

VOLKERT HAAS

## Die Erzählungen von den zwei Brüdern, vom Fischer und dem Findelkind sowie vom Jäger Kešše

Während der mittleren Epoche des hethitischen Reiches – eingeleitet von dem hurritischen Einfluß Mittanis und Kizzuwatnas – wurden bis dahin in Hattusa unbekannte literarische Werke aus Syrien und Mesopotamien am Hof von Hattusa rezipiert. Dazu gehören neben den mythopoetischen Kumarbi-Dichtungen, dem hurritisch-hethitischen literarischen Werk „Freilassung“<sup>1</sup>, die hethitischen und hurritischen Paraphrasen oder Nachdichtungen der Gilgameš-Dichtung<sup>2</sup> und die hethitische Atramhasis-Dichtung<sup>3</sup> sowie die drei hier besprochenen literarischen Werke der didaktischen und erzählenden Literatur, nämlich die Erzählung von den Brüdern „Schlecht“ und „Gerecht“<sup>4</sup>, die Erzählung vom Sonnengott, der Kuh und dem Fischer, sowie die einst umfangreiche Erzählung vom Jäger Kešše.<sup>5</sup> Während letzterer auch Fragmente hurritischer Sprache zugeordnet werden können<sup>6</sup>, geben die vielen Fragmente der hurritischen epischen Literatur noch keine gesicherten Hinweise auf die beiden anderen Dichtungen.

In diesen drei literarischen Werken findet die hethitische Sprache zu poetischen Ausdrucksformen und stilistischen Techniken von kaum geringerem Niveau als die babylonischen und ugaritischen Dichtungen des 2. Jahrtausends.

<sup>1</sup> Bearbeitet von E. Neu (1996).

<sup>2</sup> CTH 341 III, bearbeitet von J. Friedrich (1930), 1-82 und H. Otten (1958), 93-125. Eine neuere Übersetzung bietet G. Beckman (2001), 157-165.

Fragmente der hurritischen Fassung: CTH 341 II., zusammengestellt in ChS I/6 Nr. 1-5; vgl. M. Salvini (1988), 157-160 und M. Salvini - I. Wegner (2004), 16f.

Die erste Übersetzung der hethitischen Fassung KBo 6.1(+)-KBo 6.30 sowie der hurritischen Tafel KBo 6.33 erfolgte bereits 1923 durch A. Ungnad (1923), 19-28.

<sup>3</sup> Zuletzt bearbeitet von A. M. Polvani (2003), 532-539.

<sup>4</sup> Bearbeitet von J. Siegelová (1971).

<sup>5</sup> Bearbeitet von J. Friedrich (1950), 234ff. In seinen *Libro de sueno* hat Jorge Louis Borges (erschienen 1974 in Buenos Aires) – wie schon Theodor Gaster (1952); in deutscher Übersetzung Gaster (1983) vor ihm – die Erzählung vom Jäger Kešše umgestaltet; in deutscher Übersetzung: Buch der Träume, München 1981.

<sup>6</sup> Zusammengestellt von M. Salvini - I. Wegner (2004), Nrn. 26-39.

Dies zeigen die zwar auch schon in der älteren hethitischen Literatur kunstvoll angewandten poetischen Bausteine altorientalischer Literatur wie die verschiedenen Arten mehrgliedriger Parallelismen, einer mehrstufigen Klimax, Metaphern und Vergleiche, sowie Wort-, Vokal- und Konsonantenspiele. Zur Belebung und in verbindender Funktion werden im Laufe der Erzählungen ganze Sätze oder Episoden in der Art einer Anapher zur wirkungsvollen Gegenüberstellung von zwei sich ausschließenden Aussagen wiederholt. Abweichungen von der typischen Wortstellung (Subjekt-Objekt-Prädikat) zur Hervorhebung und Emphase eines Wortes oder Ausdrucks sind vielfach bezeugt, z.B. die Voranstellung eines betonten Wortes in der Erzählung von den zwei Brüdern „Gerecht“ und „Schlecht“; vorangestellt ist das Prädikat: *arais=apa appus sastaz* „Appu (appus) stand auf (arais=apa) vom Bett (sastaz)“ oder am Ende des Satzes: „Zum ersten Male (asma=war=[as]) kommt (uizzi) der Sonnengott (DINGIR[UT]U-us) des Landes (utneyantas) Hirte (lÚSIPA.UDU-as)“ und: „In das Bett dir (sastan=ta) die Götter (siunes) geben (peyanzi) einen Sohn (sanan? hassantan). Die gleiche Satzstellung findet sich in dem Fragment Nr. 16 zu diesem Werk: „Nicht (natta) euch (-smas) ihn (-at) ich (ammuk) entscheide (hannahhi) den Rechtsstreit (hannessar).“ Eine Satzkonstruktion aus der Erzählung vom Sonnengott, der Kuh und dem Fischer verwendet die Spreizstellung (Hyperbaton) indem die adverbiale Bestimmung der Art und Weise nach dem Prädikat an das Ende des Satzes gestellt ist: „Zurück aber er dort (appa=ma=as=san) in seine Stadt (happiri=set) mit leeren Händen (sannapilis) keineswegs (núman) geht (paizzi) in Hunger (kästi) (und) Durst (kaninti).“ Der folgende Satz stellt das betonte Objekt an den Anfang und die adverbiale Bestimmung an das Ende: „Und (nu) den Kešše (kessin) eine böse ([i]dalawants) Krankheit (irmaliyanis) hält (harzi) im dritten Monat (INA ITU.3.KAM).“ Die wenigen hurritischen Fragmente der Erzählung vom Jäger Kešše sind zu bruchstückhaft, um stilistische Kriterien ermitteln zu können; die Bezeichnung dieser Dichtung als *ishamina*- „Gesang“ (zur Wortsippe *ishiya*- „binden“, *ishiman*- „Schnur“ gehörend) aber zeigt, daß mit einer gebundenen Sprache zu rechnen ist.

Zu datieren sind die Niederschriften der drei Erzählungen als früh-junghethitische Abschriften mittelhethitischer Vorlagen. In der Erzählung von den zwei Brüdern weisen vor allem die enklitischen Possessivpronomina auf eine ältere Sprache hin;<sup>7</sup> etwas spärlicher sind sie in den beiden anderen Dichtungen vertreten.

Wie ich im folgenden zeigen möchte, verbindet diese drei Dichtungen vom Bauern, vom Jäger und vom Fischer neben einer Anzahl gleicher oder ähnlicher Topoi vor allem ein gemeinsames zentrales Motiv, nämlich die Polarisierung von Schlecht und Gut bzw. Gerecht.

<sup>7</sup> Vgl. schon J. Siegelová (1971), 26f.

### 1. Die Erzählung von den zwei Brüdern „Schlecht“ und „Gerecht“

Der Erzählung von den zwei Brüdern ist nach dem Vorbild babylonischer Epen ein Proömium in Form einer einleitenden Hymne vorangestellt, die den Zuhörer auf die folgende Erzählung vorbereitet. Gerichtet ist die Hymne an den omnipräsenten Sonnengott als dem Gott der Gerechtigkeit und des Rechts, der den schlechten Menschen straft und den guten erhöht: Die erste Zeile der Hymne ist nicht erhalten: [ ] „[der Sonnengott], der die ge[rech]ten Menschen erhöht und die schlechten Menschen wie einen Baum fällt und den schlechten Menschen eine *Keule* auf ihre(n) Schädel(n) schlägt und sie vernichtet.“ Das Proömium nimmt die Dramatik der Erzählung, nämlich den bei der Erbteilung entstehenden Rechtsstreit der beiden Brüder vorweg und verheißt durch Vorausnahme des Zukünftigen den Zuhörern nun von Hader, Betrug und gar von Mord sowie – nach dem weltweit verbreiteten Muster – von der Belohnung des guten und von der Bestrafung des bösen Menschen oder von der schließlichen Versöhnung zu hören.

