

Mauro Giorgieri

Zimrī-Lîm in dem hurritischsprachigen Text Mari 7+6

<https://doi.org/10.1515/aof-2024-0013>

Abstract: In this article, I address the issue of the presence of Zimrī-Lîm’s name in the Hurrian text Mari 7+6, in order to establish his role within the text. This proves essential in trying to ascertain what type of text Mari 7+6 is, a topic that has been hitherto controversially debated due to the fragmentary nature of the text. After analyzing lines 13’-14’, where the name of Zimrī-Lîm appears, I argue that the king of Mari is addressed directly in this text, which should probably be a divine letter sent to him.

Keywords: Hurrian, Zimrī-Lîm, Mari, divine letter

0. In seinem Aufsatz „Kleine Beiträge zur Churrischen Grammatik“¹ hatte Johannes Friedrich die Bedeutung des hurritischen Wortes *pali* als „falsch“ angesetzt. Später wurde aber dieser Bedeutungsansatz aufgegeben und erst vor zwanzig Jahren durch eine Studie von Volkert Haas und Ilse Wegner wieder aufgenommen und bestätigt.² Eines der Dokumente, auf die die beiden Berliner Hurritologen ihre Interpretation des Wortes *pali* als „falsch“ stützten, war der Text Mari 7+6, der Friedrich damals noch unbekannt war. Mein Beitrag in diesem Band, der Johannes Friedrich gewidmet ist, hat den oben erwähnten Text von Mari zum Gegenstand, insbesondere die Erwähnung des Namens Zimrī-Lîm in Zeile 14’. Durch einen neuen Interpretationsversuch der Textpassage, in der der Name Zimrī-Lîm enthalten ist, komme ich zu dem Schluss, dass Mari 7+6, einen früheren, von J.-M. Durand formulierten Vorschlag aufgreifend, wahrscheinlich einen Gottesbrief darstellt, der aus einem hurritischsprachigen Gebiet (wohl Kummeh) an Zimrī-Lîm gesandt wurde.

1. Im Jahre 1939 veröffentlichte F. Thureau-Dangin eine Gruppe von sechs hurritischen Texten, die in Mari gefunden wurden.³ Es handelt sich um vier Beschwörungen (Mari 1–2, 4–5)⁴ und um zwei Texte (Mari 3 und 6), dessen Inhalt vor allem wegen des fragmentarischen Erhaltungszustandes schwer zu bestimmen blieb.⁵

Einige Jahre später, 1957, publizierte E. Laroche ein weiteres hurritisches Fragment aus Mari, das er, der Nummerierung Thureau-Dangins folgend, als Mari 7 bezeichnete.⁶ Dieses winzige Fragment ist die linke Hälfte

1 Friedrich 1939.

2 Haas/Wegner 2004. Siehe dazu ausführlich unten.

3 Thureau-Dangin 1939. Ein Foto mit den sechs Tontafeln hat Salvini (2000: 11) publiziert.

4 Zu Mari 1 u. 2 und dem Verb *tov-* „beschwören“ siehe Giorgieri 2002. Für Mari 4 liegt in der Tafel KTT 379 aus Tall Bi’a/Tuttul ein Duplikat vor; siehe Krebernik 2001: 157–159; ihr akkadisches Subskript bezeichnet den Text als eine „Beschwörung gegen *gergiššum*“ (Z. 12: *ši-pa-at ge-er-gi-iš-ši-im*), der Inhalt bleibt aber weitgehend unverständlich (zu diesem Text siehe weiter unten). Von Mari 5 liegt jetzt eine neue Bearbeitung von Campbell/Fischer (2018) vor, die bemerkenswerte Fortschritte im Verständnis dieses schwierigen Textes und im allgemeinen viele neue Einsichten zur Grammatik des Hurritischen bietet; die Autoren beweisen, dass es sich bei diesem Text um eine Beschwörung gegen Zahnschmerz handelt, die Ähnlichkeiten mit dem akkadischen Beschwörungstyp *manna lušpur* aufweist.

5 In Mari 3, wie auch in Mari 1 und 4, befindet sich ein akkadischer Text auf der Vorderseite, während der hurritische Text auf der Rückseite der Tafeln niedergeschrieben ist. Wie es bei der Tafel Mari 1 der Fall ist, gibt es wohl auch bei Mari 3 keine direkte Beziehung zwischen dem akkadischen und dem hurritischen Text, obwohl sie auf derselben Tafel geschrieben wurden. Diesen Sachverhalt konnte bereits Thureau-Dangin (1939: 6 und 14) für Mari 1 und Mari 3 richtig erkennen. Von Mari 4 ist zu wenig Text erhalten geblieben, um die beiden Texte vergleichen zu können (zu diesem Text siehe aber Anm. 2). Was Mari 6 angeht, meinte Thureau-Dangin (1939: 20), dass der Text wohl eine Hymne wäre (dazu siehe weiter unten).

einer Tafel, von der nur die Anfänge von 22 Zeilen erhalten sind. Auf Grund der noch lesbaren Zeichen in Z. 14' (^mzi-[m-) und 22' (^mz[i'... -]i'-im) gelang es Laroche, den Namen Zimrī-Lîm zu rekonstruieren. Dieser Name und andere sprachliche Elemente (insbesondere das Wort *šenardi* „Brüderschaft, Gruppe von Brüdern“ in Z. 9') veranlassten Laroche, den Text als einen Brief zwischen zwei Königen zu deuten, von denen einer der König von Mari wäre.⁷

Die zwei Fragmente Mari 6 und 7 wurden später von A. Cavigneaux gejoint,⁸ und den so zusammengesetzten Text hat 1988 M. Salvini publiziert und bearbeitet.⁹ Durch den Zusammenschluss der beiden Fragmente war nun der Name Zimrī-Lîm in Z. 14' vollständig erhalten, womit die Ergänzung von Laroche bestätigt werden konnte. Dem Vorschlag Laroches folgend, deutete auch Salvini den Text als einen Brief zwischen zwei Königen, der von einem hurritischen Herrscher nach Mari geschickt wurde. Dieser hurritische König sei ein treuer Vasall des Zimrī-Lîm gewesen, dessen Königreich sich auf Grund der Erwähnung des Toponyms Kumme in Z. 13' wohl im Berggebiet des östlichen Taurus befinde. Am Ende des Aufsatzes zitiert Salvini einen mündlichen Vorschlag von J.-M. Durand, wonach dieser Text ein Gebet des Zimrī-Lîms an den Gott von Kumme sei, wofür aber Salvini keine Unterstützung finden konnte.

Durand selbst änderte einige Jahre später seine Meinung und vermutete, dass der Text im Zusammenhang mit der Reise von Zimrī-Lîm nach Hušlā während seines 7. Regierungsjahres gesehen werden sollte, als der König von Mari Weihgeschenke an den Wettergott von Kumme sandte und dafür einen Brief auf Hurritisch erhielt.¹⁰

Ein Jahr nach Salvini's Edition veröffentlichte J. Catsanicos eine kurze Notiz mit den Ergebnissen seiner Kollation der beiden Fragmente, in der er einige Lesungen von Salvini bestritt und vorschlug, zu den früheren Lesungen von Thureau-Dagin zurückzukehren.¹¹ Es handelt sich um die folgenden Stellen: Z. 8' *nu-ru-un-zi* statt Salvini's *nu-ru-ur-zi*, Z. 12' *za-wa-ar-ri-ik* statt Salvini's *za-wa-ar-ri-en*, Z. 16' *ša-at-ti-la* statt Salvini's *te-la-mu-la*. Es sei dahingestellt, welche von den beiden verschiedenen Lösungen die richtige ist; die von Salvini in seinem Aufsatz publizierte Fotografie lässt keine eindeutige Entscheidung zu. Auffallenderweise scheint jedoch Salvini's Autografie gerade an den von Catsanicos besprochenen Stellen nachträglich entsprechend korrigiert worden zu sein.¹²

Im Jahre 2004 unterzog I. Wegner den Text einer neuen eingehenden Analyse,¹³ die auf einer neuen Deutung des hurritischen Wortpaares *pali* und *urgi* als „falsch“ bzw. „wahr“ basierte.¹⁴ Sie ging von der Hypothese aus, dass der Text ein Brief, in dem „eine negative Haltung zum Ausdruck gebracht wird“, und kein religiöser Text wie eine Hymne oder ein Gebet wäre (Wegner 2004: 101).¹⁵ Ihrer Meinung nach könnte der Brief aus Urkeš stammen und seinen Sitz-im-Leben im Rahmen der Auseinandersetzungen zwischen der einheimischen, wohl hurritischen Bevölkerung und den örtlichen Herrschern der obermesopotamischen Territorien, die sich unter politischer Kontrolle von Zimrī-Lîm befanden, die etwa in einigen im Band ARM 28 enthaltenen Briefen bezeugt

6 Laroche 1957.

7 Laroche (1957: 105): „on peut démontrer que le texte est de caractère épistolaire“, 106 „Ce morceau est donc le reste d'une lettre entre deux souverains“.

