: Rs. 25 ( <i>atû</i> ). 31 <sup>266</sup> ( <i>ušpāru</i> )
<i>tupšarru</i>	NATAPA 1, 35: Rs. 21 ( <i>tupšarru</i> ). 25–26 ( <i>ušpāru</i> ). [36 <sup>267</sup> ( <i>tupšarru</i> )] NATAPA 1, 42: Rs. 39 ( <i>tupšarru</i> ). 40 <sup>268</sup> ( <i>ušpāru</i> )

<sup>254</sup> Zur Identifikation von Rēmāni-Issār als *rab āpie* vgl. Fn. 203.

<sup>255</sup> Zur Identifikation von Šār-Aššur mit dem Schneider (*kāširu*) Nr. 1 vgl. Fn. 250.

<sup>256</sup> Zur unsicheren Lesung der Berufsbezeichnung vgl. Fn. 248.

<sup>257</sup> Zur Identifikation von Šār-Aššur mit dem Schneider (*kāširu*) Nr. 1 vgl. Fn. 250.

<sup>258</sup> Fales und Jakob-Rost 1991, 80 ergänzen den Beruf des *šābit dannati* als [luA.BA].

<sup>259</sup> Die Berufsbezeichnung wird hier in abgekürzter Form als *ša-rip* notiert.

<sup>260</sup> Zur Identifikation von Ḫu-māmāti mit dem *šangû* Nr. 1 vgl. Fn. 242.

<sup>261</sup> Zur Identifikation von Rēmāni-Issār als *rab āpie* vgl. Fn. 203.

<sup>262</sup> Zur Problematik der Identifikation der Belege für Aššur-taqinanni mit dem Bäcker (*āpiu*) Nr. 2 vgl. Fn. 208.

<sup>263</sup> Mušallim-Aššur erscheint in zwei weiteren Dokumenten (StAT 3, 3; 16) aus der Textsammlung N 2 mit der Berufsbezeichnung *šarrāpu* (vgl. PNA 4, 143a; die Belege fehlen in PNA 2/II, 772–774), so dass – auch wenn das Datum von KAN 4, 20 nicht erhalten ist (zur chronologischen Einordnung vgl. Faist 2009, 64–65) – nichts gegen die Identifikation spricht. Von Faist 2009, 62–64 wird diese im Kommentar zur Edition des Textes allerdings nicht diskutiert.

<sup>264</sup> In der Edition wird der Beruf von Ata'aš als 'lu\*'x' umschrieben; vgl. Faist 2009, 61. Die Kopie gestattet durchaus die Lesung 'lu\*'UŠ'. [BAR], der Eintrag fehlt in PNA 4, 234–235.

<sup>265</sup> Zur Identifikation von Aššur-bēssunu mit dem Goldschmied (*šarrāpu*) Nr. 7 vgl. Fn. 209.

<sup>266</sup> Zur Lesung der Berufsbezeichnung vgl. Fn. 248.

<sup>267</sup> Fales und Jakob-Rost 1991, 80 ergänzen den Beruf des *šābit dannati* als [luA.BA].

<sup>268</sup> Sofern die von Faist 2009, 63 vorgeschlagene Lesung des Namens des Zeugen in NATAPA 1, 42: Rs. 40 als [A]-ta-'a-aš zutrifft, läge hiermit vermutlich ein weiterer Beleg für den Weber (*ušpāru*) Ata'aš vor (zur Lesung der Berufsbezeichnung in KAN 4, 20: Rs. 31 vgl. Fn. 264).

### 3. Holz

#### *naggāru*

<i>nappāhu</i>	NATAPA 2, 124: Rs. 21 <sup>269</sup> ( <i>nappāhu</i> ). o. Rd. 27 ( <i>naggāru</i> ). 28 ( <i>nappāhu</i> )
<i>pallišu</i>	StAT 3, 3: Rs. 22 ( <i>pallišu</i> ). 26 ( <i>naggār mugirri</i> )

#### *sasinnu*

<i>nuḫatimmu</i>	StAT 2, 81: Rs. 15 ( <i>nuḫatimmu</i> ). o. Rd. 23 ( <i>sasinnu</i> ) StAT 2, 102: Rs. 3' ( <i>rab nuḫatimmi ša Ištar</i> ). 4' ( <i>nuḫatimmu</i> ). 5' ( <i>rab nuḫatimmi</i> ). 6' ( <i>nuḫatimmu</i> ). 7' ( <i>sasinnu</i> ). 9' ( <i>nuḫatimmu</i> ). 12'–13' ( <i>nuḫatimmu</i> )
<i>šangû</i>	StAT 2, 102: Rs. 6' <sup>270</sup> ( <i>šangû</i> ). 6' ( <i>sasinnu</i> ) NATAPA 2, 136: Rs. 11. ( <i>šangû</i> ). 13 ( <i>šangû ša Nabû</i> ). 19 ( <i>sasinnu</i> )

### 4. Metall

#### *nappāhu*

<i>āpiu</i>	KAN 4, 8: Rs. 20 <sup>271</sup> ( <i>āpiu</i> ). I. Rd. 30 <sup>272</sup> ( <i>nappāhu</i> ) StAT 3, 3: Rs. 27. ( <i>nappāh parzilli</i> ). 29 <sup>273</sup> ( <i>āpiu</i> ). 31 ( <i>āpiu</i> ). 33–35 ( <i>nappāhu</i> )
<i>ašlāku</i>	StAT 3, 3: Rs. 27 ( <i>nappāh parzilli</i> ). 28 ( <i>ašlāku</i> ). 33–35 ( <i>nappāhu</i> )
<i>naggāru</i>	FNALD 17: Rs. 20 ( <i>naggār mugirri</i> ). 22–23 ( <i>nappāhu</i> ) NATAPA 2, 124: Rs. 21 <sup>274</sup> ( <i>nappāhu</i> ). o. Rd. 27 ( <i>naggāru</i> ). 28 ( <i>nappāhu</i> ) StAT 3, 3: Rs. 26 ( <i>naggār mugirri</i> ). 27 ( <i>nappāh parzilli</i> ). 33–35 ( <i>nappāhu</i> )
<i>šarrāpu</i>	StAT 1, 17: Rs. 2' <sup>275</sup> ( <i>šarrāpu</i> ). 3' <sup>276</sup> ( <i>nappāhu</i> ) StAT 3, 3: Rs. 27 ( <i>nappāh parzilli</i> ). 27 ( <i>šarrāpu</i> ). 33–35 ( <i>nappāhu</i> )
<i>atû</i>	KAN 4, 8: Rs. 27'–28' ( <i>atû</i> ). I. Rd. 30' <sup>277</sup> ( <i>nappāhu</i> ) StAT 3, 5: Rs. 3' ( <i>atû</i> ). 4'–5' ( <i>nappāhu</i> )
<i>ḫundurāiu</i>	NATAPA 1, 22: Rs. 18 ( <i>rab ḫundurāie</i> ). 24 ( <i>nappāhu</i> ) StAT 3, 3: Rs. 27 ( <i>nappāh parzilli</i> ). 29 <sup>278</sup> ( <i>ḫundurāiu</i> ). 33–35 ( <i>nappāhu</i> )
<i>tupšarru</i>	KAN 4, 8: Rs. 21' ( <i>tupšarru</i> ). I. Rd. 30' <sup>279</sup> ( <i>nappāhu</i> ) StAT 3, 3: Rs. 27 ( <i>nappāh parzilli</i> ). 32 <sup>280</sup> ( <i>tupšarru</i> ). 33–35 ( <i>nappāhu</i> ) StAT 3, 77: Rs. 14' ( <i>tupšar āli</i> ). o. Rd. 17' <sup>281</sup> ( <i>nappāhu</i> )

<sup>269</sup> Die Identifikation des Zeugen mit dem Schmied (*nappāhu*) Aššur-iqbi (Nr. 10) ist unsicher. Unter das Lemma werden in PNA Dokumente aus den Textsammlungen N 2, 24, 29 und 33 sowie dem Planquadrat bE6II gruppiert, die in den Zeitraum von 637\* (StAT 1, 7) bis 629\* v. Chr. (StAT 3, 18) datieren. Die Berufsbezeichnung stammt aus StAT 3, 18: Rs. 6. Dass bei allen Belegen Personenidentität vorliegt, ist m. E. keineswegs zwingend.

<sup>270</sup> Zur Identifikation von Ḫu-māmāti mit dem *šangû* Nr. 1 vgl. Fn. 242.

<sup>271</sup> Zur unsicheren Lesung der Berufsbezeichnung vgl. Fn. 201

<sup>272</sup> Zur unsicheren Identifikation des Zeugen Aššur-iqbi mit dem Schmied (*nappāhu*) Nr. 10 vgl. Fn. 269. Der archivalische Kontext von KAN 4, 8 ist unklar, die Tafel stammt aus dem Planquadrat bE6II und damit nicht aus der näheren räumlichen Umgebung von N 2.

<sup>273</sup> Zur Problematik der Identifikation der Belege für Aššur-taqinanni mit dem Bäcker (*āpiu*) Nr. 2 vgl. Fn. 208.

<sup>274</sup> Zur unsicheren Identifikation des Zeugen Aššur-iqbi mit dem Schmied (*nappāhu*) Nr. 10 vgl. Fn. 269.

<sup>275</sup> Lā-qēpu (Nr. 25) erscheint in weiteren Dokumenten aus N 33 (StAT 1, 4; 22; 44), von denen nur eines datiert ist (StAT 1, 4: 646\*). Die Berufsbezeichnung ist aus StAT 1, 22: Rs. 12 bekannt. Aufgrund des archivalischen Kontextes und der prosopographischen Verbindungen zwischen den Dokumenten ist es wahrscheinlich, dass Personenidentität vorliegt.

<sup>276</sup> Amar-ilī (Nr. 2) erscheint mit der Berufsbezeichnung *nappāhu* in StAT 1, 43: Vs. 5, einer Liste über Geldsummen und Personen. Weder StAT 1, 17 noch 43 sind datiert, der archivalische Kontext und der Umstand, dass der Name nur selten belegt ist – PNA zählt unter diesem Lemma zwei Individuen auf, die hier diskutierte Person und einen Funktionär des Königs, der vermutlich in Arba'il wirkte – legen nahe, dass Personenidentität vorliegt.

<sup>277</sup> Zur unsicheren Identifikation des Zeugen Aššur-iqbi mit dem Schmied (*nappāhu*) Nr. 10 vgl. Fn. 269.

<sup>278</sup> Zur Identifikation des Zeugen Aššur-eppaš mit dem *ḫundurāiu* vgl. Fn. 221.

<sup>279</sup> Zur unsicheren Identifikation des Zeugen Aššur-iqbi mit dem Schmied (*nappāhu*) Nr. 10 vgl. Fn. 269.

<sup>280</sup> Zur Identifikation des Zeugen Nabû-zēru-ibni mit dem Schreiber (*tupšarru*) Nr. 11 vgl. Fn. 247.

<sup>281</sup> Zur unsicheren Identifikation des Zeugen Aššur-iqbi mit dem Schmied (*nappāhu*) Nr. 10 vgl. Fn. 269.

