

Die hethitische Literatur



Die hethitische Literatur

Texte, Stilistik, Motive

von
Volkert Haas

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Die Abbildungen auf dem Einband sind entnommen aus:

Robert Payton, The Ulu Burun Writing-Board Set, in: Anatolian Studies XLI (1991), S. 105. © The British Institute of Archaeology at Ankara.

Suzanne Herbordt, Die Tonbullen vom Nişantepe. Ein Archiv der hethitischen Hauptstadt Hattuša, in: Alter Orient aktuell, 2004, Nr. 5, S. 7 (Abb. 4).
© Deutsche Orient-Gesellschaft e.V.

ISBN-13: 978-3-11-018877-6
ISBN-10: 3-11-018877-5

Bibliographic Information published by Die Deutsche Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data is available in the Internet <http://dnb.ddb.de>.

© Copyright 2006 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Satz: Selignow Verlagsservice, Berlin

Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen
Einbandentwurf: Martin Zech, Bremen

Vorwort

Eine Hethitische Literaturgeschichte stößt im Vergleich zu Darstellungen jüngerer Literaturen auf enge Grenzen. Was an Literatur erhalten geblieben ist, haben die gelehrten Schreiber des Palastes und der Tempel in Keilschrift auf Tontafeln niedergeschrieben. Die Schwierigkeit, eine Literaturgeschichte zu schreiben, besteht besonders darin, daß ein großer Teil der Texte verlorengegangen, bzw. nur fragmentarisch erhalten geblieben ist. Da breit ausgestaltete Erzählungen oft nur noch in kläglichen Resten vorliegen, sind so manche literaturgeschichtlich relevanten Fragestellungen, wie die nach der Struktur und Intention der Erzählungen oder gar nach einem Entwicklungsgang der hethitischen Literatur von ihren Anfängen bis zu ihrem Ende, abgesehen vielleicht von historiographischen Dokumenten, wohl weder jetzt noch später zu beantworten.

Nach sprachlichen und paläographischen Kriterien unterscheidet die Hethitologie althethitische, mittelhethitische und junghethitische Tafeln bzw. Niederschriften. Als althethitisch gilt der Zeitraum von etwa 1570–1460, als mittelhethitisch von etwa 1460–1350 und als junghethitisch von etwa 1320–1200 v. Chr.

Die vorliegende Studie beschränkt sich auf eine kommentierte Anthologie aus Texten aller literarischen Gattungen. Sie soll einem interessierten Leserkreis einen Einblick in den reichen Schatz hethitischer Literatur vermitteln.

Einen Überblick über die hethitische Literatur geben A. Kammenhuber, in Kindlers Literatur Lexikon, 1974, H. G. Güterbock, *Hethitische Literatur*, 1978, E. von Schuler, *Literatur bei den Hethitern*, 1987–1990 sowie Anthologien: C. Kühne, *Hethitische Texte*, in: Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, 1975, L. Jakob-Rost, *Das Lied von Ullikummi*, Leipzig 1977. und A. Ünal, in: Texte zur Umwelt des Alten Testaments (TUAT), 1982–2001; auf Textgruppen und einzelne Texte beschränkt sind: R. Lebrun, *Hymnes et Prières hittites*, 1980, A. M. Polvani, *La mitología ittita*, 1990, G. F. del Monte, *L'annalistica ittia*, 1993, H. A. Hoffner, *Hittite Myths*, 1998², G. Beckman, *Hittite Diplomatic Texts*, 1999², I. Singer, *Hittite Prayers*, 2002 und J.V.G. Trabazo, *Textos religiosos hittitas*, 2002. Eine Dissertation über die hethitische Dichtersprache erschien 1967 von B. de Vries. Vorausgegangen war eine Studie von H. G. Güterbock zur Versstruktur einer hethitischen Dichtung im Jahre 1952.

Wie wenig aber in fachübergreifenden Publikationen das hethitische Schrifttum bisher rezipiert worden ist, zeigt sich z. B. an dem bedeuten-

den Werk *Enzyklopädie des Märchens* mit dem Untertitel *Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, in dem Motive hethitischer Dichtungen kaum vertreten sind, obgleich sie wegen ihres hohen Alters für die Erzählforschung von größter Bedeutung sind.

Dem altorientalischen Schrifttum verdankt die Weltliteratur die Gattungen der Historiographie, der Gebete, Hymnen, Epen und Mythen, die prosaischen Erzählungen mit ihren Protagonisten, den Göttern, halbgöttlichen Heroen, gewöhnlichen Menschen sowie den Sagengestalten der Sphingen, Stermenschen und anderen phantastischen Mischwesen.

Daß die überlieferten mythischen und epischen Dichtungen parallel zu Teilen auch in der Volksliteratur, d. h. einer mündlichen Tradition, einer breiteren Bevölkerung bekannt waren, ist schon deshalb anzunehmen, als manche Erzählstoffe in anderem Gewand in viel späterer Zeit und in weit entfernten Bereichen wieder begegnen – ob als Wandermotive und Wandererzählungen oder als voneinander unabhängige Motivanalogien soll hier nicht zur Diskussion stehen.¹

Wenn ich bei der Betrachtung des hethitischen Schrifttums stets auf bekannte literarische Motive² hinweise, die in ihrem Kern schon vor Jahrtausenden erzählt wurden und deren Ursprung im Alten Orient zu suchen ist, so möchte ich damit zeigen, daß nicht nur die ägyptischen, sondern auch die altorientalisch-vorderasiatischen Dichtungen die abendländische Literatur auf verschlungenen Wegen erreicht haben.

So verfolgt vorliegende Schrift vornehmlich drei Ziele, nämlich die hethitische Literatur in ihrer Breite bekannter zu machen, auf ihre Qualität an Hand stilistischer Techniken und rhetorischer Figuren hinzuweisen sowie an Mythen, literarischen Topoi und Motiven zu zeigen, daß auch noch nach dem Verfall des hethitischen Reiches eine Rezeption dieser Literatur erfolgt ist, die mithin als ein Teil der Weltliteratur gelten kann.

¹ Solche Wandermotive können in ihrer oralen Überlieferungstradition über die Jahrtausende lebendig bleiben, vgl. auch W. Röllig, 1986, 86f. Ein eindrucksvolles Beispiel ist das Motiv der Bestattung einer legendären Person in einem Flussbett, dessen Wasser für den steinernen Grabbau umgeleitet worden ist. Erzählt wird dies sowohl von der Bestattung des Gilgameš im Flussbett des Euphrat (A. Cavigliaux – F. N. H. Al-Rawi, 2000 und A. R. George, 2003, 15) als auch vom Grabbau des Gotenkönigs Alarich im Flussbett des Bussento bei Cosenza.

² Zur Motivforschung in der sumerischen und babylonischen Literatur siehe W. Röllig, 1986.

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung zu den Umschriften und Übersetzungen.....	XI
Zeichenerklärung.....	XII
Verzeichnis der Abkürzungen	XIII
I Einleitung	1
1. Der historische Rahmen	1
2. Das hethitische Schrifttum als Teil der Keilschriftliteratur	10
3. Die hethitischen Tontafelarchive oder Bibliotheken	13
4. Kriterien und Definition von Literatur	16
II Geschichten aus vorhethitischer Zeit	18
1. Die hethitische Überlieferung vom Fürsten Anum-hirwe	18
2. Dynastiegründungslegenden und Binnenwanderungen in Anatolien	20
3. Das Dokument des Königs Anitta von Kussar	28
III Ereignisse aus dem Beginn der althethitischen Epoche im Schrifttum Hattusilis I.	32
1. Die Eroberungs- und Raubzugsberichte in Syrien	33
2. Einzelberichte über Ereignisse während der Syrienfeldzüge	41
3. Die Exempelsammlung oder Palastchronik	54
4. Das politische Testament oder die Abschiedsrede Hattusilis I.	59
5. Das Ächtungs-Edikt auf die Tawananna	65
IV Die Traditionsliteratur aus der Akkad-Zeit	67
1. Die Dichtung <i>šar tamhāri</i> „König der Schlacht“	68
2. Die Narām-Sîn-Dichtung	72
V Die Historiographie seit der mittleren Epoche des hethitischen Reiches	77
1. Die Annalistik des Großkönigs Mursilis II.	78
2. Die Staatsverträge	85
3. Binnenthemen in Annalen und Staatsverträgen	87
4. Die Apologie des Großkönigs Hattusilis III.	89

VI	Zentralanatolische Mythen	96
1.	Der Wettergott Tarhun(ta) und sein Antagonist Illuyanka	97
2.	Der Mythos vom Vegetationsgott Telipinu	103
3.	Das Meer, der geraubte Sonnengott Istanu und Telipinu	115
4.	Ein anatolischer Winter in der Sprache des Mythos	117
5.	Der hattische Mythos vom Mond Kasku, der vom Himmel fiel	120
VII	Die hethitisch-hurritische Literatur	123
1.	Der episch-mythische Erzählstil	123
2.	Die hurritisch-hethitische und die homerische Epik	126
VIII	Die mytho-poetischen Dichtungen über Kumarbi, den „Vater der Götter“	130
1.	Der Sukzessionsmythos oder der „Gesang von [Kumarbi]“	133
2.	Mythen über die Epoche der noch unfertigen Weltordnung	143
3.	Die Katastrophenmythen	147
4.	Die literarische Gestaltung des Mythenkreises um Kumarbi	175
IX	Das hurritisch-hethitische Epos „Gesang (von) der Freilassung“	177
1.	Das Proömium	179
2.	Ereignisse in der Stadt Ebla	179
3.	Das Gastmahl der Allani in der Unterwelt	180
4.	Die Erzählung über die Stadt Ebla	182
5.	Die Parabeln	185
X	Eine Märchen-Trilogie vom bösen und vom guten Menschen	193
1.	Die Erzählung von den zwei Brüdern „Schlecht“ und „Gerecht“	194
2.	Die Erzählung vom Sonnengott, der Kuh und dem Fischer	199
3.	Die Erzählung vom Jäger Kesse	206
XI	Syrisch-hethitische mytho-poetische Dichtungen	212
1.	Istar und der Berggott Bisaisa	212
2.	Ein palästinisch-kanaanäischer Mythos in hethitischer Sprache	213

	Inhaltsverzeichnis	IX
XII	Isolierte Fragmente von Epen und Erzählungen	217
	1. Der Held Gurparanzah und der Wettkampf im Bogenschießen	217
	2. Die Ankunft der Kaufleute	220
XIII	Träume einer hethitischen Königin	221
	1. Die Träume der Königin in der Stadt Ankuwa	221
	2. Der Traum der Königin Puduheba in der Stadt Urikina..	223
XIV	Fluchdichtungen	224
	1. Kosmische Schwüre und Verfluchungen	224
	2. Der Fluch des Kumarbi	226
	3. Fluchdrohungen gegen die Unterweltsgötter	227
	4. Verfluchungen von Städten	227
	5. Die Fluchformeln der Staatsverträge	229
	6. Die Fluchanalogien bei der Vereidigung des Heeres ..	231
	7. Die Verfluchungen in den Parabeln der Dichtung „Gesang (von) der Freilassung“	234
	8. Verhöhnungen	235
XV	Beschwörungen, Mythologeme und <i>historiolae</i>	237
	1. Die Reise der Seele in das Totenreich	237
	2. Die <i>historiola</i> vom blutroten Mond	240
	3. Zwei <i>historiolae</i> des Feuers	241
	4. Die Beschaffung des Quell- und des Meerwassers	242
	5. Die <i>historiola</i> der Meteoritsteine aus Ninive	243
XVI	Hymnen, Gebete und Vokationen	245
	1. Hymnen	245
	2. Gebete	253
	3. Vokationen	269
XVII	Die Rezeption altbabylonischer Epen	272
	1. Die Gilgameš-Dichtung	272
	2. Die Atra(m)hasīs-Dichtung	277
XVIII	Lieddichtungen und Gesänge	280
	1. Zwei hethitische Soldatenlieder	280
	2. Der Musiktext aus Ugarit	281
	3. Ein Liebeslied	282
	4. Kultlieder in hattischer, luwischer und hurritischer Sprache	283
	5. Gibt es ein luwisches Lied über die homerische Stadt Ilios?	287

XIX	Literarische Elemente	288
1.	Poetische Techniken im hethitischen und hurritischen Schrifttum	288
2.	Gebundene Sprache	297
3.	Die Bildersprache – Vergleiche, Metaphern und Symbolik	298
4.	Symbolik und Metaphorik in Verfluchungen	309
5.	Proverbien, Sentenzen und Redensarten	309
6.	Elemente der Komik	310
XX	Hethitische Literatur in der Rezeption der Antike und späterer Überlieferung	313
1.	Götter- und Menschensprache	313
2.	Eine hethitische Marginalie zu den Fasten des Ovid	314
3.	Das poetische Motiv der Klage der Natur	317
4.	Mythen und <i>historiolae</i> in märchenhaften Erzählungen	320
5.	Wege der Überlieferung	323
XXI	Die Hethitologie in der europäischen Belletristik des 20. Jahrhunderts	325
XXII	Literaturverzeichnis	329
XXIII	Indices	347
1.	Verzeichnis der aufgenommenen Texte	347
2.	Zitierte Texte und Textstellen	347
3.	Namenverzeichnis	349
a)	Protagonisten und Statisten in hethitischen und hurritischen Dichtungen	349
b)	Gottheiten und Menschen aus der sumerischen, babylonischen und ugaritischen Literatur	352
c)	Toponyme in Mythen und Epen	354
d)	Gestalten aus dem Alten Testament, der antiken und späteren Literaturen in Vergleichen	355
4.	Literarische und mythologische Themen, Motive und Topoi	359
5.	Begriffe der Stilistik und Rhetorik	361
	Zeittafel der Könige von Hatti	363

Vorbemerkung zu den Umschriften und Übersetzungen

Da die Keilschrift eine Silbenschrift (unter Verwendung von Logogrammen) ist, wird ein Text syllabisch transliteriert, also *wa-a-tar* „Wasser“ usw.; Worte aus anderen Sprachen – Sumerogramme und Akkadogramme – werden unterschiedlich transliteriert: Sumerogramme in großen Kapitälchen, also AN „Himmel“ oder DINGIR „Gott“; Akkadogramme sind ebenfalls in großen Kapitälchen, jedoch kursiv gesetzt, also *ILU* „Gott“ usw. Ebenfalls kursiv werden hethitische und hurritische Worte gesetzt, also hethitisch *wa-a-tar*, hurritisch *ši-e-ni*. Die einem Wort vorangestellten Determinative geben die Zugehörigkeit eines Begriffs zu einer besonderen Kategorie an, z. B. sumerisch URU „Stadt“ vor Städtenamen, oder GIŠ „Baum“ vor Bäumen und Holzgegenständen aller Art. Da die Determinative nicht gesprochen worden sind, werden sie hochgestellt, z. B. URU^h*attusa*, oder MUNUS „Frau“ vor einem Frauennamen bzw. einer Frauenkategorie, z. B. MUNUS^hSU.GI „alte Frau“. Als Determinative sind auch die den Sumerogrammen nachgestellten Pluralzeichen aufzufassen, z. B. DINGIR „Gott“ und DINGIR^{MEŠ} „Götter“ oder URU „Stadt“ und URU^{HI.A} „Städte“. Phonetische Komplemente an Sumerogrammen, seltener auch an Akkadogrammen, geben den entsprechenden Kasus des hethitisch gesprochenen Logogramms an, z. B. URU-*an*, hethitische Aussprache *happiran* „Stadt“ im Akkusativ.

Die š(in)-haltigen Zeichen in hethitischen und hurritischen Texten sind in gebundener Umschrift mit s wiedergegeben; die ḥ(et)-haltigen Zeichen mit h.

Kursiv gesetzte Begriffe und Satzteile in den Übersetzungen zeigen Unsicherheit in der Wortbedeutung oder einer Ergänzung an.

Zeichenerklärung

ḥ/H	wird (in den Transliterationen) als ch/Ch gesprochen; in gebundener Umschrift jedoch mit h/H wiedergegeben.
š/S	wird (in den Transliterationen) als sch/Sch (hethitisch und wahrscheinlich auch hurritisch rein graphisch) gesprochen; in gebundener Umschrift mit s/S wiedergegeben.
A ₂ /a ₂ usw.	Indizierte Vokale und Silben dienen der Unterscheidung gleichlautender Keilschriftzeichen verschiedener Formen.
[]	Ein Kontext in [] ist frei ergänzt.
x	Keilschriftzeichen abgebrochen oder unleserlich
< >	Auslassung im Originaltext
> <	Im Originaltext zu tilgen
/	Satz- bzw. Verstrenner (ein Keil, der hier als / wiedergegeben ist)
*	verweist auf eine erschlossene, also nicht belegte, Form.
:	Glossenkeil

Verzeichnis der Abkürzungen

/a, /b usw.	Grabungsnummern der seit den Grabungen von Kurt Bittel in Boğazköy 1931 ff. gefundenen Tafeln
ABoT	Ankara Arkeoloji Müzesinde Bulunan Boğazköy Tabletleri, İstanbul 1948
AfO (Bh.)	Archiv für Orientforschung (Beiheft), Berlin/Graz/Horn 1926 ff.
AHw	W. von Soden, Akkadisches Handwörterbuch, Wiesbaden 1959–1981
AlT	D. J. Wiseman, The Alalakh Tablets, London 1953
AMT	R. C. Thompson, Assyrian Medical Texts, Oxford 1923
Anadolu	Anadolu. Revue des études d'archéologie et d'histoire en Turquie, Paris
AnAr	Museumsnummern von Boğazköy-Tafeln im Archäologischen Museum zu Ankara
ANET	J. B. Pritchard (Hg.), Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Princeton 1955 ²
AnSt.	Anatolian Studies. Journal of the British Institute of Archaeology at Ankara, London 1951 ff.
AO	Der Alte Orient, Leipzig 1900–1945
AOAT(-S)	Alter Orient und Altes Testament (Sonderreihe). Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments, Kevelaer und Neukirchen-Vluyn 1969 ff.
AoF	Altorientalische Forschungen, Berlin 1974 ff.
AOS	American Oriental Series, New Haven
Archivum Anatolicum/ Anadolu Arşivleri	Ankara Üniversitesi dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri, Ankara 1995 ff.
ARM	Archives royales de Mari, publiées sous la direction de André Parrot et Georges Dossin, Paris 1950 ff.
ARMT	Archives royales de Mari (transcription et traduction), Paris
ArOr	Archiv Orientální, Prag – Paris, Band 14 und 15: Stuttgart und Prag/Paris/Stuttgart 1929 ff.
AS	Assyriological Studies, Chicago 1931 ff.
BBVO	Berliner Beiträge zum Vorderen Orient, Berlin 1982 ff.
Belleoten	Türk Tarih Kurumu Belleten, Ankara 1937 ff.
BiOr	Bibliotheca Orientalis, Leiden 1944 ff.

Bo	Tafelsignatur der Boğazköy-Tafeln (soweit unv.)
BoSt	Bogazköy-Studien, Hg. O. Weber, Leipzig 1916 ff.
CAD	The Assyrian Dictionary of the University of Chicago, Chicago/Glückstadt 1956 ff.
CANE	Civilizations of the Ancient Near East, I–IV, Hg. J. M. Sasson et al., London et al., 1995
CHD	The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago 1989 ff.
ChS	Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler, I. Abteilung Die Texte aus Boğazköy, Hg. V. Haas, M. Salvini, I. Wegner und G. Wilhelm, Rom 1984–2006
CLL	H. C. Melchert, Cuneiform Luvian Lexicon, Chapel Hill, N. C. 1993
CT	Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum, London 1896 ff.
CTH	E. Laroche, Catalogue des Textes Hittites, Paris 1971
CTH*	E. Laroche, Catalogue des textes hittites. Suppl. in: RHA 30, 1972, 94–133 und RHA 33, 1975, 68–71.
DBH	Dresdner Beiträge zur Hethitologie. Verlag der TU Dresden
DLL	E. Laroche, Dictionnaire de la Langue Louvite, Paris 1959
EA	J. A. Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln (= VAB 2)
EM	Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, Hg. K. Ranke et al., Berlin – New York 1977 ff.
EMAR	D. Arnaud, Recherches au pays d'Aštata, VI.1–4, Paris 1985–1987.
Eothen	Eothen. Studi sulle civiltà dell'Oriente antico, Firenze 1988 ff.
FHG	E. Laroche, Fragments hittites de Genève. RA 45, 1951, 131–138, 184–194 und RA 46, 1952, 42–50 (zitiert nach Nummern)
FHL	J.-M. Durand und E. Laroche, Fragments hittites du Louvre. Mémorial Atatürk: Études d'Archéologie et de Philologie Anatoliennes. Paris 1982, 73–107
HDA	Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Hg. H. Bächtold-Sträubli, Berlin/Leipzig 1927–1942
HdO	Handbuch der Orientalistik, Leiden/Köln 1959 ff.
HED	J. Puhvel, Hittite Etymological Dictionary, Berlin/New York 1984 ff.
HEG	J. Tischler, Hethitisches Etymologisches Glossar, Innsbruck 1983 ff.
Hethitica	Hethitica. Louvain (Bibliotheque de l'Université) 1972 ff.

HethWb ²	J. Friedrich und A. Kammenhuber, <i>Hethitisches Wörterbuch</i> ² , Heidelberg 1975 ff.
HG	Die hethitischen Gesetze, zuletzt bearbeitet von H. A. Hoffner, Jr., 1997
HS	Historische Sprachforschung (Historical Linguistics), Göttingen
HT	Hittite Texts in the Cuneiform Character From Tablets in the British Museum, London 1920
IBoT	Istanbul Arkeoloji Müzelerinde bulunan Boğazköy Tabletleri (Boğazköy-Tafeln im Archäologischen Museum zu Istanbul) I–IV. Istanbul 1944, 1947, 1954, 1988
IF	Indogermanische Forschungen. Zeitschrift für Indogermanistik und allgemeine Sprachwissenschaft, Straßburg, Leipzig, Berlin 1892 ff.
JAC	Journal of Ancient Civilizations. The Institute for the History of Ancient Civilizations, published by IHAC. Northeast Normal University, Chanchun, Jilin Province. People's Republic of China, 1986 ff.
JANER	Journal of Ancient Near Eastern Religions, Leiden – Boston – Köln, 2002 ff.
JAOS	Journal of the American Oriental Society (1–5 [1850–1856] New York), New Haven 1843 ff.
JCS	Journal of Cuneiform Studies, New Haven, Conn. 1947 ff.
JEOL	Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap „Ex Oriente Lux“, Leiden 1930 ff.
JKF	Jahrbuch für kleinasiatische Forschungen, 1–2, Heidelberg/Istanbul 1950–1952
JNES	Journal of Near Eastern Studies, Chicago, 1942 ff.
KAR	Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts, Leipzig 1919 und 1923 = WVDOG 28 und 34
KASKAL	Rivista di storia, ambiente e culture del Vicino Oriente Antico, Padova, 2004
KBo	Keilschrifttexte aus Boghazköi. Leipzig/Berlin 1916 ff.
KBVM	L. Jakob-Rost, Keilschrifttexte aus Boghazköi im Vorderasiatischen Museum, in der Reihe: Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Staatlichen Museen zu Berlin, NF, Heft XII, Mainz 1997.
KlF	Kleinasienische Forschungen, Hg. F. Sommer und H. Ehelolf, Band 1, Weimar 1930
KTU	M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartín, Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit (= AOAT 24/1)
KUB	Keilschriftkunden aus Boghazköi. Berlin 1926–1990

XVI	Verzeichnis der Abkürzungen
MDOG	Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft. Berlin 1898 ff.
MIO	Mitteilungen des Instituts für Orientforschung, Berlin 1953 ff.
MMMH	V. Haas, <i>Materia Magica et Medica Hethitica</i> . Ein Beitrag zur Heilkunde des Alten Orient (unter Mitwirkung von D. Bawanypeck), Berlin – New York, 2003
MSS (Bh.)	Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, München
MVA(e)G	Mitteilungen der Vorderasiatischen bzw. (seit 1922) Vorderasiatisch Ägyptischen Gesellschaft, Berlin/Leipzig 1896–1944
N.A.B.U.	Nouvelles assyriologiques brèves et utilitaires, Paris 1987 ff.
Nikephoros	Zeitschrift für Sport und Kultur im Altertum, Hildesheim 1988 ff.
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis; Hg. Biblisches Institut der Universität Freiburg Schweiz, Göttingen
OLZ	Orientalische Literaturzeitung, Berlin/Leipzig 1898 ff.
OrAnt	Oriens Antiquus, Rivista del Centro per l'Antichità e la Storia dell'Arte del Vicino Oriente, Roma 1962 ff.
OrNS	Orientalia. Nova Series. Roma 1931 ff.
PN	Personenname
RA	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale, Paris 1886 ff.
RGTC	Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes, Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients Reihe B, Wiesbaden 1977 ff.
RHA	Revue Hittite et Asianique, Paris 1930 ff.
RLA	Reallexikon der Assyriologie und (ab 1957) Vorderasiatischen Archäologie, Berlin/Leipzig
SMEA	Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, Roma 1966 ff.
SÖAW	Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften; bis 1947: der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil-hist. Kl., Wien; bis 1950
Die Sprache	Zeitschrift für Sprachwissenschaft, Wien – Wiesbaden 1949 ff.
StBoT (Bh.)	Studien zu den Boğazköy-Texten, Wiesbaden 1965 ff. (Beihefte ab 1988)
StPohl (SM)	Studia Pohl (Series Maior), Roma 1967 ff.
STT	O. R. Gurney und J. J. Finkelstein, <i>The Sultantepe Tablets</i> , London 1957
StudMed	Studia Mediterranea, Pavia 1979 ff.

TAVO	Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B (Geisteswissenschaften), Nr. 1, Beihefte, Wiesbaden
TBP	F. R. Kraus, Texte zur babylonischen Physiognomatik, AfO Beiheft 3, 1939
THeth.	Texte der Hethiter. Hg. A. Kammenhuber, Heidelberg 1971ff.; Heft 23 und 24 von G. Wilhelm, Heft 25 von S. Heinhold-Kramer
TUAT	Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Gütersloh 1982ff.
UF	Ugarit-Forschungen, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1969ff.
Ugaritica V	Mission de Ras Shamra, Tome XVI. Ugaritica V. Nouveaux Textes Accadiens, Hourrites et Ugaritiques des Archives et Bibliothèques Privées d'Ugarit Commentaires des Textes Historiques (Première Partie) par J. Nougarol, E. Laroche, C. Virolleaud, C. F. A. Schaeffer, Paris, 1968
VAB	Vorderasiatische Bibliothek, Leipzig
VAT	Inventarnummer des Vorderasiatischen Museums Berlin
VBoT	Verstreute Boghazköi-Texte, Hg. A. Götze. Marburg 1930
WbMyth	Wörterbuch der Mythologie, Hg. H.W. Haussig, Stuttgart 1965ff.
WE	Wurzelerweiterung
WO	Die Welt des Orients. Wissenschaftliche Beiträge zur Kunde des Morgenlandes, Stuttgart/Göttingen 1949ff.
WVDOG	Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Leipzig/Berlin 1900ff.
Xenia	Konstanzer althistorische Vorträge und Forschungen, Hg. W. Schuller, Konstanz
ZA	Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie, Berlin/Leipzig 1886ff. (NF 1924ff.).
ZAR	Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte, Hg. E. Otto, Wiesbaden, 1995 ff.
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig/Stuttgart/Wiesbaden 1847ff.

I Einleitung

1. *Der historische Rahmen*

Ohne erkennbare Kulturbrüche zu hinterlassen, gelangen zu Beginn des dritten Jahrtausends oder auch Jahrhunderte früher, indoeuropäische Hirten- und Bauernstämme – die späteren Hethiter, Luwier und Palaer – nach Anatolien. Sie bilden einen Teil jener größeren Wanderbewegungen, zu welchen auch die Einwanderung der Hurriter in die nördlichen Gebiete zwischen Tigris und oberen Hābūr oder die der aus den syrischen Wüstensteppen kommenden semitischen Kleinviehnomaden nach Nordwestsyrien und in das fruchtbare Mesopotamien, dem Land zwischen Euphrat und Tigris, gehörten.

Im ausgehenden dritten Jahrtausend, also wenige Jahrhunderte später, bilden sich im oberen Hābūrgebiet die ersten hurritischen Fürstentümer, aus denen dann in der Mitte des 16. Jahrhunderts das hurritische Mittani-Reich entstehen sollte, dessen Einfluß auf die hethitische Literatur seit der mittleren Epoche (in der Literatur mit dem nicht unumstrittenen Begriff „Mittleres Reich“ bezeichnet) von hoher Bedeutung sein wird. Die Sprache Mittanis ist hurritisch, eine isolierte, agglutinierende Sprache, die keiner der bekannten Sprachfamilien angehört. Nicht hurritisch aber sind die Namen der Könige von Mittani, die seit etwa 1500 v. Chr. überliefert sind; sie können aus dem Indoarischen gedeutet werden, also aus einem Dialekt des indoiranischen Zweiges der indogermanischen Sprachen. Bei der Entstehung des Mittani-Reiches müssen also Träger indoarischer Namen auf ihrer Wanderung in das Indusgebiet eine so wesentliche Rolle gespielt haben, daß es zur Entstehung einer entsprechenden Königsnamen-Tradition kommen konnte. Dies aber heißt nicht, daß zu Beginn der Überlieferung in der Mitte des 2. Jahrtausends mit einer noch lebenden Schicht von Indoarier im Vorderen Orient zu rechnen ist.

Könige von Hatti gab es bereits lange vor der hethitischen Zeit; so erscheint in der Anrufung eines hurritisch-hethitischen Rituals nach den Königen der Akkad-Zeit (ca. 2230–2090 v. Chr.) auch ein König von Hatti¹, und in einem legendären Bericht über Naramsîn, einem König von Akkad, sind die Könige Pamba (von Hattus) und Zipani von Kanes (Kanes/Nesa ist die heutige Ruine Kültepe bei Kayseri am Kızılırmak, dem hethitischen Fluß Marassanta, Marassantiya) genannt.²

¹ KUB 27.38 (= ChS I/5 Nr. 87) Rs. IV 28.

² V. Haas, 1994, 6f.

Die altassyrischen Handelskolonien und die Kanes-Nesa-Periode der hethitischen Geschichte³: Bedingt durch den Zerfall der sumerischen 3. Dynastie von Ur⁴ kann Assyrien seinen Handel in Anatolien mit Textilien und Zinn, das es gegen Kupfer, Gold und Silber tauscht, konkurrenzlos ausüben. Reiches Zeugnis davon gibt eine umfangreiche Korrespondenz der assyrischen Handelsniederlassungen, die sich wie ein Netz von Ostanatolien bis nach Obermesopotamien und an die Grenzen Syriens ausbreiten. Das administrative und jurisdiktive Zentrum des assyrischen Handels in Anatolien ist die Stadt Kanes, etwa 1000 km Luftlinie von Assur entfernt. Die Dokumente geben auch Einblick in die politische Struktur Anatoliens, das in Königs- und Fürstentümern gegliedert war. Die mächtigsten Zentren waren die „Länder“ Kanes, Hattus (jünger Hattusa), 150 km östlich von Ankara, Purushattum (= Purushanda) am Tuz Gölü, dem Salzsee, und Mama (zwischen Göksun und Maraş im Osten Anatoliens).

Die Zeit vor der hethitischen Staatlichkeit: Am Beginn der hethitischen Historiographie steht das Dokument des Anitta, des Königs von Kanes, Sohn des Pithana, einer Dynastie aus der noch nicht lokalisierten Stadt Kussar, später Kussar(a). Es berichtet von der Gründung eines größeren Territorialstaates aus den unterworfenen anatolischen Stadtstaaten, deren bedeutendste Hattus, Zalpa (an der einstigen Mündung des Kızılırmak in das Schwarze Meer), Purushanda und Kanes sind. Die geschilderten Ereignisse finden in der Zeit von Kültepe Ib statt, das heißt in der letzten Phase der altassyrischen Faktorei in Kanes (ca. 1650 v. Chr.). Nach Anitta schweigen die Quellen für fast einhundert Jahre; und längst war das Reich der Dynastie von Kussar zerfallen.

Die politische Situation im Vorderen Orient in der Mitte des 2. Jahrtausends ist durch den Untergang des einst straff geführten, nunmehr aber auf sein Kerngebiet reduzierten, altbabylonischen Reiches der Hammurabi-Dynastie (1. Dynastie von Babylon) gekennzeichnet. Auch Ägypten hatte zur Zeit der Hyksosherrschaft seinen handelspolitischen Einfluß in Syrien, ja selbst in Palästina, das traditionell unter ägyptischer Suprematie gestanden hatte, verloren. So ist in Nordmesopotamien und in Nordsyrien bis zur Mittelmeerküste ein Machtvakuum entstanden, in das nun Mittani vom Osten und Hattusa vom Norden einzudringen im Begriff stehen.

Das althethitische Reich – von 1600–1425: Der erste namentlich bekannte Repräsentant ist ein Labarna, der nach einem anderthalb Jahrhunderte später entstandenen Text, dem Erlaß des Königs Telipinu, zahlreiche Städte zwischen dem Tuz Gölü (Salzsee) und dem Taurus erobert haben

³ Zu dem Begriff „die Nēsa-hethitische Periode“ siehe N. Oettinger, 2002, 53.

⁴ Die Bezeichnung 3. Dynastie von Ur bezieht sich auf die sumerische Königsliste, der zu folge diese Dynastie von fünf Königen die dritte Herrscherreihe der Stadt bildet.

soll. Sein Nachfolger Labarna II., Begründer des althethitischen Reichs, trägt den Namen Ḫattusili, „der von Ḫattusa“. Der programmatische Name weist darauf hin, daß er die Residenz von Kussar nach der einst von Anitta zerstörten Stadt Hattus verlegt hat. Im Zentrum seiner Eroberungspolitik steht die Einnahme der Stadt Halab (Aleppo), die während der gesamten hethitischen Geschichte eine Schlüsselposition in Bezug auf die Herrschaft über Syrien einnehmen wird. Der hethitischen Invasion in Syrien steht eine weit gespannte Koalition syrischer Städte – Ursu (in der Nähe von Aleppo), Hassu(wa) (am Fluß Afrin?), Zalwar (in Nordsyrien im Grenzbereich zu Anatolien), Alalah und andere mehr – unter der Führung von Halab (Aleppo) mit der Unterstützung der Hurriter gegenüber. Von einem Feldzug in den Südosten Anatoliens bis hin zum Tigris und dem Gebirge Tur Abdin berichtet lediglich ein Brief Hattusilis an den mit ihm verbündeten Fürsten mit dem hurritischen Namen Tunip-Tessop vom Lande Tikunani⁵, wahrscheinlich östlich des Euphrat gelegen. Die in den Annalen dokumentierten und danach erfolgten syrischen Feldzüge Hattusilis konzentrieren sich auf die Eroberung der Stadt Halab, die aber erst sein Enkel und Nachfolger Mursili I. gelang. Vielleicht der Vorstellung folgend, ein altorientalisches Großreich nach Art des Königs Šarrukīn von Akkad, der 3. Dynastie von Ur und des Hammurabi-Reichs zu gründen, zieht Mursili nach der Einnahme von Halab den Euphrat abwärts gegen Babylon, erobert die Stadt und setzt somit der 1. Dynastie von Babylon ein Ende. Die Herrschaft über Babylonien übernehmen die aus dem Zagros, dem westlichen Randgebirgszug des Iran, stammenden und in den Gegenden des mittleren Euphrat siedelnden Kassiten. Nach seiner von Kämpfen mit den mittanischen Hurritern begleiteten Rückkehr aus Babylonien wird Mursili in Hattusa von seinem Schwager Hantili getötet – eine Tat, die eine Kette von Morden innerhalb der Königsfamilie auslöst, wodurch das hethitische Reich aufs äußerste geschwächt, sich vorläufig auf Zentralanatolien zu beschränken hat, während das Mittani-Reich mehr und mehr an Einfluß gewinnt. Halab aber dürfte wieder unter einer eigenen Dynastie wie auch andere Handelsstädte selbständig geworden sein.

Hantili sieht sich veranlaßt, Festungen zu errichten, denn jetzt werden die kriegerischen Viehzüchter, benannt als die Kaskäer, eine nord- und zentralanatolische Bevölkerung unbekannter ethnischer Herkunft, zu einer dauernden Gefahr für das hethitische Reich. Sie vernichten die Ernten, zerstören die Staats- und Tempelgüter, die ihre Winterweiden in Ackerland verwandeln, und behindern die Durchführung der Götterkulte.

Telipinu führt noch einmal militärische Aktionen in Nordsyrien durch und erobert die Stadt Hassu(wa); auch ein Feldzug in Kizzuwatna (im Südosten Anatoliens) scheint erfolgreich verlaufen zu sein. Doch muß er

⁵ Bearbeitet von M. Salvini, 1996.

die Selbständigkeit dieses Landes durch den Abschluß eines Staatsvertrages mit dem König Isputahsu von Kizzuwatna, anerkennen.

Kizzuwatna mit der Metropole Kummanni nimmt auf Grund seiner geographischen Lage zwischen Mittani und dem Hattiland seit der althethitischen Zeit eine Schlüsselposition ein. Kizzuwatna entspricht in etwa der antiken Landschaft Kilikien mit den Städten Adaniya (Adana), Tarsa (Tarsos) und Kummanni, (Komana, Cataoniae/Cappadociae). Unter Hattusili I. steht Kizzuwatna unter hethitischer Kontrolle. Danach gerät es unter die Herrschaft Mittanis, um dann endgültig Teil des hethitischen Reiches zu werden. Die Sprache der Kizzuwatnäer ist luwisch und hethitisch.

Die in diesem Band aufgenommenen Quellen aus der Epoche der althethitischen Zeit: Mit Hattusili I. setzen die hethitischen Quellen ein.⁶ Hier aufgenommen sind die aus seiner Regierungszeit stammenden Annalen über die Syrienfeldzüge, Einzelberichte über Ereignisse während der Syrienfeldzüge, eine Exemplarsammlung oder Palastchronik, sein politisches Testament und ein Ächtungs-Edikt. Möglicherweise sind unter ihm auch die hethitische Fassung des Anitta-Textes und die Überlieferung vom Fürsten Anum-hirwe entstanden. Texte aus der Zeit Mursilis I. liegen in Form späterer Abschriften vor.

In der althethitischen Zeit entstanden, jedoch in jüngeren Abschriften überliefert, die Dichtungen *šar tamhāri* „König der Schlacht“ und die Narām-Sîn-Dichtung sowie zentralanatolische Mythen.

Die mittlere Epoche der hethitischen Geschichte: In der Phase der Schwäche des hethitischen Reiches kontrolliert Mittani den gesamten einst unter hethitischer Suprematie gestandenen nordsyrischen Raum bis an die Mittelmeerküste.

Die nunmehr, nach der Befreiung des Hyksosherrschaft, beginnenden mittanisch-ägyptischen Auseinandersetzungen zur Zeit der 18. Dynastie finden ihren Höhepunkt unter dem Pharao Thutmoses III., dem es durch einen entscheidenden Sieg über eine von Mittani unterstützte syrische Koalition in Megiddo gelingt, der ägyptischen Autorität wieder Geltung zu verschaffen. In mehreren Feldzügen eröffnet er sich die gesamte syrische Küste und erreicht in seinem achten Feldzug die beiden bedeutendsten Städte Halab und die Festung Karkamis am mittleren Euphrat. Zwar überschreitet er den Euphrat und dringt ohne auf Widerstand zu stoßen in das Kerngebiet Mittanis vor, doch Mittani in ägyptische Abhängigkeit zu bringen, gelingt ihm nicht. Der Mittani-König Saustatar bleibt Oberherr der Könige Niqmepa von Alalah (nahe Antiochia am Orontes, heute Antakya) und Sunassura von Kizzuwatna.

Unter dem hurritischen Einfluß Mittanis hat sich zu Beginn der mittleren Epoche des hethitischen Reiches auch in Hattusa die Dynastie erneuert. Während die Königinnen bei der Übernahme des Königinnentums

⁶ Eine Zusammenstellung der originalen Quellen und der späteren Überlieferung aller hethitischen Könige findet sich bei H. Klengel, 1999.

ihre hurritischen Namen beibehalten, wechseln die Könige bei Amtsantritt ihre hurritischen Namen und nehmen die traditionellen anatolischen Königsnamen des alten Reiches an, um die Idee der Kontinuität des „ewig währenden Königtums“ zu wahren.

Der Großkönig Tuthaliya I. knüpft an die Syrienpolitik Hattusilis I. und Mursilis I. an und erhebt Hattusa zu einer neuen Blüte der Macht. Es gelingt ihm, Sunassura zum Abfall von Mittani zu bewegen. Seitdem ist Kizzuwatna fester Bestandteil des hethitischen Reichs. Die militärische Zurückhaltung Mittanis gegen die Heere des Thutmosis III. mag Halab veranlaßt haben, vorerst auf die hethitische Karte zu setzen; doch scheint Mittani bald wieder an politischem Prestige gewonnen zu haben, so daß Halab, die Kräfteverhältnisse fehleinschätzend, die Seiten wechselt und nun im Bunde mit dem Mittani-König Kirta steht. Schließlich erobert Tuthaliya die Stadt.

Arnuwanda, sein Sohn und Nachfolger, engagiert sich zunächst in Arzawa (in Südwestanatolien). Erstmals erwähnt ist das Land Ahhiya (jünger Ahhiyawa), (trotz vorgebrachter Zweifel) das Land der Achaier, „im Meer“, also außerhalb des hethitischen Herrschaftsbereichs. Dem Gebet Arnuwandas an die Sonnengöttin von Arinna, der höchsten Göttin des Hattalandes, zufolge, steht er der kaskäischen Gefahr ebenso hilflos gegenüber wie den feindlichen Aktivitäten am oberen Euphrat an den Landesgrenzen zu Mittani. So vermag er nur mit Verlusten das von seinem Vater Tuthaliya übernommene Erbe zu wahren.

Der Westen Anatoliens und das mykenische Griechenland: Hethitische Feldzüge in den Westen Kleinasiens erfolgten bereits um 1400 v. Chr. Dabei wird unter anderen das Land Assuwa genannt, das etymologisch mit der römischen Provinzbezeichnung Asia zu verbinden ist. Das in den Dokumenten des Tuthaliya genannte Land Ahhiya(wa) scheint eines der mykenischen Palastzentren (– vermutlich das böotische Theben, aber auch Pylos, Mykene und Orchomenos kämen in Frage –) zu sein, das die Herrschaft über die ägäischen Inseln ausübt. Die Präsenz mykenisch-griechischer Niederlassungen an der ionischen Küste – in den Städten Mil(l)awanda (Milet, mykenisch Millatos), Apasa (Ephesus) und Lazba (Lesbos) ist archäologisch gesichert. Personennamen aus der Ilias wie Paris und Priamos, die sich bisher einer überzeugenden Etymologie aus dem Griechischen entzogen haben, lassen sich aus dem luwischen Sprachgut problemlos ableiten: Ersterer ist zu vergleichen mit dem hethitischen Namen Pari-ziti, letzterer ist als Priya-muwa „der vortrefflichen Mut hat“ (*pri-* „erster, erstklassig“ und *muwa-* „Kraft, Mut“) zu erklären.⁷ Überra-

⁷ Luwische oder hethitische Namen könnten auch die Troer Adamas, Asios und Hyrtakos (Ilias 13.759, 771) haben; Adamma ist der Name einer syrischen Gottheit, Asios wäre von hethitisch *assu-* „gut, angenehm“, *assiya-* „beliebt sein“ (hieroglyphen-luwisch *aza-*) ableiten und Hyrtakos von hethitisch *hartaka-* „Bär“, vgl. C. Watkins, 1986, 53–55.

schend ist, daß in den hethitischen Texten Könige und Fürsten auch mykenische Namen tragen, wie Alaksandus, der Herrscher von Wilusa, mit dem der hethitische König Muwatalli II. einen Subordinationsvertrag schließt. Der trojanische Held mit dem Doppelnamen Paris-Alexandros trägt also den anatolisch-luwischen Namen Paris und den mykenischen Namen Alexandros, desgleichen Skamandrios-Astuanaks, der Sohn des Hektor. Die geographische Lage in der Troas nebst der maritimen Lage und das Nebeneinander der Städtenamen Wilusiya und Taruisa führen zu der Hypothese einer Identität mit dem griechischen Ortsnamenpaar (W)iliros-Troia. Das wichtigste Dokument, das über die Beziehungen zwischen dem Hattireich und Ahhiya(wa) Auskunft gibt, ist der mindestens drei vierkolumnige Tafeln umfassende Brief eines hethitischen Großkönigs (wahrscheinlich Hattusili III.) an Tawagalawa, wohl ein Bruder des Königs von Ahhiya(wa), der von Mil(l)awanda (Milet) aus die Interessen seines Landes vertritt. Tawagalawa scheint die hethitiserte Form des mykenisch belegten Namens *(e-)te-wo-ke-le-we- (vgl. Eteokles, König in Orchomenos) zu sein. Dem Brief zufolge, von dem nur die dritte Tafel erhalten ist, übt Ahhiya(wa) in Westanatolien einen nicht geringen politischen Einfluß aus und ist zeitweise sogar als Großmacht anerkannt.

Die engen Kontakte zwischen Hethitern und Achaiern verdeutlicht die Beziehung des mykenischen Aristokraten Attar(r)siya, dessen Name die luwische Adaption des griechischen Namens Atreus darstellt, mit dem Hethiter Madduwatta um 1400 v. Chr.⁸

Ausgewählte Literatur: H. G. Gütterbock, 1986. O. Carruba, 1995. F. Starke, 1997. C. Watkins, 1986. S. Heinhold Krahmer, 2003 und 2003*.

Die in diesem Band aufgenommenen Quellen aus der mittleren Epoche sind die hethitisch-hurritische Literatur, nämlich die hurritischen Fassungen der mythopoetischen Dichtungen über Kumarbi sowie das hurritisch-hethitische Epos „Ge sang (von) der Freilassung“.

Die Großreichszeit: Eine neue Epoche der hethitischen Geschichte leitet der einstige Heeresführer Suppiluliuma, der Sohn Tuthaliyas III., ein. Nachdem Suppiluliuma gewaltsam den legitimen Thronfolger (ebenfalls ein Tuthaliya), ermordet hat und den Thron bestieg, restabilisiert er in Kämpfen mit den Kaskäern Zentral- und Südwestanatolien (Arzawa). Seinem Ziel, Hattusa zu einer Großmacht im Vorderen Orient werden zu lassen, steht das mächtige Mittani-Reich unter dem König Tusratta entgegen, das die Gebiete zwischen dem Großen Zab, einem östlichen Zufluß des Tigris, und der nordsyrischen Mittelmeerküste kontrolliert sowie Ägypten, das die Mittelmeerküste und das syrische Binnenland bis hin in die Gegend um Homş, beherrscht. In wechselvollen Kämpfen und mit diplomatischem Geschick gelingt ihm die Zerschlagung des Mittani-Rei-

⁸ Siehe W.-D. Niemeier, 2002, 296.

ches. Ein Teil desselben wird als hethitischer Vasallenstaat annexiert, der andere fällt dem nunmehr nach Westen dringenden und am Sturz Mittanis beteiligten Assyrien zu. Die Eroberungen werden durch Subordinationsverträge rechtskräftig gemacht. Die beiden Bastionen Karkamis, ehemals zu Mittani gehörend, und Halab erklärt Suppiluliuma zu hethitischen Sekundogenituren, indem er in Halab seinen Sohn Telipinu zum König und zum Priester des Wettergottes einsetzt; König in Karkamis wird sein Sohn Piyassili, der in Rücksicht auf die hurritischen Traditionen der Stadt den hurritischen Thronnamen Sarri-kusuh annimmt. An der Mündung des Orontes nimmt er die Unterwerfung des Königs der nordsyrischen Hafenstadt Ugarit (die Stadtruine Ugarit, heute Ras Schamra, liegt nördlich von Lataqiye/Ladiqije an der syrischen Mittelmeerküste) entgegen. Als es zu einer Empörung im syrischen Binnenland kommt, dringen hethitische Heere weiter nach Süden in ägyptisch kontrollierte Gebiete vor. Auf dem Höhepunkt seiner Macht bittet die in Bedrängnis geratene ägyptische Königin-Witwe des Semenchkare oder Echnaton den Suppiluliuma um einen seiner Söhne zum Gemahl. Als der Sohn Zannanza auf dem Weg nach Ägypten ermordet wird, bricht Suppiluliuma zu einem Rachefeldzug nach Palästina, der levantinischen Einflußzone Ägyptens, auf, mit der verheerenden Folge des Ausbruchs einer Epidemie im hethitischen Heer, die den Gebeten Mursilis II., des Sohnes Suppiluliumas, zufolge über zwanzig Jahre im Hattiland gewütet habe.

Infolge der Eroberung von Mittani, der anschließenden hethitischen Kontrolle über Nord- und Mittelsyrien und eines engen diplomatischen Kontaktes mit Babylonien, gelangen nun in verstärktem Maße mesopotamische Überlieferungen nach Anatolien.

Die Erweiterung und architektonische Ausgestaltung der Metropole Hattusa mit der gewaltigen Stadtmauer und den als Tempel bezeichneten großen Gebäuden in der Oberstadt könnte unter der Regierung Suppiluliumas, in der Hattusa auf dem Gipfel seiner Macht und seines Reichtums gelangt war, erfolgt sein.

Auf Suppiluliuma folgt, der Thronfolgeregelung des letzten althethitischen Königs Telipinu entsprechend, sein Sohn Arnuwanda II. und nach dessen frühen Tod sein jüngerer Bruder Tasmi-Sarrum(m)a mit dem Thronnamen Mursili II. Seine an die zwanzig Jahre währende Regierungszeit besteht in Kämpfen um die Erhaltung des Großreichs. Da von Halab und Karkamis die hethitischen Interessen in Syrien vertreten werden, kann sich Mursili auf die Konsolidierung Zentral- und Westanatoliens konzentrieren, so daß er das von Suppiluliuma geschaffene Reich weitgehend zu erhalten vermag.

Muwatalli II., mit dem hurritischen Namen Sarri-Tessop, ist der älteste Sohn und Nachfolger Mursilis. Er verlegt die Residenz von Hattusa nach Tarhuntassa, der Metropole des gleichnamigen Landes in Südanatolien (etwa von der pisidischen Seenplatte bis nahe an die Küste). Seinen jünge-

ren Bruder Hattusili, der von Jugend an ein Priesteramt der Göttin Ištar inne hat, beruft er zum Kommandeur der Palastgarde, dem höchsten Amt am hethitischen Hof, und setzt ihn zum Schutze Zentralanatoliens in der gut befestigten Stadt Hakmis (ohne genauere Lokalisierung) als Vizekönig ein.

In der Zwischenzeit konnte sich Ägypten unter den Pharaonen Sethos I. und Ramses II. in Syrien wieder Geltung verschaffen, so daß auch die Festung Kidšu/hethitisch Kinza (Q/Kadesch, am Orontes südlich von Hama) wieder unter ägyptische Kontrolle gerät. Als sich auf Grund der neuen Machtverhältnisse der traditionell mit den Großmächten Ägypten und Mittani taktierende Vasallenstaat Amurru (im mittleren Syrien südlich von Ugarit) von Hattusa löst, um auf die Seite Ägyptens zu treten, kulminieren die seit der Zeit Suppiluliumas schwelenden ägyptisch-hethitischen Feindseligkeiten in der Schlacht bei Q/Kadesch. Auf den Wänden der ägyptischen Tempel in Karnak, Abydos, Luxor und Abu Simbel sowie auf Pylonen des Ramesseums in Theben befinden sich Bildkompositionen über die wohl berühmteste Schlacht des orientalischen Altertums. Wenn auch die ägyptische Bild- und Hieroglyphenschrifttradition einen Sieg des Ramses II. verkündet, so besteht doch kaum ein Zweifel an der Überlegenheit Muwatallis, des (nach einem ägyptischen Text) „elenden Asiaten“, da das umstrittene Land Amurru sowie die Festung Q/Kadesch wieder unter hethitische Oberhoheit gelangen.⁹

Mittlerweile hatte Assyrien seinen Einfluß in Obermesopotamien ausgeweitet und erscheint als der nächste Gegner, mit dem sich die Hethiter jenseits des Taurus auseinanderzusetzen haben.

Der Nachfolger Muwatallis wird sein Sohn Urhi-Tessop mit dem Thronnamen Mursili III. Er verlegt die Hauptstadt zurück nach Hattusa. In dem Versuch, die Machtposition seines Onkels Hattusili einzuschränken, wird er von diesem nach siebenjähriger Herrschaft gestürzt. Entgegen der Thronfolgeregelung wird Hattusili Großkönig, seine Gemahlin, die Tochter eines Priesters aus Kizzuwatna, Großkönigin. Seiner Apologie¹⁰ zufolge habe ihn die Ištar bereits in früher Jugend mit dem Thronnamen Hattusili gerufen. Mit diesem Namen knüpft er an die große Epoche Hattusilis I. an.

Nach der Thronbesteigung Hattusilis wird Mursili III. in die Verbannung geschickt und scheint schließlich in Ägypten Asyl gefunden zu haben, denn in der umfangreichen Korrespondenz mit Ramses II. verlangt Hattusili vergeblich die Auslieferung seines Neffen. Dennoch sucht er mit Ägypten den latenten Kriegszustand zu beenden. Dies erfolgt sechzehn Jahre nach der Schlacht bei Q/Kadeš durch den Abschluß des pari-

⁹ Zur Schlacht von Q/Kadesch vgl. ausführlich J. Assmann, 1983/84 sowie 1996, 285–295.

¹⁰ Siehe S. 89–95.

tätischen Staatsvertrages, der sowohl in babylonischer Sprache in den Archiven von Hattusa zutage kam, als auch in Form von Kopien in ägyptischen Hieroglyphen auf Stelen in Karnak und im Ramesseum überliefert ist.

Nach Hattusili gelangt sein Sohn Tuthaliya IV. auf den Thron. Er regelt in einem Staatsvertrag das Verhältnis zu Tarhuntassa, wo sein Cousin Kurunta, ein weiterer Sohn des Muwatalli, als Vizekönig herrscht. In der Auseinandersetzung mit Assyrien versucht er, ein Handelsembargo durchzusetzen. Eine neue Bedrohung des Hattilandes geht nun auch von den Lukka-Ländern im Südwesten (dem klassischen Lykien) aus. Im Nordwesten geht Wilusa verloren.

Die zahlreichen Dokumente, die aus der Zeit des Tuthaliya überliefert sind, enthalten Subordinationsverträge wie etwa mit dem Land Amurru, Erlasse, eine Korrespondenz mit Assyrien, dessen Könige Salmanassar und Tukulti-Ninurta eine Expansionspolitik nach Westen verfolgen.

Der Untergang des hethitischen Reiches: Der Nachfolger Tuthaliyas, Arnuwanda III., stirbt nach nur kurzer Regierungszeit kinderlos, so daß sein Bruder Suppiluliuma (Suppiluliyama) II. als letzter hethitischer Großkönig am Beginn des 12. Jahrhunderts den Thron besteigt. Die wenigen Quellen über seine Regierungszeit berichten von einer Seeschlacht, in der die Hethiter die „Schiffe von Alasiya (Zypern) inmitten des Meeres“ besiegen. Dieses Ereignis kann im Kontext jener Piratenfлотten, den sogenannten „Seevölkern“, welche die Küsten des östlichen Mittelmeeres bedrohen und den Untergang der Hafenstadt Ugarit sowie anderer Küstenstädte bewirken, gesehen werden. Die schon unter Tuthaliya IV. sich anbahnende Instabilität des hethitischen Reichs und die Ereignisse, die zu seinem schließlichen Ende geführt haben, sind im Detail noch ungeklärt. Die Brandhorizonte in weiten Teilen Zentralanatoliens, einschließlich der Gebäude in Hattusa, könnten auf eine (naturwissenschaftlich belegte) Trockenperiode in Mitteleuropa und dem östlichen Mittelmeerraum zurückzuführen sein, in deren Folge der ägyptische Pharao Merenptah Getreidelieferungen nach Anatolien sandte, um dieses Land „am Leben zu erhalten“.¹¹ So ist sicherlich einer der Faktoren der die Städte vernichtenden Brände und des Zusammenbruchs eine hungernde und plündernde Bevölkerung in Anatolien.

Auf einen Nachfolger Suppiluliumas einigt sich die hethitische Aristokratie nicht mehr. So fällt das einstige Großreich in die alte, vorhethitische Struktur der Stadtstaaten zurück. Ihre regionalen Fortsetzer findet die hethitische Kultur im Osten in den Städten Karkamis und Halab und im Südwesten in Tarhuntassa, um dann in der aramäischen Kultur aufzugehen.

¹¹ H. Klengel, 1999, 298–300.

Die in diesem Band aufgenommenen Quellen aus der Großreichszeit sind Ausschnitte aus der Annalistik des Großkönigs Mursilis II., die Apologie des Großkönigs Hattusilis III., die Staatsverträge, die Märchen-Trilogie vom bösen und vom guten Menschen, die syrisch-hethitischen Dichtungen, die Traumprotokolle, die hethitischen Gilgameš- und Atra(m)hasis-Dichtungen, das Liebeslied aus Ugarit sowie Ausschnitte aus den Kultliedern.

Ausgewählte Literatur: H. Klengel, 1999 und 2002, 62–73.

2. *Das hethitische Schrifttum als Teil der Keilschriftliteratur*

Die Hethiter, deren Sprache als das älteste überlieferte indogermanische Idiom gilt, bedienten sich der babylonischen Keilschrift, die sie im 16. Jahrhundert v. Chr. in einer syrischen Variante übernahmen. Bisher wurde angenommen, daß die Übernahme in der Zeit Hattusilis I. (etwa um 1560 v. Chr.) erfolgt sei. Die Hethiter selbst bezeichnen ihre Sprache nach der Stadt Kanes/Nesa *nasili, nesili, kanesumnili* „in der Art von Kanes/Nesa (sprechen)“ (ebenso wie das Akkadische nach der Stadt Akkad als *akkadatu* genannt ist). Neuere Textfunde zeigen Einflüsse der syrischen Schreibertradition bereits ein Jahrhundert früher im vorhethitischen Anatolien während der Zeit der dort ansässigen altassyrischen Handelskolonien, die von Kanes (bei Kayseri) aus den assyrischen Fernhandel mit Anatolien organisierten.

Das in Keilschrift überlieferte Schrifttum umfaßt die Sprachen Sumerisch, Eblaitisch, Akkadisch mit den beiden Dialekten Babylonisch und Assyrisch, die indogermanisch-anatolische Sprachgruppe bestehend aus dem Hethitischen mit ihren Schwester sprachen den zwei luwischen Dialekten (nach ihrer schriftlichen Fixierung bezeichnet als Hieroglyphenluwisch und Keilschriftluwisch) und dem Palaischen, ferner die früheste in Anatolien nachweisbare (nicht-indogermanische präfigierende) hattische Sprache, die ebenfalls nicht indogermanische suffigierende hurritische Sprache (in Nordmesopotamien, Anatolien und Syrien), das westsemitische Ugaritische, das Elamische (im östlich und nordöstlich von Babylonien gelegen Bergland) und im ersten Jahrtausend das dem Hurritischen eng verwandte Urartäische in Ostanatolien und dem nördlichen Iran, einem Gebiet zwischen dem Van-, Sevan- und Urmia-See. So war die Keilschriftkultur mit ihrer Vielfalt von Sprachen, Textgattungen und Motiven in den verschiedenen Kulturkreisen in einem geographischen Bereich vom Persischen Golf bis zum Schwarzen Meer und vom Iranischen Hochland bis an das Mittelmeer von der Mitte des dritten Jahrtausends bis in die Zeit Alexanders des Großen, in Babylonien sogar bis Christi Geburt und darüber hinaus, verbreitet.

Die Vielfalt der gänzlich verschieden strukturierten Sprachen des Alten

Orients liegt sicherlich der ätiologischen Sage vom Turmbau zu Babel in Genesis 11.9 zugrunde:

Darum nennt man sie Babel, weil Jhwh dort die Sprache der ganzen Menschheit verwirrte und Jhwh sie von dort über die ganze Erde zerstreute.¹²

Obgleich es sich um die verschiedensten Kulturkreise und Epochen handelt, sind viele der Literaturgattungen von Sumer, dem mesopotamischen Süden, bis in das hethitische Anatolien vertreten, und über die Jahrhunderte rezipiert worden. Als nur ein Beispiel dieser Kultur- und Literatur-Koine sei die Gilgameš-Dichtung genannt, deren ältester Umkreis in vor-sargonische sumerische Zeit weist und die über beinahe alle Epochen hindurch bis in das erste Jahrtausend tradiert und umgestaltet worden ist – und dies nicht nur in sumerischer und akkadischer Sprache, sondern auch in den Sprachen der Peripherie hethitisch und hurritisch. Noch in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts nach Christi Geburt findet sich bei Aelian, *De natura animalium*, eine Erzählung vom Helden Gilgamos.¹³

Akkadisches Schrifttum gelangte auf zweierlei Wege in die hethitische Hauptstadt – nämlich direkt über Westsyrien und durch hurritische Vermittlung aus Obermesopotamien.

Die Literarisierung mündlicher Traditionen in eine differenzierte Literatur setzt eine längere Entwicklung voraus. In Anatolien begann dieser Prozeß wahrscheinlich bereits zu der Zeit des hethitischen Königs Anitta am Ende der altassyrischen Handelskolonien. Einhundert Jahre später, zur Zeit Hattusilis I., verfügten die Schreiber über ein schlüssiges orthographisches System, über die Kenntnis des Akkadischen und über ein allerdings noch recht begrenztes Wissen der traditionellen babylonischen Schreibergelehrsamkeit.¹⁴

Mit der Einführung der Keilschrift und der damit verbundenen Rezeption des mesopotamischen Schrifttums wird Anatolien Teil der „Keilschriftkultur“. Der Begriff ist insofern berechtigt, als die Keilschrift Medium und Bindeglied für eine weitgehend gemeinsame literarische Tradition geworden ist, die sich deutlich von anderen Literaturkreisen wie der Literatur des alten Ägyptens abgrenzt, wo die Keilschriftliteratur des zweiten Jahrtausends nahezu unbekannt geblieben ist.¹⁵

Die Schreiberschulen, in denen das sumerische und babylonische Schrifttum tradiert wird, sind der zentrale Ort von Produktion, Rezep-

¹² Babel wird hier des Gleichklanges wegen auf das Verbum *balal* „verwirren“ zurückgeführt.

¹³ Siehe S. 22.

¹⁴ Vgl. J. Klinger, 1998, 365–375.

¹⁵ Eine Ausnahme bildet das Archiv vom Tell el-Amarna in Mittelägypten; von dort stammen keilschriftliche Fragmente des Epos vom Jäger Kesse (siehe S. 206–211) und der Erzählung des Šarrukin von Akkade (siehe S. 68–71), die dem Duktus zufolge von einem hethitischen Schreiber geschrieben worden sind.

tion und Vermittlung kultureller Identität im Vorderen Orient. Die untereinander in engeren Kontakt gestandenen Schulen von Ugarit und Hattusa pflegten ein nahezu einheitliches Curriculum der mesopotamischen Schultradition.

Da die Übernahme der Schrift und damit die Schreibkultur aus Babylonien übernommen worden ist, ist denn auch der babylonische Einfluß auf die hethitische Literatur entsprechend groß. Dies zeigen die vielen aus Babylonien importierten Textgattungen in sumerischer und babylonischer Sprache, z. B. Hymnen und Gebete oftmals in Umgestaltungen und auch eigenen Schöpfungen, Formulare der Briefe oder der Verwaltungsurkunden sowie rituelle, medizinische und mantische Texte. Besonders hervorzuheben ist die Gattung der verschiedenen Typen lexikalischer Listen, die von den Sumerern entwickelt wurden, um – einem enzyklopädischen Grundsatz folgend – die Phänomene der gesamten Welt zu erfassen und begrifflich bzw. lexikalisch zu ordnen. So entstanden im dritten Jahrtausend Listen von Lebewesen, Gottheiten, Mineralien, Pflanzen, Gerätschaften, Ländern usw. Weiter entwickelt wurden diese ursprünglich sumerischen Listen im zweiten Jahrtausend, indem den sumerischen Begriffen (seit der sumerischen 3. Dynastie von Ur – etwa 2050–1940) eine akkadische Kolumne mit gegebenenfalls Ausspracheglossen gegenübergestellt wurde, wodurch eine Art sumerisch-akkadisches „Wörterbuch“ entstand. Im Laufe der Zeit entstanden Listen, in denen die Einträge nach Synonymen, Homonymen und anderen Ordnungskriterien zusammengestellt wurden. In den Schreiberschulen der Nachbarregionen wie in Hattusa und Ugarit wurden diese bilinguen Listen übernommen und um Kolumnen hethitischer Übersetzungen und syllabisch-sumerischer Ausspracheglossen erweitert. Während auf diese Weise in Hattusa Trilinguen in sumerischer, akkadischer und hethitischer Sprache entstanden, kannte der nordsyrische Raum in Ugarit und Emar sogar Quadrilinguen, nämlich sumerisch-akkadisch-hurritisch-ugaritische Vokabulare. Nach dem Vorbild der Listen wurden die mehrsprachigen Tafeln angeordnet: Die linke Kolumne einer Bilingue ist dem babylonischen oder hurritischen Originaltext vorbehalten, die rechte Kolumne der hethitischen Fassung; bei einer Trilingue die linke Kolumne dem sumerischen Originaltext, die mittlere Kolumne der akkadischen und die rechte Kolumne der hethitischen Fassung.

Die Archive von Boğazköy sind für die Wissenschaft der Assyriologie insofern von unschätzbarem Wert, als sie das umfangreichste Corpus sumerischer und akkadischer Literatur aus der Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. mit Texten, die in Babylonien und Assyrien erst in Niederschriften aus dem 1. Jahrtausend bekannt sind, enthalten.¹⁶

¹⁶ Siehe J. S. Cooper, 1971, 1f.

3. Die hethitischen Tontafelarchive oder Bibliotheken

Die in den Bibliotheken bzw. Archiven der hethitischen Metropole Hattusa vereinigten Texte sind ein beredtes Zeugnis für die Sprachenvielfalt und Mehrsprachigkeit der Kulturen des Alten Orients.

Neben der großen Menge hethitischer Texte aus einem Zeitraum von etwa 350 Jahren (1560–1200 v. Chr.) fanden sich Dokumente in sumerischer, akkadischer und hurritischer Sprache der verschiedensten literarischen Gattungen. Primär der Ausübung des Kultes dienten rituelle und mythologische Texte in palaischer und der autochthonen hattischen Sprache, welch letztere zum Teil mit hethitischen Übersetzungen versehen sind.

Die ältesten, aus der Zeit Hattusilis I. stammenden, Dokumente sind größtenteils in hethitischer und babylonischer Sprache, der damaligen internationalen Verkehrssprache, überliefert. In der mittleren Epoche des hethitischen Reiches gewinnt die hurritische Sprache und Literatur hohe Bedeutung,¹⁷ die sie in der anschließenden Großreichszeit aber dann wieder verliert.

In Hattusa befanden sich insgesamt sieben Gebäude, die als Tontafelarchive oder Bibliotheken gedient haben; geborgen wurden insgesamt etwa 25.000 Tafeln bzw. Tafelfragmente. Die Tafeln waren auf Holzregalen aufgestellt und mit Etiketten versehen. Fünf solche Archive gehören zu den Palastanlagen auf dem Burgberg Büyükkale, mindestens eines zum Großen Tempel (bzw. Tempel I) in der Unterstadt, ein weiteres zu dem sogenannten Haus am Hang; fünf ziemlich kleine Archive, bestehend aus 18 bis 40 Tafel(fragmenten), fanden sich in den Tempeln der Oberstadt. Da die Fundumstände während der Ausgrabungen vor dem Ersten Weltkrieg höchst unzureichend dokumentiert wurden und auch die Tagebücher des Ausgräbers verlorengegangen sind, ist eine präzise Übersicht der Verteilung der Tafeln in den einzelnen Archiven nur noch bedingt möglich. Nach grober Schätzung bestand die Bibliothek des Königspalastes auf Büyükkale (Gebäude A) aus ungefähr 2000 Tafeln seit der althethitischen Zeit, in denen nahezu alle literarischen Gattungen vertreten sind, nämlich Rituale, Gebete, mythologische Texte, palaisches, luwisches und hurritisches Schrifttum, aber auch Briefe, Anweisungen zum Training der Pferde, Protokolle, Instruktionen, Annalen und Verträge, sumerische und babylonische Schultexte, Omensammlungen und Bibliothekskataloge.¹⁸

Das Archiv aus einem Magazinraum des Großen Tempels enthielt (zusammen mit kleineren separaten Archiven?) etwa 800 Tafeln, bestehend aus den meisten überlieferten Staatsverträgen sowie aus Fest- und Be-

¹⁷ Vgl. E. Neu, 1999.

¹⁸ S. Košak, 1995.

schwörungsritualen, kultischen Inventaren, Epen, Mythen, Gebeten, mantischen Texten, juristischen Dokumenten und lexikalischen Listen.

Das Archiv vom Haus am Hang, das möglicherweise in Verbindung zum Großen Tempel gestanden hat, enthielt etwa 500 Tafeln, die wiederum so gut wie alle Textgattungen umfassen, und könnte nach einer Vermutung von G. Torri als Schreiberschule gedient haben.

Eine Aufteilung der Tontafeln nach Alter und Textgattungen in den verschiedenen Archiven ist also kaum festzustellen. Es hat allerdings den Anschein, als seien literarische Texte fremder Herkunft meistens im Großen Tempel aufbewahrt worden. Untersuchungen liegen lediglich für die Gebäude A und E auf dem Burgberg Büyükkale vor, denen zufolge in Gebäude E hauptsächlich mantisches Schrifttum magaziniert worden war.¹⁹ Das Tontafelarchiv auf der sogenannten Südburg hingegen enthielt die Landschenkungsurkunden.

Literatur: Zu den Archiven von Hattusa vgl. S. Košak, 1995. O. Pedersén, 1998, 44–56. S. Alaura, 2001.

Bibliothekskataloge und Sammeltafeln: Hinweise auf eine Bibliothekskataloge- oder Archivordnung geben die im 13. Jahrhundert angefertigten Bibliothekskataloge und die sogenannten Sammeltafeln.²⁰ Die Bibliothekskataloge sind anlässlich von Inventuren entstanden, wie es Einträgen, „die entsprechende Tafel haben wir nicht gefunden“, entnommen werden kann. Eine Inventur aber setzt ein Ordnungssystem voraus. Die nur recht fragmentarisch erhaltenen Kataloge verzeichnen die Texte nach ihrem jeweiligen Genre – überwiegend Ritualtexte, medizinische Texte, in geringerer Anzahl auch Omina und seltener königliche Erlasse sowie einen Staatsvertrag. Die Sammeltafeln vereinigen ebenfalls thematisch zusammengehörig empfundene Dokumente, z. B. Texte legendären, historischen, rituellen oder heilkundlichen Inhalts sowie Briefe des Königs an Assyrien.²¹

Daß die Tontafeln mit ihren Duplikaten nebeneinander in den Regalen sortiert waren, zeigen Ritualtafeln, die vielfach genau die gleichen Bruchstellen aufweisen, und mithin beim Einsturz der Regale den gleichen Bedingungen unterlagen.

Die gelehrten Schreiber und Intertextualität: Einige Textgattungen sind besonders seit der Epoche des mittleren Reiches bei umfangreichen Werken mit Unterschriften (Kolophonen), d. h. einem bibliothekari-

¹⁹ S. Alaura, 2001.

²⁰ Zu den Sammeltafeln vgl. vorläufig L. M. Mascheroni, 1988.

²¹ So ist z. B. das Ritual gegen die Aphasie des Mursili II. als Folge eines Schocks, dessen Ursache man durch Orakelbefragungen zu erfahren sucht, auf einer Tafel zusammen mit dem Ritual des Orakelkundigen Huwarlu vereinigt, so daß die Annahme naheliegt, daß das Ritual auf die Orakelanfragen bezogen ist. Auf einer anderen Sammeltafel befinden sich zwei Rituale, deren Gemeinsamkeit die rituelle Verwendung des Nagetieres *gapirta*- ist.

schen Vermerk, versehen, der den Titel des Werkes sowie den Namen und manchmal auch die Genealogie des Schreibers bis zum Groß- und sogar Urgroßvater enthält, z. B. „Zweite [Taf]el. (Das Werk ist) nicht zu Ende: [Die Mannesta]ten des Su[ppiluliuma. H]and des (Schreibers) [...] -šu-zi=ti“, oder: „Zweite Tafel des zweiten Tages: Wenn in Hattusa ein großes Unheil geschieht“. Sicherlich gab es unter den Schreibern Spezialisierungen auf bestimmte Textgattungen und auf Fremdsprachen, wie dem Hurritischen und Babylonischen. Daß sie über eine große Belesenheit verfügten, zeigt die gelegentlich anzutreffende Intertextualität, das heißt der Bezug eines literarischen Werkes auf ein anderes. So geht aus dem Kolophon des Gebets Muwatallis II. (KBo 11.1) hervor, daß der Ritualexperte Lürma auch als Schreiber tätig war. In den international verbreiteten lexikalischen Listen aus Syrien und Mesopotamien in theologischen Spekulationen und Systematisierungen typologisch ähnliche Gottheiten miteinander identifiziert, wie z. B. der hurritische Gott Kumarbi mit dem sumerischen Gott Enlil, dem syrischen Gott Dagān und dem ugaritischen Gott El; die hurritische Göttin Sa(w)oska mit Inana bzw. mit Ištar. Ein Beispiel solcher interkulturellen Gelehrsamkeit zeigt sich in den folgenden Gleichsetzungen: In der Götterliste, nach dem ersten Eintrag An = Anum bezeichnet, sind gleichgesetzt: ^{DINGIR}nin. si₄.an.na : ^{DINGIR}es₄-tár MUL, also die sumerische Göttin Nin.si₄.an.na mit Inana/Ištar als Venusstern (MUL „Stern“). Eine lexikalische Liste aus der Stadt Emar (zum Regierungs- und Verwaltungsbezirk von Karkamis, am Westufer des mittleren Euphrat, gehörend) wiederum setzt ^{DINGIR}nin. si₄.an.na mit ^{DINGIR}wu-re-en-gi-ru-un, das ist Pirinkir/Pirinkar – eine Form der Ištar –, gleich. Daß die lexikalischen Listen Einfluß auf den Kult hatten, zeigt eine Opferliste Mursilis III. (Urhi-Tessop), die auf die hurritische „Ištar des Himmels“ die hurritische „Herrin Pirinkar“ folgen läßt:

^{DINGIR} IŠSTAR <i>haurni</i>	Ištar (des) Himmel(s)
<i>allai pirinkar</i>	Herrin Pirinkar („Stern-Herrin“)

Dieser Synkretismus bleibt nicht auf die Systematik der Opfer- und der lexikalischen Listen beschränkt, ist also keineswegs nur theologische Spekulation, sondern fand auch Eingang in die Rituale. So bezieht sich ein Ritual (CTH 446) direkt auf einen Absatz aus den Kumarbi-Mythen, denn es ist sowohl in dem Ritual als auch in einem dieser Mythen davon die Rede, daß der Wettergott eine bestimmte Göttergruppe in die Unterwelt gestoßen hat. In dem gleichen Ritual wird der Wettergott als Orakelpriester bezeichnet, eine Eigenschaft, die ihm auch in einem Gebet des Prinzen und Priesters Kantuzzili an den Sonnengott Istanu zuerkannt ist.²²

²² Siehe S. 254.

4. Kriterien und Definition von Literatur

Dem Wortsinn nach umfaßt Literatur den gesamten Bestand an Schriftwerken jeder Art, also alles Sprachliche, das durch Schrift fixiert ist. Die im Jahre 1907 erschienene Literaturgeschichte von Otto Weber, *Die Literatur der Babylonier und Assyrer*, berücksichtigt denn auch alle in Keilschrift überlieferten Gattungen. Mit Wolfgang Röllig, dem Herausgeber von *Altorientalische Literaturen*, in: *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft* (1978), „ist Literatur traditionell verstanden; nicht wie ‚Keilschriftliteratur‘, d. h. nicht als überhaupt alles in Keilschrift Geschriebene sondern als das ‚sprachliche Kunstwerk‘.“ Eine wie auch immer subjektiv bestimmte Abgrenzung in der mesopotamischen (sumerischen, babylonischen und assyrischen) Überlieferung treffen auch Dietz Otto Edzard und Röllig im Stichwort *Literatur des Reallexikons der Assyriologie* sowie Edzard in seinem jüngst erschienenen Beitrag *Altbabylonische Literatur und Religion*, in: *Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit*, OBO 160/4, 2004.²³

Das hier vorgestellte hethitische Schrifttum umfaßt bis auf Wirtschaftstexte, Orakelprotokolle, Briefe, Instruktionen und Ritualanweisungen so gut wie alle überlieferten Gattungen. In den meisten Fällen gehören sie der Überlieferungsliteratur²⁴ an, da sie über einen längeren Zeitraum tradiert worden sind.

Diskussionen über die literarische Qualität bleiben solange eher arbiträr, bis die Kriterien der Formvorschriften der hethitischen Poetik besser erforscht sind. Doch verdeutlichen bereits beim heutigen Stand der Wissenschaft sowohl stilistische Kriterien, rhetorische Figuren und Intertextualität eine hohe literarische Bildung der Schreiber. Der Hethitologe Einar von Schuler bemerkt hierzu bereits im Jahre 1982: „Was sich feststellen läßt, sind literarische Kunstmittel im Detail. Ein derartiges künstlerisches Mittel ist die Komposition. Wo Handlungsabläufe, gleichzeitige Geschehnisse, verschiedenartige Themen darzustellen sind, muß der ‚Literat‘ sie aneinander- oder ineinanderfügen. Da die Kompositionsfugen durch den Wechsel des Inhaltes, des Stils oder äußerlich durch den vom hethitischen Schreiber gezogenen Abschnittsstrich oftmals deutlich erkennbar sind, werden zugleich literarische Kleinformen sichtbar, die in den gestalteten Gesamttext integriert worden sind. Die Kleinformen sind seltener frei gestaltet, sondern vielfach einem traditionellen Formen- oder Motivschatz entnommen. Ein solches Verfahren setzt literarische Bildung in Gestalt von ‚Belesenheit‘ sowie die daraus erwachsene Fähigkeit zur

²³ Zur Problematik und zu Fragen der Systematik einer sumerischen Literaturgeschichte siehe W. W. Hallo, 1975.

²⁴ Siehe K. K. Riemschneider, 2004; zu dem Begriff „the stream of tradition“ siehe A. L. Oppenheim, 1964, 13.

Quellenbenutzung und zum Zitat voraus. Die Anwendung dieser Fähigkeit erfolgt natürlich nicht naiv, sondern absichtsvoll und zur Erreichung einer Wirkung auf ein – wie auch immer beschaffenes – Publikum.“²⁵

Es ist selbstverständlich, daß Bezeichnungen literarischer Gattungen wie Epos, Mythos, Fabel oder Märchen in ihren gängigen Definitionen nicht völlig mit den Werken altorientalischer Literaturen übereinstimmen. Doch da es keine entsprechenden Eigenbezeichnungen gibt, behalten wir diese Klassifikationen bei, ohne uns auf letztlich unergiebige literaturtheoretische Diskussionen einzulassen.²⁶

²⁵ E. von Schuler, 1982, 390.

²⁶ Vgl. die diesbezüglichen Ausführungen von D.O. Edzard, 2004*, 493.

II Geschichten aus vorhethitischer Zeit

1. *Die hethitische Überlieferung vom Fürsten Anum-hirwe*

In die Zeit der altassyrischen Handelskolonien in Anatolien und Teilen Syriens führt die Überlieferung über einen Fürsten Anum-hirwe, der – dem Namen nach ein Hurrider – als historische Gestalt einerseits in einem altassyrischen Dokument als König der Stadt Mama und in einem altbabylonischen Text aus Mari (am mittleren Euphrat) auch als König der Städte Zalwar und Hassu(wa) in Nordsyrien belegt und somit ein Zeitgenosse des assyrischen Königs Šamši-Adad I. (um 1815–1780 v. Chr.) ist. Anum-hirwe ist damit drei bis vier Generationen vor Pithana und Anitta von Kanes anzusetzen. Daß der ein weites Territorium beherrschende Anum-hirwa noch fast tausend Jahre später in Erinnerung geblieben ist, geht aus den Annalen des assyrischen Königs Salmanssar III. (858–824 v. Chr.) hervor, der am Berge Adalur (wahrscheinlich dem Kurt Dağ südwestlich von Gaziantep) die Inschrift und das Relief des Anum-hirwe aufgesucht hat.¹ Trotz vielfältiger Erwähnung bleibt die Gestalt dieses Herrschers dennoch weitgehend im Dunkeln.

Von dem hethitischen Werk über Anum-hirwe sind nur zwei kleine Tafelfragmente erhalten,² von denen wahrscheinlich beide auf einer Sammeltafel mit der Erzählung von dem Hirtenknaben³ vereinigt sind. Beide Kompositionen beziehen sich also nicht auf das hethitische Hattusa, sondern auf die vorhethitische Zeit. Die geschilderten Ereignisse um Anum-hirwe finden in Nordsyrien, westlich des Euphrat, etwa zweihundert Jahre vor Hattusili I. statt. Es ist die Rede von einem militärischen Konflikt zwischen dem Fürsten der Stadt Ursu (die Ruine Tuqan in der Nähe von Halab) und Anum-hirwe. Im Verbund mit dem Fürsten von Ursu scheinen die beiden Städte Ha[ssu(wa)] und Zalwar zu stehen. Den historischen Hintergrund könnte ein altbabylonischer Text aus Mari bilden, der eine militärische Aktion des Anum-hirwe gegen Hassu(wa) erwähnt. Geschildert wären dann Ereignisse vor der Herrschaft des Anum-hirwe über Hassu(wa) und Zalwar. Ebensowohl aber sind die beiden Fragmente auch dahingehend zu interpretieren, daß Anum-hirwe die beiden Städte gegen den Fürsten von Ursu verteidigt. Der Text setzt ein mit: „[i]hn der Fürst (Text: Mann) von Ur[su] (§-Strich) ergriff er und ih[n]. Und ferner

¹ Zur historischen Gestalt des Anum-hirwe zuletzt J. L. Miller, 2001.

² KUB 36.99 (althethitisches) und die Sammeltafel KBo 12.3 (junghethitisches) Vs. II!

³ Siehe S. 26f.

bekämpfte er ihn []. Er begnadigte ihn, [nahm] aber seinen Besitz [], fand er et[was] [] ... [brachte er nach] Ha[ssu]. [Das Heer von Z]alwar kam und [...te] die Stadt []. Anum-H]irbi aber ging.“ [] (Bruch).

Der Suizid? des Königs nach verlorener Schlacht ist Thema des zweiten Fragments. Zur Legendenbildung um den Herrscher führte sicherlich auch dessen Selbstmord (wenn richtig ergänzt⁴), nachdem er, anfangs erfolgreich, dann aber erneut in eine ausweglose militärische Situation geraten war: „[Die Truppen von Zalwar] besieg[te er; diese (die Stadt) aber] [] Fer[ner]; diese aber widersetzte sich erneut; [und er b]esiegte [sie wiederum]; dreimal besiegte er sie. Wi[e ...] ... an der Quelle ..., da [bedrängten] seine Truppen und seine Streitwagen Zalwar. (§-Strich) Anum-hirwe verehr[te] die Götter (und spricht): ,Es nehme seinen Gang!‘ Alle Truppen und Streitwagen kämpfen in [Zal]war. [Sie aber hat die Truppe von Zalwar] hinten eingeschlossen. [Da] wird Anum-[Hirwe] zornig. [Er schlug] sich den Kopf, füllte einen goldenen Becher [mit Wein] und [tat Gift?] hinein; das trank er u[nd starb?].“ (§-Strich) Erhalten sind noch sieben Zeilenanfänge. Davon ist die Nennung „und sein(en) Kopf“ noch von Belang, wodurch dann der Satz „[Er schlug] sich den Kopf“ in Frage gestellt sein könnte. Meriggi vermutet, daß Anum-hirwe „von der Stadt (Zalwar) aus den [abgeschnittenen?] Kopf [seines Generals oder gar Sohnes?] sieht.“⁵

Kommentar, literarische Motive und Vergleiche: Es ist keineswegs sicher, daß das Subjekt dieses Absatzes Anum-hirwe ist; es könnte auch der Fürst von Ursu gemeint sein.

Sind die Ergänzungen korrekt, so liegt das Motiv des Suizid eines besieгten Königs vor. Dieses Schicksal wird auch von anderen Herrschern berichtet, wie von dem urartäischen König Rusa (714 v. Chr.), der, als das assyrische Heer unter Sargon II. seine Tempelstadt Mušasir erobert hatte, Selbstmord begangen haben soll. Sargons Historiograph berichtet in den Annalen von dem dramatischen Ende des Königs: „Mit seinem eigenen Eisenschwert durchbohrte er sein Herz wie (das) ein(es) Schwein(es) und setzte seinem Leben ein Ende.“⁶ In sein Schwert stürzt sich auch König Saul nach der verlorenen Schlacht gegen die Philister, 1. Samuel 31.

Text und ausgewählte Literatur: CTH 2 bearbeitet von W. Helck, 1983. Vgl. auch H. G. Güterbock, 1964, 109. H. Otten, 1973, 65f. P. Meriggi, 1973, 203. M. Forlanini, 1995, 128. J. L. Miller, 2001.

⁴ Starke Zweifel äußert J. L. Miller, 2001, 99.

⁵ P. Meriggi, 1973, 203 Anm. 5.

⁶ Vgl. M. Salvini, 1994, 97f.

2. Dynastiegründungslegenden und Binnenwanderungen in Anatolien

Legenden haben ihren Ursprung im populären Erzählgut. Da sie Identität stiftend und Identität erhaltend sind, werden sie über Generationen geglaubt und tradiert.

Führen im hethitischen Schrifttum die zu schildernden Ereignisse weit in die Vergangenheit zurück, an die nur noch eine verformte, vage Erinnerung besteht, wie in den folgenden drei literarischen Werken, die in die Zeit der Binnenwanderungen und Dynastiegründungen weisen, so greift der Berichterstatter zum Genre der Legende als historisierendes Element.⁷

Dynastiegründungslegenden gehören zur Traditionsliteratur. Sie enthalten einen häufig wiederkehrenden populären Motivkomplex, nämlich das Aussetzungsmotiv⁸, das Motiv Brüder suchen Schwestern, das traditionsreiche Motiv des jüngsten (und erfolgreichsten) Bruders sowie das Geschwisterinzmotiv.

Die althethitische Erzählung um die Stadt Zalpa/Zalpuwa⁹ enthält die Geschichte der Stadt bis zur Zeit Hattusilis I. Die Schauplätze dieses nur unvollständig erhaltenen Werkes erstrecken sich mit den beiden Städten Kanes/Nesa¹⁰ bei Kayseri am Kızılırmak und Zalpa/Zalpuwa an der einstigen Mündung des Flusses bei Bafra ins Schwarze Meer¹¹ über weite Teile Anatoliens.

Die in grauer Vorzeit stattgehabten Ereignisse sind im Erzählstil einer Legende oder eines Märchens geschildert, während die sich anschließenden späteren Ereignisse aus der Zeit des Großvaters und des Vaters Hattusilis I. im Stil eines historischen Berichts formuliert sind. Die Erzählung überschreitet also die Grenzen von Fiktion und realem Geschehen. Die Komposition besteht aus drei Teilen – der märchenhaften Erzählung von

⁷ Vgl. auch B. Pongratz-Leisten, 1999, 73.

⁸ Siehe B. Lewis, 1976, G. Binder, 1977 und zu altorientalischen Motiven A. Ünal, 1986.

⁹ Es liegt das obere Drittel einer einkolumnigen Tafel in althethitischem Duktus mit 20 erhaltenen Zeilen vor, die mit ihrer Rückseite (mit dem Duplikat Bo 7858) Duplikat zu der junghehitischen Niederschrift KBo 3.38, der historischen Erzählung über die Auseinandersetzungen Hattusas mit der Stadt Zalpa, ist. Genannt werden drei Generationen – der Großvater und der Vater Hattusilis sowie der König (Hattusili). Es ist davon auszugehen, daß es sich um den Vater und Großvater Hattusilis handelt. Der Großvater trüge dann den Titel oder den Personennamen Tabarna.

¹⁰ Die beiden verschiedenen Namensformen könnten so zu erklären sein, daß Kanes – die übliche Schreibung in den Texten vom Kültepe – den Stadtteil der assyrischen Handelsfaktoreien bezeichnet und Nesa der Name der Stadt ist, siehe L. Bayun, 1994, 7 Anm. 17. Daß die Silbe bzw. das Zeichen *ka-* von Kanes die Abkürzung von assyrisch *kārūm* „Handelsfaktorei“ sei, bleibt eine vage Vermutung.

¹¹ Dem Vorschlag von G. Steiner, 1993, das hier und in dem Dokument des Königs Anitta belegte „Meer“ (*aruna-*) auf den Salzsee (Tuz gölü) zu beziehen, kann ich nicht folgen.

der Königin der Stadt Kanes mit ihren dreißig Söhnen und Töchtern. Daran anschließend spricht die Sonnengottheit einen Segen über das Land von Zalpa aus, worauf ein historischer Bericht über die Kämpfe zwischen Hattusa und Zalpa zur Zeit Hattusilis I. und seiner unmittelbaren Vorgänger folgt, der mit der Unterwerfung der Stadt Zalpa endet.

Während die Stadt Zalpa zumindest des ersten Teils der Erzählung (KBo 22.2 Vs.) mit großer Wahrscheinlichkeit an der Mündung des Kızılırmak in das Schwarze Meer – „Zalpa am Meer“¹² – gelegen ist, könnten sich die im zweiten Teil (KBo 22.2 Rs. und KBo 3.38) geschilderten Ereignisse ebenso gut auf die Stadt Zalwar (Zalpa) in Syrien (zur Zeit Hattusilis I.) beziehen. Es wären dann die beiden Texte als völlig getrennt voneinander zu betrachten, was aber wenig wahrscheinlich ist.

Der erste Teil ist eine Komposition aus Topoi oder Motiven, welche die Bausteine der Erzählung bilden. Da sie in der Literatur der klassischen Antike und in der Folklore-Tradition zumeist dann verwendet werden, wenn von Dynastiegründungen berichtet wird,¹³ bewahren und enthalten sie den historischen Kern der Erzählung. Der zweite Teil ist ein nur annähernd verständliches Mythologem, das den Übergang vom ersten zum dritten Teil bildet.

Die Mehrlinge und das Aussetzungsmotiv: „[Die Königin] von Kanes gebar in einem einzigen Jahr dreißig Söhne (Text: Kinder). Da (sprach) sie so: ‚Das da, was für eine Monstrosität (Ungereimtheit, Unheil, Schande, übles Vorzeichen¹⁴) habe ich (da) geboren!‘ Sie füllte Behälter mit Lehm, setzte dann ihre Söhne (Text: Kinder) hinein und ließ sie zum Fluß. Und der Fluß brachte (sie) zum Meer, zum Land Zalpuwa. Die [Götter] aber nahmen die Söhne (Text: Kinder) aus dem Meere (her)auf und zogen sie auf.“

Kommentar, literarische Motive und Vergleiche: In Märchen, Mythen und Legenden spielen Brüder eine bedeutende Rolle; Völker und Sippen führen ihre Ursprünge auf Brüder zurück. Brüder können wie die drei Söhne Noahs Stammväter und Repräsentanten ethnischer Gruppen sein.

Eine Besonderheit stellt die Variante der Mehrlingsgeburten und Mehrlinge dar, auf die – verbunden mit dem Aussetzungsmotiv – Genealogien zurückgeführt werden, wie z. B. in der *Historia Langobardorum* aus dem 8. Jahrhundert.¹⁵

Der mit einer negativen Konnotation versehene Terminus *walkuwa(n)* würde die Aussetzung der Mehrlinge erklären, wenn die Königin in der Geburt der Söhne ein böses Omen gesehen hat, das es zu beseitigen galt. Wahrscheinlicher aber liegt der Glaube zugrunde, eine Frau könne bei Mehrlingsgeburten nur jeweils ein

¹² KUB 36.90 Rs. 31, siehe S. 270.

¹³ Es liegt die Annahme einer genetischen Beziehung näher als eine *generatio aequivoca*, einer unabhängigen Entstehung von Motivanalogien.

¹⁴ Der Terminus *walkuwan* ist sonst nur noch in der Puhānu-Chronik Rs. § 4:15' (siehe S. 51) belegt.

¹⁵ Vgl. B. Gobrecht, 1999, 491.

einziges Kind von einem Manne empfangen haben, so daß die Mehrlinge nur durch Ehebruch zustande gekommen sein können.¹⁶

Aussetzungssagen als Motive der Volkserzählungen sind von Ostindien über Indien, den Vorderen Orient, die gesamte Mittelmeerwelt bis in das nördliche Europa verbreitet. Das Grundschema dabei ist, daß das ausgesetzte Kind auf wundersame Weise gerettet wird und zu Ruhm und Ehre gelangt. Den Ausgangspunkt bildet zumeist ein auf außergewöhnliche oder übernatürliche Weise in die Welt gekommenes Kind, in der Regel ein Knabe. Die Aussetzung erfolgt entweder auf dem Lande – in einem Wald, im Gebirge¹⁷, einer Viehweide (siehe S. 26), einer Einöde, auf einer Insel bzw. auf dem Wasser (Perseus) in einem angemessenen Behältnis – Korb, Kiste, Faß, Boot. Viele dieser Aussetzungssagen enden damit, daß das Kind später ein Reich, eine Stadt, ein Heiligtum gründet oder zum Ahnherrn eines Volkes, eines Stammes bzw. einer Dynastie wird. Aussetzungssagen sind folglich oftmals Ätiologien (Ursprungssagen) – der Reichsgründer Šarrukīn von Akkad; Romulus und Remus, Söhne des Mars und der Vestalin Silvia, von Tieren aufgezogen, wurden die Gründer Roms; Ion, der Sohn des Apollon, wurde der Ahnherr der Jonier und viele mehr wie Kyrus, der Religionsgründer Moses, Ptolemaios I., oder Heinrich III.¹⁸

Die älteste Erzählung liegt in der Geburtslegende des Šarrukīn („der König ist legitim“) vor: „Šarrukīn, der mächtige König von Akkad, bin ich. Meine Mutter war eine (zur Kinderlosigkeit verpflichtete) *entu*-Priesterin, meinen Vater kenne ich nicht. Mein Vatersbruder bewohnt das Bergland. Meine Stadt ist Azupiranu (*azupīru* „eine Gewürz- und Medizinalpflanze“), die am Ufer des Euphrat liegt. Es empfing mich meine Mutter, die Priesterin; im Verborgenen gebar sie mich. Sie legte mich in einen Korb aus Rohr, mit Pech verschloß sie den Deckel über mir. Sie setzte mich in den Fluß, aus dem ich nicht heraufkommen sollte. Es trug mich der Fluß; zu Akki, dem Wasserschöpfer, brachte er mich. Akki, der Wasserschöpfer, holte mich beim Heraufkommen seines Schöpfimers heraus. Akki, der Wasserschöpfer, zog mich an Sohnes statt auf.“¹⁹ Aelian, *De natura animalium* XII.21 (2. Hälfte des 2. Jahrh. nach Chr.) gestaltet die Erzählung so, daß die Tochter des babylonischen Königs Seuechoros (das ist Enmerkar, der Vater des Königs Lugalbanda und Großvater des Gilgameš sowie der Erfinder der Keilschrift, siehe auch S. 11, 22) in einem Turmverlies aus Angst vor einem prophezeiten Sohn gefangen gehalten wurde und dort den Gilgamos gebar. Das Kind wird beim Sturz in die Tiefe von einem Adler ergriffen (ähnlich wie Etana, der legendäre babylonische König der Stadt Kiš, von einem Adler himmelwärts zum vermeintlichen Ort der Geburtspflanze getragen wird), in einen fernen Garten ausgesetzt und von einem Aufseher gerettet. Gilgamos wird später König von Babylon.²⁰ Ähnlich ist eine jüdische Legende um Nimrod.

Am bekanntesten ist die Geburtslegende des Mose: „Nun heiratete ein Mann aus dem Stamm Levi eine levitische Frau. Da wurde die Frau schwanger und gebar

¹⁶ B. Gobrecht, 1999, 490; ähnlich auch A. Ünal, 1986, 130 Anm. 8.

¹⁷ Eine Variante des Aussetzungsmotivs enthält (mit A. Ünal, 1986, 132) die Erzählung vom Sonnengott, der Kuh und dem Fischer, siehe S. 203f.

¹⁸ Siehe G. Binder, 1977, 1048–1065.

¹⁹ Nach der Übersetzung von K. Hecker, 2001, 56.

²⁰ Vgl. A. R. George, 2003, Volume I, 61.

einen Sohn. Als sie nun sah, daß es ein prächtiges Kind war, verbarg sie es drei Monate lang. Als sie es aber nicht länger verborgen halten konnte, verschaffte sie sich ein Kästchen aus Papyrus, dichtete es mit Asphalt und Pech, legte das Kind hinein und setzte es ins Schilf am Ufer des Nils. ... „Da kam die Tochter des Pharao an den Nil herunter, um zu baden, ...“, 2. Buch Mose.

Am nachhaltigsten zeigt sich die Bedeutung vieler Aussetzungslegenden in der Tatsache, daß Dynastien nicht nur stolz auf einen ausgesetzten Ahnen waren, sondern den noch lebenden oder eben erst verstorbenen Herrscher mit dem Glanz einer Aussetzung umgaben, um, wie z. B. bei Šarrukīn von Akkad, dessen niedere Herkunft zu verbergen.

In der europäischen und arabischen Literatur des Mittelalters ist das Motiv in den Alexanderbüchern, siehe z. B. Ibn Tufail, *Die Geschichte von Hajj ibn Jaqzan* (Der Ur-Robinson mit einem Nachwort von O. F. Best, München 1987), noch lebendig.

Das Motiv Brüder suchen Schwestern: „Wie nun die Jahre vergingen, da gebar [die Könige]n abermals, (und zwar) dreißig Töchter. Diese zog sie selber auf. Die Söhne machen (sich auf den Weg) zurück nach Nesa. Sie treiben den Esel, und als sie nach der Stadt Tamar[mara] gelangten, sprechen sie: ‚Dieses Innengemach habt ihr geheizt. Und [der Esel] (be)springt.‘ So (sprachen) die Männer der Stadt: ‚Wohin wir sahen, da (be)springt der Esel.‘ So (sprachen) die Söhne (Text: Kinder): ‚Wohin wir sahen, (da) [geb]iert [eine] Frau [nur einmal im Jahr ein] Kind, uns (aber) hat sie auf einmal geboren.‘ So sprachen die Männer der Stadt: ‚Einst hat uns[ere] Königin von Kanes dreißig Töchter auf einmal geboren, aber die Söhne sind verschwunden.‘ Da sprachen die Söhne vor ihrem Herzen: ‚Wen suchen wir (noch)? Unsere Mutter haben wir gefunden. Kommt, nach Nesa wollen wir gehen!‘“

Der historische Kern der Erzählung könnte in einer frühen Wanderung eines hethitischen Stammes vom Schwarzen Meer ins Innere Anatoliens, nämlich nach Nesa, ihrer späteren Residenz,²¹ zu suchen sein.

Kommentar, literarische Motive und Vergleiche: Das Grundschema des Märchenmotivs „Brüder suchen Schwestern“ besteht darin, daß sich eine Zahl von Brüdern mit einer entsprechenden Zahl von Schwestern verheiraten will. Sie werden jedoch von der Heirat auf besondere Weise zurückgehalten. Der jüngste Bruder muß zu ihrer Befreiung Aufgaben lösen.²² Dem Eselsmotiv könnte eine sexuelle Konnotation zugrunde liegen.

Das Bruder-Schwester-Inzestmotiv: Wie sie nun nach Nesa gingen, da setzten ihnen die Götter ein anderes Inneres (ein); auch ihre Mutter erkannte sie nicht wieder. Und sie gab ihre Töchter an ihre Söhne.“

Kommentar, literarische Motive und Vergleiche: Hier ist mit dem Geschwisterinzestmotiv das Motiv der verlorenen Identität verbunden. Daß ein Gott den Verstand eines Menschen verwirrt, begegnet auch in der Ilias 6, 234: „Doch den Glaukos verwirrte Zeus, daß er ohne Besinnung mit Diomedes die goldene Rüstung

²¹ Siehe N. Oettinger, 2002, 51.

²² U. Masing, 1979, 887.

gegen die eherne wechselte“. Zugrunde liegt das bekannte Schema: Die Geschwister waren als Kleinkinder getrennt; sie treffen sich im heiratsfähigen Alter wieder. Ohne zu ahnen, daß sie Geschwister sind, wollen sie heiraten, erkennen sich jedoch noch rechtzeitig vor der Trauung. Die nächste Parallelle zu unserem Text bildet die griechische Danaiden-Erzählung: Belos, dessen Name auf den semitischen Gott Baal zurückgeht, hatte zwei Söhne – den Danaos und den Aigyptios. Danaos hatte fünfzig Töchter, Aigyptios fünfzig Söhne. Die Söhne begehrten ihre Cousinen zur Ehe. Die Mädchen jedoch fliehen nach Argos; dennoch erzwingen die Söhne die Hochzeit. In der Hochzeitsnacht erdolchen sie ihre Männer. Nur eine der Schwestern, Hypermestra, schont ihren Gatten Lynkeus, den späteren Stammvater des argivischen Königshauses.²³ Zu vergleichen ist ferner die Sage des Lykaon und seinen fünfzig Söhnen, siehe S. 53.

Was die soziale Struktur der Dynastie von Kanes betrifft, so ist es bemerkenswert, daß nicht der König, sondern die Königin als Familienoberhaupt fungiert, indem sie die Töchter verheiratet.

Das Motiv des Jüngsten als des klügsten und erfolgreichsten Kindes:
 „[Zuer]st erkannten die Söhne ihre Schwestern nicht. Der Jüngste (Text: Letzte) aber [sprach: „Nicht] wollen wir unsere Schwestern nehmen! Nicht sollt ihr einen solchen Frevel begehen! [Dies ist nicht] recht.‘ Aber [sie] schl[iefen] mit ihnen.“

Kommentar, literarische Motive und Vergleiche: Das Motiv vom Jüngsten als dem klügsten bzw. erfolgreichsten Sohn, der über seine Geschwister emporsteigt, ist ein zentrales Motiv in der Märchentypologie und bereits in der sumerischen Literatur zu belegen. So ist Lugalbanda, ebenfalls ein legendärer sumerischer König von Uruk, der Jüngste von acht Söhnen des Enmerkar (siehe S. 11, 22) – *lugal-banda 8-kam-ma-ne-ne* „Lugalbanda, der achte von ihnen“.²⁴ Herodot berichtet zwei Ursprungssagen der Skythen-Könige mit dem Motiv des Jüngsten, der allein eine unlösbare Aufgabe bewältigen bzw. eine schwere Probe bestehen kann (Herodot 4,5–10). Das Motiv begegnet auch im Alten Testament: Joseph, der jüngste seiner Brüder, steigt aus der Sklaverei zum Wesir des Pharao zu höchsten Ehren auf (Gen 37ff.). Der Schafhirte David, ebenfalls der Jüngste von sieben Brüdern, wird auf Befehl von Jhwh zum König gesalbt (1 Sam 16); vgl. auch den apokryphen Psalm 151 von Qumran: „Klein war ich unter meinen Brüdern und der Jüngste der Söhne meines Vaters ... Meine Brüder gingen ihm (dem Propheten) entgegen, schön von Aussehen und von guter Gestalt. Obwohl sie groß waren und von schönem Haar, wählte der Herr sie nicht. ... er machte mich zum Fürsten über sein Volk ...“²⁵

Des literarischen Motivs vom besten Jüngsten bedient sich Hattusili III. in seiner Apologie nach dem historischen Vorbild des Idrimi, des Königs von Alalah, siehe S. 91.

Nach einer Lacuna folgt der zweite Teil der Erzählung: Offenbar begeben sich die Söhne oder auch nur der Jüngste zurück nach Zalpa, um der

²³ Vgl. I. Taloš, 1993, 235–236.

²⁴ C. G. Wilcke, 1969, Zeile 69.

²⁵ Zu dem in der altorientalischen Literatur gelegentlich erscheinenden Motiv vom „jüngsten Sohn“ siehe E. von Schuler, 1982, 399–400.

„Erde, der Tochter (der) Sonne“ und der Sonnengottheit ein Speiseopfer darzubringen, woraufhin diese eine Prophezeiung über Zalpa ausspricht: „[Al]s es hell wurde, gin[gen die Söhne] und der Erde, der Tochter (der) Sonne [opferten sie] ein Brot. Die Sonne schü[ttete] Schrotmehl in ihren Mund [] kostete es (und sprach) in dieser Weise: [] und sprach]: ,Es soll geschehen, daß die Stadt Zalpuwa gedeiht!“ [] (§-Strich).

Nach einer größeren Lacuna folgt der dritte Teil, ein im historiographischen Stil formuliertes Resümee über die Beziehungen von Zalpa und Hattusa zu Beginn des althethitischen Reiches.