Die Erzählung beginnt mit der Beschreibung des Schauplatzes, nämlich einer Stadt Šudul im Lande Lulluwa am Ufer des Meeres. Das auch in einem babylonischen Naram-Sin-Bericht genannte Land Lullu(bum) liegt im westiranischen Randgebirge; es wäre dann das Kaspische Meer. Hier aber ist die Ortsangabe eher als eine Metapher für ein Land irgendwo in weiter Ferne zu verstehen. Nach der Beschreibung des Schauplatzes wird der kinderlose Appu in Form eines sich steigernden Parallelismus vorgestellt: „Und (da) oben (gibt es einen) Mann, Appu (ist) sein Name, der (ist) im Lande der reich(st)e. Seine Rinder(herden und) Schaf(herden) sind zahlreich (§-Strich). An Sachen von Silber, Gold, L[apislazu]li aber (ist) ihm (so viel) wie ein ganzes *Getreidesilo* zusammen-gescharrt.“<sup>8</sup> In der wirkungsvollen Gegenüberstellung von zwei sich ausschließenden Aussagen ist die Kinderlosigkeit thematisiert: „Und ihm fehlt nichts, ihm fehlt (nur) eine Sache - er hat weder Sohn noch Tochter“. Konkret beschrieben ist die Lage des Appu mit einem synonymen Parallelismus: „Der eine gibt (seinem) Sohn Brot und Fleisch, und [der and]ere gibt (seinem) Sohn zu trinken, Appu aber hat keinem Brot zu geben.“ Begründet ist die Kinderlosigkeit mit dem burlesken Motiv, daß sich das Ehepaar bekleidet, Appu sogar „gestiefelt“, zu Bett begibt. Kunstvoll als doppelte Alliteration sowie dem Spiel mit den Partikeln =as=za (enklitisches Personalpronomen und Reflexivum), =ssa (Possessivpronomen) und =san (Ortsbezug) ist das folgende Satzgefüge gestaltet: [n]at istanani peran artari [ar]ais=apa app[u]s n=as=za parna=ssa [i]yan-nis s[ast]a-ssan ... „[und] es vor dem Opfertisch ([n]at istanani peran) hingestellt (artari). Da (=apa=) stand ([ar]ais=) Appu (app[u]s) auf und er (=as=) begab (iyannis) sich =za) in sein (=ssa) Haus (parna).“ Der folgende Topos

<sup>8</sup> Der Beschreibung des Reichtums des Appu entspricht Gen 11.13: „Abraham aber war sehr reich an Vieh, an Silber und an Gold.“

„sich vom Schlaf oder Traum erheben“ findet sich auch in der babylonischen und hurritischen Literatur; er zeigt in der Regel an, daß nun eine bemerkenswerte Aktion erfolgt:<sup>9</sup> „Als sich Appu vom Schlaf erhob“ wirft sein Eheweib ihm vor, sie immer noch nicht sexuell erkannt zu haben, worauf er ihr mit dem Argument entgegnet: „Du (bist) [ein We]ib von weiberart [und] verstehst nichts.“ Solche Szenen burlesker Komik, die auch in dem „Gesang von Ullikummi“ und mehrfach in dem Hedammu-Mythos begegnen<sup>10</sup>, sind ein neues Element in der hethitischen Literatur. Um seinem Wunsch nach einem Sohn Nachdruck zu verleihen, wendet sich Appu an den Sonnengott mit dem Opfer eines weißen Lammes. Der Gott blickt vom Himmel herab und erscheint in Gestalt eines jungen Mannes, dem nun Appu sein Leid klagt. Der Sonnengott rät ihm, sich zu betrinken und mit seinem Eheweib „in richtiger Weise im gemachten Bette zu schlafen“. Die Rede des Sonnengottes enthält eine Konsonanten-Alliteration mit dem Buchstaben S (in der Folge *sas- ses-, sas-, si- und sa-*), ein Stilmittel, das ähnlich auch in der babylonischen Dichtung zu finden ist; syntaktisch bemerkenswert ist auch die Spreizstellung zur Hervorhebung des Objekts am Satzende: *nu=za DAM-KA assu sastan seski sastan=ta siunas piyanzi sanan? hassantan*. Nach dem Gespräch mit Appu steigt der Sonnengott wieder zum Himmel empor. Das folgende Motiv des Besuches des Sonnengottes beim Wettergott, das einen Einblick in die Hofetikette gewährt, ist einer der vielen Topoi, die auch in den Kumarbi-Mythen begegnen. Nach einer ziemlich großen Textlücke ist von der Schwangerschaft, wiederum in Form eines Topos, nämlich des Zählens der Monate bis zur Geburt, die Rede. Dieser Topos ist auch in der hurritischen Fassung des „Gesanges von Ullikummi“ belegt.<sup>11</sup> Unmittelbar nach der Geburt folgt wie im „Gesang von Ullikummi“ der Adoptions- bzw. Anerken-

<sup>9</sup> Vs. I 31 [m]a]p-pu-uš Ū-az párku-i-ia-ta-at „[A]ppu erhob sich vom Schlaf“; zu dem Topos der Held erhebt sich (akkadisch *tebûm*, hethitisch *parkiya-*) nach einem Traum oder vom Schlaf vgl. auch das Gilgameš-Epos (Tafel I.245) sowie die hethitische Sargon-Legende KBo 22.6 Vs. I 6 LUGAL-gi-na-aš te-eš-ha-az párku-i-id-d[a-at]. In der hurritischen Version der Kešše-Erzählung (KUB 47.1 + KBo 27.219 + KBo 27.218) ist (Rs. IV 7“) ein Verbum *ušt-* überliefert, das im Zusammenhang mit dem Jäger Kešše und einem Bett erscheint: ... LÚke-ep-li mki-iš-ši [ ] 7“ giš-na-at-hi-ni-en [uš]-ta-ap ... „der Jäger Kešše [ ] erhob sich (uš=t=a=b wörtl. ging) vom Bett ...“ Das Verbum *ušt-* ist wohl zu *uš(§)* mit einer Wurzelerweiterung -t- zu stellen; in den vorangehenden Zeilen des Textes (Rs. IV 5“-6“) ist von einem „guten Vogel(omen)“ (*erade fahr(i)=o=še*) die Rede, durch das wohl Kešše ermuntert werden soll, sein Bett zu verlassen.“

<sup>10</sup> So z. B. anlässlich der Angst vor einem Gewitter: „Die Knie (genuwa+nas+kan) [ ] zittern uns und der Kopf (*harsanas=ma=nas*) dreht sich uns wie eine Töpferscheibe und unser Ziegenböckchen (Penis) (MĀŠ.TUR-aš=ma=nas=kan) [wurde] wie ein sanftes [Lamm]“ - eine sich anbietende Metapher, die sich auch - worauf R. Stefanini (2004), 629f. mit Anm. 7 hingewiesen hat - in Giovanni Boccaccio's *Nimfale fiesolano* (das Nymphengedicht von Fiesole), 245.8 findet.

<sup>11</sup> KBo 27.217, vgl. V. Haas (1994), 89 Anm. 35. Dem von M. Giorgieri (2001), 136 vertretenem Textverständnis kann ich nicht folgen.

nungsritus durch das Setzen des Kindes auf den väterlichen Schoß und die Namengebung. Appu gibt seinem erstgeborenen Sohn den Namen „Schlecht“ mit der bemerkenswerten Begründung: „Da ihm meine väterlichen Götter (gemeint sind die Ahnen) den rechten Weg n[icht einschlügen] und den schlechten Weg hielten, soll ihm der Name [Schlecht] sein!“ Erneut wird die Frau schwanger; diesmal wird nur der zehnte Monat der Geburt genannt, und wiederum folgt der Adoptionsritus und die Namengebung; nun soll der Sohn – also der jüngere wie in Märchen und Legenden häufig – ebenfalls auf Beschuß der Ahnen „Gerecht“ heißen. Charakter und Schicksal von „Schlecht“ und „Gerecht“ sind folglich von den Ahnen prädestiniert.