8 Salvini 1988: 59 Anm. 4. Nach Angaben von Thureau-Dagin und Laroche wurden die zwei Fragmente an verschiedenen Orten gefunden: Mari 6 (wie auch 1–5) in „Salle 108“ (Thureau-Dagin 1939: 1), Mari 7 hingegen in „Salle 5“ (Laroche 1957: 104). Allerdings weist Charpin 1995: 35 Anm. 20 auf die teilweise unsichere Herkunft der Tafeln aus „Salle 108“ hin.

9 Salvini 1988 (mit einer neuen Autografie der gejointen Fragmente). Von der Tafel sind ungefähr die untere Hälfte der Vorderseite, der untere Rand und die obere Hälfte der Rückseite erhalten geblieben. Der erhaltene Text umfasst insgesamt 24 Zeilen, 12 auf der Vorderseite (1'–12'), 4 auf dem Rand (13'–16') und 8 auf der Rückseite (17'–24'). Der Beginn der Zeilen 23' und 24' ist unbeschrieben. Daher ist mit Salvini anzunehmen, dass bis zum Ende des Textes nicht mehr viel übrig bleibt.

10 Durand 1992: 125 Anm. 206; dazu siehe auch Schwemer 2001: 302 mit Anm. 2224, mit weiterer Literatur, und Guichard 2005: 438 (zu den Texten ARM 7, 119 und 219).

11 Catsanicos 1989.

12 Salvini 1988: 60.

13 Wegner 2004.

14 Haas/Wegner 2004. Wie bereits am Anfang dieses Aufsatzes erwähnt, hatte zuerst J. Friedrich die Bedeutung von *pali* als „falsch“ angesetzt. Das Wort begegnet in Z. 10' unseres Textes (siehe weiter unten).

15 So auch Wegner (2007: 236), die den Text als „Brief“ betrachtet. Cunningham (1997: 156) zählt Mari 7+6 vorsichtig nicht zu den religiösen Texten altbabylonischer Zeit.

sind, haben (Wegner 2004: 104).¹⁶ In diesem Falle handelt es sich aber nach Wegner nicht um einen Brief eines Vasallen an Zimri-Lim, weil ein solcher Brief sicherlich auf akkadisch verfasst worden wäre.¹⁷ Um zu erklären, warum dieser Brief stattdessen auf Hurritisch verfasst ist, rekonstruierte Wegner das folgende Szenario:

Nicht der lokale Fürst führt Klage über einen Einheimischen und seine Gruppe bei Zimri-Lim – dies wäre sicherlich auf babylonisch erfolgt –, sondern ein Einheimischer führt Klage über den lokalen Fürsten bei einer in Mari lebenden Gruppe Hurriter, in deren Verlauf über Zimri-Lim gesprochen wird – und dies geschieht in ihrer eigenen Sprache. (Wegner 2004: 104)

Nach Wegner bedeutet das Vorkommen des Namens Zimri-Lim in Mari 7+6 daher nicht, dass der Brief an ihn gerichtet sei. Sie ging vielmehr davon aus, dass der Text über ihn berichten würde.¹⁸

Wegners Vorschlag, es handele sich bei dem Text Mari 7+6 um einen Brief, der von Urkeš nach Mari gesandt wurde, hat dann der Verfasser dieser Zeilen akzeptiert.¹⁹ Gegen eine solche Annahme hat sich jedoch Th. Richter ausdrücklich geäußert.²⁰ Seiner Meinung nach sei der Text ein Brief, der zur inner-nordmesopotamischen Korrespondenz gehöre (Richter 2005: 148), „einst innerhalb der Ĝiazira versandt worden ist“ und vielleicht bei den Feldzügen Zimri-Lims gen Norden nach Mari gelangte (Richter 2017: 227). Bezüglich der Verwendung des Hurritischen als Briefsprache ist Richter mit Wegners Hypothese, dass der Text nicht aus einer fürstlichen Kanzlei stamme, nicht einverstanden; vielmehr gehe die Verwendung des Hurritischen „aus einer konkreten, uns angesichts seiner gegenwärtigen Unverständlichkeit nicht rekonstruierbaren Notwendigkeit“ hervor. Ferner spreche gerade das Vorkommen des Namens Zimri-Lim im Brieftext laut Richter dagegen, „daß der Brief von Einheimischen oder einem Lokalfürsten [...] an den Herrscher von Mari gesandt wurde“ (Richter 2005: 148), weil „die Fürsten der Ĝiazira den König sicherlich mit ‚mein Herr‘ und nicht mit Namen angesprochen hätten“ (Richter 2017: 227).

2. Es sei zuerst betont, dass eine neue Edition und ausführliche Bearbeitung des Textes Mari 7+6 mehr als 30 Jahre nach jener von M. Salvini äußerst wünschenswert wäre; diese soll aber an anderer Stelle erfolgen.²¹ Im vorliegenden Beitrag möchte ich mich auf die gut erhaltenen Zeilen 13'–14' konzentrieren, in denen der Name Zimri-Lim vorkommt, und zwar deshalb, weil sie meiner Meinung nach bisher nicht genügend in Bezug auf den gesamten Text untersucht bzw. nicht korrekt gedeutet wurden.

I. Wegner beobachtete, dass das Vorkommen des Namens Zimri-Lim nichts darüber aussagt, „ob das Schreiben an ihn gerichtet ist oder über ihn berichtet“ (Wegner 2004: 103), entschied sich dann für eine „Erwähnung“ desselben im Text, ohne aber den Zusammenhang, in dem der Name auftritt, eingehend zu analysieren.

Auch Th. Richter setzt voraus, dass Zimri-Lim nicht der Empfänger des Briefes sein kann; das einzige Argument jedoch, das er für diese Annahme anführt, ist, dass der Empfänger eines solchen Briefes nicht namentlich, sondern „mit einem dem akkadischen *bēlum* entsprechenden Titel angeredet worden wäre“ (Richter 2005: 148; auch 2017: 227).

Eine sprachlich-grammatikalische Analyse der Zeile 13' und des Anfangs der Zeile 14' bot I. Wegner in ihrem Handbuch der hurritischen Sprache,²² ohne aber auf das Problem einzugehen, welche Rolle Zimri-Lim im Text spielt.

Meines Erachtens ist es auch deshalb wichtig, die exakte Funktion des Namens Zimri-Lim in diesem Zusammenhang zu untersuchen, da dies nützliche Hinweise auf die Natur des Textes Mari 7+6 liefern könnte. Handelt es sich dabei tatsächlich um einen Brief?

¹⁶ Vgl. Kupper 1998.

¹⁷ Zitiert von Wegner sind z. B. folgende akkadischsprachige Briefe an Zimri-Lim: ARM 28 Nr. 48 des Ibal-Addu von Ašlakka, ARM 28 Nr. 44–46 des Terru von Urkeš. Die Absender dieser Briefe haben semitische Namen; aber auch Herrscher mit hurritischen Namen wie etwa Šukru-Teššup von Eluḫut und Adal-šenni von Burundum verwenden das Akkadische in den Briefen ihrer an Zimri-Lim gerichteten Korrespondenz (siehe ARM 28 Nr. 42 bzw. Nr. 43).

¹⁸ Wegner 2004: 103.

¹⁹ Giorgieri 2013: 162.

²⁰ Richter 2005: 148; 2017: 227.

²¹ Ich habe vor, eine neue Edition und Bearbeitung des Textes zusammen mit Sebastian Fischer demnächst vorzubereiten.

²² Wegner 2007: 236–238. Für die Zeile 13' vgl. auch Fischer 2018: 242 (6.109).

3. I. Wegner hat die Zeilen 13'–24' sicherlich zu Recht als „nahezu unverständlich“ bezeichnet.²³ Es lohnt sich jedoch, wie bereits gesagt, die vollständig erhaltenen Zeilen 13'–14' ausführlich zu analysieren, in deren Kontext der Name Zimrī-Lîm auftritt. Sie stehen am Anfang eines neuen Textabschnitts, der durch einen doppelten Paragrafenstrich vom vorherigen Abschnitt getrennt ist, und lauten folgendermaßen:

- 13' ʿe¹-en-na-ʿa¹²⁴ ku-um-me-ni-en ʰi-il-li-in mu-uš₂ e-ni-wu-uš₂
 14' m³zi-ʿim¹-[r]i-li-im pu-za-al ʰi-il-li-in mu-uš₂ ʿe¹-[ni]-[w]u-[u]š₂

Salvini (1988: 66) bot die folgende Übersetzung:

- les dieux de Kumme, dis/communique!, mon juste dieu (erg.)
 Zimrilim ... dis/communique!, mon juste dieu (erg.)