<i>šarrāpu</i>	
<i>āpiu</i>	NATAPA 2, 71: I. Rd. I. 42 <sup>282</sup> ( <i>āpiu</i> ). II. 47 <sup>283</sup> ( <i>šarrāpu</i> ) NATAPA 2, 109: Rs. 26 <sup>284</sup> ( <i>šarrāpu</i> ). 27 <sup>285</sup> ( <i>šarrāpu</i> ). 33 ( <i>āpiu</i> ). o. Rd. 38 <sup>286</sup> ( <i>šarrāpu</i> )
<i>nuḫatimmu</i>	BLMW 11289a: Rs. 4'–5' ( <i>šangû ša bīt nuḫatimmi</i> ). 6'–10' ( <i>nuḫatimmu</i> ). 13' ( <i>šarrāpu</i> ) BLMW 11289b: Rs. 8–9 ( <i>šangû ša bīt nuḫatimmi</i> ). 16 ( <i>šarrāpu</i> ). 18 <sup>287</sup> ( <i>šarrāpu</i> )
<i>aškāpu</i>	BLMW 11289a: Rs. 12' ( <i>aškāpu</i> ). 13' ( <i>šarrāpu</i> ) StAT 3, 3: StAT 3, 3: Rs. 25 ( <i>aškāpu</i> ). 27 ( <i>šarrāpu</i> )
<i>šārip duḫšī</i>	KAN 4, 44: Rs. 37 ( <i>šārip duḫšī</i> ). 38–39 <sup>288</sup> ( <i>šarrāpu</i> )
<i>nappāḫu</i>	StAT 3, 3: Rs. 27 ( <i>nappāḫ parzilli</i> ). 27 ( <i>šarrāpu</i> ). 33–35 ( <i>nappāḫu</i> )
<i>paḫḫāru</i>	BLMW 11289a: Rs. 11' ( <i>paḫḫāru</i> ). 13' ( <i>šarrāpu</i> )
<i>atû</i>	BLMW 11289b: Rs. 15 <sup>289</sup> ( <i>atû</i> ). 16 ( <i>šarrāpu</i> ). 18 <sup>290</sup> ( <i>šarrāpu</i> ) KAN 4, 20: Rs. 25 ( <i>atû</i> ). 30 <sup>291</sup> ( <i>šarrāpu</i> )
<i>šangû</i>	BLMW 11289a: Rs. 4'–5' <sup>292</sup> ( <i>šangû ša bīt nuḫatimmi</i> ). 13' ( <i>šarrāpu</i> ) BLMW 11289b: Rs. 8–9 ( <i>šangû ša bīt nuḫatimmi</i> ). 16 ( <i>šarrāpu</i> ). 18 <sup>292</sup> ( <i>šarrāpu</i> ) NATAPA 1, 16: o. Rd. 16 ( <i>šangû</i> ). 17 <sup>293</sup> ( <i>rab šarrāpi</i> ) NATAPA 2, 71: o. Rd. 39–40 ( <i>šangû</i> ) I. Rd. II. 47 <sup>294</sup> ( <i>šarrāpu</i> ) NATAPA 2, 109: Rs. 26 <sup>295</sup> ( <i>šarrāpu</i> ). 27 <sup>296</sup> ( <i>šarrāpu</i> ). 29 ( <i>šangû ša [...]</i> ). o. Rd. 38 <sup>297</sup> ( <i>šarrāpu</i> ) SAAS V, 46: Rs. 16 <sup>298</sup> ( <i>šangû rabû</i> ). 18 <sup>299</sup> ( <i>šarrāpu</i> )

<sup>282</sup> Zur Problematik der Identifikation der Belege für Aššur-taqinanni mit dem Bäcker (*āpiu*) Nr. 2 vgl. Fn. 208.

<sup>283</sup> Zur Identifikation von Aššur-bēssunu mit dem Goldschmied (*šarrāpu*) Nr. 7 vgl. Fn. 209.

<sup>284</sup> Zur Identifikation von Aššur-bēssunu mit dem Goldschmied (*šarrāpu*) Nr. 7 vgl. Fn. 209.

<sup>285</sup> Zur unsicheren Identifikation von Aššur-šumu-ušur mit dem Goldschmied (*šarrāpu*) Nr. 5 vgl. Fn. 210.

<sup>286</sup> Šulmu-māt-Assur (Nr. 4) ist als Goldschmied in BM 122698: Rs. 8–15, NATAPA 2, 114: Rs. 3–4 und StAT 1, 22: Rs. 8–12 bezeugt. Der Beleg aus NATAPA 2, 109 (613\*) stammt aus derselben Textsammlung wie NATAPA 2, 114 (615\*). Auch chronologisch liegen die Texte nahe beieinander, so dass nichts dagegen spricht, zumindest zwischen diesen beiden Individuen Personenidentität anzunehmen.

<sup>287</sup> Sākip-Aššur (Nr. 2) wird von PNA mit der gleichnamigen Person aus StAT 2, 43 (657) und 45 (656, beide N 12) und KAN 4, 20 (Datum nicht erhalten, N 2;) identifiziert. Die Berufsbezeichnung *šarrāpu* stammt aus KAN 4, 20: Vs. 8. Weshalb Personenidentität mit dem hier genannten Zeugen bestehen sollte, leuchtet mir nicht ein.

<sup>288</sup> Da der Text just an der Stelle beschädigt ist, an der die Berufsbezeichnung <sup>lu\*</sup>SIMUG.K[Û.GI.(MEŠ<sup>?</sup>)] steht, bleibt unklar, ob alle vier Söhne des Mutakkil-Marduk (KAN 4, 44: Rs. 39), die hier als Zeugen auftreten, Goldschmiede (*šarrāpu*) waren. Da die Berufsbezeichnung der beiden Zeugen in Rs. 40 als <sup>lu\*</sup>DAB.PA.MEŠ angegeben wird, ist eine Pluralmarkierung in Rs. 39 ebenfalls denkbar. Von (PNA 4, 143b) wird nur der Vater Mutakkil-Marduk als Goldschmied aufgefasst.

<sup>289</sup> Die Identifikation des Zeugen mit dem Türhüter (*atû*) Aššur-mātu-taqin (Nr. 6) ist unsicher. Unter das Lemma werden in PNA neben dem hier genannten Beleg zahlreiche weitere aus der Textsammlung 52a gruppiert. Die Berufsbezeichnung stammt aus dem unpublizierten Text VAT 19537: Rs. 24. Weshalb zwischen der Person aus dem Archiv 52a und dem in BLMW 11289b genannten Zeugen zwangsläufig Personenidentität bestehen sollte, ist mir unklar.

<sup>290</sup> Zur unsicheren Identifikation von Sākip-Aššur mit dem Goldschmied (*šarrāpu*) Nr. 2 vgl. Fn. 287.

<sup>291</sup> Zur Identifikation von Mušallim-Aššur mit dem Goldschmied vgl. Fn. 263.

<sup>292</sup> Zur unsicheren Identifikation von Sākip-Aššur mit dem Goldschmied (*šarrāpu*) Nr. 2 vgl. Fn. 287.

<sup>293</sup> Sîn-na'di (Nr. 16) ist als Goldschmiedemeister (*rab šarrāpi*) im Brief SAA XIII, 28: Rs. 5 belegt. Er ist als *rab šarrāpi* und Bürgermeister (*ḫazannu*) sicher eine der interessantesten und profiliertesten Personen aus Aššur. Ob allerdings, wie von PNA angenommen, Personenidentität mit dem hier genannten Zeugen besteht, ist unsicher, da der Name relativ gut belegt ist – PNA zählt unter diesem Lemma 31 Individuen, davon sieben aus Aššur. Zudem liegen zwischen NATAPA 1, 6 (657) und dem jüngsten sicher datierbaren Beleg für Sîn-na'di (STAT 1, 35, 623\*) immerhin 34 Jahre.

<sup>294</sup> Zur Identifikation von Aššur-bēssunu mit dem Goldschmied (*šarrāpu*) Nr. 7 vgl. Fn. 209.

<sup>295</sup> Zur Identifikation von Aššur-bēssunu mit dem Goldschmied (*šarrāpu*) Nr. 7 vgl. Fn. 209.

<sup>296</sup> Zur unsicheren Identifikation von Aššur-šumu-ušur mit dem Goldschmied (*šarrāpu*) Nr. 5 vgl. Fn. 210.

<sup>297</sup> Die Identifikation des Zeugen Šulmu-māt-Assur mit dem Goldschmied (*šarrāpu*) Nr. 4 ist m. E. fraglich. Die Berufsbezeichnung stammt aus BM 122698: Rs. 8–15; NATAPA 2, 114: Vs. 3–4 und StAT 1, 22: Rs. 8–12. In PNA wird unter dem entsprechenden Lemma eine Reihe von Dokumenten aus verschiedenen Textsammlungen (N 9, 21, 33) angegeben, die in die Zeitspanne von 626\* (StAT 1, 16) bis 613\* v. Chr. (NATAPA 2, 114) datieren.

<sup>298</sup> Zur Identifikation von Akullānu mit dem *šangû* (*rabû*) (Nr. 1) vgl. Villard 1998a, 53–55.

<sup>299</sup> Aššur-ḫussanni (Nr. 2) erscheint in BLMW 11289a: Rs. 13' (620\*, Archiv unklar) und BM 112698: Rs. 8–11 (620\*, N 33<sup>?</sup> vgl. Radner 1999a, 5) mit der Berufsbezeichnung *šarrāpu*. Dass es sich um dieselbe Person handelt wie in SAAS V, 46 (648\*, N9<sup>?</sup>; vgl. Jas 1996, 72; Fales und Jakob-Rost 1991, 47), ist aufgrund der zeitlichen Differenz und der Herkunft der Belege aus unterschiedlichen Textsammlungen nicht sicher.

<i>laḥḥinu</i>	NATAPA 2, 71: o. Rd. 37 ( <i>laḥḥinu</i> ) I. Rd. II. 47 <sup>300</sup> ( <i>ṣarrāpu</i> ) SAAS V, 46: Rs. 17 <sup>301</sup> ( <i>laḥḥinu</i> ). 18 <sup>302</sup> ( <i>ṣarrāpu</i> )
<i>mukīl appāti</i>	StAT 1, 34: Rs. 8'(H) ( <i>mukīl appāti</i> ). 11'(H) <sup>303</sup> ( <i>ṣarrāpu</i> )
<i>sūsānu</i>	NATAPA 2, 109: Rs. 26 <sup>304</sup> ( <i>ṣarrāpu</i> ). 27 <sup>305</sup> ( <i>ṣarrāpu</i> ). 32 <sup>306</sup> ( <i>sūsānu ša Aššur</i> ). o. Rd. 38 <sup>307</sup> ( <i>ṣarrāpu</i> )
<i>tašlišu</i>	NATAPA 2, 71: Rs. 35 ( <i>tašlišu</i> ). I. Rd. II 47 <sup>308</sup> ( <i>ṣarrāpu</i> ) StAT 1, 34: Rs. 11' (H) <sup>309</sup> ( <i>ṣarrāpu</i> ). 18 ( <i>tašlišu</i> ). I. Rd. 20 <sup>2</sup> ( <i>tašlišu</i> ) <sup>310</sup>
<i>tuṣšarru</i>	BLMW 11289b: Rs. 7 ( <i>tuṣšar āli</i> ). 16 ( <i>ṣarrāpu</i> ). 18 <sup>311</sup> ( <i>ṣarrāpu</i> ) KAN 4, 44: Rs. 36 ( <i>tuṣšarru</i> ). 38–39 <sup>312</sup> ( <i>ṣarrāpu</i> ). 44 ( <i>tuṣšarru</i> ) StAT 3, 32: Rs. 8'–10' ( <i>tuṣšarru libbiālāiu</i> ). 11' <sup>313</sup> ( <i>rab ṣarrāpi</i> ). 15' ( <i>rab ṣarrāpi ša bīt [...]</i> ). 16' ( <i>tuṣšarru libbiālāiu</i> )

## 5. Handwerker, diverse

<b><i>pallišu</i></b>	
<i>naggāru</i>	NATAPA 1, 58: Rs. 12' ( <i>naggāru</i> ). 15' ( <i>pallišu</i> )
<i>tuṣšarru</i>	StAT 3, 13: Rs. 27–28 ( <i>tuṣšarru</i> ). 39 <sup>314</sup> ( <i>pallišu</i> ). 40 <sup>315</sup> ( <i>tuṣšarru</i> )
<b><i>paḥḥāru</i></b>	
<i>āpiu</i>	StAT 1, 22: Rs. 13 ( <i>rab āpie</i> ). 14–16 ( <i>āpiu</i> ). 17 ( <i>paḥḥāru</i> ).
<i>ṣarrāpu</i>	StAT 1, 22: Rs. 6 ( <i>rab ṣarrāpi</i> ). 6–13 ( <i>ṣarrāpu</i> ). 17 ( <i>paḥḥāru</i> )
<i>šangû</i>	BLMW 11289a: Rs. 4'–5' <sup>317</sup> ( <i>šangû ša bīt nuḥatimmi</i> ). 11' ( <i>paḥḥāru</i> )

<sup>300</sup> Zur Identifikation von Aššur-bēssunu mit dem Goldschmied (*ṣarrāpu*) Nr. 7 vgl. Fn. 209.

<sup>301</sup> Zur Identifikation dieses Zeugen mit dem *laḥḥinu* Aššur-šarru-ušur (Nr. 17) vgl. Faist 2007, 65 und Fn. 98.