Die Söhne sind herangewachsen und wollen ihr Erbe teilen, was den Tod der Eltern voraussetzt. Eingeleitet ist das Motiv der Erbteilung mit dem Topos der getrennt wohnenden Götter in Gestalt eines dreigliedrigen Parallelismus – Berge – Flüsse – Götter: „Wie etwa die Berge g[etrennt] [si]tzen, oder gar wie die Flüsse g[etrennt] fließen – wie die Götter getr[ennt] wo[j]hnen, das (will) ich dir erzäh[hlen].“<sup>12</sup> Zu beachten ist die dreifache Wiederholung von *arhayan asanzi* „wie die Berge g[etrennt] sitzen (*arhayan asanzi*), oder gar wie die Flüsse g[etrennt] fließen (*arhayan arsanzi*) – wie die Götter getr[ennt] sitzen (wohnen) (*arhayan asanzi*).“ Die Erbteilung, bei der das „Rind des Pfluges“ (APIN-*aš* GU<sub>4</sub>) und die „Kuh“ (ÁB-*aš* GU<sub>4</sub>-*uš*) in Opposition zueinander stehen, nimmt der erstgeborene und primär erbberechtigte Bruder „Schlecht“ vor, wobei – wiederum ein Topos – der „Sonnengott vom Himmel he[rab]blickte.“ „[Die (eine) Hälfte] nahm der Bruder Schlecht (für sich) [und die (andere) Häl]fte gab er seinem Bruder Gerecht (§-Strich). [Und] sie [ ] das eine (ist) ein Pflugrind, [das andere aber] eine Kuh. Nun nahm sich Schlecht das Pf[lug]rind – das gute Rind; un[d] die K[j]uh – das schlechte Rind – [gab er] seinem Bruder Gerecht. Der Sonnengott bl[ickte vom] Himm[el herab] (und sprach): Es soll [die schlechte K[j]uh gut werden [*und viele Kälber*] gebären!“<sup>13</sup> Damit endet die Tafel mit dem Kolophon: „Erste [Taf]el über [Ap]pu. (Das Werk ist) nicht beendet.“ Zu diesem Werk gehören noch neun kleine Tafelfragmente,

<sup>12</sup> Das Motiv der getrennt wohnenden Götter findet sich in den verschiedensten Textgattungen, so heißt es ähnlich in der altakkadischen Inschrift auf der Bassettki-Statue (W. Farber (1983), 67–72): „Ištar sitzt in Eannatum, Enlil in Nippur, Dagān in Tuttul, Ninhursanga in Kiš, Enki in Eridu, Sîn in Ur, Šamaš in Sippar und Ner(i)gal in Kutha.“ In einem hethitischen Geburtshilferitual bezieht sich das Motiv auf bedeutende anatolische Städte: „Den Göttern gibt man ihre Territorien, die Sonnengöttin [se]tzte sich in Arinna (nieder); Ḫalmasuit setzte sich in Harpisa (nieder); Ḫatepi<nu> setzte sich in Maliluha (nieder); die Schutzgottheit setzte sich in Karahna (nieder); der [schre]ckliche Telipinu setzte sich in Tawiniya (nieder) und Ḫuzziya setzte sich in Ḫakmis (nieder). Aber für [Hanna]ḥanna war kein Platz übriggeblieben; für sie war der [Pla]tz die Menschheit“, KUB 30.29, G. Beckman (1983), 22–31, Vs. 9–15.

<sup>13</sup> Für das Genre der Brudermärchen ist es bezeichnend, daß der bessere Jüngste bei der Erbteilung stets übervorteilt wird, wie z.B. in einem polnischen Volksmärchen, in dem die sechs älteren Brüder vom Vater die sechs prächtigen Fohlen, der Jüngste aber nur das verkrüppelte erhält, siehe K. Hahn (1993), 803.

von denen nur eines zum Verlauf der Erzählung beiträgt: Dieses wohl zur zweiten Tafel gehörende Bruchstück behandelt die Erbstreitigkeiten der beiden Brüder, die sie vor dem Sonnengott in Sippar austragen; zu beachten ist das Wortspiel *zip]pir erir ... tieir* „als sie nach Sippar gelangten, traten sie ...“: „[Als sie nach Sipp]ar gelangten, traten sie in der Rechtsangelegenheit vor den Sonnengott, [und der Sonnengott hat den Brude]r Gerecht gew[in]nen lassen.“ (§-Strich). Bruder „Schlecht“ aber erkennt das Urteil der höchsten richterlichen Instanz nicht an, weshalb der Sonnengott sie zur Ištar nach Ninive schickt: „[Schlecht] begann zu [fl]uchen. Der Sonnengott hörte die Flüche [und] sprach [s]o: Nun werde ich euch den Rechtsstreit nicht [entscheiden], es soll ihn euch die Ištar, die Königin von Ninive, entscheiden! (§-Strich). [Schlecht (und) Gerecht brach]en auf. Als sie nach Ninive gelangten, traten sie [in dem Rechtsstreit] vor Ištar [ ].“ Hier endet das Fragment – die Entscheidung der Ištar bleibt deshalb im Dunkeln.

Die wie zumeist nur unvollständig erhaltene Erzählung von den zwei Brüdern gehört zu dem Genre der orientalischen und europäischen Zweibrüdermärchen.<sup>14</sup> Zumeist zeichnet sich der jüngere Bruder durch eine höhere Moralität aus. Die für den Erzählstoff typischen Motive sind Geburt, Erbteilung und Feindschaft oder auch Versöhnung. Vertreten ist dieses Genre sowohl in dem altägyptischen Brudermärchen von Anubis oder Anup und Bata oder Bitiu<sup>15</sup> als auch in der Genesis – in der Variante der feindlichen Brüder, wo in Gn 4,2–10 die beiden Brüder eponymische Vertreter verschiedener Lebensformen sind: Kain repräsentiert das Bauerntum und Abel das Hirtenamt. Kain ist wie Bruder „Schlecht“ der Erstgeborene, Abel, wie Bruder „Gerecht“ der Zweitgeborene. Ein Kulturkonflikt liegt auch in Gn 25,25 vor: Esau repräsentiert die Jägerkultur und der jüngere Bruder Jakob das Hirtenamt. Die älteste Variante dieses Erzählstoffes findet sich in der sumerischen Erzählung von den Brüdern Enmeš und Enten: Um die Agrikultur entstehen zu lassen, erschafft Enlil das Bruderpaar Enmeš und Enten, denen er bestimmte Arbeitsverpflichtungen erteilt, die jedoch wegen des fragmentarischen Zustandes der Tafel nicht näher bestimmt werden könnten. Es entsteht Streit zwischen den Brüdern. Enmeš nennt Enten den „Bauern der Götter“, so daß anzunehmen ist, daß Enmeš ein Vertreter der Hirtenkultur ist. Beide begeben sich zu Enlil nach Nippur, damit dieser über den Streit richte. Enlil bevorzugt den Enten. Doch es kommt hier zur Versöhnung. Enmeš erkennt die Bevorzugung des Enten an, verbeugt sich vor ihm und beschenkt ihn mit Gold, Silber und Lapislazuli.

<sup>14</sup> Vgl. M. Lüthi (1979), 844–860. So z.B. das Grimm'sche Märchen, Die zwei Brüder, dessen Hintergrund auf die ägyptische Erzählung von Anubis und Batu zurückgeführt wird, siehe W. Westendorf, Ägyptische Märchen, in: Kindlers Literaturlexikon, Band 3, 798.

<sup>15</sup> C. Peust (2001), 147–165; frühestens verfaßt um 1350 v. Chr. J. Assmann (1977), 23f., zieht eine Herkunft des Textes aus dem rituellen Bereich, einem ursprünglichen Initiationsritual, in Betracht. Aus dem Ritual habe sich dann das Zaubermärchen entwickelt.

## 2. Die Erzählung vom Sonnengott, der Kuh und dem Fischer

Auch dieser Erzählung<sup>16</sup> ist eine einleitende Hymne vorangestellt<sup>17</sup>, die nun nicht an den Sonnengott, sondern an die Ištar und ihre Liebesdienerinnen oder Zofen gerichtet ist. Der Aufbau der Hymne ist deutlich antithetisch, um den ambivalenten Charakter der Göttin darzustellen. Sie und ihre Dienerinnen bringen sowohl Heil als auch Unheil: Dem positiven Wirken der ersten vier Dienerinnen („die guten *esinzi*- und KAR.KID-Liebesdienerinnen“) steht das negative Wirken der vier letzten Dienerinnen („die hinteren SUHUR.LÁL-Liebesdienerinnen“) gegenüber.<sup>18</sup> Die Göttin selbst sät Liebe und Haß unter den Ehepaaren und erhöht oder erniedrigt ihre Liebhaber nach ihrem Belieben.