„[] Als (nun) später Feindschaft [entstand, schloß Z]al[pa] mit dem Großvater des Königs einen Vertrag. [Und Perwa] aber war König von Zalpa; ihm war da[mals] Allu[wa] Kämmerer des Königs von Zalpa. Er tötete [den Perwa und] die Tochter [des Tabarna]. Aber der Tabarna künd[igte an; so sprach er: ,Den P]er[wa] hast du getötet und meine Tochter hast du in den To[d getrieben].‘ Da zo[g] der [Groß]vater des Königs [los]; Zalpa aber [floh] auf den Berg Kapaskup[ina]. Aber Alluwa kam in einer [Rev]olte um. Zalpa schlug das [] des Heeres. Es gab aber sechzig Häuser, [di]e in der [Revolte] Herren ihrer Entscheidung (geblieben) waren. Diese führte er [heraus und] siedelte sie in Tawiniya an [und sch]loß [mit ihnen einen Vertrag]. (§-Strich) Die Leute von Zalpa hörten das und kamen ein[zeln vom Gebirge Kapas]kupina herab; und jene [schlossen] in Hattusa einen Vertrag. Der [Großvater] des Königs aber [gab] (die Stadt) Hurma dem Vater des alten Königs. Hattusa und die Ältesten von Zalpa erbaten sich von i[hm] einen Sohn [für das Königtum]; und [er gab] ihnen [seinen] Sohn Hakarpili. So ordnete er an: ,Was du an[ordnest, was] du festsetzt, ebenso [sollen sie] handeln ... Auf wessen Schreibers Kopf [du]‘. (§-Strich) Als nun Hakarpili nach Zalpa g[ing] sprach er zu ihnen: ,Dieses hat mir der König aufgegeben: [Wenn einer] böse Absichten hegt, so bekämpft ihn. Nicht soll er [die Stadt mit Unheil] anfüllen. Enkel und Urenkel soll [] mit dem Schwert zerschneiden.‘ Kiswa aber sagte: ,[Mein] H[err] hat am Berg Tapazzili gekämpft, [] haben gekämpft. Ich bitte um eine ,lange Waffe‘. So[gar soll der König] geben und zwar viel!‘ Da sagte Hak[arpili]: ,Und wenn [] Ich erbitte [vo]m [König].‘ Da sagte (dies)er: ,So [] werden wir [geh]en und [uns] seine Waffe [für unsere Stadt erbitten].‘ Da kam Kiswa und sagte [dem König]: ,[] heimlich [] [] Zalpa []. (§-Strich).

[der Ober]ste der Lanzenträger [der Oberste der] Palastgarde [ging]en sie.“

Die folgenden 11 Zeilen der Vorderseite sind nur noch in nicht rekonstruierbaren Resten erhalten.²⁶

²⁶ Siehe D. Groddek, 1998, 228f.

Kommentar: Der „Großvater des Königs“ ist eventuell Huzziya. Der König ist wahrscheinlich Hattusili I. Er schließt einen Vertrag mit Perwa, dem König von Zalpa, dem er eine seiner Töchter zur Ehe gibt. Alluwa, der Kämmerer des Perwa, revoltiert und ermordet Perwa mitsamt der hethitischen Prinzessin. Der „Großvater des Königs“ führt einen Rachefeldzug, bei dem Alluwa zu Tode kommt. Die in das Gebirge geflohenen Zalpäer schließen einen Subordinationsvertrag mit Hattusa.

Nach einer größeren Lacuna und einigen noch erhaltenen Zeilenanfängen tritt ein gewisser Happi, möglicherweise ein Sohn Hattusilis I., auf: „... Selbiger (Happi) mar[schierte los und] ging zurück nach Kummanni. Die Stadt Zalpa aber wurde feindlich. Der ging [] Happi aber nach dem Ort Alhiuta [] (§-Strich und Lacuna). Happi spricht zu den Leuten von Zalpa: ‚Ich bin bei meinem Vater nicht beliebt. (Dennoch) ging ich nach Hattusa zum Tode und die Einwohner von Zalpa bei mir, (sind) das nicht einhundert Mann, die doch nicht umgekommen sind?‘ (§-Strich) Der König hörte (dies). Er marschierte los, und er gelangte nach Harahsu. Das Heer von Zalpa aber kam (ihm) entgegen, und das schlug der König. Happi jedoch entkam, und (nur) den Tamnassu fing man lebend. Und ihn brachte er (der König) her nach Hattusa. (§-Strich) Im dritten Jahre zog der König los (und) schloß die Stadt Zalpa (durch Belagerungswälle) ein. Zwei Jahre belagerte er (sie). Er forderte, den Tabarna und den Happi heraus(zugeben), aber die Leute von Zalpa geben (sie) nicht. Da bedrängte man sie und sie starben. Der König kam (zurück) nach Hattusa um den Göttern zu huldigen, aber den alten König beließ er dort. Der zog hinauf gegen die Stadt (mit den Worten): ‚Ich werde euer König!‘ Und die Truppe (war) bei ihm, und er vernichtete die Stadt. (Der Text) ist beendet.“

Text und ausgewählte Literatur: CTH 3.1, bearbeitet von H. Otten, 1973. Ders., 1974, 301–303. W. Helck, 1983, 271–281. A. Ünal, 1986, 130–132. F. Echevarria, 1987. L. Bayun, 1994, 1–13. A. Ünal, 1994, 805–807. Zur Textzusammenstellung mit weiteren Fragmenten siehe D. Groddek, 1998, 227–229. R. H. Beal, 2003, 21–25. Zuletzt C. Corti, 2005, 113–121.

Die Erzählung vom Hirtenknaben: Mit diesem, nur in zwei kleinen junghethitischen Bruchstücken erhaltenen Werk (auf einer Sammeltafel vereinigt mit dem Anum-hirwe-Text) könnte eine Dynastiegründungslegende vorliegen: Ein gewisser []-ahsu (ein altassyrischer Name), vielleicht ein Sohn des Königs Anitta, hat eine Dienerin des Anitta im Palast geschwängert. Die Dienerin gebiert verbotenerweise „im großen Tempel, dem [reinen] Ort“ einen Sohn, woraufhin sie verstochen wird. Der Knabe wird auf einer Viehweide an einem „reinen Ort“ ausgesetzt und, so kann man vermuten, von Hirten aufgezogen.

Kommentar, literarische Motive und Vergleiche: Die Abstammung des Knaben wird durch das Motiv der Aussetzung untermalt und weist auf spätere große Taten hin, siehe S. 22. In dieser Erzählung ist das Motiv wie in der Odipus-Überlieferung auf einen Hirtenknaben übertragen. In der Folklore-Tradition ist der Hirte oft Kontrastfigur zu Königen oder Prinzen, vielleicht deshalb, weil das Leben des

Hirten am Rande der Zivilisation, seine über Generationen tradierten Kenntnisse der Heilkunde und wetterprognostischen Fähigkeiten ihm die Rolle des Außergewöhnlichen verleihen. Von Hirten oder einem Ziegenbock aufgezogen wird auch Attis, den die Tochter des Flusses Sangarios (hethitisch Sehiriya, heute der Fluß Sakariya) ausgesetzt hat. Telephos, der Sohn des Herakles, wird in dem Gebirge Parthenion ausgesetzt, wo ihn eine Hirschkuh ernährt und Hirten ihn aufziehen; später erlangt er die Thronfolge in Mysien. An das Schicksal der Dienerin des Anitta knüpft das Los der Auge, der Mutter des Telephos und Priesterin der Athene Alea an, die nach der Geburt des Telephos in einem verschlossenen Kasten dem Meere preisgegeben und in Mysien von König Teuthras aufgenommen wird.

Auch Kybele wird auf dem Berg Kybelon in Phrygien von Hirtenfrauen aufgenommen. Die syrische Göttin Derketo setzt ihre Tochter Semiramis aus; Tauben retten das Mädchen, und ein kinderloser Hirte nimmt sich seiner an.

In dem darauffolgenden Absatz versieht der Knabe ein Hirtenamt. Hervorgehoben ist seine Klugheit.

Die Klugheit des Hirtenknaben wird auf die Probe gestellt: „[Wenn er] sein [Vi]eh auf die Weide [treibt], bringt er (es) an einen reinen Ort fort. [Wenn] man (es) [bet]reut, [bringt er (es)] an einen reinen Ort [fort. Wenn ma]n (es) zusammentreibt, [und er] das Vieh zurück in die Ortschaft [bringt], dann urteilt er; (man fragt): ,Ob er erkennt, oder ob er (es) [et]was [nicht] erkennt?“ (§-Strich).

Die Intelligenzprobe: „[Wenn man des Knaben] Ledersack mit Stroh füllte, durchschaute er (es). Ihn des Schafes [].“

Kommentar: Die Interpretation des sehr bruchstückhaft erhaltenen Absatzes stößt auf Schwierigkeiten. Die Wendung *kuitki hazzizi* „etwas erkennt er“ spricht dafür, daß die mehrfach belegte Formel des Auf-die-Probe-Stellens „erkennt er – erkennt er nicht“ (*hazzi-zi natta hazzi-zi*) vorliegt.²⁷

Die Erzählung zeigt, wie uralt das Motiv des klugen Hirtenknaben ist, welches ja auch als Märchen der Brüder Grimm, „Das Hirtenbüblein“ (Nr. 70), wieder erscheint: Das Hirtenbüblein gab dem König auf seine Fragen so weise Antworten, daß er es adoptiert hat, siehe auch S. 323.

Ab hier ist der Text für eine Übersetzung zu fragmentarisch.

²⁷ Der eigentlich naheliegenden Erklärung, die Form *hazziya-* als Iterativum, erweitert mit der luwischen Formans *-ss-* *hat=ss=i=zi* zu erklären, steht der *-i*-Vokal entgegen – die Form müßte *hazzazi* lauten. Die Phrase *hazziya- natta hazziya-* bedeutet also sowohl „erkennen – nicht erkennen“ als auch „treffen – nicht treffen“, d.h. für „erkennen“ und „treffen“ liegt ein und dasselbe Wort vor: „Wenn sie (die Krieger) aber vor dem König (um die Wette) schießen, (dann) gibt man dem(jenigen) Wein zu trinken, der trifft. [Der Soldat aber, der nicht trifft, dem gibt man ein *iyal*-Gefäß als Becher. Mit dem leeren (Becher) holt er nackt Wasser herbei.“ Die zugrundeliegende idg. Wurzel *h₂et, die sich lautgesetzlich zu *hatt-* entwickelt, wird durch das thematische *-ie/o*-Formans abgeleitet, wobei der Dental vor folgendem *-i* assibiliert wird. Abgeleitet von diesem Stamm sind die Bildungen *hattātar* „Verstand, Weisheit“ und *hattabħ-* „verständig sein“. Die medio-passive Verbalform *hassikatta* kann sowohl zu *hassik-* „urteilen“ (Iterativ von *hanna-* „entscheiden, richten“) als auch zu *hassik-* „sich sättigen“ gehören, das hieße, der Knabe hätte sich wie das Vieh auf der Weide gesättigt, so E. Neu, 1968, 51.

Text und ausgewählte Literatur: CTH 2, [KBo 12.3 (Duplikat 1132/u)], bearbeitet von W. Helck, 1983, 271–281. Vgl. ferner M. Forlanini, 1995, 128.

3. Das Dokument des Königs Anitta von Kussar

Der historische Hintergrund: Am Anfang der hethitischen Historiographie steht die althethitische Abschrift des Dokumentes des Königs Anitta. Thema ist die Entstehung des ersten größeren Reiches in Zentralanatolien um etwa 1680 v. Chr., also mehr als hundert Jahre vor dem Reichsgründer Hattusili I. Die in diesem Text in hethitischer Sprache geschilderten Ereignisse finden in der Zeit vom Kültepe (bei Kayseri) Ib statt, das heißt in der letzten Phase der altassyrischen Handelskolonien in der Stadt Kanes, welche den altassyrischen Dokumenten zufolge die Residenz des Pithana und seines Sohnes Anitta ist. Dafür, daß es sich um eine Dynastie indogermanischer Einwanderer handelt, sprechen hethitische und luwische Begriffe in den assyrischen Dokumenten aus dieser Zeit.

Der ursprüngliche Schriftträger, eine Steintafel, scheint am Palasttor von Kanes angebracht gewesen zu sein. Strittig ist, ob der Text ursprünglich in akkadischer oder bereits in hethitischer Sprache verfaßt war.²⁸ Die Tafel könnte zur Zeit Hattusilis ins Hethitische übertragen und in den Tontafelarchiven der Hauptstadt archiviert worden sein. Ist das Dokument auch aus verschiedenen literarischen Gattungen – den Königsinschriften, den Bauinschriften sowie den Jagd-, Bau- und Kriegsberichten – kompiliert, so zeigt es doch eine ganzheitliche Komposition.²⁹

Stilistisches: Auffallend ist die Aneinanderreihung mehrerer Satzglieder mit fünfmaligen „seien es ...“, gebildet mit der akkadischen Konjunktion *lū* sowie die asyndetische Reim bildende Wendung *nu maltahhun nu huwar[tahhun]* „und ich sprach ein Gelübde, und ich begab mich auf die Jagd“ für das Vorhaben, Wildtiere für ein den Göttern gelobtes Gehege einzufangen. Eine der im hethitischen Schrifttum beliebten rhetorischen Figuren, die *figura etymologica*, liegt vor in *hullanzan bullanun* „eine Schlacht schlug ich“.

²⁸ Für eine akkadische Vorlage spricht die Verwendung des Sumerogramms AZ^{H.I.A} statt UG^{H.I.A} für „Getier“. Es handelt sich um ein unverstandenes Sumerogramm UG der Vorlage des Textes, dessen akkadische Lesung *umāmum* „Getier“ dem hethitischen Schreiber unbekannt war. Deshalb hat er UG mit dem Zeichen ZA subskribiert, so daß UG „Getier“ zu AZ „Bär“ geworden ist. Auch die akkadische Konstruktion eben dieses Satzes sowie die vielen akkadischen Lexeme, insbesondere die finiten Verben, sowie der dem Text integrierte Bau- und Jagdbericht weisen auf eine akkadische Vorlage hin, da Bau- und Jagdberichte in die Tradition der akkadischen Königsinschriften gehören und der hethitischen Überlieferung fremd sind.

²⁹ Die Annahme einer Sammeltafel mit verschiedenen Texten ist somit nicht gerechtfertigt, vgl. E. von Schuler, 1987–1990, 68f.

Proömium: „Anitta, Sohn des Pithana, König von Kussar, sprich: Bei (dem Wettergott) Tarhun („Terhūnos „der Stürmende“) des Himmels war er beliebt. Wie er bei Tarhun beliebt war, (wurde) der König von Nesa dem König von Kussar (gegenüber) hinterhältig.“ (§-Strich)

Kommentar: Die akkadische Formulierung, „Anitta, Sohn des Pithana, König von Kussar, sprich!“, ist an den Schriftträger bzw. an den Vorleser des Textes gerichtet. Das Proömium hebt die enge Verbundenheit des Anita mit dem Wettergott hervor, wodurch die im folgenden dargestellten erfolgreichen Taten bereits vorgegeben sind.

Die Taten des Vaters Pithana: „Der König von Kussar [kam] aus der Stadt herab mit großer Macht und nahm Nesa in der Nacht mit Gewalt ein. Den König von Nesa ergriff er, von den Einwohnern Nesa aber fügte er keinem Böses zu, [sondern] machte [sie] zu Müttern (und) Vätern.“ (§-Strich)

Kommentar: Beschrieben ist die Eroberung von Nesa durch Pithana, dem Vater des Anita. Pithana ist „König von Kussar“, einer Stadt, zu der bislang keine überzeugenden Anhaltspunkte für eine Lokalisierung gegeben sind. Pithana macht Nesa zu seiner neuen Residenz, weshalb er die Einwohner verschont.

Der Eigenbericht des Anita: „Nach meinem Vater Pithana aber kämpfte ich im gleichen Jahr einen Kampf. Welches Land auch immer sich vom Sonnengott (Istanu) aus (d. h. vom Osten) erhob, sie alle schlug ich. (§-Strich) [Weiter]hin [zog ich in diesem] Ja[hr] nach Ullamma. [Piyusti], der König von Hatti, ka[m] hinterher. [Und] ich schlug [ihn] bei der Stadt []-tesma [kehrte ich zurück] nach Nesa. (§-Strich) Die Stadt Ha[rk]iuna [bekämpfte ich] während der Mittagshitze [] und die Stadt [Ullam]ma nahm ich in der Nacht mit [Ge]walt ein; die Stadt W[ashaniy]a [bekämpfte ich] während der Mittagshitze. (§-Strich) [Und] ich überantwortete [sie] dem Tarhun des Himmels. [Vor Istanu] und Tarhun verneigten wir uns. Wer nach mir König wird – [die Städte Ullamma] und Hari-kiuna soll von Nesa aus niemand wieder besiedeln. Er soll ein [] der Stadt Nesa sein. Und jener soll der [König] der gesa[mten] Bevölkerung [] sein. Und wie ein Löwe [soll er] das Land [beherrschen]. (§-Strich) Wer aber jenes (Land) [verw]altet und [sodann die Städte wieder] besiedelt, den sollt ihr dem Tarhun überantworten. W[er]x.“ (§-Strich)

Kommentar: Die Übergabe der eroberten Städte an den „Wettergott (Tarhun) des Himmels“ bedeutet, daß diese für sakrosankt erklärt werden und ihre neuerrliche Besiedelung unter einem Fluch steht, siehe S. 228. Der Vergleich des Herrschers mit dem Löwen findet sich auch im Schrifttum Hattusilis I., siehe S. 304 f.

„[Als ich] nach meinem Vater [Großkönig wurde, die Länder] von Zalpa am Meere, [die sich] erhoben, die schlug ich am Meer von Zalpa. (§-Strich) Diese Worte sollt ihr von der Tafel an meinem Tor verkünden! In Zukunft soll niemand diese Tafel zerschlagen! Wer sie zerschlägt soll Nesa Feind sein.“ (§-Strich)

Kommentar: Der Fluch ist nicht in der Mitte, sondern erst am Ende des Textes zu erwarten. Dies spricht dafür, daß die ursprünglich am Palasttor angebrachte In-

schrift aus zwei Kolumnen bestand, an deren Ende der Fluch gestanden hat. Bei der Abschrift hatte der Schreiber, nachdem er die Kolumne I eigentlich beendet hatte, den Fluch, welcher über beide Kolumnen geschrieben war, unbedachter Weise auf Kolumne I weiter geschrieben, so daß er statt an das Ende in die Mitte des Textes gelangt ist.

Der Schauplatz ist das Land der Stadt Zalpa an der Mündung des Kızılırmak in das Schwarze Meer.

„Zum zweiten Mal k[am] dann Piyusti, der König von Hatti, und wen von seinen Helfern er mitgebracht hatte, die [tötete ich] bei Salam[pa]. (§-Strich) Alle Länder von Zalpuwa hinein bis zum Meer nahm ich ein. Früher hatte Uhna, der König von Zalpuwa, (die Statue) unseres Gottes von Nesa nach Zalpuwa entführt. [Hint]erher aber führte ich, Anitta, der Großkönig, (die Statue) unseres Gottes von Zalpuwa zurück nach Nesa. Den Huzziya aber, den König von Zalpuwa, brachte ich le[bend] nach Nesa. [] Später aber [paktierte] der König von Hattusa. Da ließ ich sie (die Stadt noch) in Ruhe. Als sie hinterher Hunger litt, lieferte sie mein Gott der (Göttin) Halmas[uit] aus. Und in der Nacht nahm ich sie mit Gewalt; an ihrer Stelle säte ich Kresse.“ (§-Strich)

Kommentar: Nahm man früher an, daß es sich bei „unserem Gott“ und „meinem Gott“ um den ererbten indoeuropäischen Himmelsgott handelt – *siu(n)* – ist etymologisch mit indogermanisch **djēu*- und mithin mit Zeus, Iu-piter und altindisch Dyaus zu verbinden – so geht man heute davon aus, daß *siu(n)* – kein individueller Gott (mehr) ist, sondern wie in den jüngeren hethitischen Texten, auch hier nur „Gottheit“, bezogen auf den Sonnengott, bedeutet. Halmasuit ist die hattische Throngöttin.

Zu Stadtverfluchungen und dem Säen von *Kresse* siehe S. 36, 227f.

„Wer nach mir König wird und Hattusa wieder besiedelt, den soll Tarhun des Himmels treffen! (§-Strich) Mein Antlitz wandte ich der Stadt Salatiwara zu. Die Stadt Salatiwara aber hielt mir die Waffe(n) entgegen, zog ihre Truppen a[us] dem L[ande fort] und führte sie nach Nesa hin.“ (§-Strich)

Der Baubericht: „Und in Nesa befestigte ich die Stadt. Nach der Stadt(befestigung) baute ich einen Tempel für Tarhun des Himmels (Text: jeweils Haus) und einen Tempel für unseren Gott. (§-Strich) Einen Tempel für Halmasuit, einen Tempel für Tarhun, meinen Herrn, und einen Tempel für unseren Gott baute ich. Mit dem Gut, das ich von den Feldzügen heimbrachte, stattete ich [sie] aus.“ (§-Strich)

Der Jagdbericht: „Und ich sprach ein Gelübde, und ich begab mich auf die Jagd. Am selben Tage brachte ich zwei Löwen, siebzig (Wild)schweine, neun Röhrichtschweine – einhundertundzwanzig Tiere – seien es Leoparden, seien es Löwen, seien es Hirsche, seien es Steinböcke, seien es [Bären] nach Nesa in meine Stadt (Duplikat: nach Nesa zu meinen Göttern von jedem).“ (§-Strich)

Kommentar: Ungewöhnlich für ein hethitisches historisches Dokument sind Berichte von Bau- und Jagdunternehmungen. Beschreibungen königlicher Jagden

sind erstmals von König Šulgi aus der 3. Dynastie von Ur (ca. 2030–1980 v. Chr.) belegt. Ähnlich wie in unserem Text integrieren die assyrischen Könige Tiglatpilesar I. bis Šamši-Adad V. ihre Jagd- und Bauunternehmungen in die Kriegsberichte. Ein noch unpubliziertes Standard-Formular für einen assyrischen Jagdbericht aus Tell Barri (im Gebiet des oberen Hābūr) aus der Zeit der assyrischen Könige Tiglatpilesar I. und Assur-bēl-kala führt die (im Gebirge Ṭur Abdīn) erlegten Jagdtiere auf, lässt aber für deren Anzahl ein Spatium.

Die erjagten Tiere waren wohl für die Anlage von Wildgehegen bestimmt, die den Göttern geweiht waren. Auch ein späterer Text berichtet von einer Zeremonie während eines Festes im Gebirge Puskurunuwa, in deren Mittelpunkt Hirsche eines Geheges stehen. Ein althethitisches Ritual beschreibt eine große Prozession, deren Höhepunkt „die Tiere der Götter“ bilden; nämlich ein silberner Leopard, ein silberner Wolf, ein goldener Löwe, zwei Eber – einer aus Silber und einer aus Lapislazuli –, ein silberner Bär und ein weiterer silberner Eber. In beschädigtem Kontext sind Fackeln, der silberne Bär und ein Eber sowie ein Hirsch aus Gold und einer aus Silber genannt.

Der Feldzugsbericht wird fortgeführt: „Noch im selben Jahr zog ich nach [Salatiwa]ra in den Kampf. Der Fürst (Text: Mann) von Salatiwara machte sich zusammen mit seinen Söhnen auf und zog [meinem Land ent]gegen; sein Land und seine Stadt verließ er, und er besetzte den Fluß Hulanna. (§-Strich) (Das Land) Nesa und seine Städte *umzingelte* er. Und er zündete seine (des Landes Nesa) Städte an, und auch jene Stadt (Nesa) [schloß] er ein. Ihre Einschließung (bestand aus) 1400 Kriegern. Und 40 Pferdegespanne, Silber (und) Gold hatte jener *weggeführt*, und er war (davon)gegangen. (§-Strich) Als ich gegen Purushanda in die Schlacht zog, kam der Fürst (Text: Mann) von Purushanda um mir zu huldigen: Und er brachte mir einen Thron aus Eisen und ein Szepter aus Eisen als Geschenk. Als ich aber zurück nach Nesa kam, führte ich den Mann von Purushanda mit mir. Wenn er aber in das (Thron)gemach (Variante: nach Zalpa) geht, wird jener sich vor mich zur Rechten setzen.“

Text und ausgewählte Literatur: CTH 1, bearbeitet von E. Neu, 1974. Vgl. auch G. Steiner, 1984, 53–73. O. Carruba, 2003. J. Klinger, 2001**, 277f. Zu dem Zusatzfragment Bo 69/911 siehe O. Soysal, 2005, 124f. Zuletzt C. Corti, 2005, 113–121.

III Ereignisse aus dem Beginn der althethitischen Epoche im Schrifttum Hattusilis I.

Das Schrifttum: Bereits zu Beginn dieser Epoche überrascht ein differenziertes Schrifttum, das über mehrere historiographische Gattungen verfügt. Es liegen Texte vor in babylonischer Sprache mit zum Teil hethitischen Übersetzungen, also Bilinguen, wie der Bericht des Hattusili über seine Syrienfeldzüge und seine Abschiedsrede, sowie chronikartige Berichte in hethitischer und babylonischer Sprache. Ferner finden sich historiographische und legendäre Einzelberichte über militärische Aktionen, juristische Exempelsammlungen und historisch-mythologisierende Texte. Zu diesen literarischen Werken lassen sich keine unmittelbaren Vorfäder nachweisen. Da sie auch nicht in den babylonischen Literaturkanon einzuordnen sind, könnte ihnen eine noch unbekannte syrisch-nordbabylonische Tradition zugrunde liegen. Einzelne Texte, wie der Bericht über die Belagerung der Stadt Ursu, sind nur in babylonischer Sprache überliefert.¹

Schon zu Beginn der hethitischen Historiographie ist die altorientalische Tendenz zu erkennen, die Position des Königs und sein politisches Handeln als rechtmäßig darzustellen; d. h. „Geschichte“ wird im Hinblick auf die Rechtfertigung politischen Handelns funktionalisiert.²

Die althethitische Literatur aus der Zeit Hattusilis I. ließe sich in Anlehnung an die in dieser Zeit rezipierte babylonische Überlieferung der Könige Šarrukīn und Narām-Sîn (der 2. Hälfte des 3. Jahrtausends) im wesentlichen als eine Literarisierung des Königs umschreiben: Der König ist über alle anderen erhaben; er ist unvergleichlich und unüberwindbar.³ Dabei werden in den einzelnen Kontexten durchaus unterschiedliche Eigenschaften und Sichtweisen des Königs thematisiert: Als aktiv Handelnder tritt er in den Feldzugsberichten auf, als Mahnender gibt er sich in seiner Abschiedsrede, während in der althethitischen Exempelsammlung⁴ seine Strenge betont wird; in literarisch-historischen Texten kann er aber auch eine passive, ironische Rolle einnehmen.

Text und ausgewählte Literatur: A. Kempinski, 1983. M. Marazzi, 1986. B. J. Collins, 1998, 15–20. J. Klinger, 2001**.

¹ Siehe S. 42–46.

² Vgl. J. Klinger, 2001*, 279 und 282.

³ Vgl. G. M. Beckman, 1995, 31–33.

⁴ Siehe S. 54–59.

1. Die Eroberungs- und Raubzugsberichte in Syrien

Die Syrienfeldzüge Hattusilis I. sind in zwei chronikartigen Annalen-Berichten, so benannt nach der Anordnung der Ereignisse, den aufeinander folgenden Regierungsjahren entsprechend, in babylonischer und hethitischer Sprache in späteren Abschriften, vielleicht aus der Zeit Hattusilis III. überliefert, so daß damit zu rechnen ist, daß der ursprüngliche alt-hethitische Text auch in seinen inhaltlichen Bestandteilen Veränderungen erfahren haben kann.

Der hethitischen Fassung zufolge war der Text ursprünglich als Weihinschrift für eine aus Beutegold gestiftete Statue Hattusilis I. vorgesehen, die im Tempel der Sonnengöttin von Arinna aufgestellt werden sollte.

Die Annalen umfassen die Feldzüge von sechs Jahren. Von der hethitischen Fassung liegen neben einer fast völlig erhaltenen Tafel noch mindestens zwei bis drei weitere Abschriften mit geringfügigen Abweichungen vor. Der Wechsel von der 1. zur 3. Person Singular lässt sich auf unterschiedlich stilisierte Vorlagen zurückführen.⁵

Kaum zu beantworten ist die Frage nach historiographischen Vorläufern des Textes. Verschiedene Wendungen der babylonischen Version finden sich in dem altbabylonischen Dialekt von Mari.⁶ Stilistische Ähnlichkeiten und Metaphern oder Vergleiche könnten für eine gewisse Kontinuität zwischen der Urkunde des Anitta und den Annalen Hattusilis sprechen.⁷

Der Erzählstil beider Fassungen beschränkt sich weitgehend auf die Aufzählung der Etappen des Feldzugsitinerars. Nur flüchtig sind Details der Belagerungen und der Kämpfe erwähnt, die ein wesentlicher Bestandteil der späteren Historiographie werden sollen.

Vergleichen wir aber den Eroberungsbericht des Enna-Dagān, eines Herrschers in Ebla aus der Mitte des 3. Jahrtausends, in dem schablonenhaft und formelartig ohne Rücksicht auf innere und sachliche Zusammenhänge Belagerungen und Eroberungen von Städten aufgezählt werden, so sind die Annalen Hattusilis inhaltlich, stilistisch und grammatisch bereits weitaus facettenreicher. Neben der Intention, sich als siegreichen Herrscher darzustellen, und dem Hauptthema, den militärischen Itineraren und Beutelisten, enthält er eine Fülle von Nebenthemen: Das Eingreifen der Götter als Geschichtsmächte, die Rettung der Unterdrückten in

⁵ E. Von Schuler, 1987–1990, 69.

⁶ Zum Beispiel *irtup alākam* für das typisch hethitische Bild „im Kampfe voran laufen“ = „helfen“, siehe H. Otten, 1958*, 79 Anm. 17.

⁷ H. A. Hoffner, Jr., 1980, 292 f. und B. J. Collins, 1998, 17.

Der Vergleich Hattusilis mit einem Löwen begegnet auch in dem Bericht des Königs Anitta (siehe B. J. Collins, 1998, 17). Der ebenfalls von Hattusili verwendete Vergleich des Vasallen mit einem Hund (siehe S. 304 f.) findet sich in dem altassyrischen Brief des Anum-hirwe.

der Befreiung der Sklaven der Stadt Hahhu, Bemerkungen über die politische Situation in Hattusa – den Einfall der Hurriter und den Abfall aller Städte bis auf Hattusa; die Begründung einer militärischen Aktion wie im 4. Jahr die Eroberung der Stadt Parmanna, die Verhängung von demütigenden Schandstrafen, eine Bemerkung über die Jahreszeit, subjektive Empfindungen oder Gemütsverfassungen wie „der Großkönig ließ sein Herz aufatmen“ und „so befriedigte der Großkönig seinen Sinn“, die Ausstattung des Tempels und die Erwähnung der Statue (Hattusilis) für den Tempel der Sonnengöttin von Arinna, Stadtverfluchungen (Ulluma), Tiervergleiche und der programmatische Vergleich mit dem in der altorientalischen Überlieferung als überragenden Herrscher geltenden König Šarrukīn von Akkad.

Präambel: Den beiden Fassungen ist als Präambel die offizielle Titulatur des Großkönigs vorangestellt.

Hethitisch: „[Folgendermaßen Tabar]na, Hattusili, Großkönig, [König des Landes Hat]ti, Mann von (der Stadt) Kussar, [herrschte] im Lande Hatti [als König]; der Brudersohn der Tawananna.“

Babylonisch: „Der Großkönig Tabarna ergriff in Hatti das Königtum; [der Brudersohn] der Taw[ananna].“

Kommentar: Wahrscheinlich bezeichnete sich Hattusili wie in der babylonischen Fassung nur als „Großkönig Tabarna“ und „Brudersohn der Tawananna“. Der Zusatz „... Großkönig, [König des Landes Hat]ti“ mag in Analogie zur Königstitulatur aus der Zeit Hattusilis III. hinzugefügt worden sein.⁸ Zu der Formulierung „Brudersohn der Tawananna“ siehe S. 60.

Der Feldzugsbericht: 1. Jahr, Feldzug nach Sana(h)uitta – hethitisch: „[Nach S]ana(h)uitta zog er, aber [e]r [zerstörte] sie (die Stadt) nicht; (nur) ihre Länder(eien) zerstörte er. [Truppen] ließ ich an zwei Orten als Garnison zurück und was an Schafhürde(n) (da) war, das gab ich den Truppen in der Garnison.“ (§-Strich)

Babylonisch: „Nach Sahuitta zog ich, zerstörte sie (die Stadt) nicht und zerstörte] (nur) ihre Länder(eien). Meine Truppen ließ ich an zwei Stellen zurück; was an (Beute-)Gut (da war), gab ich ihnen.“

Kommentar: Die Wendung „ich zerstörte sie nicht und zerstörte] ihre Ländereien“ impliziert, daß die Stadt nicht erobert werden konnte, sondern nur die Plantagen als Lebensgrundlage vernichtet wurden.

Zerstörung von Zalwar mit einer Beuteliste – hethitisch: „[Dana]ch zog ich nach Zalwar, [und] ich zerstörte sie (die Stadt), und ich nahm von ihr ihre Götter(bilder) in Besitz. Und drei *madnanu*-Wagen gab ich der Sonnengöttin von Arinna. (§-Strich) Ein Rind aus Silber, (ein Gefäß in Form) eine(r) Faust aus Silber gab ich dem Tempel des Tarhun(ta). Diejenigen (Götterbilder) aber, die übrig waren, die gab ich dem Tempel der Mezzulla.“ (§-Strich)

⁸ Zuletzt S. de Martino, 2004, 32f.

Babylonisch: Nach Zalwar zog ich und zerstörte sie (die Stadt); seine Götter(bilder) und drei *majjal[tu]*-Wagen brachte ich hinauf zur Sonnengöttin von Arinna; ein Rind aus Silber zum Tempel des Tarhun(ta), und seine neun Götter(bilder) brachte ich hinauf zum Tempel der Mezzulla.“

Kommentar: Die Überführung der Götterbilder und Paraphernalien erobterter Städte in die Tempel der Metropole Hattusa kann, aber muß nicht bedeuten, daß nun auch der Kult dieser Gottheiten in Hattusa etabliert worden ist. Ein silbernes Gefäß in Form einer Faust ist erhalten geblieben.

2. Jahr. Zerstörung von Alalah und anderer Städte – hethitisch: „Im folgenden Jahr zog ich nach Alalha (Alalah) und zerstörte sie (die Stadt). Danach aber zog ich nach Warsuwa. Von Warsuwa aber zog ich nach Ikakala, von Ikakala aber zog ich nach Tashiniya; und diese Länder zerstörte ich. (Ihr) Gut aber nahm ich in Besitz und füllte mein Haus bis oben mit (Beute-)Gut.“

Babylonisch: „Im folgenden Jahr zog ich nach Alhalha (Alalah) und zerstörte sie (die Stadt). Danach zog ich nach Ursu; von Ursu zog ich nach Ikakalis, von Ikakalis zog ich nach Tishiniya. Bei meiner Rückkehr verwüstete ich das Land Ursu, und ich füllte das Haus mit (Beute-)Gut.“

Kommentar: Die Wendung „ich verwüstete das Land Ursu“ impliziert, daß auch hier nur die Plantagen vernichtet wurden. Die vergebliche Belagerung der Stadt ist denn auch Thema eines anderen Dokumentes, siehe S. 42–46.

3. Jahr. Kämpfe im Lande Arzawa (im Südwesten Anatoliens) – hethitisch: „Im folgenden Jahr aber zog ich nach Arzawa, und ich nahm ihnen die Rinder- (und) Schaf(herden) weg. Hinter meinem Rücken aber kam der Feind aus Hurri ins Land. (Da) wurden alle Länder mir gegenüber feindselig; und (nur) die Stadt Hattusa als einzige blieb (mir) übrig. Der Großkönig Tabarna, der Günstling der Sonnengöttin von Arinna (bin ich), und mich [setzte die Sonnen]göttin [von Arinna auf ihren Schoß], und [sie nahm] mich [bei] der Hand und lief mir im Kampf voran. Und (so) zog ich nach Nenassa zum Kampf; und als mir die Leute von Nenassa entgegensahen, öffneten sie wieder (die Stadttore).“ (§-Strich)

Babylonisch: „Im folgenden Jahr zog ich nach Arzawa, Rinder (und) Schafe brachte ich her (als Beute), und (da) drang der Feind aus dem Lande Hanigalbat (eine jüngere Bezeichnung für Mittani) hinter meinem Rücken in mein Land ein. Alle Länder wurden gegen mich feindlich. (Nur) die Stadt Hatti als einzige blieb mir (übrig). Der Großkönig Tabarna, ihn setzte die Sonnengöttin (von Arinna) auf ihren Schoß und ergriff seine Hand und lief ihm (im Kampfe) stets voraus. Gegen Nenassa zog er weg, vor ihm öffneten sie (die Stadttore).“

Kommentar: Mit dem „Feind aus Hurri“ ist das hurritische Mittani-Reich gemeint, siehe S. 1, 4f.

Zerstörung der Stadt Ulma/Ullumma mit der Beuteliste – hethitisch: „[Da]nach aber zog ich in das Land Ulma zum Kampf, und die Leute von Ulma kamen mir zweimal zum Kampf entgegen, und zweimal

kämpfte ich (siegreich) gegen sie, und ich zerstörte Ulma und an seiner Stelle säte (Text: schüttete) ich [Kress]e, und (alle seine) sieben Götter(bilder) [bra]chte ich her in den Tempel der Sonnengöttin von Arinna: Ein Rind aus Silber, die Göttin Katiti, den Berg(gott) Aranhapilanni. Diejenigen Götter(bilder) aber, die übrig waren, die gab ich dem Tempel der Mezzulla.“

Babylonisch: „Nach Ullumma zog ich zum Kampf, und zweimal trug es mir die Waffe entgegen, und zweimal brachte ich ihm eine Niederlage bei. Ullumma zerstörte ich; und auf seiner Erde soll man nicht mehr pflügen. Ich nahm sie (seine Güter) weg und brachte seine sieben Götter(bilder) hinauf zur Sonnengöttin von Arinna. (Ihre) Name(n) (sind) ‚Frau Katiti‘ und ‚Berg Aranhapila‘, und den Rest ihrer Götter(bilder) brachte ich hinauf in den Tempel der Mezzulla. Aus Ullumma kehrte er zurück.“

Kommentar: Die Verfluchung und Tabuisierung einer Stadt, zumeist in Verbindung mit dem Aussäen der Pflanze *sahlū* „Kresse(?)“ und dem Ausstreuen von Salz ist erstmals in dem Anitta-Text belegt: „Als die Stadt (Hattusa) hinterher aber Hunger litt, lieferte sie ihre Gottheit Halmasuit aus, und in der Nacht nahm ich sie mit Gewalt; an ihrer Stelle aber sä[te] ich *sahlū*“, siehe S. 30, 227 f.

Dieses Ritus bedienen sich auch die assyrischen und später die aramäischen Könige: Adadnērā: „Die Stadt [Taidi] überwältigte ich, verb[rannte], zerst[örte] ich, [und *kudd]immu*-Salz streute ich über sie.“ Salmanassar: „Arina, das fest gegründete Heiligtum, die Bergfestung, die zuvor abgefallen war (und) gegen Assur frevelte: mit dem Beistande Assurs und der großen Götter, meiner Herren, überwältigte ich diese Stadt, zerstörte (sie) und streute *kuddimmu*-Salz über sie.“ Assurbanipal streut *Kresse* und Salz (*tābtu*) über die von ihm verwüsteten Bezirke Elams. In dem aramäischen Staatsvertrag des Königs Bar-Ga'yah von Ktk mit König Mati'-Il von Arpad: „Und Hadad säe auf sie Salz und *Kresse*, und sie soll nicht mehr genannt werden.“ Ebenso im Buch der Richter Abimelech (Ri 9,45): Als er die Stadt Sichem erobert hatte, „zerstörte er die Stadt und streute Salz darauf“.⁹

Das Salz als Materie der Unfruchtbarkeit findet sich auch in einer Beschwörung des Arztes Alexander von Tralles am Pontus (6. Jahrhundert n. Chr.) gegen die Podagra; darin heißt es: „Dann streut man auf die Wurzel (des Bilsenkrautes) eine Handvoll Salz und sagt: ‚Wie dieses Salz sich nicht vermehrt, so mehre sich auch nicht das Leiden dieses Mannes oder dieser Frau!‘“

Das Motiv greift Sir Walter Scott in seinem Roman *Graf Robert* auf, indem auf die Brandstätte einer vernichteten Stadt Salz gestreut wird, (3. Teil 12).

Zerstörung der Stadt Sallahuwa und Rückkehr nach Hattusa – hehitisch: „[A]ls ich aber aus dem Land Ulma zurückkam, zog ich in das Land Sallahuwa, und das Land Sallahuwa überließ sich selbst dem Feuer (wörtlich: ließ sich selbst mit Feuer hinab). Jene (Leute) aber machte man

⁹ Die Belegstellen sind zusammengestellt in MMMH, 349–350.

mir zu Untertanen, und nach Hattusa, meiner Stadt, kehrte ich zurück.“ (§-Strich)

Babylonisch: „Nach Sallahsuwa zog er; Sallahsuwa selbst legte Feuer (an sich), und sie wurden zu meinen Untertanen. Nach Hattusa kehre ich zurück.“

4. Jahr, **Feldzüge gegen die Städte Sanahhuitt, Appaya, Parmanna** – hethitisch: „[Im folgenden Jahr] zog ich na[ch] Sanahhuitta zum Kampf; und ich griff [Sanahhuit]ta fünf Monate lang immer wieder an. [Im sechsten Monat] (aber) zerstörte ich [es]. (So) [beruh]igte (ich), der Großkönig, [meinen Sinn]; und [die Son]ne legte sich hinter die Länder. Die Bevölkerung (aber), die [ich (als Beute) mitnahm, die] [br]achte ich der Sonnengöttin von Arinna. (§-Strich) [. . . und gegen] Appaya kämpfte ich. [. . . Rinder und Schafe von Taks]annaya nahm in Besitz. Und ich zog nach Parmanna. Parmanna aber war unter jenen Königen das Haupt (d.h. der König von Parmanna war ihr Anführer); und jener hatte sie vorher immer wieder zu Kriegszügen (Text: Wegen) zusammengeschlossen. (§-Strich) [Und] als sie mir entgegen[sahen], öffneten sie wieder die Stadtore. Und in [jener] Angelegenheit [hielt] Ist[anu] des Himmels (oder Tarhun(ta) des Himmels) [meine Hand].“

Babylonisch: „Im folgenden Jahr ging ich nach Sanahut. Während fünf Monate führten sie den Kampf, im sechsten Monat zerstörte ich Sanahut. Der Großkönig ließ sein Herz aufatmen. Die Sonne legte sich in die Länder. Alles, was ich herbrachte, brachte ich hinauf zur Sonnengöttin von Arinna. Die Streitwagen des Landes Appaya führte er weg, und er nahm den Besitz von Taksana, seine Rinder (und) Schafe, weg. [Nun] (war) Parmanna die führende Stadt unter diesen Leuten, sie sorgte jeweils für sie. P[arma]nna öffnete sein Stadttor vor mir.“

5. Jahr, **die Zerstörung von Alalah** – hethitisch: „Zugleich aber [wurde] das Land Alha mir fei[ndlich], und [ich] zerstörte Alha.“ (§-Strich)

Babylonisch: „Im folgenden Jahr ergriff Šamaš (der Sonnengott) seine Hand. Alahha (Alalah) war feindlich geworden; ich zog hin und zerstörte es.“

Kommentar: Ziel der militärischen Operation war folglich die Zerschlagung einer Allianz mehrerer Städte. Ungewöhnlich ist die emotionale Äußerung: „(So) [beruh]igte (ich), der Großkönig, [meinen Sinn].“ Die Wendung „[die Son]ne legte sich hinter die Länder“ und „die Sonne legte sich in die Länder“ bezieht sich auf Hattusili, der die Titulatur „Sonne“ (übersetzt mit „Majestät“) führt.¹⁰

6. Jahr, **die Zerstörung der Städte Zaruna/Zarunti und Hassu(wa)** – hethitisch: „Im folgenden Jahr z[og ich] in das Land [Zar]una, und ich zerstörte (die Stadt) Zaruna. Nach [Hassu(wa)] zog ich, und die Leute von Hassu(wa) [kam]en mir zum Kampf entgegen. Truppen aus dem Lan-

¹⁰ Vgl. die Diskussion von S. de Martino, 2004, 35–37.

de [Mitt]ani waren bei ihnen; die kamen gegen mich [zum Kampf], und [ich] käm[pfte gegen sie] (siegreich). In wenigen Tagen überschritt ich den Fluß Puruna (Afrin?); und mit (meinen) Füßen zerstampfte/überwältigte ich das Land Hassu(wa) wie ein Löwe; und [w]ie [ein Löwe] schlug ich (es). [Und Stau]b brachte ich auf sie [und ich] nahm all [ihre Habe] mit [und] füllte [Hattusa] (damit) an.“ (§-Strich)

Babylonisch: „Im folgenden Jahr zog ich (nach) Zarunti und zerstörte Zarunti. Nach Hassu(wa) zog ich, und sie traten ihm entgegen, und Truppen aus Halab mit ihm. Am Berge Adalur brachte ich ihnen eine Niederlage bei. In jenen Tagen überschritt der Großkönig wie ein Löwe die Front (Text: „Brust“) des Puran-Flusses. Wie ein Löwe überwältigte er Hassu(wa) mit seiner Pranke; Erde schüttete er auf sie (die Stadt) und füllte mit ihrem Besitz Hatti.“

Kommentar: Der Fluß Puruna bzw. Puran scheint den Afrin zu bezeichnen.¹¹

Hethitisch: **Die Beuteliste aus Hassu(wa):** „Silber (und) Go[ld ...]te ich. Ferner [na]hm [ich] ihm/ihr [] die Götter(bilder) w[eg]: Den Wettergott, Herrn von Arruzza, [den Wetter]gott, [Herrn von Hal]ab, Allatu, (den Berggott) Adalu[r, Leluri], zwei Rinder aus Silber, drei Statuen aus S[ilber (und) Gold]; die Wand hinten am *hamri*-Heiligtum [], die überzog ich mit Silber (und) Gold, auch die Tür ü[berzog ich] mit Silber (und) Gold. (§-Strich) [Zwei Tis]che, mit Gold eingelegt, drei T[isch]e aus Silber, [] aus Silber, ein Stuhl, die Lehnen (mit Gold) eingelegt, m[it] aus Gold, ein *madnanu*-Wagen aus Gold, zwei [], mit Gold belegt. Diese [Götter(bilder) von H]assu(wa) brachte ich zur Sonnengöttin [von Arinna]; die Tochter der Al[latu], Hebat, drei Statuen aus Silber, zwei Statuen aus Gol[d, die]se brach[te ich] der (Göttin) Mezzulla in den Tempel. (§-Strich) Eine *imittu*-Lanze aus Go[ld], [ein] Szepter aus Gold, fünf Keulen aus Silber, drei *Doppeläxte* aus Lapislazuli, eine *Doppelaxt* aus Gold, diese brachte ich in den Tempel des Tarhun(ta).“ (§-Strich)

Babylonisch: „Sein Silber (und) Gold hatte weder Anfang noch Ende: Der Wettergott, Herr von Armaruk, der Wettergott, Herr von Halab, Al-latu, (Berggott) Adalur, Leluri, zwei Rinder aus Silber, dreizehn Statuen aus Silber und Gold, zwei *hamri*-Gebäude – die Wände, welche die Rückseite [der Heilig]tümer bilden, und die Tür(en) überzog ich mit Gold. Ein Tisch, mit Gold eingelegt, [und] zwei Tische aus Gold, drei Tische aus S[ilbe]r, ein Stuhl aus Gold, die Lehnen mit Gold eingelegt, [ein ...] des Königs aus Gold, ein *majaltu*-Wagen, die zwei [...] aus Stein überzog ich mit Gold. [Die]se [Götter(bilder)] aus Hassu(wa) brachte ich hinauf zur Sonnengöttin von Arinna. Die Tochter der Allatu, [Hebat, drei Sta]tuen aus Silber, zwei Statuen aus Gold, diese brachte ich hinauf in den Tempel der Mezzulla. [..., x K]eule(n) aus Silber, zwei *Doppeläxte* aus Lapislazuli,

¹¹ Siehe H. Klengel, 1999, 50f. Anm. 85.

eine *Doppelaxt* aus Gold, [diese brachte ich hinauf in den Tempel des Tar-hun(ta). Innerhalb] eines [Ja]bres nahm er es ein.“

Der Beutezug nach Zippasna – hethitisch: „Ich besiegte das Land Has-suwa in einem Jahr. >Hirsch aus Silber.< Sie warfen seine, des Tawanna-gäers, Lanze weg; aber ich, der Großkönig, schnitt sein Haupt ab. Und ich zog nach Zippasna; nach Zippasna hinauf zog ich nur nachts; und zum Kampf mit ihnen trat ich (in die Stadt) ein. Staub brachte ich auf sie. (Da) trat Istanu in die (Berg-)Länder ein.“ (§-Strich) König Tabarna [zo]g nach Zippasna. (§-Strich)

Babylonisch: „[Na]ch der Stadt Tawnaga [...]. Sein [Haupt] schnitt er a[b ...] Zippasna [...] sein [...]. nacht[s ...] drang er ein. Istanu tr[at auf die Rückseite der (Berg-)Länder]. Großkönig Tabarna, [nach Zipesn]a zog ich und blickte (dabei) Hahhu wie ein Löwe drohend an. Zipesna zerstörte ich und seine Götter(bilder) brachte ich hinauf [zur] Sonnengöttin von Arinna.“ (§-Strich)

Kommentar: Während die hethitische Fassung Tawannaga als Personennamen kennzeichnet, ist das entsprechende Tawnaga in der babylonischen Fassung als eine auch sonst belegte Stadt (zwischen Sinuwa und Halab aufgeführt, KBo 4.13 Vs. I 45') bestimmt.

Die Stadt Hahhu könnte mit Samsat, dem Lidarhöyük am Euphrat, zu lokalisieren sein.¹²

Die Beuteliste aus Hahha/Hahhu – hethitisch: „Und nach Hahha zog ich; und dreimal führte ich den Kampf in Hahha am Stadttor. Und Hahha vernichtete ich; sein Gut aber nahm ich ihr (der Stadt) und brachte es fort nach Hattusa, in meine Stadt. Zwei komplette Lastwagen waren mit Silber beladen. (§-Strich) Ein *madnanu*-Wagen, ein Hirsch aus Silber, ein Tisch aus Gold, ein Tisch aus Silber, diese Götter(bilder) von Hahha, ein Stier aus Silber, ein Schiff, an seinem Bug mit Gold belegt.“

Babylonisch: „Nach Hahhu zog ich, und gegen das Tor führte er dreimal den Kampf und zerstörte es. Seinen Besitz brachte ich her in meine Stadt Hatti: einen Lastwagen aus/von Gold, zwei *majaltu*-Wagen aus/von Silber, einen Tisch aus Gold einen Tisch aus Silber, diese Götter(bilder) von Hahhu, ein makelloses Rind aus Silber, ein Schiff, an seinem Bug aus Silber. Der Großkönig Tabarna, aus Hahhu brachte er (es) her und brachte (es) hinauf zur Sonnengöttin (von Arinna).“

Die Sklavenbefreiung – hethitisch: „Ich, der Großkönig Tabarna, habe ihrer (d. h. der Stadt Hahha) Sklavinnen Hände vom Mühlstein genommen, und der Sklaven ihre Hände habe ich aus (ihrem Tage-)Werk genommen, so habe ich sie aus Fron (und) Abgaben befreit. Ihre Hüften habe ich gelöst und sie der Sonnengöttin aus Arinna, meiner Herrin, überlass[en].“

Babylonisch: „Der Großkönig Tabarna, er löste die Hände der Sklavinnen vom Mahlstein und das ... der Sklaven löste er aus ihren Händen, ihre

¹² Siehe H. Klengel, 1999, 51 Anm. 90.

Hüften band er los und überstellte sie dem Tempel der Sonnengöttin von Arinna. Unter dem Himmel setzte ich ihre Befreiung aus Dienstpflichten fest.“

Die Statue Hattusilis, der vorgesehene Schriftträger dieses Dokuments – hethitisch: „Und diese meine Statue aus Gold ließ ich machen und stellte sie für die Sonnengöttin von Arinna, meiner Herrin, auf. Auch die Wand ließ ich (von) unten (bis) oben mit Silber beziehen.“ (§-Strich)

Babylonisch: „Und ich machte eine Statue aus Gold und brachte (sie) hinauf zur Sonnengöttin von Arinna. Die diesseitige Mauer oberhalb des oberen Tores überzog ich mit Silber.“

Kommentar: Ein vergleichbarer Inschriftenträger aus Syrien ist eine aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts stammende Sitzstatue des Königs Idrimi von Alalah, der autobiographisch den verschlungenen Lebensweg des Königs beschreibt. Die Statue wurde nach ihrer Zerstörung sorgsam bestattet.

Die Unterwerfung des Königs von Timana – hethitisch: „Einen Wagen aus/von Silber [ließ] der König von Timana dem Großkönig (als Unterwerfungsgeschenk) [bringen], [ich ab]er br[achte] ihn zur Sonnengöttin von Arinna. Zwei Stat[uen au]s Alabaster brachte ich zur Sonnengöttin von Arinna.“ (§-Strich)

Babylonisch: „Einen Wagen aus/von Silber ließ der König von Timmanna dem Großkönig bringen. Und ich brachte (ihn) hinauf zur Sonnengöttin von Arinna. Zwei Statuen aus Alabaster brachte ich hinauf zur Sonnengöttin von Arinna.“

Der Vergleich mit Šarrukīn von Akkad als Höhepunkt des Berichtes – hethitisch: „Den Mala-Fluß (Euphrat) hatte (noch) nie[mand über- schritten]. Ich aber, der Großkönig T[abarna], überschritt ihn [mit (mei- nen eigenen) Füßen. Mein] Heer überschritt [ihn hinter mir] mit (eigenen) Füßen. [Nur] Šarrukīn hatte ihn vor mir überschritten]. Die Truppen von Hahhu [hatte er] (zwar) gesch[lagen, gegen (die Stadt) Hahhu aber hatte er] nichts verm[ocht. Und] er hatte [sie auch nicht] niedergebrannt; [und auch den Rauch] dem Tarhun(ta) des Himmels ni[cht gezei]gt.“ (§-Strich)

Babylonisch: „Den Euphrat (Puratta-Fluß) hatte (noch) niemand über- schritten. [Der Großkönig] Tabarna überschritt ihn mit seinem eigenen Fuße, und seine Truppen hinter ihm überschritten ihn [mi]t ihren eigenen Füßen. (Nur) Šarrukīn hatte ihn (bisher) überschritten, hatte die Truppen von Hahhu [wegge]führt, der Stadt Hahhu (aber noch) nichts getan, Feuer nicht gelegt, [Ra]uch den Tarhun(ta) nicht sehen lassen.“

Die Zerstörung der Städte Hassu(wa) und Hahhu – hethitisch: „(Ich aber), der Großkönig Tabarna, zerstö[rte Hassu(wa)] [] und Hahhu; und [brannte] sie nieder mit Feuer [] und (ihren) Rauch [zeigte ich Istanu des] Him[mels und Tarhun(ta)]. Und <den König> von Hassu(wa) [und] den König von Ha[hhu] spann[te ich] vor (meinen) Wagen.“ (§-Strich)

Babylonisch: „Der Großkönig Tabarna (aber), als er den König von Hassu(wa) (und) den König von Hahhu vernichtete, legte Feuer, und Rauch zeigte er dem Šamaš des Himmels und Adad, und er spannte den König von Hahhu vor einen Lastwagen.“ (§-Strich)

(Tafelunterschrift:) „[] Tafe[1] der Mannestaten des Hattusili.“

Kommentar und literarische Vergleiche: Das Motiv der Flussüberquerung findet sich ähnlich auch in einen auf Šarrukīn von Akkad bezogenen hethitischen Text: „Und er opferte dem reinen Fluss Aranzah einen Stier und sieben Schafe. (§-Strich) Der Brücke aber opferte er zwei Widder. (§-Strich) Šarrukinas überschritt den Fluss und forderte (auch) die Befehlshaber des Heeres zum Überschreiten auf“, siehe S. 70.

Zu der Schandstrafe des Anspannens eines Menschen vor einen Lastwagen siehe zuletzt V. Haas, 2004, 216–218.

Überraschend ist der Vergleich mit Šarrukīn von Akkad, dem Begründer des Reiches von Akkad, um etwa 2350 v. Chr., also an die achthundert Jahre vor Hattusili. In der hethitischen Fassung der Annalen rühmt sich Hattusili, sogar noch erfolgreicher als dieser gewesen zu sein, da ihm die völlige Vernichtung von Hahhu gelungen war: Dem Vergleich mit Šarrukīn mag insofern ein politisches Programm zugrunde liegen, als Hattusili und in Fortführung sein Nachfolger Mursili I. nach dem Vorbild des Akkad-Reiches ein hethitisches Weltreich zu gründen beabsichtigt haben mögen; insofern könnte man den Vergleich als Weltherrschaftsrhetorik bezeichnen.¹³ Die Erinnerung an die Könige der Akkad-Zeit hat sich auch in einem hurritisch-hethitischen Ritual erhalten, ChS I/5 Nr. 87; vgl. auch das hurritische Tafelfragment ChS I/6 Nr. 6.

Text und ausgewählte Literatur: CTH 4, bearbeitet von F. Imparati – C. Sappretti, 1964. Vgl. auch H. Otten, 1958⁸, 78–84. A. Kempinski, 1983, 14–33. M. Marazzi, 1986, 45–59. H. M. Kümmel, 1985, 455–463. H. Klengel, 1999, 45–55. S. de Martino, 2004, 31–41.

2. Einzelberichte über Ereignisse während der Syrienfeldzüge

Mit den Annalen ist ein literarisches Genre verbunden, das im Gegensatz zu deren trockenen Stil kurzer markanter Sätze lebendig geschilderte Details während dieser Feldzüge enthält. Erzählt wird von der Unzuverlässigkeit der Heerführer, ihrer Bestrafung, von Koalitionen, von Einzelheiten der Belagerungen und Eroberungen sowie von ungewöhnlichen Gebräuchen fremder Völker in fernen, bislang unbekannten Gegenden. Charakteristisch sind die Mischung aus historiographischen, phantasmagorischen, mythologischen und legendären Partien sowie Dialogberichte, Zitate in direkter Rede, beispielhafte Episoden aus der Vergangenheit, Anekdotisches – vor allem Ironie, Parodie, Sarkasmus und Hohn des Königs.

¹³ V. Haas, 1993.

Daß manche dieser lebhaften Erzählungen der Unterhaltung bei Hofe gedient haben, zeigt die Aufzählung einer Tafelrunde am Ende der althehitischen Exempelsammlung oder Palastchronik.¹⁴

Die Erzählung über die Belagerung der Stadt Ursu ist in babylonischer Sprache mit kurzen hethitischen Partien überliefert.

Die Belagerung ist in den Annalen wie folgt vermerkt: „Im nächsten Jahr zog ich nach Alhalha (Alalah) und vernichtete es. Danach zog ich nach Ursu; von Ursu zog ich nach Ikakalis, von Ikakalis zog ich nach Tishiniya. Bei meiner Rückkehr verwüstete ich das Land Ursu, und ich füllte das Haus mit (Beute-)Gut an.“

Der Text besteht zumeist aus Anordnungen, vor allem taktischen Anweisungen, des Königs an seine Heeresführer und deren geflissentlichen Antworten. Die Befehle jedoch werden nicht oder halbherzig ausgeführt, so daß der König nur sarkastisch zu reagieren vermag. Die Intention der Erzählung ist insofern moralischer Art, als sie die Unzuverlässigkeit der Militärführer anprangert.

Stilistisches: Verschiedene Wendungen sprechen dafür, daß der Verfasser ein Hethiter war. So besteht das „Lied des (Kriegsgottes) Zababa“ aus babylonischen und hethitischen Worten. Möglicherweise liegt mit *hal-pūm* „frostig“ ein Wortspiel mit Halpa/Halab vor; die Wendung *bīštam* (*pīštam*) *epēšum* „Schlechtes tun“ ist eine uneigentliche *figura etymologica*.

Der Anfang der Tafel ist nicht erhalten. Der Text setzt mit einer Botschaft des Truppenführers Santa ein: „Santa überbrachte eine Nachricht: „Menan[iya] fünf Heereinheiten des Santa und drei Heereinheiten des Menaniya [].“ Die ironische Erwiderung des Königs: „Geh Santa, mars[chiere los], führe [doch einen Angriff]. Noch bevor du losziehst, wird die Stadt (schon) zugrunde gehen (hlq). Wenn ihr wachsam seid, wird [die Stadt] vernichtet werden (hlq). Das Vergehen (gegen die Stadtgötter?) aber wird andauernd sein. Wenn ihr wachsam se[id, wird das Vergehen] verschwinden (hlq). Wenn du aber [in die] Schlacht ziehst, stelle [deine] Offiziere weit vor [dir] auf. Ein Hund läuft voran; dieser Hund [macht sich davon], wer wird ihn (dann noch) sehen?“ Darauf antworten die Offiziere: „Wir werden wachsam sein, und den Schaden werden wir zun[ichte machen] (hlq im D-Stamm).“ (§-Strich)

Kommentar: Santa scheint der oberste Befehlshaber der hethitischen Truppen zu sein. Er begegnet auch in der Exempelsammlung, wo er zur Strafe wegen seiner Feigheit vor den hurritischen Truppen verstümmelt worden ist, siehe S. 57.

Thema der Rede des Königs ist die „richtige“ Art und Weise der Zerstörung der Stadt, um den Zorn der Stadtgötter zu vermeiden. Was die Aufstellung der Offiziere und den Passus mit dem Hund betrifft, so könnte auch hier eine ironische Bemerkung vorliegen: In der Schlacht läuft dem hethitischen Heer ein Befehlsha-

¹⁴ Siehe S. 59.

ber oder eine Gottheit voran. Der voranlaufende Hund würde sich dann auf den Befehlshaber beziehen – er läuft dem Heer erst einmal voran, verdrückt sich dann aber wie ein Hund. Möglich ist aber auch, daß es sich um einen militärischen Rat handelt, daß nämlich die Offiziere weit sichtbar sein sollen und daß „Hund“ die Bezeichnung eines militärischen Ranges ist.

Darauf antwortet der König: „Wenn die Stadt vernichtet ist, ist ein Vergehen begangen, ist eine Sünde begangen.“ Darauf antworten die Offiziere: „Beim achten Mal werden wir den Kampf eröffnen, die Stadt wird (zwar) zugrunde gehen, ein Vergehen aber werden wir vermeiden.“ Der König hieß es gut.“ (§-Strich)

Kommentar: Nicht eindeutig ist die Wendung *ana 8-ŠU*, beim achten Mal“. Sie erinnert an den Tatenbericht des Suppiluliuma anlässlich der Belagerung der Stadt Karkamis: „Er belagerte sie sieben Tage lang, am achten Tage aber lieferte er ihr eine Schlacht“, siehe S. 84f. Den Hintergrund könnte die Siebenzahl mit einer unheilvollen Konnotation bilden, so daß erst der achte Angriff bzw. Belagerungstag erfolgversprechend ist. Dem entspräche auch das achtmalige Schöpfen des Wassers in einem Ritual des Priesters Ammihatna (KBo 5.2 Vs. I 53–61): Der Priester schöpft mit zwei Gefäßen siebenmal Wasser und gießt es siebenmal in den Fluß zurück. Er füllt die beiden Gefäße aber erst beim achten Mal mit dem kathartischen Wasser. Die Zahl Sieben wird auch in der Beschreibung des *isuwa*-Festrituals vermieden, indem nach dem siebten Tag, an dem das Ritual eigentlich beendet ist, noch ein weiterer achter Tag notiert wird, von dem aber nur noch berichtet werden kann, daß die Festteilnehmer nun nach Hause gehen.

„Sie zerbrachen den Sturmbock. Der König erzürnte und sein Gesicht war ungt: ‚Stets bringt man mir schlechte Nachrichten. Möge euch doch Tarhun(ta) hinwegschwemmen!‘ So (fuhr) der König fort: ‚Ruht euch nicht aus! Macht einen Sturmbock nach Art der Hurrider, er sei eingesetzt! Legt einen Belagerungswall an, führt (den Befehl) aus! Fällt vom Berg (der Stadt) Hassu(wa) einen großen Sturmbock, setzt ihn ein! Schüttet Erde und türmt sie auf, und wenn ihr fertig seid, nehme jeder seinen Platz ein; mögen sie (die Feinde) dann Krieg führen! Und ihre Strategie (Verstand) wird sich verwirren.“ (§-Strich)

Kommentar: Die Wünsche des Königs, „möge euch doch Tarhun(ta) hinwegschwemmen“, und weiter unten „Oh würdest du doch zu Wasser werden“ sind Verfluchungen, die besagen, daß von seinen Offizieren wie von versickerndem Wasser nichts übrigbleiben soll. Die Analogie des Versickerns des Wassers mit dem wohl ad hoc gebildeten Verbum *wattariya-* liegt auch in einem Wortspiel vor, siehe S. 290f. Den gleichen Fluch enthält eine Sammlung bedingter Selbstverfluchungen bei militärischen Eidschwüren: „[Anschließ]end gießen sie Wasser aus, und [folgendermaßen spric]ht [er dabei]: ‚Wie die Erde dieses Wasser [verschluckte], [und] nachher s[ich] keine Spur von ihm zeig[t], ebenso soll euch (den zu Vereidigenden bei Eidbruch) die [E]rde verschlucken, und von euch soll sich wie beim Wass[er] hinterher keine [Spur] zeigen!‘“¹⁵

¹⁵ KUB 43.38 Rs. 8-12.

„Folgendermaßen (sprach) Sariwanda: ‚Der Winter setzt ein. Die einen sollen Erde aufschütten, die anderen sollen sich ausruhen.‘ Der König hieß es gut. (§-Strich) Der König rief den Santa nach Luhhuzzantiya. Und er befragte ihn über die Diener des Fürsten von Karkamis: ‚Was spricht man im Lande?‘ Und so antwortete er: ‚Wenn Ursu zugrunde geht, wird der Diener in unsere Hand fallen. Jetzt sitzen seine Diener auf Hügeln (Text: im Gebirge) und halten Ausschau.‘“

Kommentar: Luhhuzzantiya ist die alte Namensform der Stadt Lawazzantiya, die auf der Route von Hahhu am Euphrat nach Kanes, südlich von Elbistan, gelegen ist. Die Stadt Karkamis, die zu dieser Zeit unter hurritischer Führung steht, scheint auch einen Befehlshaber in Ursu – den „Diener des Fürsten von Karkamis“ – zu haben; die Hurriter unterstützen Ursu während der Belagerung.

„So (sprach) der König: ‚Hörst du zu?‘ – ‚Ich höre!‘, Gehe, spreche zu ihnen: ‚Falls du es bist, oder du, seid klug und greift zu einem günstigen Zeitpunkt an! In Hatti ist das Schlechte nicht vorhanden. Jetzt aber haben Nunnū und Kuliyāt Schlechtes getan – und jetzt, was der Mann von Karkamis gemacht hat, das habt ihr (ja) gesehen.‘ (§-Strich) Möge sich jeder erinnern: Iriyaya kommt und lügt (indem er sagt): ‚Einen Turm und einen Sturmbock werden wir bringen.‘ Aber einen Turm und einen Sturmbock bringen sie nicht. Sondern er beobachtet die Sache und bringt sie (Turm und Sturmbock) an einen anderen Ort. Jetzt erreiche ihn und sprich so zu ihm: ‚Wollt ihr uns betrügen, so daß (dann auch) wir den König betrügen? In Hatti gibt es keinen Turm und keinen Sturmbock, und weil er in der Nähe ist, beanspruchen wir (ihn).‘“ (§-Strich)

Kommentar: Die Iriyaya-Episode hat wohl nichts mit der Belagerung von Ursu zu tun, sondern mag als ein Exemplum eines vergleichbaren Fehlverhaltens zu verstehen sein.

„(So sprach) der König: ‚Habe ich das Wort meines Vaters (und) das Wort meines Großvaters unbeachtet gelassen? []. Ein einzelner Offizier wird gehen und ein geringes Truppenkontingent wird gehen in []. An (ihrem) Platz werden nicht die Offiziere, an (ihrem) Platz werden die Aufseher der Lehnsmänner steh[en] []. Du hast dies verlassen. [Ich], der König, zu seiner Botschaft []‘.“ (§-Strich)

Von dem folgenden Absatz bis zum Ende der Tafel (sechs Zeilen) und den ersten drei Zeilen der Rückseite ist bis auf wenige Worte nichts mehr erhalten.

„[] sandte er, ‚Gehe, erkunde dies. []. Dies war verbrecherisch. Wie war es (mit den) dreißig Kriegswagen der Stadt Huruhhis, die in Asihi eindrangen, sie packten (plünderten) [und] nach Huruhh[is] zurückkamen?‘“

Kommentar: Huruhhis könnte mit der Stadt Urkes gleichzusetzen sein; Asihi ist im oberen Flussgebiet des Hābūr zu lokalisieren. Auch die Huruhhis-Episode scheint auf früher stattgehabte Geschehnisse bezogen zu sein.

„So (sprach) Kuliet: ‚Die Söhne des Sohnes des Wettergottes kämpfen gegeneinander um die Königsherrschaft. Warum zögerst du? Und was

hast du heute angesichts des Königs vollbracht?“ Er antwortete: „Sie sind feindlich und (auch) ich werde feindlich sein.“ (§-Strich)

Kommentar: Wahrscheinlich ist der oben genannte Kulyait, der „Schlechtes getan hat“, mit Kuliet identisch. Angesprochen scheint Santa zu sein. Die nicht ganz klare Antwort, „sie sind feindlich und (auch) ich werde feindlich sein“, ist wohl so zu verstehen, daß Santa sich erst dann am Kampf gegen die Hurriter beteiligen will, wenn er angegriffen wird.

Eine Meldung des Santa kommentiert höhnisch der König: „Santa überbrachte die Botschaft. So (sprach) der König: „Warum ziehst du nicht in die Schlacht? Stehst du nicht wie auf Streitwagen, die [im] Wasser sind, oh würdest du doch zu Wasser werden! [] Denn wenn du zu seinen Füßen (d. h. des Gegners) niedergefallen wärest, dann hättest du ihn sicherlich gar getötet oder ihn wenigstens erschreckt. Nun aber hast du dich in beschämender Weise benommen.“

Kommentar: Der Ausspruch des Königs „oh würdest du doch zu Wasser werden“ ist als ein Fluch zu verstehen, siehe S. 43.

Nun folgt (vergleichbar mit dem Bericht des Puhānu¹⁶) das Soldatenlied „Gesang (des Kriegsgottes) Zababa“: „Die Söhne des Lariya (und) Lariya sangen verhalten den Gesang des Zababa. ,Den Dreschplatz verstopften wir mit *lahni*. Die Hunde (Text: Sg.; ein Heereskontingent?) sind *gepanzert*. Einen mächtigen Stier (eine Belagerungsmaschine?) brachten sie von dem Dreschplatz; ein Nicht-*silu* entfernten sie; eine Spindel brachten sie, die Pfeile entfernten sie; eine Haarspange brachten sie, die Keule entfernten sie.“

Kommentar: Das „Lied Zababa“ begleitet einen an Santa vollzogenen Schandstrafenritus: Weibliche Attribute sollen die Feigheit („die Schwäche der Frau“¹⁷) des Generals Santa brandmarken, ihn (wahrscheinlich) vor dem Heer der Lächerlichkeit preisgeben und vor aller Augen mit Impotenz schlagen. Dem Inhalt des Liedes zufolge verläuft der Strafvollzug so, daß man martialische mit weiblichen Geräten bzw. Attributen vertauscht. Daß diese Strafe weit mehr als eine bloße Verhöhnung war, zeigt ihr magisch-ritueller Aspekt, denn das Anlegen weiblicher Utensilien ist eine im Alten Orient weit verbreitete magische Prozedur, durch die der Betroffene seine Männlichkeit und vor allem seine sexuelle Potenz verliert. Zwei Beispiele einer Kleidertauschmagie enthalten die militärischen Eidschwüre, siehe S. 233.

„Letztes Jahr ergriff Tuthaliya Unschlüssigkeit, und nun ergreifst auch du Unschlüssigkeit.“ Und so (sprach) der König: „Geh, frage sie (dies): „Wenn du nach Ursu gehst, wirst du das Stadttor verbrennen, wirst du

¹⁶ Siehe S. 47–51.

¹⁷ In KBo 4.14, einer Instruktion Suppiluliyamas II., bezeichnet der Großkönig seine Angst vor einem Kampf oder einer Empörung (*bullanzatar*) mit der „Schwäche (GIG eigentlich „Krankheit“) der Frau“: „Die Krankheit einer Frau, welche mich ergreifen könnte, (und mich) im Kampfe antreffen könnte,“ Rs. III 25–27. In der Ilias bezichtigt Hektor den Diomedes der Furcht: „Nun aber wirst du verachtet und hast dich zum Weibe gewandelt“, 8.163.

eine Schlacht führen?‘ Folgendermaßen (antworteten sie): ‚Achtmal werden wir den Kampf eröffnen; ihre Strategie werden wir verwirren und die Stadt werden wir vernichten (hlq).‘ Folgendermaßen (sprach) der König: ‚Es ist gut‘. (§-Strich) Während sie nichts taten, schlugen sie (die Feinde) viele Diener des Königs und viele starben. Der König war erregt und sprach folgendermaßen: ‚Bewacht die Straßen; auf jeden, der in die Stadt hineingeht und aus der Stadt herauskommt, habt acht! Niemand soll hungrig zum Feind hinausgehen – (weder) nach Aruar, nach Halab, zur hurritischen Armee (oder) zu Zuppa.‘ Folgendermaßen (antworteten) sie: ‚Wir werden acht geben. Achtzig Streitwagen (und) acht Heereinheiten umgeben die Stadt. Möge des Königs Herz nicht bekloppen sein, ich bin am Platz!‘ Nun kam ein Flüchtling aus der Stadt heraus. Folgendermaßen (meldete) er: ‚Der Diener des Königs von Halab betrat fünfmal (die Stadt). Der Diener des Zuppa befindet sich in der Stadt; die Leute von Aruar gehen hinein und gehen hinaus. Der Diener des Sohnes des Wettergottes, mein Herr, geht hin und her, wobei er spricht: ‚Hier habe ich Silber, Stoffe, Rinder (und) Schafe gesammelt (und) werde (dies alles) den hurritischen Truppen geben. Wenn sie (mit mir) übereinstimmen, werde ich siebenfachen Gewinn davontragen. Wenn ich Söhne des Landes bringe, werde ich doppelten Gewinn davontragen.‘ Vor dem König das Land []. (§-Strich). Der König ergrimmte, folgendermaßen (sprach) der König: ‚Vertraut einem einzigen Wort! [] Achtzig Streitwagen und acht Heereinheiten [] der Feind [].‘

Die Intention des Textes: Wie das Lied des Lariya zeigt, setzt der Text ein Publikum voraus. Die Intention besteht in der Darstellung der Unfähigkeit der hethitischen Heeresführung.¹⁸ Eine spätere Parallelen bieten die ägyptischen Berichte über die Schlacht bei Kadesch zwischen Ramses II. und Muwatalli II. Sowohl in der hethitischen als auch in der ägyptischen Überlieferung steht im Mittelpunkt eine massive Kritik an der Militärführung.¹⁹ Die Übereinstimmungen beziehen sich nicht nur auf die Kritik an der Generalität; auch das undankbare Verhalten der vom König Begünstigten ist in beiden Überlieferungen enthalten.

Text und ausgewählte Literatur: CTH 7, bearbeitet von H. G. Gütterbock, 1938, 93–149. G. A. Kempinski, 1983, 33–41. M. Marazzi, 1986, 25–44. G. Beckman, 1995, 23–34.

Der Zukrasi-Text – eine Erzählung über die Eroberung der Stadt Hassu(wa): Ebenso wie die Erzählung von der Belagerung von Ursu ergänzt auch dieser in mittelhethitischem Duktus vorliegende Text die Annalen, diesmal mit Einzelheiten über die Eroberung der Stadt Hassu(wa), die sich in Koalition mit Halab befand. Hattusili schickt zwei Boten aus

¹⁸ G. M. Beckman, 1995, 31–33 betrachtet den Bericht als „negative Historiographie“, welche die Unvergleichlichkeit des Königs hervorheben soll.

¹⁹ Vgl. J. Assmann, 1983/84, 222–224.

Zalwar, die dem namentlich nicht genannten Fürsten von Hassu(wa) den Krieg erklären. Unterstützt von den halabäischen Truppen unter Zukrasi und einem Heer der *ummān-manda*-Krieger²⁰ unter dem Anführer Zaludi, entschließt sich der Fürst von Hassu(wa) zum Kampf gegen das hethitische Heer. Da Zukrasi auch in einem Text aus Alalah (Schicht VII) genannt ist, steht auch die nordsyrische Stadt Alalah in Verbindung mit diesen Ereignissen.

Der nur sehr unvollständig erhaltene Bericht lautet: „[] zwei Männer aus Zal[pa] sitzen vor [ihm]. [Da sprach er]: „Geht und sprecht zu dem Mann (Fürst) von Hassu(wa) (mit den Worten): „[Ge]gen [dich] werde ich ziehen und komm du mir (nur) entgegen! [Wenn du aber] nicht kommst, dann werde ich dich wie einen Bären [aufspie]ßen, und du wirst mit einem Schmerzensschrei (oder: durch Erdrosseln) sterben“. (§-Strich) [Der Mann] von Hassu(wa) zog gegen den König zum Kampf; [gegen ihn aber] hält (der Oberste der Palastgarde?) Lepalsi stand, und er kreiste ihn dort ein. Der König kreiste ihn hier, sowohl hinten als auch vorn, ein. [Auch in ...]-azea kreiste er (ihn) ein. Das Lehensgut (d. h. die Soldaten des Lehensgutes?) des Kutata, das Lehensgut des [. .]-attasis und das Lehensgut des Kiyarua stellte der Sohn des [Ka]rahnuli nach hinten (und sprach): „[. .] schützt!“ (§-Strich) [Za]ludi, der Anführer der *ummān-manda*-Krieger, und Zukrasi, der Befehlshaber der schwer bewaffneten Truppen des Königs von Halab, kamen zusammen mit ihrem Heer und ihren Streitwagen aus Halab herbei. Zaludi [sandte] an den Mann von Hassu(wa) Tontafeln [(des Inhaltes): „[] ich werde sitzen, du ... [] ich werde laufen [. .]“] (Hier setzt das Zusatzstück KUB 36.100 ein, doch ist der Text zu beschädigt, als daß eine verständliche Übersetzung möglich ist. Die noch schlechter erhaltene Rückseite der Tafel berichtet weiterhin von den Kämpfen Hattusilis.)

Text und ausgewählte Literatur: CTH 15 [KBo 7.14+KUB 36.100 (althethitisch); (Duplikate: KUB 36.101 und 102 (junghethitisch))], bearbeitet von A. Kempinski, 1983, 43–46. Vgl. auch H. Otten, 1953, 59–63. R. H. Beal, 1992, 328, 345, 380, 456 f., 540–541. H. Klengel, 1999, 40, 47.

Der Bericht des Puhānu kann in die Regierungszeit des Großkönigs Hattusili I. datiert und ebenfalls in den historischen und geographischen Rahmen seiner Feldzüge nach Syrien gestellt werden. Der Text ist als eine Zwiegesprächsurkunde zu bezeichnen. Der Autor und Augenzeuge Puhānu ist ein an den Geschehnissen unbeteiligter Berichterstatter. Er bezeichnet sich als den Diener eines Sarmassu, welcher aus der althethitisch Exempelsammlung bekannt ist; darin heißt es, daß er sich einem Befehl des „Vaters des Königs“ widersetzt und schwer bestraft worden ist.²¹ Es erscheint mithin wahrscheinlich, daß sich der in der Exempelsammlung

²⁰ Siehe S. 73.

²¹ Siehe S. 56.

geschilderte Fall nach den Ereignissen des Berichtes des Puhānu ereignet hat.

Der Bericht reflektiert in zum Teil schwer verständlicher Formulierung die manchmal in Bilder gekleideten Ereignisse während der Belagerung von Zalwar. Dabei stehen sich zwei gegensätzliche Positionen gegenüber: Die Heeresführung vertritt den Standpunkt, daß der Sieg über die Stadt nur mit der Hilfe des „Wettergottes von Halab“ gelingen kann. Hattusili hingegen baut auf die Unterstützung der „Sonnengöttin von Arinna“, wie dies denn auch aus seinen Annalen hervorgeht, nach denen ihm die Göttin „in der Schlacht voran eilt“.²² Die daraus entstehende Rivalität zwischen dem „Wettergott von Halab“ und der „Sonnengöttin von Arinna“ ist das eigentliche Thema des Dokuments: „[Fol]gendermaßen (berichtet) Puhānu, Untergebener des Sarmassu; [] ein Mensch ihm []. Er trägt ein buntes [Gewa]nd. Auf [sein]em Kopf liegt ein Korb. Er hält seinen Bogen. Dann rief er zu Hilfe: ‚Was habe ich getan? (Ja,) Was?‘“ (§-Strich)

Kommentar: Problematisch sind die Zeilen „[] ein Mensch ihm []. Er trägt ein buntes [Gewa]nd.“ Mit bunten Gewändern bekleiden sich in einem Festritual die Komödianten vor ihrem Auftritt.²³ Demnach könnte der Berichterstatter ein Schauspieler sein, der rückblickend Ereignisse aus dem politischen Leben Hattusilis darstellt. Der Schauspieler ist mit symbolischen Gegenständen ausgestattet: Auf seinem Kopf trägt er einen Korb, in welchem sich Eis befindet; in den Händen hält er einen Bogen und Pfeile; sie symbolisieren den Krieg; das Eis symbolisiert die Todeskälte bzw. das Elend kommender Kriege, wie dies aus einer Fluchformel des Staatsvertrages Suppiluliumas I. mit Sattiwa von Mittani (CTH 51) hervorgeht: „Die Erde sei Eis, und ihr sollt ausgleiten!“²⁴

Der Berichterstatter fährt mit der Klage des Wettergottes fort: „Niemandem habe ich etwas genommen! Ein Rind habe ich niemandem genommen! Ein Schaf habe ich niemandem genommen! Niemandes Diener (oder) Dienerin habe ich genommen. (§-Strich) Warum habt [ihr] auf diese Weise an mir gehandelt und mich unter dieses Joch gezwungen? Fortan werde ich mit diesem Korb immer wieder Eis herbringen. Dann werde ich immer wieder kämpfen und die Länder vernichten. Und zwar mit diesem Pfeil! Und du (Pfeil) wirst in ihr Herz dringen. (§-Strich) Jene meine Lästerin (die Sonnengöttin von Arinna), die ihr nach Arinna führt, ist sie nicht mein Esel? Auf ihm werde ich reiten, führt mich hin! (§-Strich) Bin ich es nicht, der sämtliche Länder hält? Mache ich nicht die Flüsse, Berge und Meere [] jeweils fest? Das Gebirge mache ich fest, so daß es sich nicht vom Platz bewegen kann []. Das Meer mache ich fest, so daß es nicht zurückströmen kann.“ (§-Strich)

²² Zu dieser neuen Interpretation vgl. jetzt A. Gilan, 2005, 263–296.

²³ In KBo 4.9 Vs. I 45–46 leitet die Wendung TUG₂ DĀR.A *waš(s)*- den Auftritt der Schauspieler ein, vgl. V. Haas – I. Wegner, 2002, 353–358 und S. de Martino, 1984, 137.

²⁴ KUB 21.18 Rs. 19 und KBo 1.1 Rs. 67, siehe Ugaritica VI, 1969, 372f.

Kommentar: Für das Textverständnis entscheidend ist die Frage, für wen der Redner spricht. Es liegt nahe, daß es sich um die Rede eines einzelnen und nicht etwa zweier Personen handelt. Unter dieser Annahme kann der erste Absatz der Klage nicht auf Hattusili bezogen sein, da in dem folgenden Absatz übergangslos vom Erhalt der kosmischen Ordnung die Rede ist, für die aber nur der Wettergott (von Halab) als Bewahrer in Betracht kommen kann. Worüber aber beklagt sich der Wettergott? Eine Antwort könnte in der Erwähnung der Stadt Arinna liegen, denn die höchste Göttin der Stadt, die Sonnengöttin von Arinna, ist zugleich die oberste Instanz des althethitischen Pantheons und Königtums, der Hattusili engstens verbunden ist. Da nun die Rede auf den Wettergott zu beziehen sein muß, wäre der „Widersacher“ des Wettergottes Hattusili, dessen Verehrung eben primär der Sonnengöttin von Arinna gilt. Damit stünden der Wettergott von Halab und die Sonnengöttin von Arinna in Rivalität. Folgerichtig hebt denn auch der folgende Absatz die kosmische Bedeutung, Macht und Starke des Wettergottes hervor, um das Publikum davon zu überzeugen, daß es gilt, dessen Unterstützung beim Kampf gegen Halab zu gewinnen, da er in Nordsyrien mächtiger als die Sonnengöttin ist. Die Bezeichnung „Esel“ für die Sonnengöttin von Arinna muß nicht als eine Beschimpfung zu sehen sein, sondern könnte nur besagen, daß sie (in Nordsyrien) unter seinem Diktat steht.

Der Wettergott in seiner tauromorphen Erscheinung als Meeresbezwinger – eine ätiologische Erzählung von der Öffnung des Passes (am Gezbel) über den Taurus: „[Hinterher] aber erschien er ihnen als Stier; doch sein Gehörn ist ein wenig *dem[oliert]*²⁵. Ich frage []: Warum ist sein Gehörn *demoliert*?“ Folgendermaßen (antwortet) er: „Als ich [] bekämpfte, war das Gebirge uns hinderlich. (Aber) dieser Stier war [stark] und als er kam, hob er jenes Gebirge an, [bew]egte es [vom Platz] und wir siegten über das Meer. Deshalb ist sein Gehörn *demoliert*.“ (§-Strich)

Kommentar: Der Sprecher könnte jetzt Puhānu sein. Er beginnt seinen Bericht mit einer merkwürdigen Erzählung von der Stärke des Wettergottes, die entweder als das verbreitete Mythologem vom Wettergott als dem Meeresbezwinger oder als mythisch-ätiologische Episode vom stiergestaltigen Gott, der dem hethitischen Heer die Überquerung des Taurus (am Paß Gezbel) nach Syrien ermöglicht, zu interpretieren ist:²⁶ Der Wettergott von Halab würde letzterer Interpretation zufolge das hethitische Heer unterstützt haben, Halab zu erobern. Es erscheint jedoch wenig plausibel, daß er gegen seine eigene Stadt handelt. Deshalb ist wohl die erstgenannte Interpretation vorzuziehen. Das Mythologem diente dann als Plädoyer für die Allgewalt des Wettergottes und seiner Überlegenheit der Sonnengöttin von Arinna gegenüber. Der Wettergott von Halab ist als Meeresbezwinger bereits seit der altbabylonischen Zeit in Mari belegt, wo es heißt, daß der Wettergott von Halab dem Zimrilim, dem König von Mari, jene Waffen – wohl Keule und Blitzbündel – übergab, mit denen er einst das Meer bekämpft hatte.²⁷ Somit steht der Wettergott von Halab in der Tradition der Meeresbezwinger, also in

²⁵ Das ungedeutete Verb *lipšai-* (CHD L–N 71 f.) ist sonst nur im Kontext mit Obst belegt, KUB 12.52 Vs. I 1–3.

²⁶ Siehe H. Otten, 1963, 156–168.

²⁷ J.-M. Durand, 1993, 41–61.

erster Linie des Baal, der in der ugaritischen Baal-Dichtung den Meeresgott Jam bekämpft.

„[Jetzt aber] ist er die Majestät (Sonne) und er schickt Männ[er] mit schriftlichem Auftrag: „Geht nach Halab [] sagt den Truppen: Siehe S[uppiy]ahsu und Zidi [sind] dort. [Suppiya]hsu (ist die Gottheit) Inara von Hattusa, und Zidi [(ist die Gottheit ...) von Hatt[usa] [ge]ht, sagt: „Kommt, nach [Zal]pa kommt! [] eurem Land! [] aber halten sie gefangen. [] kommt nach [Za]lpa!“ (§-Strich) [] [weig]ern sie sich, so laß uns sie zer[brech]en: Hinab [] ihn. [Wenn er] hervork[ommt], werden w[ir] do[r]thrin kommen.““ (Hier ist die Tafel abgebrochen)

Kommentar: Der Absatz beginnt mit dem Satz: „[Jetzt] ist er die Sonne“. Wahrscheinlich ist Hattusili gemeint,²⁸ der jetzt unter dem Zeichen der Sonnengottheit steht, wie es rituell ja ebenfalls formuliert ist: „Wie ... ihr Gemüt und ihr Herz eines wurden, so soll(en) des Sonnengottes der Götter [und des] Labarna ihr Gemüt und ihr Herz eines werden!“²⁹ Es ergeht an die Krieger der Befehl, nach Zalwar zu ziehen, die Stadt zu belagern und zu erobern. Ironisch könnte die Gleichsetzung der Befehlshaber mit Gottheiten von Hattusa gemeint sein.

Die Rückseite der Tafel ist wiederum in der Form von Frage und Antwort strukturiert, wobei der Fragende der Berichterstatter Puhānu sein könnte: „[den Berg] schneiden sie (durch). Diese [] schneiden sie (durch) und [sie] sin[gen]: [] soll er sich indes nicht freuen. Sollen sie indes nicht []-en.“ (§-Strich)

Kommentar: Mit dem Ab- oder Durchschneiden des Berges ist wohl die Errichtung von Belagerungsanlagen gemeint.

„Ich aber frage die jungen Männer: „Diese [br]ingt ihr?“ Folgendermaßen (antworten) sie: „Hätten wir sie zum zweiten Mal jeweils festgesetzt?“ (§-Strich) Jenen Berg, den sie (durch)schneiden, [] nicht g[ut] []. Aber wenn jetzt etwas (ist), soll keiner zu ihm (gegen ihn) vorwärts tret[en] [], während der Wettergott von Halab auf unserer (Seite) läuft. Sobald [wir] ihn [rufen], wird er (der Wettergott) zu uns kommen; er wird sich anschicken, uns voran zu laufen. Mich aber schickten die männlichen Götter des Wettergottes zum König: „Gehe, finde die Großen! Die Großen sollen zum König sagen: Mich aber hast du verehrt, ich komme.““ (§-Strich)

Kommentar: Das Thema ist nach wie vor die Eroberung der Stadt, die nur mit Hilfe des Wettergottes von Halab zu erreichen ist. Die „jungen Männer“, doch wohl die hethitischen Belagerer, erklären, daß sie – solange der Wettergott von Halab nicht auf Seiten des hethitischen Heeres steht – auch nicht bereit sind, die Stadt zu erstürmen. Hattusili zögert indes, die Hilfe des Wettergottes zu erbitten. Deshalb senden die Priester des Tempels des Wettergottes von Halab – nur sie können mit den „männlichen Göttern des Wettergottes“ gemeint sein – einen Bo-

²⁸ In Betracht zu ziehen ist aber auch, daß sich die im folgenden geschilderten Begebenheiten auf einen Gegenkönig beziehen. Die Entscheidung hängt davon ab, ob der (stark beschädigte) Text in der Negativdarstellung fortfährt oder ob sich eine Wende zum Besseren anzeigt; ist letzteres der Fall, so müsste Hattusili der Throninhaber sein.

²⁹ KUB 41.23 Vs. II 18'-21'; zuletzt V. Haas, 1999, 179.

ten zum König, um ihn von der Bereitschaft des Wettergottes zu informieren. Der Bote gelangt zwar nicht direkt zu Hattusili, wohl aber zu den Großen des Landes, die Hattusili überreden sollen, die angebotene Hilfe anzunehmen.

Das Lied der zwei Schaukämpfer: Wohl angesichts der Bedrohung durch ein Heer der Hurriter treten zwei Schau- oder Ringkämpfer auf, um ein Soldatenlied zu singen: „[Kleider von] Nesa, Kleider von Nesa, lege mir hin, lege hin!

Und die (*Gabe*) meiner Mutter bringe zu mir herunter, lege mir hin, lege hin!

Und die (*Gabe*) meiner Amme bringe zu mir herunter, lege mir hin, lege hin!“

Der Text fährt fort: „Ich frage sie: „Was ist dies für ein *übles Vorzeichen* (*walkuwan*³⁰), [das] ih[r singt]?“ Folgendermaßen (antworten) sie: „... Das [hurri]tische Heer kommt ins Land [] irgendein Hund [], [er] beißt das Land wie ein Hund [] machen s[ie] [] kommt [wi]e ein [] und das Land [] kommt [] nimm[t]“. (§-Strich) [] s[tel]lte er jeweils die Truppe auf. [], der König entkam [].“ Der Rest ist zu fragmentarisch für eine Übersetzung.³¹

Kommentar: Es ist bemerkenswert, daß das leider kaum verständliche Lied auf Nesa, die einstige Residenz des Königs Anitta, Bezug nimmt. Das Lied, das im Kontext von Ereignissen steht, die bereits Jahre zurückliegen, könnte als Argument für die Großen des Landes dienen, die angebotene Hilfe des Wettergottes anzunehmen.

Im folgenden ist der Text weitgehend zerstört.

Text und ausgewählte Literatur: CTH 16, bearbeitet von O. Soysal, 1987. V. Haas – I. Wegner, 2002. S. de Martino, 1984, 137. A. Gilan, 2005.

Die Erzählung von den Menschenfressern ist in junghethitischer Abschrift einer althethitischen Tafel überliefert. Erhalten sind 17 Zeilenreste der Kolumne I, 21 Zeilen der Kolumne II und 15 Zeilen der Kolumne III; Kolumne IV ist gänzlich verloren.

Die nur sehr fragmentarisch erhaltene historiographische Erzählung berichtet von einer militärischen Expedition Hattusilis I. in Syrien, wobei er – wie es auch ein nach der Stadt Tikunani (östlich des Tigris) gerichteter Brief Hattusilis bezeugt – weit nach Osten, wohl in die Gegend des Gebirges *Tur Abdin* und des oberen Tigris, gelangt ist. Im Mittelpunkt steht ein phantastischer Bericht über eine kannibalistische Nomadengruppe, wohl mit der Intention, die extreme Gefährlichkeit einer den Hethitern bislang unbekannten Region und die Kühnheit der Expedition zur Gelung zu bringen,³² wie dies ja auch die Beschreibung des Weges Šarrukīns von Akkad nach Purushanda intendiert.³³

³⁰ Siehe S. 21.

³¹ Zur Komposition des Liedes siehe S. 280.

³² S. de Martino, 2002, 82.

³³ Siehe S. 69.

Der Häuptling der Menschenfresser mit dem Namen „Sohn des Enlil“ (möglich ist auch eine Lesung „Mächtiger Steppensohn“) wird von einer Koalition der syrischen Städte Süda, Su[rra] und Ulkāpuya gefangen und in den Gewahrsam des Stadtfürsten Kaniu genommen. Um herauszufinden, ob die Kannibalen wirkliche Menschen sind oder doch eher der übermenschlichen Sphäre angehören, setzt man dem gefangenen Häuptling Schweinefleisch vor, das ja im Geschmack dem Fleisch eines Menschen ähnlich sein soll. Wenn er nun kraft seiner göttlichen Herkunft erkennt, daß es Schweinefleisch und kein Menschenfleisch ist, so ist er ein übermenschliches Wesen, wenn nicht, dann eben doch nur ein Mensch.

Kommentar: Für die göttliche Herkunft des Häuptlings spräche die mögliche Lesung des verderbten Zeichens als „Sohn (Gottes) des Enlil“, der in babylonischer Überlieferung gelegentlich als Vater dämonischer Steppen- und Gebirgsbewohner erscheint. In der altorientalischen Überlieferung stehen die barbarischen Völker der Steppen und der Gebirgwelt im scharfen Kontrast zu der Bevölkerung des Kulturlandes.

Die erste Zeile der Kolumne I enthält noch den Rest einer Ortsangabe oder eines Personennamens, vielleicht zu ergänzen in [. . . Der Mann aus der Stadt]-huma; Zeile 2 endet mit der akkadischen Verbalform *id]-bu-ub* „[erz]zählte er“. Zeile 3 des folgenden Absatzes: „[er] wußte viel“; den übrigen Zeilenresten ist so gut wie nichts zu entnehmen.

Kolumne II: „Euer Vieh, jener [.]. Welcher Mensch zu ihnen ge[langt] (oder: „unter ihnen st[irbt]“), den pflegen sie zu essen. Wenn sie einen fetten Menschen sehen, töten sie ihn und essen ihn auf.“ (§-Strich)

Kommentar, literarische Motive und Vergleiche: Mit dieser Erzählung liegt der einzige Bericht über Anthropophagie im Alten Orient vor. Die älteste Kannibalgeschichte der griechischen Literatur ist das Kyklopenabenteuer des Odysseus, der auf seinen Irrfahrten unter dem Märchenvolk der Laistrygonen, den Menschen fressenden Riesen, zu leiden hatte (Od. 10, 81–134). Als Schreckgestalten sind Menschenfresser auch in dem Genre der Fressermärchen keine Menschen, sondern Riesen mit menschenähnlichen Körpern bzw. Zwerge, Hexen und andere Fabelwesen, also abscheuliche Schreckgestalten.

„Als es geschah, daß der Sutäer (und) die Stadt Zu-[...] der Stadt Ukapuwa zu Hilfe kamen, da zo[gen] ihm der Sutäer Kaniu und die Stadt Ukapuwa entgegen. Er verfolgte den (Häuptling) Sohn des Enlil; in die Stadt hinauf brach[te er] (ihn). Und auch seine Bande (Text: Truppen) brachte [er] hinein (in die Stadt). Kaniu nahm gekochtes Schweinefleisch und legte es vor (mit den Worten): ‚Falls er es erkennt, dann ist er ein Gott; falls er es aber nicht er[kennt], dann ist er ein Mensch, dann ist [er sterblich, und] wir werden (gegen ihn) kämpfen.‘ Sohn des Enlil [nahm] das Schweinefleisch und aß es; [auch] ihnen [gab er] zu essen; zu trinken gab er ihnen. [. . .] Die Frau Manni-NISABA, die Frau [. . .] ihn und des Königs [. . .].“ (§-Strich)

Kommentar, literarische Motive und Vergleiche: Die nomadischen Sutäer sind (in diesem Text) wohl am mittleren Euphrat in der Gegend um Mari zu lokalisieren. Ihr Gebiet in altbabylonischer Zeit erstreckte sich von dort bis östlich des Tigris.

Das Motiv des Auf-die-Probe-Stellens, um den übermenschlichen Charakter einer Schreckgestalt zu erkennen, ist im hethitischen Schrifttum ein weiteres Mal in der ebenfalls in althethitischer Tradition stehenden hethitischen Narām-Sîn-Überlieferung belegt, siehe S. 74.

Die Probe mit einem Fleischgericht könnte in einem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang mit dem Gastmahl des Tantalos, des mythischen Königs von Lydiens, dessen Herrschaftsgebiet auch Phrygien, das Ida-Gebirge und die Ebenen um Troja umfaßt haben soll, stehen. Tantalos zeugte den Pelops, Broteas und die Niobe.³⁴ Als Günstling des Zeus und der übrigen Götter nahm er an ihren Gastmählern und Beratungen teil. Er soll sogar, so wird berichtet, wie die altorientalischen Helden Gilgameš und Adapa nach dem ewigen Leben gestrebt haben. Tantalos aber war ein Frevler; über seine Schuld sind die Sagen verschieden. Sein bekanntestes Vergehen bestand darin, daß er die Götter zu einem Gastmahl einlud, bei dem er seinen Sohn Pelops schlachtete, zerstückelte, kochte und den Göttern zum Mahle vorsetzte, um ihre Allwissenheit auf die Probe zu stellen. Bis auf Demeter als keiner von dem schrecklichen Mahl. Rhea, die auch die Glieder des zerstückelten Dionyssos-Kindes wieder zusammengestellt hatte, vereinigt auch hier die Fleischstücke, so daß Pelops aus dem Kessel wieder auferstand.³⁵ Frevlerischer noch als Tantalos erprobte (in der späteren Überlieferung) Lykaon, der mythische Stammvater Arkadiens, nach anderen Berichten seine fünfzig Söhne, die Allwissenheit des Zeus/Juppiter, indem man dem bei ihm eingekehrten Gott wie Tantalos Menschenfleisch vorgesetzt hat; der Gott aber erschlug Lykaon und alle seine Söhne; einer anderen Version zufolge verwandelte er sie zur Strafe in Wölfe. Nach Pausanias VIII,3,1 verschont Zeus den Nyktimos, den jüngsten der Söhne, zum Motiv des Jüngsten siehe S. 24. Das Motiv eines solchen Gastmahls, doch entkleidet von der Probe, wiederholt sich in der Sage von Atreus, einem Sohn des Pelops, der seinem verhafteten Bruder Thyestes dessen Söhne als Mahl vorgesetzt hat, in der nächsten Generation.

Zu der Formel „erkennt er – erkennt er nicht“ siehe S. 27 mit Anm. 27.

Nach einer großen Lacuna setzt der Text mit Kolumne III wieder ein: „Und sie aßen. Z[uppa] [] rettete sich und sie ... [] Die Boten des Königs von Halab ergriffen wir und ließen sie wieder nach Halab. Die Mutter des Zuppa ergriffen sie in Tinisipa, töteten sie und aßen sie auf. (§-Strich) Als wir von Nuhayana aufbrachen, da machten wir uns auf und

³⁴ Ein hethitisches, über neun Meter hohes und fast voll plastisches Sitzbild einer thronenden Göttin, in dem Pausanias 1.21,3 die versteinerte Niobe sah, befindet sich bei Manisa am Sipylos im Nordwesten Lydiens, zuletzt diskutiert von B. André-Salvini – M. Salvini, 1996, 7–20.

³⁵ Vgl. K. Kerényi, 1958, 68–72. Das Motiv des Kindermahls findet sich verschiedentlich, so z. B. in der nordischen Überlieferung vom Untergang der Burgunder: Grimhild (Kriemhild) setzt ihrem Gemahl Atli (Etzel) aus Rache die gekochten Herzen ihrer beider Kinder zum Mahle vor.

jagten nach der Stadt Ilanzura. Ihre Rinder und ihr Kleinvieh nahmen wir, die Menschen vergewaltigten (oder: schädigten) wir. Als wir nun das Land bedrückten, da [schickte] der König von Ilanzura zu den Königen der hurritischen Truppen (nämlich) zu [], zu Uwanta, Urutitta, Arka-[] und Uwagazzana und [schenkte] ihnen goldene Becher [].“

Ende der Kolumne III; Kolumne IV ist verloren.

Kommentar: Als ein nordsyrischer Fürst und Gegner Hattusilis begegnet ein Mann namens Zuppa auch in dem Bericht über die Belagerung der Stadt Ursu, siehe S. 46. Tinisipa und eventuell auch Nuhayana dürften in der Gegend um Halab (Aleppo), Ilanzura zwischen Karkamis (am Westufer des mittleren Euphrat) und Harrān (östlich von Karkamis) zu suchen sein.

Die Namen der Anführer der hurritischen Truppen sind keinesfalls hurritisch. Intendiert scheint wie in dem Bericht über den König Narām-Sin die Fremdartigkeit der Namen zu sein, siehe auch S. 73.

Text und ausgewählte Literatur: CTH 17, bearbeitet von H. G. Güterbock, 1938, 104–113. O. Soysal, 1988, 107–128. Drs., 1999. L. Bayun, 1995, 21–32. S. de Martino, 2002. A. Mouton, 2004, 303–319.

3. *Die Exempelsammlung oder Palastchronik*

Ein ungewöhnliches althethitisches Werk liegt in der sogenannten Palastchronik vor, bei der es sich weniger um eine Chronik, als vielmehr um eine juristische Sammlung von Fallbeispielen aus der Zeit Hattusilis I. handelt. Konzipiert wurden sie wahrscheinlich zur Zeit des Großkönigs Mursili I.

Gesammelt sind Fälle von Korruption und anderen Delikten, die zumeist mit dem Tode in Form von Schand- und Ehrenstrafen geahndet werden. Den Hintergrund dieser Kasus bilden Unzulänglichkeit der hethitischen Palastangestellten. So tritt als Delinquent der Truppenführer Santa auf, der auch in dem Bericht über die Belagerung von Ursu eine unruhmliche Rolle spielt.³⁶

Eine Verbindung zu der etwa gleichzeitig entstandenen hethitischen Gesetzesammlung stellt der „Vater des Königs“ dar.

Die **Intention der Sammlung** dürfte in einer Warnung der in diesen Fällen zumeist betroffenen Palastangehörigen bestehen. Solche Fallbeispiele enthält neben anderen Dokumenten auch das Fluch-Edikt Hattusilis I. auf die Tawananna.³⁷ Ein Fall des gleichen Genres dient in dem Subordinationsvertrag Suppiluliumas I. mit Hukkana, einem barbarischen

³⁶ Siehe, S. 42; daß es sich hier um die gleiche Person handelt, wird durch die Erwähnung der Hurriter wahrscheinlich, vgl. auch R. H. Beal, 2003, 27.

³⁷ Siehe S. 65 f.

Fürsten aus dem Land Azzi-Hayasa im Osten der Türkei, als warnendes Beispiel: Es ist dem Hukkana streng verboten, Interesse an den Frauen des Palastes von Hattusa zu zeigen: „Kam da nicht eine Palastdame daher, und er (Mariya) blickte sie an!? Der Vater der Majestät aber schaute gerade aus dem Fenster und ertappte ihn bei dem Vergehen“³⁸, das ihm das Leben kosten sollte.