Wegner (2007: 237) übersetzte Zeile 13' mit dem Anfang von Zeile 14' folgendermaßen:

- Den Göttern (*sic!*) von Kumme sagt er/möge er sagen: Gerecht wie dein Gott
 Zimri-Lim...

Das erste Wort von Z. 13' ist der Absolutiv Pl. *ēn(i)=nā* „die Götter“, gefolgt von dem Toponym Kumme im *ne*-Kasus (*Kumme=ne=n* „von Kumme“); mit der Fügung „die Götter von Kumme“ beginnt ein neuer Satz, dessen Prädikat offensichtlich die Verbform *ʰi-il-li-in* ist, die die Wurzel *ʰill-* „mitteilen, sagen; (an)rufen“²⁵ zeigt. Nach Thureau-Dangin (1939: 22) und Laroche (1980: 106) handelt es sich dabei um einen „optatif“ (nach heutiger Bezeichnung: „Jussiv“) der 3. Pers. Sg.

Diese Interpretation wurde von Salvini abgelehnt, der die Verbalform eher als einen Imperativ der 2. Pers. Sg. ansah.²⁶ Mit dieser Auffassung der Form blieb Salvini aber eine befriedigende Deutung des auslautenden *-n* schuldig. Nach Wegner sei der grammatikalische Status der Form *ʰi-il-li-in* unklar; sie segmentierte die Form als *ʰill=i=n* und übersetzte sie mit „er sagt / er möge sagen“.²⁷

In Anlehnung an Wegner betrachtete auch S. Fischer die Form *ʰi-il-li-in* als grammatikalisch unklar.²⁸ Er ist aber der erste, der richtig beobachtet hat, dass das auslautende *-n* nicht das enklitische Personalpronomen der 3. Pers. Sg. sein sollte, da ein Absolutiv bereits mit dem Pl. *ēn(i)=nā* im Satz vorliegt. Fischer bot eine Reihe möglicher Deutungen für *ʰi-il-li-in* an: Diese Form könnte ein Jussiv der 3. Pers. Sg. sein (in seiner Analyse *ʰill-i-en*). In diesem Falle wäre das *-n* Teil der Jussiv-Endung *-en*, Fischer fand aber diese Möglichkeit kaum überzeugend, weil mit *ʰill-* normalerweise der Adressat der Rede im Direktiv stehen sollte, während es hier einen Absolutiv gäbe.²⁹ Fischer zog daher drei andere morphologisch mögliche Deutungen in Erwägung: *hilli* könnte formal eine antipassivische Form, ein Imperativ oder ein Jussiv der 1. Pers. Sg. (mit Analyse *ʰil(-i)-le*) sein. Für *-n* nahm Fischer in diesen drei Fällen eine konnektive Funktion an.³⁰ Dagegen spricht aber meiner Meinung nach die

²³ Wegner 2004: 103.

²⁴ Lesung nach Kollation J.-M. Durand und G. Wilhelm; siehe Schwemer 2001: 302 Anm. 2224. Auch auf dem Foto in Salvini (1988: 67) ist der Kopf eines senkrechten Keils nach dem NA erkennbar, der zum Zeichen A passt. Die Vokallänge im Artikel Pl. *-na* bleibt allerdings ungedeutet. Tatsächlich scheint in der darauf folgenden Lücke nicht genügend Platz für ein Konnektivum (z. B. *-ma*) zu sein, was die Verlängerung des Endvokals /a/ erklären könnte.

²⁵ Für diese und andere Bedeutungen siehe Richter 2012: 147, der die Wurzel als *ʰe/ill-*, *ʰe/il-* ansetzt.

²⁶ Salvini 1988: 64.

²⁷ Wegner 2007: 236f., 238.

²⁸ Fischer 2018: 242.

²⁹ Normalerweise wird *ʰill-* antipassivisch und mit dem Direktiv konstruiert, wie es die Beispiele Nr. 5.15–17 u. 19–20 in Fischer (2018: 130f.) zeigen. Allerdings weist Fischer selbst auf einige Stellen in dem Text KUB 47.78 (= ChS I/8 Nr. 8, Anrufung an Teššup) hin, in denen die transitiv-ergativische Form der 1. Pers. Sg. *ʰill=aw* auftritt (Fischer 2018: 242 Anm. 1283). Es handelt sich um die Beispiele 5.21–23 = 6.100–102 in Fischer (2018: 131f. bzw. 237f.); in allen Fällen hat die Form *ʰill=aw* den Absolutiv *Teššob* als direktes Objekt und wird mit „ich (an)rufe“ übersetzt (ChS I/8 Nr. 8 i 15'–16', 17'–18', 19'–20'; zu diesen Stellen siehe auch Schwemer 2001: 501 Anm. 4099). Für die mögliche Bedeutungsnuance von *ʰill-* in unserem Text s. weiter unten.

³⁰ Zu einer Form *-n* des üblicherweise als *-an* angesetzten Konnektivums siehe Fischer 2018: 248 Anm. 1310; vgl. Campbell 2015: 51, 185.

Position eines angeblichen Konnektivums, das nicht dem ersten, sondern dem zweiten und letzten Wort des Satzes suffigiert wäre.

Angesichts der Probleme, die sich aus den jetzt besprochenen Interpretationen ergeben, schlage ich vor, die betreffende Form als Jussiv der 3. Pers. Sg. zu betrachten (*hill=i=en*). Diese Erklärung der Form wurde bereits vorher von Thureau-Dangin und Laroche, in jüngerer Zeit von Fischer formuliert, aber nie eingehend erwogen und begründet. Zunächst soll die Graphie mit dem Zeichen IN statt EN besprochen werden. In Mari 7+6 wird das Zeichen EN regelmäßig in Formen verwendet, die als Jussiv gedeutet werden können: Z. 3' *ki-pu-du-we-en* (*keb=ud=o=v(a)=en* „es möge nicht hingestellt sein/werden(?)“),³¹ Z. 22' *pa⁷¹-an-di-en* (*fpand=i=en* „er möge recht machen“). EN wird auch dort verwendet, wo ein e-Vokalismus zu erwarten ist, wie es etwa bei dem sogenannten Artikel *-ne* in Z. 9' *u[r²-h]i²-ni-en ... ti-zi-in-ni-en* (*u[r]gi=ne=n ... tižin(i)=ne=n* „mit aufrichtigem Herzen“) oder Z. 13' *ku-um-me-ni-en* (*Kumme=ne=n*) der Fall ist. Als Argument zugunsten einer Lesung *en₆* des Zeichens IN in *hi-il-li-in* sowohl in Z. 13' als auch in der darauf folgenden Z. 14' kann man anführen, dass dieselbe orthografische Eigentümlichkeit auch im Text Mari 5 belegt ist, wie Campbell und Fischer kürzlich zu Recht gezeigt haben.³² Auch in Mari 5 wird für die grafische Wiedergabe der Endung des Jussivs neben dem Zeichen EN (Z. 17 *pi₂-ši-iš-ti-di-en*, 19 *ha-tu-di-en*, 20 *ki-ip-ti-en*) auch das Zeichen IN (Z. 16 *pi₂-ši-di-in*) verwendet.³³ Auf die Frage, welche die exakte Bedeutung der Form *hill=i=en* in diesem Zusammenhang ist, werde ich später ausführlich eingehen.