Erst nach einer Lücke von etwa zwanzig Zeilen setzt die Erzählung mit der Liebe des Sonnengottes zu einer Kuh ein, – ein Thema, das der altbabylonischen Historiola vom Mondgott und der Kuh entlehnt, nun aber auf den Sonnengott bezogen ist: [...] Die Hirten] pflegen eine Kuh auf eine Weide unter einen Ölbaum zu treiben; dort frisst sie die nahrhaftesten Pflanzen, so daß sie „sehr fett“ (*m[ekk]i marr[i]* – vielleicht ein beabsichtigtes Reimwortpaar?) gedieh und sie [üppig (*misriwant*, siehe Anm. 23) wurde.“ Als der Sonnengott vom Himmel herabblickte, „sprang[g] des Sinnes (sexuelles Verlangen) [auf die schöne] Kuh.“ In Gestalt eines jungen Mannes steigt er vom Himmel herab und wirft der Kuh vor, die Wiese abzuweiden und zu zerstören. Das weitere Gespräch zwischen der Kuh und dem Sonnengott ist nur in wenigen Resten erhalten. Schließlich begattet er die Kuh und schwängert sie.<sup>19</sup> Es folgt der bekannte

<sup>16</sup> Die Erzählung (CTH 363: KUB 24.7 Vs. II 46- Rs. IV Ende) ist bearbeitet von J. Friedrich (1950), 213-255; verbessert von H. A. Hoffner Jr. (1981), 189-194. Neuere Übersetzungen: H. A. Hoffner Jr. (1998), 85-87 und A. Ünal (1994), 853-856.

<sup>17</sup> Die Hymne (CTH 717: KUB 24.7 Vs. I-Vs. II 26) ist bearbeitet von R. Lebrun (1980), 402-409 und zuletzt von H. G. Güterbock (1983), 155-64; vgl. auch A. Archi (1977), 297-311. I. Wegner (1984). G. Wilhelm (1994), 70-73.

<sup>18</sup> Dieses Motiv hat Eingang in die europäische Feenmythologie oder Zaubermärchen gefunden: Die guten und die bösen Liebesdienerinnen oder Zofen der Ištar-Ša(w)uška gehören in den Themenkomplex der das Schicksal bestimmenden guten und bösen Paten- und Gabenfeen, wie sie z. B. in dem Dornröschen-Märchen der Brüder Grimm begegnen, in dem die guten zwölf Feen bei einem Fest das neugeborene Mädchen des Königspaares mit Tugend, Schönheit und Reichtum beschenken, während ihm die überzählige dreizehnte Fee den tödlichen Stich mit der Spindel verkündet. In diesen Themenbereich ist denn auch die Erzählung mit dem Motiv des vergessenen Gastes zu stellen. Sie handelt vom Zorn der „Großen Gottheit“, vielleicht einer Ištar-Gestalt, die der Wettergott – ähnlich der dreizehnten (überzähligen) Fee im Märchen – zu seinem Fest einzuladen vergessen hat, KBo 9.127 (+) KUB 36.41 Vs. I 20-23 (bearbeitet von F. Starke (1985), 240-242), vgl. auch H. G. Güterbock (1978), 246.

<sup>19</sup> Die Episode vom Sonnengott und der Kuh ist die Variante einer Historiola, die in akkadiischen Geburtshilferitualen von der altbabylonischen bis in die neuassyrische Zeit (W. Röllig (1985), 260-273) tradiert worden ist. Eine babylonische Version befand sich auch in den Tontafelarchiven von Hattusa. Die Historiola vom Mondgott und der Kuh, bezeichnet als „Beschwörung“, beginnt ebenfalls mit der Beschreibung der Kuh, die den

Topos des Aufzählens der Monate: „Der zehnte Monat trat [ein, und die Kuh gebar ein Kind],“ worüber sie sich beim Sonnengott beklagt: „o weh ru[fe ich. Mein Geborenes] seine Beine (müssten) vier (sein)! Warum habe ich dieses mit seinen zwei Beinen geboren? Die Kuh riß ihr Maul wie ein Löwe auf und geht zu dem Kind, um (es) zu fressen. Wie eine Woge warf die Kuh [ihr] Ge[bor]enes weg; und sie eilte auf das Kind zu.<sup>20</sup> Da blickte der Sonnengott vom Himmel herab und sprach zu der Kuh.“ Von hier ab sind noch neun Zeilenanfänge erhalten; nach einer Lacuna von 17 Zeilen setzt der Text wieder ein. In sehr beschädigtem Kontext ist die Rede von den „große(n) Flüsse(n), [die] aufwühlten (*harnamniya*) [ ] um (ab)zuwaschen (*arrauwanzi*)“; die Objekte sind *šar-hu*-[*wa-an-da-an*] und [ ]*x-ZU<sup>BLA</sup>*; da die folgende Zeile *iš-ha-na-aš* „des Blutes“ bietet, könnte sich das Waschen auf das neugeborene Kind beziehen.

Nachdem der Sonnengott wieder in den Himmel gestiegen ist, droht dem Kind eine Gefahr, so daß er dem Gott Ša [...] befiehlt: „Nimm den Stab mit der Hand, ziehe an [deine Füße] die eiligen Winde als Schuhe an“, denn verschiedene Raubvögel kreisen bereits über ihm und Schlangen haben sich bedrohlich genähert. Es folgt das Motiv der Rettung aus großer Not, denn die Rede ist von Adlern, auf die sich der Satz „[mit] ihren Pflocken aber sollen sie ihm die an-

Namen GEME-Sin „Magd des Mondgottes“ trägt. „(Es war) eine Kuh des Sin, Magd des Sin (war ihr Name). An Gestalt war sie überragend, an Körperbildung war sie üppig. Sin erblickte sie, gewann sie lieb. Das glänzende Ebenbild des Sin ... Er ließ sie an der Spitze der Herde gehen, die Rinder laufen hinter ihr her. In saftigen Kräutern weidet er sie, an der Quelle der Weide tränkt er [sie] immer wieder [mit Wasser]. Im Verborgenen vor dem Hirten, ohne Wissen des Hirtenjungen bestieg er (als) wilder Stier die Kuh. Als ihre Tage erfüllt, ihre Monate voll waren, da kniete die Kuh nieder, kreißt das Rind. Die Hirten ... und alle Hirtenjungen trauern um sie. ... [ein Hirte] hat die Hand (zum Gebet) erhoben, ein Hirtenjunge pflegt sie. Auf ihre Klage hin, auf das Gebrüll ihres Kreißens hin, hörte Sin, die Leuchte des Himmels, ihr Gebrüll ...“ (übersetzt nach Röllig, Der Mondgott und die Kuh, 260-273). Die Historiola dient in den Geburtshilferitualen als Analogie zur Situation der Kreißenden, die ebenso wie die „Magd des Mondgottes“ glücklich gebären soll. Sie ist in ihrem Kern bereits in den Fara-Texten, also dem 3. Jahrtausend, belegt. Den Namen „Magd des Mondgottes“ (GEME-Sin) führt eine der Frauen des Ur-III-Königs Šulgi. Šulgi ist metaphorisch der Mondgott in Gestalt des Stieres, der die GEME-Sin schwängert. Die Beschwörung wurde also für den speziellen Fall der kreißenden GEME-Sin in der Stadt Ur, dem Kultort des für Geburten zuständigen Mondgottes, gestaltet. Die Übertragung des Motivs auf den Sonnengott habe in der Stadt Larsa stattgefunden, siehe M. Stol (2000), 64. Auf dieser Übertragung fußt die hethitische Erzählung, in der die eigentliche Beschwörung verfremdet in die Erzählung vom kinderlosen Fischerehepaar integriert ist.

In einem nur in wenigen Bruchstücken erhaltenen hurritischen Geburtshilferitual (ChS I/5 Nr. 97-102) scheint die Rolle der Geburtshelferin die aus der Erzählung vom Jäger Kešše bekannte Šintalimenni (in der Variante Šintimani) zu übernehmen, siehe V. Haas (1988), 130-136.