Die Entstehung der Sammlung könnte aus der am Ende des Textes beschriebenen Tafelrunde hervorgehen, bei der sich die Teilnehmer eben diese Fälle erzählten.

Stilistisches: Die Sprache ist einfach und markant. Belegt ist die im Hethitischen sonst unübliche Nachstellung des Relativsatzes, wie es der akkadischen Syntax entspricht.

Verschiedene Delikte: Das Verständnis der einzelnen Fälle, vor allem die Art der Bestrafungen, ist manchmal schwierig oder gar unmöglich. Zumeist scheinen drakonische Schand- und Ehrenstrafen verhängt worden zu sein, deren Hintergrund nur gelegentlich erkennbar ist.

Die Sammlung beginnt mit dem Fall eines betrügerischen Bäckers, der in der Brotlieferung an den Palast einen großen Stein versteckt hat, um das Gewicht zu erhöhen. Die Strafvollstreckung findet im Gebirge statt, wo man ihn verprügelt und am Feuer röstet:

§1 Betrug: „In Kussar entdeckte der Vater des Königs einen Stein in der Brotlieferung. Und so ging man in das Gebirge [] fachte ein Feuer an. Und den Bäcker behandelte man schlecht. Und weil [er] (der Vater des Königs) einen großen [Stein] entdeckt hatte, schlugten sie ihn und räuch[erten] ihn.“³⁹

§2 Betrug: „Pappa war Küchenmeister. In der Stadt [Taruk]ka verteilte er die Soldatenbrot(rationen) und *marnuwant*-Bier(rationen); *sar[ruwa*-Gebäcke]. Aber man entlarvte (wörtlich: spülte man nach oben) den Pappa, den Küchenmeister. In einen Becher *marnuwant*-Bier schüttete man Salz. Und er trank es (aus); den Becher zerschlug man auf seinem Kopf. In der Stadt Hattusa verteilte er für die Truppen *walhi*-Getränk; man nahm einen Krug und zerschlug (ihn) auf seinem Kopf.“

Kommentar: Diese Bestrafung beruht wahrscheinlich auf magischen Vorstellungen: Salz gilt in der Magie als Materie der Unfruchtbarkeit, so daß der Delin-

³⁸ Zu dem Motiv des Aus-dem-Fenster-Schauens und eine Untat zu erblicken, bieten die Bücher des Alten Testaments Parallelen: In den Sammlungen von Weisheitssprüchen Salomons blickt Salomon aus dem Fenster und beobachtet einen jungen Mann, der in die Fänge einer Prostituierten gerät, 1.7. Eine andere Funktion erfüllt das Motiv in einer Variante der Ahnfrageschichten: Isaak, der zu den Philistern nach Gerar gezogen war, gibt seine Ehefrau als seine Schwester aus: „Als er nun längere Zeit dort gewohnt hatte, da schaute [einst] Abimelech, der König der Philister, zum Fenster hinaus (oder: hinein) und sah, wie Isaak mit seinem Weibe Rebekka scherzte. Da ließ Abimelech den Isaak ruften und sprach: „Also dein Weib ist sie? Wie konntest du da sagen, sie ist meine Schwester?“ usw., Genesis 26.1-11.

³⁹ KBo 3.34 Vs. I 1-4.

quent durch das Trinken des salzigen Bieres seine Zeugungskraft und damit auch seine Ehre verliert. So heißt es denn auch in der Eventualverfluchung im Sattiwaza-Vertrag: „Wie Salz keinen Samen hat, so sollen auch wir, Sattiwaza, nebst der anderen Gemahlin, die ich (etwa) nehme, und (wir) Hurri-Leute, nebst unseren Ländern, unseren Frauen und unseren Söhnen gleich Salz wahrlich keinen Samen haben, gleich einem Salzklopfen sollen wir an unseren Ort nicht zurückkehren!“⁴⁰ Eine große Rolle spielt das Zerschlagen von Töpfen in den Beschwörungsritualen als Analogiehandlung, wobei das Gefäß dem Kopf entspricht, der wie das Gefäß zerbrochen sein soll, siehe S. 308.

§ 3 Unterschlagung: „Im Lande Arzawa war Nunnu (zu Hause), ein Mann aus der Stadt Hurma. Silber un[d Gol]d liefert er nicht (an den Palast) ab; was jener einnimmt (Text: findet), schafft er zu sich nach seinem Hause fort. Da zeigte ihn ein Mann aus der Stadt Huntara an. Der Vater des Königs sa[nd]te (Leute aus), und man brachte ihn herauf (nach Hattusa). An seiner Stelle bestimmte er den Sarmassu, doch (der) geht noch nicht. Da sandte der Vater des Königs den Goldspeer-Mann. Den Sarmassu und den Nunnu brachte man (gefangen) weg in das Gebirge Tahaya⁴¹ und schirrte sie nach Ochsenart an. Den Schwager des Nunnu ergriff man (ebenfalls) und schlachtete ihn vor dem Sarmassu und dem Nunnu – vor ihren Augen – ab. Als es hell wurde, rief der Vater des Königs: ‚Wer hat diese weggeführt; warum sind ihre Kleider und ihre Schärpen nicht blutbefleckt?‘ Folgendermaßen (antwortete) die Palastgarde: ‚Ihre Mäntel sind nach innen gekehrt.‘ Da schlügen sie die Kleider auseinander, und der König sah das Blut. Da (sprach) Sarmassu: ‚Mein König, von nun an werde ich nicht (von meinem Posten) gehen; von nun an werde ich (meine Pflichten) sehen!‘ Da (antwortete) der König: ‚Gehe! Dies hast du dir ins Herz eingeprägt.‘“⁴²

Kommentar: Menschen vor einen Pflug zu spannen, ihn ins Geschirr zu nehmen wie einen Ochsen, ist ein im europäischen Mittelalter und der frühen Neuzeit häufig belegter Rechtsbrauch, wobei dem Sinn dieses Brauchtums über die Assoziationskette Pflügen – das Feld bestellen, Beischlaf und eheliche Fruchtbarkeit – eine sexuelle Bedeutung zugrunde zu liegen pflegt. So wurden z. B. im 16. Jahrhundert in Tirol und Süddeutschland am Aschermittwoch⁴³ der Straf- und Rügebrauch vom Eggeziehen gepflogen: Mädchen und Frauen, die sich der Ehe verweigert haben, wurden von „jungen Gesellen“ einer Stadt wie Ochsen unter ein Joch gepreßt und mit Peitschenhieben gezwungen, einen Pflug, eine Egge oder auch nur ein schweres Holz durch die Straßen zu ziehen. Der Sinn dieses Rügebrauchs liegt in der Unfruchtbarkeit, denn es gehört mit zu diesem „Spiel“, daß die Frauen

⁴⁰ KBo 1.3 (bearbeitet von E. F. Weidner, 1923, 36–57) Rs. 32–34 (49–51).

⁴¹ Es dürfte sich um den gleichnamigen Berg Taha/Tahaya handeln, der in unmittelbarer Nähe der Stadt Zippalanda, wahrscheinlich identisch mit der Ruine Alaca bei Höyük mit dem dort gelegenen Berg şerkeskalehisar, gelegen ist.

⁴² KBo 3.34 § 3. (Vs. I 11–23).

⁴³ Nach einer Flugblattillustration von Erhard Schön zu Hans Sachs’ „Die hausmaid im pflug“, 1532 aus: N. Schindler, 1992.

daran scheitern, den harten Boden der Stadt fruchtbar zu machen.⁴⁴ Diese spöttisch-sexuelle Komponente könnte auch in der althethitischen Bestrafung des Pflugziehens über die Tortur hinaus als eine Art magischer Analogiehandlung vorliegen: Wie nämlich die beiden Delinquenten vergeblich einen steinigen Boden pflügen, um ihn fruchtbar zu machen, so sollen auch ihre sexuellen Aktivitäten bezüglich der Fruchtbarkeit ihrer Frauen vergeblich bleiben. Daß der Strafvollzug im Gebirge, d.h. außerhalb des bewohnten Landes, vollzogen wird, geschieht deshalb, weil bei Exekutionen und Verbrechen, d.h. bei jeder Art von Bluttat – vgl. die nach innen gekehrten blutigen Kleider der beiden Exekutierten – pathogene Substanzen freigesetzt werden, die in besiedelten Gebieten das Weideland, die Äcker und die Ortschaften infizieren würden. Deshalb werden in der Regel auch die kathartischen Rituale außerhalb der Siedlungen vollzogen, und wichtiger noch, es müssen auch die Rückstände eines solchen Rituals entsorgt werden. Einen für unsere Stelle passenden Beleg bietet das Ritual der Frau Anniwyani: Dann trägt die Jungfrau, begleitet von einem Hund [und einem Ziegenbock], die Rituallrückstände, nämlich den Vogel aus Teig oder Lehm, zu einem „unberührten Platz“ in das Gebirge – wo ein Pflug nicht hingelangt.⁴⁵

Entsprechend schildert Hattusili III. in einem Brief an den babylonischen König Kadašman-Enlil II. ein hethitisches Strafverfahren, worin es heißt, daß sowohl der Mörder als auch der Ort, an dem der Mord geschah, rituell gereinigt werden.⁴⁶ Die rituelle Reinigung des Hinrichtungsplatzes trägt der Vorstellung Rechnung, daß Fluch und Verunreinigung eine höchst reale Machtssphäre um sich bilden, folglich einen verfluchten Platz hinterlassen, wie dies ja auch bei den Verfluchungen der Wiederbesiedelung einer zerstörten Stadt der Fall ist, siehe S.228.

§ 4 Feigheit: „In Hassu(wa) war der Palastbedienstete Santa (zu Hause), der Mann von Hurma. Er fürchtete die Hurriter, und er *floh zu* (seinem) Herrn. Der Vater des Königs schickte nach ihm, und man verstümmelte ihn.“

Kommentar: Santa ist uns als unrühmlicher Heerführer aus dem Bericht über die Belagerung der Stadt Ursu bekannt. Daß es sich hier um die gleiche Person handelt, wird durch die Erwähnung der Hurriter wahrscheinlich.⁴⁷

§ 14 Unterschlagung: „Zidi war Kellermeister (Bronzeschalenhalter). Der Vater des Königs händigte ihm ein *harara*-Gefäß mit Wein für die (Frau) Histaiyara und für den Maratti aus. Dem König brachte er den guten Wein, doch jenen brachte man anderen Wein. So geschah es, daß jene (Histaiyara) zum König sagte: „Jenen Wein, den du, König, gesehen hast, gab man uns nicht.“ Und so geschah es, daß auch jener (Maratti) ebenso sprach. Da brachte man ihn (den Zidi) weg, und man *massakrierte* ihn, und er ist gestorben.“

⁴⁴ N. Schindler, 1992, besonders 175–197.

⁴⁵ Die Verbalform *a-ar-aš-ki-iz-zi* kann auch „pflügen“ – „wo ein Pflug nicht pflügt“, als Euphemismus „für den Beischlaf ausüben“.

⁴⁶ KBo 1.10+KUB 3.72 (bearbeitet von A. Hagenbuchner, 1989, Nr. 204) Vs. II.

⁴⁷ Vgl. auch R. H. Beal, 2003, 27.

§ 15 **Der Fall des Askaliya** ist ein Beispiel dafür, wie flüchtig erworbenes Ansehen sein kann: „Askaliya war (ein) Herr in Hurma. Und jener war in jeder Beziehung ein (achtenswerter) Mann. Man denunzierte ihn bei meinem Vater; und er setzte ihn ab, er führte ihn nach Ankuwa; in Ankuwa machte er ihn zu einem Sachwalter. Er war ein hervorragender Mann! Aber er starb in Erbärmlichkeit: Er schlachtete (zerlegte) (nämlich) *gaggapa*-Tiere (vielleicht eine Ziegenart) in Kuzuruwa; in Ankuwa sind die *gaggapa*-Tiere mager.“

Kommentar: Der letzte Satz bleibt unverständlich. Vielleicht handelt es sich um eine Redewendung, deren Sinn uns verschlossen ist.

§ 18 **Ein Fall von Verleumdung, ein aufgedecktes Vergehen, eine Schandstrafe und Spott für den Verlierer im Bogenschießen:** „Isputasinara war ein Töpfer. Und Askaliya, der Mann von Hurma, nahm ihn und machte ihn zum Verwalter in der Stadt Utahzuma. Askaliya versucht ihn zu töten und warf ihn ins Gefängnis. Aber es er hob sich Gerede über Askaliya und man gab dem Isputasinara (Schutz) und entließ ihn aus dem Gefängnis. Da trat er zu Askaliya hin (und sprach): ‚Du bist falsch! Du wirfst dich dauernd vor dem König nieder.‘ Der König nahm den Isputasinara. Suppiyuman und Marassa waren Truppenführer von eintausend Streitwagenkämpfern. Und jenen (den Isputasinara) machte er zu ihrem Boten. In der Nacht lief er immer wieder Botengänge. Und (so) deckt er ein Vergehen auf. Welchen reinen Barbierstuhl man dem Suppiyuman und dem Marassa gemacht hat, den einen hat man vor seinem Truppenkontingent (des Suppiyuman) und den anderen vor seinem Truppenkontingent (des Marassa) aufgestellt. (§-Strich) Und man rief zur Nacht (die Truppen zusammen). Er stellt vor allem die jungen Streitwagenkämpfer zu den Pferde(gespanne)n. Und Isputasinara lehrte sie das *Vorführen* von Deichsel (und) Rad (und) das Halten der Waffe. Und sie bildete jener aus (und) diesen bildete jener aus. Die einen (der ausgebildeten Soldaten) aber gab der Vater des Königs dem Nikkilit, dem Großen der Mundschenken, andere (gab er) dem Huzziya, dem Großen der Schwerbewaffneten, (und wieder) andere (gab er) dem Kizzu, dem Großen der Palastgarde; und sie machten sie geschickt. (§-Strich) Wenn sie (die Krieger) aber vor dem König (um die Wette) schießen, (dann) gibt man dem(jenigen), der trifft, Wein zu trinken. Er ist (dann) ein Königssoldat. [Dem Sol]daten aber, der nicht trifft, gibt man einen *iyal*-Becher, einen [lee]ren; nackt muß er Wasser herbeibringen.“⁴⁸

Kommentar: Dieser Fall besteht aus mehreren Episoden, an denen Isputasinara, der Töpfer, beteiligt ist. Was seinen Förderer und späteren Gegner Askaliya betrifft, so würde man dessen Bestrafung wegen Verleumdungen des Isputasinara erwarten. Daß die beiden eines Vergehens überführten Truppenführer Suppiyuman und Marassa vor ihren Truppen auf Barbierstühlen sitzen müssen, dürfte wieder-

⁴⁸ KBo 3.34 Vs. II 33–35. Nach der Übersetzung von J. Klinger, 2001, 64. Vgl. auch S. de Martino, 1998–2001, 66.

um als Schandstrafe zu werten sein. Vor ihren Augen übernimmt nun, schwer vorstellbarer Weise, ihr einstiger Bote Isputasinara, der Töpfer, die Ausbildung der jungen Soldaten, die dann vom König anderen Kommandeuren zugeteilt werden, von denen sie ihre weitere Ausbildung erhalten. Nach der Ausbildung findet ein Wettkampf dieser Soldaten im Bogenschießen statt; der Verlierer wird öffentlich gedemütigt, indem er in nacktem Zustand Wasser (aus dem Brunnen) herbeibringen muß: Daß dies als eine Schande empfunden worden ist, zeigt eine mittelhethitische Instruktion für Tempelbedienstete, in der man einen pflichtvergessenen Angestellten, wenn er schon nicht getötet wird, so doch öffentlich bloßstellen soll: „Nackt – Kleidung soll keine an seinem Körper sein – muß er dreimal Wasser von dem Brunnen des Labarna in den Tempel seiner Gottheit bringen. Das soll seine Bloßstellung sein (*lüres esdu*)!“

Die Tafelrunde der Erzähler: Am Ende der Fallsammlung wird die Tafelrunde aufgeführt, bei der man sich diese Episoden erzählt zu haben scheint: „Die Söhne (Duplikat: Brüder) des Königs, die v[or dem Vater] des Königs zu sitzen pflegen: [Am]munā, ein Sohn aus (der Stadt) Sukz[iya], und dahinter Pimpirit, [ein Sohn] aus Nenassa; diese waren Söhne des Herzens (des Königs). Ihnen ist ein Stuhl hingestellt, ein Tisch ist ihnen hingestellt, Teller sind ihnen hingestellt; Trinkgefäß stellt man zu dem Teller. Und dahinter [], ein Sohn aus Ussa, [der] sein Schwager war; auch ihm ist ein Stuhl hingestellt, ein Tisch ist ihm hingestellt; ein Teller ist ihm hingestellt; dahinter K[a-...], ein Sohn aus H[upi]sna, [der] sein Bruder war; ein Stuhl ist i[hm] hingestellt, ein Tisch ist ihm hingestellt, ein Teller ist ihm hingestellt“, usw. bis zum Ende des nun mehr und mehr beschädigten Textes.

Text und ausgewählte Literatur: CTH 8–9, bearbeitet von P. Dardano, 1997. Vgl. auch E. Neu, 1995*. J. Klinger, 2001, 61–64 mit ausführlichen Literaturangaben.

4. Das politische Testament oder die Abschiedsrede Hattusilis I.

Am Ende seines Lebens hat Hattusili ein Edikt – auch als politisches Testament und Abschiedsrede bezeichnet – hinterlassen. Verfaßt ist das Dokument in Form einer Bilingue in zwei parallelen Kolumnen – die linke Kolumne in babylonischer und die rechte Kolumne in hethitischer Sprache. Das Dokument ist jedoch nur als eine späte Abschrift, wenn auch in einem altägyptischen Hethitisch, überliefert. Die lebendige, leidenschaftliche Sprache und die Emphase der Rede sprechen sehr dafür, daß der König selbst und nicht ein beauftragter Beamter den Text formuliert hat. Wenn auch die linke Kolumne einer Bilingue für den originalen Text bestimmt zu sein pflegt, so scheint dennoch die hethitische Fassung die ursprüngliche zu sein. Verschiedene wörtliche hethitische Wendungen bzw. hethitische Syntax, die in die babylonische Sprache übertragen worden

sind, legen es nahe, daß der babylonische Text von einem Schreiber hethitischer Muttersprache verfaßt worden ist. Die babylonische Fassung mag dem Dokument vielleicht aus Gründen eines höheren Prestiges hinzugefügt worden sein.⁴⁹

Der Kolophon lautet: „Als Großkönig Tabarna in (der Stadt) Kussar erkrankte und den jungen Mursili zur Königsherrschaft berief.“

Die stilistischen Techniken bestehen in Parallelismen zur komposito-rischen Steigerung dramatischer Situationen, die mit dem Syntagma „und es wird geschehen, daß ...“, eingeleitet sind; ferner in Wortspielen wie he-thitisch *ammel harsan=mit ammela lamman=mit* „meinen Kopf und meinen Namen“ oder *nu=mu tak[niyata] taknaz pahsi* „und schütze mich an deiner Brust vor der Erde“, im Gebrauch der *figura etymologica* wie ba-bylonisch *ana sēle aseli* (*selū* „beschimpfen“ und *ṣālu* „Hader, Streit“) „auf Streit streite ich“, in einer Alliteration – *nu=mu takka[ni=ya=ta] taknaz pah[s]i* „an deiner Brust schütze mich [in] der Erde“, im abgewoge-nen Variieren rhetorischer Fragen, in belehrenden Beispielen aus der jüngsten Vergangenheit, in eingestreuten Berichten in direkten Reden, fingierten Wechselgesprächen sowie in den von Hattusili beliebten Ver-gleichen aus dem Tierreich zur Charakterisierung von Eigenschaften.⁵⁰ Direkte Reden und Wendungen aus der Alltagssprache sowie Exklama-tionen wie „nun, was!“ verleihen dem Text Dramatik und Lebendigkeit.

Die folgende Übersetzung beruht auf der weitaus besser erhaltenen he-thitischen Version; die Ergänzungen orientieren sich, soweit erhalten, an der babylonischen Version.

Die Präambel: Eingeleitet ist das Dokument mit der Präambel „[Groß]könig Tabarna sprach zu den Männern der Versammlung und zu den Würdenträgern.“

Kommentar: Tabarna ist die Königstitulatur. Ihr entspricht die Titulatur Tawa-nanna für die Königin. Beide Bezeichnungen sind hattischer, also vorhethitischer Herkunft.

Die Absetzung des Schwestersohnes als Thronfolger: „Seht, ich bin nun krank geworden! Und ich hatte euch den jungen Labarna namhaft gemacht (mit den Worten): ‚Dieser soll sich auf den Thron setzen!‘ Und ich, der König, habe ihn meinen Sohn genannt und begann ihn zu instruieren; und ihm wendete ich mich immer wieder zu. Wie er, der Knabe, sich jedoch verhielt – zum Ansehen ist er kein Sohn! Nicht weinte er, nicht hat er Liebe gezeigt, kalt ist er und lieblos! (§-Strich) Da habe (ich), der König, ihn ergriffen, um ihn zu meinem Liegeplatz (Krankenlager) kommen zu lassen: ‚Nun was! Da mag doch niemand seinen S[chwes]tersohn noch weiterhin großziehen!‘ Des Königs Wort nahm er nicht (an); das Wort sei-ner Mutter aber, jener Schlange, nahm er immer wieder an, und seine Brü-

⁴⁹ Vgl. J. S. Cooper, 1971, 3.

⁵⁰ Siehe S. 303 f.

der und seine Schwestern trugen ihm immer wieder kalte Worte zu, und auf deren Worte hat er dann stets gehört! Aber auch (ich), der König, habe (die Worte) gehört. Angesichts (eines solchen) Kampfes kämpfe ich! (§-Strich) „Lass (sein), mein [Sohn] (ist) er nicht (mehr)!“ Da brüllte aber seine Mutter wie ein Rind: „[Mir] starkem Rind hat man die [Leibesf]rucht ausgerottet, (indem) man ihn abgesetzt hat; [töten wirst du ihn]!“ Aber habe ich, der König, irgendetwas Böses getan? [Habe ich] ihn nicht zum Priestertum [ernannt]? Stets habe ich ihn bevorzugt zu seinen Gunsten! [Und doch] hat er den Willen des Königs nicht angenommen. Wie kann er da in Opposition zum [Königswi]llen [die Angelegenheiten] von Hattusa vertreten!“ (§-Strich)

Hattusili warnt vor der Rache seines Neffen: „Seine Mutter ist eine Schlange! Und es wird geschehen, daß [er] (auf) die Worte seiner Mutter, seiner Brüder und Schwestern stets hör[en] wird. [Dann wird er nahen], nahen wird er, um Rache [zu] suchen! [Und den Militärführern, den Würdenträgern und Dienern], welche (die Leute) des Königs si[nd], (die) wird er aufwiegeln ...]. Und es wird geschehen, daß er sie vernichten und ein Blutbad] anzurichten beginnt. Und [Sche]ju wird er [nicht] kennen! (§-Strich) Und es wird geschehen, daß er (denen), welche die Söhne Hattusas (sind), nahen wird; er wird nahen, um Rind und Schaf, gehöre es, wem es wolle, hinweg[zufü]hren! – Meine Feinde draußen [hab]e ich [mit der Waffe besiegt] u[nd] mein Land in F]rieden [gehalt]en. Nun soll es nicht geschehen, daß er am End[e] mein Land aufrührerisch mach]t!“ (§-Strich)

Kommentar: Die Dramatik dieser Rede beruht auf der dreimaligen beschwörenden periphrastischen Wendung „und es wird geschehen, daß ...“ und abschließend „nun soll es nicht geschehen, daß ...“

Vorbeugende Maßnahmen: „Von jetzt an [soll er] er keinesfalls (von der Stadt) hinabgehen! [Seht, ich h]abe meinem Sohn Labarna ein H[au]s gegeben, reich[lich Ackerland] habe ich (ihm) gegeben, rei[chli]ch Rinder habe ich ihm gegeben, [reichli]ch [Schafe] habe ich [ihm] gegeben. Nun soll er essen und trinke[n! Solange er sich gut führt], mag er weiterhin nur immer (in die Stadt) heraufkommen. Sobald[er] aber zänk]isch auftritt oder (es) irgendein[e] Verleumd[un]g [oder] irgendeinen [Aufruh]r (gibt), darf er nicht (mehr) heraufkommen [und] soll [in seinem Hause blei]ben!“ (§-Strich)

Kommentar: Ironisch dürfte die Bezeichnung „mein Sohn“ für den Neffen sein. Die Wendung „nun soll er essen und trinken“ (im Iterativum) findet sich in vergleichbarem Kontext noch etwa einhundert Jahre später in dem Erlaß des Königs Telipinu, Vs. II 13–15.

Hattusili erklärt den jungen Mursili zu seinem Nachfolger: „Seht, [Mursili] ist nun me[in Sohn]! Jene[n erkennt nun an und] jenen setzt (auf den Thron)! Nur [jen]em ist reichlich (an guten Eigenschaften) im Herzen [von der Gottheit] gegeben! [Nur einen] Löw[en wird die Gott]heit auf

eines Löwen Platz [stellen! – In einer Zeit, wo] etwa eine Angelegenheit des Heerlagers ihren La[uf nimm]t oder etwa eine Angelegenheit der Not [gewichtig w]ird, sollt ihr, meine Diener und Großen, [meinem Sohne hilfreich z]ur Seite stehen!“ (§-Strich)

Anweisung zur Erziehung des Mursili: „[Wenn es im] dritten [Ja]hr (ist), soll er in die Schlacht ziehen. Jetzt (schon) werde ich [ihn] zu einem Heldenkönig [mach]en! Wenn (es) auch jetzt noch nicht []. Für euch ist er der Nachkomme der Majestät! So erzieht ihn denn zu einem Heldenkönig! [Wen]n ihr [ihn noch als Knaben] in die Schlacht führ[t, so] bringt [ihn wohlbehalten] zurück!“

Aufruf zur Einigkeit: „Und eure Sippe sei [einig] wie die des *Wolfes*, [Zwist] darf es nicht mehr geben! Seine Diener sind [einer Mut]ter Kinder! (§-Strich) [Euch] (seien) eine einzige Leber, eine einzige Lunge, ein einziges [Denken] zugeordnet! Überhebt euch [aber nicht], nicht (sei) irgendeiner [feinds]elig! Es soll (auch) [nicht ir]gendeiner das Wort brechen! Macht dies [nicht] wie (die Städte) Sinaruwa und Upariya! Verleumdung soll (euch) nicht zugeordnet sein! [] wird mein Sohn machen!“ (§-Strich)

Kommentar: Die Wendung „Eure Sippe sei [einig] wie die des *wetna*-Tieres“ ist zu vergleichen mit dem Erlaß des Königs Telipinu: „Danach war Hattusili König. Da waren seine Söhne, seine Brüder, seine angeheirateten Verwandten, die Männer seiner Sippe und seine Truppen vereinigt.“

„[Kein]er (soll) sagen: „Und der König wird heimlich (dem Wunsch) seines Herzens folgen“, das werde ich klären – falls es so ist oder falls es nicht so ist. [Jene V]erleumdung soll (euch) nie und nimmer zugeordnet sein! [Ihr ab]er, [die] ihr jetzt meine Worte und meine Einsicht [erfa]hren habt, macht meinen Sohn stets verständig!“ (§-Strich)

Die Distanzierung des Mursili vom Volk: „[Nicht aber] darf der eine den anderen zurückdrängen, und der eine den anderen [...]en. (Das Gremium der) Ältesten darf nicht die Worte sagen! [Mein Sohn soll nicht zum (eigenen) Vorteil] angerufen werden. Zu dir dürfen die Ältesten der Stadt Hattusa nicht (unmittelbar) sprechen; [die Leute von ...] nicht, die Leute von Hemmuwa nicht, die Leute von Tamalkiya nicht, [die Leute von ...] nicht, auch (sonst) darf kein Land zu dir (unmittelbar) sprechen!“ (§-Strich)

Hattusili verweist auf die Gefahren der Uneinigkeit mit Beispielen aus der jüngsten Vergangenheit: „[Blickt auf] meinen [Sohn] Huzziya! [Ic]h, der König, [hat]te ihn über die Stadt Tappassanda [zum Herrn gemacht]. (Die Leute) dort aber stellten ihn und verachteten ihn, sie [feindeten] mich an] (mit den Worten): „Lehne dich gegen deines Vaters Haupt auf! Die Paläste [von Tappassanda], die sind nicht [entsühnt worden], vollziehe du die Entschuldigung!“ (§-Strich) [Da] setzte ich, [der König, den Huzziya] ab. Nun [ergri]ffen die Söhne Hattis [in Hattusa] Feindschaft. Da stellten sie nunmehr die Tochter, und [weil] jene [männliche]

Nachkommenschaft [hatte], feindeten sie [mich] an (mit den Worten): [Für] deines Vaters [Thron ist kein Sohn da! Ein Knecht]ht wird sich (darauf) setzen, ein Knecht [wird König sein!] Und s]o [machte] denn [jene] die Stadt Hattusa und das große Haus (d. h. den Hof) [abtrünnig, und die Großen] und meine eigenen Hofjunker traten [gegen mich] in Feindschaft! [Und jene wie]gelte [das ganze Land auf]. (§-Strich) Die Söhne von [Hatti starben dahin]. Diese [tötete er] im Kampf. Jene tötete er []. Und wessen [Rinder weggenommen], wessen Schafe weggenommen, wes[sen Wei]ngarten und Felder weggenommen wurden, [] ...“ (§-Strich)

(Trotz des indirekten Joins mit KUB 40.65 bleiben die ersten fünf Zeilen noch weitgehend unverständlich. Die Rede ist von der Not der Untertanen des Königs und ihrem Ackerland.) (§-Strich)

Die Tochter-Affäre: „Als [ich nun] hörte: ,Sie tö[tete die Söhne von Hatti‘, [such]te ich [bei ihr] ihre Tränen. Hätte ich sie nicht (bei ihr) ges[ucht], so würdet ihr mich mit der Zunge gepackt haben (d.h. verleumdet haben), [indem ihr sprechen würdet:] ,Du hast (sie) [fr]eigegeben.‘ Und [ich], der König, [gab der Tochter doch ein wenig; so sprach sie: ,War]um gabst du mir (nur) wenig?‘ Der König: ,Wenig [ist es; würde] ich dir reichlich Rinderherden, [reichlich] Schafherden [oder reichlich Ackerland] geben, so würde das Blut nicht [].‘ (§-Strich) [Die Tochter hat mein Haupt] und meinen Namen [gering gemacht]. So nahm [ich, der König, die Tochter] und [brachte sie] von Hattusa [herab] hierher. Nun bestimmte ich: Land für Land, [...für ... bestimmte i]ch. Das Wort des Vaters hat sie verworfen, [und den Söhnen von Hatti] hat sie ihr [Bl]ut getrunken! – Nun aber [ist sie aus der Stadt verbannt! So]bald sie in mein Haus kommt, [wird sie] mein Haus [umstürzen; sobald] sie aber nach der Stadt Hattusa kommt, wird sie [diese zum zweiten Mal (um)w]enden! Auf dem Lande ist ihr [ein Haus angewiesen, nun mag sie essen [(und) trink]en! (§-Strich) [Ihr aber] sollt [ihr nic]ht(s) [Böses] tun! Sie (nur) hat Böses getan: [Ich] werde nicht [Böses dag]egen tun! Sie [hat] mich [nicht] Vater [genannt], ich nenne sie nicht meine Tochter!“ (§-Strich)

Hattusili erteilt dem Mursili „Weisheit“: „Bis jetzt hat niemand [von meiner Familie] mein Willensgebot befolgt, [du aber bist mein] Sohn] Mursili, tu dū es! [So] bewahre [des Vaters Wor]te! Wenn du [des Vaters Wor]te bewahrst, wirst du [nur Brot ess]en und Wasser trinken. Wenn das reife Mannesalter [in] dich eingezogen ist, so iß den Tag über zwei-, dreimal und pflege dich gut! [Wenn aber] auch noch das Greisenalter in dich eingezogen ist, dann trin[k dich] satt! Und [des Vaters] Wort magst du (dann) beiseite setzen!“ (§-Strich)

Ermahnungen an die Würdenträger: „Ihr seid [nun] meine [ober]sten Diener! Und meine, des Königs, Worte müßt ihr [bewahr]en! Ihr werdet (nur) Brot essen und Wasser trinken, [so] wird [die Stadt Hatt]usa ragend dastehen, wie auch mein Land [in Ruhe und Frie]den sein wird! Sobald ihr aber die Worte des Königs nicht bewahrt, werdet ihr [künftigh]in

nicht am Leben bleiben – ihr seid verloren! [Wer aber] des Königs Worte zunichte macht, der [soll] auch schon jetzt [Todes sterben! Nicht soll] so einer mein Minister, nicht soll er einer meiner obersten Diener sein! Das Glied soll man [ihm] abschneiden! So ist es mit den Worten meines Großvaters [Pu-Sarruma gewesen]: Hat man nic[ht] seine Söhne abtrünnig gemacht? Mein Großvater hatte seinen Sohn [Laba]rna in Sanahuitta *verbannt*. [Nachher ab]er haben seine Diener (und) die Großen seine Worte zunichte gemacht [und] den Papahdilmah auf den Thron gesetzt! Wie viele Jahre sind (seitdem) (ver)gangen, u[nd wie viel]e (Jahre?) sind *entflohen*? Der Großen Häuser – wo sind sie? Sind sie nicht verschwunden? (§-Strich) [Ihr ab]er müßt meine, des Großkönigs Labarna, Worte bewahren! [So lange ihr si]e bewahrt, wird die Stadt Hattusa ragend dastehen, und euer Land werdet ihr [befrie]den. (Nur) Brot sollt ihr essen und Wasser trinken! Sobald ihr (sie) [ab]er [nicht] bewahrt, wird euer Land unter Fremdherrschaft geraten! – Auch müßt ihr [in der Angelegenheit [der Götter] ehrfürchtig bedacht sein: Ihr Brotanteil und ihre Weinlibation, ihr [Brockengericht] und ihre Grütze soll (stets) aufgetischt sein!“

Kommentar: Papahdilmah ist folglich ein Gegner des Großvaters Hattusilis, der auf den Thron gelangt ist und offenbar „viele Jahre“ regiert hat.⁵¹

Ermahnungen an Mursili: „Und du (Mursili) darfst [wed]er säumen noch nachlassen! Sobald du [sä]umst, würde das Unheil wieder (kommen) so wie einst! Nur so soll [jen]es sein!“ (§-Strich) [Gro]ß[könig] Labarna [sp]rach zu Mursili, seinem Sohn: „Meine Worte habe ich dir gegeben, und diese [Tafe]l soll man dir stets Monat für Monat vorlesen; so wirst du (dir) meine [Wor]te und meine Weisheit immer wieder ins Herz prägen [und] meiner [Diene]r und der Großen in Gnaden walten! – [Bemer]kst du bei einem ein Vergehen – daß vor der Gottheit einer sündigt oder einer [ir]gendwelches (frevlerische) Wo[rt] ausspricht, so befrage jeweils die Versammlung! [Auch] die Folgen einer Lästerung müssen um der Versammlung selber willen abgewendet werden! – Was, mein Sohn, in dein Herz (gelegt) ist, danach handle stets!“ (§-Strich)

Ermahnungen an die Gemahlin Hastayar: „[Großkönig T]abarna spricht zu Hastayar: „[Verna]chlässige mich ni[cht]!“ Nunmehr soll der König nicht [über sie] folgendermaßen sagen [und auch] die Hofangehörigen über sie sagen: „Siehe, die Magierinnen (alten Frauen) [fr]agt sie immer wieder!“ Und der König (soll nicht) folgendermaßen sagen: „Jetzt noch befragt sie die Magierinnen, (und) ich weiß nichts! Vernachlässige [mich] nicht <vernachlässige mich> gar nicht! Frage mich, <frage [mich]>, und meine Worte werde ich dir offenbaren! Gut sollst du mich waschen, mich sollst du an deiner Brust halten, an deiner Brust vor der Erde (Unterwelt) sollst du mich schützen!“ (§-Strich)

⁵¹ Siehe J. Klinger, 1996, 120f.

Kommentar, literarische Motive und Vergleiche: Der letzte Absatz, die Bitte an Hastayar, ist unklar. Einerseits ließe sich an einen Bestattungsritus denken, den Hastayar vollziehen soll, andererseits ist aber auch die Bitte um eine Krankenpflege denkbar. Ist letzteres der Fall, so wäre auf den Anfang des ersten Buches der Könige zu verweisen, worin es heißt: „Als nun der König David alt geworden war [und] hochbetagt, konnte er nicht mehr warm werden, obgleich man ihn in Dekken einhüllte. Da sprachen seine Diener zu ihm: Man muß für meinen Herrn, den König, ein Mädchen suchen, welches [noch] Jungfrau ist, damit sie dem König aufwärte und ihm als Pflegerin diene; wenn die an deinem Busen liegt, so wird mein Herr, der König, warm werden“, 1 Kön. 1.1-2.

Unterschrift: „Tafel des Tabarna, des Großkönigs: Als der Großkönig Tabarna in Kussar erkrankte und den jungen Mu[rsili] zur Königsherrschaft berief.“

Der dynastische Bericht erzählt Ereignisse in Hattusa über drei Generationen. Die Designierung seines Enkels Mursili und der Ausschluß anderer Anwärter von der Thronfolge sind die rechtlichen Folgen von gutem oder schlechtem Verhalten.⁵²

Vergleichbar mit dieser ermahnenden Abschiedsrede des kranken Königs vor seinem Hofstaat ist der Anfang des Testaments des sterbenden Patriarchen Jakob, Gn 49.1-10. Auch dieses Dokument beginnt mit der Ablehnung des Erstgeborenen Ruben wegen dessen schlechten Charakters sowie der Ablehnung des Simeon und Levi, welche die Werkzeuge des Frevels sind, als Nachfolger. Die dann folgende Bevorzugung des Juda, der einem Löwen gleicht, erinnert wiederum sehr an den bevorzugten Löwenkönig Mursili. Zu beachten sind auch die Tiervergleiche in Gen 49.1-10, vor allem der Vergleich des Sohnes Dan mit einer Schlange.

Text und Literatur: CTH 6, bearbeitet von F. Sommer und A. Falkenstein, 1938.

5. Das Ächtungs-Edikt auf die Tawananna

Nur teilweise erhalten ist ein zweites Edikt Hattusilis, das sowohl inhaltlich als auch stilistisch der Abschiedsrede nahesteht. Auch in diesem Dokument erklärt Hattusili seinen Enkel Mursili zum Nachfolger und verbietet die Tawananna und ihre Kinder: „... Und es wird geschehen, daß er Ha[ttusa] zu einer [and]eren (d. h. zu einer veränderten Stadt) machen wird. Dann werden die Bluttaten [zahlreich werden]! Künftig wird niemand [den Namen] der Tawananna (mehr) aussprechen; die Namen ihrer Söhne [und ihrer Enkelsöhne oder: Töchter] wird niemand (mehr) aussprechen. Falls [jemand unter den] Söhnen von Hatti [ihre Namen ausspricht], soll man ihm die Kehle durchschneiden und ihn an [seinem] Tor aufhängen. Falls jemand unter meinen Dienern i[hre] Namen ausspricht,

⁵² Siehe E. von Schuler, 1987-1990, 69.

(ist er) mein Diener nicht (mehr); s[ei]ne] Kehle soll man durchschneiden und ihn an seinem Tor aufhängen!“ (§-Strich)

Kommentar: Das Aufhängen mit durchschnittener Kehle am Tor des Hauses ist eine Strafe zur Abschreckung, die aber auch die Beeinträchtigung der Ehre und Wertschätzung der Familie des Verurteilten zur Folge hat. Die Dauer der Zur-Schau-Stellung des Hingerichteten ist im Gegensatz zu Deuteronomium 21.23⁵³ nicht genannt.

„Seht, ich habe euch den Mursili gegeben. Der wird seines Vaters Thron einnehmen und mein Sohn (ist nun) nicht (mehr) mein Sohn. Und eure, meiner Diener Sippe, (sei) eins wie die des *Wolfes*. Und welche verfluchen – verfluchen die Palastgarde, die Nebensöhne (oder) gar die Köche das Wort des Königs – [so sollen] diese (ihrerseits) ver[flucht sein]! Sch[änden] die Palastbediensteten sein [Wort] – welcher der Palastbediensteten verflucht[t], dem schneide [man (ebenfalls) die Kehle] durch und [hänge ihn an seinem] Tore auf! (§-Strich) Wenn [ihr meine] Worte schützt, dann werdet ihr (auch) [] und mein Land [schützen]. [Wenn ihr] das Feuer [im] Herd anfacht, werdet ihr meine Worte nicht verletzen. Wenn ihr das Feuer im Herd nicht anfacht, wird die Schlange kommen und Hattusa umwinden.“ (§-Strich)

Kommentar: Das Feuer im Herd ist ein Symbol für das Leben der Gemeinschaft. Die Pflege des Herdes bzw. die Bewahrung des Herdfeuers obliegt den Frauen: Demgemäß ordnet ein althethitisches Ritual dem König den Thron, der Königin aber den Herd zu. Über das Herdfeuer im Palast wacht die „Schutzgöttinheit des Herdfeuers des Labarna.“ Wird der Herd vernachlässigt, so entsteht Unheil für die Stadt Hattusa.

„Der Mann aus Zalwar verwarf des Vaters Wort: Da (ist nun) jenes Zalwar! Der Mann aus Hassu(wa) verwarf des Vaters Wort: Da (ist nun) jenes Hassu(wa)! Auch der Mann aus Halab verwarf des Vaters Wort: Auch Halab wird zugrunde gehen!“

Kommentar: Charakteristisch für die althethitische Literatur sind solche warnenden Fallbeispiele (siehe auch die Exempelsammlung) aus der jüngsten Geschichte: Den Untergang der syrischen Städte Zalwar und Hassu(wa) beschreibt Hattusili in seinen Annalen.

Text und ausgewählte Literatur: CTH 5, zuletzt bearbeitet von O. Carruba, 1992, 73–89. Vgl. auch F. Sommer – A. Falkenstein, 1938, 212–214. M. Marazza, 1986, 1–23. S. de Martino, 1991, 54–66 mit weiterer Literatur. H. Klengel, 1999, 55–57.

⁵³ Vgl. T. Veijola, 2000, 543–553.

IV Die Traditionsliteratur aus der Akkad-Zeit

Glorifiziert und idealisiert wurde in der altorientalischen Literatur das mesopotamische Großreich von Akkad mit seinen berühmtesten Repräsentanten Šarrukīn (2340–2284) und seinem Enkel Narām-Sîn (2260–2223). Die Gestalt des Šarrukīn hat sich in den späteren Jahrhunderten zu einem idealtypischen Herrscherbild verklärt. In der folgenden Zeit der 3. Dynastie von Ur wurden beide, Šarrukīn und Narām-Sîn, gewissermaßen als eine Art Schutzgottheiten des Landes kultisch verehrt. Nicht zufällig nennen sich zwei assyrische Könige mit dem zu einem politischen Programm gewordenen Namen Šarrukēn. Reisen in die gleichnamige Metropole Akkad (nicht genau zu lokalisieren, doch am Flaschenhals von Euphrat und Tigris, unweit von Bagdad gelegen) unternahmen Šamši-Addad I. von Assyrien (1813–1781) und der letzte babylonische König Nabonid (555–539 v. Chr.). In spätbabylonischer Zeit fanden sogar Ausgrabungen in Akkad statt.

Seit der altbabylonischen Zeit wurden Šarrukīn und Narām-Sîn – wie Jahrtausende später auch Alexander der Große – zu literarischen Gestalten, über die eine epische Literatur in der Form fiktiver Autobiographien nicht nur in akkadischer, sondern auch in sumerischer sowie später in hethitischer und wahrscheinlich auch in hurritischer Sprache entstand. Rezipiert wurde diese Literatur bis in das 1. Jahrtausend.

Interesse an der Gestalt des Šarrukīn hatten bereits anatolische Fürsten der frühen Bronzezeit, wie es eine in Anatolien verfaßte Prosadichtung, ein Selbstpreis des Šarrukīn aus der assyrischen Handelskolonie vom Kültepe (bei Kayseri), bezeugt.

In den hethitischen Schreiberkanzleien wurden die babylonischen Dichtungen über Šarrukīn mit dem Titel *šar tamhāri* „König der Schlacht“ und über Narām-Sîn als verkürzte Nacherzählungen, zum Teil aber auch als mehr oder weniger freie Nachdichtungen, adaptiert und rezipiert.

Von dem Ruhm der Könige von Akkad zeugt ein hurritisch-hethitisches Ritual, in dem diese Könige und ein nicht namentlich genannter König von Hatti als magische Wollfigürchen Verwendung finden.

Ausgewählte Literatur: J. G. Westenholz, 1997. M. van de Mieroop, 2000.

1. Die Dichtung *šar tamhāri* „König der Schlacht“

Das literarische Werk mit dem akkadischen Titel *šar tamhāri* „König der Schlacht“ handelt von einem Feldzug des Šarrukīn gegen die anatolische Stadt Purushanda, wo akkadische Kaufleute in Bedrängnis geraten waren. Es entstand in altbabylonischer Zeit in Babylonien und liegt in babylonischen Rezensionen aus Assur und Ninive vor; eine Dichtung aus Tell Amarna sogar in hethitischem Duktus; aus Hattusa stammt eine Version in hethitischer Sprache.

Die handelnden Personen sind Šarrukīn, sein Gegner Nūr-Dagān „Licht (des Gottes) Dagān (in der hethitischen Schreibung Nurdahhi¹ und in dem Amarna-Text Nūr-Dagal) von Purushanda in Anatolien, die dort stationierten Kaufleute des Šarrukīn nebst ihrem Prinzipal sowie die beiden Gottheiten Ištar und Enlil. Nūr-Dagān ist noch einmal in einem späten babylonischen Text als Nūr(ZALAG)-^{DINGIR}dagān LUGAL burs[ab]anda „Nūr-Dagān, König von Pur(u)shanda“ belegt. In der Tell Amarna-Rezension tritt der Kriegsgott Zababa als Helfer des Šarrukīn und Enlil als Patron des Nūr-Dagān auf.

Die hethitische Version des *šar tamhāri* ist eine junghethitische Abschrift einer älteren Vorlage.² Die Rezeption dieser Dichtung könnte bereits auf Hattusili I. zurückgehen, zumal sich Hattusili in seinen Annalen wie Šarrukīn der metaphorischen Selbstbezeichnung „Löwe“ bedient und sich mit Šarrukīn von Akkad vergleicht.³

Die eine Handelskolonie in der anatolischen Stadt Purushanda bildenden Kaufleute des Šarrukīn werden von Nurdahhi, dem König von Purushanda, bedroht, so daß diese ihren Herrn um Hilfe bitten. Auf Grund der geographischen Situation, daß nämlich Šarrukīn, um nach Purushanda zu gelangen, nicht (von Akkad kommend) den Euphrat, sondern den Tigris überquert, ist zu vermuten, daß es sich hier um einen Erzählerstoff über Sargon I. von Assur gehandelt haben könnte.⁴ Dies aber bedeutete, daß hier nicht die babylonische, sondern eine altassyrische Šarrukēn-Überlieferung, in der beide – Šarrukīn von Akkad und Šarrukēn I. von Assur – zu einer Gestalt verschmolzen sind, rezipiert worden ist.

Stilistisches: Die halblogographische Schreibung LUGAL-*gi-na-aš* für Šarru-*gi-na-aš* beruht darauf, daß GI auch Sumerogramm für akkadisch

¹ Die Schreibung *nu-úr-da-ab-hi* für Nūr-Dagan zeigt, daß der Schreiber den historischen Hintergrund seines Vorlagetextes nicht verstanden hat, da er die Lesung GAN des Zeichens HE_2 nicht kannte und so den Namen verbalhornt hat. Daraus ist zu schließen, daß der vorliegende Text nicht auf Diktat entstanden, sondern von einer Vorlage abgeschrieben worden ist.

² Der Analyse des Textes von E. Rieken, 2001, 576–585, zufolge hatte dem Text eine ältere Vorlage zugrunde gelegen.

³ Siehe S. 40.

⁴ Siehe S. 70.

kīnu „dauerhaft, wahr, treu“ ist, der Schreiber also mit der Doppelfunktion des Zeichens GI als Ideogramm einerseits und als Silbe andererseits spielt.⁵

Der hethitische Text ist mit vier Tafelfragmenten sehr bruchstückhaft überliefert. Nur eines dieser Fragmente bietet noch einen Kontext von jeweils über 20 gut erhaltenen Zeilen der Vorder- und Rückseite aus der Mitte der Tafel mit dem Kolophon: „Erste Tafel König der Schlacht“. Der Text berichtet von militärischen Unternehmungen des Šarrukīn im fernen Anatolien: Seine in der Stadt Purushanda tätigen Kaufleute bitten ihn um Hilfe gegen den Fürsten Nūr-Dagān von Purushanda. Nach längerer Debatte über die Schwierigkeiten eines Kriegszuges nach Anatolien überredet Šarrukīn seine Offiziere zu einer solchen Expedition. Nach einer Lacuna finden wir Nurdahhi in seiner Stadt: Er vertraut darauf, daß Flüsse und Berge unüberwindlich sein werden. Aber noch während er spricht, erscheint Šarrukīn mit seinen Truppen. Da ist Nūr-Dagān so überwältigt, daß er sich sofort unterwirft. Nach einer Lacuna ist beschrieben, wie Šarrukīn noch fast dreieinhalb Jahre lang in Purushanda verweilt, dann aber die Stadt auf Drängen seiner Soldaten der Plünderung preisgibt.

Der noch erhaltene Text führt mitten in die Handlung. Die ersten fünf sehr beschädigten Zeilen ergeben keine durchgehende Übersetzung. Sehr wahrscheinlich handelt es sich um eine Rede der Soldaten, da es in Zeile 5' heißt: „Unser [H]eer wird die Füße aus dem Lehm nicht heben“, d. h. es wird auf dem Weg nach Purushanda steckenbleiben oder gar im Schlamm versinken. (§-Strich)

Kommentar: Daß hier von den Schwierigkeiten der Expedition die Rede ist, ergibt sich aus der Amarna-Version, in der sich Šarrukīn nach dem Weg erkundigt: „Welches ist das Gebirge? Was ist der Weg, durch den es zu überqueren ist?“ Die *Soldaten* antworten ihm: „Es ist ein schwieriger Weg; die Pässe sind unüberwindbar. Der Weg nach Purushanda, [den du gehen willst], ist ein Weg von [] so und so viel *bēru*. Werden wir irgendwo sitzen um uns auszuruhen? [] unsere Füße werden erschöpft sein. Unsere Knie werden während des Weges ermüden.“ (Vs. 9-12). Solche Beschreibungen dienen dazu, die Gefährlichkeit einer Expedition, vgl. auch die Huwawa-Episode der Gilgameš-Dichtung oder die Menschenfresserepisode (siehe S. 51 f. und 87 f.) als Metapher für die Gefahren fremder Gegenden, zu unterstreichen. Im 1. Jahrtausend findet sich dieses Motiv in kunstvoller literarischer Form in dem berühmten achten Feldzug Sargons von Assyrien: „Zwischen Nikippa und dem Upā – hohen Bergen, die ganz mit Bäumen bedeckt sind, deren Inneres Chaos und deren Zugang furchtbar ist; wie in einem Zedernwald ist Schatten über ihre Umgebung gebreitet, und wer auf ihren Wegen geht, sieht nicht den Strahlenglanz der Sonne – ich marschierte hindurch.“⁶

„[Als] Šarrukinas sich vom Schlafe erhoben hatte, hub er an, zu den Hofleuten seine Worte zu sprechen: „Man rufe mir die Krieger, die vor

⁵ H. G. Güterbock, 1969, 17f.

⁶ Nach der neuen Bearbeitung von W. Mayer, 1983, 69:15-16.

[mir] den Weg für schrecklich erklärten!“ (§-Strich)

Kommentar: Der Held erhebt sich (akkadisch *tebûm*, hethitisch *parkiya*-) nach einem Traum und beginnt, dem Traum gemäß zu handeln [vgl. auch Gilgameš, Adapa (Amarna-Fragment Zeile 13') und das Erra-Epos], siehe auch S. 289 Anm. 2.

„Šarrukinas sprach die Worte zu den Kriegern: „Ihr Krieger, hört mich an! Die Worte, die Ištar zu mir gesprochen hat, werde ich euch berichten: „Das Land, in das ich ziehe, werde ich besiegen!“ (§-Strich)

Kommentar: Einem kleinen babylonischen Fragment dieses Werkes zufolge begibt sich Šarrukīn in den Tempel E₂-ul-maš der Ištar (dessen Bau auf Šarrukīn und Narām-Sīn zurückgeführt wird), um, so ist anzunehmen, von Ištar in einer Traumvision zu erfahren, ob er die gefahrvolle Expedition wagen soll. Das gleiche Thema enthält auch eine der Narām-Sīn-Dichtungen, siehe S. 75.

„Šarrukinas machte sich auf nach Purushanda. Sein Heer war ängstlich ringsum. Und er schlachtete für den reinen Fluß Tigris (Aranzah) einen Stier und sieben Schafe. (§-Strich) Der Brücke aber opferte er zwei Widder. (§-Strich) Šarrukinas überschritt den Fluß und forderte (auch) die Befehlshaber des Heeres zum Überschreiten auf.“ (§-Strich)

Kommentar: Zu dem Motiv der Flußüberschreitung, siehe S. 40. Bislang wurde angenommen, daß Aranzah hier nicht den Tigris, sondern den Euphrat bezeichnet, da Šarrukīn von Akkad kommend, den Euphrat überqueren müßte, um nach Anatolien zu gelangen. Nun führt aber auch ein assyrischer König, der zur Zeit der assyrischen Handelskolonien regierte, den Namen Šarrukēn. Er hätte, von Assur kommend, den Tigris überschreiten müssen.

„(Der Gott) Enlil erschien Nurdahhi, dem König von Purushanda, im Traum. Enlil sprach zu Nurdahhi die(se) Worte: „Šarrukinas, der heldenhafte König, kommt gegen dich zum Kampf, (aber) dir sind Waffen von den Göttern gegeben. Es gibt niemanden dir ebenbürtigen. Deine Waffen gleichen dem großen Sturm, der schrecklichen Flu[t, dem (an)geschwollenen] Wasser. Dir [].““

Kommentar: Enlil, der Patron des Nūr-Dagān/Nurdahhi, erteilt den trügerischen Rat, auf die Waffen zu vertrauen. Das Motiv eines trügerischen göttlichen Ratgebers findet sich auch in dem akkadischen Mythos vom Helden Adapa, einem sterblichen Sohn des Gottes Ea, der durch den Rat seines Vaters die Gelegenheit zur Unsterblichkeit verfehlte.

Ab hier ist die Tafel weitgehend abgebrochen, erhalten sind nur noch wenige Worte einer Rede des Nūr-Dagān, in denen er sein Vertrauen auf den Schutz durch die Gebirge und Flüsse zum Ausdruck bringt. Danach scheint die überraschende Ankunft des Šarrukīn geschildert zu sein.

Zwei in diesen Kontext gehörende kleine Fragmente ergeben keinen sonderlichen Aufschluß über den weiteren Verlauf. Von der Kolumne II der Tafel sind nur 16 und von Kolumne III nur 13 Zeilenreste erhalten, denen kaum mehr zu entnehmen ist, als daß sich Nūr-Dagān ergibt, da er Šarrukīn als „mein Herr“ anspricht. Der Anfang von Kolumne IV ist abgebrochen; schlecht erhalten sind die ersten 7 Zeilen; zu erkennen sind

noch: „führt hin! ... lasset vor [...] sitzen! *kupabi*-Kopfbedeckung ... Den goldenen Thron des Königtums dir, d[en ...], bringe zu ihm hin! ... Diejenigen, die sich auf die goldenen Throne der Herren ... setzen, [sollen] dir bei ihm [...].“ Erst ab Zeile 8 ist wieder eine zusammenhängende Übersetzung möglich: „[Šarruk]inas gefiel es in (Text: lie[bte]) Purushanda. Er blieb drei Jahre und fünf Monate in Purushanda. Šarrukinas machte sich auf (den Weg) zurück nach Akkad. Die [Krieger übertr]aten das Ge- bot des Šarrukinas (indem sie sprachen): ,Das Land haben wir für uns un- terworfen; nichts aber haben wir ihm angetan! Wenn sich ihr (der Ištar) Sinn [erzürnt], was wird sie uns sagen?“⁷

Kommentar: Šarrukīn hat Purushanda zum Verdruss seiner Soldaten verschont. In ihrem Protest scheinen sie sich auf Ištar zu beziehen, die ja zu dieser Expedition aufgefordert hat.

„Den Tamariskenbaum, der dir bei seiner Vorhalle steht, soll man dir abhauen und ihn zu Waffen der Ištar von Akkad machen! Den *hikkarza*-Baum, der dir bei der Vorhalle (steht), soll man dir abhauen und daraus Tische machen; daran sollen *eure* Krieger speisen! (§-Strich) Den *halassar*-Baum, der bei seiner Vorhalle ist, soll man abhauen und zu einem Mauer- brecher machen und damit die Mauern rammen! (§-Strich) Die Mauern und das Tor von Purushanda soll man getrennt umstürzen! Mache eure [Bild]er und stelle sie am Tor auf! Nurdahhi aber (d.h.) sein [Bil]d soll vor dir stehen und dir den Becher halten!“ (§-Strich)

Kommentar: Die Stadtmauern werden niedergeissen. Ein Siegesdenkmal, wahrscheinlich ein Felsrelief, soll Šarrukīn mit Nūr-Dagān als seinem Mund- schenk darstellen.

„Šarrukinas hörte die Worte der Krieger und billigte sie. [Die Tamariske] fällte er und machte daraus Waffen für Ištar von Akkad. [Den *hikkarza*-Baum] fällte er und machte Tische daraus, [und die] Krieger traten daran hin zum Essen. Den *halassar*-Baum fällte man und machte [daraus ei- nen Majuerbrecher [und rammte die *Mauern* von] Purushanda.“

Kommentar: Das Motiv des Fällens der Bäume zur Herstellung von Waffen enthält auch die Dichtung Gilgameš und Huwawa: „Er lenkte den Fuß zum dunklen Garten der Steppe ... Weide, Aprikosenbaum, Buchsbaum ließ er dort fällen. Den Söhnen seiner Stadt, die mit ihm zogen, [gab er] (diese Waffen) in die Hand.“⁷

Hier bricht der Text ab. Nicht sicher einzuordnen ist ein kleines Frag- ment (KBo 3.9), das bruchstückhaft von einem Kampf, von einem Ge- spräch des Šarrukīn mit den Kaufleuten, von den Waffen und der Vorhalle berichtet.

Text und ausgewählte Literatur: CTH 310, bearbeitet von H. G. Güterbock, 1969. P. Meriggi, 1973, 199–203. E. Ricken, 2001.

⁷ D. O. Edzard, 1993, 543f.

2. Die *Narām-Sîn-Dichtung*

Während Narām-Sîn, der Enkel des Šarrukîn von Akkad, sich in seinen eigenen Inschriften als triumphalen Herrscher darstellt, wird er in der literarischen Rezeption der Folgezeit als ein Unglücksherrscher gesehen. Nach verlustreichen Kämpfen mit barbarischen, das Land überflutenden Völkern – den Gutäern und den Lullubäern – aus den westiranischen Gebirgsländern des Zagros steht die Dynastie von Akkad vor ihrem Untergang.

Das literarische Werk, das Narām-Sîn als Unglücksherrscher beschreibt, gehört zu den von den Babylonier als *narû*-Dichtung bezeichneten romanhaften oder novellistischen Dichtungen, die auf Gedenkstellen (bezeichnet nach dem ursprünglichen Schriftträger, dem sumerischen Lexem ^{NA}4NA.RU₂.A, babylonisch *narû* „Stele“) niedergeschrieben waren.

Gestaltet ist die *narû*-Literatur im Stil (in der 1. Prs. Sg.) einer Pseudo-Autobiographie mit dem Proömium: „[Öffne den Tontafelbehälter], nehme die Stele (*narû*) heraus, [welche ich, Narām-Sîn], Sohn des Šarrukîn, [geschrieben und hinterlassen habe] für zukünftige Tage.“ Aufgestellt war die Stele im Tempel des Unterweltgottes Nergal in der babylonischen Totenstadt Kutha. Deshalb wird der Text auch als die Kutha-Legende bezeichnet.

Das Werk hat eine über tausend Jahre währende literarische Tradition: Überliefert ist es in einer altbabylonischen, einer aus Boğazköy stammenden mittelbabylonischen, einer neuassyrischen und einer neubabylonischen Version sowie in einer althethitischen Fassung in junghehitischer Abschrift.

Die Erzählung beginnt mit Enmerkar, einem König von Uruk (dem Großvater des Helden Gilgameš), seiner Flucht und seinem Tod. Der Text leitet über zu unheimlichen Horden, die das Land Akkad bedrohen. Es sind Schreckgestalten mit den Leibern der *burri*-Erdvögel und Rabengeätschtern, die in ihrer Vogelgestalt den Wesen der Unterwelt ähneln. Er-schaffen wurden sie von den großen Göttern, gesäugt von Tîamat; aufgewachsen sind sie „inmitten der Gebirge“, d. h. in kulturlosen Regionen. Somit sind sie Geschöpfe einer der Zivilisation und Kultur feindlichen Welt. Ihre Häuptlinge, Könige genannt, sind sieben Brüder mit fremdar-tigen Namen. Ihr erstes Ziel ist die anatolische Stadt Purushanda, die sonst nicht belegten Orte Puhlu und Puransu. Von dort dringen sie über das Quellgebiet des Hâbûr nach Assyrien, vernichten Gutium im westli-chen Iran und gelangen in die Susiana nach Elam und schließlich in die Länder „inmitten des Meeres“ Dilmun (Bahrain), Makan (in der Nähe von Oman) und Meluhha im Delta des Indus. Nach einer anderen Version sind es siebzehn Könige mit 90.000 Mann.

Die hethitische Fassung enthält ebenfalls eine Auflistung von siebzehn Königen: „Gegen mich aber [zogen] gerade zu jener Zeit die Länder insgesamt: Anmana-ila, König von Kutha, Bunana-[ila], König von Pakk[i-]; Lapana-ila, König von Ulliwi; [-i]nnipa-ila, König vo[n-]; Pamba, König von Hatti; Zipani, K[önig v]on Kanes; Nûr-[Dagân, König von Purushanda], Huwaruwâs, König von Amurru; Tissenki, König von Parasi; [, König von]; Madakina, König von Armanu; Isqipp[u], König vom Zederngebirge; Tess[i- , König von]; Ur-Larak, König von Larak; Ur-[b]anda, König von Niqqu; Ilsunail, König von Turki; Ti[š]binki, König von Kursaura.“ (§-Strich)

Kommentar, literarische Motive und Vergleiche: Die als *ummān-manda* bezeichneten Feinde, akkadisch in etwa zu übersetzen „vielleicht Menschen“ sind fremde Völker, die in den Vorderen Orient eingedrungen waren. Mit dem dämonisierenden Begriff *ummān-manda* werden denn auch im Schrifttum des 1. Jahrtausends die Kimmerier, ein nomadisches Reiterr Volk, das Urartu und Lydien verwüstete, bezeichnet. Ebenfalls dämonisiert sind die Kimmerier bei Homer im 11. Gesang der Odyssee, in dem es heißt, daß ihre Stadt, gehüllt in Nebelschwaden in ewiger Finsternis, am Ende der Welt, wo sich der Eingang zur Unterwelt befindet, liegt.⁸

Der Vergleich mit den *hurri*-Vögeln könnte so zustande gekommen sein, daß der Schreiber im 1. Jahrtausend den Begriff Hurriter (ebenfalls *hurri* genannt) seiner altbabylonischen Textvorlage nicht mehr gekannt hat, da die Hurriter im 1. Jahrtausend als Hanigalbatäer bezeichnet sind. So ist es denkbar, daß er den merkwürdigen Bericht von den Feinden mit den Vogelleibern erfunden hat, zumal ja der obere Hâbûr zur Zeit des Narām-Sîn das zentrale hurritische Siedlungsgebiet gewesen ist. Es ist des weiteren denkbar, daß den historischen Kern der Erzählung die Einwanderung der in den Vorderen Orient gelangten Hurriter und vielleicht auch der späteren Hethiter und Luwier bildet und als Reminiszenz dieser Ereignisse zu Beginn des 3. Jahrtausends zu werten sein könnte.

Zum Teil die gleichen Städte bzw. Länder führt der Text „Gula-AN and the Seventeen Kings against Narām-Sîn“ auf.⁹ Bemerkenswert ist die Erwähnung der drei anatolischen Städte Kanes, Hatti und Purushanda, die auch im Mittelpunkt des Berichtes des Königs Anitta stehen und in der Frühzeit der hethitischen Geschichte von zentraler Bedeutung gewesen sind. Von den übrigen Personen- und Ortsnamen sind nur wenige näher zu bestimmen: Amurru liegt im Westen Syriens. Der Name Isqipp[u], des Königs vom Amanus („Zederngebirge“), bezeichnet akkadisch einen Wurm, einen Vogel und eine Erkrankung. Larak ist eine Stadt im Süden Mesopotamiens. Ur-banda, der König von Niqqu, trägt einen sumerischen Namen; Niqqu könnte am Mittellauf des Flusses Dijâla gelegen und Kursaura mit der antiken Stadt Garsaura in Kappadokien identisch sein.

Eine solche Namensliste von Königen oder Anführern fremder bedrohlicher Völker mit linguistisch nicht analysierbaren Namen enthält auch der neuassyrische Narām-Sîn-Text vom Sultantepe. Hier sind es 360.000 Soldaten, die von „sieben Königen, Brüdern, Herrliche (und) Vornehme“ angeführt werden: „Ihr Vater

⁸ G. B. Lanfranchi, 2002, 75–112.

⁹ J. G. Westenholz, 1997, 228–251.

war Anubanini, ein König, ihre Mutter die Königin, Melili war ihr Name. Ihr ältester Bruder, ihr Führer, sein Name war Memadah; ihr zweiter Bruder, sein Name war Midudu; ihr dritter Bruder, sein Name war Kukupis; ihr vierter Bruder, sein Name war Tartadada; ihr fünfter Bruder, sein Name war Baldahdah; ihr sechster Bruder, sein Name war Ahudanadih; ihr siebter Bruder, sein Name war Hurakidu.“ Auch die sogenannte Geneva Version enthält solche fremdartigen Länder- und Personennamen: „Puttmadal, König von Simurrum, Ingi, König des Landes Namar, Riš-Adad, König von Apisal, Migir-Dagān, König von Mari, Hupsumkīpi, König von Marhasi, Duhsusu, König von Mardaman, Manum, König von Makkan, Lugal-Anne, König von Uruk, Ir-Enlila, König von Umma, Amar-Enlila, König von Nippur.“ Fremdartige Namen von Königen finden sich ferner in dem sogenannten Menschenfresser-Bericht (siehe S. 54), nämlich die Namen der Könige Uwanta, Urutitta, Arka-[] und Uwagazzana, die sicherlich nicht hurritisch sind. Solche Namenslisten könnten ein Stilmittel sein, das den Hörer in eine *terra incognita* entführen soll.

Die „Hexenprobe“: Nach der Liste der siebzehn Könige mit ihren 90.000 Mann folgt die Probe, ob es sich bei den Feinden um Menschen oder um übermenschliche Schreckgestalten handelt: „[Ich ri]ef einen Soldaten und beauftragte (ihn). [Ich händigte ihm] einen Dolch und einen Spieß [aus] (mit den Worten): ,Ritze (sie) mit dem Dolch! Steche (sie) mit dem Spieß! [Wenn Blut hervorkommt], sind diese Menschen wie wir. [Wenn kein Blut hervorkommt], sind sie (böse) šēdū-Dämonen, namtarū-Dämonen, [utuk]kū-Dämonen, böse rābišū-Dämonen, Kreaturen des Enlil. (Variante: der Tiamat).‘ Der Soldat brachte seine Nachricht zurück: ,Ich ritzte (sie) mit dem [Dolch]; ich stach (sie) mit dem Spieß und Blut kam hervor.‘ Die hethitische Version beschreibt die Probe so: „[Narām-sîn spricht zu [den Kommandeuren über] Tausend: ,[] gehen. Drei Dien[er] sind [gegangen?]. Starke [] sollen []en. Dann werden sie gehen (und) erkunden. Einen Spieß und einen Dolch gebe ich ihnen (mit). (§-Strich) ,Wenn er hingeht, wird er (Text: 1. Person Sg.) mit dem Spieß stechen und mit dem Dolch wird er schneiden. Wenn ihnen dann [Blut] hervorspritzt, sind jene menschlich. Dann werde ich gegen sie ziehen. Wenn ihnen kein Blut hervorspritzt, sind jene Götter, dann ziehe ich nicht gegen sie.‘ (§-Strich) Als aber die Diener hingingen, stach einer der Diener mit dem Spieß; schnitt mit dem Dolch. Da spritzte ihm Blut hervor. Und sie überbrachten ihrem [Her]rn Narām-Sîn die Botschaft. So (sprach) Narām-Sîn: ,[Wen]n ihnen auch Blut hervorgespritzt ist, entgegenziehen werde ich ihnen (trotzdem) nicht.‘ (§-Strich)

Kommentar: Zu dem im althethitischen Schrifttum begegnendem Motiv des Auf-die-Probe-Stellens siehe S. 33. Daß in der hethitischen Fassung Narām-Sîn dennoch nicht in den Kampf zieht, erklärt sich aus dem babylonischen Text, dem zufolge nach der Probe Orakel eingeholt werden, die zwar gegen einen Feldzug sprachen, doch von Narām-Sîn nicht befolgt wurden.

Die verlorenen Schlachten: „[Beim e]rsten Mal führte ich 180.000 Mann hin, die schlugen sie. Beim zweiten Mal führte ich

120.000 Mann, die schlugen sie auch. Beim dritten Mal führte ich 60.000 Mann hin, und auch die schlugen sie.“ (§-Strich)

Ab hier ist der hethitische Text weitgehend zerstört.

Kommentar: Der babylonische Text lautet: „Als das erste Jahr eintrat, sandte ich 120.000 Soldaten aus, aber keiner kehrte lebend zurück. Als das zweite Jahr eintrat, sandte ich 90.000 Soldaten aus, aber keiner von ihnen kehrte lebend zurück. Als das dritte Jahr eintrat, sandte ich 60.700 Soldaten, aber keiner von ihnen kehrte lebend zurück.“

Narām-Sîn wendet sich an die Götter: „[Nar]ām-Sîn begann bei Ištar zu klagen: „[D]u hast mir (doch) versichert: ‚Die dunklen Länder werde ich dir in die Hand legen.‘ Und die Ištar antwortet ihm: ‚Geh! reinige dich, schlafe auf einem reinen Bett! Rufe deine Götter an und bete zu deinen Göttern!‘ Narām-Sîn reinigte sich, schickte sich an, auf dem reinen Bett zu schlafen (unterzog sich der Inkubation), rief seine Götter an und hub an, bei seinen Göttern zu klagen. (§-Strich) [Seine Götter] antworteten ihm: ‚Narām-Sîn, [] haben wir gesagt. Diese [] Krieger [gegen dich hat er] die *umm[ān]-manda*-Krieger erschaffen. [] Zusammen mit ihr (deiner Ehefrau) sollst du im Bett [schlafen], in ihrer Umarmung aber sollst du (sie) umarmen! Nicht []. Lege deinen Speer ab [und] stelle [ihn in die Ec]ke und ergreife dei[n] []. [] Und gehe nicht aus deinem Land [zu ihm] (dem Feind); [du sollst nicht gehen. Eben dort ein Mann []].““

Kommentar: Der neuassyrische Text stellt Narām-Sîn als Unglücksherrscherr dar, der dem Auftrag des Königtums nicht gerecht wird. Die Ištar rät ihm zu einem Traumorakel, in dem ihn die Götter vor einer Schlacht mit den *ummān-manda*-Kriegern warnen. Statt zu kämpfen soll er die Waffen beiseite stellen und sich der Liebe hingeben. Doch den übrigen Fassungen zufolge hat er den göttlichen Ratschlag verworfen und so das Akkad-Reich an den Rand des Untergangs geführt. Die Wendung „lege deinen Speer ab [und] stelle [ihn in die Ec]ke“ erinnert an die babylonische Dichtung „Erra und Narām-Sîn“, wo Ištar zu Narām-Sîn sagt: „Du sollst meine Axt oder meine Keule nicht in die Ecke stellen.“¹⁰

Der weitere Verlauf der Erzählung ist in der hethitischen Fassung nur noch lückenhaft erhalten, während die babylonische Version eine zweite Konsultation der Omina bzw. der Götter, die Gefangennahme feindlicher Soldaten durch Narām-Sîn persönlich sowie eine Intervention des Narām-Sîn bei Ištar enthält und mit einer Mahnung an zukünftige Herrscher, Katastrophen vorzubeugen, endet.

Die Intention der narû-Dichtung: Wie aus dem Text selbst und den Kolophonen ersichtlich, liegt der Dichtung eine politisch-moralische Intention zugrunde: Ihre direkt angesprochenen Rezipienten sind zukünftige Herrscher und deren Ratgeber: Narām-Sîn, der anfangs den Willen der Götter mißachtet, gelangt aus seinen Niederlagen zu der Einsicht, daß

¹⁰ J. G. Westenholz, 1997, 194–195:14.

sein Reich ohne göttliche Hilfe zugrunde gehen wird. Diese Einsicht wird zu einer Botschaft an seine Nachfolger.¹¹ Die gleiche Intention mag die Dichtung denn auch für die althethitischen Herrscher erfüllt haben.

Text und ausgewählte Literatur: CTH 311 (KBo 3.16+IBoT 4.7, KBo 3.17–20). Die hethitische Fassung wurde bearbeitet von H. G. Güterbock, 1938, 49–67. Vgl. auch H. A. Hoffner, Jr., 1970–71, 17–22. Die neubabylonische Fassung ist bearbeitet von O. R. Gurney, 1955, 93–113. Eine neue Edition der babylonischen und assyrischen Versionen liegt vor von J. Goodnick Westenholz, 1997. Vgl. auch G. B. Lanfranchi, 2002, 75–112 und A. Mouton, 2004.

¹¹ Vgl. J. G. Westenholz, 1997, 326–331; vgl. auch B. Pongratz-Leisten, 1999, 86f.

V Die Historiographie seit der mittleren Epoche des hethitischen Reiches

Die primäre Intention der Historiographie, insbesondere der Annalen und der Rechenschaftsberichte, besteht darin, die höchsten Götter des Staates und wohl auch die engste Encourage des Königs von der korrekten Herrschaftsführung zu überzeugen. Stets ist der König, in der Tradition des Schrifttums Hattusilis I. stehend, das Subjekt der Handlung. Die Rechtmäßigkeit seiner militärischen Unternehmungen, seine vorbildlichen Tugenden, seine Unvergleichlichkeit und Unüberwindlichkeit im Kampf soll ihn seinen Amtsnachfolgern als Idealbild eines hervorragenden, Strenge, Gerechtigkeit, Mut und Milde walten lassenden Herrschers zeigen.

Folglich ist die hethitische Historiographie propagandistisch und tendenziös. Da zudem gleiche Ereignisse in unterschiedlich gelagerten Urkunden unterschiedlich dargestellt sind,¹ ist die Verlässlichkeit bezüglich der „historischen Wahrheit“ nicht immer gegeben.

Die Historiographie umfaßt die königlichen Annalen, die historische Einleitung des am Ende der althethitischen Zeit stehenden Erlasses des Königs Telipinu, die historischen Einleitungen der Staatsverträge sowie Briefe, Partien aus Gebeten der Großkönige, Stiftungsurkunden und das einzigartige Testament Hattusilis I. Sie beginnt mit dem Dokument des Königs Anitta, der von seines Vaters Pithana und seinen eigenen Eroberungen in Anatolien berichtet.²

Während sich die Erzähltechnik des Anitta-Textes noch auf eine kunstlose Aufeinanderfolge kriegerischer Unternehmungen beschränkt, gestaltet sich im Laufe der hethitischen Geschichte die Historiographie in dem Bestreben um eine vielgestaltige Ausdrucksweise immer kunstvoller und reicher an Details. Mit Hubert Cancik „enthält im Unterschied zu reinen Tatenberichten eine Darstellung von Handlungen mindestens zwei Handlungsträger. Dargestellt werden nicht nur die Aktionen und Reaktionen des Königs, sondern auch die der Bundesgenossen, der Militärführer und des Gegners, der nicht nur Objekt von an ihm vollzogenen Taten ist, sondern auch Mitwirkender in einer Handlung. Die Beteiligung eines größeren Personenkreises an einer Handlung stellt gewisse Anforderungen an die Erzähltechnik. Es muß beispielsweise, wenn die Vorgeschichte eines zu der Handlung gehörigen Umstandes berichtet werden soll, in die Vorvergangenheit zurückgegriffen werden; neue Personen müssen vorge-

¹ Beispiele zitiert J. Klinger, 2001*, 288.

² Siehe S. 28–31.

stellt, zwei gleichzeitige Handlungen so erzählt werden, daß das Geschehen auf beiden Schauplätzen dem Leser oder Hörer immer gegenwärtig bleibt.³

Die hethitischen Annalen berufen sich bei der Darstellung von Eroberungen im Gegensatz zur assyrischen Annalistik nicht auf den Willen der Götter, sondern suchen nach einer Legitimation, denn nach hethitischer Vorstellung entscheidet über die Rechtmäßigkeit einer militärischen Aktion, einem juristischen Prozeß vergleichbar, die Götter(versammlung): „Du (Feind) [hast mit der Majestät Str]eit begonnen, und bist gekommen (und) hast das Land Dankuwa [überfallen und es entvölker]t. Die Götter sollen nun auf meine Seite treten [und den Prozeß zu meinen] Gunsten entscheiden!“ Auch in einem Feldzugsritual ist der Konflikt zwischen Hethitern und Kaskäern zu einer Rechtssache erklärt, die den Göttern vorgelegt wird; vor der Instanz der Götter gelten beide Parteien vorerst als gleichberechtigt. Damit unterscheidet sich der Herrschaftsanspruch eines hethitischen Königs von seinem assyrischen Kollegen wesentlich. Einer der großen Unterschiede zu den assyrischen Königsinschriften ist auch die Darstellung des Feindes. Im Gegensatz zu den assyrischen Urkunden, die dem Feind eine eher passive Rolle zuteilen, wird er im hethitischen Schrifttum handelnd und sprechend, d. h. mit einem eigenen Profil, dargestellt und gelegentlich auch gewürdigt.

Ob, wie früher angenommen, die hethitische Historiographie der später einsetzenden assyrischen Annalistik Pate gestanden habe, sei vorerst dahingestellt. Wahrscheinlicher fast ist die Annahme eines gemeinsamen Ursprungs, den man in Nordsyrien vermuten kann. Sicherlich aber sind die Ursprünge der hoch entwickelten Historiographie des Alten Testaments in der assyrischen Annalistik zu suchen.

Ausgewählte Literatur: H. Cancik, 1976, 1993 und 2002. J. Klinger, 2001*.

1. Die Annalistik des Großkönigs Mursilis II.

Zur Zeit der größten Machtentfaltung des hethitischen Reiches erreicht die Historiographie mit den Darstellungen, die unter dem Namen des Großkönigs Mursili II. (etwa 1330–1295 v. Chr.) überliefert sind, ihren Höhepunkt. Aus seiner Regierungszeit sind mehrere Werke der Geschichtsschreibung überliefert, nämlich die Zehn-Jahres-Annalen, die in gestraffter Form die Feldzüge im ersten Jahrzehnt seiner Regierung beschreiben. Dieses Dokument wurde Jahrzehnte später in zwei neuen Auflagen geschaffen, von dem fünf Exemplare überliefert sind. Die Zehn-Jahres-Annalen sind erweitert und fortgeführt durch die ausführlichen Annalen seiner gesamten Regierungszeit von über 28 Jahren, ferner der Be-

³ H. Cancik, 1976, 14.

richt über die Taten seines Vaters Suppiluliumas I. (etwa 1370–1330 v. Chr.) und die historischen Einleitungen der Staatsverträge. Eine Neuerrung der aus langer Tradition erwachsenen Historiographie sind Binnenthemen, die zum Teil den verschiedenen Genres der älteren Literatur entnommen sind, wie z. B. die warnende Mariya-Episode in einem Staatsvertrag Suppiluliumas.⁴ Sind auch die verschiedenen Genres der althethitischen Historiographie als eigenständige Textformen aufgegeben worden, so haben sie doch eine Rezeption in dem Schrifttum der hethitischen Großreichszeit erfahren und ihm Lebendigkeit und Plastizität verliehen.⁵ Bemerkenswert dabei ist die historische Distanz zu den geschilderten Ereignissen, Reflexionen des eigenen Vorgehens sowie die Kompilationsfähigkeit der Historiographen, die ältere Dokumente, Reden und Briefe exzerpierten sowie Ansuchen und Erklärungen von Fürsten, Gesandten oder Feinden, Zwiegespräche und Selbstgespräche in ihre Darstellungen einarbeiteten.

Die Annalen des Großkönigs Mursilis II.: Prolog und Epilog kennzeichnen die Annalen als ein einheitlich konzipiertes Werk. Der Prolog enthält die offizielle legitimierende Staats- und Königstitulatur: „[Folgendermaßen (die Worte) der Majestät] Mursili, Großkönig, König des Landes Hatti, des Kriegers, [des Sohnes von Sup]piluliuma, des Großkönigs, des Kriegers.“ Der Prolog fährt mit einer generalisierenden Vorgeschichte all der Ereignisse fort, die sich in den ersten zehn Jahren der Regierung zugetragen haben. Der Epilog faßt die Taten der ersten zehn Jahre zusammen: „Nachdem ich mich auf den Thron meines Vaters gesetzt hatte, herrschte ich (nun) bereits zehn Jahre als König. Diese Feindesländer bezwang ich in zehn Jahren mit meiner Hand. Diejenigen Feindesländer aber, welche die königlichen Prinzen und die Generäle jeweils bezwangen, die sind darin nicht (enthalten). Was die Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin, mir fortan jeweils auftragen (Text: geben) wird, das werde ich ausführen und (schriftlich) niederlegen.“ Der König beruft sich auf die Sonnengöttin von Arinna, in deren Einverständnis er handelt. In dem Kollophon bzw. der Unterschrift des Tatenberichtes seines Vaters Suppiluliumas heißt es, daß der Text „noch nicht in einer Bronze-Tafel ausgefertigt ist“, die wahrscheinlich für den Tempel der Sonnengöttin von Arinna bestimmt war.

Einleitend schildert der Historiograph die politische Situation des Landes zur Zeit der Übernahme des Königtums durch Mursili. Die erste Amtshandlung besteht im Feiern der Feste für die Sonnengöttin von Arinna und der Bitte, ihn bei den kommenden Kämpfen zu unterstützen: „Als ich, die Majestät, mich aber auf den Thron meines Vaters setzte, welche umliegenden Feindesländer da Krieg mit mir angefangen hatten, be-

⁴ Siehe S. 88 f.

⁵ Vgl. J. Klinger, 2001*, 278.

vor ich da gegen irgendein Feindesland auszog, kümmerte ich um die feststehenden Feste der Sonnengöttin von Arinna, meiner Herrin, und feierte sie. Und zur Sonnengöttin von Arinna, meiner Herrin, erhob ich die Hand und sprach folgendermaßen: „Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin! Die umliegenden Feindesländer, die mich klein/gering nannten und mich mißachteten und deine, der Sonnengöttin von Arinna, meiner Herrin, Gebiete zu nehmen immer und immer wieder bestrebt waren – du, Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin, komm zu mir herab und schlage jene umliegenden Feindesländer vor mir!“⁶

Das Schema einer militärischen Aktion besteht, wie Hubert Cancik gezeigt hat, aus den Teilen *Vorgeschichte*, *diplomatische Aktion*, *Feldzug* und *administrative Folgen*. Als Beispiel für diese Gliederung führt er einen Absatz aus den Zehn-Jahres-Annalen an: *Die Vorgeschichte* dient zu meist der Rechtfertigung einer (militärischen) Expedition, z. B.: „Und während mein Vater im Lande Mittani gewesen war, war nämlich Pihhuniya, der Tipiyäer, aufgetreten und hatte das obere Land (die nördlichen Regionen von Hattusa) immer wieder überfallen; und er war bis Zazzisa vorgerückt. Und das obere Land (nämlich die Bevölkerung und die Tierherden) hatte er aufgenommen und nach dem Kaskäer-Lande hinab gebracht; das ganze Land Istitina aber hatte er behalten und es zu einem Platz seiner Weiden gemacht. (§-Strich) Darüber hinaus herrschte Pihhuniya nicht nach Art der Kaskäer, und zwar unerwartet, entsprechend wie es bei den Kaskäern die Herrschaft eines Einzelnen nicht gab; besagter Pihhuniya herrschte nämlich nach Art des Königtums.“ *Die diplomatische Aktion*: „Und ich, die Majestät, zog gegen ihn; und ich schickte ihm einen Boten und schrieb ihm: „Meine Untertanen, die du dir genommen hast, und die du in das Kaskäer-Gebiet hinabgeführt hast, die schicke heim zu mir!“ (§-Strich) Pihhuniya aber schrieb mir folgendermaßen zurück: „Ich werde dir nichts zurückgeben. Auch wenn du zum Kampfe gegen mich kommst, werde ich mich dir keineswegs auf meinem Grund (und) Boden zum Kampfe stellen, in dein Land werde ich dir entgegenkommen und werde mich dir im Innern deines Landes zum Kampfe stellen.“ *Der Feldzug*: „Und wie mir da Pihhuniya in dieser Weise antwortete und mir meine Untertanen nicht zurückgab, zog ich zum Kampfe gegen ihn aus und überfiel sein Land. Und die Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin, der mächtige Tarhun(ta), mein Herr, Mezzulla und die Götter alle standen mir bei. Da besiegte ich das ganze Land Tipiya und verbrannte es. (§-Strich) Auch den Pihhuniya ergriff ich und führte ihn heim nach Hattusa.“ *Die administrativen Folgen*: „Dann kehrte ich aus dem Lande Tipiya zurück. Und weil Pihhuniya das Land Istitina behalten hatte, baute ich es wieder auf und machte es wieder zu einem Land des Landes Hatti.“⁶

⁶ H. Cancik, 1993, 115f.

Eine Palette subordinierter Themen mit den ihnen eigenen Topoi machen die Annalen zu einem detailreichen Gemälde, in denen nicht nur die geplanten, erwarteten und ausgeführten Handlungen, sondern auch die möglichen und selbst unmöglichen Optionen im Hinblick auf das Verhalten der Feinde bedacht sind.

Reden und Briefe der Feinde bei der Thronbesteigung (in der Einleitung zu den Zehn-Jahres-Annalen): „Bevor ich mich auf den Thron meines Vaters setzte, hatten die umliegenden Feindesländer alle Krieg mit mir angefangen. [...] Und die umliegenden Feindesländer sprachen folgendermaßen: [...] Der sich jetzt aber auf den Thron seines Vaters setzte, der ist klein. Und das Hattiland und das Gebiet des Hattilandes wird er nicht retten.“ An anderer Stelle ist ein (fiktiver?) Brief ähnlich verächtlichen Inhalts zitiert: „... und schrieben mir daraufhin solche Worte: ‚Du bist ein Kind und du verstehst nichts, du nötigst [mir keinen Respekt ab]. Zur Zeit aber ist dein Land zugrunde gerichtet, und [deine] Trupp[en und deine Wagenkämpfer] sind wenig geworden. Und gegen deine Truppen sind meine Truppen me[hr]; gegen deine Wagenkämpfer aber sind meine Wagenkämpfer mehr. [Dein Vater] hatte viele Truppen (und) Wagenkämpfer; und, der [du] ein Kind bist, wie *willst du regieren?*‘“ In den ausführlichen Annalen wird die fiktive Rede eines der Gegner mit einem Irrealis der Vergangenheit wiedergegeben: „Wer mir Respekt abgenötigt hätte, w[äre dein] ältester Bruder [gewesen] ... wenn du mir Respekt abnötigen wolltest, müßtest [du] ein sol[cher sein]!“

Die Unterstützung durch die Götter durchzieht den gesamten Bericht der Kriegshandlungen in den ausführlichen Annalen. Die auch von seinen Vorgänger-Königen verwendete, oft auch verkürzte, Formel lautet: „[Und die Götter ließen mir voran]: Der starke Tarhun(ta), mein Herr, die Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin, [der Tarhun(ta) von Hatti, der Schutzgott von Hatti], der Tarhun(ta) des Feldlagers, der wehrhafte Tarhun(ta), die Ištar des Feldes.“ Bemerkenswert ist die Beschreibung des unmittelbaren Eingriffs der Götter in das Kampfgeschehen: „Wie ich aber marschierte, wie ich da zum Gebirge Lawasa gelangte, da zeigte der starke Tarhun(ta), mein Herr, seine göttliche Macht, und einen *Meteor* schmetterte er hin. Und den *Meteor* sah mein Heer; auch das (feindliche) Land Arzawa sah ihn, und der *Meteor* ging hin und traf das Land Arzawa, und die Stadt Apasa (Ephesos) des Uhha-ziti traf er; auch ließ er den Uhha-ziti in die Knie sinken, so daß er erkrankte.“ Um während eines nächtlichen Marsches von den Feinden nicht entdeckt zu werden, „hatte der starke Tarhun(ta), mein Herr, den (Gott) Hasammeli, meinen Herrn, gerufen, und er hielt mich verborgen, so daß mich keiner sah. Und ich ging (und) überfiel das Land Piggainaressa während es schlief (Text: „im Bett“),“ (9. Jahr).

Strategische Reflexionen: „Wenn ich nun gegen diesen Feind [gezogen wäre und ihn besiegt hätte, sowie (das) [die Assyrer?] gehört hätten, hät-

ten sie da nicht fol[gendermaßen gesprochen]: „Sein Vater hat das Land Karkamis besiegt. ... Der Bruder (Arnuwanda II.) aber, den er im Lande Karkamis zum König gemacht hat, der ist gestorben.“ ... Und als ich mir diese Sachlage in meinem Sinn vergegenwärtigte“, usw. Im 9. Jahr der ausführlichen Annalen befindet sich Mursili in Karkamis und beabsichtigt, weiter nach Ostanatolien in das Gebiet von Azzi-Hayasa (nordöstlich von Urfa) zu ziehen: „Und als ich nun das Land Karkamis geordnet hatte, da kam ich von Karkamis aus herauf und begab mich in das Land Tegaramma. Und als ich nach Tegaramma gelangte, da kamen mir Nuwanza, der Kommandeur („der Große des Weines“), und alle Herren in Tegaramma entgegen und trafen mit mir zusammen. Ich wäre auch noch nach Hayasa gezogen, aber das Jahr war zu kurz (geworden). Auch die Herren sagten zu mir: „Das Jahr ist dir zu kurz geworden; ziehe, unser Herr, nicht nach Hayasa!“ Da zog ich nicht nach Hayasa; ich begab mich nach Harrān (bei Urfa).“

Briefe, Befehle und Botschaften sind in die Annalen eingeflochten und ausführlich zitiert: „Zu Uhha-ziti aber sandte ich einen Boten und schrieb ihm: „Meine Untertanen, die zu dir kamen, als ich die von dir zurückforderte, hast du sie mir nicht zurückgegeben. Und du hast mich ein Kind gescholten und mich mißachtet. Nun auf denn! Wir werden miteinander kämpfen! Und Tarhun(ta), mein Herr, soll unseren Rechtsstreit entscheiden!““ (3. Jahr).

Militärische Niederlagen sind nur selten erwähnt; sie werden bereits in den Annalen Hattusilis I. stereotyp mit dem Topos, der Feind sei „von hinten“ gekommen“ und hat „im Rücken“ angegriffen, angedeutet. Auf diese Weise wird die unrühmliche und hinterhältige Taktik des Feindes hervorgehoben, das Bild des Königs als heldenhafter Kriegsherr aber nicht beschädigt. Die Schilderung der Niederlage des Himuili, eines Generals Suppiluliumas I., im Kampf gegen Truppen des im Westen Anatoliens gelegenen Landes Arzawa endet mit einer militärischen Aktion des Suppiluliuma, die mithin den Ruhm des Königs nur noch erhöht: „[Dann schic]kte ferner mein Vater [den Himuili, den Kommandeur], aus [und gab ihm Truppen und Wage]nkämpfer. [Und Hi]muili zo[g los, und das Land] Ma(h)uirassa [] schlug er [und] hielt [es]. Al[s aber A]nzapahhadu [und ... die Angelegenheit hört]en, [kamen] sie hinter (ihm) [von ...] und bedrä[ngte]n ihn auf dem Weg [und bekämpfen ihn]. Als mein Vater die Niederlage de[s Himui]li hörte, da wuchs ihm [der Zo]rn und] er mobilisierte [sogleich] die Truppen (und) Wagenkämpfer [des Hattilandes und zog] in das Land Arzawa.“

Kampfbeschreibungen: In dem Annalen des Mursili sind die Kämpfe zumeist nur in formelhaften Wendungen wiedergegeben – der Feind wird mit Hilfe der Götter geschlagen und die feindliche Stadt verbrannt, z. B. im 3. Jahr der Zehn-Jahres-Annalen: „Und hinter Palhuissa stellte sich mir der Feind von (der Stadt) Pishuru zur Schlacht, und ich lieferte ihm

eine Schlacht. Und die Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin, der starke Tarhun(ta), mein Herr, Mezzulla und die Götter alle liefen mir voran, da schlug ich den Feind von Pishuru hinter Palhuissa. Dann verbrannte ich die Stadt.“ Eine ausführliche Kampfbeschreibung aber bietet der Tatenbericht Suppiluliumas I.⁷

Gewährung von Gnade: „[Sowie ich aber aus dem Seha-Fluß(land)] zurückkam, hätte ich eigentlich gegen [Manapa-Tarhun(ta)], welcher Herr im Seha-Fluß(land) war, kämpfen sollen, (doch) sowie [Manapa-Tarhunta] über mich [hör]te: ‚Der König des Hattilandes kommt!‘, [fürchtete] er sich und [kam] mir daraufhin [nicht] (zum Kampf) entgegen, (sondern) schickte mir seine Mutter, Greise und Greisinnen voraus [entgegen]. Sie kamen zu mir (und) [fielen] (mir) zu Füßen. Und weil mir die Frauen zu Füßen fielen, gab ich nach um [der Frauen] willen. Nach dem Seha-Fluß(land) zog ich folglich [nicht]“, 4. Jahr; und ähnlich im 10. Jahr: „Als aber die Leute von Azzi sahen, daß ich befestigte Städte im Kampf einzunehmen mich anschickte, da fürchteten sich die Leute von Azzi, die befestigte Städte und hohe Felsenberge, steile Plätze, besetzt hielten. Da kamen mir die Ältesten des Landes entgegen und fielen mir zu Füßen und sprachen zu mir: ‚Unser Herr, vernichte uns nicht! Nimm uns, unser Herr, zur Untertanenschaft an ...‘ Auch im 9. Jahr lässt Mursili Gnade walten: „Am nächsten Tage aber marschierte ich weiter nach Taptina. Als ich aber nach Tarkuma gelangte, verbrannte ich Tarkuma. Da kamen mir die Leute von Taptina, die Leute von Hursa (und) die Leute von Pikurzi entgegen; und sie knieten mir zu Füßen nieder und sprachen folgendermaßen: ‚Unser Herr! Vernichte uns nicht! Und nimm uns zur Untertanenschaft an!‘ ... Da nahm ich sie zu Untertanenschaft an und machte sie zu Soldaten und Wagenkämpfern.“

Beutelisten: „...liefer]te ich [eine Schlacht]. Und die Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin, der wehrhafte Tarhun(ta), [mein Herr], Mezzulla [und alle Götter standen mir bei, da] besiegte ich die Stadt Puranda. [Und die Hörigen, die ich in den Königspalast geführt habe], die [betrugen] 15[x]00 Hörige. Was [aber die Herren, Fußtruppen] und [Wagenkämpfer von Hattusa] an [Gefangenen], Rindern (und) Kleinvieh [erbeuteten, das zu zählen w]ar [nicht möglich]. [Und ich sandte sie nach Hattusa, und sie] führten [sie heim]“, (4. Jahr).

Text und ausgewählte Literatur: CTH 61, bearbeitet von A. Götze, 1933. Vgl. auch die neuere Übersetzung H. M. Kümmel, 1985, 471–481 sowie H. Cancik, 1976, 115–134 und 2002.

Der Bericht der Taten Suppiluliumas I., ursprünglich von ihm selbst in Auftrag gegeben, ist erst unter Mursili II. verfaßt worden. In diesem Dokument, also einer jüngeren zweiten Fassung, lässt Mursili, die Versäumnisse seiner Vorgänger, des Großvaters Tuthaliya III. und des Vaters

⁷ Siehe S. 84.

Suppiluluma, nachholend, deren militärische Taten aufzeichnen. Auch diesem nur in Bruchstücken erhaltenen Dokument ist ein Prolog vorangestellt. Der Kolophon der Tafeln lautet: „Die Taten des Suppiluluma, des Großkönigs.“

Kampfbeschreibungen: Während in den Annalen des Mursili Kämpfe zumeist nur in formelhaften Wendungen wiedergegeben sind, enthält der Tatenbericht Suppilulumas die einzige detaillierte Schilderung eines Kampfes: „Wohin er (Suppiluluma) sich aber auch hinwandte, [da] war ihm hier das Sakaddunuwa-Gebirge [fein]dlich, und hier war ihm das Sispinuwa-Geb[irge] feindlich, und d[a] war ihm das Sarpunwa-Gebirge [fein]dlich. Und wie alle Feinde hörten (daß er kommt), da rückte das gesamte Heer der Kaskäer (ins Grenzgebiet) hinein, und] sie besetzten vor ihm am Zuliya-Fluß [die Brücke]; und sie stürzten die Brücke um. [Der Zuliya-Fluß jedoch [war] reißend. Aber die Istar von Samuha lief ihm [voran] (§-Strich). [Und] den reißenden [Zu]liya-Fluß jagte er [binab]. Da [grif]fen sie ihn aus dem Wasser am Plat[z des Heer]lagers an und beschossen ihn [im] Fluss mit Bogen, Pfeil(en) (und) mit Steinen. Die Istar von Samuha aber hielt (ihren) [Schi]ld über ihn. [Als] er auf die andere Seite des Flusses gelangte, [] [ver]jagte er den Feind mit (nur) einem Wagen.“⁸ Ab hier ist der Text abgebrochen.

Kommentar: Erst in diesen neueren historiographischen Berichten taucht das Thema der *Jugendtaten* auf, die ein noch junger Thronanwärter verrichtet. Sie weisen ihn retrospektiv als für die Herrschaft qualifiziert aus. So sind in dem hier zitierten Tatenbericht Suppilulumas die militärischen Leistungen des jungen Prinzen derart hervorgehoben, daß dessen Vater Tuthaliya III. hinter ihm verblaßt. Daß die hethitische Historiographie die Jugendtaten von den Mannestaten unterscheidet, illustriert Hattusili III., wenn er sagt: „Das war meine erste Mannestat.“⁹

Die Belagerung und Plünderung von Karkamis: „Und während Hattusa-ziti aus Ägypten zurückkam, eroberte mein Vater die Stadt Karkamis. Er hatte sie sieben Tage lang belagert. Am achten Tage aber lieferte er ihr den ganzen Tag lang eine Schlacht und nahm sie nach einem schrecklichen Kampf am selbigen Tag ein. [...] Wie er aber die Stadt ero[berte] – weil [mein Vater] den Göttern Ehrfurcht erwies, ließ er niemanden auf die Zitadelle [zu den Tempeln] der (Göttin) [Kubaba] und des [Schutzgottes (Kurunta)] [...]. Und nicht ein einziger n[äherte] sich den Tempeln]. Er verbeugte sich (vor ihnen) und gab []. Die Unterstadt aber mit den Einwohnern, Silber-, Gold- und Bronzegerät plünderte er und brachte (die Beute) nach Hattusa. Die Gefangenen aber, die er in den Königspalast brachte, das allein waren 3330.“

Kommentar: Vgl. auch den Bericht Hattusilis I. über der Belagerung von Ursu; auch hier ist die Zahl Acht von besonderer Bedeutung für einen erfolgreichen An-

⁸ KBo 16.36, bearbeitet von K. K. Riemschneider, 1962, 112; vgl. auch H. Otten, 1983, 433.

⁹ Vgl. dazu E. von Schuler, 1987–1990, 71.

griff, und auch hier gilt es, die Stadtgötter zu schonen: „Wenn die Stadt vernichtet ist, ist ein Vergehen begangen, ist eine Sünde begangen.“ Darauf antworten die Offiziere: „Beim achten Mal werden wir den Kampf eröffnen, die Stadt wird (zwar) zugrunde gehen, ein Vergehen aber werden wir vermeiden,“ siehe S. 43.

Ein Brief der ägyptischen Königin an Suppiluliuma ist für den hethitischen Großkönig ein so überraschendes Ereignis, daß der Historiograph ihn in lebendiger Schilderung in den Tatenbericht einflicht: „Während mein Vater unten im Lande Karkamis war, sandte er aber (die Heerführer) Lupakki und Tarhun(ta)-zalma in das Land Amka (Teil der Biq’ā-Ebene). Diese zogen los, um Amka zu schlagen, und brachten Gefangene, Rinder und Schafe zurück zu meinem Vater. Als aber die Ägypter von diesem Angriff auf Amka hörten, fürchteten sie sich. Da überdies ihr Herr Ni-phuriya (Tutanchamun oder Semenckare) gestorben war, sandte die Königin von Ägypten, die Hauptgemahlin, einen Boten zu meinem Vater und schrieb ihm folgendermaßen: „Mein Gemahl ist gestorben, einen Sohn habe ich nicht, aber dir sagt man viele Söhne nach. Wenn du mir einen deiner Söhne geben würdest, würde er mein Gemahl werden. Niemals aber werde ich einen meiner Diener nehmen und ihn zu meinem Gemahl machen. Das scheue ich zu sehr!“ Als mein Vater dies hörte, rief er eine Versammlung ein“, bei der der Historiograph die erstaunte Äußerung des Königs, „ein derartiger Fall ist mir in meinem ganzen Leben noch nicht passiert“, in das Dokument aufnimmt.

Kommentar: Der Brief der Königin (falls die Gemahlin des Semenckare, wäre sie Heritaton) liegt fragmentarisch auch in babylonischer Sprache vor.¹⁰ In dem Schreiben bittet die Witwe um die Entsendung eines Sohnes Suppiluliumas als ihren Gemahl. Nach längerer Korrespondenz entsendet Suppiluliuma seinen Sohn Zannanza. Doch hat in der Zwischenzeit Eye, einer der verabscheuten Diener, den Thron bestiegen, so daß Zannanza auf dem Wege nach Ägypten ermordet wird.

Text und ausgewählte Literatur: CTH 40, bearbeitet von H. G. Güterbock, 1956. Vgl. auch J. Assmann, 1996, 254, 280–283 und H. Klengel, 1999, 160–164.

2. Die Staatsverträge

Die hethitischen Staatsverträge sind nach babylonischer Terminologie mit *riksu*, *rikiltu* (abgeleitet von dem Verbum *rakāsu* „binden“) bezeichnet, mit der hethitischen Entsprechung *ishiul* (abgeleitet von dem Verbum *is-hiya-* „binden“, wörtlich also „Bindung“ im Sinne von Verpflichtung). Eine andere Bezeichnung sind babylonisch *mamītu* „Schwur, Eid“ und hethitisch *lingai-* in gleicher Bedeutung. Korrekter ist die Doppelbezeichnung *riksu* *ù* *mamītu* „Verpflichtung und Eid“, da ein Vertrag aus diesen beiden Elementen besteht: Die Verpflichtungen werden durch den gege-

¹⁰ KBo 28.51, bearbeitet von E. Edel, 1994, Band I, Nr. 1.

benen Eid anerkannt und somit zu einem Vertrag. Die präzise formalisierten Staatsverträge sind – wenn auch mit babylonischen Terminen bezeichnet – eine eigenständige hethitische Schöpfung.

Zu unterscheiden sind zwei Vertragstypen, nämlich die paritätischen Staatsverträge und die Subordinationsverträge. Paritätisch ist der Staats- und Friedensvertrag zwischen dem Pharao Ramses II. und Hattusili III. (in babylonischer und ägyptischer Sprache). Ihren sorgfältig gewählten Formulierungen zufolge können eventuell auch zwei Verträge mit dem Königreich Kizzuwatna aus der mittleren Epoche des hethitischen Reiches als paritätisch bezeichnet werden, während alle übrigen Subordinationsverträge sind, die wiederum in verschiedene Gruppen unterteilt werden können.