Akzeptiert man eine Deutung der Form *hill=i=en* als Jussiv der 3. Pers. Sg., so stellt sich die Frage nach dem Subjekt der Handlung. Da der Jussiv meistens transitiv-ergativisch konstruiert ist,³⁴ muss ein Subjekt im Ergativ angesetzt werden. Dieses liegt offensichtlich in *e-ni-wu-uš₂* am Ende der Z. 13' vor.³⁵ Ich verstehe die Form als „deine Gottheit“ (*eni=v=už*), also mit dem Possessivsuffix der 2. Pers. Sg. Ich sehe keine Notwendigkeit, in diesem Falle eine defektive Schreibung des Possessivsuffixes der 1. Pers. Sg. anzunehmen, wie es z.B. Salvini (1988: 64) und Prechel/Richter (2001: 365 Anm. 12) taten.³⁶ Dass hier wohl eine 2. Person Singular vorliegt, lässt sich m.E. durch die vorausgehende Z. 11' nachweisen. Ich schlage vor, hier anders als Salvini nicht *'e¹-en-na zu-w[ə]*³⁷, sondern eher *'e¹-en-na-zu-tam[]* zu lesen. Ich möchte darin versuchsweise einen Direktiv Pl. mit Possessivsuffix der 2. Pers. Pl. sehen, der von dem Verb *u₂-gu-u[]* am Ende der Z. 10' regiert wird, sowie das suffigierte enklitische Pronomen der 2. Pers. Sg. *-m*, das das Subjekt des wohl antipassivisch konstruierten Verbs ist: *ēn(i)=na=žu=da=m* „zu euren Göttern – du“.³⁸ Mit dieser Form hätten wir zwar einen der äußerst seltenen Fälle, in denen Artikel und Possessivsuffix kombiniert werden können, wobei der Artikel Pl. *-na-* dazu dient, die Pluralität des Substantivs zu vermitteln. Ein Beispiel dieses Phänomens ist z.B. in Mit. ii 77 bezeugt: *DINGIR e-'en-ni¹-iw₂-wa-'a¹-še-'e¹-en*, d.h. *en(i)=n(a)=iff=až=e=n* „unserer Götter“.³⁹

31 Zu dieser Form siehe Giorgieri 2010: 935. Falls in *-ud-* das negative Morphem vorliegt, welches das Gegenteil der Bedeutung der Basiswurzel ausdrückt, wäre auch eine Übersetzung der betreffenden Form als „es möge nicht entfernt/weggenommen sein/werden“ o. ä. denkbar.

32 Campbell/Fischer 2018: 34.

33 Vgl. auch bereits Campbell 2015: 93 Anm. 142. Übrigens plädierte Campbell (2015: 66 Anm. 13, 93) auch für eine Lesung des Zeichens IN als *en₆* in der Schreibung der Jussivendung in der Tišatal-Inschrift; siehe aber dagegen Wilhelm (2018: 416). Ist vielleicht die Schreibung mit IN in den Mari-Texten ein Relikt der älteren Jussivendung *-o=in* der Tišatal-Inschrift?

34 Campbell 2015: 104.

35 So bereits Laroche 1980: 81 und Salvini 1988: 64. Für andere, m.E. kaum passende Analysen dieser Form siehe Wegner 2004: 103 Anm. 14; 2007: 238. Wegner (2007: 237) betrachtete die Form als Äquativ auf *-ož* und übersetzte sie mit „wie dein Gott“. Mit der Bestimmung von *hill=i=en* als Jussiv scheidet diese formal mögliche Analyse von *e-ni-wu-uš₂* aus.

36 Vgl. auch Wegner 2004: 103 Anm. 14; 2007: 238. Eine defektive Schreibung des Possessivsuffixes der 1. Pers. Pl. (*-iff=až*, Absolutiv Pl.) begegnet aber zweimal in Z. 16' (*a²-wa-ad-di-wa-aš, pa-ar-ḫi-wa-aš*); frdl. Hinweis S. Fischer.

37 Salvini 1988: 61 und ihm folgend auch Wegner 2004: 102: Anm. 9; 2007: 236 sowie Fischer 2018: 115. Laroche (1957: 104) las ebenfalls irrtümlich *e-en-na(-?)zu-ul[]*.

38 Auch in Mari 7+6 ist die Schreibung des intervokalischen stimmhaften frikativen Palatals unter Verwendung der Zeichen der z-Reihe mehrmals belegt; vgl. z. B. Z. 8' *ti-za-da* (*tiža=da* „zum Herzen“, Dir. Sg.), Z. 9' *ti-zi-in-ni-en* (*tižin(i)=ne=n* „mit dem Herzen“, Instr. Sg.), Z. 17' *e-en-na-zu-[u]š₂* (*ēn(i)=n(a)=až=už* „die Götter“, Erg. Pl.). In diesem Falle dient das Zeichen *zu* zur Wiedergabe des Allomorphs *-žu-* des Possessivsuffixes der 2. Pers. Pl. *-š(š)-* vor Konsonant, wie etwa in der Form *edi=žu=da* „zu eurem Körper“ (KBo. 32.19 i 23); siehe dazu Fischer (2018: 35 Anm. 115).

39 Ich folge hier der Lesung G. Wilhelms in seiner Transkription des Mittani-Briefes *apud* Rainey (2015: 204). Die Form ist in Giorgieri/Röseler (1996: 283 Anm. 9) erörtert worden. Es ist interessant zu bemerken, dass in der vorhergehenden Zeile Mit. ii 76 die

Ich möchte die Zz. 10'–11' folgendermaßen nach Kola aufteilen und analysieren:

⁽¹⁰⁾*pali paṣ[(i)=i²=n]e tipšari*
*hinzur(i)=oṣ ugu[lz=i=b/m²]⁴⁰ ⁽¹¹⁾*ēn(i)=na=ṣu=da=m*
 [...]x-PI-li=ma *huth(i)=a šalḡ=ud=o=kko⁴¹*
 „Falsch ist die Rede au[s seinem] Munde,
 wie ein Apfelbaum knietest/kniest du dich nieder zu euren Göttern
 und der/die/das [...]... hört nicht auf das Gebet“*

Das Wort mu-uš₂, das dem Ergativ *eni=v=uš* vorausgeht, ist anscheinend eine adjektivische Form mit attributiver Funktion, obwohl es aus der bloßen Wurzel *muš-* „zurechtstellen“⁴² ohne weitere grammatikalische Elemente besteht. Ich sehe allerdings keine andere mögliche Erklärung dieses Wortes, als es wie ein Attribut zum Ergativ *eni=v=uš* zu deuten: „deine gerechte/richtige Gottheit“.⁴³ Die Bildung ist zweifelsohne merkwürdig und stellt wohl eine Art unverbundene Fügung dar, wobei nur das zweite Glied mit der Kasusendung grammatikalisch markiert wird. Diese besondere Konstruktion begegnet in unserem Text mit dem Ergativ auch in Z. 14' mu-uš₂ 'e¹-[ni-w]u-[u]š₂ und, Salvinis plausibler Ergänzung folgend, wohl in Z. 22' mu-uš₂ e-ni-[wu-uš₂] sowie mit dem Komitativ in Z. 18' mu-uš₂ e-ni-ra – in diesem Falle ohne Possessivsuffix der 2. Pers. Sg. (*muš eni=ra*).

Eine solche Fügung von endungslosem, attributivem Adjektiv und Substantiv wurde m. W. bisher nie beschrieben oder ausführlich untersucht, ich würde dafür aber die folgenden Belege als mögliche Beispiele anführen:

– In dem zweisprachigen sum.-hurr. Vokabular (aus Emar?) MS 2798⁴⁴ sind in zwei Fällen Adjektive ohne vokalischen Auslaut belegt:

Vs. 3' ^ugir₃-pad-^rdu¹-gid₂-da 'ke₂¹-er u₂-uḫ-ḫ[i x] „langer Knochen“ (*ker uḫḫi*)⁴⁵
 Vs. 4' ^ugir₃-pad-du-lugut_x-ta 'da-az u₂-uḫ¹-[ḫi x] „kurzer Knochen“ (*taz uḫḫi*)⁴⁶

– In dem Beschwörungstext Mari 4 Rs. (M) und in seinem Duplikat KTT 379 aus Tall Bi'a/Tuttul (T) sind einige endungslose Formen belegt, die meiner Meinung nach als Adjektive in attributiver Funktion zum darauf folgenden Substantiv gedeutet werden könnten.⁴⁷ Die erste Stelle ist Mari 4 Rs. 21 // KTT 379: 3:

M 21 [su-u]m e-ne₂-el a-wu-um
 T 3 su-um e-le-en a-wu-um

Pluralisierung des Substantivs durch das Pluralzeichen MEŠ (DINGIR.MEŠ e-e-ni-iw₂-wa-šu-uš, d. h. *ēn(i)=iff=aš=uš* „unsere Götter“, ohne Artikel Pl.), in ii 77 dagegen durch den Artikel Pl. -na- verdeutlicht wird.

⁴⁰ Zur antipassivischen Konstruktion des Verbs *ugulz-* „sich niederknien“ mit dem Direktiv siehe Fischer 2018: 141f. Die Form ist leider lückenhaft; als mögliche Ergänzungen betrachte ich entweder *ugulz=i=b* oder *ugulz=i=m*. Im zweiten Falle wäre das enkl. Pronomen -m, das Subjekt der Handlung ist, bereits an den antipassivischen Themavokal -i angehängt und dann am Ende des Satzes wiederholt.