<sup>20</sup> Im Gegensatz zu H. A. Hoffner Jr. (1981), 191-193 übersetze ich *sarhuwant* nicht mit „fetal membranes“; ich nehme vielmehr an, daß es sich um das Neugeborene handelt, dem sich die Kuh aggressiv mit aufgerissenem Maul nähert, um es zu fressen.

geschmiegten Schlangen [abt]rennen“, beziehen dürfte. Das Sumerogramm GAG (hethitisch *tarma*) „Nagel, Pflock“ müßte dann auch die Bedeutung Kralle haben. Nach einer Lacuna von etwa dreizehn Zeilen setzt der Text wieder ein: Der Fischer begibt sich in das Gebirge, wo er das Kind – von den Vögeln und Giftschlangen attackiert – findet. Er nähert sich ihm, und „die Giftschlangen wichen weit zurück. [ ].“ Die Episode, wie er schließlich das Kind entdeckt und in rührender Weise liebkost, ist in Form eines Trikolon – Glieder – Kopf – Augen – beschrieben: „Er streichelt die Glieder samt seinem Kopf; [ ] er streichelt ihm seine Augen; [er streichelt ihm seine ]. Und der Fischer hub an, bei sich selbst zu sprechen: (Weil) ich irgendwie den Göttern [ ge]macht hatte, en[fernten] sie mir das unheilvolle Brot vom Stein. Ich habe mich beim Sonnengott bemerkbar machen können, und er hat mich [zu dem Kind] geführt. Du kennst mich doch, o Sonnengott, (und) weißt, daß ich kein Kind habe. Du hast mich zu dem Kind geführt! Wer dem Sonnengott genehm ist, [dem] stellt er stets das Brot [der] Li[eben] (auf den Stein). Der Fischer hob das Kind [von] der Erde auf und begann, es zu untersuchen, [und] er erfreute sich [an ihm]; er setzte es sich auf den Schoß [und] trug [es] fort. Der Fischer kam in die Stadt Urma, und er ging in sein Haus hinein, und er setzte sich auf den Stuhl. Da begann der Fischer zu seiner Ehefrau zu sprechen: Was ich dir sagen werde, halte mir das Ohr hin! Nimm dieses Kind und geh in das Schlafzimmer hinein und lege dich auf dem Bett nieder und schreie, (so daß) die ganze Stadt (es) hört und folgendermaßen sagt: „Die Fischersfrau hat ein Kind geboren. Der eine wird uns (dann) Brot, der andere aber Bier, der dritte aber Fleisch bringen. Der Sinn der Frau (war) vernünftig (wörtlich: geordnet); und von (eigener) Herrschaft hält sie sich abgeschnitten. Sie ist abhängig von der Autorität (*mitna*) der Gottheit, und sie steht in der Pflicht (*:hapazulawatar*) der Frau, und die [Wor]te des Mannes verdreht sie nicht.“<sup>21</sup> Die Frau tut also wie ihr befohlen und täuscht eine Geburt vor; so geschah es, daß die Nachbarn Gaben brachten: „[Und] sie hörte auf das Wort des Mannes [und] ging [in das Schlafzimmer] [und] legte sich auf dem Bett nieder [und schrie]. [Und als] (dies) die Leute der Stadt hör[ten], begannen sie zu sprechen: Seht, die Ehefrau [des Fischers] hat ein Kind geboren. [So sprachen] die Leute der Stadt und] begannen [ihr zu bringen]: [Der eine brachte ihr Bro], der anderen aber brachte ih[r Fleisch (und) Bier].“ Es folgt der Kolophon: „Die erste? [Taf]el über (PN) <sup>m</sup>a-<sup>xa</sup>-<sup>lx</sup>-[ ]x. (Das Werk ist) nicht beendet“ (DU]B.<sup>1</sup>?KAM ŠA ma-x[ .]x NU.TIL). Sicherlich steht im Mittelpunkt des weiteren Verlaufes das Findelkind, welchem, wie in anderen altorientalischen Erzählungen auch, ein außergewöhnliches Schicksal bestimmt ist. Da die Geburtslegende des Findelkindes alle Züge einer exzentrischen Persönlichkeit trägt, ist zu erwarten, daß spätere Tafelfunde noch von ihm berichten werden.

<sup>21</sup> Vgl. H. A. Hoffner Jr. (1981), 193.

### 3. Die Erzählung vom Jäger Kešše

Diese Erzählung ist nur bruchstückhaft in hethitischer und hurritischer Sprache sowie in einem winzigen babylonischen Fragment aus Tell Amarna überliefert.<sup>22</sup> Am besten erhalten ist die hethitische Fassung mit 24 Zeilen von Vs. II und 14 Zeilenresten von Rs. III. Die überlieferten Toponyme wie das Gebirge Natara sowie die Ortschaften Ilawa und Perhena sind nur in dieser Dichtung genannt. Da Ilawa auch der Name einer in hurritischem Milieu genannten Gottheit ist und der Name Perhena (oder B/Wirhena) hurritischer Herkunft sein dürfte, ist der Schauplatz im hurritischen Siedlungsgebiet zu suchen. Dementsprechend sind auch die Namen der Protagonisten hurritisch, so daß von einer ursprünglich hurritischen Dichtung auszugehen ist. Erhalten sind 24 Zeilen aus etwa der Mitte der Kolumne II und 14 beschädigte Zeilen der Kolumne III. Das Tafelfragment setzt mit der Ehe des Jägers Kešše ein. Verliebt in seine Ehefrau Šintalimeni versäumt er die unabdingbaren Sohnespflichten, nämlich die Versorgung seiner Mutter und die Opfer an die Familiengötter. Šintalimeni ist „die Schwester des Uđibšarri, (der) ein böser Mann (war)“. „Ihr Name (war) Šintalimeni; (sie war) üppig (*misriwant*)<sup>23</sup> (und) [mit] all[em] ausgestattet.“ Mit der rhetorischen Figur der Epanalepse, d.h. der Wiederholung des gleichen Satzes, welcher die Ursache des kommenden Unheils ankündigt, heißt es weiter: „Kešše aber hörte nur auf seine Ehefrau. Da versorgt Kešše die Götter nicht mehr (*namma ... natta*) mit der Weinration samt dem üblichen Brot; in die Berge geht er nicht mehr zum Jagen. Er hörte nur auf [seine] Ehefrau.“ Schließlich begibt er sich doch auf die Mahnungen seiner Mutter hin in das Gebirge Natara zum Jagen. „Seine Mutter hub an zu Kešše zu sprechen: Nur deine Ehefrau ist dir lieb und in die Berge gehst du nicht mehr zum Jagen und bringst mir nichts.“ Die Rede der Mutter ist durch die Konsonanten-Alliteration mit dem Buchstaben T gestaltet: DAM (Frau) = *ti* (deine) = *pat* (nur) = *wa* (direkte Rede) = *ta* (dir) = *kan* (dort) *assiyattat* (ist lieb) ... *nu* (und) = *wa* (direkte Rede) = *mu* (mir) *natta* (nicht) *kuitki* (etwas) *udatti* (du bringst). „Kešše nahm den Speer und rief die Hunde hinter sich her; und er ging in das Gebirge Natara zum Jagen.“ Die Götter jedoch, zornig ob der unterlassenen Opfer, „verbargen alles Getier vor ihm“ (§-Strich). Kešše streift drei Monate in den Bergen (umher) – zurück aber in seine Stadt (wollte) er mit leeren Händen doch nicht gehen in Hunger (und) Durst [*kasti* in Hunger (und) *kaninti* in Durst].“ Da ereilt ihn ein noch viel schlimmeres Unglück, denn „ihn, den Kešše, hält eine böse Krankheit (gepackt)“. Dämonische Wesen – „die Götterkinder“ (DUMU<sup>MEŠ</sup> DINGIR<sup>MEŠ</sup>) –

<sup>22</sup> EA 341, zuletzt: S. Izre’el (1997), 17–19.