<sup>302</sup> Vgl. Fn. 299.

<sup>303</sup> Aššur-kurubšunu ist in mehreren Dokumenten aus N 33 belegt, die in den Zeitraum von 626\* bis 621\* v. Chr. datieren. Chronologisch und archivalisch fügt sich der Beleg aus StAT 1, 34 gut in dieses Bild, so dass der Annahme von Personenidentität nichts entgegensteht, vgl. Radner 1999a, 39.

<sup>304</sup> Zur Identifikation von Aššur-bēssunu mit dem Goldschmied (*ṣarrāpu*) Nr. 7 vgl. Fn. 209.

<sup>305</sup> Zur unsicheren Identifikation von Aššur-šumu-ušur mit dem Goldschmied (*ṣarrāpu*) Nr. 5 vgl. Fn. 210.

<sup>306</sup> Zur Identifikation von Bēssu'a mit dem *sūsānu* Nr. 8 vgl. Fn. 227.

<sup>307</sup> Zur unsicheren Identifikation von Šulmu-māt-Aššur mit dem Goldschmied (*ṣarrāpu*) Nr. 4 vgl. Fn. 297.

<sup>308</sup> Zur Identifikation von Aššur-bēssunu mit dem Goldschmied (*ṣarrāpu*) Nr. 7 vgl. Fn. 209.

<sup>309</sup> Zur Identifikation von Aššur-kurubšunu mit dem Goldschmied (*ṣarrāpu*) aus N 33 vgl. Fn. 303.

<sup>310</sup> Die Namen der beiden *tašlišus* Bēl-likšur (Nr. 1) und Ḥan-šarūru (Nr. 3) sind nur auf der Innentafel erhalten, auf der der Goldschmied (*ṣarrāpu*) wiederum nicht auftaucht. Die Hülle ist stark beschädigt, so dass gut vorstellbar ist, dass sich ihre Namen ursprünglich auch in der Zeugenliste auf der Hülle fanden. Ḥan-šarūru (Nr. 3) wird von PNA und Radner 1999a, 39 mit einem *tašlišu* aus einer Personennamenliste (TIM XI, 36: Vs. 4) identifiziert, wo er mit seiner Berufsbezeichnung erscheint. Die Liste stamme „aus Assur, wie die Erwähnung bekannter Einwohner von Assur [...] beweist“ (Radner 1999a, 39). Der Name ist einige Male in Aššur belegt. Dass TIM XI, 36 tatsächlich aus Aššur stammt, ist m.E. fraglich, so dass die Identifikation mit einiger Unsicherheit behaftet ist.

<sup>311</sup> Zur unsicheren Identifikation von Sākip-Aššur mit dem Goldschmied (*ṣarrāpu*) Nr. 2 vgl. Fn. 287.

<sup>312</sup> PNA 4, 143b bezieht die Berufsbezeichnung <sup>lú\*</sup>SIMUG.K[Ü.GI] nur auf den Vater Mutakkil-Marduk. Die Ergänzung <sup>lú\*</sup>SIMUG.K[Ü.GI.(MEŠ<sup>3</sup>)] mit Pluralmarkierung wäre ebenfalls denkbar, zumal sie sich an der Berufsbezeichnung der beiden Zeugen in Rs. 40, <sup>lú\*</sup>DAB.PA.MEŠ, findet.

<sup>313</sup> Zur Frage, ob auch die Zeugen in Rs. 11'–14' Goldschmiede sind, vgl. Hauptteil S. 360–361.

<sup>314</sup> Mutakkil-Aššur (Nr. 13) erscheint in zwei weiteren Texten aus N 2, StAT 3, 2 (648\*) und StAT 3, 3 (Šin-kēnu-īdi). Die Berufsbezeichnung stammt aus StAT 3, 3: Rs. 17. Aufgrund des Archivkontextes und der chronologischen Nähe (StAT 3, 13 datiert in das Jahr 639\* v. Chr.) ist die Annahme von Personenidentität naheliegend (vgl. Faist 2007, 39).

<sup>315</sup> Kišir-Nabû (Nr. 12) erscheint in einem weiteren Text aus N 2, StAT 3, 18: Rs. 31. Dort führt er die Berufsbezeichnung *tuṣšarru*. StAT 3, 13 (639\*) und StAT 3, 18 (629\*) liegen vermutlich zehn Jahre auseinander, so dass der Annahme von Personenidentität nichts im Wege steht, vgl. Faist 2007, 39.

## šeleppāiu

<i>āpiu</i>	KAN 4, 8: Rs. 20 <sup>7316</sup> ( <i>āpiu</i> ). I. Rd. 31' ( <i>šeleppāiu</i> ) StAT 2, 101: Rs. 11 <sup>7317</sup> ( <i>āpiu</i> ). 12 ( <i>šeleppāiu</i> )
<i>nuḫatimmu</i>	KAN 4, 8: Rs. 16' ( <i>nuḫatimmu</i> ). 19' ( <i>nuḫatimmu</i> ). I. Rd. 31' ( <i>šeleppāiu</i> ) StAT 2, 102: Rs. 3' ( <i>rab nuḫatimmi ša Ištar</i> ). 4' ( <i>nuḫatimmu</i> ). 5' ( <i>rab nuḫatimmi</i> ). 6' ( <i>nuḫatimmu</i> ). 8' ( <i>šeleppāiu</i> ). 9' ( <i>nuḫatimmu</i> ). 12'–13' ( <i>nuḫatimmu</i> )
<i>ušpāru</i>	StAT 3, 2: Rs. 26 <sup>7318</sup> ( <i>ušpāru</i> ). 30 ( <i>ušpāru</i> ). 31 ( <i>šeleppāiu</i> ). 33 ( <i>pallišu</i> )
<i>sasinnu</i>	StAT 2, 102: Rs. 7' ( <i>sasinnu</i> ). 8' ( <i>šeleppāiu</i> )
<i>nukarribu</i>	NATAPA 2, 103: Rs. 11' ( <i>nukarribu</i> ). Rs. 13'–14' <sup>2</sup> ( <i>šeleppāiu</i> )
<i>atû</i>	KAN 4, 8: Rs. 27'–28' ( <i>atû</i> ). I. Rd. 31' ( <i>šeleppāiu</i> ) NATAPA 1, 39: Rs. 6 ( <i>atû</i> ). Rs. 8–9 ( <i>rab šeleppāie</i> )
<i>ḫundurāiu</i>	NATAPA 1, 39: Rs. 7 ( <i>rab ḫundurāie</i> ). 8–9 ( <i>rab šeleppāie</i> ). 12 <sup>2</sup> ( <i>ḫundurāiu</i> ). 13 <sup>2</sup> ( <i>rab ḫundurāie</i> ). 14 <sup>2</sup> ( <i>ḫundurāiu</i> ). 15 <sup>2</sup> ( <i>ḫundurāiu</i> ). 19 <sup>2</sup> ( <i>ḫundurāiu</i> ) <sup>319</sup>
<i>asû</i>	StAT 2, 114: Rs. 3' ( <i>asû</i> ). 6'–7' ( <i>šeleppāiu</i> )
<i>tupšarru</i>	KAN 4, 8: Rs. 21' ( <i>tupšarru</i> ). I. Rd. 31' ( <i>šeleppāiu</i> ) KAN 4, 22: u. Rd. 10' ( <i>tupšarru</i> ). 11' ( <i>šeleppāiu</i> ) NATAPA 1, 35: Rs. 21 ( <i>tupšarru</i> ). 22 ( <i>šeleppāiu</i> ). [36 <sup>320</sup> ( <i>tupšarru</i> )] NATAPA 2, 136: Rs. 10 ( <i>tupšar bêt-ili</i> ). 12 ( <i>rab šeleppāie</i> ) StAT 2, 114: Rs. 4' ( <i>tupšarru</i> ). 6'–7' ( <i>šeleppāiu</i> ) StAT 2, 263: Rs. 11 <sup>7321</sup> ( <i>tupšarru</i> ). 17 ( <i>šeleppāiu</i> )

## 6. Landwirtschaft und Tierhaltung

### qatinnu

<i>šārip duḫšī</i>	StAT 2, 234: Rs. 12 ( <i>šārip duḫšī</i> ). 19 ( <i>qatinnu</i> )
<i>šarrāpu</i>	StAT 1, 22: Rs. 6 ( <i>rab šarrāpi</i> ). 6–13 ( <i>šarrāpu</i> ). 23 ( <i>qatin apil šarri</i> ) StAT 2, 241: Rs. 9 <sup>7322</sup> ( <i>šarrāpu</i> ). 12 <sup>7323</sup> ( <i>šarrāpu</i> ). 13 <sup>7324</sup> ( <i>qatin apil šarri</i> )

### nukarribu

<i>šeleppāiu</i>	NATAPA 2, 136: Rs. 12 ( <i>rab šeleppāie</i> ). 14–17 ( <i>nukarribu</i> )
------------------	--

<sup>316</sup> Zur unsicheren Lesung der Berufsbezeichnung vgl. Fn. 201.

<sup>317</sup> Zur unsicheren Lesung der Berufsbezeichnung vgl. Fn. 223.

<sup>318</sup> Zur Identifikation des Zeugen Ata'aš mit dem Weber (*ušpāru*) und der Lesung der Berufsbezeichnung vgl. Fn. 264 und 268.

<sup>319</sup> Aufgrund des archivalischen Kontexts und prosopographischer Verbindungen zu anderen Texten der Sammlung ist die Identifikation dieser Personen in NATAPA 1, 39 (Datum nicht erhalten, N 9) mit den *ḫundurāius*, bzw. im Fall von Sūsu (Nr. 4) *rab ḫundurāie*, Sākip-Aššur (Nr. 4), Sūsu (Nr. 4), Aššur-rēšī-išši (Nr. 8), Šumma-ibašši-ilu (Nr. 1) und Kišir-Aššur (Nr. 42) naheliegend.

<sup>320</sup> Fales und Jakob-Rost 1991, 80 ergänzen den Beruf des *šābit dannati* als [14A.BA].

<sup>321</sup> Aššur-rēšī-išši (Nr. 9) kommt neben dem hier zitierten Beleg laut PNA auch noch in der unpublizierten Urkunde VAT 9582: Vs. 1. 12. Rs. 1 vor. Dort erscheint er mit der Berufsbezeichnung *tupšarru* (vgl. PNA 4, 202b). Weshalb PNA Personenidentität erwägt, ist mir unklar.

<sup>322</sup> Nabû-zēru-iddina (Nr. 21) und Qibīt-Aššur (Nr. 10) sind in diversen Texten mit der Berufsbezeichnung *šarrāpu* aus N 33 belegt (vgl. PNA 4, 143–144). Weshalb Personenidentität mit den hier genannten Zeugen vorliegen sollte, ist mir nicht klar, denn der archivalische Kontext von StAT 2, 241 ist nicht zu bestimmen. Aufgrund vermuteter prosopographischer Verbindungen nehmen Donbaz und Parpola 2001, 161 Fn. 241 an, dass der Text zur Sammlung N 33 gehört. Pedersén 2003, 360 konnte allerdings in seiner Rezension zeigen, dass diese Zuweisung nicht zutrifft. Zudem trägt keine der angeführten Personen eine Berufsbezeichnung und die Namen Nabû-zēru-iddina und Qibīt-Aššur sind äußerst geläufig, so dass die Identifikation der Zeugen mit den Goldschmieden eher fraglich ist.

<sup>323</sup> Vgl. Fn. 322.

<sup>324</sup> Der Zeuge wird von PNA mit dem gleichnamigen *qatin apil šarri* identifiziert, der mit dieser Berufsbezeichnung in StAT 1, 22: Rs. 23 belegt ist. Unklar ist, weshalb Personenidentität vorliegen sollte. Der archivalische Kontext von StAT 2, 241 ist unbekannt (vgl. Fn. 322), der Text datiert in das Jahr 626\* v. Chr. Das Datum von StAT 1, 22 ist hingegen nicht erhalten, so dass weder eine chronologische noch eine archivalische Grundlage für die Annahme von Personenidentität besteht. Donbaz und Parpola 2001, 162 lesen den Namen Aššur-abi.