⁴¹ Zu dieser Stelle siehe Giorgieri 2010: 935 und Fischer 2018: 115–117. Ihm folgend, könnte die Verbform *šalḡ=ud=o=kko* auch als „er ignoriert nicht“ gedeutet werden. Leider bleibt das erste Wort des Satzes, das das Subjekt der intransitiven Handlung darstellt und an das das Konnektivum -ma suffigiert ist, fragmentarisch und unbekannt; jedenfalls beginnt damit ein neuer, von dem Konnektivum -ma markierter Satz. Zu dieser Stelle vgl. auch Campbell 2021: 701.

⁴² Zu den verschiedenen Bedeutungsnuancen dieser Wurzel siehe Richter 2012: 254f.; 2016: 460.

⁴³ Wer diese Gottheit von Zimrī-Lîm ist, bleibt dunkel; vgl. den Personennamen Enna-muša (*en(i)=na-muš=a*) „die Götter sind gerecht“.

⁴⁴ Civil 2010: 127.

⁴⁵ Mit endungslosem *ker* statt *keri* oder *kirai/e* „lang“ (entspricht sum. gid₂-da).

⁴⁶ Das Wort da-az (*taz?*) ist m. W. ein *hapax legomenon*, entspricht aber sum. lu gu t_x-ta (lu gu d₂-da) „kurz“; siehe Civil 2010: 127 und vgl. auch Richter 2012: 450. Auch in diesem Fall handelt es sich um eine endungslose Form.

⁴⁷ Siehe die parallele Edition der Texte in Krebernik 2001: 157.

Kommentar:

Die Lesung e-ne₂-el in Mari 4 Rs. 21 ist wohl korrekt ($en(i)=ne=(\check{z})=l$), während in e-le-en von KTT 379: 3 vermutlich eine aberrante Form vorliegt. Die Zeile kann als ein transitiv-ergativischer Satz analysiert werden, in dem die Form *sum* wohl ein endungsloses, attributives Adjektiv zum Ergativ $en(i)=ne=(\check{z})$ darstellt: *sum en(i)=ne=(\check{z})=l av=o=m* „die *sum* Gottheit *av*-te sie“. Leider bleibt der Satz lexikalisch undurchsichtig, weil die Bedeutung des möglichen Adjektivs *sum* und der Wurzel *av*- unbekannt ist. Es erscheint mir jedoch sowohl morphologisch als auch syntaktisch ausgeschlossen, dass *sum* eine Kurzform des Wortes *šomni* „Hand“ ist, wie Krebernik vorschlug.⁴⁸

Ein weiteres endungsloses Adjektiv tritt wohl auch in der darauf folgenden Zeile Mari 4 Rs. 22 // KTT 379: 4 auf:

| | | |
|---|----|--------------------------------------------------|
| M | 22 | [ku-u] e-ne ₂ -el ša-ma-ḥa-aš-[tu-um] |
| T | 4 | ku-ul e-ne ša-ma-ḥa-aš-tu |

Kommentar:

Auch an dieser Stelle weicht der Wortlaut der zwei Texte voneinander ab und es kann nicht ausgeschlossen werden, dass der Tuttul-Text auch in diesem Falle fehlerhaft ist. In Mari 4 Rs. 22 liegt wiederum aufgrund des Ergativs e-ne₂-el ($en(i)=ne=(\check{z})=l$) offensichtlich eine transitiv-ergativische Konstruktion vor, die eine ergativische Verbform voraussetzt, von mir als $\check{s}am=a\check{g}=a\check{s}[t=o=m]$ ergänzt.

Will man die Lesart e-ne von KTT 379: 4 als richtig betrachten, so liegt wohl hier eine andere syntaktische Konstruktion vor: in ša-ma-ḥa-aš-tu am Satzende hätten wir wohl eine patiensorientierte, modale Verbform auf -o ($\check{s}am=a\check{g}=a\check{s}t=o$),⁴⁹ deren implizites Subjekt das enklitische Pronomen -l(la) des vorangehenden Satzes wäre. Die Form e-ne könnte dann als $en(i)=ne$ mit *ne*-Kasus in instrumentaler Funktion⁵⁰ analysiert werden. Es ist allerdings durchaus möglich, dass wir es in KTT 379: 4 mit einem falschen Wortlaut zu tun haben und e-ne einfach ein Fehler für e-ne₂-el sein könnte.⁵¹ In solchem Falle wäre auch die Verbform ša-ma-ḥa-aš-tu fehlerhaft (zu erwarten wäre auch hier die Endung auf -o=m). Zu vergleichen sind Z. 8 in KTT 379 und Z. 26 in Mari 4, wo der Tuttul-Text die Verbform uš₂-ḥa-lu-ru, aber der Mari-Text uš-ḥa-lu-ru-um zeigt. Hier ist KTT 379 eindeutig fehlerhaft. Die korrekte Verbform mit der Endung -o=m, die für den ergativischen Satzbau in diesem Zusammenhang erforderlich ist, begegnet wiederum in Mari 4.

Vor e-ne₂-el bzw. e-ne befindet sich in beiden Texten die Form ku-ul, die nur in KTT 379: 4 vollständig erhalten ist. Dabei könnte es sich wieder um eine endungslose adjektivische Form handeln, die mit dem Ergativ $en(i)=ne=\check{z}$ bzw. mit dem Instrumental $en(i)=ne$ – sollte dies tatsächlich korrekt sein – kongruiert. Die Bedeutung von *kul* ist unbekannt, aber vielleicht ist es möglich, die Form *kul* von der Wurzel *kul*- „sagen, sprechen“⁵² abzuleiten. Demzufolge könnte die Fügung *kul eni* „die besagte/genannte Gottheit“ o. ä. bedeuten.⁵³

48 Krebernik 2001: 158; vgl. auch Richter 2012: 413. Zum korrekten Ansatz des Wortes als *šomni* (eine Nebenform zu *šoni*?) und nicht als *šummuni* siehe Wilhelm 2018: 496.

49 Zur modalen Endung -o siehe zuletzt Campbell 2015: 244–248.

50 Fischer 2018: 231–236: *Stimulus* bzw. *Instrumental*.

51 S. Fischer wies mich freundlicherweise darauf hin, dass die Verwendung des Instrumentals auf -ne mit einer belebten Entität wohl kaum wahrscheinlich ist. Es sollte auch beachtet werden, dass das Agens bei modalen Verbformen auf -o, sofern es ausgedrückt wird, normalerweise im Ergativ steht; siehe Campbell 2011: 28 Anm. 50.

52 Richter 2012: 218 f. Anders Krebernik 2001: 158 („einen anderen Körperteil“).

53 Meiner Meinung nach besteht offenbar kein Bezug zu dem bei Richter (2012: 220) gebuchten Wort *kuli*, das eher ein Substantiv unbekannter Bedeutung darstellt (vgl. insbesondere Wegner 1981: 109f.). Vielmehr schlage ich angesichts der Existenz von Wortpaaren wie *niri* „gut“ : *nir=o=bade* „ungut, schlecht“ oder *fağri* „gut, fein“ : *fağr=o=bade* „ungut“ vor, ein bisher noch nicht erkanntes Adjektiv *kuli* anzusetzen, das in KTT 379: 4 endungslos vorkommt und die Basis ist, von der die negierte Form *kul=o=bade* „nicht genannt“ abgeleitet wird. Dieses Wort begegnet in der formelhaften Wendung $en(i)=na kul=a=ḥḥe=na en(i)=na kul=o=bade=na$ „die genannten Götter (und) die nicht genannten Götter“, die am Ende von Götteraufzählungen in Opferritualen steht und heth. DINGIR^{MES} *taranteš* DINGIR^{MES} *UL taranteš* entspricht (siehe Wegner 1995). Sollte auch die Bildung *kul=a=ḥḥe* (wörtlich „zum sagen gehörig“) eine Ableitung von *kuli* sein, wäre eher $*kul=o=ḥḥe$ zu erwarten. Nach Wegner (1995: 99) wäre -a- der verbale intransitive Themavokal; zu den seltenen Bildungen auf -a=ḥḥe vgl. übrigens Giorgieri 2000: 208.