<sup>23</sup> Das Adjektiv *misriwant* ist sowohl auf die begehrswerte Gestalt der Kuh (siehe oben) als auch auf das Aussehen der Sintalimeni bezogen. In dem akkadischen Mythos vom Mondgott und der Kuh ist die von Šin begehrte Kuh als *binutam kazbat* „an Gestalt war sie üppig“ beschrieben. Es liegt deshalb nahe, hethitisch *misriwahh*- und *misriwant* semantisch an akkadisch *kazabu* „üppig sein“ und *kuzbu* „üppig“ anzuschließen.

trachten danach, den Kešše zu fressen. Doch „des Kešše göttlicher Vater [spricht] vom Berge herab [zu den Götterkindern].“ Die fast gänzlich zerstörte Rede des Vaters enthält noch die Worte „[warum] eßt ihr ihn in den Bergen, [den] K[ešše?]“ und „den Mantel aber ihm“.<sup>24</sup> Nach einer größeren Lacuna folgen in sehr zerstörtem Kontext – ganz ähnlich wie in der Gilgameš-Dichtung – die sieben unheilverkündenden Träume des Kešše. Der erste Traum ist nicht erhalten; vom zweiten nur noch K[Ā] „Tor“. Im dritten Traum bringt er irgendetwas vom Berg Natara in eine Stadt; es ist vom Gesinde die Rede. Der vierte Traum handelt wie in einem der Träume des Gilgameš von einem Meteoriten, dem *kunkunuz(z)i*-Stein, der vom Himmel herabfiel und das Gesinde und einen „Gottesmann“ erschlägt. Im fünften Traum mühen sich „des Kešše göttliche Väter“ (also seine Ahnen) das (Herd)feuer bei Glut zu halten. Im sechsten Traum sieht er sich mit einer Kette gefesselt: „Um seinen Nacken ist eine Kette gelegt, unten ist ihm die Fessel der Frauen gelegt.“ Im siebten Traum befindet er sich auf der Löwenjagd: Er läuft zum Stadttor; „vor dem Tor aber traf er auf Schlangen und Sphingen“.<sup>25</sup> „Kešše fragt seine Mutter: „Wie [sollen wir] handeln? Sollen wir nun in das Gebirge gehen, sollen wir im Gebirge sterben? Werden mich in den Bergen [die Söhne der Götter fressen]?“ Von der Deutung der Mutter sind nur noch wenige Worte erhalten: „Des Traumes Deutung ist das: Das Gras wächst hoch; die Träume [ ]. „Es folgen die Begriffe „Wald“, „täglich“, „blaue Wolle“. Es scheint, daß alle sieben Träume um ein gemeinsames Thema kreisen und sich auf (nicht erhaltene) Episoden der Erzählung beziehen.<sup>26</sup> Die Traumdeutung dürfte auf der gleichen Ebene wie die der Ninsun im Gilgameš-Epos erfolgt sein, die die Träume paronomastisch deutet.<sup>27</sup> Deshalb dürfte die

<sup>24</sup> Siehe dazu T. H. Gaster (1952). Deutsche Ausgabe: Gaster (1983), 124–135.

<sup>25</sup> Von literarischem Interesse ist die Reihe der sieben Vorzeichen-Traumbilder. Vorzeichen-Traumreihen sind ein Motiv der indo-iranischen Literatur und zu Standart-Topoi geworden. vgl. W. Schubring (1935), 22. Die längste Vorzeichen-Traumreihe mit dreißig Träumen begegnet im Jinismus des subindischen Kontinents, siehe J. Deleu (1984), 273. Eine Reihe von zwölf Vorzeichenträumen belegt das mittelalterliche persische Fabelbuch Kalila und Dimme aus dem 13. Jahrhundert, das aus dem Arabischen, ins Hebräische und Spanische übersetzt worden ist und in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts dann auch als deutsche Übersetzung von Antonius von Pforr vorliegt. Auf der Sanskrit-Geschichtensammlung des Panchatantra basiert die Traumreihe in der syrischen Erzählung vom Tor des Belar.

<sup>26</sup> Siehe A. L. Oppenheim (1956), 208.

<sup>27</sup> Die Traumdeutung der Ninsun beruht auf Wortspielen: In beiden Träumen des Gilgameš fällt ein Gegenstand – das eine Mal ein Gegenstand *kišru* „Zusammenballung“ – an dieser Stelle am ehesten ein Meteor – und das andere Mal eine Axt (*haşšinnu*) – vom Himmel. Beide Gegenstände beziehen sich auf die Ankunft seines späteren Freunds des Enkidu. Sowohl *kišru* als auch *haşšinnu* setzt die Traumdeutung mit Enkidu gleich. Der Gegenstand *kišru* wird wegen des Anklanges an *kezru* in der Bedeutung „ein junger Mann mit gekräuseltem Haar“, d. h. „Buhlnabe“, und die Axt *haşšinnu*, anklingend an *assinnu* „Lustknabe“ mit dem Erscheinen des Enkidu gedeutet. Im zweiten Traum liegt Gilgameš über der Axt *haşšinnu* und flüstert Liebesworte, siehe A. Drafkorn Kilmer (1982).

Mutter des Kešše in dem Traum vom *kunkunuz(z)i*-Meteorit wegen der dem Wort zugrunde liegenden Reduplikation des Verbums *kuen-/kun-* „töten“<sup>28</sup> eine Todesdrohung gesehen haben.

Die hurritische Version ist als „Gesang“ bezeichnet. Wie umfangreich dieses literarische Werk gewesen ist, zeigt der Kolophon eines Textfragmentes, das als die 14. Tafel mit dem Vermerk „nicht zu Ende“ bezeichnet. Folglich ist von mindestens 15 Tafeln mit weit über 3000 Textzeilen auszugehen, wovon lediglich zwölf Fragmente mit 450 zumeist nur bruchstückhaften Zeilen erhalten sind.<sup>29</sup> Zwar finden sich in keinem dieser Fragmente gesicherte Anklänge an die hethitische Version, doch sind ihnen weitere Episoden und Motive der Dichtung zu entnehmen. Abgesehen von verschiedenen Schauplätzen der sonst nicht belegten Ortschaften Ilawa und Perhena, einem Gremium der „Ältesten“ sowie der hurritischen Namen der teils göttlichen, teils menschlichen Protagonisten Tap-suwar[ri]<sup>30</sup>, Urum-[ ], Elamihuri, Autui<sup>31</sup> und einer Frau namens Tadi-[ ], möglicherweise mit dem gleichen prototypischen und sprechenden Namen wie Tadizuli (hurritisch *tad-* „lieben“), der Geliebten des Helden Gurparanzah, berichten sie von Šindalimeni in der Variante Šendamenni und ihrem Bruder Udibšarri, dem „bösen Mann“. Der Name Elamihuri (*Elmi=huri*) dürfte als Berufsbezeichnung, nämlich „Vereidiger“, zu verstehen sein.<sup>32</sup> Autui führt das Epitheton *tešše* „ehrwürdig, angesehen“. Da beide im Umfeld der „Ältesten“ genannt sind, scheinen sie zu deren Gremium zu gehören. Es ist die Rede von einer Kuh, die in der Stadt eingefangen und dann aus der Stadt entfernt wird. Schließlich sind der Wettergott und der Mondgott genannt. Erwähnt sind eine Schlange (*apše*) und im späteren Kontext ein Vogel, wiederum eine Schlange und ein Hund. Der Vogel ist mit dem Zusatz „oben“, die Schlange mit „unten“ und der Hund mit „in der Mitte“ charakterisiert (ChS I/6 Nr. 30 Rs. IV), was den kosmischen Bereichen entspräche. ChS I/6 Nr. 26 enthält mehrere Gespräche zwischen den Protagonisten, die aber wohl für Kešše einen ungünstigen Verlauf andeuten: „Und Kešše hub an, vor seiner Frau zu klagen“. Auch Šendamenni gerät in Bedrängnis, denn „[als sie] die Worte des Kešše hörte, [schr]ie sie: o weh“. Später sind ein günstiges Vogelomen und ein Bett genannt, das Kešše

Paronomastische Assoziationen finden sich auch in der babylonischen Mantik; so zeigt z. B. eine mit Gewebe überwachsene Gallenblase (*kussu* „überwachsen“) an, daß Kälte (*kuššu*) eintreten wird, siehe K. K. Riemschneider (2004), XVII.

<sup>28</sup> Zu dem mit Unheil behafteten *kunkunuz(z)i*-Stein vgl. V. Haas (2002), 234–237.

<sup>29</sup> Siehe M. Salvini (1988), 157–172.

<sup>30</sup> Tapšuwa[rr] oder Tapšuwar[di] fungiert in der hurritischen Fassung des „Gesanges von Ullikummi“, siehe M. Giorgieri (2001), 134–142 mit Anm. 34. Der von Giorgieri vorgeschlagenen Lesung Tapšuwa[rdi] folge ich nicht, vgl. ChS I/6, 2004, 25 Anm. 41.