**rā`iu**

<i>tupšarru</i>	StAT 3, 3: Rs. 32 <sup>7325</sup> ( <i>tupšarru</i> ). o. Rd. 38 ( <i>rā`iu</i> )
-----------------	---

**7. Diverse****atû**

<i>āpiu</i>	KAN 4, 8: Rs. 21 <sup>7326</sup> ( <i>āpiu</i> ). 27'–28' ( <i>atû</i> ) NATAPA 1, 35: Rs. 23 ( <i>āpiu</i> ). 25 <sup>327</sup> ( <i>āpiu/rab āpie</i> ). 32–34 ( <i>atû</i> )
<i>nuḫatimmu</i>	BLMW 11289b: Rs. 8–9 ( <i>šangû ša bīt nuḫatimmi</i> ). 15 <sup>7328</sup> ( <i>atû</i> ) KAN 4, 8: Rs. 16'. 19' ( <i>nuḫatimmu</i> ). 27'–28' ( <i>atû</i> ) StAT 2, 14: Rs. 15' ( <i>nuḫatimmu</i> ). o. Rd. 17' ( <i>atû</i> ) StAT 2, 81: Rs. 13 <sup>7329</sup> ( <i>atû</i> ). 15 ( <i>nuḫatimmu</i> ). 18 ( <i>atû</i> ) StAT 2, 184: Rs. 11 ( <i>nuḫatimmu</i> ). 14 <sup>7330</sup> ( <i>atû</i> )
<i>šāḫitu</i>	NATAPA 1, 35: Rs. 18 <sup>331</sup> ( <i>šāḫitu</i> ). 32–34 ( <i>atû</i> )
<i>kāširu</i>	NATAPA 1, 34: Rs. 24 ( <i>kāširu</i> ). 32–34 ( <i>atû</i> ) NATAPA 2, 75: Rs. 32 ( <i>kāširu</i> ). 35–38 ( <i>atû ša ekalli</i> )
<i>ušpāru</i>	NATAPA 1, 35: Rs. 25–26 ( <i>ušpāru</i> ). 32–34 ( <i>atû</i> )
<i>sasinnu</i>	WVDOG 152, I.11: Rs. 5–6 ( <i>sasinnu</i> ). I. Rd. 2 ( <i>atû</i> )
<i>šarrāpu</i>	KAN 4, 44: Rs. 38–39 <sup>7332</sup> ( <i>šarrāpu</i> ). 42 ( <i>atû ša šakin māti</i> ) StAT 2, 37: Rs. 7 <sup>333</sup> ( <i>rab šarrāpi</i> ). u. Rd. 9 ( <i>atû</i> ) StAT 2, 81: Rs. 12 <sup>7334</sup> ( <i>šarrāpu</i> ). Rs. 13 <sup>7335</sup> ( <i>atû</i> ). 18 ( <i>atû</i> ) StAT 3, 36: Rs. 16–20 ( <i>šarrāpu</i> ). 21–22 ( <i>atû</i> ) WVDOG 152, I.21 <sup>336</sup> : Rs. [6(H) <sup>7337</sup> ( <i>šarrāpu</i> )]. 6(H) <sup>7338</sup> ( <i>atû</i> )
<i>šeleppāiu</i>	NATAPA 1, 35: Rs. 22 ( <i>šeleppāiu</i> ). 32–34 ( <i>atû</i> ) StAT 2, 181: Rs. 5 <sup>7339</sup> ( <i>šeleppāiu</i> ). 16 ( <i>atû</i> ). 21 ( <i>atû</i> ).
<i>nāru</i>	StAT 2, 14: Rs. 9' ( <i>nāru</i> ). o. Rd. 17' ( <i>atû</i> ) StAT 3, 23: Rs. 12 ( <i>nāru</i> ). 13 ( <i>atû ša bīt Aššur</i> ). 14 ( <i>atû ša abulli</i> ). 15–20 ( <i>nāru</i> )
<i>šangû</i>	BLMW 11289b: Rs. 8–9 ( <i>šangû ša bīt nuḫatimmi</i> ). 15 <sup>7340</sup> ( <i>atû</i> ) NATAPA 2, 75: Rs. 24–26 ( <i>šangû</i> ). 35–38 ( <i>atû ša ekalli</i> ) StAT 3, 69: Rs. 1' ( <i>šangû</i> ). 2' ( <i>šangû ša Šamaš</i> ). 3'–4' ( <i>šangû ša bīt [...]</i> ). 5' ( <i>šangû ša Aššur</i> ). 21' ( <i>atû ša abul Sūḫi</i> )
<i>mār damqi</i>	StAT 2, 181: Rs. 16 ( <i>atû</i> ). 17 ( <i>mār damqi</i> ). 21 ( <i>atû</i> )

<sup>325</sup> Zur Identifikation des Zeugen Nabû-zêru-ibni mit dem Schreiber (*tupšarru*) Nr. 11, vgl. Fn. 247.

<sup>326</sup> Zur unsicheren Lesung der Berufsbezeichnung vgl. Fn. 201.

<sup>327</sup> Zur Identifikation von Rēmanni-Issār als *rab āpie*, vgl. Fn. 204.

<sup>328</sup> Die Identifikation des Zeugen mit dem Türhüter (*atû*) Aššur-mātu-taqqin (Nr. 6) ist unsicher. Unter das Lemma werden in PNA neben dem hier genannten Beleg zahlreiche weitere aus der Textsammlung 52a gruppiert. Die Berufsbezeichnung stammt aus dem unpublizierten Text VAT 19537: Rs. 24. Weshalb zwischen der Person aus dem Archiv 52a und dem in BLMW 11289b genannten Zeugen zwangsläufig Personenidentität bestehen sollte, ist mir unklar.

<sup>329</sup> Zur Identifikation von Mutaqqin-Aššur mit dem Türhüter (*atû*) Nr. 7, vgl. Fn. 218.

<sup>330</sup> Nergal-iddina (Nr. 12) erscheint mit der Berufsbezeichnung *atû* in mehreren Texten aus den Sammlungen N 9 und N 31. Die Belege datieren in den Zeitraum von 629\* (StAT 2, 181) bis 618\* (StAT 2, 207). Aus N 31 ist eine zweite Person namens Nergal-iddina (Nr. 5) belegt, die ein *šangû* ist. Der Beleg für diesen *šangû* in StAT 2, 164 datiert wesentlich früher, nämlich in das Jahr 675 v. Chr. StAT 2, 184 ist offenbar nicht datiert, zahlreiche prosopographische Verbindungen mit weiteren Texten aus N 31 legen jedoch eine Datierung in die zweite Hälfte des 7. Jh. v. Chr. nahe, so dass die Identifikation des hier genannten Zeugen mit dem Türhüter (*atû*) plausibel erscheint.

<sup>331</sup> Vgl. Fn. 203.

<sup>332</sup> Vgl. Fn. 312.

<sup>333</sup> Šin-na'di (Nr. 16) erscheint hier mit seiner Amtsbezeichnung *ḫazannu*.

<sup>334</sup> Zur Identifikation von Aššur-bēssunu mit dem Goldschmied (*šarrāpu*) Nr. 7, vgl. Fn. 209.

<sup>335</sup> Zur Identifikation von Mutaqqin-Aššur mit dem Türhüter (*atû*) Nr. 7, vgl. Fn. 218.

<sup>336</sup> Dieser Beleg ist unsicher, da in WVDOG 152, I.21: Rs. 6(H) der Name des Goldschmieds (*šarrāpu*) von der Innentafel ergänzt wird, auf der sich wiederum der Türhüter (*atû*) nicht findet.

<sup>337</sup> Aššur-šarru-ušur (Nr. 19) erscheint in einem weiteren Text aus 52a, WVDOG 152, I.18: o. Rd. 2 (615\*), mit der Berufsbezeichnung *šarrāpu*, der Abstand zu WVDOG 152, I.21 (627\*) beträgt 12 Jahre. Der Name ist relativ populär – PNA zählt 25 Individuen, sieben davon aus Aššur. Dass Personenidentität vorliegt, ist aufgrund des archivalischen Kontextes und der chronologischen Nähe der Texte zueinander gut möglich.

<sup>338</sup> Zur unsicheren Identifikation von Aššur-mātu-taqqin Türhüter (*atû*) Nr. 6, vgl. Fn. 328.

<sup>339</sup> Aššur-bēssunu (Nr. 10) erscheint im Duplikat des Textes, StAT 2, 182: Rs. 7 mit der Berufsbezeichnung *šeleppāiu*.

<sup>340</sup> Zur unsicheren Identifikation von Aššur-mātu-taqqin Türhüter (*atû*) Nr. 6 vgl. Fn. 289.



	StAT 2, 207: Rs. 14 ( <i>atû</i> ). 15 ( <i>mār damqî</i> ). 25 ( <i>atû</i> )
<i>mukîl appāti</i>	KAN 4, 44: Rs. 40 ( <i>mukîl appāti</i> ). 42 ( <i>atû ša šakin māti</i> ).
<i>tupšarru</i>	BLMW 11289b: Rs. 7 ( <i>tupšar āli</i> ). 15 <sup>341</sup> ( <i>atû</i> ) KAN 4, 8: Rs. 21' ( <i>tupšarru</i> ). 27'–28' ( <i>atû</i> ) KAN 4, 44: Rs. 36 ( <i>tupšarru</i> ). 42 ( <i>atû ša šakin māti</i> ). 44 ( <i>tupšarru</i> ) NATAPA 1, 35: Rs. 21 ( <i>tupšarru</i> ). 32–34 ( <i>atû</i> ). [36 <sup>342</sup> ( <i>tupšarru</i> )] StAT 2, 8: Rs. 3 ( <i>atû ša manūni</i> ). 4 ( <i>tupšar ešerti</i> ). 5 ( <i>atû</i> ) StAT 3, 69: Rs. 7'–10' ( <i>tupšarru</i> ). 21' ( <i>atû ša abul Sūhi</i> ). 22' ( <i>tupšar āli</i> ).
<b><i>ḥundurāiu</i></b>	
<i>āpiu</i>	StAT 3, 3: Rs. 29 <sup>343</sup> ( <i>āpiu</i> ). 29 <sup>344</sup> ( <i>ḥundurāiu</i> ). 31 ( <i>āpiu</i> ) NATAPA 2, 78: Rs. 5' ( <i>āpiu</i> ). 12' ( <i>āpiu</i> ). 19' <sup>345</sup> ( <i>ḥundurāiu</i> )
<i>nuḥatimmu</i>	NATAPA 1, 52: Rs. 6 ( <i>rab ḥundurāie</i> ). 8 <sup>346</sup> ( <i>ḥundurāiu</i> ). 9. ( <i>nuḥatimmu</i> ). 11 ( <i>nuḥatimmu</i> ). 13 <sup>347</sup> ( <i>ḥundurāiu</i> )
<i>nappāḥu</i>	NATAPA 1, 30: Rs. 24 ( <i>nappāḥu</i> ). 26 <sup>348</sup> ( <i>rab ḥundurāiu</i> ) StAT 3, 3: Rs. 27 ( <i>nappāḥ parzilli</i> ). 29 <sup>349</sup> ( <i>ḥundurāiu</i> ). 33–35 ( <i>nappāḥu</i> )
<i>šarrāpu</i>	KAN 4, 20: Rs. 30 <sup>350</sup> ( <i>šarrāpu</i> ). 32 <sup>351</sup> ( <i>ḥundurāiu</i> ) KAN 4, 44: Rs. 38–39 <sup>352</sup> ( <i>šarrāpu</i> ). 48 <sup>353</sup> ( <i>ḥundurāiu</i> ) NATAPA 1, 47: Rs. 10 <sup>354</sup> ( <i>šarrāpu</i> ). 12 <sup>355</sup> ( <i>rab ḥundurāie</i> ) StAT 3, 3: Rs. 27 ( <i>šarrāpu</i> ). 29 <sup>356</sup> ( <i>ḥundurāiu</i> )
<i>šeleppāiu</i>	NATAPA 1, 39: Rs. 7 ( <i>rab ḥundurāie</i> ). 8–9 ( <i>rab šeleppāie</i> ). 12 <sup>?</sup> ( <i>ḥundurāiu</i> ). 13 <sup>?</sup> ( <i>rab ḥundurāie</i> ). 15 <sup>?</sup> ( <i>ḥundurāiu</i> ). 19 <sup>?</sup> ( <i>ḥundurāiu</i> ) <sup>357</sup>
<i>atû</i>	KAN 4, 20: Rs. 25 ( <i>atû</i> ). 32 <sup>358</sup> ( <i>ḥundurāiu</i> ). KAN 4, 44: Rs. 42 ( <i>atû ša šakin māti</i> ). 48 <sup>359</sup> ( <i>ḥundurāiu</i> )

<sup>341</sup> Zur unsicheren Identifikation von Aššur-mātu-taqin Türhüter (*atû*) Nr. 6 vgl. Fn. 289.