Was die Verben $\check{s}am=a\check{g}=a\check{s}[t=o=m]$ bzw. $\check{s}am=a\check{g}=a\check{s}t=o$ betrifft, so ist die Bedeutung der Wurzel $\check{s}am-$ leider unbekannt. Krebernik (2001: 158) erwägt eine mögliche Verbindung mit der Wurzel $samm-$ „abreißen“,⁵⁴ die mir kaum überzeugend scheint. Ich würde eher eine Beziehung zu dem Wort $\check{s}a-mu-uk$ am Anfang des Textes annehmen, das m. E. eine abgekürzte negative intransitive Verbform sein könnte ($\check{s}am=o=k(ko)$), die auch am Ende des Textes (KTT 379: 11 // Mari 4: 29) zweimal wiederholt wird. Ich möchte darin versuchsweise die zu beschwörende negative Situation sehen, die wohl in dem darauf folgenden Satz erklärt wird (vollständig erhalten in KTT 379: 1–2; die Parallelstelle Mari 4: 18–20 ist teilweise fragmentarisch): $\check{s}a-mu-uk$ ${}^1\check{s}e^1-na$ $\check{h}u-ur-bi-{}^1na^1$ ${}^{(2)}ka-al-za-ab$ $\check{h}a-mu-ru-un-ne$ (Mari 4: 20 $[\check{h}a-w]u-ru-ne_2-e[n]$): $\check{s}am=o=k(ko)$ $\check{s}ina$ $\check{h}urbi=na$ $kalz=a=b$ $\check{h}amoron(i)=ne$ (M 4: $\check{h}avoron(i)=ne=n$) „Es ist/Sie sind nicht $\check{s}am-t$ (oder auch: Sie $\check{s}am-en$ nicht)! Die zwei $\check{h}urbi$ $kalz-$ ten vom Himmel herab“. ⁵⁵ In dem oben besprochenen ergativisch gebildeten Satz Mari 4: 22 kul $en(i)=ne=(\check{z})=l$ $\check{s}am=a\check{g}=a\check{s}t=o=m$ sind dagegen m. E. die Auswirkungen der entsprechenden magischen Handlung durch eine Gottheit beschrieben: „die genannte Gottheit $\check{s}am-te$ sie (scil. die $\check{h}urbi=na$)“. Sollte man den Wortlaut in KTT 379: 4 als richtig betrachten, was aber nicht sicher ist, ergäbe sich die folgende Analyse der Stelle: kul $en(i)=ne$ $\check{s}am=a\check{g}=a\check{s}t=o$ „Seien (sie) durch die genannte Gottheit $\check{s}am-t!$ “.

Um noch einmal auf die betreffende Textstelle in Mari 7+6 zurückzukommen, ist es nötig, die mögliche Bedeutung des Verbs $\check{h}ill=i=en$ in diesem Zusammenhang zu besprechen. Wie bereits oben erwähnt (Anm. 29), zeigt die Verbalwurzel $\check{h}ill-$ normalerweise eine antipassivische Konstruktion ohne ausgedrücktes direktes Objekt und mit dem Adressaten der Rede im Direktiv. In den seltenen, auf den Text ChS I/8 Nr. 8 beschränkten Fällen, in denen $\check{h}ill-$ eine ergativische Konstruktion zeigt, ist das Objekt der Handlung der Gott Teššup, der im Kontext einer hymnischen Komposition „(an)gerufen“ wird. Auch bei unserer Stelle sind Gottheiten ($en(i)=nā$ „die Götter“ im Absolutiv) anscheinend das Objekt der Handlung. Allerdings erscheint meiner Meinung nach eine Bedeutung „(an)rufen“ in unserem Zusammenhang kaum plausibel, weil auch das Subjekt eine Gottheit ist. Da beide Teilnehmer am Sprechakt Gottheiten sind und dies auf eine Art Dialog zwischen Gottheiten schließen lässt, frage ich mich, ob eine Bedeutungsnuance wie „informieren, unterrichten“ nicht eher angemessen ist: „Möge deine gerechte Gottheit die Götter von Kumme informieren“.

Eine weitere Möglichkeit bestünde darin, Z. 13' im Lichte von Z. 14' zu betrachten, in der man vielleicht ein Beispiel für den sogenannten *dative shift* erkennen könnte.⁵⁶ In Z. 14' heißt es:

pu-za-al $\check{h}i-il-li-in$ mu-uš₂ ${}^1e^1-[ni-w]u-[u]š_2$

Der Satz ist folgendermaßen zu analysieren:

$pu\check{z}(i)=a=l$ $\check{h}ill=i=en$ muž $e[ni=v]=u[\check{z}]$

Falls hier tatsächlich ein Beispiel für den *dative shift* vorliegt, sollte man den Satz folgendermaßen übersetzen: „Möge deine gerechte Gottheit ihnen (scil. den Göttern)⁵⁷ $pu\check{z}/\check{z}i$ mitteilen/sagen“. Ein Problem bei einer solchen

⁵⁴ Richter 2012: 348.

⁵⁵ Es ist möglich, dass der Absolutiv Plural $\check{s}ina$ $\check{h}urbi=na$ gleichzeitig Subjekt sowohl des vorangehenden Verbs $\check{s}am=o=k(ko)$ als auch des darauf folgenden Verbs $kalz=a=b$ (beide intransitiv) sei. In $\check{s}e-na$ liegt wohl nicht das Wort für „Bruder“ im Plural ($\check{s}en=na$ „die Brüder“), wie von Krebernik (2001: 158) angenommen, sondern das Zahlwort $\check{s}ina$ „zwei“ vor; siehe Weeden (2020: 479f.), der auch das Wort unbekannter Bedeutung $\check{h}urb/vi$ bespricht. In diesem Falle sollte $\check{h}urb/vi$ eine negative, zu beschwörende Erscheinung darstellen.

⁵⁶ Diese besondere syntaktische Konstruktion wurde erstmals von Campbell (2011: 35–41) für das Hurritische beobachtet und ausführlich behandelt. Sie wird folgendermaßen von Fischer (2018: 70) beschrieben: „Dabei erscheint der Empfänger (*beneficiary*), der üblicherweise im Dativ oder Direktiv steht, im Absolutiv und der Patiens, der im transitiv-ergativischen Satz den Absolutiv aufweist, wird mit dem Essiv markiert“. Diese Konstruktion begegnet nicht selten mit *verba dicendi* wie z. B. $kad-$ oder $kul-$ in ergativischer Konstruktion (Beispiele Nr. 48, 50 und 60 in Campbell 2011: 37–41). Es sei hier als Beispiel dafür die Stelle KBo. 32.14 i 9–10 angeführt: $nāli$ $paban(i)=ne=\check{z}$ $\check{s}idarn(i)=a$ $kul=ōr=om$ „der Berg sprach zum Rehbock einen Fluch“ (wörtl. etwas wie „*der Berg sprach den Rehbock in einem Fluch/als einen Fluch“).

⁵⁷ Das enkl. Pronomen $-l(la)$ in Z. 14' nimmt den Absolutiv $en(i)=na$ von Z. 13' auf.

Auffassung des Satzes in Z. 14' besteht jedoch darin, dass der vorhergehende Satz in Z. 13' ohne den Essiv *puz/ži(i)* =*a* elliptisch konstruiert wäre.

Da leider die Bedeutung des Wortes *puz/ži*, hier im Essiv auf *-a*, unbekannt ist, bleibt die Deutung von Z. 14' bezüglich ihrer syntaktischen Konstruktion strittig. Man kann daher entweder einen *dative shift* oder eine andere Funktion des Essivs annehmen. Im letzteren Falle wären die Götter das direkte Objekt des Sprechakts und der Satz könnte folgendermaßen übersetzt werden: „Möge deine gerechte Gottheit sie (*scil.* die Götter) als *puz/ži* informieren/unterrichten“ oder „Möge deine gerechte Gottheit sie in dem/der *puz/ži* informieren/unterrichten“.

Unabhängig von der genauen Interpretation der Bedeutungsnuance des Verbs *hill=i-en* und von der syntaktischen Struktur der Parallelsätze in Z. 13' und 14' ist es klar, dass der Name Zimrī-Lîm am Anfang von Zeile 14' ein syntaktisch isoliertes Element darstellt. Er kann weder Subjekt noch Objekt der vom Jussiv *hill=i-en* ausgedrückten verbalen Handlung in Z. 13' oder 14' sein. Um diese syntaktische Schwierigkeit zu lösen, schlage ich vor, den Namen Zimrī-Lîm als einen Vokativ im Absolutiv zu deuten, der die zwei parallelen Sätze verbindet.⁵⁸

Eine weitere syntaktische Besonderheit der beiden Sätze in Z. 13' und 14' ist die Position des Subjektes im Ergativ am Satzende nach dem Verb, die nicht üblich ist, aber in Mari 7+6 wohl auch in Z. 22' auftritt. Obwohl die Zeile teilweise fragmentarisch ist, kann man hier dieselbe Konstruktion annehmen, mit dem Namen von Zimrī-Lîm als Vokativ am Satzanfang und dem Ergativ am Satzende nach dem Jussiv *fpand=i-en*⁵⁹: *Z[imri-L]im(-)ma² x x fpand=i-en muḫ eni=v=[uḫ]* „Z[imrī-L]îm, ... möge deine gerechte Gottheit richtig machen“. Eine derartige syntaktische Struktur dieser Sätze könnte vielleicht darauf zurückzuführen sein, dass man die wichtige Rolle der Gottheit des Zimrī-Lîms im Sprechakt besonders hervorheben wollte.