<sup>31</sup> Vgl. den PN Autalumma in KUB 27.38 IV 9, 11.

<sup>32</sup> Vgl. auch die Berufsbezeichnung *Amummi=huri*, gebildet mit dem berufsbezeichnenden Morphem -(h)huri. Zu dem Terminus *elami=(h)huri* in der Bedeutung „Vereidiger“ siehe M. Giorgieri (1999), 73f.

verlassen soll, um - so ist anzunehmen - endlich zur Jagd zu gehen.<sup>33</sup> Die 14. Tafel der Dichtung (ChS I/6 Nr. 27) beginnt mit einer Rede des Tapšuwa[rri] an den Mondgott, in der Kešše genannt ist. Die folgende Rede des Mondgottes richtet sich an die Götter. Zwei weitere Reden schließen sich an, eine des Kumarbi und eine des Gottes Ea-König (Ea-šarri). In den beiden noch erhaltenen Paragraphen der Rückseite der Tafel steht Šendamenni im Mittelpunkt: Kešše fordert die Ältesten auf, Šendamenni herbeizurufen und sie vor die Institution *pattivurri* - wahrscheinlich der Versammlung der Ältesten - kommen zu lassen. Dort erhebt Kešše Vorwürfe gegen sein Eheweib, „die *verlogene* Frau“: „Kešše [spricht] die Worte zu den Ältesten[n, indem er sagt:] „,Ruft(?) Šendamenni!“ [ ]. Die Ältesten riefen Šendamenni und ließen sie vor das *pattivurri* kommen. [ ] (§-Strich) Kešše [spricht] die Worte zu Šendamen[ni, indem er sagt]: „Verlogene Frau (*pāli aśtuhhe*)!“ Der weitere Verlauf ist nicht klar. Schließlich ist von der Kuh die Rede, die man in der Stadt eingefangen hat und nun aus der Stadt treibt. In ChS I/6 Nr. 29 ist der Vater des Kešše genannt.<sup>34</sup>

Natürlich lässt sich aus den wenigen Fragmenten die Fabel der Erzählung bei weitem nicht rekonstruieren.

Die drei Dichtungen - wir können sie Volkserzählungen nennen - sind ähnlich gegliedert: Auf die einleitende Hymne folgt die Beschreibung der Schauplätze, die irgendwo in weiter Ferne vorzustellen sind. Inhaltliche Übereinstimmungen sind in der Erzählung von den zwei Brüdern „Schlecht“ und „Gerecht“ als auch in der Erzählung vom Sonnengott, der Kuh und dem Fischer die Kinderlosigkeit und die Abhilfe durch den Sonnengott, der in beiden Fällen „vom Himmel herabblickt“ und in Gestalt eines jungen Mannes die Szene betritt. Die göttlichen Protagonisten sind der Sonnengott, der Wettergott von Kumme, die Ištar von Ninive, Kumarbi und Ea-šarri.

Kaum zufällig sind die Akteure der drei Erzählungen ein Bauer, ein Jäger und ein Fischer.

Das sie verbindende und dominierende Motiv ist die Polarisierung von Schlecht und Gut bzw. Gerecht, das sich in der Erzählung von den zwei Brüdern bereits in der Schicksals weisenden Namengebung anzeigt. Deutlich tritt der Kontrast auch in der Kešše-Erzählung zutage: Schlecht sind Šendamenni, die „die verlogene Frau“ und ihr Bruder Udibšarri, der „böse Mann“, die beide eine negative Rolle in dieser Erzählung einnehmen, was sich ja bereits darin andeutet, daß Kešše, betört von Šendamennis Schönheit, nach der Heirat nicht mehr zur Jagd geht und seine Mutter und die Götter vernachlässigt. Ihnen gegenüber stehen Kešše und eine als „gerechter Herr“ (*urhi evri*) bezeichnete Person. In

<sup>33</sup> In der sechsten Tafel der Serie KUB 47.1 + KBo 27.219 + KBo 27.218 (zum Join und zur Lesung des Zeichens UŠ der Zeile 7" siehe D. Groddeck (1999), 36 mit Anm. 4) ist in Rs. IV 7" ein Verb *ušt-* überliefert, das in Zusammenhang mit dem Jäger Kešše und einem Bett erscheint, siehe Anm. 9.

<sup>34</sup> Die Fragmente sind zusammengestellt und besprochen von M. Salvini - I. Wegner, ChS I/6 Nrn. 29-39.

der nur fragmentarisch erhaltenen Erzählung vom Sonnengott, der Kuh und dem Fischer ist diese Polarisierung zwar nicht unmittelbar zu erkennen, wohl aber in der einleitenden Hymne an die Ištar von Ninive<sup>35</sup>, deren Grundthema ebenfalls der Gegensatz Gut und Schlecht ist: Ein guter und ein schlechter Haustand, eine gute und eine schlechte Ehe, eine gute und eine schlechte Behandlung der Liebhaber der Ištar.

Wenn diese drei Erzählungen, ebenso wie die episch-mythischen Kompositionen um den Gott Kumarbi, auch keine Serienbildung zeigen bzw. als Zyklus vereinigt worden sind, so verbindet sie doch ihr gemeinsames Thema von Gerecht und Schlecht zu einer Trilogie.

Das hethitische Zweibrüdermärchen gehört seiner Gattung nach zu dem nahezu gleichzeitig niedergeschriebenen ägyptischen Märchen von Bata und Anubis. Die vielen wiederkehrenden Motivketten der Erzählung von Bata und Anubis in den beiden Zaubermärchen - dem arabischen Märchen, *Geschichte zweier Brüder*<sup>36</sup> und dem Grimm'schen Märchen, *Die zwei Brüder*<sup>37</sup>, lassen kaum einen anderen Schluß zu, als daß sich die Erzählung von Bata und Anubis über die Jahrtausende im oralen Erzählgut des Volkes erhalten hat<sup>38</sup>, und auf verschlungenen Wegen über Arabien nach Europa gelangt ist.

#### Literatur

- Archi, A., I poteri della dea Ištar īurrī-ittīta, *Oriens Antiquus* 16, 1977, 297-311.  
 Assmann, J., ZÄS 104, 1977, 23f.  
 Beckman, G., Hittite Birth Rituals (StBoT 29), 1983, 22-31.  
 Beckman, G., The Hittite Gilgamesh, in: B. R. Foster, *The Epic of Gilgamesh*. New York, 2001, 157-165.  
 Draffkorn Kilmer, A., A Note on an Overlooked Word-Play in the Akkadian Gilgamesh, in: G. van Driel et al. (Hg.), *Zikir Šumim. Assyriological Studies Presented to F. R. Kraus on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Leiden 1982.  
 Deleu, J., Die Mythologie des Jinismus, *Wörterbuch der Mythologie*, Band V, 1984, 273.  
 Farber, W., Die Vergöttlichung Narām-Sins, *OrNS* 52 (1983), 67-72.  
 Friedrich, J., Die hethitischen Bruchstücke des Gilgameš-Epos, ZA 39, 1930, 1-82.  
 Friedrich, J., Churritische Märchen und Sagen in hethitischer Sprache, ZA 49, 1950, 234ff.  
 Gaster, T. H., *The oldest Stories of the World*, New York 1952.  
 Gaster, T. H., *Die ältesten Geschichten der Welt*, Berlin 1983.  
 Giorgieri, M., Zu den hurritischen Personennamen in den Amarna-Briefen, *SMEA* 41, 1999, 63ff.  
 Giorgieri, M., Die hurritische Fassung des Ullikummi-Lieds und ihre hethitische Parallele, *StBoT* 45, 2001, 134-142.

<sup>35</sup> Ebenso auch H. G. Güterbock (1951), 10. Doch geht Güterbock später (Güterbock (1983), 155), H. A. Hoffner Jr. folgend (Hoffner (1981), 189-194), von einer Sammeltafel aus. Dem aber widerspricht, daß die auf einer Sammeltafel vereinigten Texte in der Regel entweder zur gleichen Gattung gehören oder in einer inhaltlichen Beziehung zueinander stehen; zu Sammeltafeln vgl. vorläufig L. M. Mascheroni (1988), 131-145.

<sup>36</sup> Siehe C. Peust (2001), 150.

<sup>37</sup> Siehe W. Westendorf, *Ägyptische Märchen*, in: *Kindlers Literaturlexikon*, Band 3, 798.