<sup>342</sup> Fales und Jakob-Rost 1991, 80 ergänzen den Beruf des *šābit dannati* als [10A.BA].

<sup>343</sup> Zur Problematik der Identifikation der Belege für Aššur-taqinanni mit dem Bäcker (*āpiu*) Nr. 2 vgl. Fn. 208.

<sup>344</sup> Zur Identifikation des Zeugen Aššur-eppaš mit dem gleichnamigen *ḥundurāiu* vgl. Fn. 221.

<sup>345</sup> Aššur-rēšt-išši (Nr. 8) erscheint mit der Berufsbezeichnung *ḥundurāiu* in StAT 1, 35: Vs. 12. Dieselbe Person ist vermutlich in weiteren Urkunden aus N 9/10 belegt. Eine Person gleichen Namens ist mit NATAPA 2, 80 (621\*, N 15) neben dem hier zitierten Text NATAPA 2, 78 in einem weiteren Dokument aus der Textsammlung N 15 belegt. Das Datum von NATAPA 2, 78 ist leider nicht zu ermitteln. Ob Personenidentität besteht, ist fraglich, zumal der Name recht populär ist. PNA unterscheidet 21 Individuen, davon mindestens 14 aus Aššur.

<sup>346</sup> Zur Identifikation von Aššur-dēnī-amur mit dem *ḥundurāiu* Nr. 4 vgl. Fn. 238.

<sup>347</sup> Zur Identifikation von Tukultī-Aššur mit dem *ḥundurāiu* Nr. 4 vgl. Fn. 236.

<sup>348</sup> Upāqa-ana-Aššur (Nr. 2) erscheint in mehreren Texten aus der Sammlung N 9, die in den Zeitraum zwischen 681 (NATAPA 1, 21; 22) und 653 v. Chr. (StAT 2, 13) datieren. Die Berufsbezeichnung *rab ḥundurāie* ist in NATAPA 1, 21: Vs. 2 und NATAPA 1, 22: Rs. 5 belegt. Trotz des Abstands von 23 Jahren – NATAPA 1, 30 datiert in das Jahr 658 v. Chr. – ist angesichts des archivalischen Kontexts und weiterer prosopographischer Verbindungen zu den genannten Texten die Annahme von Personenidentität naheliegend.

<sup>349</sup> Zur Identifikation des Zeugen Aššur-eppaš mit dem gleichnamigen *ḥundurāiu* vgl. Fn. 221.

<sup>350</sup> Zur Identifikation von Mušallim-Aššur mit dem gleichnamigen Goldschmied (*šarrāpu*) vgl. Fn. 263.

<sup>351</sup> Die Identifikation des Zeugen mit dem *ḥundurāiu* Adi-ilu-iqbūni (Nr. 2) ist nicht sicher. Der Name ist relativ selten, unter dem Lemma finden sich in PNA fünf Personen. Nach PNA ist in Aššur lediglich eine Person dieses Namens belegt. Die Belege stammen aus den Textsammlungen N 2, 9, 10, 11 und 29 und datieren in den Zeitraum von 629\* (NATAPA 1, 45) bis 613\* v. Chr. (NATAPA 1, 65).

<sup>352</sup> Vgl. Fn. 312.

<sup>353</sup> Die Zeile ist beschädigt, so dass die Lesung der Berufsbezeichnung nicht gesichert ist.

<sup>354</sup> Aššur-šaddūni (Nr. 2) erscheint in zwei Texten aus N 33, BM 122698 (620\*) und StAT 1, 22 (Datum nicht erhalten), davon in StAT 1, 22: Rs. 7–12 mit der Berufsbezeichnung *šarrāpu*. Der Name ist zwar recht selten – PNA zählt nur zwei Individuen, einen mittellassyrischen König und den hier diskutierten Goldschmied (*šarrāpu*) – dennoch halte ich die Identifikation mit der Person aus NATAPA 1, 47 (617\*, N 9) für nicht vollständig gesichert.

<sup>355</sup> Sūsu (Nr. 4), kommt in zahlreichen Texten in N 9/10 im Zeitraum zwischen 625\* (NATAPA 1, 35) und 616\* v. Chr. (NATAPA 1, 52; App. 2) vor. Die Berufsbezeichnung *rab ḥundurāie* findet sich in NATAPA 1, 35: Vs. 8; 52: Rs. 6 und App. 2: Rs. 8'. Die Annahme von Personenidentität ist aufgrund des Archivkontextes und der Datierung von NATAPA 1, 47 (617\*, N 9) naheliegend.

<sup>356</sup> Zur Identifikation des Zeugen Aššur-eppaš mit dem gleichnamigen *ḥundurāiu* vgl. Fn. 221.

<sup>357</sup> Für die vier letztgenannten *ḥundurāius* bzw. den *rab ḥundurāie* vgl. Fn. 319.

<sup>358</sup> Zur unsicheren Identifikation von Adi-ilu-iqbūni mit dem mit dem *ḥundurāiu* Nr. 2 vgl. Fn. 351.

<sup>359</sup> Die Zeile ist beschädigt, so dass die Lesung der Berufsbezeichnung nicht völlig sicher ist.

	NATAPA 1, 23: Rs. 10 ( <i>atû</i> ). 12 <sup>360</sup> ( <i>rab hundurāiu</i> ). 13 <sup>361</sup> ( <i>hundurāiu</i> ) NATAPA 1, 39: Rs. 6 ( <i>atû</i> ). 7 ( <i>rab hundurāie</i> ). 12 <sup>?</sup> ( <i>hundurāiu</i> ). 13 <sup>?</sup> ( <i>rab hundurāie</i> ). 15 <sup>?</sup> ( <i>hundurāiu</i> ). 19 <sup>?</sup> ( <i>hundurāiu</i> ) <sup>362</sup> NATAPA 1, 59: Rs. 30 <sup>?</sup> ( <i>hundurāiu</i> ). 31 <sup>?</sup> ( <i>hundurāiu</i> ). 31 <sup>?</sup> ( <i>hundurāiu</i> ). 32 <sup>?</sup> ( <i>rab hundurāie</i> ). 32 <sup>?</sup> ( <i>hundurāiu</i> ). 33 <sup>?</sup> ( <i>hundurāiu</i> ). 34 <sup>363</sup> ( <i>atû</i> ). o. Rd. 38 <sup>?</sup> ( <i>hundurāiu</i> ). l. Rd. 1 <sup>?</sup> ( <i>hundurāiu</i> ). 2 <sup>?</sup> ( <i>hundurāiu</i> ). 2 <sup>?</sup> ( <i>hundurāiu</i> ) <sup>364</sup>
<i>mukīl appāti</i>	KAN 4, 44: Rs. 40 ( <i>mukīl appāti</i> ). 48 <sup>365</sup> ( <i>hundurāiu</i> ) StAT 3, 33: Rs. 12 ( <i>mukīl appāti</i> ). 14 <sup>366</sup> ( <i>rab hundurāie</i> )
<i>tuššarru</i>	KAN 4, 44: Rs. 36 ( <i>tuššarru</i> ). 44 ( <i>tuššarru</i> ). 48 <sup>367</sup> ( <i>hundurāiu</i> ) Scheil II: Rs. 14 <sup>?</sup> ( <i>hundurāiu</i> ). 16 <sup>?</sup> ( <i>tuššarru</i> ). o. Rd. 17 <sup>?</sup> ( <i>hundurāiu</i> ) <sup>368</sup>

### *tamkāru*

<i>āpiu</i>	KAN 4, 7: u. Rd. 11 ( <i>āpiu</i> ). 13 ( <i>tamkāru</i> ) StAT 1, 22: Rs. 13 ( <i>rab āpie</i> ). 14–16 ( <i>āpiu</i> ). 27 <sup>369</sup> ( <i>tamkāru</i> )
<i>tuššarru</i>	NATAPA 1, 77: Rs. 9 ( <i>tuššarru</i> ). 12 ( <i>tamkāru</i> )

## 8. Kult- und Ritualspezialisten

### *asû*

<i>šeleppāiu</i>	NATAPA 2, 136: Rs. 12 ( <i>rab šeleppāie</i> ). 20–22 ( <i>asû</i> )
<i>šangû</i>	NATAPA 2, 136: Rs. 11. ( <i>šangû</i> ). 13 ( <i>šangû ša Nabû</i> ). 20–22 ( <i>asû</i> )
<i>tuššarru</i>	KAN 4, 44: Rs. 36 ( <i>tuššarru</i> ). 43 ( <i>asû</i> ). 44 ( <i>tuššarru</i> )

### *nāru*

<i>āpiu</i>	StAT 2, 104: Rs. 4' ( <i>nāru</i> ). 9' ( <i>āpiu</i> ). 11' ( <i>nāru</i> )
<i>nuḫatimmu</i>	StAT 2, 7: Rs. 12 ( <i>nuḫatimmu</i> ). o. Rd. 23 ( <i>nāru</i> )
<i>atû</i>	StAT 3, 23: Rs. 12 ( <i>nāru</i> ). 13 ( <i>atû ša bit Aššur</i> ). 14 ( <i>atû ša abulli</i> ). 15–20 ( <i>nāru</i> )

<sup>360</sup> Zur Identifikation von Süsu mit dem *rab hundurāie* Nr. 4 vgl. Fn. 319 und 355.

<sup>361</sup> Bēssū'a (Nr. 9) kommt in diversen Texten aus der Sammlung N 9/10 aus dem Zeitraum von 657 (NATAPA 1, 38) bis 617\* v. Chr. (KAN 4, 58; NATAPA 1, 6; 59; 60) vor. Die Berufsbezeichnung stammt aus NATAPA 1, 35: Vs. 10. Dass Personenidentität besteht, ist aufgrund des archivalischen Kontexts und der chronologischen Nähe von NATAPA 1, 23 (N 9; 622\*) zu den restlichen Belegen naheliegend.

<sup>362</sup> Für die vier letztgenannten *hundurāius* bzw. den *rab hundurāie* vgl. Fn. 319.

<sup>363</sup> Zur Identifikation von Nergal-iddina mit dem gleichnamigen Türhüter (*atû*) Nr. 12 vgl. Fn. 330.

<sup>364</sup> Die *hundurāius* Šakil-Aia (Nr. 7), Bēssū'a (Nr. 9), Mudammiq-Aššur (Nr. 7), Adi-ilu-iqbūni (Nr. 2), Tukultī-Aššur (Nr. 4), Aḫūlamma (Nr. 1), Baṭṭūtu (Nr. 2), Aššur-šallim-aḫḫē (Nr. 12), Aššur-rēšī-išši (Nr. 8) und der *rab hundurāie* Süsu (Nr. 4) sind allesamt in diversen weiteren Texten aus N 9/10 belegt, zwischen denen mannigfaltige prosopographische Verbindungen bestehen, so dass die Annahme von Personenidentität hier naheliegend ist.

<sup>365</sup> Die Zeile ist beschädigt, so dass die Lesung der Berufsbezeichnung nicht gesichert ist.

<sup>366</sup> Upāqa-ana-Aššur (Nr. 2) erscheint in mehreren Texten aus der Sammlung N 9, die in den Zeitraum von 681 (NATAPA 1, 21; 22) bis 653 v. Chr. (StAT 2, 13) datieren. Die Berufsbezeichnung *rab hundurāie* ist in NATAPA 1, 21: Vs. 2 und NATAPA 1, 22: Rs. 5 belegt. Ob tatsächlich Personenidentität mit dem gleichnamigen Zeugen aus StAT 3, 33 (658, N 5) vorliegt, bleibt unklar. Der zeitliche Rahmen passt und der Personenname ist relativ selten – PNA zählt vier Individuen, davon drei aus Aššur, allerdings stammen die Urkunden, in denen Upāqa-ana-Aššur (Nr. 2) nach PNA erscheint, aus unterschiedlichen Archiven.