Die Einleitungsformel oder Präambel enthält den Namen und die Titulatur des Großkönigs, Namen und Titulatur des Vaters, mitunter auch diejenigen entfernterer Vorfahren. Nur in dem paritätischen Staatsvertrag mit Ägypten ist selbstverständlich auch Name und Titulatur des Vertragspartners aufgeführt – in der babylonischen Fassung zuerst Ramses, in der ägyptischen zuerst Hattusili, das heißt der Name des Ausstellers steht jeweils an erster Stelle. Die Präambel der babylonischen Fassung, die Ramses dem hethitischen Hof hat zugehen lassen, lautet: „[Der Vertrag, den] Reamas[easa Mai]-Amana, der Großkönig, der König [des Landes Ägypten, auf einer Silbertafel geschlossen hat] mit Hattusili, [dem Gro]ßk[önig], dem König des Landes Hatti, seinem Bruder, für [das Land Ägypten und das Land Hatti], um so (auch) [großen] Friede[n] und große [Bruder]schaft zwischen ihnen für i[mmer] zu stiften.“ Entsprechend beginnt der ägyptische Vertrag, der aus der babylonischen Fassung, die Hattusili nach Ägypten geschickt hat, übersetzt worden ist, mit dem Namen Hattusilis. In den Subordinationsverträgen hingegen erscheint nur der hethitische Großkönig in seiner Titulatur: „[So] (spricht) die Sonne Mursili, der große König, der König des L[andes Ha]t[ti], der Lieb]ling des Tarhun(ta), der Sohn des Suppil[uliuma, des großen Königs, des Königs des Landes Hatti, des Starken].“

Der Zweck des Vertrages: In dem Staatsvertrag mit Ramses II. folgt auf die Titulaturen der Zweck des Vertrages, nämlich: „Siehe, ich habe jetzt [gu]te Bruderscha[ft] und guten Frieden zwischen uns für immer gestiftet, um so (auch) guten Frieden und gute Bruderschaft zw[ischen] dem Lande Ägypten und dem Lande Hatti für immer zu stiften.“

Die Vorgeschichte oder historische Einleitung der Staatsverträge wurde als eine zu juristischen Zwecken entwickelte Untergattung der Geschichtsschreibung bezeichnet.¹¹ In einem kurzen Resümee sind die bisherigen Beziehungen zwischen den Vertrag schließenden Kontrahenten bzw. der zum Vertragsabschluß führenden Ereignisse in ihrem chronolo-

¹¹ E. von Schuler, 1987–1990, 72f.

gischen Verlauf im hethitischen Sinn zusammengefaßt. Dabei wird die Intention deutlich, nämlich die hethitische Position bzw. das Handeln des Königs (tendenziös) als rechtmäßig und berechtigt darzustellen, wie z. B. in dem Vertrag Mursilis II. mit Tuppi-Tessop von Amurru (im Westen Syriens): „Azira war dir, dem Tuppi-Tessop, Großvater. [Er em]pö[rte sich] gegen meinen Vater [und] mein Vater brachte ihn wieder zur Untertanenschaft. Als die Könige von Nuhasse und der König des Landes Kinza (Kadesch) sich gegen [meinen Vater] empörten, da empörte sich dein Großvater Azira nicht gegen meinen Vater; wie er ein Freund war, so blieb er (auch) ein Freund. Als mein Vater gegen seine Feinde kämpfte, kämpfte auch dein Großvater Azira ebenso gegen die Feinde meines Vaters. Azira schützte die Macht [meines Vaters]“ usw.

Die Vertragsbestimmungen: Zu den Vertragsbestimmungen gehören die Festlegung von Grenzen, beiderseitige Garantie der Thronfolge, die Auslieferung von politischen Flüchtlingen; bei den Subordinationsverträgen der Verzicht des Vertragspartners auf eine eigene Außenpolitik, die Friedenspflicht gegenüber anderen Vertragspartnern des hethitischen Reichs, militärische Gefolgschaft gegenüber dem Großkönig, Anzeige- und Beistandspflicht bei Empörung der jeweiligen Untertanen, die Pflicht bei Hofe zu erscheinen sowie die Festlegung beträchtlicher Tribute.

Vertragssicherungen: Nach den Vertragsbestimmungen folgt die Sicherung des Vertrages sowohl durch die Eheschließung mit einer Prinzessin des hethitischen Hofes als auch durch die Schwurlisten der Eidgötter, welche bei Mißachtung bestehender Verträge und Vereidigungen zur Bestrafung aufgerufen sind: „Weil sie die Eide übertreten hatten, sprach ich [zu ihnen]: ,Die Eidgötter sollen [ihre Rache] ausüben. Der Sohn soll seinen Vater töten, der Bruder [aber] soll (seinen) Bruder töten, und sie sollen ihr eigenes [Fleisch und Blut] vernichten!“

Den Vertrag, dessen Schriftträger Silber- oder Bronzetafeln sind, beschließt eine Deponierungsklausel.

3. Binnenthemen in Annalen und Staatsverträgen

Geographische Exkurse zur Illustration der Schwierigkeiten der Feldzüge bieten in reichem Maße die Annalen Mursilis II. Die Gefahren eines Feldzuges werden, wie schon im althethitischen Schrifttum Hattusilis I., durch die Beschreibung der Wegerouten hervorgehoben: „Und ich zog nach dem Gebirge Arinnanda (identisch mit der Halbinsel Mykale?). Besagtes Gebirge Arinnanda aber (ist) sehr steil, ins Meer geht es hinaus, ferner (ist es) sehr hoch und unzugänglich; ferner (ist) es felsig und mit Pferden hinaufzufahren ist unmöglich. Die Hörigen aber hielten es insgesamt (besetzt), und die Fußtruppen insgesamt waren oben. Und weil zu Pferde hinaufzufahren unmöglich war, ging ich, die Majestät, zu Fuß vor (mei-

nem) Heer her und zog zu Fuß auf das Gebirge Arinnanda hinauf.“ Und an anderer Stelle: „Timuhala liegt auf Bergen oben, und die Wege hinauf sind beschwerlich. Ferner ist es schwer zugänglich, und es wurde mit Gewalt verteidigt.“ In seinem Gebet an die Sonnengöttin von Arinna schildert Hattusili III. den Verfall der Stadt Nerik: „Nerik war vormals unter den früheren Königen plötzlich zugrunde gegangen. Da waren die Wege unzugänglich, da war Nerik eine *Muschel* im Wasser; und war (wie ein Ort) des tiefen Wassers.“

Ethnographische Exkurse: Einer der bekanntesten und auch ältesten ethnographischen Berichte liegt in dem Subordinationsvertrag Suppiluliumas I. mit Hukkana, einem Fürsten vom Lande Hayasa in Ostanatolien, vor. Zur Bekräftigung des Vertrages wird Hukkana mit einer Schwester Suppilulumas verheiratet. Da nun im Lande des Hukkana aus hethitischer Sicht ungewöhnliche sexuelle Sitten herrschten, kommt auch dieser Kasus zur Sprache: „Ferner sind dieser meiner Schwester, die ich, die Majestät, dir zur Gemahlin gegeben habe, viele Vollschwestern und Halbschwestern. [Und] auch selbige hast du dir (als Schwestern) [gewon]nen, weil du ihre Schwester (als Gemahlin) hast. Für das Hattiland aber ist eine Vorschrift von Wichtigkeit: Der [eigene] Bruder darf die eigene Schwester (und) Kusine nicht (geschlechtlich) nehmen, das (ist) nicht rechtens. Wer aber so etwas (doch) tut, der bleibt in Hattusa nicht am Leben, er stirbt. Weil [nun] euer Land ungesittet (ist), ist es darin üblich, (das) [man] den eigenen Bruder, die eigene Schwester (und) die Kusine (geschlechtlich) nimmt, in Hattusa aber (ist) es nicht rechtens. Wenn nun einmal von deiner Gemahlin eine Schwester oder eine [Hal]bschwester (oder) eine Kusine zu dir hinkommt, so gib ihr zu essen (und) zu trinken; eßt (und) trinkt (und) seid fröhlich; (sie geschlechtlich) zu nehmen, aber lasse dich nicht gelüsten; das ist nicht rechtens, darauf steht die Todesstrafe; das versche von dir aus nicht. Auch wenn dich zu einer solchen Sache irgendein anderer verführen will, (so) höre du ihn nicht an und tue es nicht; [und] es soll dir unter Eid gelegt sein.“ Demnach bestand in Hayasa eine Art Sororat, wonach ein Mann auch sexuelle Anrechte auf die Schwestern seiner Frau hat. Es bestand auch Sexualsolidarität zwischen den Brüdern, denn einem Manne standen auch die Frauen seiner Brüder sexuell zu Verfügung.¹²

Eine historische Lehrepiode, wie sie in der althethitischen Palastchronik gesammelt sind, findet als warnendes Beispiel Eingang in diesen Vertrag: Der barbarische Hukkana soll sich, wenn er am Hof in Hattusa zu erscheinen hat, auch gebührlich verhalten: „Sobald eine Palast[frau daher kommt], dann springe weit vom Wege weg und laß ihr den Weg weithin frei. Und vor folgender [Pa]lastdamengeschichte sieh dich über die Maßen sehr vor: Was Mariyas war, um welchen Vergehens willen hat der den Tod

¹² Vgl. V. Haas, 1986, 24.

gefunden? Kam da nicht eine Palastdame daher, und er gaffte sie an? Der Vater der Majestät aber blickte gerade aus dem Fenster und ertappte ihn bei dem Vergehen mit den Worten: „Warum hast du jene angegafft?“ So fand er den Tod wegen jenes Vorfalls. Vor [einer Angelegenheit], deretwegen ein Mensch umgekommen ist, [sie]h du dich [sehr] vor.“ Ein anderes warnendes Beispiel schlechten Verhaltens findet sich in einem Absatz des Staatsvertrags Tuthaliyas IV. mit Sausgamuwa von Amurru, das insofern bemerkenswert ist, da Tuthaliya darin deutlich Kritik an seinem Vater Hattusili übt: „Als aber Muwatalli gestorben war (Text: Gott geworden war), da war Urhi-Tessop, Muwatallis Sohn, König. [Dann] entriß [mein Vater aber] dem Urhi-Tessop das Königtum. (Tilgung) [Mast]uri aber hatte auf Verrat gesonnen und Muwatalli, der ihn (auf)genommen (und) ihn zu seinem Schwager gemacht hatte – (bereits) dessen Sohn Urhi-Tessop hat er nicht mehr geschützt (Tilgung: und er hat auf Verrat gesonnen), und er ist in die Gefolgschaft meines Vaters eingetreten [] (mit den Worten): „Soll ich denn einen Bastard schützen?! Soll ich das (Anliegen) denn eines Bastardsohnes vertreten?!“ – Willst denn nun etwa auch du nach der Weise des Masturi handeln?!“¹³

Moralische Reflexionen: Bereits in dem Testament Hattusilis I., in der Thronfolgeregelung des Königs Telipinu sowie in Verträgen, Instruktionen und der diplomatischen Korrespondenz finden sich eindringliche moralische Aussagen und goldene Regeln, wie: „die Menschheit ist verdorben“, „nicht Böses mit Bösem vergelten“ oder „die schwache Sache macht nicht stark, die starke Sache macht nicht schwach“. Der hethitische Großkönig schreibt an den König von Ahhiyawa, um die Verwicklungen wegen Wilusa und Milawa(n)ta zu bereinigen: „Wenn irgendeiner vor dem anderen eine Schuld eingesteht, so wird der (letztere) den, der vor dem anderen die Schuld eingesteht, nicht abweisen. Meine Schuld, die auch ich vor meinem Bruder (dem König von Ahhiyawa) gestanden habe, hat er verziehen, ich will sie gegen meinen Bruder nicht wieder begehen.“¹⁴

Texte und ausgewählte Literatur: Texte, bearbeitet von J. Friedrich, 1926. E. Edel, 1997. Vgl. ferner V. Korošec, 1931. H. Cancik, 1976 und 1993. G. Beckman, 1999², 11–114. Zu stilistischen Elementen, Redewendungen und speziellen Formulierungen vgl. S. de Martino – F. Imparati, 2001.

4. Die Apologie des Großkönigs Hattusilis III.

Der historische Hintergrund: Als Muwatalli II. den Thron bestieg, versah er seinen jüngeren Bruder Hattusili mit höchsten Staatsämtern. Hat-

¹³ Beide Stellen sind besprochen von S. de Martino – F. Imparati, 2001, 356.

¹⁴ Vgl. H. Cancik, 1993, 128f.

tusilis politischer Gegner war Arma-Tarhunta, der zur Königsfamilie gehörte und wie sein Vater Zidā (ein Bruder Suppiluliumas) Gouverneur des oberen Landes (den nördlichen Regionen von Hattusa) war. Arma-Tarhunta klagt Hattusili zauberischer Machenschaften an; der Prozeß verläuft anfänglich zu dessen Gunsten, und Hattusili wird von seinem Bruder Murwatalli seiner Ämter entkleidet. In einem zweiten Prozeß, in dem nun Arma-Tarhunta der Zauberei angeklagt ist, geht Hattusili rehabilitiert und siegreich hervor.

Hattusilli, von seinem Bruder als Unterkönig von Hakmis (Hakpissa) eingesetzt, engagiert sich erfolgreich um die Pazifizierung der nördlichen Regionen von Hattusa und vor allem um die Wiedergewinnung des alten Kultzentrums Nerik. Seinem Priesteramt der Ištar der Stadt Samuha fügt er das des Wettergottes von Nerik hinzu.

Muwatalli hatte seinen Sohn Urhi-Tessop als Großkönig mit dem Thronnamen Mursili (III.) eingesetzt. Als dieser die Machtpositionen Hattusilis beschnitt, kam es zum militärischen Konflikt; Mursili wurde mit seinem Parteigänger Arma-Tarhunta und dessen Familie nach Zypern (Alasiya) in die Verbannung geschickt. Das Vermögen des Arma-Tarhunta wurde teilweise konfisziert und dem Tempel der Ištar von Samuha als Stiftung vermachtd. Daß die Affäre noch lange in Erinnerung geblieben ist, zeigen Orakelanfragen aus der Zeit Tuthaliyas IV., als Arma-Tarhunta bereits verstorben war und man die Rache seines Totengeistes befürchtete.¹⁵

Die Apologie Hattusilis ist schwerlich einer bestimmten literarischen Gattung zuzuordnen. Auch die Bezeichnung Autobiographie ist insofern berechtigt, als Hattusili seinen Lebenslauf beschreibt. Zutreffender aber ist Apologie, da das Dokument seine juristisch zweifelhaften Handlungen – die Liquidierung der gegnerischen Familie des Arma-Tarhunta und die Usurpation des Königtums – rhetorisch geschickt rechtfertigt. Ebenso berechtigt ist Stiftungsurkunde, da Hattusili für die Ištar von Samuha einen dynastischen Kult bestimmt und der Göttin die Besitztümer des Arma-Tarhunta vermachtd.

Gerichtet ist das in mindestens sechs Exemplaren ausgefertigte Dokument wohl in erster Linie an seine Nachkommen, insbesondere an seinen Sohn, den späteren Großkönig Tuthaliya IV., mit der Absicht, daß auch er der seinem Hause günstig gesonnenen Göttin besondere Ehrfurcht erweist.

Hattusili ordnet sein von göttlicher Fügung geleitetes Leben in übergreifende Zusammenhänge ein. Einen großen Raum widmet er der Schilderung seiner Jugendjahre. Im Mittelpunkt steht seine persönliche Schutzmutter Ištar, deren „göttliche Führung“ (*parā handandatar*) sein Leben von früher Kindheit an bestimmt hat. Zum Ausdruck bringen dies die Redefiguren „sie nahm mich bei der Hand“, „sie lief mir im Kampf

¹⁵ Vgl. dazu Th. P.J. van den Hout, 1998, 196–199.

voran“, „sie trat mir zur Seite“ oder „sie trat hinter mich“. Die propagandistische und forensische Rhetorik der Argumentationsstrategie, die den Hörer zum Standpunkt des Autors führen soll, besteht darin, sich selbst als „einen gerecht geleiteten Mann“ und seine Gegner als üble Neider zu charakterisieren. Die offensichtliche Ungezüglichkeit seines Handelns stellt er dadurch in Frage, daß er doch im Sinne der Götter und in deren Einverständnis gehandelt habe. Ein Beispiel für diese Rhetorik ist im Hinblick auf den Sturz des Großkönigs Mursili III. der als Frage formulierte Satz: „Hätte er mit mir den Streit nicht irgendwie begonnen, hätten (die Götter) dann wirklich den Großkönig (also Mursili) einem Kleinkönig (also Hattusili) unterliegen lassen?!“ Wenn er also unrechtmäßig das Großkönigtum erworben hätte – so ist zu folgern –, hätte es den Göttern an Rechtsbewußtsein gemangelt. Mit dieser Argumentation überführt er die Beschuldigungen der Haltlosigkeit, Niedertracht und Lächerlichkeit. Von der allmächtigen Göttin schon in früher Kindheit auserwählt und hochgeschätzt vom Großkönig Muwatalli, wird er das Opfer kleinlichen Neides und der Mißgunst. Doch durch die Hilfe der Götter widerfährt ihm schließlich Gerechtigkeit.

Eingeleitet ist das Dokument mit der üblichen Herrschertitulatur eines Großkönigs; dabei nennt er sich programmatisch als den „Nachfahren des Hattusili, des Königs von Kussar“. Mit der Legitimationsformel betont er folglich gleich zu Beginn des Dokumentes die Rechtmäßigkeit seiner Sukzession. Mit dem folgenden Absatz ruft er den potentiellen Hörer zur Aufmerksamkeit auf und zeigt zugleich die Intention des Textes an, nämlich, daß jedermann das „göttliche Walten“ der Ištar in seinem Leben vernehme: „Von der göttlichen Führung der Ištar will ich sprechen, und die Menschen sollen es hören!“

Die Lebensgeschichte beginnt mit der Geburt: „Mein Vater zeugte uns vier Kinder: den Halpa-sulupi, den Muwatalli, den Hattusili und Massana-uzzi, eine Tochter. Von allen diesen war ich das jüngste Kind.“ Er bedient sich bewußt des literarischen Topos vom Jüngsten der Geschwister¹⁶, der aus der Bedeutungslosigkeit zu hohen Ehren aufsteigt, nach dem historischen Vorbild des Idrimi, eines Königs von Alalah. Im Genre einer Führungsgeschichte Gottes – ähnlich der Josephsgeschichte des Alten Testaments – spricht er nun von einem Traum, in dem die Ištar sich ihn, den schwachen und kleinen Knaben, zum Priester erwählte: „Da schickte Ištar, meine Herrin, zu Mursili, meinem Vater, im Traume den Muwatalli, meinen Bruder (mit den Worten): „Für Hattusili sind die Jahre (nur noch) kurz, er wird nicht (lange) leben. So übergib ihn mir, er soll mein Priester sein, und er wird (am) Leben (bleiben).“ Mit dem Priesteramt beginnt der zu erwartende Aufstieg des kränklichen, nun aber im Schutz der Göttin stehenden Jünglings. Denn, so fährt der Text fort, es

¹⁶ Siehe S. 24.

wurden ihm mit der Thronbesteigung seines Bruders Muwatalli die hohen Ämter eines „Herrn des Heeres“ und des „Obersten der Palastgarde“ übertragen; auch wurde ihm das „obere Land“, welches „lange Zeit Arma-Tarhunta, der Sohn des Zidā, verwaltet“ hatte, übergeben. An der Entmachtung des Arma-Tarhunta und seiner Söhne scheint Hattusili einen entscheidenden Anteil gehabt zu haben; umso haltloser stellt er die Klageerhebung dar: „Weil nun Ištar, meine Herrin, mir gewogen war, bewahrte mir auch mein Bruder Muwatalli (sein) Wohlwollen. Als da die Leute die Gewogenheit der Ištar, meiner Herrin, mir gegenüber und meines Bruders Gunst sahen, da beneideten sie mich. Und Arma-Tarhunta, der Sohn des Zidā, und dann auch andere Leute begannen, mir Schwierigkeiten zu machen, und sie wollten mir übel. Für mich stand es ungünstig, und mein Bruder Muwatalli zitierte mich zum Rade (d. h. er leitete einen Prozeß ein). ... Und dank der Gottheit (Ištar) wurde ich (für) schuldlos (erklärt). Weil mich die Göttin, meine Herrin, an der Hand hielt, überließ sie mich einer übelgesinnten Gottheit, einem übelgesinnten Gerichte niemals. Niemals ließ sie die Waffe eines Feindes über mir kreisen. Ištar, meine Herrin, nahm mich in allem diesem an sich. Wenn mich irgendwann Krankheit befiehl, sah ich gerade als Kranker dabei der Gottheit gerechtes Walten. Die Gottheit, meine Herrin, hielt mich in jeder Situation an der Hand. Weil ich aber ein gerecht geleiteter Mann war, und weil ich vor den Göttern in gerechter Haltung wandelte, tat ich niemals eine böse Sache (nach Art) der Menschen. Du Gottheit, meine Herrin, nahmst mich aus allem und jedem (heraus), war es nicht (so)? ... Feinde und Neider gab Ištar, meine Herrin, mir in die Hand, und ich erledigte sie völlig.“ Der Prozeß nahm also einen günstigen Ausgang; Hattusili wird wieder in seine Ämter eingesetzt. Als Muwatalli nun „auf Geheiß seiner Gottheit“ die Königsresidenz von Hattusa mitsamt den Staatsgöttern und Ahnen in das „untere Land“ (Südostanatolien) nach Tarhuntassa verlegte, ist Hattusili als Vizekönig des „oberen Landes“ neben seinem Bruder der mächtigste Mann im hethitischen Reich. Das Dokument berichtet ausführlich von Kämpfen und großen militärischen Erfolgen.

Erneut erhebt Arma-Tarhunta Anklage: „Als da aber Arma-Tarhunta, der Sohn des Zidā, der Ištar, meiner Herrin, und meines Bruders Wohlwollen mir (gegenüber) sah und ihnen keinesfalls etwas gelang, da begannen sie, (er) mit seiner Gemahlin und seinem Sohn, mich abermals mit Zauberei¹⁷ zu belegen. Aber er (selbst) erfüllte Samuha, die Stadt der Gottheit (Ištar), mit Zauberei.“

In dem Prozeß, „der vom Palast etwas hingezogen wurde“, wird nicht Hattusili, sondern Arma-Tarhunta der Zauberei überführt, seine Güter konfisziert und seine Familie in die Verbannung geschickt. Um den zwei-

¹⁷ Es bleibt unklar wie weit der Begriff *alwanzatar* „Zauber(ei)“ zu fassen ist.

felhaften Ausgang des Prozesses zu übertünchen und die Parteigänger des Arma-Tarhunta zu beschwichtigen, zeigt Hattusili sich großmütig: „Weil Arma-Tarhunta ein Blutsverwandter war, ferner ein Greis war, tat er mir leid, und ich ließ ihn frei. Auch den Sipa-ziti, seinen Sohn, ließ ich frei, und ich tat ihnen nichts an. [Die Gemah]lin des Arma-Tarhunta aber und seinen (anderen) Sohn schickte ich nach Alasiya (Zypern). [Seinen Landbesitz] aber nahm ich zur Hälfte und gab ihn dem Arma-Tarhunta wieder zurück.“

Lange bevor Hattusili seine Thronbesteigung rechtfertigt, weist er bereits darauf hin, daß „die Ištar, meine Herrin, zum ersten Male auf diesem Feldzug meinen Namen (Hattusili) verkündete“, d. h. ihn zu dem künftigen Großkönig erklärt!

Nach dem Tode Muwatallis gelangt dessen Sohn Urhi-Tessop unter dem Königsnamen Mursili (III.) auf den Thron: „Als daher für meinen Bruder kein legitimer Sohn vorhanden war, nahm ich den Urhi-Tessop, den Sohn einer Haremsfrau, und [setzte] ihn im Land Hatti zur Herrschaft [ein]. Ganz [Hattusa] legte ich ihm in die Hand, und er war [Großkönig] in den H[atti]ländern.“ Daß nicht Hattusili, sondern Muwatalli noch zu Lebzeiten den Urhi-Tessop „in die Königsherrschaft eingesetzt“ hat, geht eindeutig aus den Königssiegeln hervor, die damit Hattusilis tendenziöse und propagandistische Darstellung verdeutlichen.¹⁸

Mursili versucht, die enorme Macht seines ehrgeizigen Onkels einzuschränken. Der Apologie zufolge erduldet Hattusili die restriktiven Maßnahmen des Großkönigs sieben Jahre lang. Erst dann, so führt er aus, als ihm dieser die Städte Hakmis (Hakpissa) und Nerik, in denen er das Priesteramt des Wettergottes von Nerik innehatte, nehmen wollte, habe er zu den Waffen gegriffen: „Als ich aber gegen ihn Feindschaft ergriff, tat ich jenes nicht (im Sinne) eines Vergehens, (indem) ich mich gegen ihn auf dem Streitwagen empörte oder mich gegen ihn inmitten des Hauses empörte. (Vielmehr) teilte ich ihm nach Mannesart mit: ‚Du hast gegen mich Streit begonnen. Nun bist du Großkönig, ich aber bin König der einen einzigen Stadt, die du dir (mir noch) belassen hast. Komm herbei! Und uns werden Ištar von Samuha und der Wettergott von Nerik die Rechtssache entscheiden!‘“ Aus dem Waffengang geht Hattusili siegreich hervor und besteigt selbst den Thron. Die Usurpation war ganz und gar im Sinne der Götter: „Wie ich nun dem Urhi-Tessop derart schrieb – wenn nun jemand folgendes sagt: ‚Warum hast du ihn vordem in die Königsherrschaft eingesetzt, warum schreibst du ihm jetzt aber (von) Feindschaft?‘ – (so würde ich entgegnen:) ‚Hätte er mit mir den Streit nicht irgendwie begonnen, hätten (die Götter) dann wirklich den Großkönig einem Kleinkönig unterliegen lassen?!‘ Weil er aber jetzt mit

¹⁸ Vgl. D. Hawkins, 2001, 171–176.

mir den Streit begonnen hat, haben ihn mir die Götter durch Richterspruch unterliegen lassen.“

Schließlich ist Mursili gezwungen zu fliehen; Zuflucht findet er in der Stadt Samuha. Höhnisch kommentiert Hattusili: „Da erfuhr ich das göttliche Walten der Ištar auch bei dieser Gelegenheit in reichem Maße: Wie sie (die Ištar) den Urhi-Tessop irgendwo anders keinesfalls ließ, sperrte sie ihn in Samuha ein wie ein Schwein in (seinen) Kofen.¹⁹ Entsprechend der Hochachtung für meinen Bruder tat ich keinesfalls (Böses), sondern marschierte zurück hinab gegen Urhi-Tessop und führte ihn wie einen Gefangenen ab. Ich gab ihm im Lande Nuhasse befestigte Städte und dort verblieb er. Er wollte einen anderen Plan schmieden und wollte nach Babylon schicken. Wie ich aber von dieser Angelegenheit hörte, ergriff ich ihn und schickte ihn an die Meeresküste. Auch den Sipa-ziti ließ man die Grenze überschreiten. Das Hauswesen nahm ich ihm fort und gab es der Ištar, meiner Herrin. Ich gab jenes der Ištar, meiner Herrin. Ištar, meine Herrin, setzte mich ferner von Stufe zu Stufe (höher): Ein Prinz war ich und wurde Kommandeur der Garde. (Als) Kommandeur der Garde aber wurde ich König von Hakpissa. (Als) König von Hakpissa aber wurde ich Großkönig. Ferner gab mir Ištar, meine Herrin, die Neider, Gegner und Widersacher vor Gericht in die Hand. Und die einen starben durch die Waffe, die anderen aber starben an (ihrem Todes-)Tag. Allesamt erledigte ich sie. Und Ištar, meine Herrin, gab mir das Königtum über das Hattiland.“ Im folgenden Paragraphen rühmt sich Hattusili der internationalen Anerkennung durch die Könige von Babylon, Ägypten und Assyrien. Seine Herrschaft versteht er als eine Zeit des Friedens.

Das Dokument endet mit der Stiftung: „Ich aber gab der Ištar, meiner Herrin, das Haus des Arma-Tarhunta; ich zog es ein und übergab es (ihr). Was von altersher da war, das übergab ich ihr, und was ich (dazu getan) hatte, auch das übergab ich ihr. Ich zog es ein und übergab es der Gottheit. (§-Strich) Das Haus des Arma-Tarhunta, welches ich ihr gab und die Ortschaften, welche auch immer (die) des Arma-Tarhunta (waren), da wird man sie jeweils an jedem einzelnen (Ort) hinter der Massebe aufstellen und man wird den Pithos füllen. Ištar, sie (ist) meine Gottheit, und man wird sie (als) die erhabene Ištar beopfern. Das Mausoleum, das ich errichtet habe, das überantwortete ich der Gottheit. Auch meinen Sohn, den Tuthaliya, habe ich dir zur Dienstbarkeit überantwortet und das Haus der Ištar soll Tuthaliya, mein Sohn, verwalten! Ich (bin) ein Diener der Gottheit, und auch jener soll ein Diener der Gottheit sein! Das Haus aber, das ich der Gottheit gab, da(rin) soll ein jeder für die Gottheit nach besten Kräften walten!“

Daß Hattusilis Gewissen bei weitem nicht so unbelastet war, wie es seine Apologie impliziert, zeigen die beiden Gebete an die höchste richterli-

¹⁹ Siehe S. 236.

che Instanz, die Sonnengöttin von Arinna, sowie wohl auch die Träume seiner Gemahlin Puduheba.²⁰

Text und ausgewählte Literatur: CTH 81, bearbeitet von A. Götze, 1924. A. Götze, 1930. H. Otten, 1981. Vgl. auch A. Archi, 1971. Ph. H. J. Houwink ten Cate, 1974, 123–150. F. Imparati, 1995. E. von Schuler, 1982 (mit weiterer Literatur).

²⁰ Siehe S. 221–223 und 260–263.

VI Zentralanatolische Mythen

Die genuin anatolischen Mythen, die aus der hattisch-hethitischen Tradition stammen, sind stets in ein Ritual integriert und haben ihren festen Platz im jährlichen Kultkalender, wobei die Frage, ob der Mythos – die „traditionelle Erzählung“¹ – oder das Ritual älter ist, insofern müßig scheint, als beide einander bedingen.

Die Mehrzahl der auf vorhethitisch-hattische Überlieferungen zurückgehenden zentralanatolischen Mythen ranken sich um den Wettergott und seinen Sohn, den Vegetations- und Landwirtschaftsgott Telipinu. Am umfangreichsten und wohl auch verbreitetsten ist die Mythengruppe von einer verschwundenen Gottheit mit dem Grundmuster: Eine Gottheit bzw. Naturkraft erfüllt ihre Aufgabe nicht mehr, so daß die Fruchtbarkeit und damit das Leben überhaupt gefährdet ist. Da greift eine andere Gottheit ein und stellt den ursprünglichen Zustand wieder her. In ihrem Kern sind diese Mythen, wenn auch in mittel- und junghethitischen Abschriften überliefert, zumeist bereits in althethitischer Zeit literarisiert worden. Aus der Basisstruktur dieses Mythos konnte der Ritualist je nach Bedarf eine zu seinem jeweiligen Ritual passende „traditionelle Erzählung“ konstruieren.²

Stilistische Techniken: Die Sprache dieser Mythen zeigt im Gegensatz zur Literatur der späteren Epoche in Syntax und Stil eine gewisse Schwerfälligkeit. Die zumeist einfachen Sätze sind oft – besonders in dem folgenden Mythos vom Wettergott Tarhun(ta) und seinem Antagonisten Illuyanka – parataktisch in einer reihenden Diktion mit der Konjunktion „und“ verbunden, was in den folgenden Übersetzungen jedoch nicht immer zum Ausdruck kommen soll. Andererseits aber bezeugen in einigen Absätzen stilistische Kunstformen – Wortspiele, Reimbildungen, Parallelismen und Chiasmen –, daß eine bereits entwickelte Literatur vorliegt. Auffallend ist im Gegensatz zur späteren hethitischen Literatur die Variabilität der Epitheta; so ist z. B. Telipinu der „gewichtige“, „vorzügliche“, „ausgezeichnete“ oder „schreckliche“ Gott; Attribute, mit denen auch andere Götter versehen werden können. Weitgehend festgelegt hingegen sind die attributiven Epitheta: „eilender Adler“, „hohe Berge“, „dunkle Erde“, „großes Meer“, „tiefes Tal“ oder „dunkle Wogen“.

¹ W. Burkert, 1979, 1.

² N. Oettinger, 2004, 347–356.

1. *Der Wettergott Tarhun(ta) und sein Antagonist Illuyanka*

Mit diesem Text liegt ein jahreszeitlicher Mythos vor, in dem sich im kultischen Nachvollzug des Urzeitgeschehens die Ordnung und die Kräfte des Kosmos erneuern. Der Mythos ist in zwei Fassungen überliefert. Am Ende des landwirtschaftlichen Jahres im Herbst nach der Ernte besiegt der hethitische Python Illuyanka, die Personifikation des Winters, den die Kräfte des Frühlings verkörpernden Wettergott Tarhun(ta), der nun außer Funktion getreten ist und sich während der Wintermonate in der Gewalt des Illuyanka befindet. Zu Beginn des Frühlings mit dem Erwachen der Wachstumskräfte folgt ein zweiter Kampf, in dem der Wettergott mit der Hilfe seines Sohnes bzw. des Menschen Hupasiya den Illuyanka besiegt. Der Mythos, der Teil des althethitischen Neujahrsfestrituals ist, endet mit der Ätiologie des sakralen Königtums. Wahrscheinlich wurde er auch mimisch dargestellt, da einzelne Handlungsträger während des Ritualablaufes mit rituellen Verrichtungen betraut sind.

Die beiden Fassungen wurden von Kella, einem Priester des Wettergottes der Stadt Neric, dem Schreiber Piha-ziti in der Zeit Hattusilis III. diktiert. Piha-ziti vermerkt am Ende der Tafel, daß er den heiligen Text in Ehrfurcht niedergeschrieben habe; ein Beleg für den hohen Respekt eines Schreibers vor der mündlichen Tradition.

Schauplatz des Mythos ist die Küste des Schwarzen Meeres nahe der einstigen Mündung des Flusses Kızılırmak bei Bafra sowie das Land (der Stadt) Tarukka, wahrscheinlich am Kızılırmak in der Gegend um Durğan und Havza.

Die Protagonisten: Einfachen volkstümlichen Erzählungen entsprechend ist die Anzahl der Protagonisten gering. Sie sind in beiden Fassungen der Wettergott, sowohl in der hethitischen Form Tarhun als auch in der luwischen Form Tarhunta³, die Schlange Illuyanka, die Landesgöttin Inar(a) und (in der ersten Fassung) ein Mensch namens Hupasiya, dem (in der zweiten Fassung) der „Sohn des Wettergottes“ entspricht. Eine nur untergeordnete Rolle nehmen in der zweiten Fassung die „Tochter des armen Mannes“ und die „Tochter des Illuyanka“ ein.

In der ersten Version bittet der von Illuyanka besiegte Wettergott alle Götter um Hilfe: Inar(a) bereitet ein Fest und versichert sich der Unterstützung des Menschen Hupasiya. Auf dem Fest betrinken sich Illuyanka und seine Kinder, so daß unter Verletzung des Gastrechtes Illuyanka von Hupasiya gefesselt und vom Wettergott erschlagen werden kann. Inar(a) entrückt Hupasiya in eine Art Zwischenreich – in ihr Haus „auf einem Felsen im Lande Taruk[ka]“ und belohnt ihn mit ihrer Liebe.⁴ Sie befiehlt

³ Siehe D. Schwemer, 2001, 234 Anm. 1616.

⁴ Dem mythologischen Textfragment KUB 33.57 (bearbeitet von G. Kellerman, 1987,

ihm jedoch, niemals aus dem Fenster zu sehen. Als er, ein Opfer seiner Sehnsucht zur diesseitigen Welt, das Verbot durchbricht, sieht er seine Familie und wünscht, in sein irdisches Leben zurückzukehren. Im folgenden ist der Text weitgehend zerstört, so daß das Schicksal des Hupasiya ungewiß ist. Im Hinblick aber auf den Tod des Sohnes des Tarhun(ta), der in der zweiten Fassung eine analoge Funktion wie Hupasiya erfüllt, und wegen des Hieros gamos (der heiligen Hochzeit) liegt die Annahme nahe, daß auch Hupasiya den Tod erlitten hat.

In der zweiten Fassung mit dem Schauplatz der Meeresküste beraubt Illuyanka dem im Kampf unterlegenen Wettergott seines Herzens und seiner Augen. Um wieder in den Besitz seiner Organe zu gelangen, zeugt er mit der Tochter „des armen Mannes“ einen Sohn. Als der Sohn herangewachsen ist, nimmt er sich die Tochter des Illuyanka zur Ehefrau und fordert als Hochzeitsgabe oder Bräutigamsgeschenk von seinem Schwiegervater die Organe des Wettergottes, die er auch erhält und seinem Vater übergibt. Im Besitz seiner Kräfte nimmt er den Kampf gegen Illuyanka an der Küste des Meeres wieder auf. Als er den Illuyanka gerade besiegt hatte, rief sein Sohn zu seinem Vater: „Beziehe auch mich in den Kampf mit ein! Schone mich nicht!“ Da tötete Tarhun(ta) den Illuyanka und seinen nunmehr zu der Familie des Illuyanka gehörenden eigenen Sohn, denn als Angehöriger der Familie des Illuyanka hätte er Rache für seinen Schwiegervater nehmen müssen.

Das Proömium: „Folgendermaßen spricht Kell[a, der *tazzili*-Priester] des Wettergottes der Stadt Nerik [und des] Tarhun(ta) des Himmels [] die Worte des *purulliya*-Festrituals. Und wenn man in dieser Weise spricht: (§-Strich) ‚Möge das Land wachsen, gedeihen, und möge das Land beschützt sein!‘ Und wenn (wahrscheinlich ist gemeint: damit) es wächst (und) gedeiht, feiert man das *purulliya*-Festritual.“ (§-Strich)

Kommentar: Der Festschauplatz ist die Stadt Nerik, der Schauplatz des Mythos hingegen die Küste des Schwarzen Meeres, wahrscheinlich im Mündungsgebiet des Flusses Kızılırmak. Die am Fluß gelegene Stadt Nerik selbst mag 60 km im Landesinneren zu suchen sein – vielleicht südlich von Bafra in der Gegend bei Boğazkaya mit der für Nerik in Frage kommenden Ruine Oymağaç Höyügü bei Vezirköprü.

Der Name *purulliya*- ist von dem hattischen Nomen *fur-* „Erde“ abgeleitet. Es handelt sich um das althethitische Neujahrsfest, das nach dem bürgerlichen Kalender im Herbst nach der Ernte beginnt.⁵

Die Niederlage des Wettergottes: „Als Tarhun(ta) und Illuyanka einander in der Ortschaft Kiskilussa bekämpften, hat Illuyanka den Tarhun(ta) besiegt.“ (§-Strich)

124f.) zufolge ist Inar(a) eine Tochter des Wettergottes, der die Muttergöttin Hannahanna verspricht: „Ich werde dir Land und dir einen Mann geben.“ Es scheint möglich, daß die Affäre der Landesgöttin Inar(a) mit Hupasiya auf dieses Versprechen zu beziehen ist.

⁵ V. Haas, 1994, 696–747.

Die Hilfe der Götter: „Da flehte Tarhun(ta) alle Götter an: ‚Kommt mir zu Hilfe!‘ Und so bereitete (die Göttin) Inara ein Fest. (§-Strich) Und sie rüstete alles reichlich zu: Kessel mit Wein, Kessel mit *marnuwant*-Bier, Kessel mit *walhi*-Trank; in die Kessel m[achte sie] Überfluß (d. h. sie füllte sie randvoll).“ (§-Strich)

Die Hilfe des Menschen Hupasiya: „Und [Inar(a)] ging in [die Stadt Z]igaratta und suchte den Hupasiya, einen Menschen, auf. (§-Strich) So sprach Inar(a) zu Hupasiya: ‚Hör zu, dieses und jenes habe ich vor, und stehe du mir bei.‘ (§-Strich) So sprach Hupasiya zu Inar(a): ‚Dürfte ich mit dir schlafen, so würde ich kommen und tun, wonach dein Herz steht.‘ [Un]d so schlief er mit ihr. (§-Strich) Und Inar(a) führte den Hup[asiya] (zum zugerüsteten Fest) hin und versteckte ihn. Inar(a) schmückte sich; dann rief sie den Illuyanka aus der Höhle herauf (und sprach): ‚Hör zu, ein Fest bereite ich, herbei zum Essen und zum Trinken!‘“ (§-Strich)

Das Fest der Inara und die Überlistung: „Da kamen Illuyanka mit-samt [seiner Brut] (aus ihrer Höhle) heraus. Und sie aßen, sie tranken; da trank[en] sie jedweden Kessel (leer); und sie betranken sich. (§-Strich) Da können sie (nun) nicht mehr in ihre Höhle hinab.“

Kommentar, literarische Motive und Vergleiche: Das weit verbreitete Märchenmotiv vom gefräßigen und tölpelhaften Drachen findet sich auch im Mythos von Hedammu, siehe S. 155. Zu dem Motiv des Gastmahls und trickreich verletzter Gastfreundschaft vgl. auch den Besuch des Tessop bei Allani in der Unterwelt, siehe S. 181. Daß umgekehrt der Gast sich die Regeln der Gastfreundschaft zunutze macht, belegt die sumerisch-babylonische Dichtung vom Besuch der Inana-Ištar bei ihrer Schwester, der Unterweltsgöttin Ereškigal.⁶

Die Überwindung des Illuyanka: „Da kam Hupasiya (herbei) und fesselte den Illuyanka mit einem Strick. (§-Strich) Tarhun(ta) kam und erschlug den Illuy[anka], und die Götter waren bei ihm.“ (§-Strich)

Die Entrückung des Hupasiya und das Tabu-Motiv: „Da(nach) baute sich Inar(a) [oben auf] einem Felsen im Lande Taruk[ka] ein Haus. Und sie ließ Hupasiya [im] Hause wohnen. Und Inar(a) befiehlt ihm eindringlich: ‚Wenn ich in die Flur gehe, so schau du nicht zum Fenster hinaus, sähest du hinaus, so sähest du deine Frau und deine Kinder.‘ (§-Strich) Als der zwanzigste Tag kam, da stieß jener das Fen[ster] auf und [sah] seine Frau (und) [seine] Kinder. (§-Strich) Als Inar(a) von der Flur zurückkam, hub jener zu schreien an: ‚Laß mich wieder nach Hause!‘ (§-Strich) [D]a (sagte) Ina[r(a)] zu Hupasiya]: [] weg [] mit Ärger [] die Wiese des Tarhun(ta) [...] jene und [tötete] ihn *unges[tüm]*.“⁷ (§-Strich)

Die Einsetzung des Königs: „Inar(a) [ging] in die Stadt Kiskilu[ssa]. Seitdem [sie] ihr Haus und [den Fluß] der Wasserflut [in] die Hand des

⁶ A. D. Kilmer, 1971.

⁷ Die Übersetzung, und [tötete] ihn *unges[tüm]*, geht davon aus, daß Hupasiya durch Mißachtung des Verbots den Tod erleidet. Die noch erhaltenen Zeichen *na-ak-*[] möchte ich zu *nakkit* „ungestüm“ ergänzen; anderer Auffassung ist H. A. Hoffner Jr., 1998, 11.

Königs [legte], ... feiern wir (in Erinnerung daran) das erste *purull[iya]*-Fest]. Und Inar(a) [legte ihr Haus] und den Fl[uß] der Wasserflut <in> die Hand [des Königs].⁸ (§-Strich)

Die Prozession der Götter von Kastama nach Nerik: Hier setzt eine Ritualbeschreibung ein, bei der es sich um die Rangordnung der Gottheiten einer Ortschaft Kastama anlässlich einer Prozession zum Wettergott nach Nerik zu handeln scheint: „Der Berg(gott) Zali(ya)nu ist unter allen (Göttern dem Range nach) der ers[te]. Wenn er in Nerik Regen zuteilte, dann bringt der Herold ein Dickbrot aus Nerik herbei. Und er wünschte Regen vom Berg(gott) Za[li(ya)]nu und bringt ihm das [Dick]brot.“

Hier wird der Text lückenhaft und bricht ab.

Die zweite Version: Als Protagonisten sind lediglich Illuyanka und der Wettergott Tarhun(ta) namentlich genannt; alle anderen nur als „Sohn des Wettergottes“, „Tochter des armen Mannes“ und „Tochter des Illuyanka“.

Der besiegte Tarhun(ta) bereitet seine Revanche vor: „Dies [] (Doppelter §-Strich). (Dies ist,) was [Kella, der Priester], erzählte: Il[lyu-anka] besiegte [Tarhun(ta)]. Da nahm er ihm [Herz und Augen]. Und Tarhun(ta) [suchte Rache zu nehmen]. (§-Strich) Und er nahm sich die Tochter des armen Mannes zu seiner Frau und zeugte (mit ihr) einen Sohn. Als (dies)er nun herangewachsen war, nahm er sich die Tochter des Illuyanka zur Frau.“ (§-Strich)

Der Sohn des Tarhun(ta) fordert ein Bräutigamsgeschenk: „Tarhun(ta) fordert den Sohn auf: ‘Wenn du zum Haus deiner Frau gehst, so verlange von ihnen (mein) Herz (und meine) Augen.’ (§-Strich) Als er nun hinging und von ihnen das Herz verlangte, gaben sie es ihm. Hinterher forderte er von ihnen die Augen, und auch diese gaben sie ihm. Da brachte er sie dem Tarhun(ta), seinem Vater. Und Tarhun(ta) nahm das Herz und seine Augen wieder an sich.“ (§-Strich)

Der Sieg des Wettergottes über Illuyanka: „Als seine Gestalt wieder (im früheren Zustand) gut war, da ging er erneut an das Meer zum Kampf. Wie er ihm da den Kampf lieferte und er gerade drauf und dran war, den Illuyanka zu besiegen, schrie der Sohn des Tarhun(ta), der bei Illuyanka war, zu seinem Vater in den Himmel hinauf: (§-Strich) ‚Packe auch mich! Verschone mich nicht!‘ Da tötete Tarhun(ta) den Illuya[nka] und seinen (eigenen) Sohn. Und dieser (ist) jener Tarhun(ta) [].“ (§-Strich)

Der Epilog: „So (sprach) Kell[a, der Priester des Wettergottes von Nerik]. „Wenn die Götte[r ...]“

Die Prozession der Götter von Kastama: Nach einer Lacuna von etwa 15 Zeilen folgt wiederum die Ritualbeschreibung, in der, ähnlich wie am Ende der ersten Fassung, die Bedeutung des Berggottes Zali(ya)nu und seiner Parhedra Za(s)hapuna in einer Art Rangfolgestreit hervorgehoben

⁸ Dieser Absatz ist syntaktisch unklar.

wird. „[] und ihm [zu] essen [] zurück nach Neri[k] gingen sie; und Zali(y[a]nu] gab zurück. [Der] Stadt Ne[rik] gingen sie; und Zali(y[anu] gab zurück. [Der] Stadt Ne[rik . ..] die Schlange [] [Und d]jem *tazzili*-Priester machten sie [die ers]ten Gött[er] zu den [let]zten (Göttern); und die [let]zten (Götter) machten sie zu den ersten Göttern. (§-Strich) Der Getreideertrag des Zali(ya)nu ist groß. (Deshalb) ist Zali(ya)nu, nämlich seine Gemahlin Za(s)hapuna, größer als der Wettergott von Nerik. (§-Strich) Folgendermaßen (sprachen) die Götter zum *tazzili*-Priester Tahpurili: ‚Wenn wir zum Wettergott von Nerik gehen, wohin sollen wir uns da setzen?‘ (§-Strich) So (sprach) der *tazzili*-Priester Tahpurili: ‚Wenn ihr auf den Dioritthron(en) sitzen werdet, und wenn der *tazzili*-Priester das Los stellt (Text: stellen), dann setzt der *tazzili*-Priester, der den Zali(ya)nu hält, (ihn) auf den Dioritthron nieder, der über dem Brunnen steht.‘ (§-Strich) Nun treffen alle Götter ein, und man stellt das Los. Da ist dann Za(s)hapuna von Kastama größer als alle (restlichen) Götter. (§-Strich) Und weil sie des Zali(ya)nu Gemahlin ist, und Tazzuwassi seine Geliebte ist, bleiben diese drei in (der Stadt) Tanipiya.‘ (§-Strich)

Die königliche Stiftung: „Und später sind deswegen in Tanipiya Felder vom König gestiftet worden: (§-Strich) Sechs Landmaß Acker, ein Landmaß We[ingarten], Haus und Tenne (sowie) drei Gesi[nde]häuser. Darüber gibt es eine Tontafel(-Urkunde). Ich, (der Schreiber), war in dieser A[ngelegenheit] ehrfurchtsvoll; und ich habe es (das Diktat) so (wahrheitsgemäß) erzählt.“

Der Kolophon: „Eine Tafel: (der Text) ist zu Ende. Die Worte des Kel-la, des Pries[ters]. Piha-ziti, [der Schreiber], schrieb (sie) vor Walwa-ziti (Löwenmann), dem Obersten [der Schreiber].“

Kommentar, literarische Motive und Vergleiche: Der Mythos fungiert als Aitio-logie des sakralen Königtums. In den beiden Fassungen ist ein Mensch – in der ersten Hupasiya und in der zweiten der „Sohn des Wettergottes“ – an der Überwin-dung des Illuyanka unmittelbar beteiligt. Hupasiya bzw. der „Sohn des Wetter-gottes“ könnte der Urkönig sein, denn Hupasiya vollzieht mit der Landesgöttin Inar(a) den Hieros gamos und würde am Ende des landwirtschaftlichen Jahres wie auch der „Sohn des Wettergottes“ den Tod eines Sakralkönigs erleiden.

Die erste Fassung: Der Handlungsablauf der Episode von Hupasiya und Inar(a) unterliegt dem bekannten Erzählschema eines Märchens: Sexuelle Begegnung, Trennung von der Familie, Eingeschlossensein in einem abgelegenen Haus und das zur Katastrophe führende Verbot, aus dem Fenster zu sehen oder eine be-stimmte Tür zu öffnen. Durch den Beischlaf mit der Göttin ist Hupasiya tabui-ziert und folglich in den Felsenpalast (in dem historisch belegten Ort Tarukka) der Inara translokalisiert. Durch den Blick aus dem Fenster wird er sich seines sozia- len Umfeldes wieder bewußt, er sieht seine Familie und verlangt in das irdische Leben zurückzukehren. L. Laistner, 1889, Band I, 247 notiert, daß ein Blick durch das verbotene Fenster bei einem in das Zwergenreich entführten Menschen Sehn-sucht nach der Heimat hervorruft. Zugrunde liegt eine Variante des Motivs der verschlossenen Tür. Die Verbotsübertretung – in der Märchenforschung auch

Blaubart-Motiv genannt – findet sich z. B. in dem griechischen Märchen *Der Dreiäugige*, wo das Eheweib des Dreiäugigen, die verschlossene Tür öffnend und aus dem Fenster blickend, ihren Gemahl als Leichen fressende Schreckgestalt erblickt.⁹ Hierher zu stellen ist die Liebesgeschichte von *Amor und Psyche* aus den Metamorphosen des Apuleius: Psyche darf niemals den Körper ihres Geliebten Amor erblicken; als sie das Verbot verletzt, nimmt ihr Schicksal den erwarteten traurigen Verlauf, siehe S. 114. Auch in der Literatur des 20. Jahrhunderts ist das Motiv z. B. in der Erzählung *Der vergiftete Garten* von Fjodor Solugub, einem Vertreter des russischen Symbolismus, anzutreffen.¹⁰

Die zweite Fassung: Der Mythos bewahrt die Erinnerung an eine zur Zeit der Niederschrift längst nicht mehr existente matrilokal strukturierte Gesellschaft. Dies geht daraus hervor, daß der Sohn des Wettergottes nach matrilokalem Brauch in das Haus des Schwiegervaters zieht und so eng mit dessen Sippe verbunden ist, daß er nach dem Sieg über Illuyanka auch seinen eigenen Tod fordert, da er sonst seinen Schwiegervater an seinem Vater hätte rächen müssen.

Stilistische Techniken: Der Text ist einem Vortrag gemäß rhythmisch gegliedert, wie dies die folgende Aufteilung des Incipit zu erkennen gibt:

<i>utne=wa man sesdu</i>	„Das Land möge wachsen, gedeihen,
<i>nu=wa utne pahsanuwan esdu</i>	und beschützt möge das Land sein!
<i>nu man mai seszi</i>	und wenn (es) wächst (und) gedeiht,
<i>nu EZEN purulliya iyanzi</i>	feiert man das <i>purulliya</i> -Festritual.“ ¹¹

An anderer Stelle:

<i>nasta illuyankas [DUMU-ses]</i>	„Da kamen Illuyanka mitsamt [seinen
<i>sara uer</i>	Kindern] herauf
<i>nu=za eter ekuer</i>	und sie aßen, sie tranken;
<i>nasta palhan humantan ekuer</i>	da tranken sie jedweden Kessel (leer);
<i>ne=za ninker</i>	und sie betranken sich.“ ¹²

Der Wechsel vom Präteritum ins Präsens verleiht dem Text Lebendigkeit. Zur besonderen Betonung bestimmter Vorgänge dienen Umstellungen der regelmäßigen grammatischen Wortstellung, wie in dem folgenden Beispiel die adverbiale Bestimmung „im Lande Taru[kka]“ am Ende des Satzes: „Da(nach) (*nu=za=sa[n]*) baute sich (=za wetit) Inar(a) (*inaras*) [oben auf] (ser) einem Felsen (*peruni*) ein Haus (*per*) im Lande Taru[kka] (*utni taru[kka]*)“; beachte auch die Alliteration *per peruni* („Haus“ – „Felsen“).

Text und ausgewählte Literatur: Text CTH 321, bearbeitet von G. Beckman, 1982. Übersetzungen: C. Kühne, 1975*, 177–181. H. A. Hoffner, Jr., 1998², 10–14.

⁹ Vgl. J. G. von Hahn, 1918, Erster Teil, S. XXXVIII, und Zweiter Teil, 225 ff. (Nr. 117).

¹⁰ *Jenseits des Meirur*. Erzählungen des russischen Symbolismus, Leipzig (Reclam), 1981.

¹¹ Zur Rekonstruktion der Versstruktur vgl. B. de Vries, 1967, 66f.

¹² Zu weiteren solchen Beispielen vgl. R. Francia, 2004, besonders 404–408.

F. Pecchioli Daddi – A. M. Polvani, 1990, 39–55. E. Neu, 1990, 101–103. A. Ünal, 1994, 808–811 (mit weiterer Literatur). V. Haas, 1994, 702–706.

Antike Traditionen: Ein naher Verwandter des Illuyanka ist das phantastische Mischwesen Typhon, der Widersacher des Zeus. Nach einer der Überlieferungen ist er aus einem Ei geschlüpft, das Kronos mit seinem Sperma eingerieben und der Hera mit der Bitte übergeben hatte, es unter dem Gebirge Arimon in Kilikien zu vergraben. Gewissermaßen vom Berg ausgebrütet, wurde Typhon rasch zu einem halb menschlichen, halb drachenartigen Wesen von riesigem Wuchs. Die engste Parallelie der zweiten Fassung mit den Typhonerzählungen bietet die Version der aus dem 1. Jahrhundert n. Chr. unter dem Namen *Apollodorische Bibliothek* entstandenen mythographischen Sammlung: Nachdem die Götter die von Gaia geborenen Titanen besiegt hatten, ließ Gaia sich von Tartaros begatten und gebar in Kilikien – in den korykischen Grotten bei Silifke – den Typhon. Als Typhon sich anschickte, gegen den Himmel anzustürmen, floh Zeus mitsamt seinen Göttern nach Ägypten, wo sie sich in Tiere verwandelten. Nur Athena blieb zurück und spottete über Zeus und die geflohenen Götter. Schließlich rüstete sich Zeus zum Kampf; mit seinen Blitzen und seiner Sichel jagte er den vor ihm fliehenden Typhon bis zum Berge Kasios (dem ḡebel al-’aqra‘ an der Bucht von Iskenderun), wo es an der Meeresküste zum Kampf kam; obwohl Zeus seinen Gegner bereits verwundet hatte, gelang es Typhon, Zeus zu packen und ihm die Sehnen aus Armen und Beinen zu schneiden. Er schlepppte den hilflosen Zeus in die korykischen Grotten, wo ihn die Drachenjungfrau Delphyne bewachte. Auch in diesem Mythos sind die Götter bemüht, den gefangenen Zeus zu befreien. So gelingt es Hermes und Aigipan, die Wächterin zu überlisten und die unter einem Bärenfell verborgenen Sehnen zu stehlen. Der nun wiedererstarkte Zeus erlangt – wie Tarhun(ta) im Illuyanka-Mythos – in einem zweiten Waffengang schließlich den Sieg. Er verfolgt Typhon bis nach Sizilien und stülpt den Ätna über ihn (I 39–40).

Text und ausgewählte Literatur: CTH 321. Übersetzungen: H. A. Hoffner, Jr., 1998², 10–14. Vgl. ferner W. Porzig, 1930. V. Haas, 1994, 103–105.

2. *Der Mythos vom Vegetationsgott Telipinu*

Seinem Mythos zufolge ist Telipinu ein nach der Ernte verschwindender und im Frühling zurückkehrender Gott von lebensstrotzender Vitalität. Er gehört somit zu den verschwindenden bzw. sterbenden und wieder auferstehenden Kulturpflanzengottheiten des Typs Dumuzi, Attis, Tamuz, Adonis und Osiris, und wird, gleichgesetzt mit dem babylonischen Ninurta, zum Gott der Landwirtschaft. Der Mythos vom Gott Telipinu

wird sekundär auch auf jede Art von Notzeit, z. B. auf Zeiten der Dürre und Hungersnot oder selbst auf die Not eines Einzelnen, übertragen.

Daß diese Mythen Teile von Ritualen sind, verdeutlicht unter anderen die Version vom Wettergott von Kuliwisna, in der der Ritualherr den Mythos während des *mugawar*-Herbeirufungsrituals „stehend“ oder „sitzend“ rezitiert.

Der Referenzmythos: Der althethitische Mythos, der in einzelnen Partien oder Mythologemen mit nahezu gleichem Formular auch auf andere Gottheiten übertragen worden ist, ist wie folgt strukturiert: 1. Das Verschwinden des außer sich geratenen Gottes, 2. die Notzeitschilderung, 3. das Fest des Sonnengottes Istanu und die Beratung der Götter, 4. die Suche nach dem verschwundenen Gott, 5. die Auffindung des Gottes, 6. die Ankunft des wütenden Gottes, 7. die sedativen Maßnahmen, 8. das Besänftigungsritual der Göttin Kamrusepa, 9. die Versammlung der Götter, 10. die Katharsis des Hauses, 11. das Deponieren der pathogenen Substanzen und 12. die Schilderung des Heilszustandes.

Das Schema des Mythos – Verlust (Verschwinden des Gottes), Suche und Rückgewinnung (Wiederauffinden des Gottes) ist, wie Vladimir Jakovlevič Propp gezeigt hat, in Zaubermärchen anzutreffen.¹³

Der Schauplatz des Mythos ist in Zentralanatolien gelegen. Zentren des Kultes des Telipinu sind die nicht genauer lokalisierten Städte Hanhana, Turmitta und Lihzina im nördlichen Zentralanatolien.

Die Protagonisten sind Telipinu, dessen hattischer Name „starker Bursche“ bedeutet. Er ist der Gott der Landwirtschaft und ein Sohn des Wettergottes Tarhun(ta); ferner der Sonnengott Istanu und sein Bote der Adler als Sonnenvogel, die Muttergöttin Hannahanna mit ihrem Hilfsgeist der Biene, Kamrusepa, die zauberkundige Göttin des häuslichen Herdes, Hapantali(ya), die (luwische) Hirtengöttin, sowie das hattische Schicksalsgöttinnen-Paar Papaya-Istustaya.

Stilistik: Der Text ist mit seinen Alliterationen, Konsonanten- und Wortspielen recht kunstvoll gestaltet.¹⁴

Das Verschwinden des Gottes und das Motiv der verwechselten Schuhe: „Telipinu [ist erzürnt]. Möge er doch nicht in Wut geraten! [Den rechten Schuh] zog er an seinen linken [Fuß], den linken [Schuh zog er an seinen] r[echten Fuß an, und er verschwand].“ (§-Strich)

Literarische Motive: Eingeleitet ist der Mythos mit dem in verschiedenen Variationen belegten Motiv des Entfliehens einer außer sich geratenen Gottheit, die – unheilverkündend – ihre Schuhe verwechselt, indem sie den rechten Schuh links und den linken rechts anzieht. Auch in dem Ritual für den Wettergott von Kuliwisna rezitiert der Ritualherr den Passus der verwechselten Schuhe. Ausgeschmückt ist das Motiv in der Version

¹³ V. Propp, 1975² und W. Burkert, 1982, 67f.

¹⁴ Siehe S. 288–293.

vom Verschwinden des Göttinnenpaars Anzili und Zukki, das nicht nur die Schuhe, sondern auch die Kleider verwechselt, so daß sich die Gewandnadel auf dem Rücken befindet. Das Motiv zeigt die Umkehrung der geordneten Verhältnisse an und ist insofern im weitesten Sinn auch eine Metapher der verkehrten Welt. Es bereitet die Festteilnehmer bzw. die Hörer auf einen dramatischen Handlungsverlauf vor, der denn auch sogleich in dem Absatz der Notzeitschilderung folgt.

Die Notzeitschilderung: „Die Fenster packte eine Qualmwolke. Das Haus [packte] der Rauch. Da erstickten im Herd die Holzscheite. [Auf den Altären] erstickten die Götter. In der Hürde desgleichen die Schafe. Im Rinderstall erstickten die Rinder. Das Schaf verweigerte sich seinem Lamm, das Rind verweigerte sich seinem Kalb. (§-Strich) Telipinu war davongelaufen: Korn, *Fruchtbarkeit*, Wachstum, Gedeihen und Sättigung trug er mit sich fort – (hinaus) aus Flur und Wiese, hinein ins Moor. Telipinu ging, ins Moor hinein ist er geschlüpft. Dort „lief“ über ihn die *halenzu*-Sumpfpflanze. Nun wachsen Korn (und) Emmer nicht mehr; Rinder, Schafe (und) Menschen begatten sich nicht mehr. Und (selbst) jene, die bereits geschwängert sind, gebären nicht mehr. (§-Strich) [Auch die B]erge vertrockneten, die Bäume vertrockneten, so daß keine Triebe mehr hervorkommen. Die Wiesen vertrockneten. Die Quellen vertrockneten, und im Lande entstand eine Hungersnot. Menschen und Götter kommen durch Hunger um.“ (§-Strich)

Auch dieser Absatz unterliegt einer rhythmischen Gliederung:

<i>luttaus kammaras epta</i>	„Die Fenster packte eine Qualmwolke.
<i>per tuhhuis [epta]</i>	Das Haus [packte] der Rauch.
<i>hassi=ma kalmisanis</i>	Da erstickten im Herd die Holzscheite.
<i>wisuriyatati</i>	
<i>[istananas] anda siyunes</i>	Auf [den Altären] erstickten die Götter.
<i>wisuriyatati</i>	
<i>TUR anda iyantus wisuriyatati</i>	In der Hürde erstickten die Schafe.
<i>E₂.GU₄ andan *guwaus</i>	
<i>wisuriyatati</i>	Im Rinderstall erstickten die Rinder.
<i>iyantus=za SILÁ-sin mimmas</i>	Das Schaf verweigerte sich seinem Lamm,
<i>GU₄-ma AMAR-sin mimmas</i>	Das Rind verweigerte sich seinem Kalb.“ ¹⁵

Kommentar, literarische Motive und Vergleiche: Als Folge des davongelaufenen und nun verschwundenen Gottes ist das Haus erfüllt vom Qualm des erstickenden Herdfeuers, so daß die Hausgötter auf dem Altar, die Schafe im Pferch und die Rinder im Stall zu ersticken drohen. Die Wasserläufe vertrocknen und die Vegetation verdorrt – eine Hungersnot steht bevor.

¹⁵ Zur Rekonstruktion der Versstruktur vgl. B. de Vries, 1967 68f.

Wenn das Fenster vom Qualm ergriffen/gepakt wird, so kann dies eigentlich nur so erklärt werden, daß der Qualm des Herdfeuers nicht abzieht. Bei dem nur einem Fenster scheint es sich um eine Rauchluke zu handeln, so daß für diesen Mythos ein höchst altertümliches Haus anzunehmen ist, wie solche Häuser etwa aus dem anatolischen Neolithikum bekannt sind. Mit aller Vorsicht ließe sich daraus ein Rückschluß auf das Alter des Mythologems schließen.

Die Formel „das Schaf verweigerte sich seinem Lamm, das Rind verweigerte sich seinem Kalb“ begegnet in dem babylonischen Unterweltsmythos „Ištars Höllenfahrt“: „Nachdem Ištar, meine Herrin, [hinabgestiegen zum Kurnugia (Unterwelt)], bespringt der Stier nicht mehr die Kuh, der Esel schwängert die Eselin nicht mehr, der Mann schwängert nicht mehr das Mädchen auf der Straße“, Zeilen 76–79 und 86–90.¹⁶

Eine andere hethitische Notzeitschilderung begegnet in einem Heilungsritual, in welchem die Paralyse der Natur in Beziehung zu dem Patienten gesetzt ist, siehe S. 301–303. Eine Notzeitschilderung in hattischer Sprache verkürzt die Situation auf den onomatopoetischen Satz: „Das Schaf macht nicht *me-me* (*tubbume-men* „meckern, blöken“); das Rind macht nicht *mu-mu* (*tubbhumumun* „muhen“); der Mensch macht nicht *fiuh*“, d. h. er gibt keine Pfeifsignale (an die Hirtenhunde) zum Zusammentreiben der Herden.¹⁷

Das Fest des Sonnengottes: „Der große Istanu bereitete ein Fest; und er rief die tausend Götter zu sich; sie aßen, sättigten sich aber nicht; sie tranken, berauschten sich aber nicht. (§-Strich) Da vermißte Tarhun(ta) seinen Sohn Telipinu (und sagte): ‚Telipinu, mein [Sohn], ist nicht dabei; er zürnte und nahm alles Heil mit sich fort.‘“

Kommentar, literarische Motive und Vergleiche: In dieser Not lädt der „große Istanu“ die „tausend Götter“ des Hattalandes – in einer anderen Version auch „die reinen Adler“ – zu einem Fest. Das häufiger zu belegende Motiv, daß die Götter zwar essen und trinken, sich jedoch nicht zu sättigen vermögen, ist ein untrügliches Zeichen für den Eintritt einer Katastrophe, deren Ursache der für den geordneten Lauf des Kosmos zuständige Wettergott auch sogleich im Fehlen seines Sohnes Telipinu beim Götterfest erkennt. Das altanatolische Motiv, das auch in einem Ritual in paläischer Sprache belegt ist, fand Eingang in die hurritisch-hethitische mytho-epische Literatur, siehe S. 126.

Die Suche und das Auffinden des verschwundenen Gottes: „Die großen Götter (und) die kleinen Götter begannen den Telipinu zu suchen. Istanu schickte den schnellen Adler aus (mit dem Auftrag): ‚Fliege, die hohen Gebirge suche (auf), (§-Strich) die tiefen Täler suche (auf), die blau-grüne(n) Meereswoge(n) suche (auf)!‘ Der Adler flog, er fand ihn (aber) nicht und brachte Istanu die Botschaft zurück: ‚Ich habe ihn nicht gefunden den Telipinu, den gewichtigen Gott.‘ Tarhun(ta) sprach zu Hannahanna: ‚Wie sollen wir handeln? Am Hunger werden wir zugrunde gehen!‘ Hannahanna sprach zu Tarhun(ta): ‚Geh, tue du doch etwas, Tarhun(ta).‘“

¹⁶ TUAT III.4, Mythen und Epen II, 1994, 764; vgl. auch T. Podella, 1993, 441 Anm. 56.

¹⁷ KBo 37.28 Rs. IV 9'–13', vgl. C. Girbal, 1998, 30 und 2002, 279. A. Soysal, 2002, Nr. 1, 9; und 2004, 197f., 240. I. Singer 2002**, 66f.

Geh und suche selbst den Telipinu!“ (§-Strich) Da begann Tarhun(ta) den Telipinu zu suchen. In seiner (des Telipinu) Stadt [packt er] das Stadttor, doch zu öffnen vermag er (es) nicht. Und er zerbrach mit seinen Hammer seinen (des Stadttores) Riegel. [Erfolg hatte er keinen], der Tarhun(ta). Er verhüllte sich (in sein Gewand) und setzte sich hin. Hannahanna [beauftragte] die Biene: „Fliege, suche du den Telipinu!“ (§-Strich) [Tarhun(ta) sagte zu Hannahanna]: „Da haben ihn die großen Götter und die kleinen Götter gesucht [und] ihn [nicht gefunden]; nun soll sie, diese [Biene], losfliegen und ihn [finden]; ihre [Flügel] sind winzig und auch sie selbst ist winzig; man wird sie ...!“

Kommentar, literarische Motive und Vergleiche: Als die Götter die Abwesenheit des Telipinu bemerken, ihn aber nicht zu finden vermögen, schicken die beiden großen Gottheiten ihre Hilfsgeister aus – der Istanu den Adler und Hannahanna die unscheinbare Biene, welch letztere ihn schließlich an einem verborgenen Ort aufspürt. In einer anderen Version ist dieser Absatz wie folgt beschrieben: „Istanu sandte den eilenden Adler aus: „Fliege, den Telipinu suche!“ Der Adler flog, und er suchte die Berge (auf), dann suchte er die Flüsse (auf). Aber er fand ihn nicht. Da entsandte Hannahanna die Biene: „Fliege, [...] suche du den Telipinu. Wenn du [ihn find]est, so stich ihn in Hände und Füße und lasse sie anschwellen; nimm Wachs und wische ihn ab, reinige ihn, heilige ihn und führe ihn zu mir herab.“ Tarhun(ta) sprach zur Muttergöttin: „Die großen Götter und die kleinen Götter haben ihn gesucht und ihn nicht gefunden. Wie soll nun diese Biene ihn finden! Ihre Flügel sind *winzig* und auch sie selbst ist *winzig* ...!“ Da sprach Hannahanna zu Tarhun(ta): „Laß gut sein! ... Sie wird [losfliegen und ihn] finden.“ Die Biene [flog los; nach] dem Telipinu begann sie zu suchen. Die [hohen Berge] suchte sie (auf), die strömenden Flüsse, [die tiefen Täler], die Brunnen [suchte sie (auf)].“ In einer anderen, inhaltlich sehr abweichenden Version heißt es: „Der große Tarhun(ta) bereitete ein Fest. Da rief er die tausend Götter zu sich; sie aßen, sättigten sich aber nicht, sie tranken, berauschten sich aber nicht. Da spricht der Vater des Tarhun(ta): „Mein Sohn ist nicht hier ... er zürnte und brachte Gerste, *immarni*, Gedeihen, *mannitti* und Sättigung fort...“ Alle Götter begannen nun den Wettergott (d. h. den Sohn) zu suchen. [Istanu] sandte den eilenden Adler aus...“ In einer wieder anderen Version findet die Biene den Telipinu auf einer Waldwiese bei der Stadt Lihzina (im nördlichen Zentralanatolien): „Die Biene [flog los]. Die hohen Berge suchte sie (auf), die [tief]en [Täler] suchte sie (auf), die [blaugrünen] Mee-reswog[en] suchte sie (auf)]. In (ihrem) Leib ging der Honig zu En[de ...]. Da [fand sie] ihn in (der Stadt) [Lihz]ina [in einem] Wald. [Und] sie stach (in) seine Hände und seine Füße, so daß er sich erhob.“ Die Biene ist beauftragt, den Gott nicht nur zu finden, sondern ihn auch mit einem Stich aufzuwecken und mit ihrem Wachs zu reinigen. Während sie ihn hier in die Hände und Füße sticht, sticht sie ihn in der älteren paläischen Version in den Penis; auch in dem paläischen Fragment findet die Biene den verschwundenen Gott in der Stadt Lihzina. Nach der Erweckung folgt ein kathartischer Ritus mit dem (in der Magie) sedativ wirkenden Bienenwachs.

Das Suchen und Finden des Leichnams des wieder erwachenden Osiris durch Isis schildert der griechische Schriftsteller und Philosoph Plutarch (*De Iside et Osiride*), dessen Erzählung (im ersten nachchristlichen Jahrhundert) sich auf eine

im Volk lebendig gebliebene alte Überlieferung gründen dürfte. In einer anderen Überlieferung sind Fisch und Vogel aufgerufen, den Leichnam zu suchen.

Die Suche nach einem verschwundenen Vegetationsdämon ist in Frühlingsbräuchen weit verbreitet und ein beliebtes Motiv der Märchenliteratur. So berichtet der griechische Geograph Strabo von Hylas, einem kleinasiatischen Vegetationsdämon, der nach der Ernte verschwindet, sei es, daß er sich in einer Quelle verbirgt oder daß er von einer Nymphe geraubt wird. Das Verschwinden des Hylas steht mit einem Erntebräuch in Verbindung, wonach eine den Hylas darstellende Puppe in einen Bach geworfen wurde: „Noch jetzt feiern die Einwohner von Prusias (Bursa) ein Fest, wobei sie in Begeisterung auf dem Berge umherschweifen und ‚Hylas‘ rufen, als ob sie ihn zu suchen die Wälder durchschweiften.“

Eine recht merkwürdige Parallele des Mythologems vom Suchen und Auffinden des Vegetationsdämons durch die fleißige, mit Verstand begabte Biene als dem kleinsten nützlichen Haustier findet sich in dem Volksmärchen der Brüder Grimm vom *Tischgen deck dich*: Am Ende des Märchens heißt es dort, daß jene Ziege, deretwegen sich die Söhne des Schusters fortbegeben mußten, sich nach der Rückkehr derselben in der Höhle des Fuchses verbarg, wo sie schließlich von einer Biene, dem „geringen Tier“, aufgestöbert und durch einen Stich in den Kopf hinausgetrieben wird. Nun galt besonders die schwarze Ziege im mitteleuropäischen Aberglauben als Vegetationsdämon und als Personifikation der Regen spendenden Gewitter- und Sturmwolken, wie es aus vergleichenden Bezeichnungen wie brüllende oder springende Geiß für Gewitterwolken oder Gewittergeiß für Blitze hervorgeht. Auch die Habergeiß (Hafergeiß) als Begleiterin des Wilden Jägers sei in diesem Zusammenhang erwähnt.¹⁸

Es ist ein häufiges Motiv der Märchenerzählungen, daß nach dem Versagen der stärksten Wesen schließlich das unscheinbarste eine schwierige Aufgabe zu erfüllen vermag, wie zum Beispiel in dem griechischen Zaubermaerchen Asterinos und Pulja: Das Mädchen Pulja bittet den König, einen glänzenden Apfel vom Baume pflücken zu dürfen, nachdem dies keinem gelungen war; der König antwortet ihr ähnlich wie Tarhun(ta) in unserem Mythos der Hannahanna: „Es haben es so viele geschickte Leute versucht und konnten es nicht dahin bringen, und nun willst du es zustande bringen?“¹⁹ Nicht unerwähnt soll das Motiv der Suche und Auffindung durch eine Fliege in der sumerischen Dichtung vom Gang der Göttin Inana in die Unterwelt sein.

Bemerkenswert ist die Gestik des Wettergottes, wie er sich vor das Stadttor des Telipinu hinsetzt und sich in seiner Verzweiflung verhüllt (*anda kariya-*), KUB 17.10 Vs. I 32–34. Verzweifelt auf einer Treppe sitzt auch der Held Gurparanzah, siehe S. 219. Entfernt erinnert der verhüllte Wettergott an die Stelle des Gilgameš-Epos, wo Gilgameš seinen toten Freund „verhüllte, so wie das Antlitz einer Braut“, 8. Tafel 59–60; zu vergleichen ist ferner die akkadische Wendung „weinend setzte er sich“ (*ittašab ibakki*).

Die Ankunft des wütenden Gottes: Der Referenztext ist hier abgebrochen; der weitere Verlauf ist aber in anderen Versionen erhalten: Der aus seinem vorübergehenden, regenerierenden Schlaf erwachte Gott gerät in furchtbaren Zorn, welcher sich in einer (durch die Schneeschmelze be-

¹⁸ Vgl. W. Mannhardt, 1905², 611, 613.

¹⁹ J. G. v. Hahn, 1918, Erster Teil, 1–7.

dingten) verheerenden Überschwemmung äußert: „[Da sprach] Telipinu: „Ich habe gezürnt [und bin fort gegangen]! [Warum habt] ihr mich aus meinem Schlaf [aufgestört]? Warum habt ihr [mich], der ich zürnte, zum Reden veranlaßt?“ [Telipinu ergri]mmte jäh. Da... [er] die Quelle, [] die strömenden Flüsse leitete er, [] ließ er springen; die Wadis [...; die Städte] stürzte er ein; die Häuser stürzte er ein ... Er vernichtete die Menschheit; er vernichtete Rinder und Schafe. [...] die Götter [...] ... [Ja, wüt]end. [Da klagten die Götter]: „[Was] sollen wir tun, ja, was sollen wir nur tun?““

Kommentar: Da es sich ursprünglich um einen jahreszeitlichen Mythos handelt, erwacht der im Herbst verschwundene Vegetationsgott zu Beginn des Frühlings zu neuem Leben. In der bruchstückhaften Beschreibung des tobenden Gottes liegt eine Naturschilderung der Frühlingsstürme und der die Flüsse anschwellen lassenden Schneeschmelze vor.

Die sedativen Maßnahmen: Da Unheil häufig von einer in Zorn geratenen Gottheit ausgeht, besänftigt man sie mit sedativ wirkenden Materialien. In einer der Versionen heißt es in weitgehend zerstörtem Kontext: „Der Mensch wurde gerufen“, um den rasenden Gott rituell zu beruhigen. Das Ritual des Menschen ist in dem Referenztext bis auf die ersten Zeilen erhalten. In einer die rituellen Handlungen des Ausbreitens von Sedativa begleitenden Rezitation, die sich einer Bildersprache in Analogien bedient, wird der erzürnte Gott besänftigt: „Böses aber [] und dann [den] Telipinu []. Und er zerstößt Malz (und) Bierwürze und spricht: ,[]x-te er. Gutes [] am Tor schnitt er ab; [möge] dich, Telipinu, süße Erfrischung [erquicken; möge sich] das Erstickte wieder [erhollen]. Siehe, hier [liegt] das Wasser des Schläge(n)s²⁰; [möge] dein, des Telipinu, Sinn [wieder rein werden], und [mögest du dich] dem König [wieder] zum Heil [zuwenden]. Siehe, hier liegt galaktar-Speise; möge [] dein Sinn, Telipinu, beruhigt werden. Siehe, hier [liegt] parh[uenas-Trank]; möge sein Inneres sich beschwichtigen. Siehe, hier liegt Sesam; [möge dein Sinn, Telipinu], geschützt werden (wie die Sesamkerne durch die Schalen geschützt sind). Siehe, hier [liegt] eine Feige. [Und] wie [die Feige] süß ist, ebenso möge auch [dein Sinn], Telipinu, (süß) werden! Wie die Olive ihr Öl in (ihrem) Innern [(ent)hält und wie der Weinstock] Wein im Innern (ent)hält, ebenso mögest du, Telipinu, Gutes [für den Menschen] in Sinn (und) Herz halten! Sieh, hier steht Salböl; es möge des Telipinu [Sinn (und) Herz] salben! Wie Malz (und) Bierwürze durch (ihr) Wesen miteinander verbunden sind, ebenso [möge] dein, [des Telipinu] Sinn, mit den Anliegen der Menschheit verbunden sein! Wie Emmer] rein ist, so möge Telipinu, (nämlich) sein Sinn, ebenso rein sein! [Wie] Honig süß (und) wie Butter mild ist, ebenso süß und ebenso mild möge des Telipinu [sein Si]nn sein!“

²⁰ Die Materia magica „Wasser des Schläge(n)s“ ist ungeklärt, siehe MMMH, 156

Die Anlockung: „Siehe, mit feinem Öl habe ich deine, des Telipinu, Wege besprengt. So geh nun auch eiligst, Telipinu, den mit Feinöl besprengten Weg! (Aus) *sabi-* (und) *happuriya*-Rinde soll dein Bett sein. <Now schlaf!> Wie *Kahnbartgras* sich flechten läßt, so mögest du, Telipinu, dich ebenso fügen!“

Vergleiche: Der nämliche Ritus findet sich auch in einem Ritual für eine Göttin Huwassanna: Man verbrennt Öl, Honig, Feigen und Rosinen und spricht: „Wie diese Feige tausend Samen im Innern (ent)hält, und wie die Rosine im Innern Wein (ent)hält, so möge auch die Gottheit, meine Herrin, den Ritualherrn in Freundschaft halten!“

Der Ritus des Ziehens von Wegen aus duftenden Speisen und Getränken ist vielfach belegt. Für eine wahrscheinlich luwische Herkunft spricht, daß der Ritus auch in einem luwisch-hethitischen Ritual zur Anlockung der Schicksalsgöttinnen erscheint. Der Priester ruft, nachdem das Ritual zugerüstet ist, die Schicksalsgöttinnen herbei, welche wegen einer Verunreinigung des Tempels Stadt und Land verlassen haben. Der Anlockungsritus wird eingeleitet mit dem „Ziehen der Wege“, auf denen die Göttinnen herbeikommen sollen. In der Regel werden sieben, acht oder neun Wegespuren aus den Lockspeisen Honig, Wein und Sesam-/Flachsöl „gezogen“.²¹ Um den Göttern das Herbeikommen angenehm zu machen, werden Stoffbahnen ausgebreitet und die Lockspeisen dazugestellt, denn die Göttinnen „sollen die Wege essen und trinken, sie sollen sich satt essen und satt trinken“ und sich dem König und der Königin wieder huldvoll zuwenden.²² Zwei mit Opfergaben reich gedeckte Tische nebst einem Feuerbecken für Weihrauch werden am „Tawiniya-Tor“²³ hingestellt; von den beiden Tischen aus „zieht er (der Priester) Wege aus Getreidebrei, Honig, Olivenöl und Feinöl und bricht für (jeden) Weg ein Flachbrot, und auch für die Wegabzweigung bricht er ein Flachbrot; darauf schüttet er ein Grützgericht (und) Fettkuchen, auch ein Kräutergericht, ein Breigericht (und) Obst schüttet er darauf. Danach aber libiert er Wein. Sobald er dann (damit) fertig ist, macht er sich daran, die Gottheiten herbeizuziehen. Man zieht sie mit roter Wolle, mit dem Wollbüschel (eines Schafes) und mit einer *kuressar*-Stoffbahn herbei und evoziert mit dem Flügel eines Adlers.“²⁴

Das Besänftigungsritual der Göttin Kamrusepa: Das Ritual des Menschen vermochte den Gott zwar wieder herbeizubringen; doch um den Zornigen zu beruhigen, bedarf es zudem der rituellen Unterstützung der Kamrusepa, die in das Ritual des Menschen eingefügt ist: „Da erblickte ihn Kamrusepa und holte den Flügel eines Adlers [herbei]. Ja, Wut erfüllte ihn; und Zorn erfüllte ihn; und [Bösesein] erfüllte [ihn]; Groll erfüllte ihn. Kamrusepa sagt zu den Göttern: ,Ko[mmt], ihr Götter, seht, Hapantali(ya) w[eidet] die Schafe des Istanu! So sucht nun zwölf Widder aus! Ich will die für Telipinu ausgewählten Widder rituell verwenden. Ich

²¹ ChS I/9, S. 3–5.

²² KUB 15.31 (bearbeitet von V. Haas – G. Wilhelm, 1974, 143–181) Vs. I 48–50.

²³ Wahrscheinlich mit dem nach dem Dorf Nefesköy (der antiken Stadt Tabia) gerichteten sogenannten „Löwentor“ in Hattusa identisch.

²⁴ KUB 15.31 (bearbeitet von V. Haas – G. Wilhelm, 1974, 143–181) Vs. I 28–35 (vgl. auch Vs. II 17–21).

(der Ritualist) habe mir einen Korb (mit) ‚tausend Augen‘ genommen; und die ausgewählten Widder der Kamrusepa warf ich hin. Ich habe (Wut, Zorn, Bösesein) dem Telipinu hier weggebrannt und dort weggebrannt und dem Telipinu damit sein Bösesein von seinem Körper genommen: Sein Bösesein habe ich genommen, seinen Zorn habe ich genommen, seine Wut habe ich genommen, seinen Ärger habe ich genommen, seinen Groll habe ich genommen. Telipinu war zornig, es erstickten ihm sein Sinn (und) sein Herz (wie nasses) Brennholz. Wie man nun dieses Bre[nnholz] verbrannt hat, so sollen auch des Telipinu Wut, Zorn, Bösesein und Groll verbrennen! Wie [Malz] dürr ist und man es nicht aufs Feld bri[ngt] und als Saatgut verw[endet], wie man es auch nicht zu Brot ver[arbeitet], (sondern) es in das versiegelte Vorratshaus legt, ebenso [sollen] des Telipinu Wut, [Zorn], Bösesein und Groll wenig werden! (§-Strich) Telipinu war zornig; sein Sinn und [sein] H[erz] (waren) ein loderndes Feuer. Wie nun dieses Feuer [erlischt], (so) sollen auch (Telipinus) Wu[t, Zorn], Bösesein (und) Groll ebens[o erlöschen]! (§-Strich) Telipinu, laß die Wut fahren, [laß] den Zo[rn] fahren, laß den Groll fahren! Wie (das Wasser) in der Regentraufe nicht [aufwärts] fließt, (so) sollen des Telipinu [Wut, Zorn] (und) Groll ebenso nicht zurückke[hren]!“

Kommentar: Es handelt sich um zwei kathartische Riten: Die zwölf ausgewählten Widder in der einleitenden Beschwörung dienen als Substitute für jeden Körperteil – Zwölf ist hier die Zahl der Gesamtheit, nämlich ein Hammel für den Kopf, einer für die Brust usw. Gewöhnlich wird ein einziges Tier geschlachtet und seine Körperteile in Beziehung zu denen des Patienten gesetzt. Für die Reinigung der Substitutswidder bedarf es eines gelöcherten Korbes als Sieb, dessen Verwendung jedoch nicht näher beschrieben ist. Der zweite Akt der Katharsis erfolgt mittels des Feuers. Zu beachten ist die Reihung der vier Analogien – das nasse Brennholz, das unfruchtbare Malz, das gelöschte Feuer und das sowohl in hethitischen als auch im babylonischen Ritualen beliebte Motiv der Regentraufe.

Die Versammlung der Götter: Nachdem Telipinu besänftigt und rituell gereinigt ist, rezitiert der Priester: „Die Götter [haben] sich unter einen Weißdornstrauch zur Versammlung [niedergelassen]. [Ich aber habe] unter den Weißdornstrauch lange [Lebensjahre hingelegt]. Alle Götter sind anwesend: (die den Lebensfaden spinnenden Göttinnen) [Papaya (und) Istustaya], die Schicksals- und Muttergöttinnen, die Getreidegöttin, der Wachstumsgenius, Telipinu, (der Flurwächtergott) Kurunta, (die Hirten-göttin) Hapantali(ya), [. . .]. Ja, bei den Göttern habe ich lange Lebensjahre [niedergelegt. Den Telipinu] habe ich rituell behandelt und gereinigt, [indem] ich dem Telipinu das Bösesein [von] (seinem) K[örper genommen habe]; seinen [Zorn] genommen habe, seine Wut genommen habe, se[in . . .] genommen habe, den Groll genommen habe, [böses] Verschreien genommen habe, bös[e . . .] genommen habe.“

Kommentar: Nicht zufällig sind es sieben negative Eigenschaften, die von Telipinu entfernt worden sind; so ist denn auch in Heilungsritualen von sieben Arten der Behexungen die Rede.

Es fehlen etwa fünfzehn Zeilen. Der Text setzt mit kathartischen Analogien ein.

Eine kathartische Beschwörung: „... Und du (Weißdornstrauch) rupfst ihm (dem Rind) Stirnhaar aus. Das Schaf g[eht] unter dir hinweg, und du rupfst ihm Wollbüschel aus. So rupfe du (Weißdornstrauch) dem Telipinu Zorn, Wut, Bösesein (und) Groll aus. Kommt Tarhun(ta) zürnend daher, so bändigt ihn der (Priester) Wettergottmann. Kocht ein Topfgericht über, so bändigt es der Löffel; entsprechend mögen nun ferner meine, des Sterblichen, Beschwörungen Zorn, Wut (und) Groll des Telipinu bändigen!“

Die Katharsis des Hauses: „Des Telipinu Zorn, Wut, Befleckung (und) Groll sollen gehen. Das Haus soll sie (die pathogenen Substanzen) loslassen; der Mittelpfeiler soll sie loslassen. Die Dachluke (Fenster) soll sie loslassen, der Vorhof soll sie loslassen, die Königsstraße soll sie loslassen! Auf das bepflanzte Feld, auf den Weingarten, in die Baumplantage sollen sie nicht gehen; sie sollen den Weg der Sonnengöttin der Erde gehen!“

Kommentar: Der Weg, den die pathogenen Substanzen nehmen sollen, verläuft von innen nach außen bis zur Herrin der Unterwelt, der „Sonnengöttin der Erde“.

Mit dem Deponieren der pathogenen Substanzen fährt die Rezitation fort: „Der Pförtner (der Unterwelt) hat die sieben Türflügel geöffnet, er hat die sieben Riegelhölzer zurückgezogen. Unten in der dunklen Erde stehen kupferne Kessel; ihre Deckel sind aus Blei, ihre Verschlüsse sind aus Eisen. Was (auch immer) dort hineingerät, kommt nimmermehr heraus, es vergeht darinnen. So sollen sie des Telipinu Wut, Zorn, Bösesein (und) Groll aufnehmen, damit sie nicht zurückkommen können!“

Kommentar und Vergleiche: Der Pförtner und die „sieben Türen“, welche sieben Mauerringe voraussetzen, lassen unschwer die sumerische Vorstellung des von einer siebenfachen Ringmauer umgebenen Palastes der Unterweltsherrin Ereškigal erkennen. Deshalb nennt der babylonische Mythos *Nergal und Ereškigal* (in der El-Amarna-Fassung)²⁵ auch vierzehn Tore und Torwächter. Als „Tore des Hades“ und als „eiserne Tore auf ehrernen Schwällen“ des Tartaros haben Eingang in die Ilias gefunden, 8.15 und 9.312.

In CTH 324.2, einer anderen Version, ist dieser Vorgang so beschrieben: „Sie (die pathogenen Substanzen) sollen den Weg der dunklen Erde gehen. In der dunklen Erde steht ein Kessel aus Eisen; sein Verschluß (ist aus) Blei. Was (auch immer) dort hineingerät, kommt nimmermehr heraus, es vergeht darin. Des Telipinu böser Zorn, Wut, Groll, Bösesein, böse Zunge, böses Benehmen soll hineingehen und soll nicht mehr herauskommen; es soll darin vergehen!“ In dem Ritual für den Wettergott von Lihzina werden neun Krankheiten bzw. Befindensstörungen in einem Kessel verschlossen und im Meer deponiert. In dem „Ritual der Steppe“ des Hutusi werden am Verbrennungsplatz in der Steppe – der Gegenwelt zum Kulturland – die pathogenen Substanzen in einem Gefäß aus Eisen mit einem Deckel aus Blei und eisernen Pflöcken verschlossen: „Dann reinigte ich den Kö-

²⁵ Siehe G. G. W. Müller, 1994, 767–769.

nig, das Rind (und) das Schaf; und es soll ihn reinigen; und auch sein Land soll es reinigen, und es soll (die pathogenen Substanzen) zum Verbrennungsplatz bringen. Am Verbrennungsplatz steht ein eiserner Kessel; sein Deckel ist aus Blei; und dieser soll verschlossen sein; Pflöcke aus Eisen soll man einschlagen!“ Das Ritual der Magierin Mastikka verbindet das Verschließen der pathogenen Substanzen mit dem Utopie- und Prophetie-Motiv der Rückkehr „früherer Könige“: „Ferner gießen sie das (durch die Katharsis des Ritualherrn verunreinigte) Wasser in ein Stierhorn. Die beiden Ritualherren versiegeln es, und die Magierin spricht folgendermaßen: „Wenn die früheren Könige zurückkommen und das Land und die Satzungen (Duplikat: die Satzungen des Landes) prüfen werden, erst dann soll auch dieses Siegel ebenda aufgebrochen werden.“ Hier liegt der älteste Beleg der eschatologischen Vorstellung vor, daß mit der Rückkehr längst verstorbener Herrscher oder Helden als Retter in Zeiten großer Not (z. B. Elias in der jüdischen Eschatologie oder die Kyffhäuser-Sage) eine Idealzeit anheben wird. Das Motiv ist sicherlich nicht hethitischen Ursprungs; es könnte auf altbabylonische Überlieferungen aus Mari zurückgehen.

Konkret zu magischen Zwecken verwendet, ist ein solches Gefäß in einem Brief an den assyrischen König Asarhaddon (680–669 v. Chr.). Darin wird in Anbetracht eines ungünstigen Omens empfohlen, die abgeschnittenen Fingernägel des Königs in einem Gefäß zu versiegeln und dieses an der Landesgrenze zu deponieren.

Das abgesehen von dem ursprünglichen hethitischen Motiv bekannte Thema taucht in anderen Gewändern in den verschiedensten Werken der Weltliteratur wieder auf. Der antike Erzählstoff vom Pithos, in späterer Überlieferung der Büchse, der Pandora, findet sich in der *Theogonia* und in den *Erga* des Hesiod. In den *Erga* erzählt Hesiod: Zu der Zeit, als die Menschheit noch ohne die den Tod verursachenden Übel, Mühen und Krankheiten lebte, befahl Zeus dem Hephaistos, die schöne Pandora aus Erde zu erschaffen, um den Feuerdiebstahl des Prometheus zu rächen. Der Geleiter Hermes bringt die reich geschmückte Pandora zu den Menschen, wo sie Epimetheus, der Bruder des Prometheus, zum Weibe nimmt. Pandora öffnet den Deckel eines Pithos, in dem alle Übel und Leiden der Menschheit eingeschlossen waren und die nun bis auf Elpis, die Hoffnung, entweichen und sich unter den Menschen verbreiten. Von Pandora, so führt der fraueneindliche Dichter in der Fassung der *Theogonia* aus, stammt das Geschlecht der Frauen, das ja seit jeher die Männer geplagt hat. Ebenfalls in Verbindung mit einer Frau ist das Motiv auch in einer der Traumvisionen des Propheten Sacharja belegt. Das Buch des Sacharja besteht aus zwei Teilen, die von verschiedenen Verfassern und aus verschiedener Zeit stammen. Der hier interessierende erste Teil (Kapitel 1–8) geht unmittelbar auf den Propheten, nämlich auf seine Tätigkeit in Jerusalem vom November 520 bis zum Dezember 518 v. Chr., zurück. Er enthält die Verkündigungen des Propheten in der literarischen Form der Visionsbeschreibungen und Sprüche. In der siebten Traumvision „ging der Engel, der mit mir sprach, los. Er sagte zu mir: Hebe deine Augen auf und sieh das Ephä-Gefäß, das dort loszieht. Ich sagte: „Was ist das?“ Er sagte: „Dies ist ihre Schuld im ganzen Land.“ Und siehe, da hob sich eine Bleiplatte ab, und nun saß ein einzelnes weibliches Wesen inmitten des Ephä-Gefäßes. Er sagte: „Dies ist die Bosheit“, und warf sie in das Ephä-Gefäß zurück und warf den Bleistein auf dessen Öffnung. Und ich er hob meine Augen und sah, siehe, da zogen zwei weibliche Wesen los, Wind war

in ihren Flügeln, sie hatten Flügel wie ein Storchenflügel, und sie hoben das Ephaf-Gefäß auf zwischen Erde und Himmel. Ich sagte zu dem Engel, der mit mir sprach: „Wohin bringen sie das Ephaf?“ Er sagte zu mir: „Um ihr einen Tempel zu bauen im Lande Sinear, sie stellen sie dort auf ihr Podest.“ Bei dieser Traumvision geht es um die Entzündung der Gemeinschaft. Das Ephaf-Gefäß ist ein großes Getreidemaß in Gestalt eines Pithos mit einem Fassungsvermögen zwischen 25 und 40 Litern. In diesem Trog ist die menschliche Bosheit gesammelt und mit einem Bleideckel verschlossen. Die Bosheit ist als Frau personifiziert. In Anlehnung an das Märchenmotiv der Luftreise tragen zwei andere Frauen mit Storchenflügeln die in dem Gefäß verschlossene Frau Bosheit durch die Lüfte weit fort nach Sinear, damit sie dort in Babylonien, der Heimat alles Bösen, polemisch als die Hure Babylon bezeichnet, zur Anbetung in einem Tempel verbleibe.

Im Märchen von Amor und Psyche (siehe S. 102) erteilt Venus der Psyche die Aufgabe, eine Büchse, welche die Maskera „göttliche Schönheit“ enthält, von Proserpina aus der Unterwelt herbeizuschaffen. Mit Hilfe eines Turmes als weisen Ratgeber gelangt Psyche auch unbeschädigt vor den Thron der Proserpina. Doch unterliegt sie dem Verbot die Büchse zu öffnen: Sie öffnet sie und verfällt in einen tiefen Schlaf.²⁶ Seine Fortsetzung mag der Erzählstoff in dem orientalischen Komplex vom Geist im Glas – vgl. Ornias, den Flaschengeist des Salomo – gefunden haben.

Die Heilswende: Mit der Rückkehr und Reinigung des Telipinu erwacht die Natur aus ihrem Dornröschenschlaf: „Telipinu kehrte wieder in sein Haus zurück und gedachte seines Landes. Der Rauch verließ die Dachluke, der Qualm verließ das Haus. Die Altäre der Götter kamen wieder in Ordnung. Der Herd ließ die Holzscheite (brennen). Im Viehhof ließ er die Schafe (ungestört); im Kinderstall ließ er die Rinder (ungestört). Die Mutter betreute (wieder) ihr Kind; das Schaf betreute (wieder) sein Lamm; das Rind betreute (wieder) sein Kalb; auch Telipinu (betreute wieder) König (und) Königin und bedachte sie fortan mit Leben, Kraft und Zukunft. Telipinu sorgte für den König. Vor Telipinu ist eine Eiche gepflanzt; an der Eiche ist ein Askos aufgehängt. Hineingelegt ist das Fett des Schafes; dann sind (die Gaben) des Getreides, des Viehs (und) des Weines hineingelegt; dann sind Rind (und) Schaf hineingelegt; dann sind lange Jahre (und) Kindergaben hineingelegt; dann ist eines Lammes glänzende (Orakel-)Botschaft hineingelegt; dann ist ... hineingelegt; dann ist die rechte Keule (eines Schafes) hineingelegt; dann ist [Gedeihen], W[achst]um und [Sattheit hineingelegt].“

Kommentar, literarische Motive und Vergleiche: Das Genre der Segens- oder Heilsformeln für das Land, den König und die Bevölkerung ist sowohl in der sumerisch-babylonischen Literatur als auch bei Homer und Hesiod anzutreffen.²⁷

Das an einer Eiche aufgehängte Fell (Askos) eines Schafes kennen wir aus griechischen Erzählungen, deren älteste in den Argonautenabenteuern im 3. Buch Hesiods *Verzeichnis der Frauen* zu finden ist und deren bekannteste Fassung die

²⁶ Vgl. dazu V. Haas, 1993, 67–85, 77–83.

²⁷ Vgl. auch W. Burkert, 2004, 35.

Sage um Iason und Medea in Kolchis ist: Iason erhält in einer Traumvision von Phrixos den Auftrag, das goldene Widderfell im Haine des Ares nach Iolkos zu holen, um im Besitz des Felles das Königtum anzutreten. Auch in der Sage von Atreus (hethitisch als Attar(r)siya wiedergegeben, siehe S. 6) und seinem Bruder Thyestes, den Söhnen des Tantaliden Pelops, verbürgt der Besitz des Widderfelles ebenfalls das Königtum. Phrixos ist der Sohn des Athamas und der Nephele. Ino, die zweite Frau des Athamas, bewirkt, um den verhafteten Phrixos zu schaden, eine Hungersnot, indem sie das Saatgetreide röstet. Einem gefälschten Orakel zufolge soll Phrixos geopfert werden, um der Hungersnot Einhalt zu gebieten. Nephele aber lässt ihre Söhne Phrixos und Helle auf einem goldenen Widder durch die Lüfte entfliehen. Helle stürzt in das Meer, das nach ihm Hellespont genannt wird. Phrixos gelangt an das Ufer des Schwarzen Meeres nach Kolchis, wo König Aietes ihm seine Tochter zur Frau gibt. Der Widder wird dem Zeus geopfert und das goldene Fell im Hain des Ares (an einer Eiche) aufgehängt.

Dieser ursprünglich im kalendarischen Kontext stehende Mythos vom Verschwinden und der Wiederkehr des Vegetationsgottes hat sich schon früh von dem jahreszeitlichen Zusammenhang emanzipiert, in dem er auf beliebige Notlagen angewandt werden konnte.

Text und ausgewählte Literatur: CTH 324. Transliteration: E. Laroche, 1965, 89–106. Bearbeitet von H. Otten, 1942. Vgl. auch G. C. Moore, 1975, 30–36. Neuere Übersetzungen: C. Kühne, 1975*, 181–186, V. Haas, 1994, 707–719. F. Pecchioli Daddi – A. M. Polvani, 1990, 71–87. A. Ünal, 1994, 815–821. H. A. Hoffner, Jr., 1998², 14–20; vgl. auch die Bemerkungen von E. Neu, 1990*, 97–101.

3. Das Meer, der geraubte Sonnengott Istanu und Telipinu

Im Mittelpunkt des ebenfalls in ein Ritual eingebetteten, in einer mittelhethitischen Abschrift vorliegenden Mythos oder verkürzten Mythologems stehen der Gott des Meeres, der Sonnengott Istanu und Telipinu.²⁸ Da das in altorientalischen Mythen oftmals feindlich gesonnene Meer die Sonne raubt, liegt der Schluß nahe, daß der Mythos in ein Ritual zur Beruhigung des vom Sturm gepeitschten, tobenden und die Sonne verfinsternden Meeres eingebettet ist, zumal ein ritueller Absatz verschiedene sedativ wirkende Materien aufführt.

Das Meer raubt Istanu, so daß die Welt in Finsternis versinkt. Telipinu erhält von seinem Vater Tarhun(ta), den Auftrag, den Sonnengott zu befreien. Telipinu geht zum Meer, welches sich so sehr vor ihm fürchtet, daß es ihm nicht nur den Sonnengott, sondern auch noch seine eigene Tochter

²⁸ Von der nur in zwei kleinen Tafelbruchstücken überlieferten Textkomposition enthält (die jungheithitische Abschrift) KUB 12.60 (Rs. IV²; Duplikat KUB 33.81 mittelheithitische Niederschrift) den nahezu vollständig erhaltenen Mythos, während KUB 12.60 Vs. I noch den Rest eines Besänftigungsrituals erkennen läßt.

übergibt. Schließlich aber wird der Brautraub legalisiert und die Ordnung wiederhergestellt.

Die Meerestochter scheint Hatepuna zu sein, ein hattischer Name, der aus den Worten *ha* „Meer“ und *puna* „Kind“ zusammengesetzt ist. Der Mythos beginnt mit der adverbialen Bestimmung „früher, einstmais“, die darauf hinweist, daß es sich um ein einst stattgehabtes Ereignis handelt, das wie jedes Mythologem oder *historiola* zu einem guten Ende geführt hat: „Früher, als das große Me[er]]. Und der Himmel, die Erde (und) Mensch[heit]]. Und es (das Meer) wurde streitsüchtig und brachte [Istanu vom Himmel] herunter und [verbarg] ihn [in seiner Tiefe]. (§-Strich) Da [wird] es im Lande schl[imm; da] wird es im Lande] finster; und keiner widersteht [dem] Me[er]!]. [Da rief Tarhun(ta)] den vorzüglichen (*assuwanz*), ausgezeichneten (*hantezzis*) [Telipinu, seinen Sohn] (§-Strich) (und sprach): ‚Wohlauf, Telipinu, gehe du zum [Me]er, bringe den Istanu des [Hi]mmels wieder vom Meer herbei!‘ (§-Strich) Telipinu begab sich zum Meer. Da fürchtete sich [das Meer]; und es [gab] ihm [seine] Tochter und es gab ihm den Istanu. Nun [brachte] Telipinu [Istanu] und auch seine, des Meeres Tochter, aus dem Meer wieder [zurück]; und Tarhun(ta) br[achte] sie (die Tochter und den Telipinu) fort. (§-Strich) Das Meer sandte Tarhun(ta) (die Botschaft): ‚Telipinu, dein Sohn, [nahm] meine Tochter zu seiner Frau; er hat sie zu dir nach oben gebracht. [Was] wirst du mir nun für sie (als Brautpreis) geben?‘ Tarhun(ta) sprach zur (Göttin) Hannahanna: ‚[Siehe], ein [Bote] kam vom Meer, er forderte (einen Brautpreis). Soll ich ihm ihn geben, oder soll [ich] ihm nicht ge[ben]?‘ (§-Strich). Da (antwortete) Hannahanna dem Tarhun(ta): ‚Gib (ihn) ihm!‘ Auf der einen Seite nahm [Telipinu] [die Tochter des Meeres] zur Braut. [Auf der and]eren Seite forderte er von ihm (dem Meer) für seine (des Telipinu) Frau (als Mitgift) tausend ...[]. [Tarhun(ta)] gab [dem Meer] [t]ausend Rinder (und) tausend Schafe (als Brautpreis) und [sie waren zufrieden.] (§-Strich). [] seine Brüder [].“

(Hier ist die Tafel abgebrochen).