4. Zusammenfassend möchte ich die folgende Übersetzung der Stelle Mari 7+6 Zz. 13'–14' vorschlagen, die für das Verständnis des Textes von entscheidender Bedeutung ist, da hier der Name Zimrī-Lîm erwähnt wird:

Die Götter von Kumme möge deine gerechte Gottheit informieren,
Zimrī-Lîm! In der/Als *puz/ži* möge deine gerechte Gottheit sie (*scil.* die Götter) informieren!“

Daraus ergibt sich, dass Zimrī-Lîm in Mari 7+6 direkt angesprochen wird und das Schreiben somit an ihn gerichtet ist. Es wird also nicht lediglich über ihn berichtet. Es bestehen kaum noch Zweifel daran, dass es sich bei Mari 7+6 um einen Brief handelt.⁶⁰

Wenn, wie oben gesagt, Th. Richter behauptet, dass ein Vasall des Zimrī-Lîm ihn in einem Brief nicht mit seinem Namen, sondern mit einem Titel wie „mein Herr“ angesprochen hätte, hat er sicherlich Recht. Das Problem entsteht jedoch nicht, wenn dieser Text nicht als diplomatischer Brief, nicht als Schreiben eines Vasallen an seinen Herrn, betrachtet wird. Ich möchte daher den oben genannten Vorschlag von J.-M. Durand neu bewerten, wonach Mari 7+6 ein Brief wäre, den Zimrī-Lîm von Teššup von Kumme erhalten hätte.⁶¹ Obwohl von Durand nur erwähnt und nicht im Detail begründet, scheint mir diese Idee durch einige im Text enthaltene Elemente bestätigt werden zu können. Es ist mehrmals von Göttern die Rede (Z. 11', 13', 14', 15', 18', 21', 22'), in Z. 13' ausdrücklich von den Göttern von Kumme und auch von einem Gebet (Z. 11'). Insbesondere scheint es mir möglich zu sein, Mari 7+6 mit dem an Zimrī-Lîm gerichteten „Gottesbrief“ A.4260⁶² zu vergleichen, in dem Šamaš den Herrscher anspricht („Ainsi parle Šamaš“). Im letzten Teil dieses Briefes (Zz. 44–46) erscheint der Name von Zimrī-Lîm, wie es auch in Mari 7+6 der Fall ist. Die Stelle lautet in der Übersetzung von J.-M. Durand folgender-

⁵⁸ Zu dieser Funktion des Absolutivs siehe Giorgieri 1999: 229 Anm. 17 und Prechel/Richter 2001: 351 Anm. 95, beide mit weiterer Bibliografie.

⁵⁹ Anders als Salvini (1988: 66) fasse ich diese Form als einen Jussiv der 3. Pers. Sg. auf.

⁶⁰ Ein weiteres mögliches Element, das vielleicht für einen Brief spricht, ist das Layout der Tafel Mari 7+6, die durch doppelte Paragrafenstrichsetzung in mehrere Abschnitte unterteilt ist. Die beiden bisher bekannten hurritischsprachigen Briefe (der Mittani-Brief EA 24 und der Brief aus Tall Birāk in Wilhelm (1991)) weisen dieses Merkmal auf. Dasselbe gilt z. B. auch für die akkadischsprachigen Briefe des Tušratta aus Amarna. Obwohl alle diese Beispiele jünger als Mari 7+6 sind, sieht es so aus, als könne man den doppelten Paragrafenstrich als ein Merkmal der Briefe hurritischer Tradition ansehen.

⁶¹ Durand 1992: 125 Anm. 206, und siehe oben Anm. 10.

⁶² Publiziert und bearbeitet in Durand (1988: 417–419) als Nr. 194 und übersetzt mit Verbesserungen in Durand (2000: 87–89); neue Bearbeitung in Nissinen (2019: 24–26). Vgl. auch <https://www.archibab.fr/T4319>.

maßen: „Et, autre chose: Zimrī-Lîm, lieutenant de Dagan et de Addu, doit prendre connaissance de cette tablette et écrire mon jugement à Himdiya“.⁶³

Briefe, die von Göttern an Könige gerichtet sind, sind selten, aber in altbabylonischer Zeit in Mari und Šaġālī (Ishchali) sowie in neuassyrischer Zeit bezeugt.⁶⁴ Über solche Gottesbriefe schrieb A.L. Oppenheim (1977: 280):

If my interpretation of these ‚divine letters‘ is correct, they represent admonitions from the clergy revealed through the medium of god-sent letters rather than by the voice of a prophet.⁶⁵

Der oben zitierte Brief A.4260, obwohl durch einen *āpilum* von Šamaš vermittelt, enthält direkte Reden des Sonnengottes.⁶⁶ In diesem Zusammenhang sind auch die Tafel M.9714 zu erwähnen,⁶⁷ die drei Gottesbriefe an Zimrī-Lîm von Addu, Ištar und Šamaš enthält, sowie die Texte FLP 1674 und FLP 2064.⁶⁸

Ob es sich bei Mari 7+6 tatsächlich um einen „Gottesbrief“ handelt, der vermutlich aus dem Priesterkreis des Teššup von Kumme an Zimrī-Lîm geschickt wurde und möglicherweise Hinweise auf Kontroversen im religiösen und politischen Bereich enthielt,⁶⁹ wird hoffentlich durch eine erneute Bearbeitung des gesamten Textes geklärt werden können. Sollte diese Auffassung von Mari 7+6 zutreffen, könnte die Verwendung der hurritischen Sprache dahingehend begründet werden, dass man damit den originalen Wortlaut der göttlichen Rede möglichst treu wiedergeben wollte.

Danksagungen: Dieser Artikel erscheint im Rahmen des Projektes PRIN 2022 Nr. 2022JM4H92 „Plurilingualism in Hittite Anatolia: The case of the Hurrian and Hattic tradition between reception and translation“, CUP F53D2300770000 (Finanziamento dell’Unione Europea – NextGenerationEU – missione 4 Istruzione e ricerca – Fondo per il Programma Nazionale della Ricerca e Progetti di Ricerca di Rilevante Interesse Nazionale). Für die kritische Durchsicht des Manuskripts und wertvolle Hinweise bin ich Sebastian Fischer sehr dankbar. Ebenso danke ich Mark Weeden für seine nützlichen Anmerkungen.

Abkürzungen: Die Abkürzungen folgen dem Abkürzungsverzeichnis des *Reallexikons der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*. Zusätzliche Abkürzung:

BStAW: Berlin Studies of the Ancient World

Bibliografie

Borger, R. (1957–1971): Gottesbrief, RIA 5, 575–576.

Campbell, D.R.M. (2011): Agent, Subject, Patient, and Beneficiary: Grammatical Roles in Hurrian. In: M. Fruyt/M. Mazoyer/D. Pardee (ed.), *Grammatical Case in the Languages of the Middle East and Europe. Acts of the International Colloquium Variations, concurrence et evolution des cas dans divers domaines linguistiques*, Paris, 2–4 April 2007 (SAOC 64), Chicago, 21–46.

Campbell, D.R.M. (2015): Mood and Modality in Hurrian (LANE 5), Winona Lake, Indiana.

Campbell, D.R.M./S. Fischer (2018): A Hurrian Ritual against Toothache: A Reanalysis of Mari 5, RA 112, 31–47.

⁶³ Durand (2000: 88); Nissinen (2019: 25): “[An]other matter: let Zimri-Lim, governor of Š[amaš] and Adad, listen to what is written on this ta[ble]t and let him send my [adv]ersary to Ĥimdiya.” Ich nehme an, dass hier die Rede von Šamaš an Zimrī-Lîm weitergeht; so auch Heimpel (2003: 250). Anders aber Charpin 2002 (31 mit Anm. 192–193), der die Zz. 44–46 betrachtet als “une sorte de post-scriptum, d’intérêt purement local” (vgl. auch S. 14–15 mit Anm. 71–72 zu den Beziehungen zwischen A.4260 und ARMT XXVI/2 Nr. 414).

⁶⁴ Siehe Borger 1957–1971: 575b, 576b. Für Mari: Durand 1988, 413–419; für Šaġālī (Ishchali) Ellis 1987.

⁶⁵ Oppenheim 1977: 280. Zu dem Begriff *šipirtu* für diese Texte siehe Nissinen 2019: 101, 148.