<sup>367</sup> Die Zeile ist beschädigt, so dass die Lesung der Berufsbezeichnung nicht völlig sicher ist.

<sup>368</sup> Vgl. Fn. 102.

<sup>369</sup> Sukkāia (Nr. 36) wird in StAT 1, 22 als aus Kumuḫa stammend bezeichnet. Eine Person gleichen Namens aus Kumuḫa, welche die Berufsbezeichnung *tamkāru* trägt, erscheint in SAA XIV, 424: Vs. 1–3 als Verkäufer von zwölf Personen. Aufgrund der Namensgleichheit und der übereinstimmenden Herkunftsbezeichnung wird Personenidentität angenommen (Radner 1999a, 116).

<b>šangû</b>	
<i>āpiu</i>	StAT 1, 12: Rs. 12 <sup>2370</sup> ( <i>āpiu</i> ). o. Rd. 14 <sup>2371</sup> ( <i>šangû</i> ) StAT 1, 22: Rs. 13 ( <i>rab āpie</i> ). 14–16 ( <i>āpiu</i> ). 22 ( <i>šangi karkadinni</i> )
<i>karkadinnu</i>	StAT 1, 21: Rs. 16 ( <i>karkadinnu</i> ). 18–19 ( <i>karkadinnu</i> ) <sup>372</sup> 20 ( <i>šangû</i> ). 21 ( <i>karkadinnu</i> )
<i>nuḫatimmu</i>	StAT 2, 102: Rs. 3' ( <i>rab nuḫatimmi ša Ištar</i> ). 4' ( <i>nuḫatimmu</i> ). 5' ( <i>rab nuḫatimmi</i> ). 6' <sup>2373</sup> ( <i>šangû</i> ). 6' ( <i>nuḫatimmu</i> ). 9' ( <i>nuḫatimmu</i> ). 12'–13' ( <i>nuḫatimmu</i> )
<i>sirāšû</i>	StAT 2, 164: Rs. 14 ( <i>rab sirāšê</i> ). 15 ( <i>šangû rabiu bīt [...]</i> ). 16 ( <i>šangi bīt [...]</i> ). 17 ( <i>šangû [...]</i> ) StAT 3, 22: Rs. 2' ( <i>sirāšû</i> ). 5' ( <i>šangû ša Aššur</i> )
<i>šarrāpu</i>	NATAPA 2, 109: Rs. 26 <sup>2374</sup> ( <i>šarrāpu</i> ). 27 <sup>2375</sup> ( <i>šarrāpu</i> ). 29 ( <i>šangû ša [...]</i> ). o. Rd. 38 <sup>2376</sup> ( <i>šarrāpu</i> ) StAT 1, 22: Rs. 6 ( <i>rab šarrāpi</i> ). 6–13 ( <i>šarrāpu</i> ). 22 ( <i>šangi karkadinni</i> )
<i>pahḫāru</i>	StAT 1, 22: Rs. 17 ( <i>pahḫāru</i> ). 22 ( <i>šangi karkadinni</i> )
<i>šelepāiu</i>	NATAPA 2, 136: Rs. 11. ( <i>šangû</i> ). 12 ( <i>rab šelepāie</i> ). 13 ( <i>šangû ša Nabû</i> )
<i>asû</i>	StAT 2, 95: Rs. 5 ( <i>asû</i> ). 6 ( <i>šangû</i> )
<i>lahḫinu</i>	NATAPA 2, 71: o. Rd. 37 ( <i>lahḫinu</i> ). 39–40 ( <i>šangû</i> )
<i>tupšar bêt-ili</i>	NATAPA 2, 71: Rs. 34 ( <i>tupšar bêt-ili</i> ). o. Rd. 39–40 ( <i>šangû</i> ) NATAPA 2, 136: Rs. 10: ( <i>tupšar bêt-ili</i> ). 11. ( <i>šangû</i> ). 13 ( <i>šangû ša Nabû</i> )
<i>tupšarru</i>	BLMW 11289b: Rs. 7 ( <i>tupšar āli</i> ). 8–9 ( <i>šangû ša bīt nuḫatimmi</i> )

## 9. Tempelverwaltung

<b>lahḫinu</b>	
<i>šangû</i>	SAAS V, 46: Rs. 16 <sup>2377</sup> ( <i>šangû rabû</i> ). 17 <sup>2378</sup> ( <i>lahḫinu</i> )
<i>tašlīšu</i>	NATAPA 2, 71: Rs. 35 ( <i>tašlīšu</i> ). o. Rd. 37 ( <i>lahḫinu</i> ) StAT 3, 33: Rs. 11 ( <i>tašlīšu</i> ). 16 <sup>2379</sup> ( <i>lahḫinu</i> )

<b>tupšar bêt-ili</b>	
<i>āpiu</i>	NATAPA 2, 78: Rs. 5' ( <i>āpiu</i> ). 12' ( <i>āpiu</i> ). 17' <sup>2380</sup> ( <i>tupšar bêt-ili</i> )

## 10. Wagenbesatzung

<b>mār damqi</b>	
<i>atû</i>	StAT 2, 181: Rs. 16 ( <i>atû</i> ). 17 ( <i>mār damqi</i> ). 21 ( <i>atû</i> ) StAT 2, 207: Rs. 14 ( <i>atû</i> ). 25 ( <i>atû</i> ). 26 ( <i>mukīl appāti</i> )
<i>mukīl appāti</i>	StAT 2, 7: Rs. 9 ( <i>mukīl appāti ša Aššur</i> ). 24 ( <i>mār damqi</i> )

<sup>370</sup> Miqtu-adur (Nr. 8) erscheint in zwei weiteren Dokumenten aus N 33, StAT 1, 3 (646\*) und StAT 1, 22 (Datum nicht erhalten). Die Berufsbezeichnung stammt aus StAT 1, 22: Rs. 15–16. Der archivalische Kontext lässt die Identifikation als möglich erscheinen, allerdings datiert StAT 1, 12 (624\*) 24 Jahre später als StAT 1, 3.

<sup>371</sup> Zīzī (Nr. 21) erscheint in zwei weiteren Dokumenten aus N 33, StAT 1, 15 und StAT 1, 21 (beide 626\*). Die Berufsbezeichnung stammt aus StAT 1, 21: Rs. 20. Der archivalische Kontext und die zeitliche Nähe der Dokumente zu StAT 1, 12 (624\*, N 33) stellen ein Argument für die Annahme von Personenidentität dar. Allerdings ist in StAT 1, 21 eine weitere Person namens Zīzī (Nr. 20) belegt, die den Beruf des Konditors (*karkadinnu*) ausübt. Weshalb Radner 1999a, 78 – sie verweist auf StAT 1, 19. 20, diese Zeile existiert allerdings gar nicht, da in StAT 1, 19 nur 18 Zeilen erhalten sind, gemeint ist wohl der Beleg in StAT 2, 21: Rs. 20 – von Personenidentität mit dem *šangû* ausgeht, bleibt unklar.

<sup>372</sup> Für Radner 1999a, 103 ist die Tempelaffiliation der Konditoren (*karkadinnu*) unzweifelhaft, obgleich diese nicht explizit gemacht wird.

<sup>373</sup> Zur Identifikation von Ḫu-māmāti mit dem *šangû* Nr. 1 vgl. Fn. 242.

<sup>374</sup> Zur Identifikation von Aššur-bēssunu mit dem Goldschmied (*šarrāpu*) Nr. 7 vgl. Fn. 209.

<sup>375</sup> Zur unsicheren Identifikation von Aššur-šumu-ušur mit dem Goldschmied (*šarrāpu*) Nr. 5 vgl. Fn. 210.

<sup>376</sup> Zur unsicheren Identifikation von Šulmu-māt-Aššur mit dem Goldschmied (*šarrāpu*) Nr. 4 vgl. Fn. 297.

<sup>377</sup> Zur Identifikation von Akkullānu mit dem *šangû* (*rabû*) Nr. 1 vgl. Fn. 298.

<sup>378</sup> Zur Identifikation dieses Zeugen mit dem *lahḫinu* Aššur-šarru-ušur (Nr. 17) vgl. Faist 2007, 65 und Fn. 98.

<sup>379</sup> Vgl. Fn. 378.

<sup>380</sup> Zur Identifikation von Nabû-šumu-ka''in/ukīn mit dem Tempelschreiber (*tupšar bêt-ili*) Nr. 6, vgl. Fn. 225.

### ***mukīl appāti***

<i>šārip duḥṣī</i>	KAN 4, 44: Rs. 37 ( <i>šārip duḥṣī</i> ). 40 ( <i>mukīl appāti</i> )
<i>šarrāpu</i>	KAN 4, 44: Rs. 38–39 <sup>381</sup> ( <i>šarrāpu</i> ). 40 ( <i>mukīl appāti</i> )
<i>atû</i>	StAT 2, 207: Rs. 14 ( <i>atû</i> ). 25 ( <i>atû</i> ). 26 ( <i>mukīl appāti</i> )
<i>mār damqi</i>	StAT 2, 207: Rs. 15 ( <i>mār damqi</i> ). 26 ( <i>mukīl appāti</i> ).
<i>tašlišu</i>	CUSAS 34, 54: Rs. 17 ( <i>tašlišu</i> ). 1. Rd. 3 ( <i>tuṣšarru</i> ) StAT 3, 33: Rs. 11 ( <i>tašlišu</i> ). 12 ( <i>mukīl appāti</i> )
<i>tuṣšarru</i>	KAN 4, 44: Rs. 36 ( <i>tuṣšarru</i> ). 40 ( <i>mukīl appāti</i> ). 44 ( <i>tuṣšarru</i> )

### ***sūsānu***

<i>āpiu</i>	StAT 1, 19: Rs. 13 <sup>382</sup> ( <i>āpiu</i> ). 16 <sup>383</sup> ( <i>sūsānu</i> ) StAT 1, 22: Rs. 13 ( <i>rab āpie</i> ). 14–16 ( <i>āpiu</i> ). 18–19 ( <i>sūsānu ša Aššur</i> )
<i>šarrāpu</i>	StAT 1, 22: Rs. 6 ( <i>rab šarrāpi</i> ). 6–13 ( <i>šarrāpu</i> ). 18–19 ( <i>sūsānu ša Aššur</i> ) NATAPA 2, 109: Rs. 26 <sup>384</sup> ( <i>šarrāpu</i> ). 27 <sup>385</sup> ( <i>šarrāpu</i> ). 32 <sup>386</sup> ( <i>sūsānu ša Aššur</i> ). o. Rd. 38 <sup>387</sup> ( <i>šarrāpu</i> )
<i>paḥḥāru</i>	StAT 1, 19: Rs. 12 <sup>388</sup> ( <i>paḥḥāru</i> ). 16 <sup>389</sup> ( <i>sūsānu</i> ) StAT 1, 22: Rs. 17 ( <i>paḥḥāru</i> ). 18–19 ( <i>sūsānu ša Aššur</i> )
<i>šangû</i>	NATAPA 2, 109: Rs. 29 ( <i>šangû ša [...]</i> ). 32 <sup>390</sup> ( <i>sūsānu ša Aššur</i> )

### ***tašlišu***

<i>mukīl appāti</i>	CUSAS 34, 54: Rs. 16 ( <i>mukīl appāti</i> ). 17 ( <i>tašlišu</i> ) StAT 1, 34: Rs. 17 ( <i>mukīl appāti</i> ). 18 ( <i>tašlišu</i> ). 20 <sup>391</sup> ( <i>tašlišu</i> )
<i>tuṣšarru</i>	StAT 3, 4: Rs. 33–34 ( <i>tuṣšarru</i> ). 35 ( <i>tašlišu</i> ). 41 ( <i>tuṣšarru libbiālāiu</i> )

## **11. Schreiber**

### ***tuṣšarru***

<i>āpiu</i>	KAN 4, 8: Rs. 20 <sup>392</sup> ( <i>āpiu</i> ). 21' ( <i>tuṣšarru</i> ) NATAPA 1, 35: Rs. 21 ( <i>tuṣšarru</i> ) 23 ( <i>āpiu</i> ). 29 <sup>393</sup> ( <i>āpiu/rab āpie</i> ). [36 <sup>394</sup> ( <i>tuṣšarru</i> )] StAT 2, 101: Rs. 11 <sup>395</sup> ( <i>āpiu</i> ). 13–14 ( <i>tuṣšarru</i> ) StAT 2, 104: Rs. 9' ( <i>āpiu</i> ). 12' ( <i>tuṣšar āli</i> ) StAT 3, 3: Rs. 29 <sup>396</sup> ( <i>āpiu</i> ). 31 ( <i>āpiu</i> ). 32 <sup>397</sup> ( <i>tuṣšarru</i> )
<i>karkadinnu</i>	KAN 4, 8: Rs. 12' ( <i>rab karkadinni ša [...]</i> ). 21' ( <i>tuṣšarru</i> ) StAT 1, 21: Rs. 16 ( <i>karkadinnu</i> ). 18–19 ( <i>karkadinnu</i> ) <sup>398</sup> . 21 ( <i>karkadinnu</i> ). 22 ( <i>tuṣšarru</i> ) VS 1, 99: Rs. 9 <sup>399</sup> ( <i>šangi karkadinni</i> ). o. Rd. 12 ( <i>tuṣšarru</i> )
<i>nuḥatimmu</i>	KAN 4, 8: Rs. 16' ( <i>nuḥatimmu</i> ). 19' ( <i>nuḥatimmu</i> ). 21' ( <i>tuṣšarru</i> )

<sup>381</sup> Vgl. Fn. 312.