Kommentar und literarische Vergleiche: Für die Annahme, daß es sich hier um ein Mythologem handelt, spricht, daß jegliche Einzelheiten, etwa die Suche und Rettung der Sonne sowie der Raub der Meerestochter, nur beiläufig erwähnt sind. Ein Bruchstück dieses Mythos von zwölf beschädigten Zeilen, in welchem die Akteure wiederum das Meer und Telipinu sind und in dem Telipinu ankündigt [mit der Meerestochter] zu schlafen, könnte in KBo 26.128 vorliegen.

Ein archaischer Zug ist der Brautraub als eine primitive Form der Ehe, die schließlich durch Zahlung des Brautpreises legalisiert wird. Ein Brauträuber ist auch Hades-Pluto, der die Persephone beim Spiel mit den Ozeaniden raubt und in die Unterwelt entführt.

Text und ausgewählte Literatur: CTH 322; ohne Anschluß KBo 26.128. Transliteration von E. Laroche, 1965, 79–80. Bearbeitet von G. C. Moore, 1975, 161–163. Übersetzt von H. A. Hoffner, Jr., 1998², 26–28. F. Pecchioli Daddi –

A. M. Polvani, 1990, 87–89. A. Ünal, 1994, 811–812. Vgl. ferner E. Neu, 1990, 210–214.

4. Ein anatolischer Winter in der Sprache des Mythos

Ein als *mugawar* „Anrufungsgebet“ oder „Anrufungsritual“ bezeichneter althethitischer Text enthält einen Mythos vom Frost Hahhima, der den Sonnengott und damit auch die großen Götter sowie die gesamte Natur erstarren ließ. Die paralysierte Natur könnte in Analogie zur Situation des Betenden stehen.

Die Protagonisten sind der personifizierte Frost Hahhima, der Wettergott Tarhun(ta), seine Söhne, der Sonnengott Istanu und Telipinu sowie sein Bruder der Sturm, ferner die Meerestochter Hatepuna, Inar, ein Gott der Wildflur, die Schicksalsgöttin Guls, die nur hier genannten Brüder des Gottes Hasammeli und der Mondgott Arma.

Von dem einleitenden Anrufungsgebet sind noch die letzten vier Zeilenreste wie folgt erhalten: „[... spric]ht er: ,Wenn [z]u Tarhun(ta) [] sein Sohn, der [gew]ichtige Istanu, und wenn er sich *rū[bmt]* [] soll deine Gnade an mir sichtbar werden!“ (§-Strich)

Der sich anschließende, fast vollständig erhaltene Mythos zeigt Übereinstimmungen mit dem soeben besprochenen Text; auch hier ist vom Erlöschen der Sonne die Rede, und auch hier handelt es sich um die gleichen Protagonisten und um die ungewöhnliche Verwandtschaft des Istanu als Sohn des Tarhun(ta).

Fast nahtlos geht der Mythos wieder in das Anrufungsgebet über, um dann mit einem drei Tage währenden Ritual für die beiden Brüder Istanu und Telipinu zu enden.

Die Drohung des Winterfrostes Hahhima: Es scheint Hahhima zu jemanden zu sprechen: „[Wenn] ich [Ist]anu packe und ihn verberge, was wird Tarhun(ta) (dagegen) tun? Werde ich [].“

Maßnahmen des Meeres zur Rettung des Sonnengottes: „Wie sie nun dabei waren sich zu preisen, da rief die Meerestochter vom [Himme]l, so daß sie das Meer hörte. Da [nahm sich] das Meer eine Kanne und stellte sie auf seine *halhaltana*-Schulter (oder: auf seinen Schoß)²⁹ und (sagte): ,Wohin Istanu herabfällt, ob er in ein [Gewässer] fällt, ob er in eine Flamme fällt, ob er in einen Baum fällt, ob er in ein Dorngestrüpp fällt, er wird verlöschen!“³⁰ (§-Strich). [Das Me]er spricht zu Istanu: ,Dies ist es, was ich für dich [] vorbereitet habe.‘ [Da] ging Istanu zum Meer in sein Gemach und verschloß die Kan[ne mit] Wachs und [legte] einen kupfernen

²⁹ Zu der Körperteilbezeichnung *halhaltana*- siehe H. C. Melchert, 2003, 287.

³⁰ Zu diesem Absatz vgl. H. Eichner, 1971, 30.

Deck[el] darüber [und sag]te: „Ihr wurdet immer wieder gepriesen bis []...‘ und das Meer [hörte die Worte] seiner Tochter. [] [fragt eine alt]e Frau den Tarhun(ta): „[We]lle Gegenmaßnahme [werden sie (die Söhne des Tarhun(ta)) unternehme[n?]“ (§-Strich).

Kommentar: Der Rat des Meeres könnte so zu verstehen sein, daß die Sonne vor ihrem Verblassen oder Verlöschen ihre Energien in der Kanne versiegeln soll, um später wieder über sie zu verfügen. Zu der beschriebenen Art des Verschließens eines Gefäßes siehe S. 112–114. Die Lesung „[alt]e Frau“ bevorzugt die Ergänzung *[mi-ia-ab]-bu-wa-an-za* im Gegensatz zum CHD L-N 297b *[mi-is-ri]-bu-wa-an-za* „glänzend“. Die Gegenmaßnahmen wider den Frost werden von den „Söhnen“ des Tarhun(ta) erwartet.

Der ratlose Tarhun(ta) vermutet den Tod seiner Söhne: „[] deine Söhne sag[en] Tarhun(ta) spra[ch zu] (s)einer, des [] [Gem]ahlin [...]: „Sage es mir! [Wo sind meine S]öhne? Falls ein Mensch erschlagen ist, [erweckt man ihn etwa wieder zum Leben]? [Falls ein R]ind (oder) ein Schaf erschlagen ist, erweckt man es etwa wieder zum Leb[en]? Welche Gegenmaßnahme können deine Söhne (also) vollbringen?“

Die erstarrte Natur: „Hah[hima] ließ das ganze Land erstarren; die Gewässer brachte er zum Vertrocknen. Mächtig ist Hahhima! Er (Tarthun(ta)) spricht zum Sturm, seinem Bruder: „Die Gewässer der Berge, die Gärten, die Weiden! Deine Gnade soll (weiter)gehen, damit sie nicht (länger) erstarren! (§-Strich) Er [lässt] die Weiden, die Länder, die Rinder (und) Schafe, die Hunde (und) Schweine erstarren. Er wird jedoch das Getreide – die Kinder des Herzens – [nich]t erstarren lassen. Wenn [er sie] er[starren lassen wollte], wird der Talg sie drinnen halten, und er wird sie nicht erstarren lassen (können). Was aber, wenn er alles [erstarren lässt]?“ Jener ging und sprach zu Tarhun(ta): „Dies [ist es], was geschah!“ Besagter Hahhima spricht zu seinem Vater (und) zu seiner Mutter: „Dies werdet ihr essen (und) trinken; kümmert euch um nichts. Der Schafshirt (und) der Rinderhirt [sind tot]. Jener hat das Land erstarren lassen; Tarhun(ta) weiß (es) aber nicht.“ (§-Strich)

Die Suche nach Istanu: „Tarthun(ta) sandte zu Istanu (Boten mit dem Auftrag): „Geht, bringt Istanu herbei!“ Sie gingen, Istanu suchen sie, [sie] finden ihn aber nicht. Da sagt Tarhun(ta): „Warum habt [ihr] ihn nicht gefunden? Seht doch, meine eigenen Glieder sind (noch ganz) warm; wann ist [jen]er (wohl) zugrunde gegangen?“ Da beauftragte er den (Kriegsgott) Zababa (mit den Worten): „[Ge]he, bringe Istanu herbei!“ Und Hahhima packte auch den Zababa. „[Geh]t, ruft Inar herbei!“ Und auch jenen ließ er erstarren. „Ist er denn [nich]t ein Geschöpf der Wildflur!“ Auch jenen packte Hahhima. „[Geh]t, den Telipinu ruft herbei! Jener ist mein [mächt]iger Sohn; er lockert (die Erde), pflügt, leitet Wasser herbei und das Getreide [...] den Acker] befreit er von Steinen.“ Aber auch jenen hält Hahhima (fest). (§-Strich) „[Geht], ruft die Guls-Schicksalsgöttin und Hannahanna herbei. Falls jene (vorher genannten) gestorben sind, [sind]

auch [di]ese etwa schon gestorben und Hahhima ist auch zur Türe jener [gekommen]?“

Kommentar: Zu dem Thema der Suche nach einem verschwundenen Gott und dessen Wiederauffinden siehe S. 107f. Nach H. A. Hoffner, Jr., 1998², 28 bezöge sich der Tod der Schicksalsgöttin und der Hannahanna auch auf das Ende der Nachkommenschaft: „If those have died, [then] these too may have died (i. e., the unborn, which constitute the future of the land).“

Hahhima lässt Hände und Füße des Tarhun(ta) erstarren: „Hahhima spricht zu Tarhun(ta): ‚Du hast diese weggestoßen [] und allesamt sind gestorben. Diesen Becher halte [fe]rner [nicht]. Die Brüder des Hasammeli sind [Vaterbrü]der, und jene wird Hahhima nicht ergreifen.‘ Da rief [der ...] jene (die Brüder des Hasammeli). Tarhun(ta) [spric]ht zu Hahhima: ‚Meine Hand ist in dem Becher eingefroren. [Meine Hände und] meine [Füße] sind eingefroren. Auch wenn du diese Füße und Hände [packst], so packe (wenigstens) nicht meine Augen!‘ (§-Strich). [Hahhima] spricht zu Tarhun(ta): ‚Du wirst deine Kinder sehen.‘ [Tarhun(ta) spricht:] ‚Ich werde in den Himmel gehen. Belebe [meine Hände und] Füße!‘“

Kommentar: Hasammeli, der in Opferlisten zuweilen eine Gruppe mit Mond, Stern und Nacht bildet, ist ein apotropäischer, auch die Kinder beschützender Gott. Die Brüder des Hasammeli sind jedoch nur an dieser Stelle genannt; daß Mond, Stern und Nacht seine Brüder sind, kann allenfalls vermutet werden.

Der Rest der Kolumne ist nicht erhalten; es setzt nach nur einer kleinen Lacuna ein anderes Fragment ein: „[] er lenkte und er schoß auf Arma (den Mondgott). [] des Tores stieß er (ein).“

Das Beschwörungsritual der annanna-Frau: „Greise (und) Greisinnen []-en sie. ‚Ich bin eine Großmutter (annanna-Frau). (§-Strich). [Was] er [nach link]s verhexte, das nahm ich nicht; (was) er nach rechts verhexte, eben das nahm ich (nämlich) die Gebote (Text: Worte) der Götter. Und sie [] schüttete ich hin. Mein Mund (und) mein *hala*-Körper teil (ist) ein Rieg[el] (ist) ein *iskar(ak)ka*-Gegenstand und ich legte ihn auf den Ko[pf].“

Kommentar: ^{MUNUS}*annanna*- ist entweder der Personename einer Magierin oder die Bezeichnung einer Frauenklasse; für letztere Annahme spricht die wohl zugrunde liegende Reduplikation von *anna*- „Mutter“; *annanna*- bedeutete dann „Großmutter“, also eine Magierin aus der Gruppe der Großmütter oder alten Frauen. Die Begriffe links und rechts in der Beschwörung der *annanna*-Frau beziehen sich auf das magische Verknoten, Spinnen, Verflechten oder Zusammen-drehen eines Fadens, siehe S. 225. Die folgende magische Handlung bleibt wegen der unverständlichen Termini *hala*- und *iskar(ak)ka*- unklar.

Die Fortsetzung des Anrufungsgebetes und eine Opferätiologie für Istanu: „Die Gebote (Text: Worte) der Götter habe ich niemals zunichte gemacht. Und wenn Telipinu jemandem gegenüber drückend ist, so rezi-tiere ich [die] Geb[ote] der Götter und flehe ihn (den Telipinu) an. Istanu sagt: ‚Die Gebote der Götter sollen Bestand haben (Text: gehen). Wie ist

mein Anteil?“ So (antwortet) Hannahanna: „Wenn du, oh Istanu, jemand[em] Gutes [gib]st, so soll er dir neun (Schafe) geben. Wer aber ein armer Mann ist, der soll dir nur ein einziges Schaf geben!“ (§-Strich)

Der Kolophon: „(Die Tafel) des *mugawar*-Anrufungsgebetes an [Istanu] und Telipinu ist zu Ende.“

Es folgt noch eine lange Liste von Gaben, verbunden mit einem drei Tage währenden Opferritual für Istanu und Telipinu, das mit einer Beschwörung zu enden scheint.³¹

Kommentar: Opfertiere in der Neunzahl finden sich auch in der homerischen Dichtung, Ilias 5, 172 ff. und Odyssee 3, 6 ff.

Text und ausgewählte Literatur: CTH 323 [KUB 36.44 (althethitisch), VBoT 58 und KBo 13.85 (in junger Niederschrift)]. Transliteration: E. Laroche, 1965, 81–88. Bearbeitet von G. C. Moore, 1975, 164–179. Übersetzungen: H. A. Hoffner, 1998², 27–28. A. Ünal, 1994, 812–815. Vgl. ferner E. von Schuler, 1965^{*,} 214f. T. H. Gaster, 1966, 270–283. G. Kellerman, 1987. D. Groddek, 2002. H. C. Melchert, 2003, 281f.

5. Der hattische Mythos vom Mond Kasku, der vom Himmel fiel

Der in hattischer Sprache mit einer hethitischen Übersetzung überlieferte Mythos vom Mond, der vom Himmel gefallen ist, ist nur teilweise erhalten und verständlich. Eingebettet ist auch er in ein Ritual, „[wenn Tarhun(ta)] andauernd schrecklich donnert“, das der Wettergottpriester „Tarhun(ta)-Mann“ vollzieht.

Die Protagonisten sind der Mond Arma (hattisch Kasku oder Kasba?), der Wettergott Tarhun(ta) (hattisch Taru), die Hirtengöttin Hapantali(ya), Kamrusepa (hattisch Katahziwuri), das personifizierte Tremendum des Wettergottes in den Begriffen „Angst“ und „Schrecken“ (*nahsaratt-* und *weritema-*) sowie der König mit seinem Sakraltitel Tabarna.

Da die hattische Sprache noch weitgehend unverständlich ist, folgt unsere Übersetzung der hethitischen Fassung. Das Ritual beginnt wie üblich mit der Bereitstellung der Ritualien und Opfermaterien: „Sobald dann Tarhun(ta) (wieder) zu don[nern beginnt]“, rezitiert der Priester den Mythos in rhetorisch recht kunstvoller Weise, beginnend mit einem Parallelismus, dem ein Chiasmus folgt: „[Arma] fiel vom [Himm]el herab; und er fiel [auf den M]arktplatz/Torhaus nieder. Gesehen [aber] hat [ihn] (von den Menschen) niemand. Und hinter ihm her [ließ] Tarhun(ta) Regengüsse [fallen]; Regengüsse ließ er hinter ihm her fallen. Da packte [ihn die An]gst; da packte ihn der Schr[ecken]. (§-Strich) [Sie, die (Göttin) Hap]anta[li(ya)], ging (los). [Und zu ihm] stellte sie sich hin und be-

³¹ Bearbeitet von D. Groddek, 2002.

schwört ihn. (§-Strich) Es sah Kamrusepa vom Himmel herab (und rief): „Was ist denn (da geschehen, daß der Mond sich nicht mehr an seinem Platz befindet)?“ Folgendermaßen (fuhr sie fort zu sprechen): „Arma ist vom Himmel gefallen, auf den Marktplatz/Torhaus ist er gefallen!“ (§-Strich) Es sah ihn Tarhun(ta); und er sandte ihm Regengüsse hinterher. Seinen Regen sandte er ihm hinterher; seine Stürme sandte er ihm hinterher. Es packte ihn (den Mond) die Angst, es packte ihn der Schrecken. (§-Strich) Sie, Hapantali(ya), ging (los). Und zu ihm trat sie hin und beschwört ihn. (§-Strich) (Sie sagt): „Was gedenkst du nun zu tun?“ Danach spricht Kamrusepa zu ihm: „Dann werde ich gehen; und ich werde vom Gebirge [...], vom Felsen loslassen!“ (§-Strich) Bellen soll er und [] soll er! Ferner sollen sie, [die An]gst und der Schrecken, gehen! ... Er soll schweigen; (und) sie sollen unterwürfig sein!“ (§-Strich) Sie (Kamrusepa) [öffnete] den Himmel und machte (eine Beschwörung); da fürchtete er (der Mond) sich. [Sie öffnete die Erde und machte (eine Beschwörung)]; da fürchtete er sich; Tarhun(ta) öffnete und machte (eine Beschwörung); [da ging er zurück (in den Himmel)].“ [Es hat Beschwörungen gerichtet] der Tabarna, der König, gegen [seinen] (des Mondes) Sinn. [...] Labarna, der König, [].“ (§-Strich) Hier setzen die Ritualhandlungen wieder ein. Der Mond hat also seinen Platz am Himmel wieder gefunden.

Stilistik: Auch dieser Text unterliegt zumindest teilweise einer rhythmischen Gliederung; zu beachten ist das Wortspiel mit den finiten Verbalformen *mausta* „er fiel“ am Ende des Satzes und *austa* „er sah“ am Anfang des folgenden Satzes:

[<i>armas=kan</i>] <i>nep[i]saz mausta</i>	„[Der Mond(gott)] fiel vom [Himm]el herab;
<i>n=as=k[an sēr h]ilamni mausta</i>	und er fiel [auf den M]arktplatz/Torhaus nieder.
<i>aust[a=man] lē kuiski</i>	[Ihn] sah [aber] niemand.
<i>nu=si tarhuntas heun appan</i>	Und hinter ihm her [ließ] Tarhun(ta)
<i>[tarnas]</i>	Regengüsse [fallen];
<i>heus=a=si appan tarnas</i>	Regengüsse ließ er hinter ihm her fallen.
<i>ept[a=an n]ahsarak</i>	Da packte [ihn die An]gst;
<i>epta=an we[ritemas]</i>	da packte ihn der Schr[ecken].“ ³²

Nach der Rezitation des Mythos folgen die Opfer an die Begleiter des Tarhun(ta). Erhalten ist die Opfergruppe, bestehend aus den beiden Stieren sowie dem Wagen, der Lanze und dem Kampfgerät. Die folgende Gruppe besteht aus Donner, Blitz, Wolken und Regen. Die dritte Gruppe aus den beiden Begriffen Angst und Schrecken. Die letzte Gruppe bildet die Heptade des Wettergottes.

³² Zur Rekonstruktion der Versstruktur vgl. B. de Vries, 1967, 68f. und R. Francia, 2004.

Was es mit dem Bild, daß der Mond vor Schreck auf den Marktplatz fällt, auf sich hat, ist rätselhaft. Eine Mondfinsternis im Kontext eines Gewitterritual scheint wenig sinnvoll. Vielleicht ist der Mond auch nur infolge der Regengüsse zeitweise unsichtbar, oder sollte das Verständnis der Erzählung in der Ähnlichkeit der hattischen Worte *kaskastipa* „Marktplatz“ und *kasku* „Mond“ zu suchen sein?

Text und ausgewählte Literatur: Text CTH 727, bearbeitet von A. Kammehuber, 1955 und zuletzt von H.-S. Schuster, 2002, 335–649. Rezension: O. Soysal, 2004*. Vgl. auch die Übersetzungen von F. Pecchioli Daddi – A. M. Polvani, 1990, 109–114 und H. A. Hoffner, Jr., 1998², 34–36 sowie die Bemerkungen von E. Neu, 1990*, 94–96.

VII Die hethitisch-hurritische Literatur

1. *Der episich-mythische Erzählstil*

Während der mittleren Epoche des hethitischen Reiches, in der in Hattusa eine hurritische Namen tragende und hurritisch sprechende Dynastie herrschte, wurden bis dahin unbekannte literarische Werke aus Syrien und Mesopotamien rezipiert. Einen großen Anteil am Schrifttum nehmen seit Tuthaliya III. Texte in hurritischer Sprache ein. Dazu gehören neben den mytho-poetischen Kumarbi-Dichtungen, dem in Form einer hurritisch-hethitischen Bilingue überlieferten literarischen Werk „Gesang (von) der Freilassung“, eine hurritische Gilgameš-Dichtung, umfangreiche Rituale, Hymnen, Gebete, vereinzelt auch historische und mantiche Dokumente. Einige der Dichtungen scheinen in Nordwestsyrien entstanden und vielleicht mit Aleppo verbunden zu sein.

In dieser neuen Literatur findet die hethitische Sprache zu poetischen Ausdrucksformen, die nun souveräner beherrscht werden als in der Literatur der althethitischen Zeit.

Diese Literatur steht auf Grund ihres Erzählstils bzw. ihrer stilistischen Kunstformen auf einem kaum geringeren Niveau als die babylonischen und ugaritischen Dichtungen. Dies zeigen die auch schon in der älteren hethitischen Literatur kunstvoll angewandten poetischen Bausteine alt-orientalischer Dichtungen: Gemeinsam sind der sumerischen, babylonisch-assyrischen, hethitischen und hurritischen Epik gattungsgebundene Stilmittel, wie die aus anderen semitischen Literaturen beliebten affirmativen (=bekräftigenden) Wiederholungen, wie z. B. in der Hymne an den Wettergott: „Auch wer keine Furcht kennt, entgeht nicht dem Umkreis deines Netzes; auch wer sich nicht fürchtet, den hältst du darin fest.“ Häufig sind mehrgliedrige Parallelismen: „Kumarbi nimmt sich Schlau[heit vor seinen Sinn], indem er einen bösen Tag großzieht. Er plant dem Tarhun(ta) gegenüber Böses, indem er gegen Tarhun(ta) einen Widersacher großzieht. (§-Strich). Kumarbi nimmt sich Schlauheit vor seinen Sinn und steckt sie sich wie einen *kunnan*-Schmuckstein an.“ Einen dreigliedrigen Parallelismus – Knie, Kopf, Penis – enthält der Hedammu-Mythos, in dem es anlässlich der Angst vor einem Gewitter heißt: „Die Knie (*genuwa=nas=kan*) [] zittern uns, und der Kopf (*barsanas=ma=nas*) dreht sich uns wie eine Töpferscheibe, und unser Ziegenböckchen (metaphorisch für Penis) (*MĀŠ.TUR-aš=ma=nas=kan*) [wurde] wie ein sanftes [Lamm]“; oder – Land, Städte, Truppen: „(Ist) das Land nicht irgendwo

zugrunde gegangen, oder (sind) die Städte nicht irgendwo verödet, oder die Truppen nicht irgendwo geschlagen (worden)?“¹ Eine dreistufige Klimax enthält der Fluch des Wettergottes in der Dichtung „Gesang (von) der Freilassung“: „Die Umwallung der Unterstadt Eblas werde ich wie einen Becher zerbrechen. Die Umwallung der Oberstadt werde ich wie einen Abfallhaufen zertrampeln (§-Strich). Inmitten des Marktplatzes aber [werde ich] Ebla[s Fundament] wie einen [Bech]er ze[rbrechen]“. Eine sich steigernde fünfstufige Klimax findet sich in dem „Gesang von Ullikummi“: „Die Angelegenheit, in der er kommt, ist eine sch[werwie]gende Angelegenheit, sie ist [nicht] des Wegstoßens. Stark ist sie – Kampf, stark ist sie – Schlacht, Aufruhr gegen den Himmel ist sie, Hunger und Tod des Landes ist sie“. Zur Belebung und in verbindender Funktion werden im Laufe der Erzählung von den beiden Brüdern „Schlecht“ und „Gerecht“ ganze Sätze oder Episoden in der Art einer Anapher wiederholt: „Und ihm (dem Appu) fehlt nichts, ihm fehlt (nur) eine Sache – er hat weder Sohn noch Tochter“; und nun wiederum in einer dreistufigen Klimax: „Man hat mir Gut gegeben, man hat [mir Rinder und Schafe] gegeben, mir fehlt (nur) eine Sache: (ich habe) weder Sohn noch Tochter“. Das Motiv der Erbteilung in dieser Dichtung ist mit dem Topos der getrennt wohnenden Götter in Gestalt eines dreigliedrigen Parallelismus – Berge – Flüsse – Götter – eingeleitet: „Wie etwa die Berge g[etrennt] [si]tzen, oder gar wie die Flüsse g[etrennt] [f]ließen – wie die Götter getr[ennt] [wo]hnen, das (will) ich dir erzä[hlen].“ Zu beachten sind dabei die Wortspiele; zum einen *arhayan asanzi* – *arhayan arsanzi* – *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*)“ sowie [*Zip*]pir erir ... tieir „(als) sie nach Sippar gelangten, traten sie ...“.

Eines der Stilelemente altorientalischer Dichtungen sind charakteristische schmückende Epitheta, die sich auf Macht, Autorität und Fähigkeiten beziehen und als Ehrennamen für die wichtigsten Handlungsträger fungieren, sowie formelhafte schmückende Adjektive. In der hurritisch-hethitischen Kumarbi-Dichtung sind solche stets wiederkehrenden *Epitheta ornantia* zu festen Formeln geworden, z. B. das für den Gott Enlil in Ebla seit der Mitte des 3. Jahrtausends belegte Epitheton „Vater der Götter“, das sowohl auf Kumarbi, dem „Vater der Götter“, als auch auf sein westsemitisches Äquivalent El, dem „Vater der siebzig Götter“ bezogen ist, ähnlich wie Zeus, der „der Vater der Götter und Menschen“ ist. Ver einzelt ist Kumarbi ebenso wie Ea auch *hattannas harsumnas ishas* „Herr der Quellen (*harsummar* „Quellgebiet“) (und) der Schlaue/Weisheit“ oder Klang malend *hattants hassus* „schlauer König“ genannt. Der Wet-

¹ KUB 33.103 Rs. III (J. Sieglová, StBoT 14, Nr. 10); zum Textverständnis siehe R. Stefanini, 2004, 627–630.

tergott von Kummiya ist der „heldenhafte König“ (*hastalius bassus*), der hurritisch als „großer Herr“ (*talawuse ewri*, bzw. *everni*) (von Kumme, hethitisert Kummiya) und *sarri* „König“, auch „König der Götter“, bezeichnet ist, ähnlich wie Zeus, der „König, der im Himmel herrscht“. Babylonisch gefärbt ist sein Epitheton „Deichgraf des Himmels“. Istar bzw. (hurritisch) *Sa(w)oska* ist die „Königin von Ninive“, hurritisch und hethitisch auch „Herrin“ genannt. „Istanu des Himmels“ ist „der König der Länder“ und, wohl zur Unterscheidung anderer Sonnengottheiten, „der große Istanu“. Ea, der „König“, ist der „weise Ea“, der auch durch sein (hurritisches) Epitheton *madi* „weise“ als ^{DINGIR}Madi vertreten sein kann. Solche Standard-Epitheta sind nicht nur auf Personen beschränkt. Attributive Adjektive sind für bestimmte Handlungen charakterisierend: So zieht sich in dem „Gesang von Ullikummi“ der Götterbote „die Schuhe als eilige Winde“ an, und Kumarbi oder Appu geben ihrem neu geborenen Sohn einen „süßen“, d. h. „wohlklingenden Namen“ (*sanezzi laman*)²; die Götter sprechen „bedeutende Worte“ (*dassawa uddar*).³

Charakteristisch für den epischen Stil der altorientalischen Literaturen ist die Bevorzugung der direkten Rede in Form von Dialogen oder reflektierender Monologe, während narrative Passagen zurücktreten und sich weitgehend auf Redeeinleitungen beschränken.⁴ Die hurritischen und hethitischen formelhaften Einleitungen in die direkte Rede – funktionell einem Gerundium entsprechend – wie hurritisch *tive=na alumain kat-* – „indem er redet, spricht er die Worte“ – und hethitisch, „die Worte, die ich zu dir spreche, nun zu (diesen) Worten halte mir das Ohr geneigt“, gehen sicherlich auf die akkadische Formel, „er setzte den Mund und sprach, zu NN sagte er (das Wort)“, zurück.

Zum Teil die gleichen Topoi, variierende Motive und Phraseologismen oder Formeln, die sich für die Beschreibung bestimmter Situationen oder Ereignisse eignen, die sogenannten „typischen Szenen“, verknüpfen die Erzählungen von den beiden Brüdern „Schlecht“ und „Gerecht“, von Istanu, der Kuh und dem Fischer mit den Kumarbi-Mythen. So enthalten z. B. die Erzählungen von den beiden Brüdern und der „Gesang von Ullikummi“ das Motiv vom Besuch des Istanu bei Tarhun(ta): Der Gastgeber bemerkt schon aus der Ferne das Nahen des Istanu, bringt sein Erstaunen zum Ausdruck und schließt auf eine katastrophale Situation; darauf folgt ein weiterer Topos, nämlich die Bewirtung des Gastes, der einen Einblick in das höfische Zeremoniell der Palastsitten in der Mitte des 2. Jahrtausends gibt. Ähnlich ist die Beschreibung eines Gastmahl in dem

² Das Motiv der Namengebung und Adoption durch den Vater ist in der Erzählung von „Schlecht“ und „Gerecht“ und im „Gesang von Ullikummi“ enthalten, die Beispiele sind zusammengestellt von J. Siegelová, 1971, 30–33.

³ Ausführlich B. de Vries, 1967, 89–93.

⁴ Vgl. C. Wilcke, 1975, 249.

„Gesang von Ullikummi“: „Die Köche brachten die Gerichte herbei; die Mundschenke aber brachten ihm süßen Wein zum Trinken herbei. Sie tranken einmal, sie tranken zweimal, sie tranken dreimal, sie tranken viermal, sie tranken fünfmal, sie tranken sechsmal, sie tranken siebenmal.“ Das siebenmalige Trinken findet sich auch in dem Epos vom Helden Gurparanzah. Detailliert ist ein Gastmahl in dem Mythos vom Besuch des Tessop bei Allani in der Unterwelt beschrieben. Das Motiv der Verweigerung der Speisen oder, daß die Götter essen und trinken, sich aber nicht sättigen, weist stets auf eine nahende Notzeit hin. Es findet sich sowohl in den hurritisch-hethitischen, syrisch-hethitischen als auch in den zentral-anatolisch-hethitischen Mythen, in denen die Götter zwar essen und trinken, die Speisen aber ihre sättigende Wirkung verloren haben.⁵

Das Motiv der Ratsversammlung der Götter findet sich in der akkadiischen, hethitisch-hurritischen und ugaritischen Dichtung und darüber hinaus im Alten Testament⁶ sowie in der homerischen Epik.⁷

Recht häufig begegnet die Schilderung der Schwangerschaft mit der Aufzählung der Monate. So heißt es in dem Kumarbi-Mythenkreis: „Der erste Monat, der [zweite] Monat, [der dritte Monat verging], der vierte Monat, der fünfte Monat, der sechste Monat verging, [der siebte Monat], der achte Monat, der neunte Monat verging, und der zehnte Monat [trat ein]. Im zehnten Monat [begann] die Erde zu kreiß[e]n. Als die Erde kreißte, [] gebar sie Söhne.“ Da dieser Topos auch in hurritischer Sprache belegt ist, könnte er hurritischen Ursprungs sein.

2. Die hurritisch-hethitische und die homerische Epik

Wenn auch das griechische Epos homerischen Stils eine zutiefst eigenständige Schöpfung ist, so scheinen doch stilistische Elemente der altorientalischen Epik Eingang darin gefunden zu haben. Bereits seit dem Beginn des 20. Jahrhundert standen motivliche Ähnlichkeiten im Vordergrund der Betrachtung, wie z. B. die Reise des Gilgameš zu Ūta-napišti im Vergleich mit Motiven aus der Odyssee oder das Erscheinen des toten Enkidu vor Gilgameš und der Psyche des Patroklos vor Achilles in der Ilias.⁸ Eine Rezeption altorientalischer Dichtung in der homerischen Epik glaubt man auch in den beliebten Vergleichen zu sehen. Doch im Unterschied zur homerischen Epik mit ihren erweiterten Vergleichen in wech-

⁵ Entfernt vergleichbar sind die alttestamentlichen sogenannten Nichtigkeitsflüche: „Sie essen, werden aber nicht satt. Sie treiben Hurerei, aber vermehren werden sie sich nicht, denn sie haben Jahwe verlassen, indem sie Hurerei trieben“, (Hos 4,10); vgl. T. Podella, 1993, 427–454.

⁶ Psalm 82,1 und 89,8.

⁷ W. Burkert, 2004, 32

⁸ XXIII, 65–107. Vgl. z. B. A. Ugnad, 1923.

selnden Bildern handelt es sich in der altorientalischen Bildersprache um meist nur kurze einfache Vergleiche, wie etwa in den Annalen Hattusilis I.: „In wenigen Tagen überschritt ich den Fluß Puruna; und mit (meinen) Füßen zerstampfte/überwältigte ich das Land Hassu(wa) wie ein Löwe; und [w]ie [ein Löwe] schlug ich (es).“ Im Gegensatz dazu heißt es in der Klage des Achilles über den Tod des Patroklos: „So wie ein bäriger Löwe, dem aus dichtem Gehölze heimlich ein Jäger der Hirsche raubte die Jungen; und der ist gereizt, wenn er später hinzukommt, und durchstreift viele Schluchten und sucht nach den Spuren des Mannes, ob er ihn irgendwo finde, von grimmigem Zorne besessen: Also stöhnte er tief ...“.⁹ Daß die altgriechische Bildersprache aber dennoch von der altorientalischen Literatur beeinflußt gewesen sein dürfte, zeigen die inhaltlichen Parallelen der altorientalischen und altgriechischen Vergleiche und Metaphern.¹⁰

Eine auffällige Parallele der altorientalischen zur altgriechischen Epik sind die einleitenden Proömien, die zum Teil als Götterhymnen, den sogenannten homerischen Hymnen vergleichbar, gestaltet sind. In seiner Bearbeitung des hurritisch-hethitischen Epos „Gesang (von) der Freilassung“ weist Erich Neu darauf hin, daß wie in der hurritischen Dichtung das Proömium mit dem Verbum *sir=ad=i=l=e* „ich will besingen“ oder: „ich will erzählen“ – vgl. hethitisch *ishamibbi* „ich werde besingen“, *wallabhi* „ich werde preisen“ – auch das Proömium der Ilias mit dem Verbum „singen“ eröffnet wird, mit dem Unterschied allerdings, daß in der Ilias die Aufforderung zu singen (Imperativ, 2. Person Sg.) an eine Göttin gerichtet ist.¹¹ Abzuleiten ist daraus zumindest, daß diese Art der Literatur im Vorderen Orient als auch in Griechenland von Sängern bzw. Rhapsodein einem Publikum vorgetragen worden ist.

Eines der Stilelemente altorientalischer Dichtung sind, wie auch in der homerischen Dichtung, charakterisierende Epitheta als Ehrennamen für die wichtigsten Handlungsträger.¹²

Die wörtlichen Reden in Form von Dialogen und Monologen, wie „Gilgameš, indem er redet, spricht die Worte“ und hethitisch, „die Worte, die ich zu dir spreche, zu (diesen) Worten halte mir das Ohr geneigt“, erinnern an die homerische Wendung „die Stimme erhebend sprach er die geflügelten Worte“.¹³

Auch Formelverse oder stock scenes der homerischen Dichtung finden sich in der hethitisch-hurritischen Epik, wie die auf den Götterboten bezogene Formel: „Und als Impaluri [die Worte hörte], [nahm er] mit der

⁹ XVIII, 316–323, vgl. B. de Vries, 1967, 84f.

¹⁰ Zusammengestellt von M. L. West, 1999, 242–252.

¹¹ E. Neu, 1996, 34. Die gleiche hurritische Verbalform *siradili* „ich will besingen“ enthält auch das Proömium des „Gesanges vom Meer“, siehe S. 151.

¹² Siehe S. 96, 124f.

¹³ Siehe W. Burkert, 2004, 30–38; vgl. auch M. Salvini, 1988, 168.

Hand den Stab, an seine Füße zog er die Schuhe als eilige Winde an“, und „Hebat hub [wiederum] zu Tagidi zu sprechen an: „Höre [meine] Worte, nimm mit der Hand den Stab, [a]n deine Füße ziehe die Schuhe als eil[ige Winde] an“; oder der Sonnengott in der Erzählung von Istanu, der Kuh und dem Fischer: „Nimm mit der Hand den Stab, an [deine Füße ziehe die Schuhe als e]ilige Winde [an].“ Diese Formel ist in der Odyssee und der Ilias auf den Götterboten Hermes bezogen, nun aber poetischer ausgestaltet: „Sprach's; der Geleiter gehorchte genau, der Schimmernde, band sich / gleich an die Füße goldene, göttlich schöne Sandalen; / weit über Land und Wasser trugen sie ihn mit des Windes / Wehen. Dann nahm er den Stab, womit er die Augen von Menschen, / wo er es will bezauert ...“¹⁴ Und in der Ilias: „Sprach's, und es folgte ihm gern der Bote und Töter des Argos, / band sich unter die Füße sogleich die schönen Sandalen, / unvergängliche, goldne, die tragen ihn über die Feuchte / und das unendliche Land zugleich mit dem Wehen des Windes; / nahm den Stab, mit dem er die Augen der Menschen bezaubert, / ...“¹⁵

Epische Wiederholungen sind bereits in der sumerischen Dichtung ein beliebtes Stilmittel.¹⁶ Es handelt sich um wörtliche Reden, z. B. an einen Boten, der sie wie in der homerischen Epik wortgetreu dem Adressaten übermittelt – ein Stilmittel, das nicht nur in der hethitisch-hurritischen Epik, sondern auch in historiographischen Texten zu finden ist, wie z. B. in dem Annalenbericht Mursilis II.¹⁷

Eine Gemeinsamkeit findet sich schließlich in der Wiederholung ganzer Versgruppen bei Befehl und Ausführung. Ferner finden sich übereinstimmende Syntagmen wie griechisch *gaia mélaina* und hethitisch *dankui te-kan* „dunkle / schwarze Erde“.¹⁸

Die Intention der Texte: Die Anlässe solcher Vorträge der Sänger sind wahrscheinlich festliche Gastmähler, wie sie in den mythischen Texten ja auch beschrieben sind. Die Mahnung des Großkönigs (Tuthaliya IV.) an einen seiner Vasallen bei der Gefährdung des Reiches nicht müßig dem Tamburin-Spiel zu lauschen,¹⁹ könnte auf solche Festlichkeiten hinweisen. Dafür, daß diese Dichtungen der Unterhaltung am Hofe gedient haben, spricht ein etwa gleichzeitig entstandenes ägyptisches Werk, bekannt

¹⁴ V, 44 ff.

¹⁵ Ilias 24, 340 ff.; vgl. I. McNeill, 1963, 237–242 und CHD L–N, 62 sub *liliwant-*. Die Flügelschuhe als Zaubergerät erhält Perseus von den Nymphen.

¹⁶ Siehe C. Wilcke, 1975, 212–213.

¹⁷ „Und sie verlegten sich darauf, mich nachts zu überfallen: „Nachts wollen wir ihm zusetzen!“ Als ich, die Majestät, aber die Kunde vernahm: „Die Leute von Azzi verlegen sich darauf, nachts Überfälle auf dein Heer zu machen“, da instruierte ich, die Majestät...“, vgl. H. Cancik, 1993, 140.

¹⁸ Dazu ausführlich N. Oettinger, 1989–1990.

¹⁹ Der Absatz lautet: „... sei es, daß irgendein Land abfällt oder daß der Feind ins Innere des Landes kommt oder eine Epidemie oder Revolte entsteht, so gib du dich nicht selbstgefährlich dem Tamburin(spiel) hin“, KBo 4.14 Rs. III 28–30.

unter der modernen Bezeichnung „Der Oasenmann“, das, wie aus der Erzählung hervorgeht, zur Zerstreuung des Pharao vorgetragen worden ist.²⁰

Wann und auf welchen Wegen das literarische Gut der Hethiter nach Griechenland gelangt sein könnte, bleibt trotz vieler Vorschläge eine offene Frage.

Wie eng der Kulturtransfer zwischen den Palästen Kretas und dem griechischen Festland mit Ägypten, der Levante und Syrien bereits seit dem 2. Jahrtausend gewesen ist, zeigen im Hinblick auf Kreta z. B. die ägyptisch beeinflußten Fundstücke und die minoischen Wandmalereien des Palastes von Qaṭna (dem Tell el-Mišrife am Orontes), die denen des Palastes von Knossos gleichen und aller Wahrscheinlichkeit nach von minoischen Künstlern ausgeführt worden sind.²¹

Ausgewählte Literatur: B. de Vries, 1967, 89–93. C. Wilcke, 1975, 248f. mit Anm. 72. C. Penglase, 1994. M. L. West, 1997. A. R. George, 2003, Volume I, 54–70. W. Burkert, 2004, 28–54. A. Heubeck, 1955, 516–566.

²⁰ Übersetzt und kommentiert von D. Kurth, 2003.

²¹ So wissen wir aus mykenischer Zeit von einem direkten Kontakt des Mykeners At-tar(r)siya mit dem Hethiter Madduwatta, siehe auch S. 6.

VIII Die mytho-poetischen Dichtungen über Kumarbi, den „Vater der Götter“

Die Konzeption einer Kosmogonie liegt im hethitischen Schrifttum allein in der hurritisch-hethitischen Mythenfolge vom hurritischen Gerstengott und Demiurgen Kumarbi vor. Das Werk ist in hethitischer und in wenigen Resten in hurritischer Sprache überliefert.

Der hethitische Mythenzyklus besteht aus ursprünglich selbständigen Mythen, die frühestens zur Zeit Mursilis II. kompiliert und niedergeschrieben worden sind. Kaum älter sind die Niederschriften der hurritischen Tafelfragmente. Die hohe literarische Qualität – die kunstvolle Verwendung poetisch-rhetorischer Figuren – der hethitischen Dichtung spricht gegen die verbreitete Annahme einer direkten Übersetzung hurritischer Vorlagen. So konnte Mauricio Giorgieri zu einem Absatz der hethitischen Fassung vom „Gesang von Ullikummi“ eine inhaltliche Entsprechung in einem hurritischen Fragment nachweisen: Während die hurritische Fassung sehr knapp formuliert ist, führt die hethitische Fassung das Thema in aller Breite aus. Von einer Übersetzung kann also nicht die Rede sein.

Die Mythenfolge oder der Mythenzyklus umfaßt die Göttersukzession, einen Dialog über die künftige Macht der Wettergottes, den Mythos des als „König im Himmel“ unfähigen Gottes Kurunta sowie drei Katastrophenmythen – den Mythen der Widersacher oder Rebellen gegen die Weltordnung, das sind der „Herr Silber“, die Meeresschlange Hedammu und der aus einem Felsen geborene Steinriese Ullikummi. Ferner existiert eine Nebenerzählung von Kumarbi, der mit der Felsenriesin Wasitta ein dem Ullikummi ähnliches Wesen zeugt.

Auf Grund der Unvollständigkeit des überlieferten Textmaterials ist Aufbau und Gestaltung der Mythen nur bedingt zu rekonstruieren. Manchmal sind nur einzelne Episoden erhalten und der Umfang des fehlenden Textes nicht immer abzuschätzen. Zudem sind die einzelnen Dichtungen nicht mit einem Serienkolophon versehen, so daß nur bedingt von einem Zyklus – einem in sich geschlossenen literarischen Werk mit einer festgelegten Reihenfolge – auszugehen ist.

Einige der Mythen sind als Gesänge bezeichnet; die Dichtungen sind folglich feierlich und würdevoll in rhythmischer oder metrischer Form gestaltet und vorgetragen worden. Für einen Vortrag spricht denn auch das dem Werk vorangestellte Proömium, das die Aufmerksamkeit der Zuhörer und im Falle des Sukzessionsmythos auch einer bestimmten Göt-

tergruppe erregen soll. Nicht abzuweisen ist die Möglichkeit, daß der Vortrag auch musikalisch begleitet worden ist.

Die Schauplätze des Geschehens wechseln entsprechend der verschiedenen geographischen Herkunft der einzelnen Mythen. Der ursprüngliche Schauplatz des Sukzessionsmythos ist das Quellgebiet des Tigris östlich der Stadt Diyarbakır. Während dieser Schauplatz mit dem Gebirge Kandura und den Quellen des Tigris im Osten Anatoliens zu suchen ist, wird bei der Literarisierung des Mythenkreises die Bucht von Iskenderun und der Berg Hazzi, der *ȝebel al-’aqrā’*, zum Schauplatz des Geschehens. Der Mythos vom Königtum des rebellischen Hirschgottes Kurunta scheint Malatya am Euphrat nahe der syrischen Grenze zu sein. In dem „Gesang vom Silber“ begibt sich „Herr Silber“ nach Urkes – dem Tell Mōzān im oberen Flußgebiet des Hābūr. Der ursprüngliche Schauplatz des „Gesangs von Ullikummi“ dürfte in dem Vulkangebiet um den Ararat, Tendürek, Nemrut Dağ sowie dem Van Gölü in Ostanatolien¹ gelegen haben, während in dem überlieferten Text der Schauplatz, wie auch der des Mythos von der Schlange Hedammu, wiederum die Bucht von Iskenderun ist. Auch die handelnden Götter – Tessop der Stadt Kumme (im östlichen Hābūrgebiet) und die Ištar bzw. Sa(w)oska von Ninive – weisen darauf hin, daß das Kerngebiet der Mythen aus diesen östlichen Regionen stammt.

Einzelne Mythologeme gehen zurück in die 3. Dynastie von Ur, d. h. in die Zeit der hurritisch-sumerischen Kontakte am Ende des 3. Jahrtausends. So „begibt sich Kumarbi nach Nippur“, das ist die Kultstadt des Enlil. Aus dieser Zeit stammt denn auch die alttümliche Schreibung Aya für den babylonischen Ea (sumerisch Enki), den Gott der Weisheit und Kunstfertigkeit, der in den hethitisch-hurritischen Opferlisten zum Kreis des Kumarbi gehört.

Die Mythenfolge ist schon früh zur reinen Literatur geworden. Doch zeigt das mythische Aition des Opfers an den *kunkunuz(z)i*-Stein, daß der Mythos ursprünglich – wie alle übrigen hethitischen Mythen auch – in ein Ritual eingebunden war.

Die Protagonisten – die alte Göttergeneration: Kumarbi, der „Vater der Götter“ ist ein Gerstengott, der in hethischen Opferlisten mit *halki* – „Gerste“ bezeichnet ist. Er gehört zum Typus des thronenden Gottes. Deshalb konnte er in den lexikalischen Listen des obermesopotamischen und nordsyrischen Kulturraumes mit dem syrischen Gott Dagān, dem sumerischen Enlil und dem westsemitischen El bzw. Il gleichgesetzt werden. Da in einem dieser Mythen Kumarbi mit Enlil identifiziert ist, ist davon auszugehen, daß die gelehrten Schreiber ihre Synkretismen auch in der mythisch-epischen Literatur umgesetzt haben. Um Kumarbi ist die autochthon-syrische Gruppe der „früheren Götter“, hethitisch *siunes ka-*

¹ Zum vulkanischen Hintergrund altorientalischer Mythen vgl. K. P. Foster, 2000.

ruiles, hurritisch *enna ammadena* „Ahnengötter (der jungen Göttergeneration)“, versammelt. Sein Wesir ist Mukisanu, vielleicht eine Ableitung von Mukis, einer Metropole des Landes Alalah. Sein enger Verbündeter ist der Meeresgott, mit dessen Tochter Sertapsuruhi er das Meeresungeheuer Hedammu zeugt.

Die junge Göttergeneration um den Wettergott: Der Hauptakteur der Mythen ist der Wettergott in der hethitischen Lesung Tarhun(ta), hurritisch Tessop (von Kumme). Er ist der „König der Götter“. Der Wettergott ist stets ideographisch **DINGIR**İŞKUR und (seit der mittleren Epoche auch) **DINGIR**U bzw. **DINGIR**10 wiedergegeben. Das Gefolge bilden sein Bruder, hethitisch Suwaliyat, hurritisch Tasmisu, welcher der den Wettergott begleitende Sturm zu sein scheint.² Seine beiden Stiere mit den hurritischen Namen Seri(su) und Hurri bzw. Tilla ziehen den Donner- und Kampfwagen des Wettergottes. Seine Schwester, hethitisch stets mit dem Akkadogramm Ištar wiedergegeben, ist die hurritische Sa(w)oska von Ninnive, die aggressive Göttin der Sexualität. Eine Statistenrolle hingegen nimmt die Gemahlin des Wettergottes, die syrische Hebat, ein, deren ebenfalls farblose Dienerin die hurritische Tagidi (ohne hethitische Entsprechung) ist. Astabi, bereits im Pantheon von Ebla in der Form Astabil genannt, und Zababa, ein Gott fremder Herkunft, sind Kriegsgötter. Auch der Sonnengott, hethitisch Istanu, hurritisch Simige, und der Mondgott, hethitisch Arma, hurritisch Kusuh, sind stets mit ihren Sumerogrammen **DINGIR**UTU und **DINGIR**30 (den dreißig Tagen des Monats) geschrieben. Auch sie nehmen eine nur untergeordnete Rolle ein.

Parteilose Protagonisten sind Ea, in der älteren Namensform Aya, der mesopotamische Gott der Weisheit und Magie, und ferner die Gruppen der Muttergöttinnen, Schicksalsgöttinnen sowie der Weltenriese Ubulluri.

Die Rebellen, die Kumarbi zeugt, um den Wettergott zu stürzen, sind der „Herr Silber“, das Meeresungeheuer Hedammu und der Steinkoloß Ullikummi.

Stilistische Techniken:³ Häufig sind Parallelismen: „Aus seinem Mund heraus spie K[umarbi], der schlaue König; aus dem Mund heraus spie er [Speichel] [und] das darein gemischte Sperma.“ Der folgende Parallelismus stammt aus dem „Gesang von Ullikummi“: Der erste Satz beginnt mit dem Subjekt Kumarbi, während der folgende Satz das gleiche Subjekt an das Ende setzt: *Kumarbis=ma parn[az=set para uit] nas iyanniyat Kumarbis* „Kumarbi [kam aus seinem] Haus und er eilte, der Kumarbi“.⁴ Beliebt, und auch in der hurritischen Stilistik belegt, sind Wiederholungen derart, daß mit dem letzten Wort eines Satzes der folgende Satz beginnt.

² Die beiden Namen werden im „Gesang von Ullikummi“ wechselnd gebraucht; die 1. und 2. Tafel nennt nur Tasmisu, die 3. Tafel nennt verwendet beide Bezeichnungen.

³ Ausführlich B. de Vries, 1967, 52–152.

⁴ Siehe auch S. 292f.

Ein Beispiel findet sich im Sukzessionsmythos: *n=as'=kan kattanda dankuwai takni pait=as=kan kattanda dankuwai takni ... „und er hinunter in die dunkle Erde ging; er ging hinunter in die dunkle Erde.“* Komplizierter konstruiert ist das folgende Syntagma eines Monologes: Kumarbi möchte seinen soeben geborenen Sohn Ullikummi vor den Göttern verbergen und überlegt, wer ihn zu diesem Zweck in die Unterwelt, als Gepäckstück getarnt, bringen könnte, damit die Götter ihn nicht töten. Der Monolog besteht aus der Wiederkehr derselben Folge von Satzteilen in vier parallelen Fragesätzen (eingeleitet mit *kuis* „wer“), verbunden mit einem dreimaligen *lē=ma=war=an auszi/uwanzi* „ihn aber nicht sieht/sehen“ sowie einer zweimaligen drohenden Vernichtung – *kuenzi* „er tötet“ und *arha zahhureskizzi* „er zerquetscht“ in chiastischer Stellung. Dadurch gewinnt der Monolog an Rhythmisierung und Eindringlichkeit – eine rhetorische Figur, die durch eine Übersetzung kaum zu vermitteln ist: „[We]m soll ich ihn, diesen Sohn da, geben? ([*kued*]ani=war=an pehhi asi hassantan) Wer wird ihn [nehmen? (*kuis*=war=an=z(a)=san [dai]) [und] ihn als Gepäckstück tarnen? ([*nu=war*]=an uppessar iyazi) und [ihn]. Und [wer] wird ihn wohl in die [Unter]welt [brin]gen? (*nu=war=an=ka*[n dankui daganzipi=a and[a *kuis* ped]ai) [], damit ihn Istanu des [Himmel]s [und (der Mondgott) Arma ni]cht sehen (*nu=war=an [nepis]az sius [armas=a lē uwa[nz]i*; [ihn ab]er auch nicht [sie]ht (*lē=m[a=war=an [aus]zi*) der Wettergott, der heldenhafte König von Kummiya (*tarhunas kumm[iya] hastalius bassus*) und ihn nicht tötet (*nu=war=an=kan lē kuenzi*); ihn nicht sieht (*lē=[war]=an ausz̄i*) die Ištar von Ninive, die Königin, die Frau des ...“ (*ISTAR-is ninuwas bassusaras tar-x-x-kantas kwinnas*) und sie/er ihn nicht wie Röhricht zerquetscht (*nu=war=an bahbarin weran mān arha lē zahhureskizzi*).

Ein Beispiel für die Figur eines Hendiadyoin ist die Wendung (in dem „Gesang von Ullikummi“) bei einem Botenauftrag *nu nuntarnut liliwah-ta* „da eilte er, (da) rannte er“.

Literatur: Besprechungen des gesamten Zyklus: Ph. H. J. Houwink ten Cate, 1991, 109–120. V. Haas, 1994, 82–99. M. Popko, 1995, 123–128. D. Schwemer, 2001, 444–459.

1. Der Sukzessionsmythos oder der „Gesang von [Kumarbi]“

Die Sukzession, die aus vier aufeinanderfolgenden Götterkönigen besteht, nämlich dem Alalu, der „der Sturmflut gleicht“, dem Himmelsgott Anu, dem Gerstengott Kumarbi und dem Wettergott Tarhun(ta)/ Tessop, leitet den Mythenzyklus ein.

Das **Proömium** ist an eine syrische Gruppe von vorzeitlichen „früheren Göttern“ gerichtet, die den Himmel und die Erde erschufen und in ei-

ner späteren Phase des Seins vom Wettergott, dem „König im Himmel“, in die Unterwelt verbannt wurden. Da sie in Staatsverträgen und Beschwörungsritualen als Schwur- und Eidgottheiten fungieren, liegt die Vermutung nahe, daß der Mythos im Kontext eines zu leistenden oder geleisteten Eides steht: Der Wettergott als der Hüter des Kosmos und der gesellschaftlichen Institutionen leistet bei den „früheren Göttern“ den Eid, den geordneten Weltenlauf zu bewahren.

„[] welche die früheren Götter sind, [] die früheren Götter, die starken, [sollen] zuhören: Na[ra]-[Napsara, Ming]i-Amungi sollen zuhören! Ammezzadu-[Alalu], Vater-Mutter des [Himmel]s⁵, sollen zuhören. (§-Strich) [Enlil-Aband]ju, Vater-Mutter der Ishara, Enlil-[Ninlil], welche die ewigen (und) starken Götter [unten] und [ob]en sind, [] (und) heller Glanz sollen zuhören!“

Kommentar: Das Proömium ist an sechs Urgötterpaare – die früheren und die starken Götter – gerichtet, denn die Reimwortpaare Nara-Napsara und Mingi-Amungi bilden jeweils einen Begriff: 1. Na[ra]-Napsara, 2. Ming]i-Amungi; 3. Ammezzadu-[Alalu]⁶, welche Vater und Mutter [des Himmel]s sind; 4. Enlil-Abandu, welche Vater und Mutter der Ishara sind; 5. Enlil-Ninlil; 6. [] und *kulkulimma*-Glanz.⁷ Enlil-[Ninlil]: „welche [unten] und [ob]en stark sind“, d. h. stark im Himmel und auf der Erde.

Dem Proömium sehr ähnlich ist die Anrufung der früheren Gottheiten in einem Ritual: „Ich ziehe die Ishara, ihre, der Ishara Vater und Mutter, sowie die uralten Gottheiten aus [der Erd]e herauf und [spreche] folgendermaßen: ‚Götter der Tiefe, Enlil-Aba(n)du, der Ishara Vater und Mutter, Nara-[Na]msara, Mingi-Amungi, Ammezzadu-Alalu, [Au]nnamu-Iyandu *a-ku-ša-al ti-ma-ar-re-[e]?*!“⁸

Die **Sukzession** besteht in der Aufeinanderfolge der Herrschaft von vier Götterkönigen, die jeweils eine Periode von „neun Jahren“, d. h. einem Äon, das „Königtum im Himmel“ innehaben: „Einst, in früheren Jahren, war Alalu König im Himmel. Alalu sitzt auf dem Thron, und der starke Anu, der erste unter ihnen, den Göttern, st[eh]t vor ihm. Er neigt sich zu seinen Füßen nieder und reicht ihm die Becher zum Trinken in seine Hand. (§-Strich) Neun, gezählte‘ Jahre lang war Alalu im Himmel König. Im neunten Jahr [lief]erte Anu dem Alalu einen Kampf. Da besiegt

⁵ Die Ergänzung „des [Himmel]s“ ist zwingend, da in der Sukzession Alalu der Vorgänger und somit der Vater des Himmelsgottes Anu ist.

⁶ Ergänzt nach KBo 17.94 (= ChS I/5 Nr. 77) Rs. III 29'-30'. In den verkürzten Namensformen Alal und [Amaza] ist dieses Paar auch in Emar belegt, siehe EMAR VI.3 Nr. 373:73, vgl. V. Haas, 1994, 110 Anm. 22. Dem Vater-Mutter-Paar Ammezzadu-Alalu entspricht das babylonische Vorzeitgötterpaar Alalu-Belili, siehe z. B. C. Ambos, 2004, 107:114'.

⁷ Zu *kulkulimma*- „heller Glanz“ als potentiell bedrohliches Phänomen siehe N. Oettinger 2001, 458 f.; dem Nomen scheint der deifizierte Begriff DINGIRIyandu zu entsprechen, vgl. KBo 17.94 (= ChS I/5 Nr. 77) Rs. III 32' und KUB 33.120 Vs. 17.

⁸ KBo 17.94 (= ChS I/5 Nr. 77) Rs. III 26'-33'.

⁹ Zu vergleichen wäre griechisch *ennaeteris*, ein Zeitraum von neun Jahren, d. h. ein großes Jahr, vgl. K. Kerényi 1964, 136.

er ihn, den Alalu, und er floh vor ihm und ging hinab in die dunkle Erde; hinab in die dunkle Erde ging er. Auf den Thron aber setzte sich Anu. Anu sitzt auf seinem Thron, und der starke Kumarbi gibt ihm zu trinken. Er neigt sich zu seinen Füßen nieder und reicht ihm die Becher zum Trinken in seine Hand. (§-Strich) Neun ‚gezählte‘ Jahre war Anu im Himmel König. Im neunten Jahr aber lieferte Kumarbi dem Anu einen Kampf. Kumarbi, des Alalu Samen (Nachkomme), lieferte gegen Anu einen Kampf. Des Kumarbi Augen hält er nicht mehr stand, der Anu. Dem Kumarbi aus seiner Hand entwand er sich, und er floh, der Anu, und ging zum Himmel (hinauf). Hinter ihm her stürzte sich Kumarbi und packte ihn bei den Füßen, den Anu, und zog ihn vom Himmel herunter. (§-Strich) Seine Geschlechtsteile biß er ab, sein Sperma vermischtete sich dem Kumarbi in seinem Bauch wie Bronze (sich aus Kupfer und Zinn mischt). Als Kumarbi das Sperma des Anu hinuntergeschluckt hatte, da freute er sich und da lachte er.“

Der Fluch des Himmelsgottes: „Zu ihm wandte sich Anu um und hob an, zu Kumarbi zu sprechen: ‚Über [deinen] Bauch freust du dich, weil du mein Sperma geschluckt hast. (§-Strich) Freue dich nicht über deinen Bauch! In deinen Bauch habe ich dir eine Last gelegt: Erstens habe ich dich geschwängert mit dem gewichtigen Tarhun(ta); zweitens habe ich dich geschwängert mit dem Aranzah (Tigris), dem Unbezähmbaren; drittens habe ich dich geschwängert mit dem gewichtigen Tasmi(su); auch zwei furchtbare Götter habe ich dir als Last in deinen Bauch gelegt. Nun wird es dahin kommen, daß du (am Ende der Schwangerschaft) die Felsen des Gebirges Tassa mit deinem Schädel schlagen wirst (bis du die Schwangerschaft beenden wirst)!“ (§-Strich)

Kommentar, literarische Motive und Vergleiche: Mythologische Texte aus früheren uns weithin fremd gewordenen Weltverständnissen und Welterklärungen entziehen sich oftmals der nüchternen Logik unseres Denkens. Findet man jedoch einen Ansatz, die mythischen Metaphern aufzulösen, so ergibt sich aus vermeintlich Ungereimten ein sinnvoller Kontext. Der archaisch anmutenden Kastration des Himmelsgottes liegt das in agrarischen Kulturen weltweit verbreitete Schöpfungsmotiv der Trennung von Himmel und Erde zugrunde. Der Grundgedanke ist dabei stets der, daß der Himmel vor Beginn der jetzigen Weltordnung, in der dem Kosmos vorangegangenen Phase des Seins, unmittelbar über oder auf der Erde lastete, so daß es keinen Lebensraum gab. Die gewaltsame Trennung beider soll diesem als trostlos empfundenen Zustand ein Ende bereiten. Vielfach wird die Trennung so vollzogen, daß ein Verbindungsglied von Himmel und Erde durchtrennt wird, z. B. ein Berg, ein Baum, eine Leiter, eine Nabelschnur oder ein Phallus. Durch diesen schöpferischen Akt sind nun alle Hindernisse beseitigt, die vor dem die Lebewesen, welche im Keim (in einer embryonalen Urzeit) bereits vorhanden waren, in ihrer Entfaltung behinderte. Die Erde wird fruchtbar, es entsteht ein Fülle vegetabilen und animalischen Lebens. Das Wichtigste aber ist die Entstehung des Lichtes, d. h. der Sonne, die den Tag von der Nacht scheidet, sowie des Mondes, der die Zeiteinteilung in Tage und Monate, d. h. den Kalender, bestimmt.

Mit dem Akt der Kastration des Himmelsgottes ist der Weltenanfang bzw. das Ende des Urzustandes eingeleitet: Kumarbi, vom Himmelsgott geschwängert, gebiert die Elemente des Kosmos, nämlich den Wettergott, d. h. den die Erde befruchtenden Regen, seinen Bruder Suwaliyat/Tasmisu, wahrscheinlich den Wind, und den Tigris.

In Hinblick auf den in babylonischer Sprache überlieferten Sukzessions- und Kalendermythos vom Saatpflug Harab kann der hethitische Sukzessionsmythos dem *seasonal pattern* zugeordnet und ebenfalls als Kalendermythos eines viergeteilten Jahres bestimmt werden, wobei die vier Weltzeitalter oder Kosmen den vier Jahreszeiten entsprechen: Der urzeitliche bzw. vorkosmische, sumerische Gott Alalu mit dem Epitheton „Sturmflut“, der auch in den babylonischen Ahnenlisten als Vorfahre von Enlil und dem sumerisch-babylonischen Himmelsgott An bzw. Anu begegnet, wäre der Kalenderkönig während der Monate November/Dezember bis Januar. Diese Zeit des Winters entspräche dem vorkosmischen Zustand des Seins. Der Himmelsgott, der Erzeuger der kosmischen Elemente, regierte das Jahr von Februar bis in den März. Kosmogonisch wäre dies die Zeit, als die Trennung von Himmel und Erde vollzogen worden ist und der Lebensraum entstanden war. Kumarbi, der Gerstengott und Demiurg, übernahm die Herrschaft im April und Mai, den Monaten der Getreidesaat. Der Wettergott hätte das Kalenderkönigtum von Juni bis Oktober inne, das ist die Zeit der Reife bis zur Ernte.

Die Sukzession, bzw. die Abfolge der Jahreszeiten, sind genealogisch miteinander verbunden: Damit der Wechsel der Monatskönige Alalu, Anu, Kumarbi und Tessop/Tarhun(ta) in nur einer einzigen genealogischen Linie erfolgt, müssen sie direkt aus ihren Vorgängern hervorgehen, würden doch sonst im laufenden Jahr Nebenlinien entstehen. Deshalb bedient sich der Mythos der Metaphern der Schwängerung des Kumarbi durch Anu und im weiteren Verlauf der Geburt des Wettergottes aus dem Schädel des Kumarbi. Das archaisch anmutende Motiv der Kastration ist wohlbedacht, denn es bietet die Möglichkeit, das Jahr aus sich selbst hervorgehen zu lassen. Den gleichen Zweck erfüllt in dem zitierten babylonischen Kalendermythos das Inzestmotiv.¹⁰

In der von diesem Mythos abhängigen Sukzession der *Theogonia* des Hesiod (um 700 v. Chr.) folgen aufeinander: Uranos, der Himmel, Kronos, der Gerstengott, und Zeus, der Wettergott.

Die hurritisch-hethitische Sukzession	Die Sukzession bei Hesiod
Alalu	----
Anu (Himmel)	Uranos
Kumarbi	Kronos
Tessop	Zeus

Den Urzustand vor der Trennung von Himmel und Erde beschreibt Hesiod als einen permanenten Beischlaf des Uranos mit Gaia: Uranos lastet auf der Erdmutter Gaia und lässt die mit ihr gezeugten Kinder nicht aus ihrem Schoß: „Sobald von ihnen einer geboren, barg er sie alle und ließ sie nicht zum Licht gelangen, tief im Schoße der Erde, sich freuend der eigenen Untat, Uranos. Aber es stöhnte im Innern die riesige Erde, von Gram bedrückt, und sann auf böse, listige Abwehr. Und sie formte sogleich ein graues Eisengebilde, eine gewaltige Sichel.“ Sie fordert nun

¹⁰ Zu den Kalendermythen vgl. V. Haas, 1994, 79–85.

die sich in ihrem Leib befindlichen Wesen auf, daß einer von ihnen den Vater Uranos während des Beischlafs mit der Sichel entmanne. Dieses Werk übernimmt Kronos. Der so Kastrierte trennt sich schmerzvoll vom Schoß der Gaia und steigt empor, so daß er sich nun als Himmel über der Erde wölbt. Damit ist der Lebensraum geschaffen.

Die Sichel als Schöpfungswerkzeug findet sich ebenfalls in den Kumarbi-Mythen. In dem „Gesang von Ullikummi“ wird der auf der rechten Schulter des Weltenträgers Ubelluri stehende, in den Himmel wachsende und die Götter bedrohende Ullikummi auf Rat des Gottes Aya mit jener in der Unterwelt befindlichen *Sichel* (^{URUDU}*kuruzzisi*-), mit der einstmais Himmel und Erde voneinander getrennt worden waren, an den Füßen von der Schulter des Ubelluri abgeschnitten, siehe S. 170.

Das Schöpfungswerkzeug, die „uralte kupferne *Sichel*“, kann insofern einen Hinweis auf das Alter des Himmel-Erde-Trennungs-Mythologems geben, als zur Zeit seines Entstehens das Kupfer als das härteste Metall gegolten haben muß und insofern das Mythologem noch vor der Bronzezeit in das Chalkolithikum anzusiedeln sein würde.

Kumarbi speit das Sperma des Anu auf dem Berg Kanzura aus, der, dadurch geschwängert, den Tigris gebären wird: „Als Anu zu reden geendigt hatte, s[tieg] er zum Himmel empor und verbarg sich. Aus seinem Munde heraus spie K[umarbi], der schlaue König; aus dem Mund heraus spie er [Speichel] [und] das dareingemischte Sperma. Was Kumarbi aus[spie], [] der Berg Kanzura [] die Furcht ... [].“ (§-Strich)

Kommentar: Da Kumarbi auf dem Berge Kanzura das Sperma des Anu ausspie und dort der Tigris geboren wird, muß man die Quelle des Flusses an diesem Berg angenommen haben. Nach Strabo, gestützt auf den alexandrinischen Gelehrten Eratosthenes, bestand die Meinung, der heutige Fluß Bendimahi-Çay, der am Gebirge Tendürek entspringt, sei der Tigris, der dann durch den Van Gölü hindurch fließe. Nachdem er den See bis zur entgegengesetzten Ecke durchquert habe – es handelt sich jetzt um den Mükis-Çay – verschwinde er in einem Felsschlund, um sodann nach unterirdischem Lauf unweit von Tatvan wieder zum Vorschein zu kommen.¹¹

„Zornig [begab sich] [Kuma]rbi [nach] Nipp[ur] [] gab er. Dem herrschaftlichen ihn [] setzte er sich, der Kumarbi, nicht [] zählt er. Der siebte Monat trat [ein. In ihm [].“ (§-Strich)

Bis zum Tafelende fehlen etwa 45 Zeilen.

Der im Leib des Kumarbi befindliche Wettergott spricht über seine künftige Macht: Nach der Sukzessionsschilderung ist die Tafel nur noch fragmentarisch erhalten: Im ersten Absatz fordert jemand den mit dem Epitheton A.GILIM bezeichneten zukünftigen Wettergott auf, aus dem (Leib des) Kumarbi herauszukommen: „[] ... den Kumarbi; aus seinem Schädel, [aus dem] K[örper] komm heraus, oder komm ihm aus dem [hal]hanzana-Körperteil („Lenden“ oder „Schulter“) heraus; oder komm ihm [aus] dem ‚guten Ort‘ heraus!“ (§-Strich) A.GILIM hub an, die Wor-

¹¹ Vgl. V. Haas, 1983.

te dem Kumarbi gegenüber in seinem Bauch zu sprechen: „Sei du lebend, Herr der Quellen (und) der Weisheit. Falls [ich] herausk[omme], du heißt ab []. Die Erde wird mir ihre Kraft geben; der Himmel wird mir [seine] Heldenhaftigkeit ge[ben]; Anu wird mir seine Mannheit (sexuelle Potenz) geben; Kumarbi wird mir [Klug]heit geben; Nara [] wird mir [] geben; Nara wird mir [] geben; Enlil wird mir seine Kraft geben; [Aya] wird [mir] seine Gewichtigkeit und seine Weisheit geben. Allen [].“ (§-Strich). Der folgende Abschnitt von sieben Zeilen ist sehr zerstört. Wahrscheinlich sind weitere Eigenschaften bzw. Insignien künftiger Herrschaft aufgeführt, nämlich der Stier Seri(su), der Wagen des Wettergottes, und Suwaliyat/Tasmisu, der Bruder des Wettergottes. Nicht zu übersetzen sind auch die folgenden sechs Zeilen: Der Himmelsgott Anu fordert den im Leib des Kumarbi befindlichen Wettergott auf herauszukommen. Die Aufforderung erfolgt sechs- oder siebenmal. Erhalten ist noch: „[] ich fürchtete mich [] du und gab ich hinein.“ Der folgende Satz „wie eine Frau ihn ...“ weist auf eine Geburt hin. Es folgt: „Komm heraus aus dem Mund!“ und: „falls es ‚der gute [Ort‘ ist], dann komm [aus dem] ‚guten [Ort‘ heraus!“ (§-Strich) In dem anschließenden Absatz geht es darum, aus welchem Körperteil er herauskommen kann, ohne sich zu verunreinigen: „Falls ich [aus dem ...] herauskomme, so werde ich mich auch dort verunreinigen. ... Und durch das Ohr werde ich mich verunreinigen. Wenn ich aber aus dem ‚guten Ort‘ herauskomme, ...“ Es folgt: „Den Schädel bestimmte (seshai-) er; wie einen Stein zerbrach er ihn (nämlich) den Kumarbi (und zwar) seinen Schädel. Und er kam ihm aus dem Schädel heraus, KA.ZAL, der heldenhafte Kö[nig].“ (§-Strich)

Kommentar und Vergleiche: Die sumerographischen Epitheta A.GILIM und KA.ZAL (hethitisch *muwatalla*- „Ehrfurcht einflößend“, KA.ZAL „heldenhafter Kö[nig]“ können sich nur auf den Wettergott beziehen, der wahrscheinlich erst am Tage seiner Geburt seinen Namen Tarhun(ta) tragen kann, vgl. auch Gilgameš, Tafel I:47: „Gilgameš ist er seit dem Tage, da er geboren, mit Namen genannt.“ Der Wettergott kommt aus dem Schädel des Kumarbi heraus, den „er wie einen Stein“ zerbricht, wobei sich der Fluch des Anu erfüllt: „Du wirst dahin kommen, daß du (am Ende der Schwangerschaft) die Felsen des Gebirges Tassa mit deinem Schädel zu schlagen beginnen wirst!“ Es scheint, daß der Wettergott der jüngste der drei durch Anu gezeugten Wesen – Aranzah, Suwaliyat/Tasmisu ist – entsprechend dem Zeus als des jüngsten Kindes der Göttermutter Rhea nach der *Theogonia* des Hesiod (478). Die Geburt aus dem Schädel erinnert an die Geburt der Pallas Athene. Pindar (Olympien, 7,35ff.; vgl. auch Euripides, Ion 454ff.) berichtet, daß Athene aus dem Schädel ihres Vaters Zeus hervorsprang; Geburtshelfer war der Schmiedegott, der den Schädel mit einer Axt gespaltet hat. Hesiod erzählt, als Metis, die erste Gemahlin des Zeus, die Athene gebären sollte, täuschte Zeus die Göttin und verschlang sie in seinem Bauch, da er fürchtete, Metis würde ein Wesen gebären, das stärker sei als der Blitz, *Theogonia*, 887 (vgl. auch die Geburt der eulenäugigen Tritogeneia, der Erweckerin des Kampfgetöses, *Theogonia*, 924).

Das Epitheton des Aya (Ea) „Herr der Quellen (und) der Weisheit“ steht in Beziehung zum unterirdischen Süßwassersee Apsû¹², siehe S. 168.

Kumarbi verlangt, den Wettergott-Knaben zum Fraß: „Und wie er ging, trat er vor Aya hin; K[umarbi ver]neigte sich und fiel nieder. Kumarbi vom [] verfärbte sich (Text: veränderte sich); und er suchte die (sumerische Göttin des Überflusses) Namhe auf. [Kumar]bi hub an, zu Aya zu sprechen: ‚Den [So]hn gib mir; essen werde ich [ih]n. Welcher mir die Frau [] ... Was mir aber ihn, den Tarhun(ta), [] esse ich. Wie [] werde ich ih]n vern[ichten] [] den Tarhun(ta) will ich essen; [] wie [Spre]u werde ich ihn zerstampfen []...“ Die folgenden vier Zeilen sind stark beschädigt.

Kommentar und Vergleiche: Die Wendung „sich verändern“ bei einem unerwarteten und unerfreulichen Ereignis erscheint nochmals in der Mythenfolge: Als Istanu den Ullikummi entdeckte, „veränderte sich ihm vor Schreck [sein Sinn]“. Als in der babylonischen Dichtung „Istars Höllenfahrt“ die Unterweltsherrin Ereškigal erfährt, daß Istar Einlaß in ihren Palast begehrt, „wurde ihr Gesicht grün-gelb wie ein Tamariskenzweig; wurden wie die Lippe eines *kuninu*-Troges (der Rand des Troges) ihre Lippen dunkel.“¹³

Das Verschlingungsmotiv – Kumarbi erhält statt des Wettergott-Knaben einen Stein zu fressen: Wie in der *Theogonia* verschlingt Kumarbi statt des Wettergott-Knaben einen Stein, an dem er sich schmerzvoll die Zähne ausbeißt und den er in eine [Höh]le schleudert: „Istanu des Himmels um zu sehen [] nahm Kumarbi zu essen. [Der *kunkunuz(z)i*-Stein dem Kumarbi [im] Mund []. Die Zähne ... Die Zähne [] ihm die Zähne darin ... [], und er hub an zu schreien.“ (§-Strich) Es folgt eine Kult- und Opferätiologie jenes Steines, den „man *kunkunuz(z)i* nennen soll“.

Die Opferätiologie des *kunkunuz(z)i*-Steines: „[... *kunkunuz(z)i*] soll man den Stein nennen; und er soll in [] liegen!“ Den *kunkunuz(z)i*-Stein aber [] stieß er in [eine Höh]le (und sprach): „Zu dir soll man gehen. Man soll (dich) [den *kunkunuz(z)i*-Stein] nennen! Dir sollen die [Rei]chen, die Krieger (und) die Herren Rinder (und) [Schafe schlach]ten; die Armen sollen dir m[it Brei] opfern!“¹⁴ ... Nicht es ...[] Kumarbi was vom Munde [] nicht irgendeiner [] sprach er. Kumarbi [] wurde sein *tekku*. Die Länder oben und unten [opfer]n. (§-Strich) [Die Reich]en begannen, Rind (und) Schaf zu sch[la]chten; [die Armen aber] begannen, mit Brei zu opfern. [] stellten sie hin. Und seinen Schädel *flickten* sie wie einen (zerrissenen) Stoff [] zusammen, den Kumarbi, (und zwar) seinen Schädel; und aus [dem ‚guten O]rt‘ kam der heldenhafte Tarhun(ta) heraus.“ (§-Strich)

¹² Siehe E. Laroche, 1961, 79 und G. M. Beckman, 1986, 27 Anm. 51.

¹³ Zu solchen Vergleichen und Metaphern der Gefühlsregungen siehe M. P. Streck, 1999, 70–72.

¹⁴ KUB 33.120 Vs. II 59–65; vgl. V. Haas, 2002, 234–237.

Kommentar und Vergleiche: Mit *kunkunuz(z)i* (Sumerogramm ^{NA4}SU.U) ist also jener Stein bezeichnet, der dem Kumarbi statt des neugeborenen Wettergottes, den er zu fressen beabsichtigte, gegeben worden war und den er in eine [Höh]e geschleudert hat.

Mit *kunkunuz(z)i*- könnte dem Mythos zufolge ein Meteorit oder ein Vulkanstein, etwa ein Rhyolith, bezeichnet sein. Dem Namen liegt die reduplizierte Verbalbasis *kuen-/kun-* mit der Bedeutung „töten“ und „(er)schlagen“ zugrunde.¹⁵ In dem literarischen Werk „Gesang (von) der Freilassung“ ist in sehr fragmentarischem Kontext davon die Rede, daß mit dem *kunkunuz(z)i*-Stein das unglückliche Schicksal des Mannes Purra verbunden ist, siehe S. 184. Ein Unglück kündigt ein vom Himmel gefallener *kunkunuz(z)i*-Stein in dem vierten Traum des Jägers Kesse an, siehe S. 207.

Die Verschlingungsmotivik: In der Überlieferung des Hesiod war dem Kronos prophezeit worden, daß er von einem starken Sohn gestürzt werden würde. Deshalb verschlang er seine Kinder, sobald sie von Rhea geboren wurden. Als Rhea nun den Zeus geboren hatte, verbarg sie ihn in einer Höhle im Gebirge Ida auf Kreta. Dem Kronos aber reichte sie einen in Windeln gewickelten Stein, den er gierig verschlang, dann aber ausspie, so daß er in Delphi zur Erde fiel, wo er als Orakelstein (Omphalos) der Gaia und dann des Apollon verehrt wurde.

Die Geburt des Wettergottes: Der folgende sehr beschädigte Absatz führt das Thema der Geburt fort. Es ist die Rede vom Berg Kanzura, dem Ort, wo der Fluß Aranzah entstanden war: „Wie den Kumarbi [] zum Berg Kanzura [] den Berg Kanzura [] kam der heldenhafte [König. Er] kam aus dem ‚guten Ort‘ heraus. Anu [] beobachtet.“ (Lacuna).

Kommentar: Daß Kumarbi den Wettergott geboren hat, geht auch aus der hurritischen Hymne an den Tessop von Halab hervor, in der es in Bezug auf den Tessop von Halab heißt: „Dein Vater Anu hat dich gezeugt, deine Mutter Kumarbi hat dich geboren“, siehe S. 251.

Von nun ab (Rückseite der Tafel Kolumnen III und IV) sind die Zeilen nur noch zu einem Drittel erhalten. Das mehrfach genannte Verbum *harnink-* „vernichten“ in den finiten Formen „wir werden vernichten“ und „du wirst den Kumarbi vernichten“ zeigt, daß sich ein Götterkampf annahnt. Beteiligt sind, soweit erhalten, Anu, Namhe, Kumarbi und natürlich der Wettergott mit seinem Stier Seri. Die Wendung, „de[n ...] auf den Thron irgend[einer]“, weist darauf hin, daß um das Königtum im Himmel gestritten (werden) wird. Dabei ist [Kumarbi] aufgefordert: „[Kumarb]ji, Herr der Quellen (und) der Weisheit, [] mache den [Gott ...] zum König.“ Die Entscheidung mißfällt dem Wettergott, denn „im Herzen wurde er böse“ und „sprach [zu] dem Stier Seri: (§-Strich) ,[Welche] gegen [mich] zum Kampf kommen [].“ Im folgenden heißt es: „und den Gott... verfluch]te ich, und den (Kriegsgott) Zababa verfluchte ich; ich brachte ihn ... in die Stadt; und welche werden wohl noch gegen mich kämpfen? (§-Strich) Der Stier Seri antwortete dem Tarhun(ta):

¹⁵ Zu der unheilvollen Konnotation des *kunkunuz(z)i*-Steins vgl. V. Haas, 2002, 234–237.

„Mein Herr, warum verfluchst [du] sie; warum mein Herr, [verfluchst du die Götter]? Warum verfluchst du den Enki (Ea)? Es hört dich Ea.“

Auch die folgenden beschädigten 11 Zeilen einer an Ea/Aya gerichteten Rede ist nur in Resten erhalten: „Als Aya die Worte [hört]e, da wurde ihm im Herzen böse, [und] Aya hub an, dem (Gott) [S]auri die [Wor]te zu antworten: ‚Sprich du nicht Verfluchungen gegen mich; wer mich verflucht, verflucht mich [mit Gefahr gegen sich selbst]. Du, der gegen mich [die Verfluchungen] zurück[gab,] [] verfluchst du (selbst) mich! Unter einem Topf (mit) Bier [ist Feuer angefacht], und jener Topf geht in Stücke (oder kocht über).‘“

Kommentar: Welcher Gott sich auf den Thron setzen wird, ist nicht klar; doch könnte es sich um den rebellischen Hirschgott Kurunta der folgenden Dichtung handeln, siehe S. 144–147.

Sauri ist die hurritische Bezeichnung für „Waffe“ oder auch für eine bestimmte Waffe. Mit Sauri identisch ist wohl der Gott Šarur, den der Gott Ninšiku in dem babylonischen Anzu-Epos in den Kampf schickt, Anzu b II 111f. und 135f.

Die Warnung des Aya, „unter einem Topf (mit) Bier [ist Feuer angefacht], und jener Topf geht in Stücke (oder kocht über)“, ist wohl ein Proverbiuum, siehe S. 310.

Nach einer Lacuna von etwa 50 Zeilen fährt der Text fort; er setzt mit einer Episode des Wagens (des Wettergottes) ein: „[] Wagen [] und der Wagen [] ferner der Wagen [] ... dann [] (§-Strich) [Als] der sechste [Mona]t (zu Ende) ging, der Wagen [] die Mannheit (sexuelle Potenz) des Wagens [] der Wagen zurück in die Stadt A[puwa] [] nahm er [Klug]heit vor seinen Sinn. [] Aya, [der Herr] der Weis[heit]. Die Erde (Erdgöttin) aber eil[te] in die Stadt Apzuwa (und sagte): ‚Aya, [Herr] der Weis[heit], [], du [we]ißt (was zu tun ist).‘ [] [zäh]lt er: Der erste Monat, der zweite Mon[at, der dritte Monat verging]; der vierte Monat, der fünfte Monat, der sechste Monat verging, [der siebte Monat], der achte Monat, der neunte Monat verging, und der zehnte Mona[t trat ein]. Im zehnten Monat [begann] die Erde zu kreißen. (§-Strich) Als die Erde kreißte, [] gebar sie [zwei] Kinder. Ein Bote ging und [] erkannte er auf seinem Thron an, Aya [] eine angenehme Nachricht [], die Erde gebar zwei Kinder‘ [] Als Aya die Worte [hörte], einen Bo[ten] [] der König bra[chte] Geschenk(e) [] ein Gewand [] ein *epattu*-Gewand (mit) Silber (verziert) [].“

Kommentar: Der adlerförmig gestaltete Wagen, zu den Insignien und Waffen des Wettergottes gehörend, ist ebenso wie die Waffe Sauri in dem vorangegangenen Gespräch mit Aya, personifiziert. Der Wagen, der über „Mannheit, Potenz“ (*pisnatar*) verfügt, scheint, wie H. Otten vermutet hat, die beiden Kinder in Apzuwa mit der Erde gezeugt zu haben.¹⁶ Nicht zu beantworten ist, um welche Kinder es sich handelt und welche Funktion sie in der Mythenfolge einnehmen.

¹⁶ H. Otten, 1950, 8.

Es folgt der Kolophon: „Erste Tafel des Gesanges [über Kumarbi] (das Werk ist nicht? zu Ende). Hand (geschrieben von) des Ashap[a, Sohn] des []-tassu, Enkelsohn des Inara-piya (LAMMA.SUM) und (Ur)enkel des Warsiya; Schüler des Ziti. Diese Tafel (die ich schrieb / kopierte), w[ar] zerrieben. Ich, Ashapa, schrieb sie vor Ziti.“

Stilistik: Daß Teile der Dichtung einer rhythmischen Gliederung unterliegen, verdeutlichen die folgenden Zeilen mit dem Wechsel der Verbalendungen *-zi* und *-ta*:

Alalus=san keshi eszi
dassus=a=si Anus siyunas
hantezziyas=smes
peran=set arta
patas=asta kattan hinkiskitta
akuwanna=si=kan tessumnius
kissari=si zikkizzi

„Alalu sitzt auf dem Thron,
 und der starke Anu, der erste unter
 ihnen, den Göttern,
 st[eh]t vor ihm.
 Er neigt sich zu seinen Füßen nieder
 und reicht ihm die Becher zum
 Trinken in seine Hand.“¹⁷

Text und ausgewählte Literatur: CTH 344 (KUB 33.120+KUB 33.119+KUB 36.31+KUB 48.97), bearbeitet von H. G. Güterbock, 1946. Eine neuere Transliteration bietet E. Laroche, 1968, 39–47. Vgl. ferner C. Kühne, 1975, 175–177. H. A. Hoffner, Jr., 1998², 41–46 (mit weiterer Literatur). F. Pecchioli Daddi – A. M. Polvani, 1990, 115–131. Zu der Beziehung zur *Theogonia* des Hesiod vgl. H. G. Güterbock, 1946, A. Lesky, 1955, E. Neu, 1990, 105–108 mit weiterer Literatur und V. Haas, 1994, 82–85.

Der phönizische Sukzessionsmythos: Aus der *Phönizischen Geschichte* des Grammatikers und Historikers Herennius Philon von Byblos, der von 64–141 n. Chr. gelebt hat, geht hervor, daß dieser Mythenstoff den Phöniziern gut bekannt gewesen war. Von ihm erzählt der Kirchenvater Eusebius in seiner *Praeparatio Evangelica*: „Über die phönizische Religion berichtet Sanchuniaton, ein Mann sehr alter Zeit, der, wie es heißt, noch vor den Trojanischen Zeiten gelebt und wegen der Genauigkeit und Wahrhaftigkeit seiner *Phönizischen Geschichte* allgemeine Anerkennung gefunden hat. Philon der Byblier, nicht der Hebräer, aber übersetzte sein ganzes Werk aus der phönizischen Sprache in die griechische und gab es heraus.“ Wie in dem hurritisch-hethitischen Mythos ist auch in der phönizischen Version des mit Götterkämpfen verbundenen Sukzessionsmythos die erste Göttergeneration mit dem Götterkönig Eliun (griechisch Hypsistos), der dem Alalu entspricht, bezeugt. Auf ihn folgt Uranos, den Kronos ebenfalls kastriert und dessen Herrschaft er übernahm.

Kommentar: Mit dem Namen Sanchuniaton ist eine gänzlich in Vergessenheit geratene literarische Fälschung aus dem 19. Jahrhundert verbunden: Friedrich Wagenfeld, ein Student der Theologie und Philosophie, hatte eine Fälschung der Bücher des Philon von Byblos in griechischer Sprache verfertigt und sie Otto Grotewold, dem Entzifferer der Keilschrift (1836), zugespielt, der denn auch dar-

¹⁷ Zu weiteren so strukturierten Absätzen siehe B. de Vries, 1967, 71.

auf hereingefallen ist. Der für sein Interesse an abseitigen Themen und Motiven bekannte Arno Schmidt referiert in seinem Hauptwerk *Zettels Traum* diesen Vorgang, der auch als Romanvorlage sowohl für Gustav Freytags *Die verlorene Handschrift* (1864) als auch für Otto Müllers, *Der Klosterhof* (1859), gedient hat.¹⁸

Literatur: C. Clemen, 1939. O. Eißfeldt, 1952. V. Haas, 1982, 140–142. E. Neu, 1990, 109 f.

2. *Mythen über die Epoche der noch unfertigen Weltordnung*

Mit der Trennung von Himmel und Erde war der Kosmos entstanden. Kumarbi hat die Elemente des Kosmos in der Personifikation des Wettergottes und anderer Wesen geboren. In der Zwischenzeit bis zur Vollendung der geordneten Welt finden die Kämpfe der alten und der neuen Göttergeneration statt, an deren Ende die Machtergreifung des Wettergottes steht. In dieser kosmogonischen Phase habe die Menschheit (dem Mythos vom Hirschgott Kurunta zufolge) in einem paradiesischem Zustand gelebt. Noch hat der Wettergott nicht das Königtum im Himmel inne, und noch existieren die Opfervorschriften nicht.

Das Gespräch des Gottes Ea mit dem allwissenden Tier suppala(nt-) über die künftige Größe des noch nicht existenten Wettergottes: Der Mythos, in Resten erhalten sind zwei Kolumnen der Tafel, ist zu fragmentarisch erhalten, um eine fortlaufende Übersetzung bieten zu können. Kolumne II enthält einen Dialog in Form von Frage und Antwort zwischen dem Tier *suppala(nt-)* und Ea: Dem eigentlich selbst allwissenden Gott der Weisheit erzählt das Tier über die zukünftige Macht und Herrschaft eines neu entstehenden Gottes, der – wie in dem Sukzessionsmythos auch – noch nicht als Tarhun(ta) bezeichnet ist. Das Tier spricht von einem Götterkampf, in dem der neue Gott die von ihm besiegten Götter der älteren Generation um Kumarbi in die Unterwelt, mit Stricken gefesselt, verbannen wird: „Ein Schrecken soll er allen Göttern sein!“ In ihm werden sich die Kräfte der besiegten Götter vereinigen. Ea fragt das Tier, ob der neue Gott, unter dessen Herrschaft die Erde, der Himmel, die Gebirge und die Flüsse stehen werden, bereits erwachsen sei. Die Antwort des Tieres ist kaum noch erhalten. Auf der Kolumne III röhmt sich das Tier, besser über die künftigen Ereignisse Bescheid zu wissen als Ea selbst: „Weißt du (es) nicht, Ea? Einstmals [die Götter], welche [] den Himmel erschufen und [] die Fundamente [der Erde erschufen], den Gott, den [man] in das Königtum [einsetzte], [ihn] [setzte man] (auch) in das Königtum der Götter am Ort der Versammlung [ein]. [] das ewig währende König[tum] der Götter im Himmel. [Diesen Gott] brachten die

¹⁸ Vgl. V. Haas, 1985, 72–75.

Muttergöttinnen, die Schicksalsgöttinnen, die Tarawa-Göttinnen (und) die Il[i?...]-Göttinnen für das Königtum zum Leben. (§-Strich) Die Muttergöttinnen, die Schicksalsgöttinnen, [die Tarawa-Göttinnen (und) die Il[i-?...]-Göttinnen [welche] den Göttern [], die Gebi[rg]e, ... die Hebammjen, [] Länder [] brachten [ihn] [zum Leb]en.“

Kommentar: Daß der Wettergott die von ihm besiegen Götter der älteren Generation um Kumarbi, also die „früheren Götter“, an die das Proömium des Sukzessionsmythos gerichtet ist, in die Unterwelt verbannen wird, ist auch Thema eines Beschwörungsrituals, dem zufolge der Wettergott diese Göttergruppe in die Unterwelt „getrieben“ und ihnen die Art ihrer Opfergaben bestimmt hat, CTH 446 Rs. III 34–38.

Nach wiederum 11 fast gänzlich zerstörten Zeilen folgt eine Zeile mit den Satzresten, „und ihm fünf gewichtige Götter in [seinem] Bauch“; nach drei weiteren verderbten Zeilen ist von dem Fluch des Anu die Rede: „er soll [die Felsen] des Berges schlagen“ und „er soll schwanger werden mit dem Fluß Aranzah“ und „[Kumarbi] spie aus“; in dreimaliger Wiederholung: „er soll schwanger werden“, 1. mit einem Gott []-sipa, 2. mit dem Kriegsgott (Zababa) und 3. mit einem nicht mehr erhaltenen Götternamen. Hier bricht die Tafel ab.

Kommentar: Mit *suppala(nt)*-, der Bezeichnung des mythischen Tieres, sind in den hethitischen Gesetzen allgemein Haustiere „Viehbestand“ gemeint; es handelt sich demnach um einen individualisierten Sammelbegriff für Tiere. Einen vagen Hinweis auf die merkwürdige Stellung des Tieres gibt der anschließende Mythos vom Königtum des Hirschgottes Kurunta. Um ihn zu beseitigen begibt sich der Wesir des Ea in die Unterwelt zu Nara, dem Bruder des Ea, der „jegliches Getier der Erde“ (*taknas huitar [h]uman*) gegen den Hirschgott *[mobilisieren]* soll.

Text: CTH 351 [KUB 36.32(+)]KUB 36.55], bearbeitet von A. Archi, 2002.

Das Königtum des rebellischen Hirschgottes Kurunta: Wahrscheinlich vor der Herrschaft des Wettergottes über den Kosmos haben Ea und Kumarbi dem Hirschgott Kurunta das „Königtum im Himmel“ übergeben. Kurunta (sumerographisch als Epitheton mit ^{DINGIR}KAL, hethitische Lesung *inarawant*- „stark“, wiedergegeben), dessen Mythos in drei nur sehr unvollständig erhaltenen Fragmenten erhalten ist, ist entsprechend seiner Ikonographie, dem Hirsch, Jäger und Jagdtier.

Der fragmentarisch erhaltene Text setzt ein mit einem Angriff des Kurunta auf Tarhun(ta) und auf seine Schwester Ištar: Er verletzt Ištar mit einem Pfeil. Tarhun(ta) und Ištar fliehen mit dem Wagen. Kurunta schleudert einen Stein gegen die Fliehenden und trifft Tarhun(ta), so daß dieser [vom Wagen] fällt. Er entreißt ihm seine Insignien: „Kurunta zwang [] nahm er und [] der Stein den Tarhun(ta) ... [] und den Himmel schlug er; [] erhob er sich und []. Da fiel [Tarhun(ta)] vom Himmel herab. Kurunta [] und nahm dem Tarhun(ta) (die Insignien) Eselshalfter [und] P[eitsche] aus der Hand.“ (§-Strich) Es folgt die Opferätiologie für den Eselshalfter (als Kultgegenstand) des Tarhun(ta).

Unter der Herrschaft des Kurunta lebt die Menschheit, die Götter mißachtend, in eitler Freude. Doch bald entsteht eine Krise in den Beziehungen zwischen Menschen und Göttern. Trotz der Warnung der Göttin Kubaba verweigert Kurunta in anmaßendem Stolz den „großen Göttern“ die Ehrfurcht. Er ist ein Rebell, der auch die Menschheit rebellisch macht; aufsässig verweigert sie den Göttern die geforderten Opfergaben. Deshalb beschließen Ea (vom Apsû) und Kumarbi (von seiner Stadt Tuttul, die Ruine Tall Biya, nahe der Mündung des Belîh in den Euphrat), ihm das Königtum im Himmel abzuerkennen: „Ea beg[ann] zu Kumarbi zu sprechen: ‚Komm! Laß uns umkehren. Denn dieser Kurunta, den wir zum König gemacht haben, wie er selbst *untauglich* ist, so [macht er] auch die Länder *untauglich*, so daß niemand mehr den Göttern Speise- und Trankopfer gibt‘“. Der Wesir des Ea begibt sich in die Unterwelt zu Nara-Napsara, dem Bruder des Ea, und teilt ihm die beschlossene Absetzung mit. Zu diesem Zweck soll Nara(-Napsara) „jegliches Getier der Erde“ sowie den Berg(gott) Nasalma (nur hier belegt und ab hier ist der Text abgebrochen) gegen Kurunta [mobilisieren]. Die Rückseite der Tafel enthält den Auftrag des Ea, wie mit dem besieгten Kurunta zu verfahren sei (Zeilen 17'-22'): „Tarhun(ta) (und) Ninurta, sein Wesir, [] und sie behandelten den Kurunta ebenso []. Sie traten ihn nieder (breiteten ihn aus), und ihm vom Rücken [] (zer)schnitten (zerteilten) sie; den *igdu*-Körperteil aber [ihm [] (zer)schnitten (zerteilten) sie.“

Kurunta wird folglich vom Wettergott und Ninurta vernichtet: „... traten sie nieder“ ... „und ihm vom Rücken [] zerschnitten sie den *igdu*-Körperteil.“ Wahrscheinlich haben sie ihn geschlachtet und gehäutet.

Es folgt nun eine, auf Grund des allzu fragmentarischen Zustandes des Textes, nicht mehr verständliche Rede des Kurunta, aus der aber noch hervorgeht, daß er die Herrschaft des Tarhun(ta) anerkennt.

Der noch ungebändigte Kurunta verkörpert in diesem Mythos Gewalt und Anarchie, die Gegenaspekte der Zivilisation. Er anerkennt nicht die Opfer an die Götter und verachtet somit auch die Kulte, die einen Teil der geordneten Welt darstellen. Insofern ist der Text als Chaosmythos zu bezeichnen.

Kommentar, literarische Motive und Vergleiche: Der Text enthält die Motive des unfähigen Zwischenkönigs als Weltenherrscher, das Motiv einer Zeit des Wohlstandes der Menschheit und das Motiv des geschlachteten und geschundenen Gottes.

Eine Parallele zum ersten Motiv findet sich in der ugaritischen Baal-Dichtung: Der Gott 'Attar versucht, das Königtum im Himmel zu erlangen und den Thron des Baal einzunehmen; er aber ist zu klein, so daß seine Füße vom Thron herunterbaumeln: „Then 'Attar the Brilliant went up into the uttermost parts of Saphon; he sat on the throne of Valiant Baal. [But] his feet did not reach the footstool; his head did not come up to its top“.¹⁹

¹⁹ KTU 1.6:56–60, zuletzt N. Wyatt, 1998, 132.

Das Motiv, den Göttern die Opfergaben zu verweigern, begegnet auch in der babylonischen Atra(m)hasīs-Dichtung, in der der Gott Enki den von einer Epidemie geplagten Menschen rät, nur noch dem Gott Namtaru, als dem Verursacher der Not, Opfer darzubringen, um ihn zu „beschämen“.

Das zweite Motiv, die Beschreibung eines „goldenen Zeitalters“²⁰ unter der Herrschaft des Kurunta, ist eine rückwärts gewandte Utopie einer glücklichen jägerischen Epoche, in der die Mühen der Feldarbeit noch unbekannt waren. Rückwärts gewandte Utopien einer paradiesischen Urzeit legt auch die sumerische Überlieferung in die kosmogonische Epoche des Übergangs von der noch ungeordneten Welt in die Jetzzeit. Die Motive des paradiesischen Zustandes sind das Fehlen der Nacht als der Exponentin des Negativen, das Fehlen von Krankheiten und wilden Tieren; die Menschen erreichen ein hohes Lebensalter und haben Überfluss an Nahrung; es gibt nur eine einzige Sprache unter einer einzigen friedvollen Herrschaft.²¹

Das dritte Motiv – die Tötung des Hirschgottes – ist kaum anders als eine aithologische Legende zu verstehen: Der das erste Mal erfolgte Tötungsakt oder rituelle Mord²² wird von zwei Göttern als eine gemeinschaftliche Tat ausgeführt.²³ Mithin ist der Hirschgott Kurunta das Jagdtier selbst. Das Erlegen des Jagdtieres ist ein Nachvollzug der urzeitlich-mythischen Tötung des Wildtieres und somit eine heilige Handlung, die entsprechende Jagd-, Tötungs- und Wiederbelebungsriten voraussetzt.²⁴ Auch dieses Motiv hat seine nächste Parallele in der ugaritischen Baal-Dichtung, in der die bacchantische Anat ihren Bruder Baal in Stücke reißt und verschlingt: „Sie verzehrte sein Fleisch ohne Messer, sie trank sein Blut ohne Becher“. Ebenso zerteilt der Getreide- und Totengott Môt seinen Gegner Baal in große Stücke und frisst sie wie ein Tier.²⁵ Als nur ein Beispiel aus der klassischen Antike sei auf den Orphiker Onomakritos von Athen hingewiesen, der in seinem Werk *Teletai* von der Herrschaft des Dionysos-Kindes (dem Zicklein) berichtet haben soll, das auf dem Götterthron versagt und von den Titanen getötet, zerstückelt, gebraten, gekocht und gegessen wird.²⁶ Vergleichbar ist die Ätiologie der Getreideverarbeitung in dem Motiv der Tötung des ugaritischen Getreidegottes Môt: Er wird gespalten, geworfelt und geröstet. Das Motiv des getöteten Gottes findet sich sowohl im Osiris-Mythos als auch im Rig-Veda IX, wo von dem Rauschtrank Soma berichtet ist, daß, als der Gott Soma vom Himmel herabgestiegen ist, er zerquetscht, zerstampft und ausgepreßt, also verarbeitet worden ist.²⁷ Es handelt sich mithin um Ätiologien von in den Nahrungsmitteln manifestierten Göttern.

Zu der Opferätiologie des Hirsches vgl. auch den Mythos bei Hesiod (*Theogonia* 535–560), dem zufolge bei der Teilung des Opfers das Fleisch den Menschen,

²⁰ Eine Parallele zu dem Goldenen Zeitalter bei Hesiod zieht A. Bernabé 1987, 202.

²¹ Siehe M. Streck, 2004.

²² In diesem Zusammenhang sei auf die hethitische Version der Huwawa-Erzählung der Gilgameš-Dichtung hingewiesen, in der der Jäger den prototypischen Namen Šangašu (hethitisiert von akkadisch Šaggāšu) „Totschläger, Mörder“, trägt, siehe H. Otten, 1958, 122.

²³ Vgl. dazu auch Ad. D. Jensen, 1960², 200.

²⁴ Vgl. W. Burkert, 1972, 159.

²⁵ Zuletzt O. Loretz, 2000, 1724f.

²⁶ Siehe K. Kerényi, 1994, 151–157.

²⁷ Vgl. W. Burkert, 1972, 248 und Ad. E. Jensen, 1960², 200–202.

die Haut, Knochen und andere mehr oder weniger ungenießbare Teile des Opferieres den Göttern zugewiesen werden.

Text und ausgewählte Literatur: CTH 343, bearbeitet von A. Archi, 2002. Übersetzt von H. A. Hoffner, Jr., 1998², 46–50. Vgl. auch D. Schwemer, 2001, 450f.

Eine Epidemie durch die Überschwemmung des Euphrat: Das Fragment eines Rituals mit einer mythischen Partie gegen die durch eine Überschwemmung des Euphrat verursachte Epidemie zeigt gewisse Anklänge an den Mythos vom Königum des Kurunta. Erhalten sind die ersten 20 Zeilen des Vorderseite der Tafel und fünfzehn Zeilen der Rückseite. Die Rede ist vom Sohn des Istanu, den die Götter in das Königum „im Lande“ eingesetzt haben. Das Opfer- und Entsühnungsritual für den Euphrat, als „im Lande eine Epidemie ausgebrochen war, die vier Jahre währte“, erklärt diese Störung mit dem Motiv der Herrschaft eines unfähigen Gottes. Zu Beginn des stark beschädigten Textes sind die „früheren Götter“ genannt, die „alle Flüsse losließen“, also eine Überschwemmung verursachten. Der folgende Absatz berichtet, daß „alle Götter den Sohn des Istanu ergriffen un[d ih]n im [Lan]de zum König machten“.

Text und ausgewählte Literatur: CTH 365, siehe V. Haas, 2003, 296–303.

3. *Die Katastrophenmythen*

Die vom Wettergott gewährleistete kosmische Ordnung ist nicht unerschütterlich. Denn bei Katastrophen wie Erdbeben, Überschwemmungen, Vulkanausbrüchen, Kriegen und deren Folgen – Hungersnöten und Seuchen –, bei Bedrohungen durch Sonnen- und Mondfinsternissen ist der feindselige Gott Kumarbi am Werk. In allen drei sich in ihrer Furchtbarkeit steigernden Katastrophenmythen gelingt es dem keineswegs immer heldenhaften Wettergott nur mit äußerster Mühe und nur mit der Hilfe seiner Schwester Ištar, die Ordnung wiederherzustellen. Die nicht unumstrittene Herrschaft des Wettergottes geht auch aus einem fragmentarischen, zum Kumarbi-Zyklus zu stellenden Text hervor.²⁸

In drei solchen Katastrophenmythen erschafft der „Göttervater“ Kumarbi drei Widersacher, die den geordneten Lauf der Jahreszeiten, den Kosmos und die Existenz der Menschheit bedrohen; nämlich „Herrn Silber“, die im Meer wohnende Schlange Hedammu und den Steinriesen Ullikummi. Wahrscheinlich ist dieser Mythenfolge noch die als „Gesang vom Meer“ bezeichnete Dichtung zuzuordnen.²⁹ Der Wettergott vermag

²⁸ KUB 33.105, vgl. dazu Ph. H. J. Houwink ten Cate, 1991, 147 mit Hinweis auf Ilias VIII:18–27.