⁶⁶ Vgl. aber Durand 1988: 392: „Un autre trait remarquable dans cette «Lettre de l’*āpilum*» est son exorde: «Ainsi parle Šamaš». Sans doute faut-il y voir l’indice que toutes «les lettres de dieux» que nous avons conservées proviennent en réalité d’un *āpilum*. L’absence de mention de ce dernier fait attribuer le document à un dieu, lequel devait, néanmoins, avoir besoin d’un intermédiaire humain (au moins pour les rationalistes que nous sommes devenus).“

⁶⁷ Publiziert und bearbeitet von Durand (1988: 392, 413–415) als ARMT XXVI/1 Nr. 192; siehe jetzt Nissinen 2019: 82–83.

⁶⁸ Ellis 1987; Nissinen 2019: 102–103.

⁶⁹ Man vergleiche dafür den Inhalt des genannten Gottesbriefes A.4260.

- Campbell, D.R.M. (2021): Hearing and Seeing in Hurrian. In: K. Neumann/A. Thomason (ed.), *The Routledge Handbook of the Senses in the Ancient Near East*, London, 699–717.
- Catsanicos (1989): Les fragments hourrites de Mari, NABU 1989/42.
- Charpin, D. (1995): La fin des archives dans le Palais de Mari, RA 89, 29–40.
- Charpin, D. (2002): Prophètes et rois dans le Proche-Orient amorrite: nouvelles données, nouvelles perspectives. In: D. Charpin/J.-M. Durand (ed.), *Florilegium marianum VI. Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot (Mémoires de NABU 7)*, Paris, 7–38.
- Civil, M. (2010): *The Lexical Texts in the Schøyen Collection (CUSAS 12)*, Bethesda, Maryland.
- Cunningham, G. (1997): *Deliver Me from Evil: Mesopotamian Incantations (2500–1500 B.C.) (StPohl SM 17)*, Rom.
- Durand, J.-M. (1988): *Archives épistolaires de Mari I/1 (ARM 26/1)*, Paris.
- Durand, J.-M. (1992): Unité et diversités au Proche-Orient à l'époque amorrite. In: D. Charpin/F. Joannés (ed.), *La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien. Actes de la XXXVIII^e Rencontre assyriologique internationale (Paris, 8–10 juillet 1991) (CRRAI 38)*, Paris, 97–128.
- Durand, J.-M. (2000): *Les documents épistolaires du palais de Mari. Tome 3 (LAPO 18)*, Paris.
- Ellis, M. deJ. (1987): The Goddess Kititum speaks to King Ibalpiel: Oracle Texts from Ishchali, M.A.R.I. 5, 235–266.
- Friedrich, J. (1939): *Kleine Beiträge zur Churrischen Grammatik (MVAeG 42/2)*, Berlin.
- Fischer, S. (2018): *Raumrelationen: Die Lokalkasus im Hurritischen (BSTAW 48)*, Berlin.
- Giorgieri, M. (1999): Die hurritischen Kasusendungen. In: D. Owen et al. (ed.), *Nuzi at Seventy-five (SCCNH 10)*, 223–256.
- Giorgieri, M. (2000): Schizzo grammaticale della lingua hurrica. In: M. Salvini (ed.), *La civiltà dei Hurriti (= La Parola del Passato 55)*, Neapel, 171–277.
- Giorgieri, M. (2002): Hurritisch *tōb/v-* „beschwören“, SMEA 44, 67–82.
- Giorgieri, M. (2010): Zu den sogenannten Wurzelerweiterungen des Hurritischen: Allgemeine Probleme und Einzelfälle. In: L. Kogan et al. (ed.), *Language in the Ancient Near East. Proceedings of the 53^e Rencontre assyriologique internationale (CRRAI 53)*, Vol. 1, Part 2 (Babel und Bibel 4/2), Winona Lake, Indiana, 927–947.
- Giorgieri, M. (2013): Diffusion et caractéristiques de la culture écrite d'origine hourrite dans le Proche-Orient asiatique et à Ougarit. In: P. Bordreuil et al. (ed.), *Les écritures mises au jour sur le site antique d'Ougarit (Syrie) et leur déchiffrement. 1930–2010: commémoration du quatre-vingtième anniversaire du déchiffrement de l'alphabet cunéiforme de Ras Shamra-Ougarit*, Paris, 157–185.
- Giorgieri, M./I. Röseler (1996): MitN no. 8-1: Mit. III 57–59, SCCNH 8, 281–284.
- Guichard, M. (2005): *La vaiselle de luxe des rois de Mari (ARM 31)*, Paris.
- Haas, V./I. Wegner (2004): Das Gegenwortpaar ‚wahr‘ und ‚falsch‘ im Hurritischen. In: D. Grodek/S. Röβle (ed.), *Šarnikzel. Hethitologische Studien zum Gedenken an Emil Orgetorix Forrer (19.02.1894–10.01.1986) (DBH 10)*, Dresden, 339–344.
- Heimpel, W. (2003): *Letters to the King of Mari: A New Translation, with Introduction, Notes, and Commentary (MesCiv. 12)*, Winona Lake, IN.
- Krebernik, M. (2001): Tall Bi'a / Tuttul 2: Die altorientalischen Schriftfunde (WVDOG 100), Saarbrücken.
- Kupper, J.-R. (1998): *Lettres royales du temps de Zimri-Lim (ARM 28)*, Paris.
- Laroche, E. (1957): *Fragment hourrite provenant de Mâri, RA 51, 104–106*.
- Laroche, E. (1980): *Glossaire de la langue hourrite*, Paris.
- Nissinen, M. (2019): *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East, 2nd edition (SBL WAW 41)*, Atlanta.
- Oppenheim, A.L. (1977): *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization, Revised Edition*, Chicago.
- Prechel, D./Th. Richter (2001): *Abrahadabra oder Althurritisch: Betrachtungen zu einigen altbabylonischen Beschwörungstexten*. In: Th. Richter/D. Prechel/J. Klinger (ed.), *Kulturgeschichten. Altorientalistische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag*, Saarbrücken, 333–372.
- Rainey, A.F. (2015): *The El-Amarna Correspondence: A New Edition of the Cuneiform Letters from the Site of El-Amarna Based on Collations of All Extant Tablets, Volume 1 (HdOr. 110)*, Leiden – Boston.
- Richter, Th. (2005): Hurriter und Hurritisch im Bronzezeitlich Syrien. In: D. Prechel (ed.), *Motivation und Mechanismen des Kulturkontaktes in der Späten Bronzezeit (Eothen 13)*, Florenz, 145–178.
- Richter, Th. (2012): *Bibliographisches Glossar des Hurritischen*, Wiesbaden.
- Richter, Th. (2016): *Vorarbeiten zu einem hurritischen Namenbuch. Erster Teil: Personennamen altbabylonischer Überlieferung vom Mittleren Euphrat und aus dem nördlichen Mesopotamien*, Wiesbaden.
- Richter, Th. 2017: Rez. zu P. Bordreuil et al. (ed.), *Les écritures mises au jour sur le site antique d'Ougarit (Syrie) et leur déchiffrement*, Paris 2013, OLZ 112, 226–228.
- Salvini, M. (1988): *Un text hourrite nommant Zimrilim, RA 82, 59–69*.
- Salvini, M. (2000): *La civiltà dei Hurriti, popolo dell'Asia Anteriore antica: Introduzione alla storia degli studi e alla documentazione testuale*. In: M. Salvini (ed.), *La civiltà dei Hurriti (= La Parola del Passato 55)*, Neapel, 7–24.
- Schwemer, D. (2001): *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen: Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*, Wiesbaden.
- Thureau-Dangin, F. (1939): *Tablettes hurrites provenant de Mari, RA 36, 1–128*.
- Weeden, M. (2020): Hurrian in a Tablet from Tigonānum. In: M. Cammarosano/E. Devecchi/M. Viano (ed.), *talugaeš witeš. Ancient Near Eastern Studies Presented to Stefano de Martino on the Occasion of his 65th Birthday (Kasion 2)*, Münster, 469–488.
- Wegner, I. (1981): *Gestalt und Kult der Ištar-Šawuška in Kleinasien (AOAT 36)*, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn.
- Wegner, I. (1995): Die „genannten“ und „nicht-genannten“ Götter in den hethitisch-hurritischen Opferlisten, SMEA 26, 97–102.

- Wegner, I. (2004): Überlegungen zur zeitlichen Einordnung und geographischen Herkunft des hurritischen Mari-Briefes 7+6, AoF 31, 101–104.
- Wegner, I. (2007): Hurritisch. Eine Einführung, 2. überarbeitete Auflage, Wiesbaden.
- Wilhelm, G. (1991): A Hurrian Letter from Tell-Brak, Iraq 53, 159–168.
- Wilhelm, G. (2018): Kleine Beiträge zum Hurritischen (StBoT 64), Wiesbaden.