<sup>382</sup> Zur Problematik der Identifikation der Belege für Aššur-taqinanni mit dem Bäcker (*āpiu*) Nr. 2 vgl. Fn. 208.

<sup>383</sup> Zur Identifikation von Bēssū'a mit dem *sūsānu* Nr. 8 vgl. Fn. 227.

<sup>384</sup> Zur Identifikation von Aššur-bēssunu mit dem Goldschmied (*šarrāpu*) Nr. 7 vgl. Fn. 209.

<sup>385</sup> Zur unsicheren Identifikation von Aššur-šumu-ušur mit dem Goldschmied (*šarrāpu*) Nr. 5 vgl. Fn. 210.

<sup>386</sup> Zur Identifikation von Bēssū'a mit dem *sūsānu* Nr. 8 vgl. Fn. 227.

<sup>387</sup> Zur unsicheren Identifikation von Šulmu-māt-Aššur mit dem Goldschmied (*šarrāpu*) Nr. 4 vgl. Fn. 297.

<sup>388</sup> Zur unsicheren Identifikation von Aššur-nādin-aḥḥē mit dem Töpfer (*paḥḥāru*) Nr. 9 vgl. Fn. 215.

<sup>389</sup> Zur Identifikation von Bēssū'a mit dem *sūsānu* Nr. 8 vgl. Fn. 227.

<sup>390</sup> Zur Identifikation von Bēssū'a mit dem *sūsānu* Nr. 8 vgl. Fn. 227.

<sup>391</sup> Zur unsicheren Identifikation des Zeugen Ḥan-šarūru mit dem *tašlišu* Nr. 3 vgl. Fn. 310.

<sup>392</sup> Zur unsicheren Lesung der Berufsbezeichnung vgl. Fn. 201.

<sup>393</sup> Zur Identifikation von Rēmanni-Issār als *rab āpie* vgl. Fn. 203.

<sup>394</sup> Fales und Jakob-Rost 1991, 80 ergänzen den Beruf des *šābit dannati* als [10.A.BA].

<sup>395</sup> Zur unsicheren Lesung der Berufsbezeichnung vgl. Fn. 223.

<sup>396</sup> Zur Problematik der Identifikation der Belege für Aššur-taqinanni mit dem Bäcker (*āpiu*) Nr. 2 vgl. Fn. 208.

<sup>397</sup> Zur Identifikation des Zeugen Nabû-zēru-ibni mit dem Schreiber (*tuṣšarru*) Nr. 11 vgl. Fn. 247.

<sup>398</sup> Für Radner 1999a, 103 ist die Tempelaffiliation der Konditoren (*karkadinnu*) unzweifelhaft, obgleich diese nicht explizit gemacht wird.

<sup>399</sup> Sukkāia (Nr. 33) erscheint als *šangi karkadinni* in WVDOG 152, I.48: Vs. 9 (Beleg fehlt in PNA 3/I, 1155a) und StAT 1, 22: Rs. 22. Weshalb Personenidentität mit der hier genannten Person bestehen sollte, ist mir nicht klar.

	NATAPA 1, 42: Rs. 33 ( <i>nuḫatimmu</i> ). 39 ( <i>tupšarru</i> ) NATAPA 1, 52: Rs. 9. ( <i>nuḫatimmu</i> ). 11 ( <i>nuḫatimmu</i> ). 21 ( <i>tupšarru</i> ) StAT 3, 73: Rs. 43 ( <i>nuḫatimmu</i> ). 44 ( <i>tupšar āli</i> )
<i>kāširu</i>	NATAPA 1, 35: Rs. 21 ( <i>tupšarru</i> ). 24 ( <i>kāširu</i> ). [36 <sup>400</sup> ( <i>tupšarru</i> )]
<i>ušpāru</i>	NATAPA 1, 35: Rs. 21 ( <i>tupšarru</i> ). 25–26 ( <i>ušpāru</i> ). [36 <sup>401</sup> ( <i>tupšarru</i> )]
<i>šārip duḫšī</i>	KAN 4, 44: Rs. 36 ( <i>tupšarru</i> ). 37 ( <i>šārip duḫšī</i> ). 44 ( <i>tupšarru</i> )
<i>naggāru</i>	NATAPA 1, 44: Rs. 3' ( <i>naggāru</i> ). 6' ( <i>tupšarru</i> ) StAT 3, 3: Rs. 26 ( <i>naggār mugirri</i> ). 32 <sup>402</sup> ( <i>tupšarru</i> ) StAT 3, 10: Rs. 22 ( <i>rab naggāri</i> ). 33 ( <i>tupšarru</i> )
<i>sasinnu</i>	NATAPA 2, 136: Rs. 19 ( <i>sasinnu</i> ). o. Rd. 1 ( <i>tupšarru</i> )
<i>nappāḫu</i>	StAT 3, 3: Rs. 27 ( <i>nappāḫ parzilli</i> ). 32 <sup>403</sup> ( <i>tupšarru</i> ). 33–35 ( <i>nappāḫu</i> ) StAT 3, 5: Rs. 4'–5' ( <i>nappāḫu</i> ). 14' ( <i>tupšarru</i> ) StAT 3, 18: Rs. 19 ( <i>nappāḫu</i> ). 21 ( <i>nappāḫu</i> ). 23 ( <i>nappāḫu</i> ). 31 ( <i>tupšarru</i> )
<i>šarrāpu</i>	KAN 4, 21: Rs. 4' ( <i>šarrāpu</i> ). 5' ( <i>tupšarru</i> ) KAN 4, 22: Rs. 23–24 ( <i>rab šarrāpi</i> ). Rs. 25–28 ( <i>šarrāpu</i> ). u. Rd. 10' ( <i>tupšarru</i> ) KAN 4, 44: Rs. 36 ( <i>tupšarru</i> ). 38–39 <sup>404</sup> ( <i>šarrāpu</i> ). 44 ( <i>tupšarru</i> ) NATAPA 2, 112: Rs. 10 <sup>405</sup> ( <i>šarrāpu</i> ). 13 ( <i>tupšarru</i> ) StAT 1, 4: l. Rd. 17–18 <sup>406</sup> ( <i>šarrāpu</i> ). l. Rd. 19–20 ( <i>tupšarru</i> ) StAT 2, 271: Rs. 9' ( <i>šarrāpu</i> ). o. Rd. 2 ( <i>tupšarru</i> ) StAT 3, 3: Rs. 27 ( <i>šarrāpu</i> ). 32 <sup>407</sup> ( <i>tupšarru</i> ) StAT 3, 32: Rs. 8'–10' ( <i>tupšarru libbiālāiu</i> ). 11 <sup>408</sup> ( <i>rab šarrāpi</i> ). 15' ( <i>rab šarrāpi ša bīt [...]</i> ). 16' ( <i>tupšarru libbiālāiu</i> ) StAT 3, 36: Rs. 16–20 ( <i>šarrāpu</i> ). o. Rd. 30–31 ( <i>tupšarru</i> )
<i>pallišu</i>	StAT 3, 3: Rs. 22 ( <i>pallišu</i> ). 32 <sup>409</sup> ( <i>tupšarru</i> ) StAT 3, 13: Rs. 27–28 ( <i>tupšarru</i> ). 39 <sup>410</sup> ( <i>pallišu</i> ). 40 <sup>411</sup> ( <i>tupšarru</i> )
<i>šeleppāiu</i>	NATAPA 1, 35: Rs. 21 ( <i>tupšarru</i> ). 22 ( <i>šeleppāiu</i> ). [36 <sup>412</sup> ( <i>tupšarru</i> )] NATAPA 2, 136: Rs. 12 ( <i>rab šeleppāie</i> ). o. Rd. 1 ( <i>tupšarru</i> ) StAT 2, 101: Rs. 12 ( <i>šeleppāiu</i> ). 13–14 ( <i>tupšarru</i> )
<i>rā'iu</i>	StAT 2, 99: Rs. 8' ( <i>rab rā'ī</i> ). 9' ( <i>tupšarru</i> )
<i>atū</i>	KAN 4, 44: Rs. 36 ( <i>tupšarru</i> ). 42 ( <i>atū ša šakin māti</i> ). 44 ( <i>tupšarru</i> ) NATAPA 1, 35: Rs. 21 ( <i>tupšarru</i> ). 32–34 ( <i>atū</i> ). [36 <sup>413</sup> ( <i>tupšarru</i> )] StAT 2, 8: Rs. 3 ( <i>atū ša manūni</i> ). 4 ( <i>tupšar ešerti</i> ). 5 ( <i>atū</i> ) StAT 2, 242: Rs. 8 <sup>414</sup> ( <i>atū</i> ). o. Rd. 2 ( <i>tupšarru</i> ) StAT 3, 5: Rs. 3' ( <i>atū</i> ). 14' ( <i>tupšarru</i> )

<sup>400</sup> Fales und Jakob-Rost 1991, 80 ergänzen den Beruf des *šābit dannati* als [10A.BA].

<sup>401</sup> Vgl. Fn. 400.

<sup>402</sup> Zur Identifikation des Zeugen Nabû-zēru-ibni mit dem Schreiber (*tupšarru*) Nr. 11 vgl. Fn. 247.

<sup>403</sup> Zur Identifikation des Zeugen Nabû-zēru-ibni mit dem Schreiber (*tupšarru*) Nr. 11 vgl. Fn. 247.

<sup>404</sup> Vgl. Fn. 312.

<sup>405</sup> Zur Identifikation von Aššur-bēssunu mit dem Goldschmied (*šarrāpu*) Nr. 7 vgl. Fn. 209.

<sup>406</sup> Lā-qēpu (Nr. 25) erscheint in weiteren Texten aus N 33. Die Berufsbezeichnung findet sich in StAT 1, 22: Rs. 12 (Datum nicht erhalten, N 33) und WVD OG 152, I.33: Rs. 7 (Datum nicht erhalten, 52a). Die Identifikation von Silim-Aššur ist etwas komplizierter, da PNA mehrere Individuen dieses Namens unterscheidet. Der Goldschmied (*šarrāpu*) Silim-Aššur (Nr. 17; vgl. PNA 4, 144a), der mit Berufsbezeichnung in KAN 4, 21: Rs. 4 (617\*, unklare Archivzugehörigkeit) und WVD OG 152, I.42: Vs. 6 (undatiert, 52a) erscheint, Silim-Aššur Nr. 18 in StAT 1, 43: Vs. 1 (undatiert, N 33) sowie Silim-Aššur Nr. 7 in StAT 1, 4: l. Rd. 1 (646\*, N 33). Es ist möglich, m. E. allerdings eher unwahrscheinlich, dass der Goldschmied (*šarrāpu*) Nr. 17 mit dieser Person identisch ist, obwohl zwischen den Belegen 31 Jahre liegen, die Texte aus unterschiedlichen Sammlungen stammen und der Name Silim-Aššur relativ gut belegt ist – PNA unterscheidet 18 Individuen, davon 12 aus Aššur.