²⁹ Durch den Kolophon KUB 45.63 Rs. IV 7' DUB.1.KAM ŠA A.A[B.BA ŠIR NU.TIL] „Erste Tafel des Mee[res; nicht zu Ende“] und den hurritischen Satz Vs.13 ši-i-ra-a-ti-li ki-i-ia-ši „ich will das Meer besingen“ ist das Tafelbruchstück als „Lied des Meeres“ aus-

alle seine Widersacher schließlich zu überwinden. In dem Proömium des „Gesanges vom Silber“ heißt es, daß weise Männer einem Sänger, die Geschichte, in der Kriege und Hungersnot entstanden waren, erzählten.

Hedammu und „Herr Silber“ sind auch in einem Beschwörungsritual in hurritischer Sprache angerufen: „Herr Silber“ und „Herr Hidam(mu), welche Kumarbi erzeugt hat (*fud=t-l-ae*)“.³⁰ In ihrer Gesellschaft befindet sich „Kiklipadal(li), der König von Tukris“, dessen zweites Namenselement *-adal* „Held“ bedeutet.

Der „Gesang vom Silber“

Der „Gesang vom Silber“ (hurritisch *ushuni* „Silber“) ist nur in wenigen hethitischen Fragmenten erhalten. Wahrscheinlich ist „Herr Silber“ der erste Widersacher, den Kumarbi gegen den Wettergott mit einer sterblichen Frau zeugt. Er verläßt sie, so daß Silber als Waisenknabe aufwächst.

Das Proömium: „[], Istanu des Himmels, Ištar [Königin] von Nini-ve. Unter allen Göttern aber] verehrt [ihn] niemand, (obgleich) [seine] Kraft [größer ist als ihre Kräfte], sein Wort [gewichtiger ist] als [ihre Worte], seine [Klug]heit [größer ist] als [ihre] Klughe[it] [], sein(e) Kampf(fähigkeit) [und sein] Ru[hm] größer sind als die ihrigen und bezüglich seines göttlichen Wal[tens] ihr göttliches Walten [geringer ist]. (§-Strich) Be-singen will ich das vorzügliche Silber []. Weise Männer [erzählten] mir [die Geschichte] des vaterlo[sen Knaben (Silber)]. Es gab nichts. In frühe-rer Zeit dem Silber [] und sein [] kennt [man] nicht [] Männer stürmten in die Schlacht. [] gab es nicht. Und Getreide [gab es nicht].“

Kommentar: Das Proömium ist ausschließlich an den Protagonisten Silber gerichtet. Denn mit den großen Göttern weit überlegenen Gestalt ist kaum der Wettergott, sondern das Silber gemeint. Nahtlos beginnt der Erzähler die Geschichte mit einem Rückgriff in die ferne Vergangenheit, in der Kriege und Hungersnot herrschten; er erzählt aus einer Zeit der Störung der kosmischen Ordnung.

Die Geburt des Knaben Silber enthält ein nur aus 12 sehr beschädigten Zeilen erhaltenes Fragment. „[] Feuer [] Alabaster [] seine Au- gen [] und sie gaben es. []. [Der erste, zweite, dritte und] vierte Mo-nat verging. Der fünfte Monat, [der sechste Monat, der siebte Monat, der

gewiesen (siehe M. Salvini, SMEA 18, 1977, 86). Erwähnt werden „die Erde mit dem Himmel“ Vs. I 3 und die „göttlichen Vorfahren“ Vs. I 12 sowie auf der Rs. IV 5'–6' Kumarbi in der Rede-Einleitungsformel, die sich an „die Götter insgesamt“ richtet. Ph. H. J. Houwink ten Cate, 1992, 115–117, 129 f., I. Rutherford, 2001 und D. Schwemer, 2001, 454 Anm. 3751 ordnen dem Mythenzyklus als einen weiteren Text das in hurritischer Sprache überlieferte „Lied vom Meer“ zu, welches aber ebenso wohl auch zu dem Hedammu-Mythos gehören kann.

³⁰ KUB 27.38 (= ChS I/5 Nr. 87) Rs. IV 19–21, siehe G. Wilhelm, 2003, 393–395.

achte Monat, der neunte Monat verging. Der zehnte Monat tra]t ein. (§-Strich) [].“

Kommentar: Es liegt die stereotype Schwangerschafts- und Geburtsformel der episch-mythischen Literatur vor; verkürzt ist sie in der Erzählung von den Brüdern „Schlecht“ und Gerecht“ bei der Geburt des zweiten Sohnes: „Zum zweiten Male wurde [das Eheweib von A]ppu schwanger. De[r zehnte Monat trat] ein, und die Frau gebar einen Sohn“, siehe S.197.

Der heranwachsende Knabe Silber steigert sich vom Raufbold zu einer Gefahr für die Weltordnung: Zuerst verprügelt er seine Altersgenossen, dann bedroht er seine eigene Mutter; später greift er sogar die Götter an und bedroht die Gestirne Sonne und Mond.

Silber und die Waisenknaben: Silber ist ein derber Bursche, der die Dorfkinder draußen am Tor vor der Ortschaft verprügelt. Als dann aber eines zu ihm sagt, daß er doch ebenso wie sie selbst ein Waisenknabe sei, klärt seine Mutter ihn über seinen Vater Kumarbi auf und erzählt ihm, daß der Wettergott, der König im Himmel, und die Ištar, Königin von Ninive, seine Geschwister sind und er sich vor niemandem, außer vor einer einzigen Gottheit, die nicht genannt wird, zu fürchten habe. Daraufhin begibt sich Silber nach Urkes zu seinem Vater Kumarbi, den er aber nicht antrifft.

„[Und] Silber [verprügelte] einen Waisenknaben [mit] einem St[ock]. Da sagte der Waisenknabe zu Silber ein böses Wort: ‚Mein Silber, warum [schlägst du uns] und warum prügelst du uns? Du bist doch wie wir ein Waisenknabe.‘ [Als Silber die Worte hörte], da begann er zu greinen; und wehklagend ging Silber in sein Haus hinein. Und er hub an, seiner Mutter die Worte zu berichten: ‚Die Burschen, die ich am Tor vorn schlug, die trotzten mir. (§-Strich) Da schlug ich einen Burschen mit dem Stock, und er erwiderte mir ein böses Wort. Und die Worte, welche die Waise zu mir sprach, höre nun meine Mutter: [Warum schlägst du uns. Du bist eine Waise wie] w[ir].‘“ (Lacuna)

Kommentar: Dieser Abschnitt gibt einen Einblick in die dörflich-bäuerliche Lebenswelt der Knaben.

Silber bedroht seine Mutter: Silber fordert von der Mutter Auskunft über seine Herkunft. Erst weigert sie sich, doch nachdem er auch sie mit seinem Stock bedroht, erzählt sie ihm von seinem Vater und seinen mächtigen Geschwistern. Daraufhin begibt sich Silber auf die Suche nach Kumarbi in die Stadt Urkes: „[Seine Mutter] nah[m ihm] den Stock weg. [Die Mutter] wandte sich ihm zu [und] hub an, [zu ihrem Sohn Silber] zu sprechen: ‚Schlage mich nicht! Die Stadt, [nach welcher du mich fragst], will ich dir nennen. [Dein Vater ist Kumarbi], der Vater der Stadt Urkes []. Er wohnt in Urkes [] und das Rechtswesen aller Länder []. Dein Bruder ist Tarhun(ta) []. Er ist [der König] im Himmel und der Kö[nig] in den Ländern. [Deine] Schwester ist Ištar; sie ist die Königin von Ninive. Ängstige dich nicht [vor irgend]einer Gottheit. [Nur einen

einzigem] Gott [fürchte]. Er [wiege]lt das Land der Feinde [und die wil-
den] Tie[re auf]. Oben und unte[n] []; unten (und) ob[en] [].‘ [Als
Silber die W]orte [der Mutter] hörte, da eilte er nach Urkes; er gelangte in
Urkes an. Doch traf er [Kumarbi, seinen Vater,] nicht in seinem Hause. Er
[war gegangen], um das Land zu durchstreifen; er *wanderte* in den Ber-
gen.“ (Der Text ist weggebrochen.)

Kommentar: Welche Absicht Silber mit dem geplanten Besuch bei seinem Vater Kumarbi verfolgt, bleibt unklar. Wahrscheinlich aber geht es ihm um die Übernahme des Königtums im Himmel.

Silber verprügelt die Götter: In einem weiteren Fragment hat Silber bereits die Herrschaft erlangt und demütigt die Götter: „[Sein Wesir (Su-waliyat) hub an], zu Tarhun(ta) zu spre[chen]: ,[Es ist] dir nich[t (mehr) möglich], ein Gewitter hervorzurufen [] weißt du [nicht] schwer [] weißt du nicht, daß nun Silber] König geworden ist [und daß er alle Götter [] mit einer Pistazienholz-Peitsche [herum]tre[ibt].‘ Tarhun(ta) [hub an], zu seinem Wesir zu sprechen: ,Auf, komm, lasse uns essen [und trinken! Unser V[ater] besiegte nicht []. Aber jetzt wird ihn Silb[er besiegen].‘ Sie nahmen einander an der Hand [die beiden Brüder]; sie gingen los; mit einem einzigen (Schritt/Lauf, oder in einem einzigen Augenblick) durchschritten sie [], gelangten sie in die Stadt [Urkes]; und Sil[ber] ist [] auf dem *nakki* wie[] fürch[ten] sie ihn []. Der starke []. (§-Strich) Tarhun(ta) und Tasmisu gelangten [] Der Wettergott] sah ihn und []. (Der Text ist weggebrochen.)

Kommentar: „Sie nahmen einander an der Hand“ ist ein Topos aus der babylonischen Dichtung, vgl. z. B. Gilgameš, Tafel III 19. Die Wendung „mit einem einzigen (Schritt/Lauf) durchschritten sie/gingen hinüber ... und gelangten an“, erscheint auch im „Gesang von Ullikummi“; zur schnellen Fortbewegung der Götter beachte auch den Topos von den Schuhen als den „eiligen Winden“, siehe S. 128.

Die alten Männer: Ein kleines Fragment von nur wenigen unvollständig erhaltenen Zeilen enthält Weisheitssprüche, die die alten Männer verkünden: „Der Baum, d[en] wir [fäl]len, den hast du []. Den O[chsen] [inmitt]en des Gemüsegartens, den [d]u [].“

Silber bedroht den Kosmos: Das Fragment schildert, wie Silber die Sonne und den Mond vom Himmel herabzog. Da der Mond die Zeitrechnung bestimmt und die Sonne den Tag von der Nacht scheidet, steht die Welt in Gefahr, in das zeitlose und finstere Chaos zu stürzen.³¹ Die beiden Gestirne erkennen das Königtum von Silber an: „[] ergriff e[r schic]kte e[r: ,Gehe hina[b in die dunkle Erde]. [] und ihn [mit] dem *Fessel*[riemen] n]ahm er. (§-Strich) Sein [] verschloß er. Mit [] richtete er []. Und alle Götter [] kommen. Silber [ergrif]f mit den Händen Gewalt – einen Speer (ergriff) Silber. Dann zog er [Sonne] (Istanu/Simige) und Mond (Arma/Kusuh) [vom] Himmel herab. Istanu (und)

³¹ Siehe V. Haas, 1994, 82–97.

Arma [beug]ten sich (vor ihm) nieder; und sie erwiesen dem Silber Reverenz. Istanu (und) Arma huben an, zu Silber zu sprechen. (§-Strich): „[Silber unser Herr], töte uns nicht! Wir sind das Licht [des Himmels] un[d der Erde]. Wir sind die Fackel(n) [der Länder] über welche d[u] herrschst. Wenn] du [uns] tötest, wirst du (nur) dunkle Länder mit (deiner) Person beherrschen.“ Hier ist der Text nahezu vollständig weggebrochen.

Kommentar: H. A. Hoffner, Jr., der Bearbeiter dieses Textes (siehe Text und ausgewählte Literatur), vermutet, daß Silber auf Grund seines Glanzes glaubt, den Kosmos aus eigener Kraft erleuchten zu können.

Ein Gespräch zwischen Silber und Ištar ist zu fragmentarisch erhalten, als daß eine Übersetzung möglich wäre. In Hinblick auf die beiden anderen Katastrophenmythen liegt die Vermutung nahe, daß auch hier die Göttin ihrem Bruder beisteht, das Königtum wiederzuerlangen.

Text und ausgewählte Literatur: CTH 364, bearbeitet von H. A. Hoffner, Jr., 1988, 143–166. Vgl. auch H. A. Hoffner, Jr., 1998², 27–28.

Der „Gesang vom Meer“

Der „Gesang vom Meer“ ist in einem hurritischen und einem hethitischen Tafelbruchstück erhalten. Das hurritische Fragment ist durch seinen Kophon als der „Gesang vom Meer“ ausgewiesen. Da der „Gesang vom Meer“ in einem Festritual vorgetragen worden ist, steht die rituelle Funktion dieses Textes außer Zweifel. In der dritten Zeile des Proömiums spricht der Sänger: „Ich will das Meer besingen“, worauf sogleich die dramatische Schilderung einer Sturmflut folgt: Der Horizont löst sich auf, Himmel und Meer bilden eine wogende Einheit: „Der Hi[mmel] befindet sich nicht unten], die Erde befindet sich nicht oben.“³² Aus den noch erhaltenen 20 Zeilenanfängen geht hervor, daß Tessop den Kumarbi mit seinem mit ihm verbündeten „früheren Göttern“ siegreich bekämpft hat.

Eine furchtbare, vom Meeresgott ausgelöste Sturmflut beschreibt auch das hethitische Fragment: „Die Wasserho[sen] bedeckten [die Erd]e. [Es erhobe]n sich die Wasserhosen; und oben erreic[ten] sie die Sonne und den Mond, [obe]n err[eichten] sie die Sterne des Himmels. (§-Strich) [Ku]marbi [hub] an, zu den Göttern zu sprechen: „[Groß]e Götter, welchen Gott kennen wir nicht? [] Wir kennen den Meeresgott. Und ihn zum Herd der Erde [] ihn []. Bringt dem Meeresgott Tribut!“ (§-Strich) Die Götter entrichten nun den Tribut, indem sie Silber, Gold und Edelsteine ins [Wass]er werfen. Doch ist der Meeresgott damit nicht zufrieden, so daß, wie in der Hedammu- und in der Ullikummi-Dich-

³² KUB 45.63 Vs. I5–6 (hurritisch) ... *ha-[wuu-ur-ni ú-ru-uk-ku tu-ú-ri-im] e-še ú-ru-uk-ku a-as-bu-un e-ki-x[*; für die Rekonstruktion des Textes und die Übersetzung danke ich I. Wegner.

tung, die Götter verzagen; allein die Ištar von Ninive, die nun die Szene betritt, scheint Rettung zu bringen.

Die Rezeption der Dichtung: Auf die Übereinstimmungen „des Gesanges vom Meer“ mit dem ägyptischen „Astarte-Papyrus“ (aus der 19. Dynastie), der einen kanaanäischen Mythos in ägyptischer Sprache enthält, wurde verschiedentlich hingewiesen. In dem „Astarte-Papyrus“ entrichtet Astarte – wie wahrscheinlich die Ištar im „Gesang vom Meer“ – dem Meeresgott den Tribut; doch fordert dieser darüber hinaus die Göttin zur Gemahlin. Daraufhin folgt ein Kampf des (dem Wettergott entsprechenden) Seth gegen das Meer. Ähnlich könnte auch die Handlung im „Gesang vom Meer“ verlaufen sein.

Kommentar, literarische Motive und Vergleiche: Wasserhosen oder Wettersäulen sind Drehstürme, welche Wasser emporwirbeln, die sich mit einem aus den Wolken herabsenkenden rotierenden Dunstkegel zu einer schlauchartigen fortschreitenden Säule vereinigen.

Ein Kampf des Wettergottes gegen das Meer findet sich im hethitischen Schrifttum mehrmals erwähnt. In dem Mythos „Ištar und der Berg Bisaisa“ ist von einem Sieg des Wettergottes über das Meer die Rede. Da kurz darauf die Berge Namni und Hazzi genannt sind, ist der Schauplatz des „Gesanges vom Meeresgott“ eindeutig die syrische Küste, da der Berg Hazzi mit dem ḡebel al-’aqra‘ zu identifizieren ist. Das literarische Motiv des Kampfes des Wettergottes gegen das Meer ist erstmals in einem altbabylonischen Text aus Mari (am mittleren Euphrat) erwähnt. In diesen Kontext gehören auch die Mythen vom Kampf des Wettergottes mit dem Meer – zum einen aus dem ugaritischen Baal-Zyklus – vergleichbar mit den Kämpfen von Jhwh gegen die Meeresungeheuer Tannīm und Leviathan – sowie der Kampf des Marduk gegen das Meer Tiamat in der babylonischen Dichtung *enūma eliš*, ein der mesopotamischen Literatur eigentlich fremdes Motiv, das wahrscheinlich von der nordsyrischen Küstenregion nach Babylonien gelangt ist.³³

Was nun die Funktion unseres Textes betrifft, so ist ein hethitisches Ritual aufschlußreich, in dem es heißt: „[Wen]n [man] den Wettergott zu den Bergen [...] bringt“ und „die Sänger singen den Gesang der Taten des Meeres, wie der Wettergott das Meer besiegt hat. Während sie singen, geht der Divinator bereits voraus zum Berg Arrana.“ Demnach wurde der „Gesang vom Meer“ während eines Festes zu Ehren des Wettergottes vorgetragen (KBo 42.2 Vs. I 15–16 // KUB 44.7 Vs. I 11'–12').

Text und ausgewählte Literatur: Hethitische Überlieferung: KBo 26.105, bearbeitet von D. Schwemer, 2001, 451–453; vgl. ferner Ph. J. Houwink ten Cate, 1991, 117–119 und I. Rutherford, 2001, 603f.

Hurritische Überlieferung: KUB 45.63 (= ChS I/6 Nr. 12) und VBoT 59 (= ChS I/6 Nr. 13), I. Rutherford, 2001, 598–609, vgl. auch M. Salvini – I. Wegner, ChS I/6, 2004, 21f.

³³ Zur Herkunft vgl. Th. Jacobsen, 1968, 104–111; W. G. Lambert, 1980, 73–74; B. Margalit, 1981, 137 Anm. 1–2.

Der Hedammu-Mythos

Der Schauplatz des in hethitischer und hurritischer Sprache überlieferten altsyrischen Mythos ist die Mittelmeerküste an der Bucht von Iskenderun, der klassischen Heimat der Drachenkampfmythen.

Der „Gesang vom Meer“ und der Hedammu-Mythos sind sich thematisch ähnlich. So könnte man die einleitenden Worte des „Gesanges vom Meer“, daß nämlich ein solches Phänomen bisher nicht bekannt war, durchaus auch auf das Erscheinen des Meeresdrachen Hedammu beziehen, welcher als Personifikation einer Windhose vorstellbar wäre.

Den Hedammu – in der hurritischen Fassung bezeichnet als *apse* „Schlange“ –, zeugt Kumarbi mit Sertapsuruhi, der Tochter des Meeres. Seine Gefräßigkeit führt eine Hungersnot herbei, so daß selbst die Existenz der Götter durch das Ausbleiben der Opferrationen gefährdet ist. Doch der Wettergott verharrt trotz mancherlei Vorwürfe seiner Schwester ängstlich und untätig,³⁴ so daß sie auch hier die Initiative ergreift.

An den Beginn der Erzählung dürfte ein Fragment zu stellen sein, das von einem Gastmahl des Kumarbi mit dem „großen Meer“ berichtet, an dem das Meer seine riesenhafte und liebliche Tochter Sertapsuruhi, [deren Aussehen] „wie süße Milch“ ist und deren Größe [] Meilen und Breite eine Meile beträgt, dem Kumarbi zur Ehe verspricht.

Kommentar und literarische Vergleiche: Überraschend in einem altorientalischen Text ist die Motivik der schönen Riesin als Götterbraut. Eine Bergriesin ist Wasitta, mit der Kumarbi ein nicht genanntes Wesen – vielleicht den Ullikummi – zeugt. Von Riesen wird noch im Alten Testament (Gen. 6, 1–4) erzählt. Die gefallenen Engel nahmen sich menschliche Frauen und zeugten mit ihnen die Riesen (Enakiter „Langhälse“), die die Urbewohner Palästinas waren und die Megalithbauten errichtet haben sollen; vgl. auch die riesigen Kinder Ekras (in Hebron), Num. 13,23–33.³⁵

„Als die Nacht anbricht, ist das Mahl beendet, und man geleitete das große Meer von Kumarbi, aus dem Haus heraus, mit *Trommeln* und [*Tambu*]rin aus Bronze und mit Kannen aus Bronze und brachte es zurück in sein Haus. Da setzte es sich auf einen guten Stuhl aus []. Sieben Tage lang hielt das Meer Ausschau nach [Kumarbi].“ Und wie vereinbart kommt Kumarbi auch nach sieben Tagen zum „großen Meer“, um Sertapsuruhi abzuholen.

In dem nächstfolgenden Fragment erscheint bereits der noch junge Hedammu, den „sie wie einen Apfelbaum v[or] Kälte [schützen]“, der aber schon „zweitausend Rinder [und Pferde], Zicklein aber und Lämmer“ von unzählbarer Menge vertilgt. Ein winziges Fragment enthält den auf Hedammu bezogenen Vergleich „wie ein Mahlstein“ ... „in den Ländern“.

³⁴ Die Vorhaltungen der Istar enthält das hurritische Fragment KBo 12.80+KUB 45,62(+), KUB 47,14 (= ChS I/6 Nr. 11).

³⁵ Vgl. L. Röhricht, 2004, 671.

Als Istar den Hedammu „im gleißenden Wasser“ erblickt, eilt sie zu ihrem Bruder, dem Götterkönig, nach Kumme, dem sie (nach der hurritischen Fassung) berichtet, daß „das Meer mit Kumarbi auf dem Thron sitzt“. Tessop, der sie bereits von weitem erblickt hatte, bewirkt seine Schwester. Doch sie verweigert Speise und Trank. Als der Wettergott von der Existenz des Hedammu erfährt, „[fließen] ihm [die Tränen wie] Kanäle“. Das hier einzuordnende Textfragment berichtet von einer anlässlich der Notzeit einberufenen Ratsversammlung der Götter. Die Versammlung eröffnet der Gott Ea mit der folgenden Rede an Kumarbi und seinen Kreis, den „früheren Göttern“: „Warum vernicht[et] ih[r die Menschheit]? Geben sie den Göttern nicht Opfer, oder räuchern sie euch ni[cht] Zedernholz! [Würd]et ihr die Menschheit vernichten, würde sie die Götter nicht meh[r verehren], und niemand mehr würde euch [Bro]t- und Trankopfer spenden. Es wird noch dazu kommen, daß Tessop, der mächtige König von Kummiya, den Pflug [selb]st ergreift, und es wird noch dazu kommen, daß Istar und Hebat [die Mü]hle selber drehen.“ (§-Strich) „[Ea], der König der Weisheit, hub an zu Kumarbi zu sprechen: Warum suchst du, Kumarbi, die Menschheit im Bösen heim? Stellt [die Me]nschheit [nicht] den Getreidehaufen, und opfert man nicht schnell dir, dem Kumarbi? Und opfert man (nicht) im Tempel in Freuden dir, dem Kumarbi, dem Vater der Götter, schnell? Opfert man nicht dem Tessop, dem Deichgraf der Menschheit? Und nennt man nicht mich, Ea, den König? [] du stellst die Weisheit allem zurück [] Blut, Tränen der Menschheit [] Kjumarbi ...“ []. Hier scheint ein Text anzuschließen, in dem Kumarbi den Meeresgott zu sich einlädt. Mukisanu, der Wesir des Kumarbi, rät dem Meeresgott, damit er weder vom Mond- noch vom Sonnengott gesehen werden kann, den Weg zu Kumarbi „unter dem Fluß, unter der Erde“ einzuschlagen. Als der Meeresgott bei Kumarbi eintrifft, findet wiederum ein breit geschildertes Gastmahl statt, doch ist der Text im folgenden abgebrochen, so daß das Gespräch der beiden nicht erhalten ist. Einem weiteren Textfragment zufolge haben die Götter den Plan gefaßt, daß Istar unter Einsatz ihrer Verführungskünste den Hedammu aus dem Meere locken und mit einem Schlaftrunk unschädlich machen soll. Zwar unglücklich über diesen gefährlichen Auftrag, bereitet sie sich doch auf die Verführung vor: „In das Badehaus [ging sie zum Waschen] hinein; [] hinein zum Waschen ging sie und wusch sich [... reinig]te und salbte sich mit feinem Parfüm; [nun schmück]te sie sich; Liebreize laufen ihr wie Hündlein hinterher.“³⁶ Sie geht, begleitet von ihren Dienerinnen, Ninatta und Kulitta, zum Meerestrond. Während die beiden Dienerinnen lieblich musizieren, entkleidet sie sich und präsentiert sich dem Hedammu in der Ikonographie der Nackten Göttin am Meerestrond. Dieser denkt zwar einen Augenblick daran, die Schöne zu fressen, besinnt sich aber schnell

³⁶ J. Siegelová, 1971, Nr. 11, 8–11.

eines Besseren und beginnt ein Gespräch mit ihr. Der im folgenden sehr zerstörte Kontext scheint das Versprechen der Göttin, sich dem Ungetüm hinzugeben, enthalten zu haben. Hedammu, durch ihren Anblick und der sie umtänzelnden und musizierenden schönen Dienerinnen erregt und seiner Sinne kaum noch mächtig, fällt, als sie wohlriechende Ingredienzen und Aphrodisiaka zu ihm ins Wasser schüttet, in einen narkotischen Schlaf: „Da ergriff den gewaltigen Hedammu, (nämlich) seine Sinne, [süßer] Schlaf, und wie Rind und Esel dösig, unterscheidet er gar nichts (mehr) und frißt Frösche und Molche.“ Begehrlich verlangt er zwar noch, daß die Göttin sich zu ihm ins Meer begebe, doch kommt er bereits be-nommen „bäuchlings aus der Mitte“ des Meeres hervor. Immerhin ist er noch so sehr erregt, daß „seine Männlichkeit hervorspringt“, als ihm die Göttin „ihre [nackt]en Glieder [entgegenhält]“. Mit dieser erotischen Schwankeepisode bricht der Text ab. Die wenigen erhaltenen Zeilenreste geben kaum mehr die Möglichkeit, die Handlung weiter zu verfolgen. Der übertölpelte Hedammu ist noch ans Ufer gekrochen, wo er, trotz seines beeinträchtigten Zustandes, in einer gewaltigen Zerstörungswut „mit dem Bauche aber siebzig Städte“ vernichtete und „Haufen von Köpfen aufhäufte.“³⁷ Sicherlich aber hat ihn am Ende der Wettergott überwunden und die Ordnung im Lande wiederhergestellt.

Literarische Motive und Vergleiche: Der altorientalische Erzählstoff, daß ein kraftstrotzendes Wesen allein durch den Liebesakt zu bezähmen und zu überwinden ist, begegnet in der Šamhat-Enkidu-Episode der Gilgameš-Dichtung: Um den wilden Enkidu zu bezähmen, schickt Gilgameš die Ištar-Dienerin Šamhat, Gilgameš, Tafel I. Auch der mit übermenschlichen Kräften ausgestattete Simson kann nur durch Delila bezwungen werden, Ri 16 4–21.

Das Motiv der Nackten Göttin am Meeresstrand findet sich auch im Baal-Mythenzyklus, wo die nackte Astarte den Meeresgott Jam am Strand erwartet.

Die hurritische Fassung der Dichtung: In hurritischer Sprache liegen mindestens zwei Fragmente vor.³⁸ Das größere Fragment enthält eine Aufforderung, wahrscheinlich der Ištar, an die Schlange *apse*, ihr Gehör zu schenken: „Als die Schlange im glitzernden Wasser die Worte hörte“ bzw. „Du, höre die Worte, Schlange im glitzernden Wasser.“ Daraufhin begibt sich die Göttin zu Tessop nach Kumme, um ihm vorzuwerfen, daß er trotz der gefährlichen Situation untätig bleibt: „Du, Tessop auf dem Thron der Herrschaft, (er)kennst du nicht die *sarse*-Gefahr. Tessop du ... nicht wie eine Halszwinge, du schützt nicht wie ein *hubni*-Gerät und x-t nicht wie ein Dolch.“ Sie berichtet ihm, daß derweil „das Meer mit Kumarbi auf dem Thron sitzt“. Es folgt ein Gespräch zwischen Kumarbi und dem Meer. Erwähnt ist ferner der Wesir Mukisanu.

Die Rezeption der Dichtung: Der Schauplatz fast aller Drachenkampfsagen ist die Bucht von Iskenderun bzw. die syrische Mittelmeer-

³⁷ J. Siegelová, 1971, Nr. 16.

³⁸ KBo 12.80+KUB 45.62 (= ChS I/6 Nr. 8) und KUB 45.61 (= ChS I/6 Nr. 8a).

küste, wie in dem ugaritischen Mythos von Baal und Jam, im Alten Testamente von Jhwh und dem Leviathan, in der klassischen Antike von Zeus und Typhon oder in der Geschichte von Perseus und Andromeda, in der Drachenkampflegende des heiligen Georg sowie in dem Genre der Dra- chentötermärchen. In der klassischen Antike werden die Züge des Meer- resgottes auf Poseidon übertragen: Er schickt ein Seeungeheuer, das Hesione, die Tochter des Laomedon, zur Strafe dafür fressen soll, weil Laomedon den Göttern beim Bau der Stadtmauer von Troia den Lohn vor- enthielt.

Kommentar, literarische Motive und Vergleiche: Der Name Hedammu, in einem rituellen hurritisch-hethitischen Kontext auch in der Form Hidam belegt, ist seiner sprachlichen Zugehörigkeit nach nicht zu bestimmen. Der Name Sertapsruhi hingegen ist ein typischer zweigliedriger hurritischer Satzname (wie z. B. Ari=b=tessob), dessen Bedeutung jedoch nicht bekannt ist. Man könnte sich unter „der Tochter des Meeres“ von einer Meile Breite, die (so schaumig) wie (frisch ge- molkene) „süße Milch“ ist, eine riesige Woge vorstellen.

Zu dem hier ausführlich geschilderten Motiv der Verweigerung zu essen und zu trinken, siehe S. 106.

Die Rede des Ea in der Ratsversammlung, daß bei einer Ausrottung der Menschheit auch die Götter selbst zu leiden hätten, erinnert an eines der Pestge- bete Mursilis II., aber auch an die Erschaffung des Menschen in dem babylonischen Epos Atra(m)hasīs.³⁹

Text und ausgewählte Literatur: Die hethitische Fassung: CTH 348, bearbeitet von J. Siegelová, 1971, 35–88. Neu übersetzt von A. Ünal, 1994, 844–848 und von H. A. Hoffner, Jr., 1998², 50–55. Vgl. auch R. Stefanini, 2004, 627–630. Zu der hurritischen Fassung KBo 12.80+KUB 45.62(+)KUB 47.14 (= ChS I/6 Nr. 8 und 8a) vgl. M. Salvini – I. Wegner, ChS I/6, 2004, 19.

Der „Gesang von Ullikummi“

Die Literarisierung und Mythologisierung gewaltiger Naturereignisse findet in der auf drei Tafeln niedergeschriebenen Dichtung von dem Steinriesen Ullikummi eine vollendete Form.

Um einen Widersacher gegen den Wettergott zu erschaffen, begibt sich Kumarbi von seiner Stadt Urkes kommend zu einem Felsen in einem See *ikunta luli*⁴⁰, der mit dem Van Gölü zu identifizieren sein könnte.⁴¹ Auf den Felsen ergießt er sein Sperma, wodurch dieser geschwängert wird und den Ullikummi gebiert, dessen Körper aus dem *kunkunuz(z)i*-Stein be- steht. In Gestalt eines riesenhaften Pfahles wächst Ullikummi auf den Schultern des Ubelluri, des hurritischen Weltenriesen, „im Meer“

³⁹ Bearbeitet von W.G. Lambert und A.R. Millard 1969.

⁴⁰ Das hethitische Wort für See ist *luli*. Das Nomen *ikunta* bleibt unklar; der Glossenkeil vor *ikunta* spricht für luwische Herkunft. Deshalb ist eine Ableitung von hurritisch *egi* „In- neres“ kaum ratsam.

⁴¹ Vgl. I. Singer, 2002, 128–132.

stehend (nach der hurritischen Fassung), „im siebten Jahr in heldenh[after Weise]“ in den Himmel hinauf, um den Wettergott mitsamt der um ihn versammelten jungen Göttergeneration vom Himmel zu stürzen.

Daß der „Gesang vom Meer“ bzw. der Hedammu-Mythos in der Komposition vor dem „Gesang von Ullikummi“ zu stellen ist, zeigt die Episode von der Blindheit und Taubheit des Ullikummi, die ihn vor den Reizen der Ištar, denen Hedammu erlegen war, schützen soll. Daß einige Zeilen später der eigentlich blind erschaffene Ullikummi den Sonnengott gleichwohl anstarrt, spricht dafür, daß die Blindheit als ein späterer Zusatz zu betrachten ist, der erst bei der Zusammenstellung der Mythen zu einem Zyklus erfolgt ist.

Der „Gesang von Ullikummi“ könnte auf dem vulkanischen Hintergrund seines ursprünglichen Schauplatzes, dem Vulkangebiet um den Ararat, Tendürek, den Nemrut Dağ und dem Van Gölü, zu sehen sein: Die Motive des Kreißens des geschwängerten Felsens, der Geburt des Steinwesens und seines plötzlichen Emporwachsens ließen sich als eine literarisch-mythologische Bildersprache oder Metapher für das Rumoren des Vulkans vor seinem Ausbruch und der Eruption des zähflüssigen Magmas zu einem rasch entstehenden Kegel, der sogenannten Staukuppe, erklären.⁴²

Die handelnden Götter sind hurritischer Herkunft. Die hurritische Sa(w)oska ist mit dem Akkadogramm *DINGIRIŠTAR*, und der hurritische Wettergott Tessop ist mit dem Sumerogramm *DINGIRU/DINGIR10* und *DINGIRIŠKUR*, das den hethitischen Komplementen zufolge als Tarhun(ta) zu lesen ist, geschrieben.

Das faszinierende Bild des auf der Schulter des Weltriesen stehenden und in den Himmel emporragenden Steinkollosses mag einst in vielen Varianten erzählt worden sein. Eine dieser Varianten führte zu der griechischen Interpretation vom Riesen Atlas, auf dessen Schulter jene Säule steht, die das Himmelsgewölbe stützt. Betrachtet man das Bild des in den Himmel ragenden und somit Himmel und Erde verbindenden Steinkollosses frei von seinem mythologischen Kontext, so scheint er der Phallus zu sein, der vor der Entstehung des Kosmos den Himmel und die Erde verbunden hat.⁴³

Die Dichtung unterliegt teilweise einer Rhythmisierung und ist in Strophen gegliedert. Im Gegensatz zur sumerischen und akkadischen Poetik entsprechen dabei die Verszeilen nicht stets auch den Zeilen der Tontafel.⁴⁴ Die auf *rhythmisiche Gliederung* ziellende Gestaltung mit einem regelhaften Wechsel der Silbenzahl pro Verszeile einiger Abschnitte der

⁴² Vgl. dazu I. Gadjimuradov, 2004, 340–357; vgl. auch I. Singer, 2002, 128 f.

⁴³ Siehe S. 135.

⁴⁴ Vgl. H. G. Güterbock, 1951, 7–11.

Dichtung zeigen (in Gestalt einer Anapher) stets gleiche Verbformen an, also morphologische Reime, wie in dem folgenden Beispiel:

kumarbis=za hattatar istanzani peran daskizzi
nu idalun siwattan huwappan sallanuskizzi
nu=za Tarhuni menahbanda idalawatar sanbiskizzi
nu Tarhuni tarpanallin sallanuskizzi
kumarbis=za istanzani peran hattatar [daskizzi]
n=at kunnan mān iskariskizzi

Der Text ist hoch stilisiert. Rhetorische Figuren sind vielfach angewandt; im folgenden Syntagma finden sich, wie in dem obigen Beispiel, zweimal hintereinander *tiyandu* „sie sollen hinstellen“ und *udandu* „sie sollen bringen“; zu beachten ist auch die drei- bzw. zweimalige Folge der Enklitika (-*ma*- „aber“) -*wa*- (Partikel der direkten Rede) -*ssi* (enklitisches Pronomen „ihm“):

hassalli asanna tiyandu
GIŠBANŠUR-un=ma=w[a=ss]i peran tiyandu
adanna=wa=ss[i a]kuwanna udandu
sessar=ma=wa=ssi akuwanna udandu

und

nu mān irsirrius uddar istamassir
[n=at nuntarnuir] liliwahbir
[n=at kishiyaz sara ara]ir
n=at sananki sarrir
[nu=kan] kumarbiya kattan erir

Der Text fährt fort:

[kūn=wa=za hassantan] datten
nu=war=an uppessar [iyatte]n
nu=war=an dankuwai daganzipi pedatten
nuntarnutten=wa liliwahnten
nu=war=an=kan upelluriya kunni paltani siyattal tiyatten⁴⁵

Das Proömium ist an „Kumarbi, den Vater aller Götter“ gerichtet. Die Anfangszeile des Proömiums ist nicht erhalten: „... in welchem Sinn [], er nimmt [in seinen Sinn Schlauheit]. Besingen will ich Kumarbi, den Vater aller Götter.“ (§-Strich)

Kumarbi plant Böses und zeugt den Ullikummi: „Kumarbi nimmt sich Schlau[heit vor seinen Sinn], indem er einen ‚bösen Tag‘ als ein böses

⁴⁵ Zu weiteren Figuren, wie Kreuzstellungen, affirmativen Wiederholungen, Trikola und verschiedenen Formen von Parallelismen, siehe S.288–293; vgl. auch die Kommentare zu den jeweiligen Absätzen.

Wesen (bösen Menschen) großzieht. Er plant dem Tarhun gegenüber Böses, indem er gegen Tarhun einen Widersacher großzieht. (§-Strich). Kumarbi [nimmt] sich Weisheit vor seinen Sinn und steckt sie sich wie einen *kunnan*-Schmuckstein an.“ (§-Strich)

Kommentar: Die Sätze sind parallel mit iterativen (-sk-) Verben konstruiert, nämlich *daskizzi* „er nimmt“, *sallanuskizzi* „er zieht groß“, *sanhiskizzi* „er plant“, nochmals *sallanuskizzi* „er zieht groß“ und *daskizzi* „er nimmt“ und *isgariskizzi* „er steckt sich an“.

„Als sich Kumarbi Schlauheit vor seinen Sinn genommen hatte, erhob er sich sogleich vom Thron, nahm mit der Hand den Stab, zog a[n seine Füße die Schuhe] als eilige Winde. Von der Stadt Urkes eilte er fort und gelangte zu (dem See) *ikunta luli*. (§-Strich) [In ...] *ikunta lu[li]* liegt ein großer Fels: (Seine) Länge/Höhe (beträgt) drei Doppelstunden (etwa 37 km), (seine) Breite [ein]halb Doppelstunden. Was er aber unten hat, darauf richtete sich sein Begehr; und er beschließt den F[elsen]; da [ergoß sich sein] Sperma auf diesen. [...] und er nahm ihn fünfmal; [fernerhin] nahm er ihn zehnmal.“ (§-Strich)

Kommentar, literarische Motive und Vergleiche: Eng verbunden mit der Episode der Zeugung des Ullikummi ist der in junghehititischen Duktus vorliegende Mythos vom Berg Wasitta, den Kumarbi ebenfalls schwängert und der nach gegebener Zeit ein nicht näher beschriebenes Wesen gebiert. Diese Nebenerzählung zum Mythenzyklus ist noch wie folgt erhalten: „Ihren Leib verh[üllte sie] ...“. Kumarbi weiß [...] [er begann] die Tage [zu] zä[hlen], die [Monate schrei]bt er auf. Auf [diesem] Tisch [...] er; und die Tage [vergingen]. Der erste [Monat] verging, der zweite Monat stellte sich ein, [der dritte Monat, der vierte Monat stellte sich ein], der fünfte [Monat], der sechste Monat, der siebte Monat, der achte Monat, <der neunte Monat, der zehnte Monat> stellte sich ein, [und] sie kam in die Wehen. (§-Strich) Wasitta keuchte. Das Keuchen [...] hörte Kumarbi in [seiner Stadt]. Wasitta keuchte. Um sie zu seh[en], kamen alle Berge herbei. Alle Berge begannen, zu Wasitta zu sprechen: „[Warum], Wasitta, keuchst du? Von Kindheit an kennst du das Kreißen nicht. [Nicht] bestimmten es dir die Schicksalsgöttinnen. Die Mutter hat dich nicht dazu geboren!“ Wasitta begann, allen Bergen zu erwidern: „Von Kindheit an kenne ich das Kreißen nicht, nicht haben es mir die Schicksalsgöttinnen bestimmt; nicht hat mich meine Mutter dazu geboren. (§-Strich) [...] Inmitten der Berge <ist er> wie ein Fremdling [erschienen] und beschließt mich, und seit eben jener Zeit [...] ich fing an zu kreißen. Die verständigen [...] wieder. [der neunte Monat ver]ging, der zehnte Monat trat ein [...], [und ich] kam in die Wehen [...] und das Kreiß[en] ...“.“⁴⁶

Literarische Vergleiche: Die Metapher der kreißenden Berge begegnet auch in der Weltuntergangs-Prophetie des Habakuk (7. Jahrhundert v. Chr.): „Er tritt auf, und es ‚wankt‘ die Erde; er blickt hin und scheucht auf die Völker. Da zerbersten die ewigen Berge ... Zu Strömen spaltest du die Erde, bebend/kreißend sehn dich die Berge“, Habakuk 3.6 ff.

⁴⁶ KUB 33.118 (CTH 346); die Übersetzung folgt weitgehend der Bearbeitung von J. Friedrich, 1953, 150–152; vgl. auch V. Haas, 1982, 161–163.

Die Geburt des Ullikummi enthält der hurritische Text KBo 27.217 Vs.

Des auch heute noch oft zitierten lateinischen Sprichwortes, *parturiunt montes nascetur ridiculus mus*, „die Berge kreißen, doch sie gebären nur eine lächerliche Maus“, hat sich in abgewandelter Form schon der phrygische Fabeldichter Aisopos im 6. Jh. v. Chr. bedient: „Mancher reißt den Mund gewaltig auf, doch seine Leistungen sind ganz unscheinbar; so gebiert der gewaltig stöhnende, kreißende Berg nur eine Maus.“

Die hethitische Episode der Schwängerung des Felsens Wasitta durch einen Fremden hat sich in einer tschetschenischen Variante erhalten: Ein Fremdling ergießt sein Sperma in den Spalt eines Steines. An dem Stein bildet sich eine Knolle oder Beule, die ständig wächst und nach neun Monaten birst, um einen Knaben zu gebären, siehe S. 174.

Nach einer Lacuna von etwa 30 Zeilen setzt der Text wieder ein.

Impaluri, der Wesir des Meeres, berichtet dem Meeresgott: Die Zeilen sind zu zerstört, als daß die Botschaft des Wesirs zu erkennen wäre: „[] Kumarbi, der Vater der Götter, sitzt [auf dem Thron]. [] sah er den Kumarbi [] er eilte zum Meer. (§-Strich) Und Impaluri hub an, die Worte zum Meer(esgott) zu sprechen. ‚Was mir mein Herr [] und seitlich des Meeres [] sah ich.‘ [K]umarbi, der Vater der Götter, sitzt [auf dem Thron].“

Kumarbi und der Meeresgott: „[Als das Meer] die Worte des [Impaluri] hörte, hub das Meer zu Impaluri zu sprechen an: ‚Impaluri, [mein Wesir, die Worte], die [ich] zu dir [sage, (diesen) Worten [halte] das Ohr [geneigt; nun gehe, die]se starken [Worte] sprich [vor Kumarbi]. Nun gehe, zu Kumarbi sprich: ‚Warum kamst du zornig zu (meinem) Haus? Beben hat das Haus ergriffen, und das Gesinde hat Furcht ergriffen. Für dich ist bereits Zedernholz gebrochen; auch Gerichte sind bereits für dich gekocht, Tag und Nacht halten für dich die Sänger die Lauten bereit. Steh auf und (nun) herbei in mein Haus!‘ Da erhob sich Kumarbi, und Impaluri schritt ihm voran. Kumarbi aber []. Und Kumarbi eilte und ging in das Haus des Meeres. (§-Strich). Da sprach das Meer: ‚Für Kumarbi soll man einen Schemel zum Sitzen hinstellen; man soll einen Tisch vor ihn hinstellen; zu Essen und zu Trinken soll man ihm bringen; Bier zu Trinken soll man ihm bringen.‘ Die Köche brachten die Gerichte herbei; die Mundschenke brachten ihm süßen Wein zum Trinken herbei. Sie tranken einmal, sie tranken zweimal, sie tranken dreimal, sie tranken viermal, sie tranken fünfmal, sie tranken sechsmal, sie tranken siebenmal. Da hub Kumarbi zu Mukisanu, seinem Wesir, zu sprechen an: ‚Mukisanu, mein Wesir, zu dem Wort, das ich zu dir spreche, halte dein Ohr hin. Mit der Hand nimm den Stab, an deine Füße ziehe die Schuhe an und gehe [] und in die Wasser hine[in, und diese Wor]te [sprich] vor den Wassern [] Ku]marbi [].‘“

Geburt, Namengebung und Fluch: Die ersten 20 Zeilen sind gänzlich weggebrochen; erhalten sind noch die Anfänge von sieben Zeilen. Dann erst ist ein fortlaufender Text zu gewinnen.

„[Al]s es Nacht wurde [die Na]chtwache tr[at ein] stellte er hin]. Der Stein einen Stein [] da brach[ten sie] ihn zur Welt [] den Felsen weg [] das Kind [] dem Kumarbi glänz[end]. (§-Strich) [Die Hebammen] brachten ihn zur Welt, und die Schicksals- und die Muttergöttinnen hoben den Knaben hoch und setzten ihn dem [Kumarbi] auf den Schoß. [Kumar]bi begann, sich an sel[bigen] Sohn zu freuen, ihn zu mustern und einen *angemessenen* Namen zu geben.“ (§-Strich)

Kommentar: Den Adoptionsritus des Auf-den-Schoß-Setzens (vgl. auch die Erzählung von den beiden Brüdern „Schlecht“ und „Gerecht“, S.197) kennt auch das Alte Testament, wo im Buch Ruth (4,16) erzählt wird: „Und Naemi nahm das Kind und legte es auf ihren Schoß“.⁴⁷

„Da begann Kumarbi, mit [sich] selbst zu Ra[te zu geh]en: Was für einen Namen soll [ich] ihm [geben], dem Sohn, den mir die Schicksalsgöttinnen und die Muttergöttinnen gegeben haben? Aus dem Körper schnellte (sprang) er wie ein Speer. Es soll geschehen, daß ihm der Name Ullikummi sei. Er soll in den Himmel, zur [König]sherrschaft, hinaufgegangen (Text: hinaufgehen) und er soll Kummiya, die [lieb]liche Stadt (des Tarhun), niederdrücken. Er soll den Tarhun verprügeln (Text: schlagen) und [ihn] wie Spreu zerstampfen, er soll ihn [wie] Ameisen mit den Füßen (in den Boden) hineinreiben! Er soll den Tasmisu wi[e] Röhri[cht] zerquetschen! Wie Vögel soll er die Götter allesamt vom [Himm]el hinunterschütten und sie [wie] leere Töpfe zerbrechen!“⁴⁸

Kommentar: Nach der Geburt gibt Kumarbi dem Steinwesen den programmatischen Namen Ullikummi, das heißt in etwa „bekämpfe/unterdrücke (die Stadt) Kumme“. Die inhaltlich entsprechende hurritische Fassung verdeutlicht Programm und Namen: *zu-u₂-we₄ te-e-ia ul-li-ku-um-mi-[n] ku-um-mi-ni-im ul-lu-li-iš* „Sein Name sei Ullikummi [] und Kumme sei bekämpft/unterdrückt!“⁴⁹ Daß die Namengebung von schicksalsweisender Bedeutung⁵⁰ sein kann, geht auch aus der Erzählung von den beiden Brüdern hervor, denen Appu unmittelbar nach ihrer Geburt die programmatischen Namen „Schlecht“ und „Gerecht“ erteilt, siehe S. 194, 197.

Stilistisch eindrucksvoll sind die acht aufeinanderfolgenden Imperative des Flusses: *sara paiddu* „er soll hinaufgehen“, *katta tamasdu* „er soll herabdrücken“, *walhdu* „er soll schlagen“, *arha pussaiddu* „er soll zerstampfen“, *anda pasihaiiddu* „er soll hineinreiben“, *arha zabreskiddu* „er soll zerkleinern“, *ishuwau* „er soll schütten“ und *arha duwarneskiddu* „er soll zerbrechen“.

⁴⁷ Vgl. auch K. Ranke, 1977, 110–114.

⁴⁸ Zum Fluch des Kumarbi siehe S.226f.

⁴⁹ KUB 45.61 (= ChS I/6 Nr. 9), siehe M. Giorgieri, 2001*, 153. Zur Bedeutung des Namens siehe auch E. Neu, 1996, 170.

⁵⁰ Zur Problematik des Begriffs „Schicksal“ (in altbabylonischer Zeit) vgl. D. O. Edzard, 2004*, 600f.

Kumarbi verbirgt den Ullikummi vor den Göttern: Heimlich, damit es die Götter nicht sehen, bringen die Irsirra-Ammengöttinnen⁵¹ den Ullikummi in die Unterwelt, noch unter die Erdscheibe, und stellen ihn auf die rechte Schulter des Weltenriesen Ubelluri. Die „früheren Götter“ bzw. die „starken Götter“ betreuen den Ullikummi, bis er herangewachsen ist: „Als Kumarbi diese Worte zu spr[echen beendi]gt hatte, [ging er] mit sich zu Rate: [We]m soll ich ihn, diesen Sohn da, geben? Wer wird ihn [nehmen und] ihn als ein Gepäckstück tarnen (Text: machen) und [ihn]. Und [wer] wird ihn wohl in die [Unter]welt [brin]gen [], damit ihn Istanu des [Himmel]s [und (der Mondgott) Arma ni]cht sehen un[d ihn] Tarhun, der heldenhafte König von Kumm[iya], nicht [sie]ht und ihn nicht tötet; daß ihn nur die Ištar, die Königin von Ninive, die Frau des ..., nicht sieht und ihn nicht wie Röhricht zerquetscht!“ (§-Strich)

Kommentar: Zu der Satzfolge, bestehend aus vier parallelen Fragesätzen (eingeleitet mit *kuis* „wer“), verbunden mit einem dreimaligen *lē=ma=war=an auszi / uwanzi*, „ihn aber nicht sieht/sehen“ sowie einer zweimaligen drohenden Vernichtung – *kuenzi* „er tötet“ und *arha zahhureskizzi* „sie zerquetscht“ – in chiastischer Stellung siehe S. 291 f.

Die Formel „NN PANI ZI-ŠU memiskiuwan *dais*“ „NN begann vor seinem Sinn zu sprechen“ bedeutet „NN ging mit sich zu Rate“. Ein Verbum „denken“ ist, abgesehen von dem seltenen akkadischen Verbum *kešēpu* „wünschen“, „planen“ weder im Akkadischen noch im Hethitischen vorhanden.

Die Wendung „ihn als ein Gepäckstück machen“ ist sicherlich so zu verstehen, daß jemand den gerade geborenen Ullikummi heimlich in einem Behälter transportieren soll.

„Kumarbi hub an, zu Impaluri zu sprechen: ,Impaluri, die Worte, die ich [zu dir] spreche, nun zu (diesen) Wörtern halte mir das Ohr geneigt. Mit der Hand nimm den Stab, an [dei]ne [Füße] ziehe die Schuhe als eilige Winde an [und] gehe zu den Irsirra-Göttinnen hinab. Sprich diese stark[en] Worte vor den Irsirra-Göttinnen: ,Kommt, euch ruft Kumarbi, der Vater der Götter, zum Hause der Götter (*kumarbis siunas attas siunas parna*). I[n der Angelegenheit], in der er euch ruft, [ist kein Aufschub], kommt eiligst herbei! (§-Strich) [Und ihn], den Knaben, [werden] die Irsirra-Göttinnen [nehmen], und sie werden ihn in die [Unter]welt [bringen]. Die Irsirra-Göttinnen [] den großen Göttern soll er unsichtbar sein!“ [Und als] Impaluri [die Worte hörte], [nahm er] mit der Hand den Stab, [an seine Füße] zog er [die Schuhe] an; [und er], Impaluri, gi[ng und] gelangte zu den [Irsir]ra-Göttinnen. (§-Strich) [Und Impaluri hub an die Wo]rte zu den Irsirra-Göttinnen zu s[prech]en: ,Kommt! Eu[ch ruf]t Kumarbi, der Vater der Götter. Die Angelegenheit [aber, in der er euch ruft], die wißt ihr noch nicht; eilt nun, kommt!“ Und als die [Irs]irra-

⁵¹ Der hurritische Name Irširra- ist in *irs=iri=na* zu analysieren; das Morphem *-iri-* bezeichnet Berufe, *-na* gibt den Plural an; da die Irsirra-Gottheiten offenbar Ammendienste versehen, könnte die Wurzel *irs-* etwa „säugen“ bedeuten, siehe V. Haas, 1994, 309.

Göttinnen die Worte hörten, [da eilten sie, (da) s]puteten sie sich. [Sie erhob]en sich [sogleich vom Stuhle], und mit einem einzigen (Schritt/Lauf, oder: in einem einzigen Augenblick) schritten sie aus [und] gelangten [be]i Kumarbi an. Da hub Kumarbi zu den Irsirra-Göttinnen zu sprechen an: (§-Strich) „Diesen Knaben da [nehm]t und tarnt ihn als Gepäckstück und bringt ihn in die Unterwelt! Nun eilt und sputet (euch) und stellt ihn [wie] einen *Speer* auf die rechte Schulter des Ubelluri! Während eines Tages soll er um eine Elle wachsen; in einem Monat soll er um ein IKU-Maß (15 Meter) wachsen. Der Stein, der ihm an dem Schädel geschlagen wird, der soll auf (seine) Augen gedeckt sein (d. h. der Stein soll seine Augen bedecken, damit Ullikummi die Ištar nicht sehen kann)!“ (§-Strich) Als die Irsirra-Göttinnen diese [Wor]te hörten, da nahmen sie den [Knaben] dem Kumarbi von den Knien fort. Die Irsirra-Göttinnen hoben den Knaben hoch und drückten [ihn] wie ein Tuch an ihre Brust. [Wie] Winde hoben sie ihn hoch und legten ihn dem Ellil (Enlil) auf den Schoß. [El]lil erhob seine Augen und blickte auf den Knaben. Er stand vor dem Gott; sein Körper war aus dem *kunkunuz(z)i*-Stein gemacht.“ (§-Strich)

Die Vorhersage des Ellil (Enlil): „Da begann Ellil zu sprechen: „Wer ist der Knabe da, den die Schicksals- und Muttergöttinnen großgezogen haben; wer wird die gewaltigen Kämpfe der großen Götter sehen! Nicht irgendeines (Knaben ist er) – nur eine [Unh]eilstat des Kumarbi (kann er sein). Ebenso wie der Kumarbi den Tarhun großzog, so zieht [er] (nun) gegen ihn den *kunkunuz(z)i*-Stein als einen Widersacher groß.“ (§-Strich)

Ullikummi steht auf der rechten Schulter des Weltriesen Ubelluri: „Als Ellil diese Worte [zu sprechen beendigt hatte, stellten sie] den Knaben auf die rechte Schulter des Ubelluri [wie einen *Speer*]. (§-Strich). Der *kunkunuz(z)i*-Stein wuchs heran, und die starken Götter zogen ihn groß. An einem Tage wuchs er um eine Elle, in einem Monat wuchs er um ein IKU-Feldmaß. Der Stein, der ihm an den Schädel geschlagen ist, ist auf die Augen gedeckt. (§-Strich) Als er in den fünfzehnten Tag ein[trat], erhob sich der Stein. Da [stan]d er im Meer (bis) an den Knien wie ein *Speer*; aus dem Wasser heraus ragte er, der Stein. Und (seine) Höhe [war] wie [*ein maltani-Turm*]. Und es reichte ihm das Meer [] bis an die Stelle des Gürtels wie ein Gewand. Wie ein *maltani-Turm* erhebt er sich, der Stein. Und er trifft oben im Himmel die Tempel und das *kundara*-Gemach (des Wettergottes).“ (§-Strich)

Kommentar: Der hethitischen Fassung des Mythos zufolge wächst Ullikummi während eines Tages um eine Elle, in einem Monat um ein IKU-Feldmaß (15 Meter – ein IKU-Flächenmaß sind 3600 qm.); nach der hurritischen Fassung hat er im siebten Monat seine volle Größe erreicht.

Der hurritische Terminus *kundari* bezeichnet den Palast des Tessop auf dem Götterberg bzw. im Himmel.

Stilistisch zu beachten ist der vierfache Vergleich des in die Höhe wachsenden Steines und die häufige Stellung des Subjekts am Ende der Sätze.

Die Entdeckung des Ullikummi: Als erster erblickt der Sonnengott den Ullikummi und eilt schreckensbleich zum Wettergott, um ihm die Bedrohung zu verkünden: „Da sah Istanu vom Himmel [herab] und starrt den Ullikummi an. Auch Ullikummi starrt den Himmel – den Istanu – an. Istanu ging mit sich zu Rate: ‚Welcher Gott der Schnelligkeit [steht] da im Meer? Sein Körper ist [steinern] – den Göttern ähnelt er nicht.‘ (§-Strich) Istanu des Himmels wendete (seine) Strahlen und begab sich hinaus zum Meere. Als Istanu am Meere angelangt war, legte Istanu die Hand vor seine Stirn [und starre] den Ullikummi (nochmals) an; da veränderte sich ihm vor Schreck [sein Sinn].“ (§-Strich)

Der Sonnengott benachrichtigt den Wettergott: „[Wie] Istanu des Himmels den ge[waltigen] Stein sah, nahm er (seine) Strahlen wiederum zurück [] und [wa]ndte sich zurück und eilte [hin]weg; und er eilte zu Tarhun []. [Wie da Tarhun] den Istanu erwartete, begann Tasmisu [zu Tarhun] zu sprechen: ‚Warum kommt Istanu des Himmels, der König der Länder? Die Angelegenheit, in der er kommt, ist eine sch[werwiegende Angelegenheit], sie ist [nicht] des Wegstoßens. Stark ist sie – Kampf, stark ist sie – Schlacht, Aufruhr gegen den Himmel ist sie, Hunger und Tod des Landes ist sie.‘ Tarhun hub an, zu Tasmisu zu sprechen: ‚Zum Sitzen soll man einen Stuhl für ihn hinstellen; einen Tisch soll man für ihn zum Essen bereiten.‘ (§-Strich) Während sie solches sprachen, gelangte Istanu [zu ihrem Haus].“ Der Sonnengott verweigert Essen und Trinken. Der Absatz ist in dreigliedrigen Parallelismen konstruiert, nämlich: Stuhl, Tisch, Becher und Kämmerer, Tischmann, Mundschenk: „Man hatte ihm (dem Istanu) zum Sitzen einen Stuhl hingestellt; er [setzt]e sich aber nicht. Man hatte ihm zum Essen einen Tisch bereitet; er näherte sich ihm aber nicht. Man brachte ihm einen Becher; die Lippe legte er nicht daran. (§-Strich) Da hub Tarhun zu Istanu zu sprechen an: ‚Ist der Kämmerer, [der den Stuhl] hingestellt hat, [schlech]t, daß du dich nicht hinsetzt? Ist der Tischmann, [der den Tisch be]reitete schlecht, daß du nicht speist? Ist der Mundschenk, der [den Becher] reichte, schlecht, daß du nicht trinkst?‘“

Der Kolophon: „Erste Tafel des Gesanges von Ullikummi. [Der Text ist nicht zu Ende]“.

Die ersten Zeilen der zweiten Tafel sind weggebrochen.

„[Da hub] Tarhun [(wiederum) zu Istanu zu sprechen an: ‚[Warum] speist [du] nicht? [Das Brot auf dem Tisch ist] wohlschmeckend.‘ [Istanu hub an, zu Tarhun] zu spre[chen:]].“ (Etwa sechs Zeilen, die den Bericht über den Ullikummi enthielten, sind weggebrochen.)

„[Als] Tarhun [diese Worte] hörte, änderte sich vor Schreck [sein Sinn]; und Tarhun hub an, [zu dem Istanu des Himmels] zu sprechen: ‚[Das Brot auf dem Tisch] sei wohlschmeckend, speise nun! [Der Wein] im [Becher] sei wohlschmeckend, [trinke nun]! [Esse und s]ättige dich, trinke und

trinke dich satt! [Dann stehe au]f und gehe zum Himmel hinauf!“ [Als] Istanu des Himmels [diese Worte] hörte, da freute er sich in [seinem Sinn]; [das Brot auf dem Tisch] war wohlschmeckend, [und er spe]iste, [der Wein im Becher] war wohlschmeckend, und er trank. [Dann] stand [Istanu au]f und [ging in den] Himmel [hinauf].“ (§-Strich)

Der Wettergott erblickt den Ullikummi und verzagt: Der Wettergott begibt sich mit seinen Geschwistern Tasmisu und Ištar auf den Götterberg Hazzi, um dort den Ullikummi in Augenschein zu nehmen. Beim Anblick des Steinkolosses sind die beiden Brüder verzweifelt. Ištar aber versucht, den Ullikummi, wie seinerzeit schon den Hedammu, unschädlich zu machen, doch diesmal vergeblich: „[Dem Istanu des Him]mels gegenüber [nim]mt Tarhun [Schlau]heit vor seinen Sinn. Dann halten sich Tarhun [und] Suwaliyat einander an der Hand. [Und so] kamen sie [aus] dem *kundari*-Göttergemach, aus dem Tempel, heraus. Auch Ištar kam heldenhaften Sinnes vom Himmel herbei. Und Ištar begann, mit sich selbst zu Rate zu gehen (wörtlich: bei sich selbst zu sprechen): ‚Wohin mögen sie eilen, die beiden Brüder?‘ Dann stellte die St[ar]ke sich hin, die Ištar; vor ih[re] beiden [Brüder] stellte sie sich hin. Da nahmen sie sich einander an der Hand und stiegen den Berg Hazzi hinauf. Und der König von Kummiya richtet die Augen, die Augen richtet er auf den furchteinflößenden *kunkunuz(z)i*-Stein(koloß). Und wie er den furchteinflößenden *kunkunuz(z)i*-Stein(koloß) sah, veränderte sich ihm vor Schreck der Sinn. (§-Strich) Tarhun setzte sich auf die Erde, und Tränen strömen ihm wie Kanäle he[rvor]. Und Tarhun hub mit verweinten Augen zu sprechen an: ‚Wer, der den da erblickt, wird noch einen Kampf (wagen)? Wer wird da noch [kämp]fen wollen; ja wer, der den erblickt, wird den Schrecken (überhaupt ertragen)?‘ Da hub Ištar zu ihrem Bruder zu sprechen an: ‚Mein Bruder, er [ken]nt die *Kampfeskunst* nicht im geringsten; Helden-tum ist ihm (allerdings) zehnfach [gegeben]. Der Knabe, den [die Irsirra-Göttinnen] zur Welt gebracht haben, wird ihnen [nichts nützen]. [Doch] kennst du (denn) nicht die *Kampfeskunst*? [] [Als] wir im Hause des Ea waren, [] [Ich würde selber kämpfen, wenn] ich ein Mann wäre. [Du] aber [wirst] ihn [] und ich werde gehen.“ (Lacuna von ungefähr 20 Zeilen).

Die Göttin schickt sich an, den Ullikummi zu verführen: „... Da bekleidete sie sich, [schmückte sich], und von Ninive, [ihrer Stadt, machte sie sich auf; sie ergriff] eine *Trommel* und einen *Tambourin*. So eilte Ištar [zum Meere]. Dort räucherte sie Zedernhölzer. Sie schlug die *Trommel* und den *Tambourin*; Goldstücke nahm sie hoch und wählte ein Lied; und Himmel und Erde begleiteten sie – (stimmten ein in den Refrain). Und sie singt, die Ištar. Auch eines Meeres *Muschel* und einen Kieselstein legt sie (sich) an. Und aus dem Meer heraus (spricht) eine große Woge, eine Woge spricht zu Ištar: ‚Für wen singst du denn, für wen füllst du den Mund mit Wi[nd]? Der Kerl ist taub, er hört [nicht]; in den [Aug]en ist er blind, er

sieht nicht, und Liebesverlangen kennt er ni[cht]. Geh fort Ištar, suche deinen Bruder auf, solange er (Ullikummi) noch nicht stark ist, solange die Schädeldecke seines Hauptes noch nicht gewaltig ist!“ (§-Strich) Und als Ištar dies hörte, da löschte sie [die Zedernhölzer] aus, fort warf sie *Trommel* und *Tambourin*; und auch die Goldstücke [nahm sie weg]. Und wehklagend eilte sie [zu ihrem Bruder Tarhun].“ Eine Lacuna von zwei bis drei Zeilen.

Der Wettergott rüstet zum Kampf und befiehlt dem Tasmisu: „Futter sollen sie (die Helfer des Wettergottes) mischen und Feinöl [herbeibringen] und (damit) die Hörner des Stieres Seri(su) salben! Den Schwanz des Stieres Tilla aber sollen sie mit Gold verzieren! Die Achse sollen sie wenden, innen sollen sie ihr schweres (*Gestein*) fortbringen, außen aber sollen sie von den *Rädern* (*barsandanabit*) die schweren Steine (los)lassen. Die Gewitter sollen sie (herbei)rufen! Die Regengüsse und die Stürme, die sich auf neunzig IKU-Felderflächen auf die Felsen niederhocken und achthundert IKU-Felderflächen bedecken, sollen sie (herbei)rufen! Den Blitz, der furchtbar blitzt, sollen sie aus (seinem) Gemach herausholen und auch die Wagen herausstellen! Bereite dies vor, bewirke es und bringe mir danach Nachricht!“ (§-Strich) Und als Tasmisu die Worte hörte, da [eil]te er, da sputete er sich und [trieb] den Stier Seri(su) von der Weide her. Auch [den Stier] Tilla [trieb er] vom Berge Imgara her, [und er trieb] sie in den äußeren Torbau hinein. [Dann mischte er Futter]; er brachte Feinöl, und des Stieres Seri(su) [Hörner salbte er, auch des Stieres Tilla Schwanz verzierte er mit Gold. Die Achse (des Wagens) ab[er wendete er, und innen brachte er ihnen (den Rädern) die schweren (Steine) weg], und auch außen ließ er [die schweren Stei]ne [von den Rädern los]. [Den Blitz rief er aus seinem Gemach heraus. Die Regengüsse und die Stürme, die sich auf [neunzig IKU-Felderflächen auf die Felsen niederhocken und achthundert IKU-Felderflächen bedecken, rief er herbei].“ (Es fehlen etwa 30 Zeilen) Eintausend *gipes[sar(-Längenmaße)]* [...], zum kämpfen trat er an. Er ergriff die Waffen, und er ergriff den Wagen. Un[d vom Him]mel brach[te er] Wolken herbei. Da richtete Tarhun die [Aug]en auf den [*kunkunuz(z)i*-Stein(koloß)]; er starrte ihn an. Seine Höhe war []Meilen; und darüber hinaus war ihm [] dreifach die Höhe. [Tarhun] richtete [die Augen auf ihn]. (§-Strich) Da hub Tarhun an, zu Ta[smisu zu sprechen]: „Den Wagen [] sie sollen gehen [].““

Bis zum Ende der zweiten Tafel fehlen etwa 25 Zeilen.

Kommentar und literarische Vergleiche: Das Detail des den Donner verursachenden dröhnenden Wagen des Wettergottes fand in dem Psalm 77:18-19 eine Rezeption – die Rede ist von Jhwh: „Die Wolken gossen Wassermassen herab; laut stürmte das Wetter; auch deine Hagel schossen daher. Donnergedröhnen kam vom Rad deines Wagens; Blitze erhellten den Weltkreis; es wankte und schwankte die Erde.“ Zu der Kampfesschilderung des Wettergottes siehe auch S. 152. Zu den Größenangaben mythischer oder göttlicher Wesen siehe S. 274.

Dritte Tafel: Der Anfang von etwa 25 Zeilen ist verloren.

Ullikummi bedroht das Göttergemach im Himmel: „Und als die Götter die Worte hö[rt]en, da rüsteten sie die Wagen [und] übergaben [sie dem Astabi]. Astabi [...] sprang. Und die Wagen [...]. Die Wagen bo[t er auf]. Und Ast[abi] donnerte. [...]. Und mit Donner ließ As[tabi] die Wagen] ans Meer hinab, und die Wa[gen ...] schöpften. Und Astabi [...] ergriffen die siebzig Götter, und dann [...] besiegte er nicht, und A[stab]i [...]. Und die siebzig Götter [fielen] ins Meer hinab. Der *kunkunuz(z)i*-Stein(koloß), [seine] Gliedmaßen [...]. Da erzitterte der Himmel, [...], [da wende]te sich der Himmel [...] wie ein leeres Gewand [...]. Und der *kunkunuz(z)i*-Stein(koloß) [...] ragte hoch vor [Tarhun auf ...].“

Kommentar: Der im Westen Syriens verehrte Kriegsgott Astabi trägt in diesem Absatz die Züge eines Wettergottes. Er ist in dem Mythenzyklus nur an dieser Stelle genannt, die ursprünglich kaum Teil des Mythos gewesen ist. Für eine west-semitische Herkunft spricht die Zahl der siebzig Götter.

„Eintausendneuhundert Meilen [und ...] Meilen steht der *kunkunuz(z)i*-Stein(koloß) auf dem [Bod]en; wie ein *maltani*-Turm erhebt er sich, der *kunkunuz(z)i*-Stein(koloß), und er erreicht (Text: findet) das *kundara*-Gemach und die Häuser der Götter. Seine Höhe beträgt neuntausend Meilen; der *kunkunuz(z)i*-Stein(koloß) [...]. Seine Breite beträgt (ebenfalls) neuntausend Meilen. Und als er sich in Kummiya vor das Stadttor wie ein *Speer* hinstellte, und er, der *kunkunuz(z)i*-Stein(koloß), die Hebat im Tempel erreichte, da hört Hebat die Botschaft der Götter nicht mehr, und nicht mehr sieht sie mit ihren Augen Tarhun und Suwaliyat. (§-Strich) Hebat hub an, zu Tagidi⁵² die Wo[rte] zu sprechen: „[Des Tarhun] gewichtiges Wort ver[nehme ich] nicht (mehr). Und nicht (mehr) höre ich die Botschaft des Suw[aliyat] und aller Götter. Dieser U[llikummi], der *kunkunuz(z)i*-Stein(koloß), über den sie beraten, besiegte er etwa ihn, meinen mächtigen Mann den [Tarhun]!“ (§-Strich) Hebat hub [wiederum] zu Tagidi zu sprechen an: „Höre [meine] Worte, nimm mit der Hand den Stab, [a]n deine Füße ziehe die Schuhe, als eil[ige Winde] an. [...] geh! Viel[leicht] hat der *kunkunu[z(z)i*-Stein(koloß) meinen Mann, den Tarhun, den mächt]igen König, [get]ötet. [Bringe Ku]nde [mir zurück]!“ (§-Strich) [Sowie Tagidi die Worte hör]te, da eilte sie, (da) sp[utete sie sich], [...] hervorgezogen [...] geht sie, aber ein Weg war nicht vorhand[en ...]; [so kehrte sie um] und gelangte zu Hebat [zurück]. (§-Strich) [Tagidi hub an, zu Hebat zu sprech]en: „Meine Herrin, mir [...].“ (Es fehlen etwa 20 Zeilen.)

Der Sieg des Ullikummi: „[Al]s [Tas]misu die Worte des Tarhun h[örte], da erhob er sich sogleich, [nahm] mit der Hand den Stab, zog an seine Füße die Schuhe als eilig[e Winde] und ging hinauf zu den hohen Turmwarten. [Dort] nahm er [seinen Platz] der Hebat gegenüber ein (und

⁵² Tagidi/Tagidu ist die engste Dienerin der Hebat.

sprach): „Zu einem geringen Ort⁵³ zu ge[hen, forderte mich Tarhun auf], bis er die Jahre, die ihm bestimmt sind, vollendet.‘ Und als Hebat den Tasmisu sah, da wäre Hebat beinahe vom Dache herabgefallen; wenn sie (noch einen Schritt) getan hätte, wäre sie vom Dache herabgefallen, hätten sie nicht die Zofen ergriffen und sie nicht losgelassen. Und als Tasmisu die Worte zu sprechen beendigt hatte, rannte er von den Turmwarten herunter und eilte zu Tarhun. Tasmisu hub an, zu Tarhun zu sprechen: „Wohin sollen wir uns setzen, auf den Berg Kandurna etwa? [Wenn] wir uns auf den Berg Kandurna setzen, setzt sich der [an]dere auf den Berg Lalapaduwa! [W]ohin sollen wir uns begeben? Im Himmel oben wird es keinen König mehr geben!““ (§-Strich)

Kommentar: Kandurna und Lalapaduwa sind kosmische Berge im Osten Anatoliens, denen bei der Verlegung des Schauplatzes an die Mittelmeerküste die Berge Hazzi und Namni entsprechen. Die Gegenüberstellung erinnert an das griechische Bergpaar Olympos und Ossa.

Die Angst der Götter vor dem den Himmel bedrohenden Ullikummi findet eine literarische Parallelie in der Angst der olympischen Götter vor den gegen den Himmel anstürmenden Typhon, siehe S. 103.

Der Wettergott und Tasmisu suchen Aya auf: „[Tasmis]u hub wiederum an, zu Tarhun zu sprechen: „Tarhun, mein Herr, [höre] meine Worte. Die Worte, die ich zu dir sprechen werde, (diesen) Worten [halte] mir [das Ohr ge]neigt! Auf, laß uns gehen! In die Stadt Apzuwa, vor Aya, [laß uns hintreten!]; fragen werden wir nach den Tafeln der uralten Worte. [Und wenn] wir vor das Haustor des Aya anlangen, werden wir uns an der Tür des Aya [fünfmal und auch] an der *Innentür* des Aya fünfmal verneigen. [Wenn wir aber vor] Aya (selbst) anlangen, werden wir uns vor Aya fünfzehnmal verneigen. Vielleicht wird Aya *gnädig sein*, vielleicht wird Aya u[ns anhören und sich] unser erbarmen und uns die alten/früheren [Worte ... und die ... Sä]ge aushändigen!““ (§-Strich)

Kommentar und literarische Vergleiche: „Die Stadt Apzuwa“, in der Aya wohnt, ist der sumerische Abzu (akkadisch Apsû), der unter der Erdoberfläche befindliche Süßwassersee und der Sitz des Gottes Enki (babylonisch Ea). Nach der babylonischen Kosmologie war vor dem Schöpfungsakt Apsû als das personifizierte Grundwasser der Gemahl der Tiamat. Nach der Erschaffung und Ordnung des Kosmos wurde Enki-Ea der Herr des Apsû, nachdem er diesen (d.h. den personifizierten Apsû) getötet hatte. Der Tempel des Enki-Ea in der Stadt Eridu (im Süden Mesopotamiens) hieß denn auch „Haus des Apsû“.

Das Begrüßungszeremoniell besteht aus einer fünfmaligen Verbeugung, die dreimal nacheinander wiederholt wird.⁵⁴

Auch „die Tafeln der uralten Worte“ gehen auf babylonische Überlieferung zurück. Die babylonische Geschichtsschreibung unterscheidet zwischen einer Zeit

⁵³ Mit dem „geringen Ort“ ist wahrscheinlich eine Grabgruft gemeint, in der Tasmisu so lange bleiben soll, bis die Herrschaft des Ullikummi beendet ist.

⁵⁴ Vgl. auch W. G. E. Watson, 1993, 39–41.

vor (*lam*) und einer Zeit nach (*arki*) der Sintflut (*abūbu*). Assurbanipal röhmt sich: „Ich studierte die Inschriften der Steine von vor (der Zeit) der Sintflut“.⁵⁵

„[Als Tarhun] die Worte [des Tasmis]u hörte, da eilte er, [(da) sputete er sich], stand sogleich vom Thron auf. [Tarhun] und [Tasmisu] nahmen einander an der Hand und mit einem einzigen (Schritt/Lauf, oder in einem einzigen Augenblick) durchs[chritten sie] (die Strecke) und [gelangten] in die Stadt Apzuwa. [Tarhun] ging [zum] Hause des Aya und [verneigte sich] an der ers[ten Tür fünfmal]; [an der *Innen*]tür aber verneigte er sich fünfmal. [Sob]ald [sie v]or Aya gelangten, verne[igten sie sich vor Aya fünfzehn]mal.“ (§-Strich)

Von den folgenden sieben Zeilen sind nur geringfügige Reste erhalten. Dann ist der Text vollständig verloren.

„[... er] er[hab sich] [...] [... hub Tarhun zu sprech]en an. [...] Aya [...] [...] ihm nicht [...].“ (Lacuna von etwa zehn Zeilen.)

„[] begann zu sprechen [] mir die Worte des []. Und du, Tarhun, vor mir [] sollst du vor mir unten stehen und []. (§-Strich) Und sowie Tasmisu die Worte [des Aya hörte], lief er hinaus und küßte ihm die Knie dreim[al,] und die Fußsohle küßte er ihm viermal [] kämpfte er. Und ihm [] und während [er] ihm im *re[inen]* []. Der *kunkunuz(z)i*-Stein(koloß) [] auf die rechte [Schulter] []. (§-Strich) Aya [hub] wiederum an, zu Tasmisu zu sp[rechen]: ,Und dort in dem Gebirge Kandurn[a], in dem Gebirge Lalapaduwa [], in der dunklen Erde (Unterwelt) [sind die ehrwürdigen], vaterzeitlichen, großvaterzeitlichen und urgroßvaterzeitlichen [Siegelhäuser]; die Leute unten weg [].‘ (§-Strich) [Als] Aya die Worte zu s[prechen beendigt hatte,] in das Gebi[rge Kandurna] [], in [das Geb]irge Lalapaduwa [] vor dem Gold [].“ (Es fehlen etwa 25 Zeilen.)

„Fer[ner ... nahm] er an der Hand [] solange [] aus der Versammlung fort [] und hub an zu klagen [], Sei lebend Aya []. Wer vor [] zurückk[ommt] der Götter Besänftigung []. Warum hast du ihn überschritten?“ [] (§-Strich) Aya hub an, zu Enli[l die Worte zu sprechen: ,Weißt du denn nicht, Enlil], hat dir denn [niemand] Nachricht [gebracht? Kennst du denn nicht] den Widersacher, [den Kumarbi] gegen Tarhun [erschuf, den *kunkunuz(z)i*-Stein(koloß), der im Wasser] emporgewachsen ist? (Seine) Hö[he beträgt neuntausend Meilen, und] wie ein [maltani-Turm] erhebt er sich [] und gegen dich [] die frühere[n Götter ...]. (§-Strich) [] Aya (und) Enlil [] (§-Strich) [] ich, welcher [] die reinen Tempel [].“ (§-Strich)

Aya und Ubulluri: „Als Aya die Wo[rte zu sprechen beendigt hatte], da [ging er] zu Ubulluri [] Da [erhob] Ubulluri die Augen [und erblickte Aya]. Ubulluri hub an, zu Ay[a zu sprechen]: ,Sei lebend, Aya‘; und er (Aya) st[and auf und hub an, auch dem Ubulluri Leben [auszusprechen]:

⁵⁵ Siehe M. Streck, 1916, 256/257.

,E[r möge leben], der Ubelluri in der dunklen Erde (Unterwelt), auf dem [Himmel und Er]de errichtet sind.‘ (§-Strich) Aya hub [wiederum] an, zu Ubelluri zu [spre]chen: ,Weißt du nicht Ubelluri? Hat dir niemand Kun-de gebracht? Kennst du ihn nicht, den schnell emporwachsenden/mächtig werdenden⁵⁶ Gott, den Kumarbi gegen die Götter geschaffen hat, und (weißt du nicht), daß Kumarbi gegen Tarhun *haßvoll* den Tod plant? Er hat gegen ihn einen Widersacher erschaffen, der als *kunkunuz(z)i*-Stein(koloß) im Wasser emporwächst. Kennst du ihn nicht? Wie ein *maltani-Turm* erhebt er sich und hat den Himmel, die reinen Tempel und Hebat (mit seinem Schatten) bedeckt. Und weil du, Ubelluri, von der dunklen Erde entfernt bist, kennst du darum jenen schnell emporwachsenden/mächtig werdenden Gott nicht?‘ (§-Strich) Ubelluri hub wiederum an, zu Aya zu [spre]chen: ,Als man den Himmel und die Erde auf mir erbaute, da merkte ich gar nichts. Und als es dazu kam, daß man Himmel und Erde mit einer kupfernen *Sichel* auseinanderschnitt, auch da merkte ich nichts. Jetzt aber schmerzt etwas meine rechte Schulter. Ich weiß nicht, wer ist jener Gott?‘ (§-Strich) Als Aya die Worte des Ubelluri hörte, wendete er die r[echte] Schulter des Ubelluri. Da stand der *kunkunuz(z)i*-Stein(koloß) auf der r[echten] Schulter des Ubelluri wie ein *Speer*.‘ (§-Strich)

Der Rat des Aya: „Aya hub an, zu den früheren Göttern zu sprechen: „Höret meine Worte, ihr früheren Götter, die ihr die uralten Worte kennt. Öffnet sie wieder, die ehrwürdigen, vaterzeitlichen, großvaterzeitlichen Siegelhäuser. Das Siegel der uralten Väter soll man bringen und sie damit wieder siegeln. Man soll auch die uralte kupferne *Sichel* wieder herausholen, mit der man Himmel und Erde auseinandergeschnitten hatte, damit [wir] den *kunkunuz(z)i*-Stein(koloß) Ullikummi unter den Füßen abschneiden können; ihn, den Kumarbi gegen die Götter als einen Widersacher erschuf.‘ [Als Aya] die Worte [gesprochen hatte], [...], die früheren [...]“ (Es fehlen etwa 20 Zeilen.)

Kommentar, literarische Motive und Vergleiche: Das kosmologische Requisit „uralte kupferne *Sichel*“, mit der der Schöpfungsakt der Trennung von Himmel und Erde vollzogen wurde, ist aus dem Sukzessionsmythos des Hesiod wohlbekannt, siehe S. 136 f.

Bemerkenswert ist das Motiv der Verletzlichkeit des Ullikummi an den Füßen, denn auch sein antikes Pendant Agdistis (siehe S. 173) wird an den Füßen geschwächt. Auf einer etwas anderen Ebene ist das Motiv des Trennens der Füße von der Erde in der lezgischen (kaukasischen) Erzählung vom Helden Sarwili zu sehen, der wie der libysche Riese Antaios nur dann besiegt werden kann, wenn seine Füße die ihm Kraft spendende Erde nicht berühren.

⁵⁶ Das selten belegte Adjektiv *nuttariya-* in Verbindung mit Ullikummi bedeutet nach F. Starke, 1990, 368 „unvermutet/unerwartet“, nach H. A. Hoffner, Jr., 1992, 301 „schnell mächtig werdend“.

Die zweite Schlacht: „Tasmisu aber [...] kniete sich nieder [...] begann zu sprechen [...]. In seinem Körper [...] hat sich geändert. Auf [seinem Schädel] haben sich die Haare verändert.“ (§-Strich) Aya hub wiederum zu Tasmisu zu sprechen an: „Geh hinweg mit meinem Sohn! Nicht standst du aufrecht vor mir! [...] Der Sinn war mir ergrimmt. Die Totengeister habe ich mit (eigenen) Augen in der dunklen Erde gesehen. Und sie sind Staub ... stehen sie [aufrecht].“ [Aya] hub wiederum [zu Tasmisu] zu sprechen an: „Zuerst habe ich ihn geschlagen, [den Ullikummi, den *kunkunuz(z)i*-Stein(koloß)]. Geht nun (und) bekämpft ihn neuerlich. [...] Nicht länger soll er wie ein *Speer* dastehen!“ Tasmisu [] begann sich zu freuen und jauchzte dreimal. Da hörten (es) oben [die Götter. Er jauchzte zweimal, da hörte (es) Tarhun, der heldenhafte König von Kummiya. Sie gelangten zum Versammlungsort. Dort begannen alle Götter, gegen Ullikummi, den *kunkunuz(z)i*-Stein(koloß), wie Rinder anzubrüllen. Tarhun sprang wie ein *gagastiya*⁵⁷ auf den Wagen und gelangte mit Donnergetöse zum Meere hinab. Da bekämpfte er, Tarhun, den *kunkunuz(z)i*-Stein(koloß).“

Ullikummi verhöhnt den Wettergott: „Der *kunkunuz(z)i*-Stein(koloß) hub an, zu Tarhun die Worte zu sprechen: „Was soll ich zu dir, Tarhun, sagen? Schlag (nur) zu! Handle nach seinem Sinn! Aya, der weise König, steht (ja) an deiner (Seite)!“ (§-Strich) Was soll ich zu dir, Tarhun, sagen? Ich *beriet mich*. An den Sinn steckte ich vorn Weisheit wie einen *kunnan*-Schmuckstein an. In den Himmel hinauf, zur Königsherrschaft, werde ich gehen; Kummiya, die reinen Tempel und das [k]undara-Göttergemach des Himmels werde ich nehmen und die Götter [vom] Hi[mmel wie Vögel hinuntersch]ütten!“ (§-Strich) [Und wiederum hub Ullikummi zu [Trahun] zu sprechen an: „Schlage nur mannhaft zu und handle nach seinem Sinn! Aya, der weise König, steht (ja) an deiner (Seite)!“]

Das folgende, sehr beschädigte Fragment ist nicht sicher einzuordnen. Der Wettergott sucht Aya auf:

Der Wettergott und Aya: „[] Aya, der weise König, er[hebt sich vom] Thron. [] bewirkt er. []. Tarhun [hub an zu] Aya, dem [weisen] König, [zu sprechen]: „An deiner (Seite) stellte er [] (§-Strich) [] weg [] in die Gebirge [] sollen sie gehen! Die ersten sollen in das Bergland []. Meine Leber und mein Zwerchfell [] sollen sie gehen. In das Land [], welche oben [] sollen sie [] Früher aber mir []. Und weil ihm der Name [] und der *kunkunuz(z)i*-Stein(koloß) [] macht er [] Tarhun und Aya, der König der Weisheit, [] stellt sich vor deinen []. Ich aber werde im Sinne wieder [] sprach ich Weisheit aus [].“

⁵⁷ Das Hapax legomenon wurde bisher mit „Wiesel“ und „Heuschrecke“ übersetzt; doch steht nicht einmal fest, daß es sich überhaupt um ein Tier handelt.

Kumarbi spricht: „Vom Sinne nahm er die Weisheit herab und [hub an], folgendermaßen zu sprechen: „[] und Kummiya, [die liebliche Stadt] soll er nehmen; Tarhun den heldenhaften König von Kummiya, soll er schlagen []. Die Götter soll er vom Hi[mmel wie Vögel hinunterschütten]!“

Zwar ist der Text nur bis hier erhalten, doch es besteht kein Zweifel, daß der Wettergott schließlich den Ullikummi mit der *Sichel* von der Schulter des Ubulluri abgeschnitten und besiegt hat.

Text und ausgewählte Literatur: CTH 345. Das Werk ist auf drei fortlaufenden Tafeln mit jeweils drei bis vier Duplikattafeln überliefert. Bearbeitet von H. G. Güterbock, 1951 und 1952. Neue Zusatzstücke sind KBo 26.58 bis KBo 26.69. Vgl. auch die neuen Übersetzungen von H. A. Hoffner, Jr., 1998², 55–65 und F. Pecchioli Daddi – A. M. Polvani, 1990, 142–162. Zu der hurritischen Fassung siehe M. Giorgieri, 2001³, 134–155.

Die hurritische Fassung der Dichtung: In hurritischer Sprache liegen mindestens drei Fragmente vor. Sie enthalten die Geburt mit Aufzählung der Schwangerschaftsmonate und die Namengebung des Ullikummi; ferner eine weitere Zählung der Monate, die sich aber nicht auf die Schwangerschaft beziehen kann, da sie nur bis zur Zahl Sieben reicht und somit auf die sieben Jahre des Heranwachsens bezogen sein könnte, zumal die beiden Verben *talm-* und *tehest-* in der Bedeutung „groß werden“ und „hoch werden“ folgen. Genannt sind die Mutter (*nera-*), die Versammlung der Götter sowie die Hutellurra-Geburtshelfergöttinnen. Mehrmals treten das Meer, sein Wesir Impaluri und der Stier Seri(su) auf. Besondere Beachtung verdient ein Fragment von 21 knapp zur Hälfte erhaltenen Zeilen, die mit der hethitischen Fassung korrespondieren. Das Fragment enthält die Geburt des Ullikummi, den Versuch, ihn in der Unterwelt zu verbergen, und die in den Fluch eingebettete Namengebung. Der sonst nur aus der hurritischen Erzählung vom Jäger Kesse bekannte Gott Tap-suwa[rri] gehört hier zum Kreis des Kumarbi.

Texte und ausgewählte Literatur: KUB 45.61 (= ChS I/6 Nr. 9), bearbeitet von M. Giorgieri, 2001⁴; siehe auch M. Salvini – I. Wegner, ChS I/6, 2004, 19f. KBo 27.217 (= ChS I/6 Nr. 10).

Die Rezeption der Dichtung: Mythen und Märchen von Felsengeburten sind auf Anatolien und den Kaukasus beschränkt. Diese bis heute lebendigen Erzählungen der kaukasischen Bergbewohner, vor allem die Nartenerzählungen (*nart* „Held, Riese“) der Osseten, berichten in den verschiedensten Variationen von steingeborenen rebellischen Wesen, die nach ihrer Überwindung in die Unterwelt gebannt oder in Felskammern eingeschlossen werden.

Zu dem „Gesang von Ullikummi“ existiert in der mythischen Gestalt des Agdistis eine spätantike Parallele. In einem Kapitel der apologetischen Schrift berichtet Arnobius 310 n. Chr. von dem aus einem Stein geborenen Acdestis in Pessinus, dem Zentrum des phrygischen Kybele-

Kultes in Anatolien im oberen Flußtal des Sangarios: „Im Lande Phrygien, sagt er (Timotheus), ist ein vor allen andern unerhört großer Fels, der Agdus von den Eingeborenen der Gegend genannt wird. Von ihm entnommene Steine habe Deukalion und Pyrrha, wie Themis weissagend befohlen, auf die von Sterblichen entblößte Erde geworfen; aus welchem samt den Übrigen auch diese, welche man die Große Mutter nennt, gebildet und durch göttliche Schickung beseelt worden ist. Als sie auf des Felsens Gipfel sich der Ruhe und dem Schlafe hingab, begehrte ihrer ruchlos Juppiter mit unzüchtiger Leidenschaft. Da er aber nach langer Anstrengung das sich Verheißene nicht erlangen konnte, so büßte er, zum Nachgeben gezwungen, seine Lust auf dem Stein. Hiervon empfing der Fels, und nach vielfachem vorhergegangenen Stöhnen gebar derselbe im zehnten Monat den nach dem mütterlichen Namen benannten Acdestis. Dieser war von unbezwingerlicher Wildheit, voll unbändiger und rasender Gier, beiderlei Geschlechts angehörig, der das mit Gewalt Geraubte zu grunde richtete, vernichtete, nach der ihn treibenden Wildheit; der weder um Götter noch Menschen sich bekümmerte und außer an sich an nichts Mächtigeres glaubte, Erde, Himmel und Sterne verachtend. Da die Götter oftmals in Beratung zogen, auf welche Weise desselben Dreistigkeit entweder geschwächt oder unterdrückt werden könne, so übernahm, während die anderen in Unentschlossenheit verharrten, Liber dieses Werkes Besorgung und entzündete jene ihm trauliche Quelle, wo er gewohnt war, die durch Liebesgenuss und Jagd erregte Brunst und Glut des Durstes zu lindern, mit der heftigsten Kraft lauteren Weines. Acdestis lief nun zur Zeit des ihn nötigenden Durstes herbei und verschluckte unmäßig durch weit geöffneten Schlund den Trank; so daß, durch das Ungewohnte überwältigt, er in den tiefsten Schlaf versank. Liber lag im Hinterhalte und warf eine Schlinge aus starkem Haar aufs geschickteste gedreht um die Fußsohle, mit dem andern Teile der Hoden samt dem Geschlechtsglied sich bemeisternd. Als jener, die Kraft des Weines verdunstet, mit Heftigkeit sich aufraffte und die Schlinge an der Fußsohle anzog, so beraubte er sich selbst durch seine eigene Kraftanstrengung der männlichen Geschlechtsteile.“⁵⁸

Kommentar und literarische Vergleiche: Das Motiv der versuchten Vergewaltigung liegt auch in dem Mythos vom Berggott Bisaisa und der Ištar vor, siehe S. 212 f.

Auch Pausanias (zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Chr.) erzählt in seiner *Beschreibung Griechenlands* (7,17,9) die Kultlegende der Pessinuntier: Die Erde gebar aus dem Sperma des Zeus das Zwitterwesen Agdistis, das die Götter entmannten. Aus dem abgetrennten Gliede entsprang ein Mandelbaum, von dem Nana, die Tochter des Flußgottes San-

⁵⁸ Die Übersetzung folgt W. Burkert, 1979*, 253–261.

garlos, eine Blüte pflückte und in den Busen steckte. Sie wurde schwanger und gebar den schönen Knaben Attis.

Walter Burkert hebt die Übereinstimmungen im Ablauf des hethitischen und des pessinuntischen Mythos hervor – die Ausgangssituation: Ein großer Stein oder Fels; ein Gott befruchtet den Stein; der Stein gebiert ein Kind; das so erzeugte Kind ist ein Widersacher der Götter; die Götter versammeln sich und planen Gegenmaßnahmen; der Götterfeind wird unschädlich gemacht.⁵⁹

Die Agdistis-Überlieferung ist bis etwa 300 v. Chr. zurückzuverfolgen, denn Arnobius zitiert als Quelle den Eumolpiden Timotheos, der zur Zeit des ersten Ptolemäerkönigs gelebt hat.

Eine dem Ullikummi lediglich im Aussehen, nicht aber im Charakter vergleichbare Gestalt ist der in der altarmenischen Volksliteratur bekannte Berggott Torkh. Nach Beschreibungen wie „er hatte eine Brust wie ein Bergabhang und Hüften wie Felsen“, war er selbst als Berg vorgestellt. Als ein Berg, der seinen Standort verläßt, und als „ein beweglicher Turm“, der „groß wie eine Pyramide“ ist,⁶⁰ ähnelt er dem Ullikummi, der nach einem noch nicht eingeordneten Fragment ebenfalls mit einem Berge verglichen ist: „Schulter, und ihm wie Berge [] wurde wie der Himmel hoch.“⁶¹ Im Gegensatz zu Ullikummi ist Torkh als Beschützer der Bergwelt aber ein eher positiver Geist.

Der Mythos des von einem Fels geborenen Unholds findet sich bis in Einzelheiten in den Nartenerzählungen wieder: Ein Hirte, manchmal auch der Teufel, sieht die schöne Frau Satana Wäsche waschend am Fluß und ejakuliert in einen Felsspalt, woraufhin der Fels ein unbezwingliches und bösartiges Steinwesen, manchmal auch als der Antichrist bezeichnet, gebiert.

Daß die Agdistis-Überlieferung in hethitischer Tradition steht, ist kaum zu bezweifeln, da Erzählungen von Steingeburten kein Universalmotiv sind, sondern auf den begrenzten geographischen Raum Anatolien und dem Kaukasus beschränkt bleiben. Die phrygische Stadt Pessinus befindet sich im alten hethitischen Siedlungsgebiet, etwa 250 km von Hattusa entfernt.

Kommentar und literarische Vergleiche: Auch der Geburtsmythos des Typhon erweist das Ungeheuer als von einem Berg geboren bzw. ausgebrütet, denn nach einer der Überlieferungen ist er aus einem Ei geschlüpft, das Kronos mit seinem Sperma eingerieben hatte und das Hera unter dem Gebirge Arimon in Kilikien vergrub.

Gustav Meyrink fand in seinen berühmten Roman *Der Golem* in einer jüdischen eschatologischen Quelle den Armilus⁶² als eine Steingeburt beschrieben. In

⁵⁹ W. Burkert, 1979*, 257.

⁶⁰ N. Mardirossian, 1930, 293–298.

⁶¹ H. G. Güterbock, 1946, III. Tafel 5' und 6'.

⁶² Armilus ist eine Gestalt aus der frühmittelalterlichen jüdischen Eschatologie und perso-

dem Kapitel *Das Weib* ist in der Stadt Prag von einem geheimnisvollen Haus die Rede, das „am Ende der Tage“ ein Hermaphrodit bewohnen würde. Unter dem Grundstein ruht ein riesiger Schatz, der von dem „Orden der ‚Asiatischen Brüder‘ gelegt worden war, die angeblich Prag gegründet haben“. Dort „hält Methusalem in eigener Person Wache an dem Ort, damit Satan nicht den Stein beflattert und einen Sohn mit ihm zeugt: den sogenannten Armilos – Haben Sie noch nie von diesem Armilos erzählen hören? – Sogar wie er aussiehen würde, weiß man – das heißt die alten Rabbiner wissen es –, wenn er auf die Welt käme: Haare aus Gold würde er haben, rückwärts zum Schopf gebunden, dann: zwei Scheitel, sichelförmige Augen und Arme bis herunter zu den Füßen.“ Die Überlieferung von der Stein-geburt Armilos scheint auf die Bergjuden im Kaukasus (Taten) zurückzugehen.

Ausgewählte Literatur: W. Burkert, 1979*. K. E. Müller, 1966, 481–515. V. Haas, 1982, 184–190. J. Gippert, 1999 mit einer umfangreichen Literaturliste.

4. Die literarische Gestaltung des Mythenkreises um Kumarbi

Das literarische Werk lässt eine Gesamtkomposition erkennen. Es beginnt mit der Göttersukzession und dem Auftrag des Wettergottes, die kosmische Ordnung zu gewährleisten. Es folgen drei Katastrophenmythen des bedrohten Kosmos und der Zivilisation, denen der Mythos von der Herrschaft des unfähigen Gottes Kurunta vorangeht.

Die drei Katastrophenmythen beginnen mit der Zeugung der den Kosmos und die Menschheit bedrohenden Widersacher durch Kumarbi. Dies sind der „Herr Silber“, der hethitische Typhon Hedammu und der Stein-koLoß Ullikummi. Die Erzählstruktur der beiden letzteren Dichtungen ist ähnlich gestaltet. Sie enthalten die Motive der Zeugung, der Geburt und des Heranwachsens der beiden Widersacher im Meer. Es folgt die Entdek-kung – den Hedammu erblickt die Ištar, den Ullikummi der Sonnengott. Ištar bzw. der Sonnengott begeben sich zum Wettergott, der, sie schon von weitem sehend, ihre Bewirtung vorbereitet. Um die Widersacher unschädlich zu machen, setzt die Göttin ihre erotische Ausstrahlungskraft ein – bei Hedammu mit Erfolg, bei dem blinden und tauben Ullikummi aber scheitert sie; im Hedammu-Mythos heißt es: „In das Badehaus [ging sie zum Waschen] hinein; [] hinein zum Waschen ging sie und wusch sich [... reinig]te und salbte sich mit feinem Parfüm; [nun schmück]kte sie sich; Liebreize laufen ihr wie Hündlein hinterher.“ Es folgt das Motiv der Nackten Göttin am Meerestrand: Ištar geht, begleitet von ihren Dienerinnen, Ninatta und Kulitta, zur Küste. Während die beiden lieblich mu-

nifiziert die judenfeindliche Macht im messianischen Zeitalter. Dargestellt ist er als auf einem Auge blinder und auf einem Ohr tauber König, der nur das Schlechte sieht und das Böse hört. Seine Berufung ist es, den Messias zu töten, siehe Jüdisches Lexikon, Vol. I, Berlin, 1927, 476 f.

sizieren, entkleidet sie sich und präsentiert sich dem Hedammu als die Nackte Göttin. Im „Gesang von Ullikummi“ heißt es ähnlich: „Da bekleidete sie sich, [schmückte sich], und von Ninive, [ihrer Stadt, machte sie sich auf; sie ergriff] die *Trommel* und den *Tambourin*. So eilte Istar [zum Meere]. Dort räucherte sie Zedernhölzer. Sie schlug *Trommel* und *Tambourin*; Goldstücke nahm sie hoch und wählte ein Lied; und Himmel und Erde begleiteten sie – (stimmten ein in den Refrain). Istar sang. Auch eines Meeres *Muschel* und einen Kieselstein legte sie hinein.“

Das in der Einleitung des „Gesanges vom Meer“ geschilderte Bild „der Hi[mmel] befindet sich nicht unten], die Erde befindet sich nicht oben“ erinnert an den Beginn des in hethitischer Sprache überlieferten „Gesanges vom Silber“, in dem es heißt: „das Obere nach unten (...), das Untere nach oben (...).“ Die jeweils nur fragmentarisch erhaltenen einleitenden Sätze des „Gesanges vom Silber“ nämlich „es existierte nicht, früher [hat es] das Silber [nicht gegeben] ... und sie wußten nicht“ sowie in dem „Gesang vom Meer“, „es existierte nicht, es ist nicht bekannt“. Beide Stellen beziehen sich gewiß auf Hedammu und auf den „Herrn Silber“, die mit diesen Wendungen als unvorstellbar beschrieben werden sollen. Der „Herr Silber“ und Ullikummi werden beide mit einem *Speer* (heth. *siyattal-*) verglichen. Beide Dichtungen – ob in hurritischer oder in hethitischer Sprache – sind mithin stellenweise parallel gestaltet.

Literarische Motive aus dem ugaritischen Baal-Zyklus: Der Mythos vom Königtum des Hirschgottes Kurunta enthält die beiden Motive eines unfähigen Zwischenkönigs als Weltenherrscher und das des geschundenen Gottes. Eine Parallel zum erstenen Motiv begegnet im ugaritischen Baal-Zyklus in der Herrschaft des Gottes ‘Attar, dem von El die Herrschaft aberkannt wurde. Auch das zweite Motiv hat seine nächste Parallel in der Erzählung von der Tötung des Getreidegottes Môt, die dem Vorgang der Getreideverarbeitung entspricht. Die Episode von der Nackten Göttin am Meeresstrand findet eine Parallel in dem Astarte-Papyrus, der auf den Baal-Zyklus zurückgeht: Der Meeresgott Jam fordert von den Göttern ständigen Tribut. Um sich dessen zu entledigen, schicken sie die Göttin Astarte zu Jam. Auch hier weint Astarte, geht aber doch zum Meer, singt am Ufer und läßt sich mit Jam auf ein Gespräch ein. Jam, der Astarte mit „du zornige und wilde Göttin“ anredet (ähnlich sagt Istar im Hedammu-Mythos von sich selbst: „Ich bin das zor[nige] Mädchen und mich (überkommt) Groll, wie die Berge Bewuchs [überzieht]“), geht auf die Wünsche der Götter ein, verlangt aber dafür Astarte.

Auf eine syrische Tradition weisen auch einzelne Motive hin, wie im Sukzessionsmythos das Motiv des den herrschenden Gott bedienenden Wesirs, welches ebenfalls im Baal-Zyklus begegnet.⁶³

⁶³ KTU 1.3, siehe M. Dietrich – O. Loretz, 1997, 1135.

IX Das hurritisch-hethitische Epos „Gesang (von) der Freilassung“

Der „Gesang (von) der Freilassung“ (der geknechteten Bürger aus der Stadt Ikinkalis¹) ist ein Beispiel für die Inszenierung der Literatur im Fest. Das zur didaktisch und erzählenden Literatur zu stellende Werk ist in Form einer hurritisch-hethitischen Bilingue überliefert, wobei die hethitische Fassung eine nahezu wortgetreue Übersetzung des hurritischen Textes ist. Die Tafeln sind in zwei parallele Kolumnen eingeteilt: Die linken Kolumnen (Vorderseite I und Rückseite IV) enthalten den hurritischen und die rechten Kolumnen (Vorderseite II und Rückseite III) den hethitischen Text. Lediglich eine Tafel lässt abschnittsweise, wie in den Bilinguen aus Ugarit, auf den jeweiligen hurritischen Textabschnitt die entsprechende hethitische Version folgen. Die vorliegende Niederschrift der Komposition entstand um 1400, wahrscheinlich in der Zeit Tuthaliyas III. Sprachliche und inhaltliche Kriterien sprechen dafür, daß die hurritische Fassung der Dichtung weitaus älter ist; sie dürfte im 16. Jahrhundert entstanden sein.²

Schauplatz ist die Stadt Ebla (die heutige Ruine Tell Mardih südöstlich von Aleppo). Überträgt man die Erwähnung einer oberen und einer unteren Stadtmauer, d. h. der Umwallung der Ober- und der Unterstadt, auf die Ausgrabungsergebnisse vom Tell Mardih, so kann der große Wall in die Schicht III/a (um 2000 v. Chr.), dessen Zerstörung am Ende von III/b (um etwa 1600 v. Chr.) erfolgte, datiert werden. Nach dieser Zeit ist Ebla nicht mehr nennenswert besiedelt. Zeitlich entspräche die Zerstörung den Syrienfeldzügen der hethitischen Könige Hattusili I. und Mursili I. Dem entspricht, daß Hattusili berichtet, in der Stadt Hahhu Sklaven und Sklavinnen freigelassen zu haben,³ wobei er als Rechtsterminus das Sumero-gramm AMA.AR.GI = akkadisch *andurāru*, hurritisch *kirenzi* gebraucht.⁴

Die Dichtung, bezeichnet mit dem hurritischen Terminus *kirenzi*, dem hethitisch *parā tarnumar* „Freilassung“ entspricht, lag in mehreren Tafelserien vor; eine dieser Serien bestand aus sechs Tafeln. Da Seriennum-

¹ E. Otto, 2001, 524–531 lehnt mit überzeugenden Gründen den bislang angenommenen Zusammenhang der Freilassung der Schuldsklaven mit der Institution des Jobelfestes (Lev 25) ab.