<sup>38</sup> Siehe K. Horálek, EM, Band 2, 1979, 925-940.

- Groddek, D., Prolegomena zum Ritual des Pallia (CTH 475), *Hethitica* XIV, 1999, 27ff.
- Güterbock, H. G., The Song of Ullikummi. Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth, *JCS* 5 (1951), 10.
- Güterbock, H. G., Hethitische Literatur, in: W. Röllig (Hg.), *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Altorientalische Literatur*, Wiesbaden 1978, 211–253.
- Güterbock, H. G., A Hurro-Hittite Hymn to Ishtar, *JAOS* 103, 1983, 155–164.
- Haas, V., Die hurritisch-hethitischen Rituale der Beschwörerin Allaiturah(b)i und ihr literar-historischer Hintergrund, in: V. Haas (Hg.), *Hurriter und Hurritisch*, *Xenia* 21, 1988, 130–136.
- Haas, V., *Geschichte der hethitischen Religion* (HdO I/15), Leiden – New York, 1994.
- Haas, V., Der Schicksalsstein. Betrachtungen zu KBo 32.10 Rs. III, *AoF* 29, 2002, 234–237.
- Hahn, K., Jüngste, Jüngster, in: EM, Band 7, 1993, 803.
- Hoffner Jr., H. G., The Hurrian Story of the Sungod, the Cow and the Fisherman, in: M. A. Morrison/D. I. Owen (Hg.), *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians in Honor of E. R. Lacheman*, Winona Lake, 1981, 189–194.
- Hoffner Jr., H. G., Hittite Myths, Atlanta, Georgia 1998<sup>2</sup>, 85–87.
- Izre'el, S., The Amarna Scholarly Tablets, *Cuneiform Monographs* 9, Groningen 1997, 17–19.
- Lebrun, R., *Hymnes et Prières Hittites*, Louvain-La-Neuve 1980.
- Lüthi, M., Bruder, Brüder, in: *Enzyklopädie der Märchen*, Band 2, 1979, 844–860.
- Mascheroni, L. M., A proposito delle cosiddette *Sammettafeln* etee, in: F. Imparati (Hg.), *Studi di storia e di filologia anatolica dedicati a Giovanni Pugliese Carratelli* (Eothen 1), 1988, 131–145.
- Neu, E., Das hurritische Epos der Freilassung I. Untersuchungen zu einem hurritisch-hethitischen Textensemble aus Hattuša (StBoT 32), 1996.
- Oppenheim, A. L., *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, Philadelphia 1956.
- H. Otten, Die erste Tafel des hethitischen Gilgamesch-Epos, *IstMit* 8 (1958), 93–125.
- Polvani, A. M., Hittite Fragments on the Atramhasis Myth, in: *Semitic and Assyriological Studies Presented to Pelio Fronzaroli by Pupils and Colleagues*, Wiesbaden 2003, 532–539.
- Peust, C., Das Zweibrüdermärchen, in: *TUAT Ergänzungslieferung*, 2001, 147–165.
- Riemenschneider, K. K., Die akkadischen und hethitischen Omentexte aus Boğazköy (Dresdner Beiträge zur Hethitologie Band 12), 2004.
- Röllig, W., Der Mondgott und die Kuh. Ein Lehrstück zur Problematik der Textüberlieferung im Alten Orient, *OrNS* 54, 1985, 260–273.
- Salvini, M., Die hurritischen Überlieferungen des Gilgameš-Epos und der Kešši-Erzählung, in: *Xenia* 21, 1988, 157–160.
- Salvini, M./Wegner, I., *Die mythologischen Texte* (ChS I/6), Roma 2004.
- Schubring, W., Die Lehre der Jainas nach alten Quellen dargestellt, *Grundriß der Indo-Iranischen Philologie und Altertumskunde* III.7, Berlin und Leipzig 1935.
- Siegelová, J., Appu-Märchen und Hēdammu-Mythos, *StBoT* 14, 1971.
- Starke, F., Die keilschrift-luwischen Texte in Umschrift (StBoT 30), 1985.
- Stefanini, R., The Catch Line of Hēdammu 10 (KUB 33.103, Rs.), in: D. Groddek/S. Rössle (Hg.), *Šarnikzel. Hethitologische Studien zum Gedenken an Emil Orgetorix Forrer* (19.02.1894–10.01.1986), Dresden 2004, 629f.
- Stol, M., *Birth in Babylonia and the Bible*, Groningen 2000.
- Ungnad, A., *Gilgamesch-Epos und Odyssee*, Breslau 1923 (Kulturfragen/Heft 4/5 im Selbstverlag des Herausgebers).
- Ünal, A., *Mythen und Epen II*, *TUAT* III.4, 1994, 853–856.
- Wegner, I., Gestalt und Kult der Ištar-Šawuška in Kleinasien (*AOAT* 36), 1984.
- Wilhelm, G., Hymnen der Hethiter, in: W. Burkert/F. Stolz (Hg.), *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich* (OBO 131), 1994, 70–73.

SILVIA ALAURA

## Fleh- und Unterwerfungsgesten in den hethitischen Texten\*

„Hominis genibus quaedam et religio inest observatione gentium. Haec supplices attingunt, ad haec manus tendunt, haec ut aras adorant, fortassis quia inest iis vita-litas. Namque in ipsa genus utriusque commissura, dextra laeaque, a priore parte gemina quaedam buccarum inanitas inest, qua perfossa ceu iugulo spiritus fluit“  
(Plinio, *Nat. Hist.* XI.250)

Im vorliegenden Beitrag werden die Fleh- und Unterwerfungsgesten in den hethitischen Texten eingehender untersucht. In chronologischer Hinsicht wird die Dokumentation der mittelhethitischen Zeit besonders berücksichtigt.

Als Geste der Supplikation gilt vor allem die Berührung der Knien (heth.: (UZU)gēnu-/gānu-, Knie; gēnu(š)ša-, ginušša/i- Kniegelenk, -winkel (und ähnlich))<sup>1</sup>, die auf Grund der semantischen Dichte als kodifizierte Gebärde zu betrachten ist. Die sakrale Bedeutung der Knie, die auch in anderen idiomatischen hethitischen Ausdrücken eine wichtige Rolle spielen<sup>2</sup>, ist auf die Funktion dieses Körperteils als Kraftstelle bzw. Kraftleiter sowie Sitz des Lebens zurückzuführen<sup>3</sup>. Die bisher in der Forschung wenig beachteten Charakteristiken des Flehens in der hethitischen Kultur werden zuerst erläutert. Hierbei ließen sich sowohl Ähnlichkeiten als auch Unterschiede zu anderen altorientalischen Kulturen punktuell feststellen und weiter vertiefen. Aus einer diachronischen Perspektive hat sich ergeben, daß während der mittelhethitischen Zeit neue Gestenkomponenten aus anderen Kulturbereichen in Hatti eingeführt wurden.

Die Bittgesten sind in den hethitischen Texten mit den folgenden Ausdrücken wiedergegeben:

A) -za jdn. *genu(wa)* / *genu(š)šuš ep(p)*- „jemanden um die Knie / Kniebeugen fassen; jemanden bei den Knien / Kniebeugen ergreifen“

\* Die Abkürzungen richten sich nach H. G. Güterbock – H. A. Hoffner – Th. P. J. van den Hout (ed.), *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Bd. P/3, Chicago 1997, vii–xxvi und Bd. Š/1, 2002, vi–viii.

<sup>1</sup> Zum Substantiv „Knie“ sei grundlegend auf E. Neu (1972); H. Eichner (1979) verwiesen; außerdem vgl. J. J. S. Weitenberg (1984), 36–40, mit weiteren bibliographischen Hinweisen; siehe zuletzt J. Puhvel, *HED* K, 146–151.

<sup>2</sup> Siehe z. B. den Ausdruck *genuwaš halai-* „jdn. jdm. auf die Knie setzen“, vgl. dazu u. a. H. A. Hoffner, Jr. (1968), 198ff. (insb. S. 201, Anm. 27); G. M. Beckman (1983), 48–49 und zuletzt P. Dardano (2002), 369–370 mit weiteren Literaturangaben.

<sup>3</sup> Zum Verhältnis von Knie und Lebenskraft vgl. R. B. Onians (1951), 174ff., 303ff.