<sup>407</sup> Zur Identifikation des Zeugen Nabû-zēru-ibni mit dem Schreiber (*tupšarru*) Nr. 11 vgl. Fn. 247.

<sup>408</sup> Zur Frage, ob auch die Zeugen in Rs. 11'–14' Goldschmiede sind, vgl. Hauptteil S. 360–361.

<sup>409</sup> Zur Identifikation des Zeugen Nabû-zēru-ibni mit dem Schreiber (*tupšarru*) Nr. 11 vgl. Fn. 247.

<sup>410</sup> Zur Identifikation von Mutakkil-Aššur mit dem *pallišu* Nr. 13 vgl. 314.

<sup>411</sup> Zur Identifikation des Zeugen Kišir-Nabû mit dem Schreiber (*tupšarru*) Nr. 12 vgl. Fn. 315.

<sup>412</sup> Vgl. Fn. 400.

<sup>413</sup> Vgl. Fn. 400.

<sup>414</sup> Nabû-na'id (Nr. 21) wird von PNA mit dem gleichnamigen Türhüter (*atū*) aus StAT 1, 20: Rs. 4' identifiziert. Dies beruht auf der Archivzuschreibung der Tafel zu N 33, welche die Donbaz und Parpola 2001, 163 Fn. 242 aufgrund vermeintlicher prosopographischer Verbindungen in diese Textsammlung postulieren. Wie Pedersén 2003, 360 allerdings zeigen kann, stammt die Tafel aus dem Planquadrat cE6I und damit aus einem völlig anderen Bereich der Stadt als N 33, so dass die Identifikation der Zeugen höchst fraglich ist.

	StAT 3, 36: Rs. 16–20 ( <i>šarrāpu</i> ). o. Rd. 30–31 ( <i>tušarru</i> ) StAT 3, 69: Rs. 7'–10' ( <i>tušarru</i> ). 21' ( <i>atū ša abul Sūhi</i> ). 22' ( <i>tušar āli</i> )
<i>hundurāiu</i>	NATAPA 1, 52: Rs. 6 ( <i>rab hundurāie</i> ). 8 <sup>2415</sup> ( <i>hundurāiu</i> ). 13 <sup>2416</sup> ( <i>hundurāiu</i> ). 21 ( <i>tušarru</i> ) NATAPA 1, App. 2 (Ass. 9573b): Rs. 1' <sup>2417</sup> ( <i>hundurāiu</i> ). 9' ( <i>tušarru</i> ) NATAPA 2, 80B: Rs. 15 <sup>2418</sup> ( <i>hundurāiu</i> ). 17 <sup>2419</sup> ( <i>hundurāiu</i> ); 80A: I. Rd. ( <i>tušarru</i> ) <sup>420</sup> Scheil II: Rs. 14 <sup>2421</sup> ( <i>hundurāiu</i> ). 16 <sup>422</sup> ( <i>tušarru</i> ). o. Rd. 17 <sup>2423</sup> ( <i>hundurāiu</i> ) StAT 2, 58+296: Rs. 3' <sup>2424</sup> ( <i>hundurāiu</i> ). 5'–6' ( <i>tušarru</i> ) StAT 3, 3: Rs. 29 <sup>2425</sup> ( <i>hundurāiu</i> ). 32 <sup>2426</sup> ( <i>tušarru</i> )
<i>tamkāru</i>	BM 103889: Rs. 27 ( <i>tamkāru</i> ). I. Rd. 36–37 ( <i>tušarru</i> )
<i>asū</i>	KAN 4, 44: Rs. 36 ( <i>tušarru</i> ). 43 ( <i>asū</i> ). 44 ( <i>tušarru</i> ) NATAPA 2, 136: Rs. 20–22 ( <i>asū</i> ). o. Rd. 1 ( <i>tušarru</i> ) StAT 2, 114: Rs. 3' ( <i>asū</i> ). 4' ( <i>tušarru</i> ) StAT 2, 138: o. Rd. 1 ( <i>asū</i> ). 2 ( <i>tušarru</i> )
<i>šangū</i>	KAN 4, 48: Rs. 3' ( <i>šangū</i> [...]). 4' ( <i>šangū ša</i> [...]). 5' ( <i>šangū ša Aššur</i> ). 7' ( <i>tušar āli</i> ). NATAPA 2, 136: Rs. 11. ( <i>šangū</i> ). 13 ( <i>šangū ša Nabū</i> ). o. Rd. 1 ( <i>tušarru</i> ) StAT 1, 21: Rs. 20 ( <i>šangū</i> ). 22 ( <i>tušarru</i> ) StAT 2, 101: Rs. 9–10 ( <i>šangū</i> ). 13–14 ( <i>tušarru</i> ) StAT 3, 69: Rs. 1' ( <i>šangū</i> ). 2' ( <i>šangū ša Šamaš</i> ). 3'–4' ( <i>šangū ša bīt</i> [...]). 5' ( <i>šangū ša Aššur</i> ). 7'–10' ( <i>tušarru</i> ). 22' ( <i>tušar āli</i> ) StAT 3, 102: Rs. 19 ( <i>šangū ša Tašmētu</i> <sup>427</sup> ). 26 <sup>2428</sup> ( <i>tušarru</i> )

<sup>415</sup> Zur Identifikation von Aššur-dēnī-amur mit dem *hundurāiu* Nr. 4 vgl. Fn. 238.

<sup>416</sup> Zur Identifikation von Tukultī-Aššur mit dem *hundurāiu* Nr. 4 vgl. Fn. 236.

<sup>417</sup> Zur Identifikation von Tukultī-Aššur mit dem *hundurāiu* Nr. 4 vgl. Fn. 236.

<sup>418</sup> Zur Identifikation von Aššur-rēši-išši mit dem *hundurāiu* Nr. 8 vgl. Fn. 319, 321, 345 und 364.

<sup>419</sup> Bēssū'a (Nr. 9) ist mit der Berufsbezeichnung *hundurāiu* in diversen Texten aus den Sammlungen N 9/10 belegt, die in den Zeitraum zwischen 657 und 617\* v. Chr. datieren; vgl. Fn. 361. NATAPA 2, 80 stammt allerdings aus N 15 (621\*). Aufgrund des unterschiedlichen Archivzusammenhangs muss nicht zwangsläufig Personenidentität vorliegen, der chronologische Rahmen würde nicht gegen eine Identifikation sprechen. Der Name ist relativ gut belegt. PNA zählt zehn Individuen, davon neun aus Aššur.

<sup>420</sup> Die Zeugen mit den Berufen *hundurāiu* und Schreiber (*tušarru*) sind jeweils nur auf der Hülle bzw. der Innentafel belegt, so dass es unsicher ist, ob hier tatsächlich die Abfolge *hundurāiu*–*tušarru* vorliegt.

<sup>421</sup> Zur Identifikation von Bēssū'a mit dem *hundurāiu* Nr. 9 vgl. Fn. 419.

<sup>422</sup> Zur Frage der unsicheren Identifikation von Mudammiq-Aššur (Nr. 5) Vgl. Fn. 102.

<sup>423</sup> Baṭṭūṭu (Nr. 2) erscheint in mehreren anderen Dokumenten aus der Sammlung N 9/10 im Zeitraum zwischen 629\* (ggf. auch 644\*; NATAPA 1, 10; 32) und 617\* v. Chr. (NATAPA 1, 6), darunter auch in Texten, welche aus den Jahren 629\* (NATAPA 1, 10; 32) und 625\* v. Chr. (NATAPA 1, 24) stammen, ist also zu beiden möglichen Abfassungszeitpunkten von NATAPA 1, 35 in Aššur belegt. Da Tages- und Monatsangabe in NATAPA 1, 35 nicht erhalten sind, lässt sich nicht ermitteln, ob die genannten Texte in denselben Monat oder zumindest Teil des Jahres datieren, so dass eine (berufsbedingte) Abwesenheit von Baṭṭūṭu (zur Natur der Tätigkeit der *hundurāius* vgl. S. 205–208) zum Abfassungszeitpunkt von NATAPA 1, 35 als Grund für sein Fehlen unter den Transaktionsparteien bzw. den Zeugen ausgeschlossen werden kann. Baṭṭūṭu (Nr. 2) ist selbst nie mit der Berufsbezeichnung *hundurāiu* belegt. Er ist allerdings eng mit zahlreichen *hundurāius* verbunden, mit denen er regelmäßig gemeinsam als Zeuge in Erscheinung tritt, so dass PNA (I/II, 278a s. v. Baṭṭūṭu Nr. 2) annimmt, dass er ebenfalls diesen Beruf ausübte.

<sup>424</sup> Aššur-erība (Nr. 9) ist aus diversen Texten aus den Sammlungen N 9/10 belegt, die in den Zeitraum von 628\* (NATAPA 1, 19; einige Texte datieren in das Eponymat eines Nabū-šarru-ušur, bei dem aufgrund fehlender weiterer Angaben zu seinem Amt bzw. Beruf nicht klar ist, ob es sich um den Jahreseponymen des Jahres 644\*, 629\* oder 610 v. Chr. handelt) bis 613\* v. Chr. (KAN 4, 63; NATAPA 1, 65). Die Berufsbezeichnung *hundurāiu* stammt aus NATAPA 1, 35: Vs. 13. Eine Person gleichen Namens ist in mehreren Texten aus N 18 ohne Berufsbezeichnung belegt. Die Urkunden datieren in die Jahre 650 (StAT 2, 58) und 651 v. Chr. (StAT 2, 56). Weshalb Personenidentität vorliegen sollte, ist mir nicht klar.

<sup>425</sup> Zur Identifikation des Zeugen Aššur-eppaš mit dem *hundurāiu* vgl. Fn. 221.

<sup>426</sup> Zur Identifikation des Zeugen Nabū-zēru-ibni mit dem Schreiber (*tušarru*) Nr. 11 vgl. Fn. 247.

<sup>427</sup> Unzarḫu (Nr. 1) ist *šangū* der Göttin Tašmētu, wie aus SAA VI, 56: Rs. 7' hervorgeht. An vorliegender Stelle und in NATAPA 2, 75 Rs. 12 wird er lediglich als *šangū* bezeichnet. Weshalb Personenidentität mit dem *šangū* der Göttin Tašmētu in einem Text aus Ninive vorliegen soll, bleibt unklar. Der Name ist allerdings nicht ganz häufig. PNA zählt 6 Individuen, fünf davon aus Aššur.

<sup>428</sup> Aššur-ši'i, Sohn des Banī (der Beleg fehlt in PNA I/II, 14), ist, wie aus StAT 3, 69: Rs. 9' (636\*, N 28) hervorgeht, ein Schreiber (*tušarru*). Die beiden Texte liegen zwar 19 Jahre auseinander – StAT 3, 102 (N 32) datiert in das Jahr 655 v. Chr. – und stammen aus unterschiedlichen Textsammlungen. Die Filiationsangabe, die sich in beiden Texten findet, legt allerdings

	VS 1, 99: Rs. 9 <sup>429</sup> ( <i>šangi karkadinni</i> ). o. Rd. 12 ( <i>tupšarru</i> ) WVDOG 152, I.22: Rs. 4 ( <i>šangi Nabû</i> ). 7–8 ( <i>tupšarru</i> )
<i>mukīl</i>	CUSAS 34, 54: Rs. 16 ( <i>mukīl appāti</i> ). 1. Rd. 3 ( <i>tupšarru</i> )
<i>appāti</i>	KAN 4, 44: Rs. 36 ( <i>tupšarru</i> ). 40 ( <i>mukīl appāti</i> ). 44 ( <i>tupšarru</i> ).
<i>tašlīšu</i>	CUSAS 34, 54: Rs. 17 ( <i>tašlīšu</i> ). 1. Rd. 3 ( <i>tupšarru</i> ) StAT 3, 4: Rs. 33–34 ( <i>tupšarru</i> ). 35 ( <i>tašlīšu</i> ). 41 ( <i>tupšarru libbiālāiu</i> )

nahe, dass es sich um dieselbe Person handelt. In PNA werden unter Aššur-ši'i (Nr. 3) mehrere Individuen zusammengefasst, die unterschiedliche Berufe hatten; zur Trennung in mehrere Personen vgl. Faist 2007, 76.

<sup>429</sup> Zur Identifikation von Sukkāia mit dem *šangi karkadinni* Nr. 33 vgl. Fn. 399.