² E. Neu, 1987, 167–188 und G. Wilhelm, 2001, 82.

³ Siehe S. 39f.

⁴ E. Neu, 1999, 15f.

mern, also 1. Tafel usw., nur für die Tafeln I, II und V vorliegen, ist die Reihenfolge der einzelnen Dichtungen innerhalb des Gesamtwerkes nicht eindeutig zu bestimmen. Es besteht aus drei unterschiedlichen Traditionsstücken: 1. Die mythologische Erzählung vom Besuch des Wettergottes in der Unterwelt; 2. lehrhafte gleichnisartige Parabeln über allgemein sittliche Werte und 3. Ereignisse in der Stadt Ebla mit der Ätiologie ihrer Zerstörung. Diese drei Genres sind zu einem planvollen Ganzen mit dem Schlüsselmotiv der Freilassung kompiliert und einem übergeordnetem Programm unterstellt, nämlich der Wahrung der Rechtssatzungen und der Autorität: Der Wettergott Tessop mißachtet die Regeln der Unterwelt; er kommt zwar zu Schaden, gewinnt aber seine Freiheit zurück. Der Ältestenrat der Stadt Ebla mißachtet das Gebot des Wettergottes, die Schuldsklaven freizulassen, und die Stadt wird vernichtet.⁵ Thema der weisheitlichen bzw. lehrhaften und didaktischen Parabeln sind ethische Verhaltensregeln und die negativen Folgen ihrer Nichteinhaltung, nämlich des Undanks und der Aufsässigkeit gegen diejenigen, denen man moralisch-sittlich verpflichtet ist. Das Motiv der Mahnung zur Hilfe am Nächsten verbindet die Dichtung mit einer althethitischen Instruktion zu moralischen Verhaltensnormen.⁶

Schauplatz der Dichtung ist Ebla, die „Stadt des Thrones“, in der der Wettergott mit seiner Parhedra Ishara der oberste Gott des Pantheons ist. Mit ihm ist sein Wesir und Bruder Suwaliyat/Tasmisu verbunden. In dem einleitenden Mythos tritt die Unterweltsgöttin Allani (hethitisch „Sonnengöttin der Erde“) nebst ihrem Gefolge, den „früheren Göttern“, auf. Eine zentrale Figur in der Dichtung nimmt Mēgi, der „Stern von Ebla“, ein, der als der zehnte König von Ebla bezeichnet ist.⁷ Der Name geht auf einen hohen eblaitischen Titel, der bis in die Zeit der 3. Dynastie von Ur belegt ist, zurück. Unter den in Gefangenschaft geratenen Bürgern der Stadt Ikinkalis befindet sich auch der Stadtfürst Purra.

Es stellt sich die Frage, inwieweit die Dichtung von akkadischer Literatur beeinflußt ist. Für die Annahme akkadischen Einflusses sprechen der Schauplatz selbst, die Erwähnung des eblaitischen Titels oder Traditionsnamens Mēgi, die bedeutende Rolle der syrischen Göttin Ishara als Parhedra des Tessop anstelle der hurritischen Sa(w)oska oder Ištar (von Ninive) sowie die große Anzahl hurritisierter akkadischer Lexeme in der hurritischen Fassung.⁸

Aus der Bezeichnung „Gesang (von) der Freilassung“ sowie aus der Erwähnung eines Sängers geht hervor, daß zumindest Teile der Dichtung in gebundener Sprache vorgetragen worden sind.

⁵ E. Otto, 2001, 524–531.

⁶ Siehe S. 183.

⁷ KBo 32.19 Vs. I/II 9–10; Duplikat KBo 32.20 Rs. IV 20'–21'.

⁸ Ablehnend E. Neu, 1999, 36 Anm. 38.

1. Das Proömium

Tafel I – Das Proömium: Unvollständig erhalten sind die ersten 19 Zeilen der Kolumne I; die der Kolumne I gegenüberstehende hethitische Fassung (Kol. II) ist abgebrochen. Der Erzähler beginnt seinen Vortrag mit den (hurritischen) Worten: „Ich will preisen den Tessop, den g[roßen] Herrn von Kumme; ich will rühmen das Mä[dchen] Alla[ni], den Riegel der Erde. (§-Strich) Mit ihnen aber will ich nennen das Mädchen Ishara, die an Wort(en) geschick[te], an Weisheit berühmte Gottheit. (§-Strich) Pizigarra will ich nennen, den man [nach] E[bla] hinaufgebracht hat; Pizigarra ... nach/von Nuhasse (und) Ebla. (§-Strich) Pizigarra, der Niniviter [].“

Kommentar: Das Proömium besteht, soweit erhalten, aus zwei Ebenen, einer göttlichen, nämlich dem Götterkönig Tessop (hethitisch Tarhun), der Unterweltsherrin Allani (hethitisch „Sonnengöttin der Erde“) und der Ishara, sowie einer menschlichen, nämlich den Personen Mēgi, Purra und Pizigarra von Ninive, über deren Aktionen aus der (nur unvollständig erhaltenen) Dichtung wenig zu erfahren ist. Mēgi muß in dem nicht mehr erhaltenen Teil des Proömiums genannt gewesen sein.

Die Genitiv-Metapher *negri ese=ni=we* „Riegel der Erde“ ist in dem Sinne zu verstehen, daß das Reich der Toten von den auf der Erde Lebenden und von den Göttern des Himmels „abgeriegelt“ ist; Allani hält die Toten von den Lebenden zurück. Der Riegel im Sinne einer Begrenzung findet sich in der babylonischen Dichtung Atra(m)hasīs bei der Verteilung der göttlichen Herrschaftsbereiche für den Bereich des Enki: „[Die Riegel] (sikkūru), die Begrenzung? (nahbalum) für das Meer [wurden] dem Fürst Enki hingelegt“, Tafel I:15–16.

Von den vier Kolumnen dieser Tafel I sind noch 21 teilweise erhaltene Zeilen der letzten Kolumne (in hurritischer Sprache) erhalten, so daß eine Textlücke von mehr als 50 Zeilen besteht. Die weitgehend unverständlichen Zeilenreste der Rückseite IV lassen noch erkennen, daß ein Dialog zwischen Tessop und Ishara über die Stadt Ebla stattfindet.

Der Kolophon lautet: „Erste Tafel: Gesang (von) der Freilassung de[s Tessop]“.

2. Ereignisse in der Stadt Ebla

„[T]essop [spr]ach [zu] Is[hara] die Worte: ,Er wünscht(e), w[as] du wünschst. Ishara wünscht(e), [was er] wünsch[t]. Ich will [...] geben.‘ (§-Strich) Ishara [spricht zu] Tessop die Worte: *Jetzt aber ... Ebla ... Ishara [...] er wird vernichten. Wer es [...] Ishara. Ebla [...] sie [...] ... die Länder [].*“ Tafelende.

Die Tafeln *II* und *III* enthalten die Parabeln, die gewissermaßen als Lückenbüßer nach jedem Vortrag ihren Platz haben können.

3. Das Gastmahl der Allani in der Unterwelt

Tafel [IV]: Das Gastmahl in der Unterwelt ist im Gegensatz zu dem Dialogcharakter der Erzählung um die Stadt Ebla eine Narrative; erzählt wird von einem Bankett, das Allani für den Wettergott veranstaltet.

Stilistik: Der hurritische Text reiht die Sätze asyndetisch aneinander, wodurch eine dramatische Steigerung erzielt wird. Die hethitische Fassung hingegen verwendet reichlich die natürlich auch der hurritischen Sprache zu Verfügung stehenden satzeinleitenden Konjunktionen *nu*, *-a* „und“, *-ma* „aber“ sowie *-kan* (enklitische Partikel des Ortsbezuges).⁹

Die hurritische Fassung: „Tessop trat nach seinem Weggehen zu Allani in den Palast. Ein Thron ist zum Sitzen hingestellt. König Tessop – von draußen kommend – trat ein. Unter Geleit setzte sich Tessop auf den Thron (der Größe) eines *avalı*-Maßes. Auf den Schemel (der Größe) eines *avihari*-Maßes stellte er seine Füße. (§-Strich) Tessop kam mit einem Begleiter (Sattahamu) in die dunkle Erde hinab. Umgürtet hatte sich Allani. Vor dem zufriedenen Tessop bewegte sie sich (im Tanz) hin und her. Ein Fest von besonderer Güte feierte Allani, der Riegel der Erde. (§-Strich) Schlachten ließ sie zehntausend Rinder vor dem großen Tessop; schlachten ließ sie zehntausend Rinder; dreißigtausend Fettschwanzschafe ließ sie abstechen. Eine Zählung gab es nicht bezüglich Zicklein, Lamm (und) Hammel: So viele ließ sie abstechen. (§-Strich) Die Brotbäcker aber legten auf. Die Mundschenke kamen herein, die Köche schafften die Bruststücke herbei, mit Gedeck brachten sie sie herein. *Es kommt* die Zeit zum Essen. König Tessop setzte sich zum Essen. Die Ahnengötter (das sind die „früheren Götter“) ließ sie (dem) Tessop sich zur Rechten setzen. (§-Strich) Allani, der er vertraut, tritt als Mundschenk hin. Ihre Finger (sind) lang (ausgestreckt); vier (sind) unterhalb des Tiergefäßes (Rhytons).“ Ab hier ist der Text weggebrochen.

Die hethitische Fassung: „Als Tarhun sich auf den Weg machte, da trat er in den *halantuwa*-Palast der Sonnengöttin der Erde ein. Und ihm war sein Thron [hingestellt]. Wie Tarhun, der König, von draußen hereinkam, da setzte sich Tarhun hochragend auf den Thron von einem Morgen Feld (Größe). Seine Füße machte er hoch auf einem Schemel von (einer Größe) von sieben *tawalla*-Maßen [eines] Feldes.¹⁰ Tarhun und Suwaliyat hatten sich auf den Weg in die Unterwelt gemacht. Und sie, die Sonnengöttin der Erde, umgürtete sich und drehte sich vor Tarhun (im Tanz). Sie feierte ein liebliches Fest, die Sonnengöttin der Erde, der Riegel der Erde (grammatisch möglich auch: „an den Riegeln der Erde“). Sie ließ zehntausend Rinder vor dem großen Tarhun schlachten, sie ließ zehntausend Rinder

⁹ Zu der rhetorischen Figur des Parallelismus und einer Konsonanten-Alliteration in der hurritischen Fassung siehe S.295.

¹⁰ Der Thron misst eine Fläche von etwa 3600 qm und der Fußschemel von etwa 1800 qm.

schlachten; Fettschwanzschafe, dreißigtausend, schlachtete sie. Was Zicklein, Lamm und Bock betrifft, so war ein Zählen jeweils gar nicht möglich, so viele wurden geschlachtet. Die Brotbäcker rüsteten zu, und die Mundschenke kamen herbei; die Köche tischten die Bruststücke auf; sie brachten die Schüssel mit dem Mörser (zum Aufschlagen der Knochen) herein. Und die Zeit des Essens trat ein; und Tarhun, der König, setzte sich zum Essen hin. Die früheren Götter aber ließ sie dem Tarhun zur Rechten Platz nehmen. Wie ein Mundschenk trat die Sonnengöttin der Erde vor den Wettergott hin. Die Finger ihrer Hand [waren] ihr lang [ausgestreckt] – und sie, (nämlich) selbige vier Finger, liegen unterhalb [des] Tiergefäßes. [In] das [Tier]gefäß, aus dem sie zu trinken [gibt], ist Wohl(bekömmlichkeit) hinein[gelegt].¹¹

Da auch der hethitische Text hier abgebrochen ist, bleibt unklar, was während bzw. am Ende des Festes geschieht. Erwähnt wird jedenfalls noch der Sonnengott, der eine Rede beginnt (Rs. III 12'-13' „Istanu vom Me[er her ...] [begann] zu spreche[n]“). Den wenigen Zeilenresten am Ende der Rückseite zufolge scheint der Mythos die ganze Tafel ausgefüllt zu haben.

Kommentar, literarische Motive und Vergleiche: Die detaillierte Beschreibung der Haltung der Finger, wie Allani (Sonnengöttin der Erde) das Rhyton (das Tiergefäß) hält, kann als Motiv der Konfliktanbahnung verstanden werden; in diesem Fall das kommende Verhängnis für den Wettergott, der das Speiseverbot der Unterwelt nicht beachtet. Denn wer dort eine Speise verzehrt, ist dem Totenreich verfallen. Erstmals erscheint das Motiv eines solchen Tabu(bruches) in der sumerischen Dichtung vom Gang der Göttin Inana in die Unterwelt zu ihrer Schwester Ereškigal. In der babylonischen Erzählung von dem Helden Adapa befolgt Adapa den Rat des Gottes Ea, die ihm in der Unterwelt angebotenen Speisen nicht zu berühren, denn es sind Speisen des Todes. Speise und Trank des Himmels dagegen gewähren ewiges Leben. Auch in dem babylonischen Mythos „Nergal und Ereškigal“ (Sultantepe-Version) verweigert der in die Unterwelt eingedrungene Nergal die ihm (in ähnlicher Art wie in unserem Text) angebotenen Speisen: „Der Koch brachte ihm Speise; [er aber hütete sich], seine Speise zu essen. Der Metzger [brachte ihm] Fleisch; er aber hütete sich, sein Fleisch zu essen. [Der Brauer brachte ihm Bier]; er aber hütete sich, sein Bier zu [tri]nken“.¹² Das Speiseverbot in der Unterwelt ist auch in der klassischen Antike ein beliebtes Motiv: Die von Hades/Pluto geraubte Persephone/Proserpina, die in der Unterwelt gedankenlos „sieben Kerne des tyrischen Apfels“ (Ovid, Metamorphosen 5,525–539) aß, war für ein Drittel eines jeden Jahres der Unterwelt verfallen. Psyche, die Geliebte des Amor, darf im Totenreich bei Proserpina den Regeln der Unterwelt gemäß ausschließlich schwarzes Brot (der Farbe der Unterwelt) auf dem Boden sitzend annehmen, alle anderen Speisen aber muß sie ablehnen.

¹¹ KBo 32.13 Vs. II 1–34, Die Übersetzung der hethitischen Version folgt im wesentlichen E. Neu, 1996, 223–225.

¹² G. G. W. Müller, 1994, 774:56–58; vgl. auch M. Hutter, 1985, 25.

Daß sich der Wettergott mit einem Begleiter (in der hurritischen Fassung Sat-tahamu, in der hethitischen Fassung sein Bruder Suwaliyat) in die Unterwelt begibt, könnte dahingehend zu interpretieren sein, daß Suwaliyat, in der hurritischen Fassung undeterminiert als Šatta(-)hamu=ra (-ra ist der Komitativ) bezeichnet, die Rolle eines Substituts für Tessop übernimmt. Dem entspräche das allerdings nur mit einem *-t-* geschriebene Namenselement *sad-* in der Bedeutung „ersetzen“.

Die Wendung „so war ein Zählen jeweils gar nicht möglich“ für „unzählbar“ (hurritisch *siri manga*, hethitisch *kappuwar* NU.GÁL) findet sich auch in einem mathematischen Text aus Ebla.¹³

4. Die Erzählung über die Stadt Ebla

Tafel V und [VI]: Der Anfang der Tafel V ist abgebrochen. Der verlorene Text ist in der hethitischen Übersetzung auf einer anderen Tafel erhalten.¹⁴ Gestaltet ist die Erzählung in Form eines Dialogs.

Die Ratsversammlung: Der noch erhaltene hethitische Text setzt ein mit einer Auseinandersetzung in der Ratsversammlung zwischen Mēgi, der entschieden die Freilassung befürwortet, und seinen Gegnern Fassanigarri (Fāzanigarri) und dessen Sohn Zazalla, die dagegen argumentieren: „[] wer gegen ihn spricht [] inmitten der Ältesten, nicht aber (ist) er (es). [] wer gegen ihn spricht [] wer eine Bitte an ihn richtet, [nie]mand sagt es. (§-Strich) [Fas]san[niga]rri aber ist ein wortgewaltiger Redner, [dessen Wo]rte hinterher niemand widerlegen kann (Text: wendet); Zazalla aber ist (auch) ein wortgewaltiger Redner, und am Ort der [Ratsve]rsammlung übertrifft [nie]mand seine Worte. (§-Strich) [Zazal]la hub an, zu Mēgi zu sprechen: ‚Warum rede[st du] st[ändig] (von) Unterwerfung, oh Mēgi, Stern von Ebla?‘“ (§-Strich). Für den folgenden Kontext steht wieder der hurritische Wortlaut zur Verfügung:

Tessop als Bettler: Mēgi beginnt seine Rede mit dem Poem des aus der Unterwelt freigelassenen Tessop/Tarhun, der nun mittellos als Bettler der Hilfe der Menschen bedarf: „[Wenn Tes]sop durch eine Notlage zu Schaden gekommen (ist und) [wiederholt um (seine) Freilassung na]chsucht: Wenn Tessop [durch (fehlendes) Silber in N]ot geraten (ist), gibt jeder dem Tessop einen Schekel Silber (§-Strich). [Und (an) Gold] gibt [je]der einen halben Schekel. (An) Silber aber geben wir – jeder (von uns) – ihm einen Schekel. Wenn er aber hungrig (ist), der Tessop, geben wir – jeder (von uns) – dem Gott ein Kor Gerste. (§-Strich) Emmer schüttet jeder (von uns) ein Viertel Kor auf. Gefrste a]ber schüttet ihm jeder (von uns) ein halbes Kor auf. Wenn Tessop aber nackt ist, bekleiden wir – jeder (von uns) – ihn mit einem *Umhang* – der Gott (ist wie) ein Mensch (zu behan-

¹³ D. O. Edzard, 2004, 68.

¹⁴ KBo 32.16, siehe G. Wilhelm, 2001, 88.

deln)! (§-Strich) Wenn er aber wund (ist), der Tessop, geben wir ihm – jeder (von uns) – ein Fläschchen Feinöl. Wir füllen ihm einen Haufen (Brennholz) auf. Wir wollen ihn aus (seiner) Notlage kommen lassen – der Gott (ist wie) ein Mensch (zu behandeln)!“ (§-Strich)

Kommentar und literarische Vergleiche: Das Motiv des bettelnden Tessop wurde in den bisherigen Interpretationen als fiktiv gewertet. Doch scheint eine Anknüpfung an den Aufenthalt des Tessop in der Unterwelt sinnvoller zu sein. Mit der Schilderung des Poems, dem zufolge Tessop nach seinem mißglückten Aufenthalt in der Unterwelt zwar wieder freigelassen, doch nun selbst in Not geraten ist und der Hilfe bedürftig durch das Land zieht, beginnt Mēgi rhetorisch geschickt die Ratsversammlung von der Notwendigkeit der Freilassung aus der Schuld knechtschaft zu überzeugen. Um den Widerspruch des Poems zu lösen, daß nämlich erst von der Rettung des Tessop die Rede ist, dann aber die Freilassung verweigert wird, nehme ich nach Mēgi einen zweiten Sprecher an, obgleich die sonst übliche Redeeinleitung fehlt. Im Gegensatz dazu versteht G. Wilhelm den gesamten Absatz als „rhetorisch-ironische“ Rede der Freilassungsgegner.¹⁵

Aufrufe zur Humanität haben ihren Ursprung in der babylonischen Literatur. Die engste Parallele liegt in einem altbabylonischen Klagegebet vor, in dem an einen von seinen Leiden befreiten Menschen appelliert wird, nun seinerseits den Notleidenden zu helfen: „Du aber erlahme nicht! Salbe den Ausgedörrten, speise den Hungrigen, tränke den Durstigen mit Wasser! Und er, der sich hingesetzt hat, [dessen *Augen*] glühen, er blicke auf deine Speise, er sauge ein, empfange und freue sich!“¹⁶ Der Topos – „salbe den Ausgedörrten, speise den Hungrigen, tränke den Durstigen mit Wasser!“ – findet sich bereits in einer althethitischen Komposition in der literarischen Gestalt einer Instruktion eines Beamten Pimpira/Pimpirit, des „Beschützers des Königs“ (Mursilis I.) und Bruders Hattusilis I. für Palastangestellte;¹⁷ darin heißt es: „Einem Kranken schenke Aufmerksamkeit! Gib ihm Brot (und) Wasser. Falls ihm Wärme lästig ist, so bringe ihn in die Kühle! Falls ihm Kühle lästig ist, so bringe ihn in die Wärme!“ Und: „Einem Hungrigen gib Brot, einem Durstigen aber gib Wasser, einem Ausgedörrten gib Öl, einem Nackten [gib] ein Gewand.“¹⁸

Im Hinblick auf den Tessop als Bettler stellt Adalbert von Chamisso's Gedicht *Ein Baal Teschuba*¹⁹ ein literarisches Kuriosum dar, das auf einen zufälligen Gleichklang beruht. Natürlich hat Teschuba nichts mit dem Tessop, dessen ältere Namensform gleichwohl Teššoba ist, zu tun. Die Baalei Teschuba waren von Deutschland nach Polen ziehende büßende und bettelnde jüdische Sünder, siehe Neue Berlinische Monatsschrift, Hg. von Biester, 22. Band, Berlin – Stettin, 1809, 184–190.

Den folgenden Absatz verstehe ich als Antwort des Zazalla an seinen Gegner Mēgi: „Ihn wollen wir retten, den Tessop. (Seinem) Gläubiger, der ihn dauernd unterdrückt, ihm gewähren wir keine Freilassung. (Darüber) wird sich dir, dem Mēgi, dein Gemüt nicht freuen. (§-Strich) Zum

¹⁵ G. Wilhelm, 1997, 283.

¹⁶ Bearbeitet von W. von Soden, 1965, 46–49.

¹⁷ Bearbeitet von A. Archi, 1979, 37–48.

¹⁸ Siehe E. Neu, 1988*, 17 Anm. 44.

¹⁹ Chamisso's Werke, Hg. Dr. Hermann Tardel, Leipzig – Wien, 1907, Erster Band, 364–368.

einen wird sich dir, dem Mēgi, dein Gemüt drinnen nicht freuen, zum anderen aber wird sich dem *ausgelieferten* Purra sein Gemüt drinnen (nicht) freuen: (Die Söhne von Ikinkalis nämlich lassen wir nicht gütlich frei.) (§-Strich) Gesetzt den Fall, wir ließen jene frei: Wer wird uns aber zu Essen geben? Mundschenken (sind) sie uns einerseits, andererseits geben sie uns (das Geschirr) heraus. Köche (sind) sie uns, auch waschen sie für uns. (§-Strich) Der Faden, den sie spinnen, [ist fest] wie das dichte Fell [eines Rindes]. Wenn dir Freilassung aber [am Herzen liegt], [laß] (doch zuerst) deinen Sklaven, (deine) Sklavin f[rei!]. (§-Strich). Gib deinen Sohn weg! [Deine Gemahlin aber schicke [] zurück! Bei u[ns in Ebla] auf dem Thron [], Mēg[i]!“ (§-Strich) Sowie Mēgi (diese) Rede hör[te], begann er zu klagen. Mēgi kl[agt lauthals] und wirft sich Tessop zu Füßen nieder. (§-Strich) Demütig auf dem Boden liegend spricht Mēgi die Worte zu Tessop: „Höre mich, Tessop, großer König von Kumme!“ (§-Strich) Ich (meinerseits) werde sie, die *Gefangenenschar*, wegschaffen. Meine Stadt aber wird sie nicht (heraus)geben. Zazalla, des Fazzanigarri Sohn, aber wird die Freilassung nicht gewähren. Mēgi hat seine S[stadt], die Stadt Ebla, von Verfehlungen gereinigt. Zugunsten der Stadt hat er die Verfehlungen verworfen. (§-Strich) Weil [du] großer König von Kumme [bist und we]il [du für] großer König von Kumme [bist] und einem Stein gegenüber [].“ (§-Strich) (Text ab hier weggebrochen.)²⁰

Dieser Tafel könnte mit Vorbehalt noch ein kleineres Fragment zugeordnet werden. Auf der Vorderseite ist die Rede vom Land Lulluwa, das „kein [Ged]eihen/[Vie]breichtum erlangen soll“; ferner von einer Nachricht bezüglich der Freilassung, der zufolge „sich Tessop von seinem Bett erh[ob]“ und sich mit Suwaliyat „[nach Ebla], in die Stadt des Thrones“ begibt. Die Rückseite lässt noch erkennen, daß Pizigarra „im Gefängnis“ sitzt und daß das Schicksal des Purra mit dem *kunkunuz(z)i*-Stein verbunden ist.²¹

Nach einer unbestimmbaren Lacuna könnte ein Tafelfragment anzuschließen sein, in dem von verschiedenen Königen von Ebla sowie von Purra die Rede ist.

Tafel [VI]: Die Forderung des Tessop, die Gefangenen freizulassen: Mēgi erhält von Tessop die Forderung zur Freilassung der Gefangenen von Ikinkalis, die bei Gewährung der Freilassung Kriegsglück und Wohlstand, bei Nichtgewährung aber die Vernichtung von Ebla zur Folge hat: „Die Söhne von Ikinkalis laß gütlich frei! Laß auch den Purra frei, den Gefangenen, der neun Königen zu essen gab. (§-Strich) Für Ikinkalis versorgte er (Purra) in der Stadt des Thrones drei Könige. In Ebla ab[er, in der Stadt des Thrones], versorgte er sechs Könige. Jetzt aber [steht] er (Purra), vor dir, Mēgi, dem zehnten König. (§-Strich). (Es spricht Purra,

²⁰ Die Übersetzung von E. Neu, 1996, 289–297 folgt dem hethitischen Text.

²¹ KBo 32.10, siehe StBoT 32, 456f.

die Worte des Tessop wiederholend): „Wenn ihr die Freilassung durchführen werdet, in Ebla, [in der Stadt des Thrones], und (wenn) ihr die Freilassung (tatsächlich) durchführen werdet, werde ich eure Waffen wie *Göttliche* preisen/erhöhen. (§-Strich) Eure Waffen werden den Gegner schlagen, eure Felder zum Ruhme gedeihen. (§-Strich) (Wenn) ihr aber die Freilassung in Ebla, in der Stadt des Thrones, nicht durchführt, dann will ich am siebten Tag selbst zu euch kommen.“²²

Der Fluch des Tessop über die Stadt Ebla: „Die Stadt Ebla aber werde ich vernichten. So als wäre sie niemals besiedelt gewesen, werde ich sie zu grunde richten. (§-Strich) Die Umwallung von Eblas Unterstadt werde ich wie einen Becher völlig zerbrechen. Die Umwallung der Oberstadt werde ich wie einen Abfallhaufen zertrampeln. (§-Strich) Mitten auf dem Marktplatz aber [werde ich] Ebla[s Fundament] wie einen [Bech]er völlig zerbrechen. Mit mir aber werde ich ihn, [(nämlich) ihren Reichtum, hinför]t] neh[men]. Die Feuerstelle der [Umwallung der] Oberstadt [aber] – sie werde ich hinab [in die Umwallung der] Unt[erstadt] bringen. (§-Strich) [Die Feuerstelle der U[mwallung] der Unterstadt [werde ich] hinab in den Fluß [schütten]. Die Feuerstelle der [Umwall]ung der Oberstadt aber [werde ich] hinab auf die Umwallung der Unterstadt schüt[ten].“ (§-Strich) Hier ist die Tafel weggebrochen.

Die Vernichtung der Stadt Ebla: Nachdem die Ratsversammlung der Freilassung nicht zugestimmt hat, wirft sich Mēgi dem Tessop zu Füßen und fleht: „Erhöre (mich) Wettergott, großer Herr von Kumme! Ich will sie gewähren, aber meine Stadt gewährt keine Freilassung. Der Sohn des Fazzanigarri, Zazalla, gewährt keine Freilassung“. Daraufhin nimmt Mēgi eine rituelle Reinigung seiner Person vor und „wirft“ die Sünde auf die Stadt: „Seine Person reinigte Mēgi, [auf] Ebla [] warf er die Sünde]“.²³

Kommentar: Die Erzählung um die Stadt Ebla kann als Ätiologie für deren Zerstörung gewertet werden, die in altbabylonischer Zeit (am Ende der Schicht III/b) archäologisch nachweislich erfolgt ist, siehe S. 177.

5. Die Parabeln

Tafel II und [III]: Literaturgeschichtlich gehören die in hurritischer und hethitischer Sprache überlieferten Parabeln zu der altorientalischen moralisierenden Weisheitsliteratur und sind entsprechend mit „Weisheit“ – hurritisch *madi* und hethitisch *hattatar* – bezeichnet. Die Parabelsammlung bildet eine Art Leitfaden für rechtes, moralisches Verhalten. Das stilistische Merkmal der Anrede an eine Gruppe zeigt, daß sie als Vortrag konzipiert worden sind.

²² KBo 32.19 nach der hurritischen Version.

²³ KBo 32.15 Rs. III/IV 15–18, siehe S. 178.

Eine jede Parabel setzt sich aus drei Einheiten zusammen: 1. Der Erzählung einer erfundenen Geschichte, die eine Wahrheit veranschaulicht. Diese Erzählungen ranken sich um Tiere (Reh, Hund), Geräte (Becher), Bauwerke (Turm) und Pflanzen (Baum), von denen ein sittliches Fehlverhalten (Habgier, Unzufriedenheit mit dem Erreichten, Undankbarkeit, Vernachlässigung von Pflichten) berichtet wird. Dieses Fehlverhalten zahlt sich indes nicht aus, sondern wird durch die Götter oder auch Menschen bestraft, indem alles Erreichte verlorengeht.

2. Es folgt eine Überleitung aus dieser Erzählebene in den konkreten menschlichen Bereich, mit den Worten „ein Reh (Hund, Becher usw.) ist es nicht, es ist ein Mensch (Sohn)“.

Die konkrete Schilderung der Situation aus der Menschenwelt wird mit den Worten eingeleitet „jener Mann (Sohn)“. Die Nutzanwendung der Erzählung aus Tier- und Pflanzenwelt wird in Beziehung auf das Fehlverhalten von Menschen (Verwalter, Bürgermeister, Sohn) gesetzt. Die Strafe besteht wie in den Erzählungen darin, daß alles Erworbene verlorengeht oder der Sünder mit einem Götterfluch belegt wird.

3. Ein Überleitungsparagraph, der die folgende Parabel einleitet, richtet sich an eine Zuhörerschaft, mit den Worten „laßt jene Sache, ich will euch eine andere Geschichte (Text: „Wort“) erzählen; die Botschaft hört! Eine lehrreiche Weisheit aber werde ich euch erzählen“.

Jede Parabel beginnt mit einer Fabel über Fehlverhalten. Es folgt eine Überleitung aus dieser Erzählebene in den konkreten menschlichen Bereich, mit den Worten: „Ein Reh (Hund, Becher usw.) ist es nicht, es ist ein Mensch“. Die konkrete Schilderung aus dem menschlichen Alltag ist eingeleitet mit „jener Mann ...“. Die Nutzanwendung der Fabel wird also nun in Beziehung auf das Fehlverhalten eines Menschen (Verwalter, Bürgermeisters, Sohnes) gesetzt. Die Strafe besteht darin, daß der Sünder in klägliche Not gerät.

Die nächst verwandten Spruchsammlungen mit engsten Parallelen finden sich erst in dem aramäischen Roman des weisen Achikar aus dem 5. Jahrhundert v. Chr. Da die Spruchsammlung der Achikar-Papyri aus sprachlichen Gründen in Nordsyrien anzusiedeln ist, kann davon ausgegangen werden, daß sie in einer Tradition stehen, der auch die hurritisch-hethitischen Parabeln angehören. Es liegt demnach ein nordsyrischer Typ von moralischen Lehren vor.²⁴

Kommentar, literarische Vergleiche: Der in mehreren Sprachen und Fassungen überlieferte Roman über Achikar gehört wegen seiner Spruchsammlungen zur antiken Weisheitsliteratur. Der Roman besteht aus zwei Teilen – einer Rahmenerzählung, die in der ersten Person von den Erlebnissen Achikars berichtet und einer älteren, in den verschiedenen Versionen variierenden, Spruchsammlung.

²⁴ Die hier gebotene Übersetzung der hethitischen Version folgt N. Oettinger, 1992, 3–22.

Nach der ältesten erhaltenen Rahmenerzählung adoptiert der kinderlose Achikar seinen Neffen, der ihn später bei dem assyrischen König Asarhaddon verleumdet. Asarhaddon befiehlt seinem Minister, den Achikar zu töten; der jedoch verbirgt ihn und tötet stattdessen einen seiner Diener.

Die Gestalt des Achikar geht auf den hohen assyrischen Beamten Aba-enlil-dari, „den die Aramäer Ahūqār nennen“, zurück, der der Berater der assyrischen Könige Sanherib (704–681 v. Chr.) und seines Sohnes Asarhaddon (680–669 v. Chr.) gewesen war.²⁵ Eine antike Rezeption des Achikar erfolgte im 6. Jahrhundert v. Chr. in der Gestalt des Aisop, unter dessen Namen die Hauptmasse der griechischen Fabeln gestellt wurden. Beschrieben ist das Leben des legendären Aisop in einem griechischen Roman der römischen Kaiserzeit. Darin wird geschildert, wie Aisop zum Berater des Königs Lykoros von Babylon aufsteigt, dann aber das gleiche Schicksal wie Achikar erleidet.²⁶ In der Namensform Hayqar erscheint er auch in der mittelalterlichen arabischen Literatur.²⁷

Der Kolophon weist die Spruchsammlung (KBo 32:12) als Tafel II aus, so daß die andere Tafel der Parabeln (KBo 32:14) als Tafel [III] der Serie bestimmt werden kann. Da wir der Meinung sind, daß die Parabeln an beliebiger Stelle des Gesamtwerkes vorgetragen werden konnten, betrachten wir sie nun am Ende des literarischen Werkes „Gesang (von) der Freilassung“.

Daß die Parabeln in gebundener Sprache vorgetragen worden sind, zeigen die folgenden, jeweils aus sechs Silben bestehenden Zeilen:

*sullubri erbi=ne=s
ebhe=ne tal=ahh=o=m
/ tal=ahh=o=m ebhe=ne
hasarri buz=ih=o=m
/ buz=ih=o=m hasarri
nahh=a=b ul=an=o=m²⁸*

Die Parabeln der Tafel II sind – da der hethitische Teil weggebrochen ist – weitgehend unübersetzbare.

Erste Parabel der Tafel [3?]: „Einen Rehbock vertrieb der Berg von seinem Gefilde (Text: Körper), und der Rehbock ging zu einem anderen Berg hin. Fett war er geworden und er suchte Streit und begann nachher, (seinen Heimat)berg zu verfluchen: ‚Daß doch den Berg, auf dem ich weidete, das Feuer abbrenne! Daß doch Tessop ihn zerschlage und das Feuer ihn dann abbrenne!‘ Und als der Berg das hörte, da kränkte sich sein Herz, und der Berg verfluchte daraufhin den Rehbock: ‚Den Rehbock, den ich fett gemacht habe und der mich jetzt hinterher verflucht, zu Fall bringen sollen ihn die Jäger, an sich nehmen sollen ihn die Kürschner; sein

²⁵ R. Degen, 1977, 53–54.

²⁶ Zu diesem Themenkomplex siehe: Der Äsop-Roman. Motivgeschichte und Erzählstruktur, Hg. N. Holzberg, Tübingen 1992.

²⁷ A. R. George, 2003, 70.

²⁸ Vgl. E. Neu, 1988, 246f.

Fleisch sollen sich die Jäger nehmen, sein Fell aber sollen sich die Kürschner nehmen!‘ Es ist aber kein Rehbock, sondern ein Mensch. Jener Mann, der aus (seiner) Stadt fortgelaufen war, gelangte in ein anderes Land. Er wollte streiten und begann daraufhin, (seiner Heimat)stadt Böses zuzufügen. Da haben ihn die Götter (seiner) Stadt mit einem Fluch belegt.“

Kommentar: Zu der kunstvollen hurritischen Formulierung der sich steigenden Erregung vor dem Fluch mit Hilfe des Asyndeton *fur=u tel=u taps=u* „er stierte, er blähte sich auf, er wurde zornig“ siehe S. 296.

Es folgt die Überleitung zur nächsten Parabel mit den Worten: „Laßt jene Geschichte (nun)! Eine andere will ich euch erzählen. Die Botschaft hört. Ein (weiteres) lehrreiches Beispiel will ich euch erzählen.“

Zweite Parabel: „Ein Rehbock beweidet die Wiesen, die neben den Flüssen liegen. Er wirft ständig auch ein Auge auf die Wiesen, die jenseits der Flüsse liegen. Doch gelangte er zu jenen Wiesen nicht, sie bekam er nicht zu sehen. Es ist aber kein Rehbock, sondern ein Mensch. Jener Mann, den sein Herr zum Distriktaufseher macht, den machte man zum Aufseher des einen Distriktes, er aber wirft auf einen zweiten ständig ein Auge. Die Götter aber wiesen diesem Mann Einsicht zu, und er gelangt zu jenem Distrikt nicht, den zweiten Distrikt bekam er nicht zu sehen.“

Dritte Parabel: „Einen Becher goß ein Schmied in preiswürdiger Weise; er goß und gestaltete ihn, fügte Verzierungen an und Ritzornamente. Dann brachte er ihn mittels Wolle vollständig zum Glänzen. Das törichte Kupfer aber begann hinterher den, der es gegossen hatte, zu verfluchen: „Daß doch dem, der mich gegossen hat, die Hand zerbrochen werde, daß ihm doch die rechte Sehne abgeschnürt werde!“ Als der Schmied das hörte, da kränkte sich sein Herz, und der Schmied begann, vor seinem Herzen mit sich zu Rate zu gehen: „Warum verflucht der, den ich gegossen habe, mich nachher?“ Nun sprach der Schmied über den Becher einen Fluch: „Zerschlagen soll ihn Tessop, den Becher, und er soll ihm die Verzierungen zerstreuen! Der Becher soll in den Kanal fallen, die Verzierungen aber sollen in den Fluß fallen!“ Es ist kein Becher, sondern ein Mensch. Jener Sohn war seinem Vater gegenüber feindselig. Er wuchs auf und kam zu Ansehen. Und weil er sich dann nicht mehr um seinen Vater kümmert, haben ihn die Gottheiten seines Vaters mit einem Fluch belegt.“

Vierte Parabel: „Ein Gebäck zerrte ein Hund aus dem Backofen, er zerrte es aus dem Backofen; in Öl tauchte er es; er tauchte es in Öl; er setzte sich hin, er fraß es. Es ist kein Hund, es ist ein Mensch, den sein Herr als Sachwalter einsetzte. Der erhöhte in jener Stadt (hinterher) die Abgaben. Und er begann großen Streit und kümmerte sich später nicht mehr um die Stadt. Es gelang, ihn vor seinem Herrn anzuzeigen. Und die Abgaben, die er verschluckt hatte, begann er nun vor seinem Herrn wieder auszuspeien/zu erbrechen (Text: hinzugießen).“

Fünfte Parabel: „Ein Wiesel zerrt aus dem Backofen ein Gebäck; aus dem Backofen heraus zerrt es es; in Öl tauchte es es, es tauchte es in Öl.“

Es setzte sich hin, es fraß es. Es ist [kein] Wiesel², es ist ein Mensch. Sein Herr setzte ihn zum Bürgermeister ein. Der erhöhte in jener Stadt (hinterher) die Abgaben. Dann begann er großen Streit und kümmerte sich später nicht mehr um die Stadt. Es gelang, ihn vor seinem Herrn anzuseigen. Und die Abgaben, die er verschluckt hatte, begann er nun vor seinem Herrn wieder auszuspeien.“

Sechste Parabel: „Ein Baumeister baute einen Turm in preiswürdiger Weise. Die *Grundsteine* senkte er ihm bis zur Sonnengöttin der Erde hinab; den *Mauerkrantz* aber machte er dem Himmel droben nahe. Der törichte Turm begann hinterher den, der ihn gebaut hatte, zu verfluchen: ‚Daß doch dem, der mich gebaut hat, die Hand zerbreche, daß ihm doch die rechte Sehne abgeschnürt werde!‘ Der Baumeister hörte es, und sein Herz wurde ihm böse. Und der Baumeister spricht zu sich selbst: ‚Warum verflucht mich das Mauerwerk, das ich gebaut habe?‘ Und der Baumeister sprach über den Turm einen Fluch: ‚Zerschlagen soll ihn Tessop, den Turm, und er soll ihm die Fundamente in die Höhe treiben, der *Mauerkrantz* aber soll ihm hinab in den Kanal fallen, die Lehmziegel aber sollen ihm hinab in den Fluß fallen!‘ Es ist kein Turm, sondern ein Mensch. Jener Sohn war seinem Vater gegenüber feindselig. Er wuchs auf und kam zu Ansehen. Er kümmert sich dann nicht mehr um seinen Vater. Die Gottesheiten seines Vaters aber haben ihn mit einem Fluch belegt.“

Die siebte Parabel ist in beiden Versionen nur unvollständig erhalten, so daß ihr kein eindeutiger Sinn abzugewinnen ist.

„Einen [Ba]um ... hat man zerkleinert. Ein Esel hat es weggeschleppt. Der Heger (wohl Gärtner) pflanzte den Baum an einem Kanal. Die Wurzeln berührten unten die Unterwelt. Die Krone näherte sich oben dem Himmel. Den, der (ihn) gepflanzt hat, verflucht der törichte Baum: ‚Wenn doch dem, der (mich) gepflanzt hat, seine Hand zerbrechen möchte, die rechte Sehne aber abgeschnürt sein möchte!‘ Als der Heger (dies) hörte, zog Kränkung in sein Herz. Der Heger – redend – sprach er zu seinem Herzen: ‚Warum verflucht mich der von mir gepflanzte Baum?‘ Der Heger sprach Flüche über den Baum: ‚Der We[tt]ergott soll den Baum zerschlagen. Die [] Wurzeln [] sollen in den Kanal fallen. Die Zweige aber sollen ins Wasser geschüttet werden!‘ [Es ist aber kein Baum, es ist ein Mensch. Jener Sohn war seinem Vater gegenüber feindselig]. Er wuchs heran, und er gelangte zu Ansehen.“ Ab hier ist die Parabel nur insoweit noch verständlich, als der Sohn ins Unglück geriet und „wie ein Hund“ endete.

Die literarische Gestaltung des Gesamtwerkes: Die verschiedenen literarischen Genres lassen auf den ersten Blick keinen Bezug zueinander erkennen. Einen Schlüssel zur Komposition bietet vielleicht das Gastmahl der Allani, wenn man der Interpretation folgt, daß Tessop vorerst der Unterwelt verfallen ist. Dann nämlich ist die Ordnung des Kosmos und damit auch die Rechtsordnung, auf der die Sklaverei basiert, außer Kraft ge-

setzt, so daß die Freilassung, die ja ein Eingriff in bestehendes Eigentum ist, erfolgen kann. Betrachten wir Suwaliyat, den Begleiter des Tessop, als dessen Substitut, so kann Tessop der Unterwelt entrinnen und nackt als Bettler sein Leben fristen.

Stilistik: Die Parabeln unterliegen einer sehr einfachen Satzstruktur: Die verbalen Kategorien sind eher aspektuell kodiert. Ein einzelner Satz besteht selten aus mehr als 3 bis 5 oder 6 Wörtern. Diese an sich dürftige und „leblose“ Erzählweise wird durch verschiedene Stilmittel – dem Parallelismus, dem Chiasmus, dem Hyperbaton und Asyndeton – erheblich gemildert und so zu einer lebhaften Schilderung geformt. Den Parabeln liegt ein Versmaß von 6 und 10 Silben zugrunde. Um auf sechs Silben zu kommen, verwendet der Schreiber den alttümlichen Ablativ *-da-ni*, statt des gebräuchlichen *-dan*.

Ein Beispiel eines Chiasmus bietet die dritte Parabel: *kazi* (Becher) *taballi=s* (Schmied) *heluwa* (Ruhm) *tab=ast=o=m* (er goß) / *tab=ast=o=m* (er goß) *mus=ol=o=m* (er gestaltete) *elgi=ae* (mit Applikationen) *tun=ost=o=m* „Einen Becher goß ein Schmied sich zum Ruhme; er goß (ihn), er gestaltete (ihn); mit Applikationen machte er (ihn).“ In der hethitischen Übersetzung ist der Chiasmus beibehalten, nicht aber das Asyndeton; die Wiederaufnahme des Objekts mit dem enklitischen Pronomen *-an* findet sich in der hurritischen Fassung nicht: *tessumin* (Becher) SI-MUG (ein Schmied) *walliyanni* (zum Ruhme) *lahus* (goß er); *lahus=an* (er goß ihn), *tissait* (brachte ihn in die richtige Form) *n=an* (und ihn) *dais* (besetzte er) *suppisduwarit* (mit glänzenden Applikationen).“

Die vierte Parabel enthält mit dem hurritischen Syntagma *sullubri erbinas epheni talahbum / talahbum epheni* ebenfalls einen Chiasmus; wörtlich übersetzt: „Ein *sullubri*-Brot ein Hund aus dem Ofen zog heraus / er zog (es) heraus aus dem Ofen.“²⁹ Die hethitische Übersetzung verwendet anstelle des hurritischen Verbums *tal=ahb-* „herausziehen“ zwei verschiedene Verben, nämlich *arha pittenu-* „stehlen“ und *parā huittija-* „herausziehen“: ^{NINDA}*kugullan* UR.GI₇-aš UDUN-*niya peran arha pitte-nut / parā=an=kan huittiat* UDUN-*niyaz* „Ein *kugulla*-Brot ließ ein Hund vorn vor einem Ofen mit sich gehen. Heraus aus dem Ofen zog er es.“³⁰ Der hurritische Text fährt mit dem Chiasmus *hasari puzihum / puzihum hasari*, wörtlich übersetzt, „in Öl tauchte er (das *sullubri*-Brot) ein / er tauchte (das *sullubri*-Brot) in Öl ein“, fort. Die hethitische Übersetzung lautet: *n=an=kan I₃-i anda suniat sakni=an=kan anda suniat* „und in Öl tauchte er es ein, in Öl tauchte er es ein.“ Der Übersetzer greift zur

²⁹ KBo 32.14 Rs. IV 9-12: *sullubri* (Absolutiv) *erbi=ne=s* (Ergativ) *ephe=ni* (-ni Kasus, dimensional) *tal=ahb=o=m* (transitiv-ergativ 3.Pers. Sg. mit WE -ahb- „weg-, (her)aus-?“).

³⁰ Analytische Umschrift: *hašar(i)=ni* (-ni Kasus) *puz=ih=o=m* (trans.- erg. 3. Pers. Sg. mit WE -ih- „ein-, hinein-?“) / *puz=ih=o=m* *hašar(i)=ni*. Das Objekt *sullubri* zu den transitiv-ergativen Verbalformen auf *=o=m* ist in der ganzen Erzählung nur einmal am Beginn des Absatzes ausgedrückt. Der Satz ist ohne Konjunktion an den Vorsatz gereiht.

Objektwiedergabe auf das Pronomen *-an* „ihn“ zurück und verbindet den Satz mit *nu* „und“; der zweite Teilsatz hingegen wird asyndetisch angeschlossen. Statt des Chiasmus bietet er zwei parallel konstruierte Sätze; als einzige Variation schreibt er das Wort für „Öl“ einmal mit dem Sumerogramm *I₃* und einmal mit dem hethitischen Wort *sakn-*. Auf den chiasatisch konstruierten hurritischen Satz folgt das Asyndeton *nabhap ulanum*³¹, wörtlich übersetzt: „er setzte sich (*nabhb=a=ab*), er fraß auf (*ul=an=o=m*) (das *sullubri*-Brot)“. Die hethitische Übersetzung lautet: *n=as=za esat n=an adanna dais* „und er setzte sich und begann es zu fressen“. Wieder verbindet der Übersetzer beide Sätze mit *nu*. Den Ausdruck „er fraß auf“ umschreibt er mit *adanna dais* „begann zu fressen“ bzw. „er legte zum Essen hin“, also mit einer periphrastischen Konstruktion.

Die fünfte Parabel stellt einen Parallelismus zur vierten Parabel mit anderen Aktanten und einer ganz geringen Abweichung der Wortstellung am Satzanfang dar: *kamenes kakkari taliya ephenitan talahhum epheni*.³² „Ein *kame*-(Wiesel) zieht ein *kakkari*-Brot aus dem Ofen, es zog (es) aus dem Ofen.“³³

Die sechste Parabel enthält die Figur des Hyperbaton, also abweichend von der normalen grammatischen Wortstellung – die Trennung oder Sperrung an sich zusammengehöriger Wörter durch ein anderes Wort, z.B. die Trennung von Adjektiv und Substantiv durch das Verb: *tabiri-ma uwenes sidara ka-a-bal-le-e*³⁴ „Den, der (es) gegossen hat, verflucht das einfältige Kupfer“. An Stelle der hurritischen Partizipialbildung *tab=i=ri* („der (es) gegossen hat“), zu der es im Hethitischen keine partizipialen

³¹ Analytische Umschrift: *nabhb=a=b* (intr. 3. Pers. Sg.) *ul=an=o=m* (transitiv-ergativ 3. Pers. Sg. mit WE *-an*). Beide Wörter sind asyndetisch aneinander gereiht. Als Objekt zu *ul=an=o=m* wirkt immer noch *sullubri*-Brot weiter. Die WE *-an(n)-* gibt eigentlich den Kausativ an. Eine Wurzel *ul-* ist sonst in dieser Bedeutung nicht bekannt. Für „essen, verköstigen“ steht sonst die Wurzel *zaz-* zur Verfügung.

³² Analytische Umschrift: *kame=ne=š* (Erg. Sg.) *kakkari* (Abs. Sg.) *tal=i=a* (Präs. 3. Pers. Sg. trans.-erg.) *ephe=ni=dan* (Abl. Sg.) *tal=abb=o=m* (trans.-erg. 3. Sg. mit WE *-abb-*) *ephe=ni* (*ni*-Kasus).

³³ Die adverbiale Bestimmung des Ortes „aus (dem Ofen)“ ist im ersten Teil des Satzes nicht durch das Verb *tal-* „ziehen“ mit der Wurzelerweiterung *-abb-* „weg-, heraus-“ (also: *tal=abb-* „herausziehen“) wiedergegeben, sondern nur durch die Wurzel *tal-* „ziehen“, die im Präsens, also einer Zeitangabe, steht. Die Ortsangabe „aus“ ist am Substantiv *ephe* durch den Ablativ *-dan* ausgedrückt. Dieser Satz wird wiederholt, aber diesmal ohne Chiasmus. Als Variation ist nunmehr das Verb *tal-* mit der Wurzelerweiterung *-abb-* versehen und mit der Aspektangabe perfektiv auf *-o=m* konstruiert. Die Ortsangabe „Ofen“ besitzt den allgemeinen dimensionalen *-ni*-Kasus. Die Kunst scheint hier in der Differenzierung zwischen Tempus- und Aspekt-kodiertem Satz zu liegen, etwa in dem Sinne: „Ein *kame*-(Wiesel) ist dabei, ein *kakkari*-Brot aus dem Ofen zu ziehen (unvollendete Handlung), nun hat es es aus dem Ofen gezogen (vollendete Handlung)“.

³⁴ Analytische Wiedergabe: *tab=i=ri=ma* (am Agens orientiertes Partizip Absolutiv der Wurzel *tab-* „gießen“) *ove=ne=s* (Adjektiv im Ergativ „einfältig“) *sid=ar=a* (Verbalwurzel mit WE *-ar-* 3. Pers. Sg. transitiv) *kabal=l(<n)i=s* (Substantiv im Ergativ „Kupfer“).

192 IX Das hurritisch-hethitische Epos „Gesang (von) der Freilassung“

Entsprechungen gibt, wählt der Übersetzer nicht, wie eigentlich zu erwarten, die Berufsbezeichnung (SIMUG) „Schmied“, sondern bildet einen Relativsatz: *lahus-ma-an kuis n=an appa marlanza URUDU-as hurzakinian dai[s]* oder *wetet=ma=an kuis n=an marl[anza kuzza] appa hurzakinian dais* „wer ihn aber gegossen hat, den begann das törichte Kupfer danach zu verfluchen“; oder „wer ihn aber gebaut hat, den begann die törichte [Mauer] hinterher zu verfluchen“.

Text und ausgewählte Literatur: KBo 32.10–104, bearbeitet von E. Neu, 1996. Vgl. ferner E. Neu, 1988, 236–254. V. Haas – I. Wegner, 1991. N. Oettinger, 1992. W. Burkert, 1993. V. Haas – I. Wegner, 1997. G. Wilhelm, 1997. E. Neu, 1999 mit weiterer Literatur.

X Eine Märchen-Trilogie vom bösen und vom guten Menschen

Die drei Prosa-Dichtungen – die Erzählung von den zwei Brüdern „Schlecht“ und „Gerecht“, die Erzählung vom Jäger Kesse sowie die Erzählung vom Sonnengott, der Kuh und dem Fischer stehen unter dem gemeinsamen Leitmotiv der Polarisierung von Schlecht und Gut bzw. Gerecht.

Die breit ausgestalteten Dichtungen, in denen Menschen und Götter gemeinsam agieren, gehören der didaktischen und erzählenden Volksliteratur an; sie sind von spannender Dramatik, enthalten komische Effekte und sind im Gegensatz zu den in epischer Sprache gehaltenen Mythen vom Gott Kumarbi weitaus sparsamer in den Wechselgesprächen. Eine Abhängigkeit von der babylonischen Dichtung zeigt sich abgesehen von den einleitenden Proömien bzw. Hymnen nur in einzelnen Motiven, wie etwa in der Reihe der sieben Vorzeichen-Traumbilder aus der Kesse-Erzählung.

Betrachten wir nun die literarischen Werke vom reichen, aber kinderlosen Bauern und Viehzüchter Appu, seinen Söhnen „Schlecht“ und „Gerecht“ sowie vom Sonnengott, der Kuh und dem Fischer und ferner vom Jäger Kesse und seinem Eheweib, der schönen Sentalimeni. Wenn auch nur letzteres Werk in hurritischer Sprache überliefert ist, so ist keineswegs auszuschließen, daß von den insgesamt 61 Bruchstücken des Corpus hurritischer mytho-epischer Texte der eine oder andere der Erzählung von den zwei Brüdern „Schlecht“ und „Gerecht“ bzw. der Erzählung vom Sonnengott, der Kuh und dem Fischer noch zuzuordnen ist, zumal die in diesen drei literarischen Werken verwendeten primär hurritischen Topoi wie das Zählen der Schwangerschaftsmonate und anderer sowie gleiche und ähnliche Motive dafür sprechen, daß sie alle dem gleichen Milieu entstammen.

Zu datieren sind die Niederschriften der drei Erzählungen als jungheithitische Abschriften mittelhethitischer Vorlagen; darauf weisen vor allem die reichhaltige Verwendung enklitischer Possessivpronomina hin.

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

Diese, wie leider so häufig nur unvollständig erhaltene, Erzählung von den beiden Brüdern „Schlecht“ und „Gerecht“, den Söhnen des reichen Appu, gehört zu den orientalischen und europäischen „Zweibrüdermärchen“¹ – ein Themenkreis, zu dem sowohl das altägyptische Brudermärchen von Anubis/Anup und Bata/Bitiu (Papyrus D’Orbigny)² als auch zwei Erzählungen aus der Genesis gehören. In der Variante der feindlichen Brüder sind in Gn 4,2–10 die beiden Brüder eponymische Vertreter verschiedener Lebensformen: Kain repräsentiert das Bauernamt 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 die Hirtenkultur. Wahrscheinlich ebenfalls Repräsentanten verschiedener Gesellschaften sind in einer sumerischen Erzählung die Brüder Enmeš und Enten: Um die Agrikultur entstehen zu lassen, erschafft der Gott Enlil das Bruderpaar Enmeš und Enten, denen er bestimmte Arbeitsverpflichtungen erteilt, die jedoch wegen des fragmentarischen Zustandes der Tafel nicht näher bestimmt werden können. 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 Bauern 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.³ Versöhnlich endet auch der Streit um die Weideplätze zwischen Abraham, dem Onkel und Lot, dem Neffen (Gen. 13,8): „Laß doch nicht Zwietracht sein zwischen mir und dir und zwischen meinen und deinen Hirten; wir sind doch brüderliche Männer!“ Zumeist zeichnet sich in diesem Genre der jüngere Bruder durch eine höhere Moralität aus, vielleicht als Ausgleich dafür, daß der ältere Bruder der Erbberechtigte ist. Die für den Erzähltyp charakteristischen Motive sind Geburt, Erbteilung und Feindschaft. Die typische Polarisierung zeigt sich in der Erzählung von den zwei Brüdern „Schlecht“ und „Gerecht“ bereits in der schicksalsweisenden Namengebung; doch scheinen in dieser Erzählung beide Brüder keine Repräsentanten verschiedener Lebensformen zu sein.

¹ Vgl. M. Lüthi, 1979, 844–860. So z. B. das Grimm’sche Märchen, *Die zwei Brüder*, das auf die ägyptische Erzählung von Anubis und Batu zurückgeführt wird, siehe W. Westendorf, 1974, 798.

² C. Peust, 2001, 147–165; frühestens verfaßt um 1350 v. Chr. Vgl. auch K. Horálek, 1979, 925 f.

³ Siehe S. N. Kramer, 1961, 49–51.

Der Erzählung ist nach dem Vorbild babylonischer Epen ein Proömium in Form einer einleitenden Hymne vorangestellt, das die Themen bereits anklingen läßt.⁴ Gerichtet ist die Hymne an den omnipräsenten Sonnengott als den Gott der Gerechtigkeit und des Rechts, der den schlechten Menschen straft und den guten belohnt. Das Proömium soll das Interesse der Zuhörer erwecken und sie auf den Verlauf der Handlung vorbereiten.

Das Proömium: „[Es fehlt eine Zeile.] [...] Istanu], 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.“

Kommentar: Das Proömium nimmt die Dramatik der Erzählung, nämlich den bei der Erbteilung entstehenden Rechtsstreit⁵ der beiden Brüder „Schlecht“ und „Gerecht“ vorweg und verheißt durch Vorausnahme des Zukünftigen dem Publikum, 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 zu hören, da – wie es in einer Hymne an den Sonnengott heißt – „der rechtschaffene Mensch“ ihm „lieb ist“ und er ihn „erhöht“, siehe S.246. Der Vergleich, daß der Sonnengott die schlechten Menschen wie einen Baum fällt, ist ohne literarische Parellele; der einen Baum herabbiegende Gott findet sich jedoch als Motiv der Glyptik.

Die Erzählung knüpft nahtlos mit der Beschreibung des Schauplatzes, nämlich einer Stadt Sudul im Lande Lullu(w)a am Ufer des Meeres, an.

Der Schauplatz: „Eine Stadt – Sudul (ist) ihr Name – und das Land Lullu(w)a ist am Meer, an seinem Ufer (gelegen).“

Kommentar: Eine Erzählung mit der Beschreibung des Schauplatzes beginnen zu lassen, mag auf sumerische Tradition zurückgehen, denn auch der sumerische Mythos von *Enlil* und *Ninlil* beginnt mit der Beschreibung der Stadt Nippur und eines Kanals, wo die ersten Ereignisse stattfinden.⁶

Das auch in einem babylonischen Naram-Sin-Bericht genannte Land Lullu(w)a oder Lullu(bum) liegt in den Zagrosbergen nordöstlich von Kirkuk; das Ufer des Meeres wäre in dieser Erzählung das Kaspische Meer. Hier aber ist die Ortsangabe als eine Metapher für ein Land irgendwo in weiter Ferne zu werten, wobei die Namen Sudul und Lullu(w)a als literarisches Mittel dienen, den fiktiven Schauplatz durch bekannte Regionen zu kennzeichnen.

Nach der Beschreibung des Schauplatzes wird der reiche, aber kinderlose Viehzüchter Appu vorgestellt:

Der kinderlose Großbauer Appu: „Und (da) oben (gibt es einen) Mann, Appu (ist) sein Name, der (ist) im Lande (der) reich(st). Seine Rinder(herden und) Schaf(herden) sind viel (§-Strich). An Sachen von Silber, Gold, L[apislazu]li aber (ist) ihm (so viel) wie ein ganzes *Getreidesilo*

⁴ Vgl. auch C. G. Wilcke, 1991, 294 f.

⁵ Zu dem Motiv des Rechtsstreites zweier Brüder vgl. M. Lüthi, 1979, 845 und K. Horn, 1993, 804.

⁶ Siehe C. Wilcke, 1975, 240.

zusammengescharrt. (§-Strich) Und ihm fehlt nichts, ihm fehlt (nur) eine Sache – er hat weder Sohn noch Tochter. Die Ältesten von Sudul sitzen vor ihm beim Essen, und der eine gibt dem Sohne B[ro]t und Fleisch, [der and]ere aber gibt seinem Sohn zu trinken, Appu aber hat keinem Brot zu geben. (§-Strich) [Der T]isch ist mit [Lei]nen bedeckt und vor dem Opfertisch hingestellt. Da stand Appu auf und ging in sein Haus. In das gemachte Bett legte er sich gestiefelt zum Schlafe nieder. (§-Strich) [Das Eheweib] des Appu begann, die Hausgenossen zu fragen: „Niemals hat er (mich) beschlafen. Wird er (mich) etwa jetzt beschlafen (im Text verstehtlich Präteritum)?“ Sie ging, [die Fr]au, und legte sich mit Appu angezogen zum Schlaf (nieder). (§-Strich) Appu fuhr aus dem Schlaf hoch [und] sein Eheweib hub an, ihn zu fragen: „Niemals hast du (mich) beschlafen, hast du (mich) etwa jetzt beschlafen?“ Appu hörte (es) und hub an, zu ihr zu sprechen: „Du (bist) [ein We]ib von Weiberart [und] verstehst nichts.““

Kommentar: Die Beschreibung des Reichtums des Appu entspricht Gen. 11.13: „Abraham aber war sehr reich an Vieh, an Silber und an Gold.“

Die Kinderlosigkeit beruht auf der die Zuhörer belustigenden Gewohnheit des Ehepaars, sich bekleidet, ja selbst „gestiefelt“, in das Bett zu legen. Dem Vorwurf der Frau, daß er sie immer noch nicht sexuell erkannt habe, entgegnet er mit dem misogynen Argument, daß eine Frau sowieso nichts versteünde, siehe auch S.310f.

Das Opfer an den Sonnengott: Um seinem Wunsch nach einem Sohn Nachdruck zu verleihen, wendet Appu sich an den Sonnengott mit dem Opfer eines weißen Lammes.

„Appu stand vom Bett auf, nahm ein weißes Lamm und ging zu Istanu hin. Istanu bl[ickte] vom Himmel herab: er wurde zum Jüngling, trat zu ihm hin und hub an, ihn zu fragen: „Was ist dein Mangel? [ich werde] ihn dir [abnehmen].“ [Appu] hörte (es) und hub an, ihm zu [antwor]ten: „Man hat mir Gut gegeben, man hat [mir Rinder und Schafe] gegeben, mir fehlt (nur) eine Sache: (ich habe) weder Sohn noch Tochter.“ Istanu hörte (es) und hub an, ihm zu erwideren: „Gehe, trinke und betrinke dich! In dein Haus gehe und mit deinem Eheweib schlafe in richtiger Weise im gemachten Bett! In dem Bett geben dir die Götter einen Sohn.“ (§-Strich) Appu hörte (es) und ging in sein Haus zurück. Istanu ging aber zum Himmel empor. Dem Istanu sah (der Wettergott) Tarhun (schon) drei Meilen entgegen und hub an, zu seinem Wesir zu sprechen: „Zum ersten Male kommt er, Istanu, der Hirte der Landesbewohner; (ist denn) das Land nicht irgendwo zugrunde gegangen, oder (sind) die Städte nicht irgendwo verödet, oder die Truppen nicht irgendwo geschlagen (worden)?“ (§-Strich) Beauftragt den Koch und den Mun[dsch]enk und gebt ihm zu essen (und) zu trinken!““

Kommentar: Das Motiv des Besuches des Sonnengottes beim Wettergott ist einer der vielen Topoi, die auch in dem „Gesang von Ullikummi“ aus dem Kumarbi-Mythenkreis begegnen. Wenn der Sonnengott seine Bahn verläßt, um den Wet-

tergott zu konsultieren, so muß eine Katastrophe geschehen sein: „Sind die Städte verödet oder die Truppe geschlagen worden?“ Im „Gesang von Ullikummi“ verließ der Sonnengott, als er den Ullikummi erblickt hatte, seine Bahn und eilte zum Wettergott, um ihm die Nachricht zu überbringen: „Als Istanu des Himmels den Ullikummi erblickt hatte, da zog Istanu wieder zurück über die Berge. Er stieg hinauf. Und er ging hin zu Tarhun.“ daraufhin spricht Tarhun: „Warum kommt Istanu des Himmels, der König der Länder? Die Angelegenheit, in der er kommt, ist eine sch[wierigende Angelegenheit], sie ist [nicht] des Wegstoßens. Stark ist sie – Kampf, stark ist sie – Schlacht, Aufruhr gegen den Himmel ist sie, Hunger und Tod des Landes ist sie.“ Es folgt die Einladung zu einem Gastmahl und die Nahrungsverweigerung des Gastes als Zeichen einer schlimmen Nachricht oder einer Notsituation. Da ein Besuch des Sonnengottes eine nahende Katastrophe anzeigt, paßt das Motiv nicht sonderlich in diese Erzählung; es gibt aber einen Einblick in die Art der Textkomplilation.

Nach einer ziemlich großen Lacuna ist von der Schwangerschaft des Eheweibes, wiederum in Form eines Topos, nämlich des Zählens der Monate bis zur Geburt, die Rede. Unmittelbar nach der Geburt folgt wie im „Gesang von Ullikummi“ der Adoptionsritus und die Namengebung: „[Das Ehewe]ib von Appu wurde schwanger: Der erste Monat, der zweite Monat, der dritte Monat, der vierte Monat, der fünfte Monat, der sechste Monat, der siebte Monat, der acht Monat, der neunte Monat ve[rging], und der zehnte Monat trat ein. Und das Eheweib von Appu gebar einen Sohn. Die [Hebam]me hob den Sohn hoch und setzte ihn dem Appu auf die Knie. Appu begann, sich über den Sohn zu freuen und ihn anzuschauen und gab ihm den *angemessenen* Namen Schlecht (mit der Begründung): „Da ihm meine väterlichen Götter den rechten Weg n[icht einschlügen] und den schlechten Weg hielten, soll ihm der Name [Schlech]t sein!“ (§-Strich) Zum zweiten Male wurde [das Eheweib von A]ppu schwanger. De[r zehnte Monat trat] ein, und die Frau gebar einen Sohn. Die Hebamme [ho]b [den Sohn hoch], und er gab ihm den Namen Gerecht (mit der Begründung): „Nun soll [man ih]n mit dem Namen Gerecht nennen!“ (§-Strich) Da ihm meine [väterlichen] Götter den rechten Weg einschlügen, [], soll (sein) Name Gerecht sein!“ (§-Strich)

Kommentar: Das Zählen der Schwangerschaftsmonate, die Geburt und der Adoptionsritus durch den Vater hat wiederum eine enge Parallelie in dem Mythenkreis vom Gott Kumarbi, siehe S. 160f. Aufgrund der Namengebung durch die „väterlichen Götter“, also den Ahnen, liegt wie in der Namengebung des Ullikummi bereits die Prädestination von „Schlecht“ und „Gerecht“ vor. Es bleibt zu erwähnen, daß der erstgeborene Sohn „Schlecht“ die negative und der jüngere Sohn „Gerecht“, wie in Märchen und Legenden häufig, die positive Rolle einnimmt.

Die Erbteilung: „[Als] die Söhne des A[ppu her]angewachsen waren und [erwachsen wurden und s]ie das Mannesalter erreicht hatten, Appu [] [teil]ten. Das Haus aber dabei [].“ (§-Strich) Bruder Schlecht [hub an], zu seinem Bruder Gerecht zu spr[echen]: „[Wir] wollen teilen und uns g[etrennt] niederlassen.“ Bruder Gerecht hub an, [zu Bruder

Schlecht] [zu sp]rechen: ,Wer die[sen].‘ Bruder Schlecht [h]ub an, zu Bruder Gerecht zu spre[chen]: ,Wie etwa die Berge g[etrennt] [si]tzen, oder gar wie die Flüsse g[etrennt] fließen – wie die Götter getr[ennt] [wo]hnen, das (will) ich dir erzä[hlen]. (§-Strich) [Is]tanu setzt sich in Sippar (nieder), (der Mondgott) Arma aber setzt sich in Kuzina (nieder); Tarhun setzt sich in Kummiya (nieder), die Ištar aber setzt sich in Ninive (nieder); Nanaya aber [setzt] sich in Kissina (nieder); in Babylon aber s[etzt] sich Marduk (nieder). Wie nun die Götter getrennt wo[hnen], ebenso getren[nt] lassen (auch) wir uns [nieder].“ (§-Strich)

Kommentar, literarische Motive und Vergleiche: 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] [f]ließen – wie die Götter getr[ennt] [wo]hnen, das (will) ich dir erzä[hlen].“ Zu beachten sind die Wortspiele; zum einen *arhayan asanzi* – *arhayan arsanzi* – *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*)“, sowie das Wortspiel *[Zip]pir erir ... tieir* „als sie nach Sippar gelangten, traten sie“⁷ Das Motiv der getrennt wohnenden Götter findet sich in den verschiedensten altorientalischen Textgattungen; so heißt es ähnlich in der altakkadischen Inschrift der Bassetki-Statue⁸: „Ištar sitzt im (Schrein) ,Haus des Himmels‘ (Eanna in Uruk), Enlil in Nippur, Dagān in Tuttul, (die Muttergöttin) Ninhursanga in Kiš, Enki in Eridu, (der Mondgott) Sîn in Ur, (der Sonnengott) Samaš in Sippar und (der Unterwelts- und Totengott) 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); Halmasuit setzte sich in Harpisa (nieder); Hatepi<nu> setzte sich in Maliluha (nieder); die Schutzgottheit setzte sich in Karahna (nieder); der [schre]ckliche Telipinu setzte sich in Tawiniya (nieder) und Huzziya setzte sich in Hakmis (nieder). Aber für [Hanna]hanna war kein Platz übriggeblieben; für sie war der [Pla]tz die Menschheit.“⁹

Die Erbteilung, bei der das „Rind des Pfluges“ (APIN-*as* GU₄) und die „Kuh“ (ÁB-*as* GU₄-*us*) in Kontrast zueinander stehen, nimmt der erstgeborene und wohl primär erbberechtigte Bruder Schlecht vor: „Nun begannen Schlecht und Gerecht zu teilen, und Istanu blickte vom Himmel he[rab]. [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]uh – das schlechte Rind – [gab er] dem Gerecht, seinem [Brud]er. Istanu bl[ickte vom] Himm[el herab] (und sprach): ,Es soll [die K]uh gut werden [und] (Kälber) gebären!“

⁷ Zur Versstruktur dieses Absatzes vgl. B. de Vries, 1967, 72f.

⁸ W. Farber, 1983, 67–72.

⁹ KUB 30.29 (siehe G. Beckman, 1983, 22–31) Vs. 9–15.

Kommentar: Die Rinder stehen hier für das Kapital. Das Pflugrind gilt als das wertvollere und die Kuh (des Viehzüchters?) als das wertloseste Kapital. Doch der Sonnengott, der die ungerechte Erbteilung beobachtet, will die Kuh „gut werden“ lassen, d. h. er steht nicht auf Seiten des Bauern.

Hier folgt der Kolophon „erste [Taf]el über [Ap]pu; (das Werk ist) nicht beendet.“

Zu diesem Werk gehören noch neun kleine Tafelfragmente, von denen nur eines zum Verlauf der Erzählung beiträgt. Es behandelt die damals wie heute übliche Erbstreitigkeit der beiden Brüder, die sie vor dem Sonnengott in Sippar austragen: „[Als sie nach Sipp]ar gelangten, traten sie in der Rechtsangelegenheit vor Istanu, [und Istanu hat den Brude]r Gerecht gew[in]nen lassen.“ (§-Strich). Schlecht aber erkennt das Urteil der höchsten richterlichen Instanz nicht an, weshalb der Sonnengott sie beleidigt zur Ištar nach Ninive schickt: „[Schlecht] begann zu [fl]uchen. Istanu 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 [] und hierhin das Feld zieh[en ...].“ Hier endet das Fragment. Vermutlich folgt nun der Schiedsspruch der Ištar. Da nun das Recht unerschütterlich ist, kann wohl davon ausgegangen werden, daß schließlich der Gute seine Belohnung und der Ungerechte seine Bestrafung erfährt.

Text und ausgewählte Literatur: CTH 360, zuletzt bearbeitet von J. Sieglová, 1971, 1-34. Vgl. auch F. Pecchioli Daddi – A. M. Polvani, 1990, 163–172. V. Haas, 2005, 362–368.

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

Auch dieser Erzählung ist eine einleitende Hymne vorangestellt,¹⁰ die nun nicht an den Sonnengott, sondern an die unberechenbare Ištar und deren Gefolge gerichtet ist.

Der Aufbau der Hymne ist in dem erhaltenen Teil 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 steht das negative Wirken der vier letzten gegenüber. Die Göttin sät Liebe und Haß, sie erhöht und erniedrigt ihre Liebhaber ganz nach ihrem Belieben.

¹⁰ Ebenso auch H. G. Güterbock, 1951, 10. Doch geht Güterbock 1983, 155, (H. A. Hoffner, Jr. 1981, 190 folgend), von einer Sammeltafel aus. Dem aber widerspricht, daß die auf einer Sammeltafel vereinigten Texte entweder zur gleichen Gattung gehören oder in einer besonderen inhaltlichen Beziehung zueinander stehen, vgl. vorläufig L. M. Mascheroni, 1988, 131–145.

Die Hymne: § 1 Die ersten sechs Zeilen des ersten Paragraphen sind nicht erhalten. Im folgenden preist der Vortragende das Gefolge der Göttin: „[... Wenn sie] aber in die Schlacht zieht, (sind) an der einen (Seite) [die Könige] und [sie] sind [wie] *Pfeiler*; die erhabenen [Held]en aber an der anderen (Seite), und sie siegen stets in der Schlacht. An der [anderen (Seite)] aber (sind) die guten *esinzi-* und KAR.KID-Liebesdienerinnen (als ihre Zofen).

§ 2 [Prei]sen will ich sie, die ersten Liebesdienerinnen der Ištar: [Nin]atta, Kulitta, Sindalirde, [H]amrazunna. Und das Hauswesen, dem die Ištar [zugenei]gt ist, in jenes Hauswesen schickt sie jene, um es (mit Wohlstand) [zu f]üllen. Welche Tätigkeit auch immer sie (dort) verrichten, verrichten sie mit frohem Lachen. Das Hauswesen, das sie versorgen, versorgen sie mit Freude: Sie schufen Eintracht unter den jungen Frauen, so daß sie Tuch weben. Sie schufen Eintracht unter den jungen Männern des Hauswesens, so daß sie das Feld Hufe um Hufe pflügen.

§ 3 Preisen will ich sie, die letzten Liebesdienerinnen der Ištar – Ali, Halzari, Taruwi, Sinandadugarni preise ich. Ein Hauswesen, [d]as der Ištar zuwider ist, zu jenem Hauswesen schickt sie jene, um (Unheil) zu bewirken. Und das Hauswesen erfüllen sie mit St[öhnen] und Beengung. Die jun[gen Frauen] hetzten sie auf, so daß die eine die andere *an den Haaren* zerrt (wörtl. den Schädel breit zieht) und sie nicht einträ[chtig Tuch] weben. Die Geschwister [aber] machten sie zu Feinden, so daß sie das Feld [nicht Hufe um Hufe] pflügen. Sie machten sie zu Feinden, so daß das [Getreide]mahlen nic[ht] erfolgt. W[ie ein Hund ein Schw]ein nicht (sexuell) erken[nt, ...] ließen sie []-Brot (*und*) den *kunkunuzzi*-Mahlstei[n] in das Wasser wie [...] und zerstörten [es] gänzlich.

§ 4 Ein Mann und sein Eheweib, die einander lieb[en], ihnen br[ingt sie] die Liebe *zur Vollendung*; das ist durch dich, Ištar, bestimmt. [Welcher] eine Frau verführt und die Verführung zur Ausführung bringt, das ist durch dich, Ištar, [bestimmt. ...] Feinöl und es ist angenehm. [Den Dieb, den] du [lie]bst, für ihn machst du [die Menschen] der Stadt *schläfrig* und bed[eckst] ihn, so daß durch dich, Ištar, jene [Menschen] ihn in keiner Weise hö[ren].

§ 5 [Wen]n aber eine Frau ihrem Ehemann wid[erlich ist, so] has[t du Ištar], sie (ihm) widerlich gemacht. Wenn [ein Mann aber seinem Eheweib] widerlich ist, und ihn[en] so hast [du], Ištar, [] hingeworfen. [] und er eine Torheit, (nämlich) einen Beisc[hlaf mach]t, wenn sie aber entlaufen, [dann wird sie diese nicht] leben lassen; ergreifen wird man [sie [] ist Torheit.

§ 6 [Die Ištar will] ich [bes]ingen und sie [] (Lacuna von etwa fünf Zeilen) ... Und deinen Ehemann zehr[est du aus. Den einen Man]n machtest du zu einem Greis, den anderen Mann aber [ließest d]u *Vollkommenheit* [erlangen]; einen wieder anderen Mann, einen Jüngling sogar, richtest du zugrunde. [Und du] zehrt[est] die Männer wie frischen Garten-

lauch aus; [d]u, Ištar, zerbrachst sie wie die *Samenkapseln* des *issarasila*-Krautes¹¹ und verzehrtest sie wie Koriander mits[amt dem Sam]jen und vernichtetest sie. Du bekleidetest [si]e (die Liebhaber) wie mit reinen Prachtgewändern, du erniedrigst den einen, und den anderen, selbst einen reinen, verachtetest du. Den einen bringst du her und machst ihn hoch wie einen Turm (d.h. sie sorgt für seine Erektion), den anderen aber bringst du nur das Wasser desjenigen her (d.h. wohl er bringt nur Urin hervor). Sobald er aber das Wasser ausgießt ... Du, Ištar, pflegst die Männer in dieser Weise zugrunde zu richten. Und wie man für ihn/sie die Zicklein [zusammen]reibt, so schlägst du sie danach []. Du machtest sie zur Türschwelle und [tratest mit deinem] Fu[ß auf sie].

§ 7 Wie ein störrischer Esel bist d[u], Königin Ištar! ... Wi[e] ein Löwe bist du, ...“

Ab hier sind nur noch die Anfänge von fünf Zeilen erhalten.

Kommentar und Vergleiche: Die Hymne ist in zwei Absätze gegliedert, nämlich dem der guten und dem der bösen Mächte im Gefolge der Ištar. Die Könige und Kriegshelden sind noch einmal in der 6. Tafel des Rituals der Magierin Allatiruhi [KBo 12.85+VBoT 120+KUB 27.29 (= ChS I/5 Nr. 19) Vs. II 28] genannt. Könige und Kriegshelden im Gefolge des Wettergottes finden sich in einer Opferliste (ChS I/3–2 Nr. 147 Vs. I 13 und Nr. 148 Vs. I 9; zu beachten sind auch die 60 Könige und die 70 Kriegshelden in dem Gurparanzah-Mythos, siehe S. 218.

Die hurritische Herkunft oder hurritische Vorlage der Hymne legen die hurritischen Namen der freundlichen und der unfreundlichen Mädchen nahe. Die Namen sind nicht sicher übersetzbare, und mithin sind auch die in ihnen angezeigten Charakteristika der Mädchen über ihr Gut- und Böses nicht näher zu bestimmen. Allenfalls könnte Sindalirde „Siebenzunge“ und Sindalwuri „Siebenblick“ bedeuten; [H]amrazunna enthält das Nomen *hamri-*, das einen heiligen Schrein in Tempeln bezeichnet. Ali ist vielleicht mit dem babylonischen Dämon Alu zu verbinden. Luwismen sowie eine Opferliste für die Ištar der Stadt Samuha mit Nennung der Sindalwuri weisen nach dem Südosten Anatoliens. Die zwar hurritisch gefärbte Hymne zeigt mehrfach ihren babylonischen Hintergrund. So stammt aus den Tontafelarchiven von Hattusa ein hethitisches Ritual, in dem in babylonischer Sprache die Hierodulen und Liebessdienerinnen der Ištar (^{MUNUS.MEŠ}SUHUR.LAL/babylonisch *kizertu* und ^{MUNUS.MEŠ}KAR.KID/babylonisch *har̄imtu*) in ganz ähnlicher Form angerufen werden.¹²

Zu dem Märchenmotiv von den guten Feen und der bösen Fee siehe S. 321 f.

§ 6' korrespondiert mit der Tafel VI der Gilgamesh-Dichtung, wo der Held der liebessüchtigen Göttin vorwirft, ihre Liebhaber erbarmungslos vernichtet zu haben, indem sie sie, einer Kirke gleich, in Tiere – den Hirten in einen Wolf und den Gärtner in einen Frosch – verwandelte.¹³

In seiner Apologie beschreibt Hattusili III. (siehe S. 89–95) sein von der Ištar gesegnetes Hauswesen: „Da nahm ich die Tochter des Bendibarri, des Priesters,

¹¹ Der Akt des Zerbrechens des Samengehäuses dieser Pflanze findet sich auch im Fluchrepertoire, siehe MMMH, 353.

¹² KUB 39.93 Vs. 4–5, H. G. Götterbock, 1983, 159.

¹³ Gilgameš, Tafel VI:61–76; vgl. auch W. Röllig, 1986, 84.

(namens) Puduheba auf Geheiß der Gottheit (Ištar) zur Ehe. Und wir hielten zusammen, und uns gab die Göttin (Ištar) die Liebe des Ehemannes (und der) Ehefrau. Und wir bekamen Söhne und Töchter. Ferner erschien mir die Göttin, meine Herrin, im Traume (und sprach): „Mitsamt dem Hause tritt in meinen Dienst!“ Da trat ich mitsamt meinem Hause in den Dienst der Göttin. Und in das Haus, das wir uns geschaffen, da trat uns die Göttin ein, und das Haus(wesen) gedieh uns; das war die Huld der Ištar, meiner Herrin.“

Die Bezeichnung „störrischer Esel“ findet sich auch in der Vokabularstelle KBo 1.5+KUB 3.99 Vs. II 11' f.¹⁴

Erst nach einer Lücke von etwa 20 Zeilen setzt die Erzählung ein, die damit beginnt, daß [die Hirten] eine Kuh auf eine Weide unter einen Ölbaum zu treiben pflegten; dort frisst sie die nahrhaftesten Pflanzen, so daß sie „sehr fett (m[ekk]i marr[i] – vielleicht ein beabsichtigtes Reimwort-paar?) gedieh und sie [begeh]renswert (*misriwant*⁻¹⁵) wurde. Istanu blick[te] vom Himmel herab, (und) des Sinnes (sexuelles Verlangen) spra[ng] auf die schöne] Kuh.“ In Gestalt eines Jünglings kommt er vom Himmel herab und wirft der Kuh vor, die Wiese abzuweiden und zu zerstören. Das weitere Gespräch zwischen den beiden ist nur in wenigen Resten erhalten. Schließlich schwängert der Sonnengott die Kuh.

Kommentar: Formal liegt das gleiche Motiv vor wie in der griechischen Erzählung von Zeus und seiner Geliebten, der in eine Kuh verwandelten Io.

Es folgt der Topos des Aufzählens der Monate: „..., der zehnte Monat trat [ein, und die Kuh gebar ein Kind]. Darüber erzürnt wendet die Kuh sich an den Sonnengott und klagt: „O Jammer, 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] Gebor[enes] weg; und sie eilte zu dem Kind.¹⁶ (§-Strich) Da blickte Istanu vom Himmel herab“ und spricht 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 [] um (ab)zuwaschen“; die Objekte sind *šar-hu'-[wa-an-da-an]* „das Geb[orene]“ und []x-ZU^{III.A} „seine []-(Körperteile)“; das Nomen *is-ha-na-aš* „des Blutes“ der folgenden Zeile könnte sich auf das Waschen des Kindes 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 Schlan-

¹⁴ Siehe F. Starke, 1990, 378.

¹⁵ Siehe S. 206 Anm. 26.

¹⁶ 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.

gen 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 Pflöcken aber sollen sie ihm die angeschmiegten Schlangen [abt]rennen“ beziehen dürfte. Das Sumerogramm GAG (hethitisch *tarma-*) „Nagel, Pflock“ müßte dann auch die Bedeutung „Kralle“ haben.

Nach einer Lacuna von etwa 13 Zeilen setzt der Text wieder ein: Ein 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 konstruiert: „Er streichelt die Glieder samt seinem Schädel; [] er streichelt ihm seine Augen; [er strei]chelt [ihm seine]. Und der Fischer hub an, bei sich selbst zu sprechen: ,(Weil) ich irgendwie den Göttern [] ge]macht hatte, en[tfernten sie mir das unheilvolle Brot vom Stein. Ich habe mich bei Istanu bemerkbar machen können, und er hat mich [zu dem Kind] geführt. Du kennst mich doch, oh Istanu, (und) weißt, daß ich kein Kind habe. Du hast mich zu dem Kind geführt! Wer Istanu 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 hub der Fischer zu seiner Ehefrau zu sprechen an: ,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) verständig (wörtlich: geordnet); und von (eigener) Herrschaft hält sie sich abgeschnitten. Sie ist abhängig von der Autorität (*mitna-*) der Gottheit, und sie steht in der Pflichterfüllung (*:hapazulawatar*) der Frau, und die [Wor]te des Mannes verdreht sie nicht.“¹⁷ Die Frau folgt dem Befehl und täuscht eine Geburt vor, so 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 al]s (dies) die Leute der Stadt hör[ten, begannen sie zu sprech]en: ,Seht, die Ehefrau [des Fischers hat ein Kind gebor]en.‘ [So sprachen] die Leute der Stadt und] begannen [ihr zu bring]en: [Der eine brachte ihr Bro]t, der andere aber brachte ih[r Fleisch (und) Bier].“

Kommentar: Es erscheint ein wenig ungewöhnlich, daß sich ein Fischer in das Gebirge begibt. Nun dient im Akkadischen die Bezeichnung *bā'iru* sowohl für „Fischer“ als auch für „Jäger“. Gibt dies möglicherweise einen Hinweis auf eine akkadische Vorlage?

¹⁷ Vgl. die Übersetzung von H. A. Hoffner, Jr., 1981, 193.

Die vorgetäuschte Geburt bzw. der symbolische Geburtsakt (Kindesunterschiebung) ist die Voraussetzung der Adoption. Dieser Ritus ist in ähnlicher Form auch in der antiken griechischen Überlieferung zu finden. So erzählt Diodorus Siculus, aus einem alten mythographischen Handbuch schöpfend, daß Zeus die Hera bittet, den Herakles zu adoptieren. Sie legt sich zu Bett, drückt den Knaben an ihre Brust und läßt ihn durch ihre Kleidung zu Boden gleiten. Der Ritus begegnet auch heute noch im anatolischen und balkanischen Erzählgut.¹⁸

Es folgt der Kolophon: „Die erste [Taf]el über (PN) ^ma-^rx¹-[]x. (Das Werk ist) nicht beendet (DU)B.¹KAM 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. Mithin dürfte in ^ma-x[..]x der Name des Kindes vorliegen.

Kommentar, literarische Motive und Vergleiche: Die Erzählung enthält Themen, Motive oder Topoi aus den verschiedensten literarischen Gattungen, die zeigen, auf welche Weise ein literarisches Werk kompiliert ist: Die Episode vom Sonnengott und der Kuh ist die Variante einer *historiola*, die in akkadischen Geburtsritualen von der altbabylonischen bis in die neuassyrische Zeit überliefert¹⁹ und wohl auch in einem hurritischen Geburtshilferitual aufgenommen ist.²⁰ Eine babylonische Version befand sich auch in den Tontafelarchiven von Hattusa. Protagonist ist zumeist der Mondgott, in einer altbabylonischen Beschwörung wohl auch der Sonnengott. Die *historiola* vom Mondgott und der Kuh, bezeichnet als „Beschwörung“, beginnt ebenfalls mit der Beschreibung der Kuh, die den Namen „Magd des Mondgottes“ trägt. „(Es war) eine Kuh des Sîn, Magd des Sîn (war ihr Name). An Gestalt war sie überragend, an Körperbildung war sie üppig. Sîn erblickte sie, gewann sie lieb. Das glänzende Ebenbild des Sîn ... 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 pflegt er [sie] [mit Wasser] zu tränken. Im Verborgenen vor dem Hirten, ohne Wissen des Hirtenjungen, bestieg er (als ein) Wildtier 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 betreut sie. Auf ihre Klage hin, auf das Gebrüll ihres Kreißens hin, hörte Sîn, die Leuchte des Himmels, ihr Gebrüll ... ließ die zwei Töchter des Anu (des Himmelsgottes) vom Himmel herabsteigen. Die eine trägt das Wasser des Kreißens, die andere trägt Schalenöl. Das Wasser des Kreißens strich sie auf ihre Stirn, ... strich Schalenöl auf ihren ganzen Körper. Als sie die Vorderseite ihres Körpers bespr[engte ...], fiel das Kalb wie ein Gazellenjunges zu Boden ... nannte sie den Namen [des Kalbs]. So wie die Magd des Sîn (also die Kuh) normal gebar, so mögen in eben dieser Weise die Mädchen, die in Geburtsnöten sind, (normal) gebären, möge die Schwangere in Ordnung kommen. Beschwörung.“ Die *historiola* wird in den Geburtshilferitualen in Analogie zur Situation der Kreißenden gesetzt, die nun aufgrund des magischen Analogiezwanges ebenso wie die „Magd des Mondgottes“ glücklich gebären wird.

¹⁸ K. Ranke, 1977, 111 f.

¹⁹ W. Röllig, 1985, 260–273; vgl. auch M. Stol, 2000, 66–70. S. L. Sanders, 2001.

²⁰ ChS I/5 Nr. 97–102, siehe V. Haas, 1988*, 130–135.

Den Namen „Magd des Mondgottes“ (GEME-Sîn) führt eine der Frauen des Königs Šulgi aus der 3. Dynastie von Ur (siehe S. 31). Šulgi ist hier metaphorisch der Mondgott in Gestalt des Stieres, der GEME-Sîn schwängert. Die Beschwörung wurde demnach für den speziellen Fall der kreißenden GEME-Sîn in der Stadt Ur, dem Kultort des für Geburten zuständigen Mondgottes, gestaltet. Die Übertragung des Motivs von dem engstens mit den Kindern verbundenen Mondgott²¹ auf den Sonnengott hat in der Stadt Larsa stattgefunden. Auf dieser Übertragung fußt die hethitische Erzählung, in der die Beschwörung in die Erzählung vom Sonnengott, der Kuh und dem Fischer integriert ist.

In dem hurritischen Geburtshilferitual scheint die Rolle der Geburtshelferin die aus der Erzählung vom Jäger Kesse bekannte Sindalimeni (in der Variante Sindimani) zu übernehmen, siehe S. 206.

Die Geschichte vom Mondgott und der Kuh verwendet Thomas Mann in seinem Roman *Joseph und seine Brüder*: Band I *Die Geschichten Jakobs*: „Laban und Adina, da ihre Tränke, Salbungen und Streichungen nichts hatten fruchten wollen, zählten in tiefer Betretenheit Beschwörungen auf und erinnerten unter dem Schreien der Kreißenden in rhythmischen Worten Sin, den Mondgott, daran, daß er einst eine Kuh bei der Geburt unterstützt habe: so möge er auch lösen die Verschlingung dieser Frau und beistehen der Magd in Kindesnöten.“²²

Aus dem Genre der anatolisch-luwischen Heilungsrituale entlehnt ist das Motiv der Rettung: Der Sonnengott, der vom Himmel herabblickt, bemerkt eine bedrohliche Situation auf Erden und bringt Rettung. In den hethitisch-hattischen Heilungsritualen ist dies die Göttin Kamrusepa bzw. ihr hattisches Äquivalent Katahzipuri.²³

In den Kumarbi-Mythen begegnen die beiden Topoi des Zählens der Monate der Schwangerschaft sowie die Aufforderung an einen göttlichen Wesir: „Nimm den Stab in die Hand, ziehe an [deine Füße] die eiligen Winde als Schuhe“.

Neben den Hirten (siehe S. 26 f.) sind es auch Fischer, die ein vom Meer ange schwemmbtes Kind aufziehen, wie z. B. Perseus, der Sohn der Danae, welcher von seinem Großvater Akrisios in einer Arche ausgesetzt worden war und wie der Sohn des Sonnengottes und der Kuh Aufnahme in der Hütte eines Fischers findet.

Der belehrende Absatz über das Verhalten einer idealen, tugendsamen Ehefrau, die sich gänzlich dem Willen ihres Mannes beugt, könnte der babylonischen Weisheitsliteratur bzw. dem Motiv „Lob der guten Hausfrau“ entnommen sein. In

²¹ Siehe M. Krebernik, 1993–1997 und D. O. Edzard, 2004*, 579.

²² M. Stol, 2000, 66.

²³ In Geburtshilferitualen ist sie die Hebamme, die mit ihren Beschwörungen – gelegentlich zusammen mit der Göttin Hannahanna – den Kreißenden zur Seite steht. „Die Worte der Kamrusepa“ bzw. der Katahzipuri, die während der kathartischen Rituale rezitiert werden, gehen also direkt auf die Göttin zurück, so daß die Ausführende des Rituals in Vertretung der Göttin handelt. Die hilfreichen Aktivitäten der Göttin leiten Heilungsrituale ein mit der in hattischen, luwischen und hethitischen Sprache überlieferten Formel, „Kamrusepa/Katatzuwiri sah vom Himmel herab“ (siehe Chr. Girbal, 1998, 29 f.) und erblickt auf Erden die Not der Menschen. Sie eilt herbei und schafft mit Hilfe ihrer Riten Abhilfe. In einem dieser Rituale begleitet eine luwische Rezitation die Reinigung des Neugeborenen, in der Kamrusepa die Krankheiten mit neun Kämmen entfernt.

ähnlicher Weise ist in die ugaritische Aqhat-Dichtung ein langer Absatz über die Sohnespflichten kompiliert.²⁴

Text und ausgewählte Literatur: 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, 155–164; vgl. auch A. Archi, 1977. I. Wegner, 1981. A. Ünal, 1986, 132. G. Wilhelm, 1994, 70–73.

Die Erzählung [CTH 363 (KUB 24.7 Vs. II 46 – Rs. IV Ende)] ist bearbeitet von J. Friedrich, 1950, 225–233. neuere Übersetzungen: H. A. Hoffner, Jr., 1981, 189–194 und 1998², 85–87. F. Pecchioli Daddi – A. M. Polvani, 1990, 172–176. A. Ünal, 1994, 853–856 mit weiterer Literatur. V. Haas, 2005, 366–368.

3. *Die Erzählung vom Jäger Kesse*

Diese Erzählung ist in hethitischer und hurritischer Sprache nur sehr bruchstückhaft sowie in einem winzigen babylonischen Bruchstück aus Tell Amarna (in Mittelägypten) überliefert.²⁵ Am besten erhalten ist die hethitische Fassung.

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.

Die hethitische Fassung: Erhalten sind 24 Zeilen aus etwa der Mitte der Kolumne II und 14 beschädigte Zeilen der Kolumne III. Das Tafelfragment beginnt mit der Ehe des Jägers Kesse mit der schönen Sindalimeni. Verliebt in seine Ehefrau versäumt er die unabdingbaren Sohnespflichten, nämlich die Versorgung seiner Mutter und die Opfer an die Familiengötter bzw. Ahnen. Sindalimeni ist „die Schwester des Udisparri, (der) ein böser Mann (war). Ihr Name (war) Sindalimeni; (sie war) begehrenswert (*misriwant-*)²⁶ (und) [mit] all[em] ausgestattet.“ Mit der rhetorischen Figur der Epanalepse – der Wiederholung des gleichen Satzes –, welcher die Ursache des kommenden Unheils ankündigt, heißt es weiter: „Kesse aber hörte nur auf seine Ehefrau. Da versorgt Kesse die (Familien-)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

²⁴ W. Röllig, 1978, 265.

²⁵ EA 341, zuletzt S. Izre’el, 1997, 17–19.

²⁶ Das Adjektiv *misriwant-* ist sowohl auf die Gestalt der Kuh (siehe oben) als auch auf das Aussehen der Sindalimeni bezogen. In dem akkadischen Mythos vom Mondgott und der Kuh ist die von Sîn begehrte Kuh als *binutam kazbat* „an Gestalt war sie üppig“ beschrieben. Es liegt deshalb nahe, hethitisch *misriwahh-* und *misriwant-* semantisch an akkadisch *kuzbu* „üppig“, *kazâbu* „üppig sein“ anzuschließen.

[seine] Ehefrau.“ Schließlich begibt er sich doch auf die Mahnungen seiner Mutter hin in das Gebirge: „Seine Mutter hub an, zu Kesse 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 kunstvoll auf den Konsonanten T abgestimmt: DAM (Frau) = *ti* (deine) = *pat* (nur) = *wa* (direkte Rede) = *ta* (dir) = *kan* (Ortsbezugspartikel) *assiyattat* (ist lieb) ... *nu* (und) = *wa* (direkte Rede) = *mu* (mir) *natta* (nicht) *kuitki* (etwas) *udat-ti* (du bringst). „Kesse 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). „Kesse 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 „den Kesse hält ihn eine böse Krankheit (gepackt)“. Schreckgestalten – „Geschöpfe der Berge“ (Text: Söhne der Berge) – trachten danach, den Kesse zu fressen. Doch „des Kesse göttlicher Vater [spricht] vom Berge herab [zu den Göttersöhnen].“ Die fast gänzlich zerstörte Rede des Vaters enthält noch die Worte „[warum] eßt ihr ihn in den Bergen, [den] K[esse?]“ und „den Mantel aber ihm“.²⁷ Nach einer größeren Lacuna folgen in sehr zerstörtem Kontext – ganz ähnlich wie in der Gilgameš-Dichtung – die sieben unheilverkündenden Träume des Kesse. Der erste Traum ist nicht erhalten; vom zweiten nur noch das Zeichen K[Á „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 herabgefallen ist und das Gesinde und einen „Gottesmann“ erschlug. Im fünften Traum mühen sich „des Kesse göttliche Väter“, (d. h. 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“. „Kesse 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 Geschöpfe der Berge fressen]?““ Es scheint, daß alle sieben Träume um ein gemeinsames Thema kreisen und sich vielleicht auch auf (nicht erhaltene) Episoden der Erzählung beziehen.²⁸

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“. Die Traumdeu-

²⁷ T. H. Gaster, 1952 und 1983, 124–135 vermutet, daß der Vater den Unholden den Mantel seines Sohnes als eine Art Substitut anbietet.

²⁸ Siehe A. L. Oppenheim, 1956, 208.

tung scheint zumindest zum Teil auf der gleichen Ebene wie die der Nin-sun im Gilgameš-Epos erfolgt zu sein, die die Träume paronomastisch, also mit Wortspielen, deutet.²⁹ Deshalb dürfte die Mutter in dem vierten Traum vom *kunkunuz(z)-i*-Meteorit wegen der dem Wort zugrunde liegenden Reduplikation des Verbums *kuen-/kun-* „töten“³⁰ eine Todesdrohung gesehen haben. Unglück deutet auch der fünfte Traum an, da ein erloschenes Herdfeuer den Untergang einer Familie symbolisiert.³¹

Die **hurritische Fassung**³² 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 ist. Folglich sind von mindestens 15 Tafeln mit weit über 3000 Textzeilen lediglich 12 Fragmente mit 450 zumeist nur bruchstückhaften Zeilen erhalten.³³ In keinem dieser Fragmente finden sich gesicherte Anklänge an die hethitische Fassung, die vermutlich eine Nacherzählung geringeren Umfangs ist. Der hurritischen Fassung sind weitere Episoden und Motive zu entnehmen. Genannt sind verschiedene Schauplätze der sonst nicht belegten Ortschaften Ilawa und Perhena; ferner ein Gremium der „Ältesten“ sowie die teils göttlichen, teils menschlichen Protagonisten – die ersteren Ištar, der Sonnengott, der Mondgott, der Gott Tapsuwa[rri]³⁴, die letzteren Sendamenni, Udipsarri, Urum-[], Elamihuri, Autui und eine Frau namens Tadi-[], die möglicherweise den gleichen prototypischen und sprechenden Namen wie Tadizuli (hurritisch *tad-* „lieben“), die Gemahlin des Gurparanzah³⁵, trägt.

Sendamenni (gebildet aus hurritisch *sind-* „sieben“), die Gemahlin des Kesse, ist als ein „falsches Weib“ und ihr Bruder Udipsarri als ein „böser Mann“ charakterisiert. Der Name Elamihuri (Elmi=huri) dürfte als Berufsbezeichnung, nämlich „Vereidiger“³⁶, zu verstehen sein. Autui führt das Epitheton *tessi* „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 wurde.

²⁹ Siehe S. 209 f.

³⁰ Siehe S. 140.

³¹ Siehe S. 66.

³² Die hurritischen Fragmente sind zusammengestellt und besprochen von M. Salvini – I. Wegner in ChS I/6 Nr. 22–34.

³³ Siehe M. Salvini, 1988, 157–172.

³⁴ Tapsuwa[rri] fungiert in der hurritischen Fassung des „Gesanges von Ullikummi“ als Gottheit, die zum Kreis des Kumarbi gehört, siehe M. Giorgieri, 2001, 142 mit Anm. 34. Der von Giorgieri vorgeschlagenen Lesung Tapsuwa[rdi] folge ich nicht, vgl. ChS I/6, 2004, 25 Anm. 41.

³⁵ Siehe S. 217.

³⁶ Vgl. auch auch die Berufsbezeichnung *Amummi=huri*, gebildet mit dem berufsbezeichnenden Element *-huri*. Zu dem Terminus *elamihuri* in der möglichen Bedeutung „Vereidiger“, siehe M. Giorgieri, 1999, 73 f.

Die 6. Tafel der Serie beginnt mit zwei negierten intransitiven Verbalformen der 3. Pers. Sg., die wohl auf Kesse zu beziehen sind und möglicherweise das Thema der Verweigerung der Jagd enthalten. Die folgenden Zeilen berichten von Ištar, die sich aufmacht, um zu einer Gruppe von Menschen zu sprechen. Erhalten sind des weiteren mehrere Gespräche zwischen den Protagonisten, die aber wohl für Kesse einen ungünstigen Verlauf andeuten: „Und Kesse begann vor seiner Frau zu klagen.“ Auch die Gemahlin Sendamenni scheint in Bedrängnis geraten zu sein: „[Als sie] die Worte des Kesse hörte, [schr]ie sie ‚weh‘.“ Später ist von einem günstigen Vogelomen und sodann von einem Bett die Rede, das Kesse verlassen soll, um – so ist anzunehmen – endlich zur Jagd zu gehen. Die 14. Tafel beginnt mit einer Rede des Gottes Tapsuwa[rri] an den Mondgott, in der Kesse genannt ist. Die Antwort des Mondgottes richtet sich an die Götter. Zwei weitere Reden schließen sich an, eine des Kumarbi und eine des Gottes Ea-König (Ea-sarri). In den beiden noch erhaltenen Paragraphen der Rückseite der Tafel steht Sendamenni im Mittelpunkt. Kesse fordert die Ältesten auf, Sendamenni herbeizurufen und sie vor das *pattivurri* – wahrscheinlich zu dem Versammlungsort bzw. vor das Gremium der Ältesten – kommen zu lassen. Dort erhebt Kesse Vorwürfe gegen sie: „Kesse [spricht] die Worte zu den Älteste[n, indem er sagt]: ‚Ruft Sendamenni []‘. Die Ältesten riefen Sendamenni und ließen sie vor das *pattivurri* kommen. [] (§-Strich) Kesse [spricht] die Worte zu Sendamen[ni, indem er sagt]: ‚Falsches Weib! Den *amiri*, den ich gegeben habe [] dir [] hast du gegeben in seine Hand, der gerechte Herr [...]‘“ In einem anderen Fragment ist die Rede von einer Schlange (*apse*) und später von einem Vogel, wiederum der Schlange und einem Hund. Der Vogel ist mit dem Vermerk „oben“, die Schlange mit „unten“ und der Hund mit „in der Mitte“ charakterisiert. Die übrigen Fragmente tragen außer den erwähnten Namen kaum zum Verständnis der Dichtung bei.

Kommentar, literarische Motive und Vergleiche: Gemeinsam ist den beiden Dichtungen vom Sonnengott, der Kuh und dem Fischer sowie vom Jäger Kesse, daß die Protagonisten keine Bauern sind, sondern Jäger und Fischer.

Zur hethitischen Fassung: Als Schauplätze sind die Stadt Urma und das Gebirge Natara genannt. Weder Urma noch Natara sind an anderer Stelle belegt und somit auch nicht zu lokalisieren. Sindalimeni (ein prototypischer Name), die Ehefrau des Kesse, ist in rituellem Kontext als Geburtshelferin (hurritisch *hutilluri*) genannt (ChS I/5 Nr. 98 10').

Bedeutend ist die Traumreihe des Kesse und die Deutung derselben durch die Mutter – ein Topos, der auch in der Gilgamesh-Dichtung vorliegt. Die Ähnlichkeit des Motivs zeigt wiederum, wie solche Dichtungen kompiliert worden sind. Die Traumdeutung der Ninsun, der Mutter des Gilgameš, beruht auf Wortspielen: In beiden Träumen fällt ein Gegenstand vom Himmel – das eine Mal *kisru* „Zusammenballung“ – an dieser Stelle am ehesten ein Meteorit – und das andere Mal eine Axt (*haşinnu*). Beide Gegenstände bezieht die Traumdeuterin auf Enkidu, seinen späteren Freund, mit dem ihn ein künftiges homoerotisches Verhältnis verbinden

wird: *kişru* wegen des Anklanges an *kezru* in der Bedeutung „ein junger Mann mit gekräuseltem Haar“, d. h. „Buhlnabe“, und *haşinna* wegen des Anklanges an *as-sinna* „Lustknabe, Transvestit“. Im zweiten Traum liegt Gilgameš über der Axt *haşinna* und flüstert Liebesworte. Das Verb *habābu* – in den Wörterbüchern mit „zirpen, zwitschern, flüstern“ bzw. „to murmur (said of water), to hum, low, chirp“ übersetzt – ist im Gilgameš-Epos ein weiteres Mal belegt, nämlich bei der Beschreibung des Beischlafs des Enkidu mit der Hure *Šamhat*.³⁷ In einem Traum des Dumuzi, dem Tammus des Alten Testaments, beruht die Traumauslegung, ähnlich wie in den Träumen des Gilgameš, ebenfalls paronomastisch auf den Gleichklang der beiden sumerischen Worte *zi-zi* „herausreißen“ und „sich erheben“: „(Daß) sich dir (im Traum) eine Binse erhob, dir (im Traum) Schilf wuchs (bedeutet): Räuber werden sich gegen dich vom ihren Schlupfwinkeln erheben. Die herausgerissenen Binsen, die um dich herumwuchsen, sind die Räuber, die sich gegen dich aus (ihren) Schlupfwinkeln erheben.“³⁸

Von den Träumen des Kesse sind lediglich der vierte und fünfte Traum gut erhalten. Im vierten Traum fällt, wie in dem ersten Traum des Gilgameš – ein Gegenstand – der Meteorit *kunkunuz(z)i* – vom Himmel herab. Der Meteorit *kunkunuz(z)i* spielt in der Sukzession der Kumarbi-Mythen eine wichtige Rolle und dürfte ein negatives Omen darstellen, siehe S. 140, 208. Der fünfte Traum bezieht sich auf die Ahnen des Kesse, die bemüht sind, daß das Herdfeuer – sicherlich bezogen auf das Fortbestehen der Sippe – nicht erlischt, da hethitischer Überlieferung zufolge das Bild eines erkalteten Herdes für das Ende einer Familie steht. Im sechsten Traum trägt Kesse Schmuck der Frauen, was den Verlust seiner Männlichkeit bedeuten könnte. Im siebten Traum begegnet er am Stadttor Schlangen und den *damna(s)ara*-Sphingen, ähnlich wie Oidipus vor der Stadt Theben der Sphinx. Sollte auch hier die Deutung der symbolischen Träume auf Wortspielen oder den Gleichklang von Worten beruhen? Die Traumreihen enthalten Botschaften mit zukunftsweisender Bedeutung; sie sind jedoch nicht in klaren Worten vermittelt. Die Elemente der Botschaften, wie Personen, Schlüsselworte und Aktionen, sind mit anderen Elementen vertauscht, wobei die Mechanismen dieser Substitutionen nur selten durchschaubar sind. Allegorische und symbolische Träume oder Rätselträume sind belegt für den sumerischen König Lugalbanda (siehe S.24), für Dumuzi, Šarrukin und Gudea, dem sumerischen Stadtfürsten von Lagaš. Eine weitere Reihe von fünf Träumen hat Gilgameš auf dem Libanon, die von Enkidu gedeutet werden, Gilgameš, Tafel IV:125–183.

Vorzeichen-Traumreihen begegnen auch im Alten Testament, wie in Gn 41:1–32 die beiden Träume des Pharao von den sieben Kühen und den sieben Ähren, die Joseph deutet; im Zwölfprophetenbuch tut Jhwh dem Sacharja in acht Träumen seinen Willen kund. Die längste Vorzeichen-Traumreihe mit dreißig Träumen begegnet im Jinismus des subindischen Kontinents. 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

³⁷ Siehe A. Draffkorn Kilmer, 1982 und V. Haas, 1999, 117–119. Paronomastische Assoziationen finden sich auch in der babylonischen Mantik; so zeigt eine mit Gewebe überwachsene Gallenblase (*kussu* „überwachsen“) an, daß Kälte (*kussu*) eintreten wird, siehe K. K. Riemschneider, 2004, XVII.

³⁸ Vgl. W. H. Ph. Römer, 1986, 17–30.

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. Symbolische Träume begegnen häufig in der hellenistischen Romanliteratur, bei Achilleus Tatios, *Leukippe und Kleitophon*, bei Heliodor, *Die äthiopischen Abenteuer von Theagenes und Charikleia* oder bei Apuleius, *Der goldene Esel*. Vgl. auch die Traumreihen in der indo-iranischen Literatur.³⁹

Text und ausgewählte Literatur: CTH 361, bearbeitet von J. Friedrich, 1950, 254–263. H. A. Hoffner, 1998², 87–89. Zu den hurritischen Fragmenten siehe M. Salvini, 1988, 160–170 und M. Salvini – I. Wegner, ChS I/6, 2004, 23–27; hinzu kommt KBo 53.2. Vgl. ferner V. Haas, 2005, 369–373.

Natürlich lässt sich aus den wenigen Fragmenten die Erzählung nicht mehr rekonstruieren. Doch immerhin zeigt es sich, daß Sendamenni eine zentrale Rolle einnimmt. Der Beginn der hethitischen Fassung der Erzählung impliziert den Konflikt zwischen ihr und der Mutter des Kesse.

Die beiden Erzählungen – die Erzählung von den zwei Brüdern „Schlecht“ und „Gerecht“ sowie die Erzählung vom Sonnengott, der Kuh und dem Fischer mit ihren inhaltlichen Übereinstimmungen des Motivs der Kinderlosigkeit und der Abhilfe durch den Sonnengott – stehen unter dem Thema Gut und Böse. „Istanu blickt vom Himmel herab“ und kommt in Gestalt eines jungen Mannes zum Schauplatz des Geschehens. Beide Erzählungen sind mit einer Hymne eingeleitet, deren beider Themen die Gegenüberstellung von Gut und Böse ist.⁴⁰

Auch in der Erzählung von Kesse ist diese Gegenüberstellung zu erkennen, da die Bezeichnung der Sendamenni in der hurritischen Fassung als „falsches Weib“ sowie das Epitheton „böser Mann“ für ihren Bruder Udisparri zeigt, daß beide die negative Rolle in dieser Erzählung einnehmen, während ihnen Kesse, so ist anzunehmen, als der gute Mensch gegenüber steht. Es scheint, als bestünde sogar ein kontextueller Zusammenhang der Erzählungen, da es wohl kaum ein Zufall ist, daß am Ende der ersten Tafel der Erzählung von den zwei Brüdern „Schlecht“ und „Gerecht“ der Sonnengott die beiden Kontrahenten zur Ištar nach Ninive verweist und daß die Erzählung vom Sonnengott, der Kuh und dem Fischer mit einer Hymne an diese Göttin eingeleitet ist. So liegt ein Kompendium von Erzählungen vor, deren gemeinsames Thema die Polarisierung Schlecht und Gut oder Gerecht ist. Kaum zufällig vertreten die Akteure der drei Erzählungen die Berufe Vieh züchtender Bauer, Jäger und Fischer.

³⁹ W. Schubring, 1935, 22. und J. Deleu, 1984, 273.

⁴⁰ Die Polarisierung von Gut und Böse ist in der nur in wenigen Bruchstücken erhaltenen Erzählung vom Sonnengott, der Kuh und dem Fischer zwar nicht unmittelbar zu erkennen, wohl aber in der einleitenden Hymne an die Ištar von Ninive, deren Grundthema – der Ambiguität der Göttin entsprechend – ebenfalls der Gegensatz Gut und Böse ist: Ein guter und ein schlechter Hausstand, eine gute und eine schlechte Ehe, eine gute und eine schlechte Behandlung der Liebhaber der Ištar.

XI Syrisch-hethitische mythen-poetische Dichtungen

Nur wenige mythische Texte westsemitischer Herkunft in hethitischen Übersetzungen oder wahrscheinlicher Nachdichtungen, ähnlich den Mythen, die aus der Hafenstadt Ugarit aus der Mitte des 2. Jahrtausends überliefert sind, fanden sich in den Archiven der hethitischen Hauptstadt. Niedergeschrieben wurde diese Literatur unter den letzten Königen der Großreichszeit.

1. *Ištar und der Berggott Bisaisa*

Der syrische Berg Bisaisa, dessen Numen Bisaisaphi bzw. der „bisaisäische (Gott) Hatni“ ist, steht im Kult in engster Beziehung zur Ištar. Der wahrscheinlich unter Tuthaliya IV. entstandene bzw. niedergeschriebene Text berichtet, daß Bisaisa die auf seinem Berg ruhende Ištar entdeckte und zu vergewaltigen versucht hat: „[] Und der Berg(gott) [Bisaisa(phi)] sich [] sah Ištar (nämlich) ihre [nackten] Glieder, [und sie] zu beschlafen [sprang (ihm)] der Sinn em[por] []. Und so beschließt Bisaisa(phi) die [Ištar] []. Ištar [aber . . .] sprang auf und sich ihren Körp[er] [. . . und sprach]: ,Wer hat mir zu solcher Zeit [. . .] Schmach zugefügt? Und dem Tarhun/Baal nich[t] [] ferner ein anderer Feind; und ihm (sei) [] ein Feind!‘ Und dies spr[ach] Ištar zornig. [Als nun] Bisaisa(phi) die Ištar erz[ürnt sah], [und er von ihr diese] Worte hörte, da fürchtete er sich und verneigt[te sich z[u Ištar]s] Knie nieder wie ein Apfelbaum (indem er flehte): ,Töte mich nicht, dann will ich dir [Heil und] Leben aussprechen. [Die Waffe], mit welcher Tarhun/Baal den Meeresgott besiegt, [mit] de[r] die Berge den Tarhun/Baal im Kampf treff[fen und] besiegen, [] nun, früher waren Na[mni] (und) Hazzi, die Berge [].‘“

Kommentar, literarische Motive und Vergleiche: In den Opferlisten werden der Berg(gott) Bisaisa(phi) und Ištar nebeneinander aufgeführt; dies zeigt, daß zwischen beiden eine lokal bedingte enge kultische Beziehung besteht.

Das Motiv der versuchten Vergewaltigung einer auf einem Berg ruhenden Göttin kehrt in der Erzählung des Arnobius vom steinengeborenen Agdistis wieder, siehe S. 173.

Was nun den Mythos betrifft, so ist er wohl im weitesten Sinn dem Themenkreis der Kämpfe des Wettergottes zuzuordnen, wenn man in der versuchten Vergewaltigung der Ištar eine Herausforderung an den Wettergott sieht. Daher liegt die Annahme nahe, daß Bisaisa(phi), wenn er die auf seinem Berg liegende nackte

Göttin beschläft, von einem alten Recht Gebrauch macht, nämlich auf dem Gipfel des Berges den Hieros gamos zu vollziehen – ein Bergkult, der vor der Herrschaft des Wettergottes üblich gewesen, später dann aber abgeschafft worden wäre. Bisaissa(phi), welcher der Ištar „[Heil und] Leben“ ausspricht, erzählt ihr, wie der Wettergott einst das Meer besiegte. Damit besteht eine Beziehung zu dem „Gesang vom Meer“, siehe S. 151f.

Die hier beschriebene Devotionsgeste „sich wie ein Apfelbaum verneigen“ findet sich bereits in einem aus dem altbabylonischen Mari stammenden hurritischen Text aus der Zeit des Königs Zimrilim: „Falsch ist das Wort aus seinem Munde, (zwar) ver[neigt] er sich wie ein Apfelbaum, die Götter ... aber hören nicht auf (sein) Gebet“, siehe S. 307.

Text und ausgewählte Literatur: CTH 350; bearbeitet von J. Friedrich, 1953, 147–150; Transliteration: E. Laroche, 1968, 185f.; vgl. ferner V. Haas, 1994, 462–464, 467 Anm. 45. I. Rutherford, 2001, 602. D. Schwemer, 2001, 232f., 451 Anm. 37.36.

2. Ein palästinisch-kanaanäischer Mythos in hethitischer Sprache

Von diesem Mythos ist nur eine kleine Anzahl von Bruchstücken erhalten. Es handelt es sich um eine Variante des Mythos vom sterbenden und wieder auferstehenden Gott Baal (hier mit dem hethitischen Wettergott Tarhun wiedergegeben).

Die Protagonisten sind die Gottheiten El-Kunirsa, das ist die hethitische Wiedergabe für westsemitisch El kône'ars „El, Schöpfer der Erde“, seine Gemahlin 'Attart, hethitisch Asertu, der Wettergott Baal, hethitisch mit dem Sumerogramm ^{DINGIR}IŠKUR „Wettergott“ in der Lesung Tarhun wiedergegeben und seine Schwester Anat oder Astarte, hethitisch mit Ištar bezeichnet. Die Vorstellung vom Gott El als Weltenschöpfer ist nicht auf Ugarit beschränkt. Die Nähe des El zu Enki/Ea unterstreicht die kilikische, in das achte Jahrhundert datierte, hieroglyphenluwisch-aramäische Bilingue vom Karatepe, in der aramäisch El kône'ars hieroglyphenluwisch A-â (= Ea) entspricht.¹ In der Genesis (14.18, 19.22) erscheint das Epitheton „Schöpfer der Erde“ erweitert zu „Schöpfer des Himmels und der Erde“.

Der Mythos berichtet von einer sexuellen Offerte der Asertu – der Gemahlin des an den Quellen des Euphrats wohnenden El-Kunirsa bzw. Kunirsa – an den Wettergott. El-Kunirsa fordert den Wettergott auf, seine Gemahlin zu demütigen. Doch Asertu gewinnt das Vertrauen ihres Gemahls zurück und kann sich so an dem Wettergott, der sie verschmähte und sogar an El-Kunirsa verriet, rächen. Der Wettergott wird in die Unterwelt gestoßen. Seiner Schwester Ištar aber gelingt die Befreiung. Ka-

¹ A. Caquot, 1977, 178f.

thartische Riten zweier Beschwörungspriester geben ihm seine Lebenskraft wieder zurück.

Nicht erhalten ist der Anfang des Textes.

Die Offerte der Asertu: „Sei du hinter mir (her)! [Dan]n bin auch ich hinter dir (her)! Mit meinen Worten werde [ich] dich bedrä[n]gen, mit meiner [Spin]del werde ich dich ritzen! [Mit meinen] aber werde ich dir auflauern.“

Der Wettergott berichtet dem El-Kunirsa von der Untreue seiner Gemahlin: „Tarthun/Baal hörte [dies und] erhab sich. [Er] gelangte an die Quellen des Māla-Flusses (Euphrat), [und er] gelangte zu] El-Kunirsa, dem Gemahl der Asertu; [und] trat ein in das Zelt [des] El-Kunirsa. (§-Strich) [El-Kun]irsa sah Tarhun/Baal an und fragte ihn: ,[Warum] bist du gekommen?‘ Da (sprach) Tarhun/Baal so: ,Als ich zu dir in dein Haus kam, [siehe], da schickte Asertu Mädchen zu mir (mit der Botschaft): ,Auf, herbei, schlafe mit mir!‘ [Ich aber] lehnte ab. Jene aber wurde wütend auf mich [und] sagte [so]: ,Sei du hinter mir (her)! [Dann] bin auch ich hinter dir (her)! Mit meinen [Worten] werde ich dich bedrängen, mit meiner [Spindel] werde ich dich r[itz]en.‘ Und deshalb bin ich gekommen, mein Vater. Nicht [bin ich] als Bote zu dir [gekommen]; [ich bin] zu dir in eigener Sache [gekommen]. Asertu mißbilligt dich, deine (Eigenschaft als) Gemahl. [Obwohl sie] deine Gema[hlin] ist, schickt sie immer wieder nach mir (mit der Aufforderung): ,Schlafe [mit mir]!‘ El-Kurnirsa [hub an], dem Tarhun/Baal [zu antworten]: ,Gehe, empöre sie, [ängstige sie] und demütige [Asertu], meine Gemahlin!‘“ (§-Strich)

Der Wettergott schmäht Asertu: „[Tarthun/Baal] hörte die [Wor]te des El-Kunirsa und [ging] zu Asertu. Tarhun/Baal sprach zu Asertu: ,[Dei]ne siebenundsiebzig [Kinder] tötete ich; (deine) achtundachtzig (Kinder) tötete ich.‘ [Als] Asertu die Demütigung hörte, da wu[rde] ihr der Sinn böse. [Und Klag]efrauen setzte sie ein; [und] sieben Jahre klagt sie. [Die] essen (und) [trin]ken.“

Kommentar: Die beiden Zahlen 77 und 88 (mit symbolischer bzw. qualitativer Bedeutung) finden sich auch in dem ugaritischen Mythenzyklus vom Gott Baal, der die Göttin Anat siebenundsiebzigmal, achtundachtzigmal beschläft.

Asertu verleumdet den Wettergott bei ihrem Gemahl: Nach einer Lacuna unbestimmten Umfangs spricht Asertu zu El-Kunirsa: „[] ,Ich werde [Tarthun/Baal mit meinen Worten] bedrängen; mit meiner [Spindel] werde ich ihn ritzen. Mit dir aber werde ich schlafen!““

El-Kunirsa liefert der Asertu den Wettergott aus: „[El-Kunirsa] hörte (es) und sprach zu seiner Gemahlin: ,Auf, herbei, [nimm] dir Tarhun/ Baal als [Gefangen]en und ve[rfahre] mit ihm, wie du möchtest.““ (§-Strich)

Ištar belauscht das Ehepaar und warnt ihren Bruder: „Ištar/Anat hörte die nämlichen Worte, und sie wurde in der Hand des El-Kunirsa zu

einem Becher; zu einer *Schwalbe*² wurde sie; und sie setzte sich an seine Wand. Da [hö]rt Ištar/Anat die Worte, die Gemahl und Gemahlin miteinander sprechen. El-Kunirsa und seine Gemahlin begaben sich in ihr Bett, und [sie] schlief[en] miteinander. Ištar/Anat aber flog wie ein Vogel über die Steppe und fand Tarhun/Baal in der Steppe; und zu ihm zu sp[rechen hub sie an]: „Oh Tarhun/Baal, [die Speisen der Asertu esse nicht!] Den Wein der Asertu trinke nicht! [] gegenüber n[icht]!“

Hier ist die Tafel abgebrochen. Mit Hilfe eines kleinen Fragments aber ist der Handlungsverlauf noch so zu rekonstruieren, daß der Wettergott der Intrige der Asertu unterlag und in die Unterwelt versetzt worden ist.

Kommentar, literarische Motive und Vergleiche: H. A. Hoffner, Jr. weist auf die Ähnlichkeit dieses Mythos mit Joseph und Potiphars Weib (Genesis 39) sowie mit der ägyptischen Volkserzählung von den beiden Brüdern Anubis oder Anup und Bata oder Bitiu (siehe S. 194) hin: Der ältere Bruder Anubis ist verheiratet; sein jüngerer Bruder Bata arbeitet bei ihm als Bauer und Hirte. Als Bata nach Hause kommt, versucht die Frau des Anubis ihn zu verführen, doch er weist sie ab. Sie erzählt ihrem Mann, daß Bata sie habe zu vergewaltigen versucht. Anubis will Bata töten. Eine redende Kuh warnt jedoch Bata. Anubis verfolgt den fliehenden Bata; ein Gott aber erschafft hinter ihm einen Fluß voller Krokodile. Vom anderen Ufer aus schildert Bata dem Bruder die Wahrheit, worauf sich beide versöhnen.

Der Wettergott als Gefangener im Totenreich: „[] dunkle [Erde] den Göttern seine Worte [] vom Glied hält er und ihm [] die Unterweltdgötter den Schlaf ... [].“

Ištar will ihren Bruder aus der Unterwelt befreien: „Ištar/Anat hu[ba], zu den Unterweltdgöttern zu spr[echen]: „Wenn aber [] seine] Mannheit, Muskeln, Sehnen [] er ist] mit Schmutz behaftet; und zu dir gehe ich [], er/sie wird böse. []. Warum schickt er/sie Lebende in die [dunkle] Erde?“ [] und den Körper des Tarhun/Baal (*und*) Kälber packte er/sie wie eine Schlange []. Sie antworteten folgendermaßen: [] Seine Gemahlin und Kinder gingen [] und sie setzen sich hin. [] begann zu sprechen: „Nicht ihn []; führe ich aus. []. Und [in] der dunk[len Erde] [] kommen si[e].“

Diese und die folgenden Zeilenreste lassen sich nicht zu einem sinnvollen Kontext rekonstruieren. Jedenfalls befindet sich der Wettergott lebend im Totenreich (der „dunklen Erde“), während sich Ištar um seine Freilassung bemüht. Ein weiteres Tafelfragment beschreibt die Katharsis des nun dem Totenreich entronnenen Wettergottes.

² H. A. Hoffner, 1998², 90 erwägt, die Verwandlung der Ištar in eine Schwalbe (oder Eule – hethitisch *hapupi*-) auf ein Mißverständnis des hethitischen Schreibers zurückzuführen, da dem Sumerogramm GAL „Becher“ westsemitisch *kôs* entspricht, das sowohl „Becher“ als auch „Eule“ (Leviticus 11:17 und Psalm 102:7) bedeutet; zu der hier wegen des sogleich folgenden Kontextes bevorzugten Bedeutung „Schwalbe“ für hethitisch *hapupi* siehe MMMH, 486. Doch könnte es sich bei *kôs* „Becher“ und „Eule“ um ein Wortspiel handeln.

Die Rekreation des Wettergottes: „[] zu Tarhun/Baal ging sie hinab. [] die Muttergöttinnen aber ihm []. [Und Tarhun/Baal] erschuff[en sie] neu. [] [si]e machten [ihn] glänzend. (§-Strich) Zu Tarhun/Baal [kamen] die Beschwörungspriester [] ein Mann aus Amurru (und) ein Mann aus Ana-[], der Oberste der Beschwörungspriester. Und sie rei[nigen] ihn von Schwüren, [von] Flüchen, [von Sünden, von bösen] Worten []. (§-Strich) Der Körper des Tarhun/Baal [wurde] rei[n] Ištar/Anat [sagte] dem [] den Tarhun/Baal wieder [] aus der [dunklen] Erde [].“ (Hier ist die Tafel abgebrochen).

Kommentar: Tarhun/Baal ist in diesem Mythologem ein sterbender und auferstehender Gott, entsprechend der mythischen Überlieferung aus Ugarit vom Sterben und Wieder-ins-Leben-Treten des Baal. Der Gott befindet sich in der Unterwelt paralysiert in einem (vorübergehenden) Todesschlaf. Zu neuem Leben gelangt er durch die Muttergöttinnen. Doch erst durch die entsprechenden Riten des Menschen – ausgeführt von den beiden syrischen „Beschwörern“ (^{LÚ.MEŠ}*hukmantalles*) – dem „Mann von Amurru“ und dem „Mann von Ana-[]“, dem „Obersten der Beschwörungspriester“ (GAL LÚ^{MEŠ} LÚMU₇) – erhält er die für seine Wiederbelebung notwendige Katharsis. Die rituelle Reinigung von den an ihm haftenden „Schwüren, Flüchen, Sünden, bösen Worten“ könnte dafür sprechen, daß Tarhun/Baal diese Verfehlungen aus der menschlichen Sphäre auf sich geladen und mit sich in die Unterwelt genommen hat.³

Nach einer Lacuna unbestimmten Umfangs setzt der Text fragmentarisch wieder ein, ohne daß eine fortlaufende Übersetzung möglich ist. Es folgt ein kathartischer Ritus gegen eine Behexung, der sich auch in einem der Rituale der Magierin Allaiturahi findet:⁴ „[] Wenn ein [böser] Mann [ihm in]nen [] und ihm vo]m [Kopf] ein Haar [nahm]; [von seinen Augen] ihm das Sehen nahm []; [von seinen Ohren ihm] das Hören nah[m]; [kursa]mmalli nahm; vo[n seinem ihm] Schleim? [nahm] [vo]n seinem Körper i[hm Schweiß nahm] [].“

Stilistik: Zu beachten ist das Spiel mit den beiden finiten Verbalformen *austa* „er sah“ und *punusta* „er bestrafte“: *[Elkun]irsas Tarhunan austan* *punusta* „[Elkun]irsa sah den Tarhun und bestrafte ihn.“⁵

Text und ausgewählte Literatur: CTH 342 [KUB 36.38(+?)35 und KUB 59.65 und die Paralleltexte Bo 3300 sowie KBo 53.4], bearbeitet von H. Otten, 1953* und 1953**. H. A. Hoffner, Jr., 1965, 5–16. H. Gese, 1970, 113–115. Eine neuere Übersetzung bietet H. A. Hoffner, Jr., 1998², 90–92. Anklänge zeigt das Fragment KBo 53.4, siehe auch die Inhaltsübersicht IV.

³ Vgl. T. N. D. Mettinger, 2001, 193 ff. und E. Frahm, 2003, 296 f.

⁴ ChS I/5 Nr. 25, Vs. I, 26 Vs. I27 Vs. II.

⁵ KUB 36.35 Vs. I8. Zu einer Assonanz der Vokale A und U siehe S. 289.

XII Isolierte Fragmente von Epen und Erzählungen

1. *Der Held Gurparanzah und der Wettkampf im Bogenschießen*

Die einst wahrscheinlich sehr umfangreiche Prosadichtung vom Jäger Gurparanzah ist nur in wenigen junghehitischen Fragmenten erhaltenen. Als Schauplätze des Geschehens stehen sich – wie in der ersten Tafel der Gilgameš-Dichtung auch – die Steppenlandschaft als Ort der Wildtiere und als Jagdgebiet und die Stadt als Zentrum der Zivilisation – in diesem Fall die ruhmreiche Stadt Akkad (gegen Ende des 3. Jahrtausends) –, gegenüber.

Die Protagonisten tragen hurritische Namen: Gurparanzah ist [der König] des legendären Landes Ailanuwa, das wahrscheinlich im Häßgebiet nahe des Tigris gelegen ist. Der Name Gurparanzah besteht aus den Wörtern *gurp-* – *gurpsi* bezeichnet eine Waffe – und Aranzah „Tigris“. Sein Gefährte und Helfer ist der personifizierte Tigris; Impakru, der König von Akkad, Tadizuli, die Schwester des Impakru und Braut des Gurparanzah, ist gebildet von hurritisch *tad-* „lieben“ und einem in seiner Bedeutung nicht bekannten Nomen *zuli*. Von seinen Genossen, dem Kollektiv der „sechzig Könige und der siebzig Kriegshelden“, sind nur die beiden Namen Eni-adali und Esi-adali genannt. Sie enthalten hurritisch *eni* „Gott“ und *adal(i)* „stark“; ersterer Name bedeutet „Stark ist der Gott“; letzterer „Stark ist die Erde“; *adal(i)* gehört zu den ältesten hurritischen Namenselementen.

Impakru hat zu Ehren des Gurparanzah und seines Gefolges eine Jagd veranstaltet. Nach ihrer Rückkehr findet in der Stadt Akkad ein Hochzeitsbankett statt; Gurparanzah nimmt als (künftiger) Schwiegersohn des Impakru den Ehrenplatz an der Tafel ein. Höhepunkt des Gelages ist ein Wettkampf im Bogenschießen, bei dem Gurparanzah als Sieger hervorgeht. Danach wird Gurparanzah zu seiner Braut Tadizuli geführt, die ihn in ihrem Schlafgemach erwartet. Doch aus nicht erkennbaren Gründen verweigert sie sich ihm. Gurparanzah ist verzweifelt, aber sein göttlicher Schirmherr Aranzah steht ihm hilfreich zur Seite. Aranzah begibt sich zur Muttergöttin und den Schicksalsgöttinnen. Einem kleinen Fragment ist zu entnehmen, daß Gurparanzah die Ehe schließlich vollzog.

Das zentrale Thema der Erzählung ist mithin die Eheschließung des Gurparanzah mit Tadizuli, der Tochter des Impakru, und eventuell die Geburt eines Erben.

„[In der Steppe] tötete Gurparanzah [im] Nu die Wildtiere – [einen Löwen], [einen Leoparden (und) einen Bären. Die Steppe ... []. [Dan]n gingen sie nach Akkad []. In die Stadt Akkad gin[gen] sie, Impakru, [Gurparanzah], die sechzig Könige (und) die siebzig Kriegshelden. (§-Strich) Ihn ließ er (Impakru) sich vorn hin setzen, den Gurparanzah, seinen Schwiegersohn. Sie aßen miteinander, sie tranken und sie [freuten sich] miteinander. [Dann] verlangten sie die Bögen, die Köcher; und die Zielscheibe (Text: Turm, Pfeiler) v[erlangten] sie. Als sie sich vorbereitet hatten, stellten sie sich bei Gurparanzah auf. Er schießt, der Gurparanzah, und der Pfeil fliegt ihm wie ein Vogel vom Bogen. Die sechzig Könige (und) die siebzig Kriegshelden besiegte er im Schießen. (§-Strich). Impakru ging zu Bett und schlief. Auch Gurparanzah ging zu Bett; wohlreichendes Öl sprengt man vor ihm hin, und den Weg (zum Bett) hatte man mit [Tüchern (o. ä.)] bedeckt und sie [zum Schlaf]gemach [*hin ausgebreitet*]. Und er stieg mit einer Leiter auf das Bett. Seine Gemahlin Tadizuli bestimmte einen anderen T[ag]. Und dem Gurparanzah [] nahte sie sich (mit den Worten): „Solange [], sollst du [dich zu mir] nicht [wenden]! Uns im Schlafgemach ...“ [].“ Bis hierher ist der Text erhalten. Da das folgende Bruchstück von der Trauer des Helden berichtet, ist anzunehmen, daß Tadizuli von Gurparanzah eine Tat erwartet bzw. er vor einer Aufgabe gestellt ist, nach deren Erfüllung er die Hochzeit vollziehen kann.

Kommentar, literarische Motive und Vergleiche: Das Fragment belegt erstmals in der antiken Literatur ein Bankett mit dem Motiv des Wettkampfes im Bogenschießen.

Abgebildet ist eine als Turm bezeichnete Zielscheibe, die auf einer fast mannhohen Stange befestigt ist, auf einem Relief in Chorsabad.¹

Das literarische Motiv des Wettkampfes im Bogenschießen im Kontext eines Gelages und einer Brautwerbung findet eine Parallel in der Heimkehr des Odysseus im 21. Gesang.

Die Kunst des Bogenschießens (mit Kompositbögen) bleibt auch im 1. Jahrtausend an den altorientalischen Höfen eine vornehme Disziplin. Von einem Wettkampf im Bogenschießen mit am assyrischen Hof anwesenden elamischen Prinzen berichtet eine Jagdinschrift Assurbanipals II.: „Damals priesen [vor mir] die vier Prinzen ... [], die Flüchtlinge aus Elam, das Schießen mit ihrem Bogen.“ In der Nähe des Van Gölü fand sich eine urartäische Stele, die zum Gedenken eines Bogenschusses des Königs Argisti II. (ca. 713 v. Chr.) von 476 Metern angebracht war.²

Die Zahlen 60 und 70 begegnen auch sonst in dem mythisch-epischen Schrifttum: In dem „Gesang von Ullikummi“ [fielen] siebzig Götter ins Meer hinab, und im Hedammu-Mythos vernichtet Hedammu siebzig Städte. In der sumerischen Fassung des Epos Gilgameš und Huwawa schickt der Sonnengott „sieben Krieger“ als Begleiter, die dem Gilgameš den Weg in das Bergland zeigen sollen.

¹ Siehe V. Haas, 1989, 313 Abb. 2.

² Siehe V. Haas, 1989, 40f.

Die ersten sechs Zeilen des inhaltlich hierher zu stellenden Fragments sind nur in Resten erhalten. Es enthält ein Gespräch zwischen Gurparanzah und Aranzah. Die Rede ist von einem Mädchen; die Verbalform „du machst abtrünnig“ ist nicht zuzuordnen. Weitgehend zerstört ist auch der folgende Absatz von sieben Zeilen, in dem das Gespräch weitergeführt wird. Darin heißt es: „[] den Namen schreibe ich [], die göttliche Kraft mein[es] Herrn werde ich verkünden. [] Nach Akkad werde ich gehen.“ (§-Strich) Und schnell „wie ein Adler zog Aranzah los [und] gelangte in der Stadt Akkad an; und er machte sich auf nach Nuadu. Und (dort) setzte er sich auf eine Treppe. Und Gurparanzah jammert vor sich hin. Die Kriegshelden *beugen sich zu ihm nieder*. Da sprach Aranzah zu Gurparanzah: „Warum weinst du und fließen dir Tränen aus den reinen Augen?“ (§-Strich) [König des Landes] Ailanuwa, warum wein[st du?]“ Dann (antwortet) [Gu]rparanzah dem [Aranzah]: „Bist du denn (immer) noch an diesem Or[t?]“ (§-Strich) Folgendermaßen antwortet Aranzah: „Ich (bin) das Wasser des Hauptes (Quellkopf³) des Wettergottes des Hauptes [], der Wäch[ter] von Vater (und) Mutter [].“ Folgendermaßen (antwortet) Gurparanzah: „Das Mädchen [], welches er mir als Geschenk geben wird (oder: gibt), [] von Akkad [ist sie] fröhlich []. Ich werde mich schmücken, und du wirst (mit) un[s] kommen.“ [] (§-Strich) Aranzah hörte (es) und von []. Wie ein Adler zog Aranzah los und in die Stadt []. Zu der Muttergöttin (Hannahanna) ging er. Die Schicksalsgöttinnen [] sahen den Aranzah. [Da brachten die Köche die Gerichte herbei; die Mundschenke] brachten [süßen Wein] zum Trinken. Er aß [(und) trank] einmal, zweimal, dreimal, viermal, fünfmal, sechsmal, siebenmal, [].“ (§-Strich) Nach drei Zeilenresten ist die Tafel abgebrochen. Der Koloophon auf der Rückseite der Tafel lautet: „[] Zweite Tafel [] Gurparanzah“.

Kommentar: Der Ort Nuadu sowie das Land Ailanuwa, in dem Gurparanzah [König] ist, sind nur an dieser Stelle belegt. Ein Königtum des Gurparanzah würde man im Hābūrgebiet in Obermesopotamien nahe des Tigris suchen. Pecchioli Daddi, 2003, 493 erwägt eine Identität von Ailanuwa mit dem Ort Alilanum nahe des Gebel Sinjar.

Zu der Bemerkung des Aranzah: „Ich (bin) [?] das Wasser der Hauptes (der Quellkopf?) des Wettergottes des Hauptes“ – *ammuk=wa=za tarhuntas harsanas harsanas watar* –, siehe S. 291 f. Der „Wettergott des Hauptes“ ist in hethitischen Texten der Beschützer des Königs bzw. des Königtums.

Daß, wie oben vermutet, Gurparanzah eine schwere Aufgabe zu erfüllen hat, bestätigt der Besuch des Aranzah bei der Muttergöttin und den Schicksalsgöttinnen, deren Rat er einzuholen scheint.

Zu der Dichtung gehören noch zwei kleine Fragmente, die für die Erzählung bis auf die Zeile „er schließt mit ihr im [Be]tt“ (KBo 22.70 Rs. 4') – Gurparanzah hat also die Ehe mit Tadizuli vollzogen – nichts beitragen.

³ Wie akkadisch *rēš ēni* „Kopf der Quelle“?

Text und ausgewählte Literatur: CTH 362 (KUB 36.67, parallel KBo 22.98, KUB 17.9, KBo 26.104), Erstbearbeitung von KUB 17.9 H. G. Güterbock, 1938, 83–93; eine Bearbeitung aller Fragmente mit wesentlichen Fortschritten im Verständnis der Dichtung liegt vor von F. Pecchioli Daddi, 2003, 476–494. Vgl. auch V. Haas, 1989, 27–41, A. Archi, CANE IV 1995, 2373 f. und die Übersetzung von A. Ünal, 1994, 852–853. Das neuerdings aufgefundene Fragment AnAr 12164 als Anschluß zu KBo 22.98 Rs. III (ohne nennenswerten Kontextgewinn) ist von R. Akdoğan während des 6. Congresso Internazionale di Ittitologia (2005), Roma, bekanntgegeben worden.

2. *Die Ankunft der Kaufleute*

Über die Aktivitäten assyrischer Händler in Anatolien in vorhethitischer Zeit berichten Tausende von Urkunden aus der assyrischen Handelsniederlassung bei der Stadt Kanes/Nesa. Ein Netz von Handelsstraßen durchzog von Assur Anatolien und Syrien. Die Kaufleute zogen mit Eselskarawanen von Ort zu Ort.⁴ Die Gefahr zu reisen war sicherlich nicht gering, zumal immer wieder von Straßenräubern berichtet wird. Inwieweit man der folgenden Schutzmaßnahme vor einer Reise vertraut haben mag, sei dahingestellt: „[We]nn man von Hattusa nach Dammelha reist, so sticht man in der Ortschaft Tuggastuwa ein Schwein ab; falls für euch (ein Schwein) nicht vorhanden ist, so sticht man (es) nicht ab.“⁵

Ein kleines Fragment, vielleicht zu einer Erzählung über Kaufleute gehörend, beginnt mit deren Empfang durch den Hausherrn und seinem Sohn, welche vor ihrem Haus stehend, Gebäcke und Getränke bereit halten. Noch gut erhalten ist der Absatz, in dem die eintreffenden Kaufleute mit den folgenden Worten ihre Waren anpreisen: „Wir sind die Kaufleute der Stadt U[ra]. Wir kommen [nach] Zall[ara] und liefern Fülle und Überfluß. Wir bringen auch Hörige in reicher Zahl; wir treiben reichlich Rinder, Schafe, Pferde, Maultiere (und) Esel herbei; auch Getreide und Wein liefern wir reichlich. (§-Strich) Und Kostbarkeiten – Silber, Gold, Lapislazuli, [Karneol], Babylonstein, Bergkristall, Eisen, Kup[fer, Bronze, Z]inn – was immer [an Gerät] benötigt ist, liefern wir überaus reichlich.“ Leider sind nur diese wenigen Zeilen erhalten, so daß es nicht möglich ist, das Fragment einem der bekannten literarischen Werke zuzuordnen.

Text und ausgewählte Literatur: CTH 822 [KBo 24.34+KBo 41.128+ABoT 49 Vs. (Duplikat: KBo 12.42 Rs.)], bearbeitet von S. Košak, 2003.

⁴ Siehe S. 2.

⁵ KBo 11.34 Vs. I 1–6.

XIII Träume einer hethitischen Königin

Die vier hier vorgestellten Träume, die auch heute geträumt werden könnten, offenbaren die Ängste einer hethitischen Königin, von der man sprachlicher und paläographischer Kriterien zufolge annimmt, daß es sich um Puduheba, die Gemahlin Hattusilis III., handelt. Puduheba ist die Tochter eines Priesters Bendipsarri, die Hattusili auf seiner Rückkehr nach der berühmten Schlacht von Kadeš (zwischen Muwatalli II. und Ramses II.) in Lawazantiya (in Südostanatolien) geheiratet hat.

Die Träume sind, soweit verständlich, ein einmaliges und eindrucksvolles Dokument der Angst vor dem Verlust der Macht und der Autorität. Daß die Ängste der Königin nicht unbegründet sind, zeigen denn auch die Apologie Hattusilis und die Gebete des Königspaares an die Sonnengöttin von Arinna.¹

1. Die Träume der Königin in der Stadt Ankuwa

Ausführlich geschilderten symbolischen Träumen begegnet man in der hethitischen Literatur nur selten. Die einstige Existenz umfangreicher Traumsammlungen belegt das hier vorgestellte, doch wiederum nur in Resten erhaltene Traumprotokoll. Die Tafel enthält Träume der Königin in der Stadt Ankuwa. In das Dokument nicht aufgenommen ist die Interpretation des Traumdeuters, dem Traumdeutungstexte zur Verfügung gestanden haben. Eine solche Tafel liegt wiederum nur in beschädigtem Zustand vor. Sie enthält in der üblichen Form von Protasis (dem als Konditionalsatz formulierten eigentlichen Omenbefund) und Apodosis Traumbilder mit ihrer jeweiligen Deutung, von denen nur die Protasen erhalten sind, z. B. „[Wenn ein Me]nsch im Traum ein Pferd sieh[t, ...].“ Die nicht erhaltene Apodosis enthielt die Deutung des Pferdetraums.

Die Königin beschränkt sich bei der Wiedergabe ihrer Träume auf signifikante Symbole, wie im ersten Traum die langen Haare des Babyloniens, die als ein weibliches Charakteristikum gedeutet werden könnten. Im Mittelpunkt des nächsten Traums stehen Pferde, die nach dem zitierten Traumdeutungstext von besonderer Symbolik zu sein scheinen; ein Pferd ist sogar mit einer vielsagenden weißen Kruppe versehen. Es folgt ein Traum vom verluderten Haushalt mit mehreren sinnträchtigen Sym-

¹ Siehe S. 221–223 und 260–263.

bohlen, nämlich leeren Behältern, die auch in einem anderen Traumbericht erscheinen, verschimmeltem Käse, verdorbenem Obst, einer Wollsorte, Edelsteinen sowie – wenn die verderbte Zeile richtig gelesen und übersetzt ist – einem glänzenden Schaf und einem winzig kleinen Schaf.

Von dem folgenden Traum ist lediglich der erste Teil erhalten; die folgenden 16 Zeilen nur noch in nicht rekonstruierbaren Resten: Die Königin träumt, daß ihr Gemahl, die Majestät, im Kreis seiner hohen Beamenschaft kaum zu bemerken ist, da sie allesamt vor ihm stehen, ihn also verdecken. Namentlich genannt ist ein Herr Marassanta, der am Hof von Hattusa eine hohe Stellung innehatte: „Die Königin sah in Ankuwa einen Traum: An welchem Ort die Majestät auch immer (war), (dort standen) die Herren vor ihm: der Majordomus (und) der Prinzipal der Holztafel-Schreiber; und fernerhin stehen vor ihm (noch) viele (andere) Herren; auch Marassanta, (der) ein *antuwasalli*-Mann (ist), steht vor ihm. Er ist wie ein Mann aus Babylon ...; dazu (waren) ihm die Haare in sehr langen [Zöp]fen geb[unde]n [].“

In dem nächsten Traum – nicht erhaltenen sind die ersten Zeilen – sitzt sie verzweifelt am Wegesrand und wird wegen ihrer Angst vor den Pferden von ihrem Begleitpersonal verhöhnt. Eine positive Deutung könnte darin zum Ausdruck kommen, daß die Pferde sie weder attackieren noch auf sie urinieren. Das Personal scheint ihr wegzulaufen und einer derselben sie sogar zu maßregeln. Unklar bleibt, in welchem Verhältnis die beiden Palastdamen Zamu-watti und Uwā zur Königin stehen: „[Die Königin sah in (der Stadt) Ankuwa einen Traum]: [... die Pferd]e werden mich vielleicht ... *zertrampeln*. Und ich, die Königin, habe mich hinge-setzt und fing zu weinen an; da lachen mich die Zugtierführer aus. Und sie haben mir die besagten Pferde weggeschafft, doch hat mich weder eines *getrampelt* noch hat eines auf mich uriniert. Als ich dann zu gehen anfing, da sagte ich so: ‚Läuft nicht (schon) ein Maultiertreiber davon? Laufen die Diener (nicht schon) davon?‘ Da sagte einer (sogar) zu mir: ‚Was (ist), die Götter kennen deinen Mund, du schimpfst zu unrecht!‘ Darauf (antwor-tete) ich, die Königin, so: ‚Was ich weiß und wen ich ... (das) nur werde ich sagen! Mögen die Götter sie (die Pferde?) nicht zu ihm (dem König?) hin-ein lassen! Um einige Pferde aber hat dann im Palast eine Frau wie Zamu-watti gebeten, und man hat ein Gespann Pferde der Zamu-watti gegeben. Ein anderes Gespann Pferde gab man der Frau Uwā. Welche Pferde man der Uwā gegeben hat, da war ein Pferd, das war an der Kruppe hinten weiß.“

Kommentar: Das mit „trampeln“ übersetzte Verbum *tarsi(ya)-* könnte aber auch die Bedeutung „rülpsen“ haben; in Hinblick auf die Folge *tarsani(ya)-* und *seburiya-* „urinieren“ wären die Verben auch auf die Unverschämtheit des Begleitpersonals zu beziehen: „Nicht einmal *angerülpst* hat mich da einer, nicht einmal angepisst hat mich da einer“, das hieße, keiner habe auch nur die geringste Notiz von der Königin genommen.

Von symbolischer Bedeutung dürfte das „an der Kruppe hinten weiße Pferd“ sein.

In dem folgenden Traum führt ein Prinz die Königin durch den (unter ihrer Aufsicht stehenden) verwahrlosten Palast: „Die Königin sah in (der Stadt) Ankuwa einen Traum: Und da kam in (meinem) Traum jemand wie ein Prinz herein und sprach mich an: ‚He, ich werde dir vorführen, was sich in deinem Haus verändert hat!‘ Da brachte er mich an irgendeine Stelle und (da waren) dann einige tiefe Speicher. Aber die erwähnten Speicher waren wie auch früher schon völlig leer. Irgendwelche Behälter sind da hingestellt. In den besagten Behältern sind alter Käse, alte Feigen, alte Rosinen, (alles) verdorben. Und der erwähnte Prinz sagt: ‚Dasjenige, was damals im Speicher war, siehe, das ist damals ausgeräumt worden. Man soll das nun weiter reinigen.‘ Dann hat man (ihn) gefegt (und) gesäubert. (§-Strich) Außerdem aber brachte er mich noch in irgendwelche anderen Palasträume. Auch dort, wo man üblicherweise den Göttern die Trankopfer darbringt (und) wo man den Tisch der Gottheit feststeckt, waren Speicher an[gelegt]. In dem einen Speicher war etwas wie eine Schale drin; und die war mit einem Vorrat an Wolle gefüllt; in dem anderen Speicher waren (ein) Porphyrr/Karneol und Perlen drin. In wieder einem anderen Speicher war ein gro[ßes] Schaf drin, welches hell glänzend war. Ein kleines aber (war) wegge-[]. Das kleine aber (war in) der Länge [] wie ein Finger groß. Da sa[gte ich], die Königin, zu [].“ Erhalten sind nur noch Zeichenspuren.

Kommentar: Bemerkenswert ist der Traum vom verluderten Haushalt. In der altbabylonischen Gesetzesammlung des Hammurabi (§ 141) kann eine liederliche Hausfrau, die „ihren Haushalt verludert“ (*bīssa usappah*) und „ihren Ehemann vernachlässigt“ (*mussa ušamta*), verstoßen werden.² Leere Behälter als Traumsymbol nennt auch das Fragment des Traumberichtes KUB 60.95.

Text und ausgewählte Literatur: KUB 31.71+KUB 60.97, bearbeitet von Th. P.J. van den Hout, 1994. Vgl. auch R. Werner, 1973.

2. Der Traum der Königin Puduheba in der Stadt Urikina

In den Traumgelübden der Puduheba ist ein psychologisch bemerkenswerter Traum dunkler Symbolik erwähnt, der auf Sexualängste schließen lassen könnte: „In der Stadt Urikina des (Gottes) Sarrumma. Als im Traum irgendwelche junge Männer die Königin in Iyamma hinter dem *tarnu*-Badehaus einsperren, da gelobte die Königin im Traum dem Sarrumma der (Stadt) Urikina ein *tarnuza*-Badehaus aus Gold (als Votivgabe).“

Text und ausgewählte Literatur: KUB 15.1 Vs. II 5–10. KUB 15.1 ist bearbeitet von J. de Roos, 1984, Deel II, 197–214. Vgl. auch A. L. Oppenheim, 1956, 227.

² Zur liederlichen Hausfrau vgl. H. Neumann, 2004, 86–88.

XIV Fluchdichtungen

Auch zu den Fluchdichtungen wie den großartigen akkadischen Verfluchungen – dem Fluch über Akkad, der Verfluchung der Dirne Šamhat durch Enkidu, der Verfluchung des Hermaphroditen und Lustknaben *as-sinnu* durch die Unterweltfürstin Ereškigal –, der Verfluchung Babylons im Buche des Propheten Jesaia und in den Sibyllinischen Weissagungen,¹ den Fluchlitaneien der Spätantike und der katholischen Kirche², bis zu den heute fast vergessenen altbayrischen Flüchen, wie z. B. des Diewzölf-Heiligen-vom-Himmel-herab-Fluchens, leistet das hethitische Schrifttum einen würdigen Beitrag.

1. Kosmische Schwüre und Verfluchungen

In der sumerischen Dichtung vom Gang der Göttin Inana zu ihrer Schwester Ereškigal schwört Ereškigal beim „Leben des Himmels“, beim „Leben der Erde“. Kosmische Schwüre und Verfluchungen sind gerichtet an Himmel, Erde, Berge, Flüsse, das Meer und gelegentlich an die Unterwelt. Entsprechend sind in den Schwurgötterlisten der hethitischen Staatsverträge neben den Landesgöttern auch „der Himmel, die Erde, das große Meer, Wind (und) Wetterwolken“³ als Zeugen aufgerufen.

Der Fluch der Magierin: Ein den Kosmos umspannender Fluch in einem Ritual der Magierin Allaiturahi gegen einen Schadenstifter beginnt mit der Anrufung der Natur in der Reihenfolge Himmel, Erde, Berge, Flüsse und Quellen: „Was für (Beschwörungs-)Worte der Zauberer auch zu sprechen pflegte, was er zusammen drehte, was er rezitierte, was er an irgendeinem Ort (auch) manipulierte – nun, jenes wußte er aber nicht (richtig zu machen), der Zauberer! Er baute (zwar) die Zauberei wie einen Turm auf und drehte sie wie einen Strick zusammen. Ich aber werde ihn nun packen; und seine Zauberworte habe ich wie einen Turm umgestürzt, wie einen Strick habe ich (sie) aufgelöst!“ (§-Strich). Dann stürzt die Magierin gebranntes Tongeschirr um und zerbricht es gänzlich und [wirft] es in das Feuer. Und die Magierin nimmt einen Strick – und sie dreht ihn von links auf, und sie dreht ihn von rechts auf – und sie spricht in dieser Weise:

¹ Zusammengestellt von V. Haas, 1999, 526–528.

² Vgl. H. B. Schindler, 1858, 103.

³ Aus dem Staatsvertrag zwischen dem ägyptischen Pharao Ramses II. und dem Großkönig Hattusili III., siehe E. Edel, 1983, 150–152.

,Wenn der Zaube[rer] nach rechts (den Strick) zusammengedreht hat, so werde ich ihn wieder [von rechts] auflösen; wenn er ihn aber von links zusammengedr[eh]t hat], so werde ich ihn wieder von links auflös[en].“ Es fehlen acht Zeilen der Verfluchung; zu lesen ist noch „verbrennen“, „(Beschwörungs-)Worte“ und „mit Feuer löschen“. Der Fluch fährt fort: „Ich überwand sie, die (Beschwörungs-)Worte des Zauberers. Meine (Beschwörungs-)Worte [halten sta]nd, meine (Beschwörungs-)Worte überwanden sie. [Und in]dem ich die Behexungen des Zauberers zweifach fortstieß, spie ich auf sie und trat sie mit [den Füßen] flach. Der Esel soll sie (nun) bepissen, [und] das Rind soll auf sie scheißen; der Mensch aber, [der] darüber hinwegschreitet, soll (auf sie) [spei]en; bespien (seien) [] die Worte des [Zaubers] und des Zauberers!‘ Danach speit [die Magie]rin einmal (aus) und [sprich]t in dieser [Weise]: ,Den Zauberer sollen die tausend Götter verfluchen; [Himme]l und Erde (und) der [Ber]g Agulliri sollen ihn verfluchen; [Namn]i, der Berg, soll (ihn) verfluchen; auch der B[erg H]azzi soll ihn verfluchen.‘“ Es folgen weitere Berge, darunter auch der Libanon. Die Verfluchung, nun weitgehend zerstört, umfaßte mindestens noch zehn Zeilen.⁴

Kommentar: Die Überlegenheit der Magierin über den Schaden stiftenden Zauberer erinnert entfernt an das Motiv des Wettstreits der Zauberer, das bereits in der sumerischen Dichtung *Enmerkar und Ensuhkešdanak*⁵ belegt ist.

Die tierischen und menschlichen Körperrausscheidungen, deren sich der Fluch bedient, finden in der Materia magica vielfältige Verwendung, denn Speichel, Kot und Harn haben präventive, den Zauber abwehrende Eigenschaften und dienen wie hier gleichzeitig der Verhöhnung des Schadenstifters.

Die zweisprachige phönizisch-hieroglyphen-luwische Inschrift des Azitawadda, des Königs der Danunäer, von der Ruinenstätte am Karatepe am Ufer des Ceyhan im nordöstlichen Kilikien (aus dem 1. Jahrtausend) endet mit dem Fluch: „Und wenn ein König unter den Königen (ist) oder ein Prinz unter den Prinzen oder ein (anderer) Mensch, der Ansehen besitzt, der den Namen Azitawadda austilgt von diesem Tor und seinen Namen (an dessen Stelle) setzt oder sogar diese Stadt begehrt und dieses Tor, das Azitawadda gemacht hat, herausreißt und daraus ein anderes Tor macht und seinen Namen darauf setzt – ob er dieses Tor nun aus Habgier herausreißt oder aus Haß und aus Bosheit herausreißt –, so mögen Baal des Himmels und El, der die Erde erschaffen hat, und der ewige Sonnengott und der ganze Kreis der Gottessöhne jenes Königtum und jenen König und jenen Menschen, der Ansehen besitzt, austilgen. Nur der Name Azitawaddas möge in Ewigkeit bleiben wie der Name des Šamaš und des Jarīh (Mondgott).“⁶

⁴ ChS I/5 Nr. 36 Rs. 18–22.

⁵ Vgl. G. Steiner, 1998, 368.

⁶ H.-P. Müller, 1985, 644f.

Kommentar und literarische Vergleiche: In diesem Zusammenhang sei auf die Anrufungen der Natur in der Reihenfolge Himmel, Erde, Berge, Flüsse und Quellen als belebte Mächte in den Schwurgötterlisten der Staatsverträge, in Beschwörungsritualen und Opferlisten hingewiesen. Sie finden sich als poetischer Topos in der Ilias bei Gebeten und Schwüren wieder. Berühmt ist der kosmische Eid, der wie in dem aramäischen Vertragstext beim Himmel, bei der Erde und bei dem Wasser der Unterwelt geleistet wird und den auch Hera zu leisten sich veranlaßt sah: „Wissen soll es die Erde, der weite Himmel darüber und das stürzende Wasser der Styx; denn dies ist der größte und der furchtbarste Eidschwur für die unsterblichen Götter“; ihn zu leisten verlangt Odysseus von der Zauberin Kirke: „Wisse die Erde denn jetzt und der breite Himmel darüber, wisse das unten strömende Wasser der Styx, was den größten, was auch den furchtbarsten Eid für die unsterblichen Götter bedeutet“.⁷ In der Ilias legt Agamemnon einen Eid bei Zeus, Helios, Flüssen, Feldern und der Unterwelt ab (3.267–279). Mit solchen Naturanrufungen ist auch eine Beschwörung aus den Metamorphosen Ovids vergleichbar, in der es heißt: „Lüfte und Winde, ihr Berge und Ströme und Seen und ihr Götter alle der Haine, helft“ usw.⁸ Aischylos läßt den Prometheus Äther, Winde, Flüsse, Meer, Erde und Sonne als Zeugen seines Leidens anrufen.⁹

2. *Der Fluch des Kumarbi*

Nach der Geburt gibt Kumarbi dem von ihm gezeugten Steinwesen den programmatischen Namen Ullikummi, das heißt in etwa „bekämpfe/unterdrücke (die Stadt) Kumme“.¹⁰ Das Motiv der Namengebung ist in eine Fluchdichtung eingebunden. Der Fluch trifft erst die Stadt Kummiya, dann dreifach den Wettergott, der jämmerlich verprügelt, wie Spreu zerstampft und wie Ameisen in den Boden gerieben werden soll, darauf den Tasmisu, der wie Rohr zerquetscht werden und schließlich die übrigen Götter, die wie Vögel vom Himmel heruntergeschüttet und wie leere Töpfe zerbrochen werden sollen. Der Fluch soll demnach die Welt in ihren vorkosmischen Zustand zurückführen: „Da begann Kumarbi mit [sich] zu [Ra]te zu gehen: ‚Was für einen Namen soll [ich] ihm [geben], dem Sohn, den mir die Schicksalsgöttinnen und die Muttergöttinnen gegeben haben? Aus dem Körper schnelle (sprang) er wie ein Speer. Es soll geschehen, daß ihm der Name Ullikummi sei. Er soll in den Himmel, zur [König]sherrschaft, hinaufgelangen (Text: hinaufgehen), und er soll Kummiya, die [lieb]liche Stadt (des Wettergottes), niederdrücken. Er soll den Tarhun(ta) verprügeln (Text: schlagen) und [ihn] wie Spreu zerstampfen, er soll ihn [wie] Ameisen mit den Füßen (in den Boden) hinein reiben! Er soll den Tasmisu wi[e] Röhri[cht] zerquetschen! Wie Vögel soll er die

⁷ Ilias 15, 36–38 und Odyssee. 5, 184–186; vgl. auch W. Burkert, 2004, 38.

⁸ Metamorphosen 7, 197ff.

⁹ Vers 88 ff.; vgl. E. R. Curtius, 1963, 101.

¹⁰ Siehe S. 161.

Götter allesamt vom [Himm]el hinunterschütten und sie [wie] leere Töpfe zerbrechen!“

Wesentlich kürzer ist dieser Absatz in der hurritischen Fassung: „Sein Name sei Ullikummi! [] und Kumme sei unterdrückt! [] Er soll zum König des Himmels erhoben werden.“

3. *Fluchdrohungen gegen die Unterweltdgötter*

In einem Ritual bedroht der Ritualkundige die „früheren Götter“: „Wenn ihr aber die Rechtssache dieses Hauses nicht günstig entscheidet, dann soll die Erde unter euch zum Mörser werden, über euch aber soll der Himmel zum Stössel werden; und der Himmel soll [euch] darin zerstampfen!“

Eine Fluchdrohung gegen die Unterweltdgöttin, falls sie die Malediktionen nicht wirkungslos macht, findet sich in einem anderen Ritual: „Nun, Sonnengöttin der Erde, eile und mache alles gut und bringe es in Ordnung! Wenn du es nicht in Ordnung bringst, soll zu dir dieser Schwur(gott) des Rituals kommen, und er soll dich, Sonnengöttin der Erde, packen!“¹¹

4. *Verfluchungen von Städten*

Die Verfluchung von Hattusa: Die älteste hethitische Stadtverfluchung belegt der Anitta-Text: „Als die Stadt (Hattusa) hinterher aber Hunger litt, lieferte sie ihre Gottheit Halmasuit (uns) aus, und in der Nacht nahm ich sie mit Gewalt; an ihrer Stelle aber sä[te] ich *sahlû*.“ Dieses Ritus bedienen sich auch die assyrischen Könige Adadnērārī, Salmanassar I. und Assurbanipal; später auch der Aramäer Bar-Ga'yah von Ktk und Abimelech, siehe S. 36.

Die Verfluchung der Stadt Ebla: Das besprochene Werk „Gesang (von) der Freilassung“ enthält eine Fluchandrohung des Wettergottes, die Stadt Ebla zu vernichten, falls die von ihm geforderte Freilassung der Schuldsklaven nicht erfolgt: „Wenn ihr aber in Ebla, in der Stadt des Thrones, die Freilassung nicht durchführt und dann der siebte Tag (da ist), werde ich selbst zu euch kommen. (§-Strich) Die Stadt Ebla werde ich vernichten. Ich werde sie zugrunde richten, als wäre sie niemals besiedelt gewesen – so werde ich sie dem Erdboden gleichmachen. (§-Strich) Die Umwallung der Unterstadt werde ich wie einen Becher zerbrechen. Die Umwallung der Oberstadt werde ich wie einen Abfallhaufen zertram-

¹¹ KUB 41.8 Rs. III 26–29 (Dupl. KBo 10.45 Rs. III 35–38); vgl. auch KBo 11.10 Rs. III 18–30.

peln. (§-Strich) Inmitten des Marktplatzes aber [werde ich] (Eblas) Fundament wie einen [Bech]er ze[rbrechen] (§-Strich). Mit mir aber werde ich [ihren Wohlstand hinweg]neh[men]. Die Feuerstelle der [Umwallung der] Oberstadt [aber] werde ich hinab [in die Umwallung der] Unte[rstadt] bringen (§-Strich). [Die F]euerstelle der U[mwallung] der Unterstadt [werde ich] hinab in den Fluß [bringen]. Die Feuerstelle der [Umwallung der Oberstadt aber [werde ich] hinab auf die Umwallung der Unterstadt schüt[ten].“¹² Die hier angekündigte Zerstörung von Ebla erfolgte den Ausgrabungsergebnissen zufolge in der altbabylonischen Zeit.

Die Verfluchung einer nicht namentlich genannten Stadt: Es ist üblich, feindliche Städte nach ihrer Eroberung zu zerstören und ihre Wiederbesiedelung mit einem Fluch zu belegen. Wie dies im Detail erfolgt, zeigt das Evokations- und Verfluchungsritual eines hethitischen Königs. Nachdem die Götter der eroberten Stadt mit den üblichen Evokationsriten in das Hattiland gelockt und in die dortigen Tempel überführt worden sind, spricht der König den Fluch: „Seht, die Stadt war feindlich gegen mich. (§-Strich) Da rief ich Tarhun, meinen Herrn, an. Und Tarhun, mein Herr, soll mir den Wunsch erfüllen und mir den Wunsch verwirklichen. Da lieferte er sie mir aus, und ich verwüstete sie. (§-Strich) Und ich tabuierete sie. Solange der Himmel, die Erde [und] die Menschen (bestehen), soll sie in alle Zukunft kein Mensch mehr besiedeln. [In alle Zukunft] soll die Feindesstadt mitsamt Feld, Flur, Dreschplatz, Gärten und ... dem Tarhun, meinem Herrn, (übergeben sein). Und, Tarhun, mein Herr, deine Stiere Seri (und) Hurri (sollen) sie als Weide (nehmen), und Seri (und) Hurri sollen sie in Ewigkeit beweiden. Wer sie (aber) wieder besiedelt und sie den Stieren des Tarhun – dem Seri und dem Hurri – als Weide wegnimmt, der soll dem Tarhun, meinem Herrn, ein Prozeßgegner sein. Und wenn irgendein Mensch diese Feindesstadt (wieder) besiedelt und wenn (es auch) nur [ein einziges] Haus (ist), oder (auch nur) zwei Häuser (sind); (wenn) sie irgendwelche Fußtruppen und Kavallerie be[siedeln], so [soll] mein Herr dieses eine Haus oder die [zwei] Häuser oder die Fußtruppen [oder die Kavallerie vernichten].“

Kommentar, literarische Vergleiche: Eine Parallel aus frührömischer Zeit bietet der Bericht des Livius über die Eroberung von Veji: Vor der Eroberung der etruskischen Stadt im Jahre 396 v. Chr. wird die Juno Regina aufgefordert, nach Rom in einen ihr geweihten Tempel überzusiedeln.¹³

Text und ausgewählte Literatur: CTH 423 (KUB 7.60; Duplikat zu Rs. III ist KUB 59.59 Vs. II), übersetzt von J. Friedrich, 1925, 22f. Bearbeitet von V. Haas – G. Wilhelm, 1974, 234–239.

¹² Siehe S. 185.

¹³ Titus Livius 5:21, vgl. etwa K. Latte, 1960, 125. Zu einer weiteren Parallel siehe F. Sommer, 1930, 342.

5. *Die Fluchformeln der Staatsverträge*

Die hethitischen Staatsverträge enden stets mit einer Schwurgötterliste von Fluch- und Benediktionsformeln. Eine der ausführlichsten Listen beschließt den berühmten Vertrag zwischen dem ägyptischen Pharao Ramses II. und dem hethitischen Großkönig Hattusili III.: „Was diese Worte des Vertrags angeht, [den] der Großkönig von Cheta (Hatti) mit Ram[ses Meri-]Amun, dem Großherrlicher [von Ägypten], schriftlich auf dieser Silbertafel [abgeschlossen hat], – was diese Worte angeht, so sind die tausend Götter des Landes Cheta, männliche Gottheiten und weibliche Gottheiten, und die tausend Götter des Landes Ägypten, männliche Gottheiten und weibliche Gottheiten, bei mir als Zeugen, die diese Worte [gehört hab]en: Der Sonnengott, der Herr des Himmels, die Sonnengöttin der Stadt Arinna, Seth (das ist der Wettergott) <der Stadt> Cheta, Seth der Stadt Arinna, Seth der Stadt Zippalanda, Seth der Stadt Pi<tt>eyarik, Seth der Stadt Hissas<ha>pa, Seth der Stadt Sarissa, Seth der Stadt Halab, Seth der Stadt Lihzina, Seth [der Stadt Hu]r[ma, der Stadt Ne]r[fik], der Stadt [Sa]r[tiyas], der Stadt [Hu]ll[assa], [Seth der Stadt Uda, Se]th [der St]adt Sa[piunuwa] (oder: Sa[muha]), [Seth] ... [...], Seth der Stadt Sahpina, Astarte (Ištar) des Landes Cheta, der Gott von Zithariya, der Gott von Karzis, die Göttin Hapantali(ya), die Göttin der Stadt Karahna, die Ištar des Feldes, die Göttin <der Stadt> Ninuwa, die Göttin von Šen (sonst nicht bekannt), die Göttin Ninatta, die Göttin [Ku]l[itta], die Göttin Hebat, die Königin des Himmels, die Götter, die Herren des Eides, die Göttin, die Herrin der Erde, Ishara, die Herrin <des Eides>, <die männlichen Gottheiten und die weiblichen Gottheiten>, Berge (und) Flüsse des Landes Cheta, <Berge (und) Flüsse> des Landes Kizzuwatna; Amun, der Sonnengott, Seth, die männlichen Gottheiten (und) die weiblichen Gottheiten, Berge (und) Flüsse des Landes Ägypten; der Himmel, die Erde, das große Meer, Wind (und) Wetterwolken. (§-Strich) Was diese Worte angeht, die auf dieser Silbertafel des Landes Cheta und des Landes Ägypten stehen, und was den angeht <– sei er Hethiter oder sei er Ägypter –>, der sie nicht halten wird, so sollen die tausend Götter des Landes Cheta sowie die tausend Götter des Landes Ägypt[en] sein Haus, sein Land und seine Diener vernichten. (§-Strich) Was (aber) den angeht – seien sie Hethiter oder seien sie Ägypter –, der diese Worte hält, die auf dieser Silbertafel stehen, und sie nicht außer Acht lässt, so sollen die tausend Götter des Landes Cheta und die tausend Götter des Landes Ägypten ihn gesund sein lassen und ihn leben lassen mitsamt seinen Häusern, mitsamt seinem Land und mitsamt seinen Dienern.“¹⁴

¹⁴ Nach der Übersetzung von E. Edel, 1983, 150–152.

Solche Fluch- und Segensformeln sind beliebig zu erweitern. So sind häufig auch die Ehefrau(en), Söhne, Enkel, Urenkel, das Hausgesinde, Viehherden und der gesamte Besitz in die Verfluchung mit einzbezogen.

Mit der folgenden Fluchformel endet der in babylonischer und hethitischer Sprache verfaßte Subordinationsvertrag des Großkönigs Suppiluliuma I. mit Sattiwaza, dem König des hurritischen Landes Mittani, das von nun an unter hethitische Oberhoheit gestellt ist. Aus der babylonischen Fassung: „[Auf Grund] dieser [Wor]te des Vertrag[es mögen sie (die Eid- und Schwurgötter) herbeitreten; sie mögen hören und Z]eugen (sein). Wenn d[u, Satti]waza, und (ihr) Söhne des [Hurriten]landes, diese Worte dieses Vertrages n[icht] einhaltet, so mögen dich, Sattiwaza, und euch Söhne] des Hurritenlandes mitsamt eu[rem] Lande, [mits]amt euren Frauen, mitsamt [euren Söhnen] und mitsamt eurer Habe, diese Götter des Eides euch vernichten. Sie sollen euch herausziehen [wie (man) Mal]z aus seinem Spelt (zieht). So wie es inmitten der *bubuwahhi-Salzhalde* keine Pflanze gibt, sollst du, Sattiwaza, mitsamt der anderen Ehefrau, die du (etwa) nimmst, und ihr Leute des Hurritenlandes mitsamt euren Ehefrauen, euren Söhnen und mitsamt euren Ländereien keine Nachkommen haben; und diese Götter, die Herren des Eides, mögen Vereindung und Verarmung (wörtlich: Palasthörigenstellung und Pacht zur Feldbestellung) über euch verhängen. Was dich betrifft, Sattiwaza, so mö[gen sie dein]en [Thron] [umstü]rzen. Was dich betrifft, Sattiwaza, beim Eid dieser Götter, mögen sie dich mitsamt deinem Lande wie R[öh]richt zerknicken, deinen Namen und [dei]ne Nachkommen von der anderen Frau, [die du (etwa) nim]mst, mögen sie von [der Erde] austilgen. Du, Sattiwaza, mitsamt deinem Lande, ohne Gnade (und) Ruhe zu senden, unter den Söhnen des Hurritenlandes [möge er gleichfalls] vertilgt werden. Der Boden eures Landes sei Eis, auf dem ihr ausgleiten sollt; der Boden eures Landes sei Sumpf ..., in dem ihr versinkt und den ihr nicht überqueren könnt. Du, [Sattiwaza, und (ihr) Söhne des Hurritenlandes, sollt den tausend Göttern Feinde sein; sie mögen euch vernichten!“

Dieser Verfluchung folgt eine Benediktion für den Fall, daß Sattiwaza die Vertragsbestimmungen erfüllt. Daran anschließend werden die Götter des Mittani-Landes zu Zeugen angerufen. Sodann folgt eine bedingte Selbstverfluchung des Sattiwaza, falls er vertragsbrüchig werden sollte: „Wenn ich, Sattiwaza, der Königssohn, und (wir) Söhne des Hurritenlandes die Worte dieses Vertrages und des Eides nicht einhalten, so sollen ich, Sattiwaza, nebst der anderen Ehefrau und wir, Söhne des Hurritenlandes, nebst unseren Frauen, nebst unseren Söhnen und nebst unserem Lande, wie eine gefällte Föhre keinen Sproß ansetzt, soll, wie diese Föhre, ich, nebst der anderen Ehefrau, die ich (etwa) nehme, und wir, Söhne des Hurritenlandes, nebst unseren Ländern und nebst unseren Frauen und nebst unseren Söhnen wie diese Föhre ohne Nachkommenschaft sein. Wie das Wasser eines Schöpfwerkes an seinen Ort nicht zurückläuft, so sollen

... auch wir gleich dem Wasser des Schöpfwerkes an unseren Ort nicht zurückkehren. Ich Sattiwaza, nebst der anderen Ehefrau, die ich (etwa) nehme, und wir, Söhne des Hurriterlandes, nebst unserer Habe, sollen wie Rauch zum Himmel emporsteigen. Wie Salz keinen Samen hat, so sollen auch wir, Sattiwaza, nebst der anderen Ehefrau, die ich (etwa) nehme, und (wir) Söhne des Hurriterlandes, nebst unseren Ländern, unseren Frauen und unseren Söhnen wie Salz keinen Samen haben; gleich einem Salzklumpen sollen wir an unseren Ort nicht zurückkehren. Ich, Sattiwaza, wenn (ich) die andere Frau, die ich (etwa) nehme, (...), meinen Thron mögen sie umstürzen. Wenn wir diesen Vertrag und Eid nicht innehalten, (§-Strich) so mögen die Götter, die Herren des Eides, uns! (Text: euch) vernichten. Also (spricht) Sattiwaza, der Königssohn, also (sprechen) auch die Söhne des Hurriterlandes.“

Text und ausgewählte Literatur: CTH 51 (bearbeitet von E. F. Weidner, 1923, 2–57) Rs. 25–53. Zu den wenigen hethitischen Fragmenten des Vertrages siehe E. Laroche, 1969.

6. *Die Fluchanalogien bei der Vereidigung des Heeres*

Die Serie mit der Bezeichnung, „wenn man die Truppe zur Vereidigung führt“, liegt in drei Exemplaren vor. Entstanden ist sie wahrscheinlich zur Zeit Suppiluliumas I. in der Stadt Karkamis anlässlich der Vereidigung der hethitischen Heerführer. Das Werk enthält nicht die unter Eid genommenen Verpflichtungen wie in den Instruktionen für die Palastbeamten, sondern allein die Riten, denen die zu Vereidigenden unterliegen. Dabei werden ihnen die Folgen eines Eidbruches sinnlich wahrnehmbar vor Augen geführt.

Das Analogon mit einem Blinden: Den Heerführern wird ein Geblendeteter vorgeführt, den der Vereidiger in Analogie zu dem eventuellen Eidbrüchigen setzt: „[] und er spricht: ,[Als dieser hier] (noch) lebensfroh [wa]r, da konnte er droben den Himmel wahrnehmen, und siehe, jetzt hat man ihn an der Stätte der Vereidigung geblendet. (Ebenso) sollen nun den, der diese Eide übertr[itt] und sich gegen den König des Hattilandes hinterhältig betr[ägt] und auf das Hattiland feindlich den Blick richtet, diese Eide ergreifen und auch sein Heer blenden, ferner sollen sie sie taub machen! Da soll der ei[ne] den anderen nicht sehen, noch soll dieser [jenen] hören! Und sie sollen ihnen ein böses E[nde] geben und sie an ihren Füßen unten mit Fußfesseln fesseln und sie oben an ihren Händen binden! Und wie die Götter des Eides die Heere des Landes Arzawa an Händen und Füßen banden und sie zuhauf legten, (ebenso) sollen sie auch sein Heere binden und sie zuhauf legen!“

Das Analogon mit der Hefe: „Hefe legt er ihnen in die Hände, und sie berühren sie mit der Zunge, und er spricht folgendermaßen: ,Was ist dies?

Ist es nicht Hefe? Und wie man von dieser Hefe ein wenig nimmt und sie in das Teiggefäß einmischt und das Teiggefäß einen Tag stehen lässt und es (auf)geht, so sollen auch den, der diese Eide übertritt und sich gegen den König des Hattilandes hinterhältig beträgt und auf das Hattiland feindlich den Blick richtet, diese Eide ergreifen, und er soll infolge von Krankheiten völlig gebrochen werden und es soll auf ein schlimmes Ende hinauslaufen!“ Jene aber sprechen: „Das soll (so) sein!““

Das Analogon mit dem Wachs: „Dann legt er ihnen Wachs und Schaffett in die Hände, wirft es in die offene Flamme und spricht: „Wie dieses Wachs schmilzt und das Schaffett zerläuft, so soll nun, wer auch immer diese Eide übertritt und sich gegen den [König des] [Hattilande]s hinterhältig beträgt, wie Wachs schmelzen und wie Schaffett zerlaufen!“ Jene aber sprechen: „Das soll (so) sein!““

Das Analogon mit den Sehnen: „Nun gibt er ihnen Sehnen und Salz in die Hände und wirft sie in die offene Flamme und spricht folgendermaßen: „Wie diese Sehnen auf dem Herd verschmoren, wie aber Salz auf dem Herd zerprasselt, so sollen den, der diese Eide übertritt und sich gegen den König des Hattilandes hinterhältig beträgt und auf das Hattiland feindlich den Blick richtet, diese Eide ergreifen! Und er soll wie die Sehnen verschmoren und wie das Salz zerprasseln! Und wie vom Salz kein Same existiert, so soll auch jenes Menschen Name, Nachkommenschaft, Haus, Rinder und Schafe ebenso zugrunde gehen!““

Das Analogon mit Malz und Bierwürze: „Nun legt er ihnen Malz und Bierwürze in die Hände, sie berühren es mit der Zunge, und er spricht zu ihnen folgendermaßen: „Wie man diese Bierwürze mit dem Mahlstein zermahlt und sie mit Wasser vermischt, kocht und zerquetscht, so sollen den, der diese Eide übertritt und dem König, der Königin, den Söhnen des Königs und dem Hattilande Böses zufügt, diese Eide ergreifen und seine Knochen ebenso zermahlen und ihn ebenso schmoren und ebenso zerquetschen, und es soll auf ein schlimmes Ende hinauslaufen!“ Jene aber sprechen: „Das soll (so) sein!“ (§-Strich) „Wie aber dieses Malz keine Fortpflanzung hat und man es nicht auf das Feld schafft und (keinen) Samen daraus gewinnt, aber auch kein Brot daraus macht, und es (nicht) in das Vorratshaus legt, so sollen auch den, der diese Eide übertritt und dem König, der Königin und den Söhnen des Königs Böses zufügt, die Eide seine Zukunft ebenso vernichten, von seinen Frauen soll [keine] Sohn noch Tochter gebären, auf Flur, Ackerfeld (und) Wiesen aber soll ihm Gewächs nicht wachsen, seine Rinder und Schafe sollen Kalb und Lamm nicht werfen!““

Das Analogon mit weiblichen Utensilien: „Nun bringt man Frauenkleider, einen Rocken und eine Spindel herbei und zerbricht einen Pfeil, und du sprichst zu ihm folgendermaßen: „Was ist dies? Sind es nicht Überkleider von Frauen? Wir haben sie (hier) zur Vereidigung. Wer nun diese Eide übertritt und dem König, der Königin und den Söhnen des Königs

Böses zufügt, den sollen diese Eide aus einem Mann zu einem Weibe machen, seine Heere sollen sie zu Weibern machen, sie nach Weiberart kleiden und ihnen ein Kopftuch aufsetzen! Bogen, Pfeile und (sonstige) Waffen sollen sie ihnen in ihren Händen zerbrechen und ihnen Rocken und Spindel in ihre Hände legen!“¹⁵

Das Analogon mit der blinden und tauben Frau: „Nun führt man eine blinde und taube Frau an ihnen vorbei, und du sprichst zu ihnen folgendermaßen: ‚Siehe, (dies ist) eine Blinde und Taube. Wer nun dem König und der Königin Böses zufügt, den sollen die Eide ergreifen, und sie sollen ihn aus einem Mann zu einem W[eibe mac]hen und ihn wie einen Blinden b[lend]en und wie einen Tauben [taub mach]en und ihn, diesen Menschen, mit [seinen] F[rauen] (und) seinen S[öhnen] (auch) hinsichtlich seiner Nachkommenschaft mitten [hinweg aust]ilgen!‘“¹⁵

Das Analogon mit einer mit Wasser gefüllten Figur: „[Und] er legt [ihne]n die Fi[gur eines Menschen, (die) in] ihrem [Bau]ch voll mit Wasser (gefüllt ist), in die Hände und spricht folgendermaßen: ‚Wer ist dieser hier? Hat er nf[icht] geschworen? Er hat vor den Göttern [geschwo]ren und hat dann die Eide [geb]rochen, und die Eidgötter haben ihn ergriffen, und er schwoll in seinem Bauch an, und den (aufgequollenen) Bauch hält seine Hand vorne hoch. Wer nun diese Eide übertritt, den sollen diese Eide ergreifen, und sein Bauch soll anschwellen; drinnen aber in seinem Bauch sollen den Nachkommen [ibm] die Ishara [ergreif]en und ihn auffressen!‘ Und er hält [ihnen die Figur] hin und auf das Gesicht wirft er sie, und sie zertreten sie mit dem Fuß. Er spricht zu ihm[en folgend]ermaßen: ‚Wer diese Ei[de] übertritt, bei dem wird es dazu kommen, daß die [Gött]er von Hatti seine Stadt ebenso mit dem Fuß zertreten und die Stadtsiedlung(en) ebenso [ö]de machen!‘“

Das Analogon mit einer Blase: „[Eine Bl]ase blasen sie auf und [tre]ten sie mit dem Fuß flach, so daß die Luft [en]tweicht. Und er spricht: ‚Wie diese hier leer wurde, so soll auch dem, der diese Eide übertritt, sein Hausstand von Menschen, Rindern und Schafen ebenso leer werden!‘“

Das Analogon mit einem Ofen und einem Pflug: „Und einen Ofen legst du vor ihnen nieder, auch Nachbildungen eines Pfluges, eines Lastwagens (und) eines Streitwagens legst du vor (ihnen) nieder, und sie zerbrechen sie gänzlich. Und er spricht folgendermaßen: ‚Wer diese Eide übertritt, dem soll Tarhun den Pflug gänzlich zerbrechen, und wie aus dem Ofen kein Grün hervorkommt, so soll auf seinem Feld Gerste und Weizen nicht hervorkommen, (nur) Gestrüpp soll sich darauf ausbreiten!‘“

Das Analogon mit einem roten Fell: „Und du gibst ihnen ein rotes Fell, und er spricht: ‚Wie man dieses rote Fell blutrot färbt, und (dann) die

¹⁵ Vgl. J. Siegelová, 2002, 737.

Blutröte nicht (mehr) von ihm weicht, ebenso sollen auch euch die Eidgötter drinnen packen, und es soll nicht von euch weichen!“

Das Analogon mit Wasser und Feuer: „Nun spritzt er Wasser ins Feuer und spricht zu ihnen folgendermaßen: „Wie dieses lodernde Feuer erlosch, so sollen den, der diese Eide übertritt, diese Eide ergreifen und sein Leben, seine Jugendkraft, sein Wohlergehen für seine Zukunft soll mit samt seinen Frauen und seinen Söhnen ihm ebenso erlöschen und die Götter des Eides sollen ihn gräßlich verfluchen und ihm soll keine Weide für sein Hürden(vieh), Pferch(vieh) und sein Großvieh gedeihen; aus dem Feld aber soll ihm (auch) nicht (bei Pflügung mit) einem tiefgehenden Pflug Gewächs hervorkommen!“

Kolophon: „Zweite Tafel: Wenn man die Truppe zur Vereidigung führt.“

Text: CTH 427, bearbeitet von N. Oettinger, 1976.

7. Die Verfluchungen in den Parabeln der Dichtung „Gesang (von) der Freilassung“

In mehreren Parabeln finden sich gegenseitige Verfluchungen:¹⁶ Die Verfluchungen richten sich an die Körperteile – an die Hände und Arme –, die das Werk geschaffen haben, ähnlich wie man auch heute einem Dieb wünscht, daß ihm die Hand mit der er stahl, verfaulen möge. Das Kupfer, aus dem der Schmied einen schönen Becher goß, verflucht die Hand und die Armsehne seines Herstellers, der wiederum verflucht den undankbaren Becher, daß ihn der Wettergott zerschlagen und ihm die „glänzenden Applikationen abreiße“, den demolierten Becher in den Kanal und die Applikationen in den Fluß werfe. Nach dem gleichen Muster verflucht der Turm den Baumeister und dieser wiederum den Turm. Bemerkenswert ist der Fluch des undankbaren Rehbocks auf den Berg, auf dessen Wiesen er sich prächtig ernährte. Hier sind die sich steigernden Grade der Erregung vor dem Fluch mit der (hurritischen) Klimax „er stierte, er blähte sich auf, er wurde zornig“ meisterhaft charakterisiert. In der hethitischen Fassung findet dieses Asyndeton jedoch keinerlei Niederschlag; obgleich der hethitischen Kunstsprache entsprechende Ausdrucksformen zur Verfügung stehen, heißt es lapidar: „Und er begann, den Berg zu verfluchen.“ Der folgende Fluch lautet: „Den Berg, auf dem ich weidete, (dessen Weide) möge das Feuer völlig verbrennen; der Wettergott möge ihn zerschlagen! Das Feuer möge ihn völlig verbrennen.“ Der Berg verwünscht den Rehbock, daß ihn ein Jäger erschieße und sein Fleisch verzehre und daß ein Vogelsteller sein Fell an sich nehme.

¹⁶ Siehe S. 185–192.

8. Verhöhnungen

Wie die Verfluchungen, so bilden auch die Verhöhnungen ein eigenes Genre. Beispiele bietet das babylonische Gilgameš-Epos, zum einen in der Verhöhnung der Ištar durch Gilgameš (Tafel VI 33–79) und zum anderen in der höhnischen Rede des Humbaba (Huwawa) auf Enkidu und Gilgameš (Tafel V:85–90).

Huwawa verhöhnt Gilgameš und Enkidu: In der Schmährede des Huwawa des babylonischen Standard-Textes des Gilgameš-Epos (Tafel V:85–90) werden Gilgameš (in Anspielung an die babylonische Königsliste, in der Gilgameš der Sohn eines *Lilú*-Dämons ist) als Tölpel (akkadisch *lillu*) und Enkidu in Anspielung auf seine Herkunft aus der Steppe als Dummkopf (*nu'û*), „als Sohn eines Fisches, der seinen Vater nicht kennt, als das Junge einer Wasser- und Landschildkröte, das nicht die Milch seiner Mutter saugte“,¹⁷ bezeichnet. Die dreifache Schmähung des Huwawa in der hethitischen Nacherzählung hingegen lautet: „[] in den Himmel werde ich euch schleudern, die Schädelkalotte werde ich euch zertrümmern, in die Unterwelt werde ich euch hinabbefördern!“ Da die hethitische Fassung gänzlich abweicht, scheint dem hethitischen Übersetzer der Schimpf, ein vater- und mutterloser Geselle zu sein, unpassend, so daß er lieber eine seinem Empfinden adäquatere Beleidigung bevorzugt hat. Vielleicht nicht zufällig hat er das Epitheton „das Junge einer Wasser- und Landschildkröte“ vertauscht mit „die Schädelkalotte werde ich euch zertrümmern“, da in einem der Heilungsrituale die Schädelkalotte mit dem Panzer einer Wasserschildkröte in Analogie gesetzt ist.¹⁸

Ullikummi verhöhnt den Wettergott: In dem „Gesang von Ullikummi“ verhöhnt Ullikummi den auf ihn eindreschenden Wettergott: „Der *kunkunuz(z)i*-Stein(koloß) hub an, zu Tarhun die Worte zu sprechen: ‚Was soll ich zu dir, Tarhun, sagen? Schlag nur zu! Handle nach seinem Sinn! Aya, der weise König, steht (ja) an deiner (Seite)! (§-Strich) Was soll ich zu dir, Tarhun, sagen? Ich *beriet mich*. An den Sinn steckte ich vorn Weisheit wie eine *kunnan*-Perle an. In den Himmel hinauf, zur Königs-herrschaft, werde ich gehen, Kummiya, die reinen Tempel und das [*k*]un-dara-Göttergemach des Himmels werde ich nehmen und die Götter [vom] Hi[m]mel wie Vögel hinunter sch[j]ütten!“ (§-Strich) [Und neuerlich hub Ullikummi zu [Tarhun] zu sprechen an: ‚Schlage nur manhaft zu und handle nach seinem Sinn! Aya, der weise König, steht (ja) an deiner (Seite).‘“¹⁹ Höhnisch könnte zudem die Bemerkung des Ullikummi sein,

¹⁷ A. R. George, 2003, Vol I, 606/607:85–88 und S. M. Maul, 2005 84:85–90; vgl. auch J. Ren-ger, 1987, 317–326 und M. P. Streck, 1999, 176.

¹⁸ Siehe S. 301 f.

¹⁹ Siehe S. 171.

daß er sich wie Kumarbi „an den Sinn Weisheit wie einen *kunnan*-Schmuckstein“ ansteckt.

Die Verhöhnung des politischen Gegners: Als Urhi-Tessop (Mursili III.) vor Hattusili III. in die Stadt Samuha geflohen war, höhnt Hattusili in seiner Apologie: „Da erfuhr ich das fürsorgliche Walten der Ištar auch bei dieser Gelegenheit in reichem Maße: Wie sie den Urhi-Tessop irgendwo anders keinesfalls ließ, sperrte sie ihn in Samuha ein wie ein Schwein in (seinen) Kofen.“²⁰ Wahrscheinlich ist dieses Bild einer ganzen Kette ähnlicher Gleichnisse entnommen, da es etwa 350 Jahre später auch der assyrische König Sargon II. zur Verhöhnung seines Feindes Marduk-aplu-idina verwendet: „Er floh des Nachts wie eine Fledermaus; schlug (zwischen Wasserläufen) sein Königszelt auf wie ein *kumû*-Vogel, hielt sich wie eine Katze eng an der Mauer, trat wie ein Mungo verstohlen in das Tor seiner Stadt ein. Ich schloß ihn unter großem Aufwand in seiner Stadt ein wie ein Schwein im Kofen.“²¹

Voller Hohn ist auch der Fluch des Kumarbi, wenn Ullikummi den Wettergott „wie Spreu zerstampfen“, „ihn [wie] Ameisen mit den Füßen (in den Boden) hinein reiben“, den Tasmisu „wi[e] Röhri[cht] zerquetschen“ und „alle Götter wie Vögel vom [Himm]el hinunterschütten und sie [wie] leere Töpfe zerbrechen soll.“²²

In dem Fluch der Magierin verhöhnt sie die Zaubereien des Schadensstifters, indem sie sie bespeit, einen Esel auf sie pissen und ein Rind auf sie scheißen läßt.²³

²⁰ Siehe S. 94.

²¹ Siehe E. Frahm, 1998, 154.

²² Siehe S. 161, 226.

²³ Siehe S. 225.

XV Beschwörungen, Mythologeme und *historiolae*

In mesopotamischer Tradition stehen die in Rituale integrierten hethitischen, hattischen, luwischen und hurritischen *historiolae*; das sind die Ritualhandlungen begleitende Erzählungen, Dialoge oder kleine Legenden oftmals märchenhaften Charakters mit mythologischen Bezügen, die aus der sumerischen und altbabylonischen Literatur wohl bekannt sind.¹ Sie dienen als beglaubigte Präzedenzfälle in der Sphäre der Götter und werden in Analogie zu der präsenten Situation des Patienten bzw. des Ritualherrn gesetzt. Ebenso wie in der Vergangenheit, im Mythos oder in der Götterwelt, ein guter Ausgang herbeigeführt worden war, so soll nun auch in der Gegenwart die Heilung erfolgreich verlaufen, indem man mit der Rezitation die zuständigen Gottheiten auffordert, in dieser Weise repetitiv zu handeln. Stets geht es dabei um die Heilung des Erkrankten, sei es durch eine Gottheit, sei es die Anreise und Ankunft hilfreicher Göttheiten zum Ritualschauplatz, das Herbeischaffen der Ritualmaterien aus fernen Regionen oder das Vertreiben feindlicher Mächte.

Am bekanntesten ist die in vielen Varianten überlieferte altbabylonische Erzählung vom Mondgott, der von ihm geschwängerten Kuh und der schließlich glücklich verlaufenden Geburt. Die sicherlich ursprünglich selbständige Erzählung, die in hethitischer Sprache auch vom Sonnengott berichtet wird², ist in babylonische Geburtshilferituale integriert und scheint auch fragmentarisch in einem hurritischen Ritual vorzuliegen.

Die *historiola* lebt in aramäischen und später in mandäischen apotropäischen Ritualen oder Zaubertexten fort. Manche Motive scheinen sogar in die europäischen Zaubermärchen Eingang gefunden zu haben.³

1. Die Reise der Seele in das Totenreich

Obwohl, wie sich zeigen wird, Teile der Erzählung nahezu unverständlich sind, ist der Text trotzdem interessant genug, um hier vorgestellt zu werden. Der Anfang der Tafel ist nicht erhalten:

¹ M. J. Geller, 2001, 225–237. C. Ambos, 2004, 51 mit Anm. 360. S. L. Sanders, 2001. Zu den hethitischen *historiolae* siehe MMMH, 86–91.

² Siehe S. 202.

³ Siehe S. 320–323.

Eine unklare Zeile: „[] das Rind, ein Tier für dich; das Schaf, [ein Tier für dich; im Himmel – ein Tier für dich]; [ein Tier für dich (ist) *ullapa kadanki* [] die Menschenseele []. Der [x]-Genius kam.“

Kommentar: Dieser Absatz könnte als Tieropfer oder als Tiersubstitute verstanden werden. „Der [x]-Genius“ (Text: [. . .]x-še-pa) kann nicht zu [DINGIR-kam-r]u-še-pa ergänzt werden, da das abgebrochene Zeichen dem Rest der Zeichen IT oder DA, nicht aber RU entspricht.

Bienen und Vögel sollen für die Menschenseele die iyatar-Materie („Üppigkeit/Überfluß“) bringen: „Wohin im Gebirge soll die Biene sie (die *Uppigkeit*) bringen und an ihren Platz stellen? (Auch) wenn sie in der Ebene ist, soll die Biene sie bringen und an ihren Platz stellen; was von einem gepflügten Feld ist, sollen die Bienen bringen und an ihren Platz stellen; die Bienen sollen eine Reise von drei (oder) vier Tagen machen (Text: gehen) und meinen *Überfluß* bringen. Falls vom Meer aus, soll ihn die *Möwe* (*lahanza*-Vogel) (bringen) und ihn an ihren Platz stellen; falls vom Fluss aus, soll sie der *huwalas*-Vogel bringen und ihn an ihren Platz stellen. (§-Strich) Und was vom Himmel ist, soll der Adler *mit einem Stabe* in der *Klaue* bringen.“

Kommentar: Vielleicht sind es diese von den drei Vögeln herbeigebrachten „gewünschten“ Materien, mit denen der *Überfluß* der Seele gemeint ist.

Die Zubereitung der iyatar-Materie durch Schlagen oder Stoßen: „Das Gewünschte (das ist wohl die herbeigeschaffte *iyatar*-Materie) soll *mit seinem Stab* geschlagen sein. Der Ziegenbock soll es mit dem Huf schlagen. Der Schafbock (Text: Schaf) soll es mit den Hörnern hineinschlagen. Das Mutterschaf soll es mit der Ramsnase schlagen. Die Muttergöttin ist tränenreich; und mit den Tränen (soll) es geschlagen (sein). Und was ihr teuer ist, ist auf den acht Körperteilen *geöffnet*. Feuer soll [ges]chlagen sein. Die Seele ist *üppig* (und) []. Für sie soll keine Orakelanfrage gemacht werden.“ (§-Strich)

Kommentar: Hier könnte eine Ritualhandlung vorliegen, bei der die Materien von einem Ziegenbock, einem Schafbock und einem Mutterschaf gestoßen oder geschlagen werden.

Ein Dialog über den Weg, den die Seele einschlagen wird: „Die Seele ist groß; die Seele ist groß.‘, Wessen Seele ist groß?‘, Die Menschenseele ist groß.‘, Und welchen Weg nimmt sie?‘, Sie nimmt den Großen Weg; sie nimmt den *unsichtbaren* Weg.“

Die Seele spricht im Moment des Todes, wo sie sich vom Körper entfernt: „Rein ist die Seele der Sonnengottheit, die Seele der Mutter! Warum verlaufe ich, ein Sterblicher, mich? Ich werde gehen zum [d]a’sanatt-Ort; den Fluss werde ich sehen; [ich werde] in einen Teich fallen; ich werde in die/den *tenawa*-Unterwelt(sfluß) gehen; [] Die Übel der/des *tenawa*-Unterwelt(sflusses) [] auf den Weiden [] zum Gott [...“

Der Rest der Tafel ist weggebrochen; das folgende Fragment aber dürfte nach einer nur kleinen Lacuna hier anzuschließen sein:

Die Erinnerungslosigkeit der Seele im Totenreich: „[und ihn hält] das Unheil der/des *tenawa*-Unterwelt(*sfusses*), so daß] er [seine Verwandtschaft] nicht erkennt. Der eine [erkennt] den an[deren nicht]. Schwestern der gleichen Mutter [erkennt]nen (einander) [nicht]. Brüder desselben Vaters er[kennen] (einander) [nicht]. Die Mutter erkennt [ihr eigenes] Kind [nicht]. [Das Kind] erkennt [seine eigene Mu]tter [nicht]. [... er]kennt [nicht]. [...] erkennt [nicht].“

Die erbärmliche Existenz im Totenreich: „Sie essen [nic]ht von einem [schönen] Tisch; [von] einem schönen Stuhl essen sie [nich]t; aus einem schönen Becher trinken sie nicht; [gut]e Speisen essen sie nicht; gute Getränke trinken sie [nic]ht; sie es[sen] Schmutz (und) [trin]ken Brackwasser.“

Kommentar und literarische Vergleiche: Die nur zum Teil erhaltene und verständliche junghethitische Erzählung vom Weg der Seele des Verstorbenen in das Totenreich ist keiner der bekannten Textgruppen zuzuordnen. Es liegt aber nahe, in ihr die *historiola* eines Totenrituals zu sehen. Luwismen sprechen gegen die Annahme einer hurritischen Vorlage. Die Beschreibung der traurigen Existenz im Totenreich entspricht nicht den Vorstellungen des hethitischen Totenrituals, sondern geht eher auf babylonische oder syrische Vorlagen zurück.

Für die Topographie der Unterwelt sind die Begriffe [*d*]a³sanatt-Ort, Fluß, Teich, *tenawa*- und Weiden von Bedeutung.

Überraschend sind die Parallelen zu griechischen Totenvorstellungen. Ein Wegbereiter als Psychopompos, der die Seele in die Unterwelt geleitet, erinnert an den Gott Hermes. Auch in griechischer Vorstellung erlischt das Bewußtsein und das Gedächtnis der Totenseele, wenn sie das Wasser des Vergessens aus dem Fluß Lethe „Vergessenheit“ trinkt. Bereits in der homerischen Dichtung klingt die Bewußtlosigkeit der gewöhnlichen Toten in der Nekyia, dem 11. Buch der Odyssee, in den Worten der Zauberin Kirke zu Odysseus an: „Zeusentsproßter Laertes-Sohn, reich an Erfindungen, Odysseus! Nicht länger sollt ihr wider euren Willen jetzt hier in meinem Hause bleiben. Doch gilt es, einen anderen Weg zuvor zu vollenden und zu gelangen in die Häuser des Hades und der schrecklichen Persephoneia, um die Seele des Thebaners Teiresias zu befragen, des blinden Sehers, dem die Sinne beständig geblieben sind. Ihm hat Persephoneia auch im Tode Einsicht gegeben, daß er allein bei Verstand ist, die anderen aber schwirren umher als Schatten“ [Od. 11,488–495]. Einen Ausweg aus der „Vergessenheit“ bieten die orphischen Mysterien, deren Mysterien vom Schicksal des Vergessens befreit sind.⁴

Text und ausgewählte Literatur: CTH 457.6. [KUB 43.60 und KBo 22.178 (+) KUB 48.109 Vs. II 2–11]. G. C. Moore, 1975, 191–200. H. A. Hoffner, Jr., 1998², 33–34 und 1988³, 191–199. A. Ünal, 1994, 859–860. Th. P. J. van den Hout, 1994⁴, 71.

⁴ Siehe E. Rohde, 1898², Band II, 210.

2. *Die historiola vom blutroten Mond*

Ähnlich wie ein babylonisches Ritual gegen eine schwierige Geburt mit der *historiola* vom Mondgott und der Kuh eingeleitet wird, beginnt auch das hethitisch-luwische Ritual der Frau Pittei, „wenn eine Frau ein Kind gebiert“, mit einer in die Vergangenheit projizierten, poetisch anmutenden dramatischen Erzählung: Am schwarzen Nachthimmel stand der blutrote Mond, der von Wolkenfetzen umgeben war und in die Kammer der Gebärenden eintrat. Die Mutter erstarre und schrie vor Schreck. Da benachrichtigte der vom Himmel herabblickende Wettergott die Muttergöttinnen und Hebammen: „Der [Him]mel kleidete sich in Schwarz; mit *duwiya*(-Kleidern) kleidete (er) sich; der Mond aber kleidete sich in Blut(rot); [und] er umgürte sich mit den Fellen des Todes; und er nahm sich den Pfeil des Todes; und er nahm sich den Bogen des Todes. In der (einen) Hand hielt er loderndes Feuer; in der (anderen) Hand hielt er den gezückten Dolch. So betrat *plötzlich* der *Schreckliche* das Tor [] ... Sie (die gebärende Frau) fürchtete sich, erschreckte sich. Seitwärts ging ihr Mund, die Augen gingen seitwärts, die neun Körperteile gingen seitwärts. Der Kopf des Kindes ging durch sie, wobei sie es immer wieder nach oben drückte. Die Mutter des Knaben schrie. Da blickte Tarhun vom Himmel herab (und sagte): „Was ist denn (da auf der Erde geschehen); wieso gibt es keine (Hilfe)?!“ Nahtlos wechselt der Text jetzt vom Präteritum in das Präsens; d. h. wie nun jene Geburt *in illo tempore* zu einem guten Ende gekommen war, so wird sie auch in diesem jetzigen Fall glücklich verlaufen. Nachdem dann die das Ritual ausführende Hebamme dem neugeborenen Knaben gegen die auf ihn gerichteten Verfluchungen eine apotropäisch wirkende Salbe in die Gehörgänge appliziert hat, folgt eine umfangreiche Beschwörung, die damit endet, daß der Verursacher der Behexung den Himmel in seiner Breite (d. h. wohl einen umgestürzten Himmel) und eine aufgerissene Erde sehen soll.

Kommentar: Die Formel, daß eine Gottheit vom Himmel blickt, die Not eines Menschen oder eine bedrohliche Situation wahrnimmt, ihr Erstaunen äußert (siehe S. 121) und hilfreich eingreift, stammt wohl primär aus der hattisch-hethitischen Ritualschicht, wo sich das Motiv auf die Göttin Kamrusepa bezieht. Die Zahl Neun steht für die Gesamtheit der Körperteile.

Die beschriebene Erscheinung des Mondes könnte ein böses Omen sein aber auch auf eine Mondfinsternis hinweisen, die auf Betreiben der Schadenstifter bzw. der Hexen eingetreten ist, damit der blutrote, bewaffnete Mond das Kind der Gebärenden vernichte. In diesem Zusammenhang verweist M. Giorgieri, 2004, 425 (mit weiterer Literatur) auf lateinische Textstellen, die den durch magische Manipulationen verfinsterten Monde als „blutig“ bezeichnen.

Zu dem Motiv des umgestürzten Himmels (*nepis palhamman*) und der aufgerissenen Erde (*tekan kinuwandan*) verweist Giorgieri auf Apuleius, Metamorphosen I, 8, 4: *Saga inquit et diuina potens caelum deponere*.

Literatur: KUB 44.4+KBo 13.241 Rs. (bearbeitet von G. M. Beckman, 1983, 176–199) Rs. 1–5; die Übersetzung der zitierten Zeilen folgt M. Giorgieri, 2004, 409f.

3. *Zwei historiolae des Feuers*

Die auf luwische Rituale zurückgehende hethitische Beschwörung des Feuers der Göttin Kamrusepa dient der Heilung eines Erkrankten. Die für die Beschwörung benötigte *materia magica* besteht aus dem „Feuer der Steppe“, einem Stück Rohr und drei verschiedenfarbigen Wollsorten, welche Kamrusepa herbeizubringen anordnet: „Folgendermaßen spricht Kamrusepa: „Geht, Feuer [der] Step[pe] neh[mt], Emmer eines bewässerten (Feldes) nehmt; nehmt auch rote Wolle, schwarze Wolle (und) ge[lbe] Wol[le]; nehmt einen [Ro]hrstengel und besprecht (all)es. Und [dieses] wendet an seinen Nacken und jenes wendet an seine Füße! (§-Strich) Und die Krankheit des Kopfes soll zu Dunst werden; sie soll zum Himmel aufsteigen (Text: gehen)! Die dunkle Erde soll seine Krankheit von der Hand fortschaffen! Die Wolke überwindet die Krankheit nicht; nun soll sie oben der Himmel überwinden und unten soll sie die Erde überwinden! Beschwörung des Feuers.“ Man bringt nun das Feuer herbei und facht es mit Gerstenstroh an. Die Rezitation fährt fort: „Man brachte ihm (dem Feuer) die Krankheit; und man brachte ihm die Krankheit der Augen, und man brachte ihm die Krankheit der Füße; und man brachte ihm die Krankheit der Hände; und man brachte ihm die Krankheit des Kopfes. Und (von) ihm (dem Patienten) verschwand das Fieber und eilte hinweg.“ (§-Strich) Das Fieber scheint nun, in einem *kenubi*-Gefäß verschlossen, zum Meere gebracht zu werden.⁵

Text und ausgewählte Literatur: KUB 17.8 Rs. IV, bearbeitet von G. Kellerman, 1987*. Vgl. auch F. Starke, 1985, 217 und 259. Kol. IV ist transkribiert von E. Larroche 1965, 166–168; siehe auch MMMH 161f. Ähnlich ist KBo 13.260 Rs. III 21'–33'.

In einer anderen, poetische Analogien enthaltenden, jedoch nur teilweise verständlichen Beschwörung ist das Feuer mit dem Verhalten einzelner Tiere verglichen: „Sie (die Magierin) beschwört ihn (den Patienten) aber so: Das Feuer, das Kind des Sonnengottes, groll[te]; und es geschah, daß es in die Dunkelheit ging. In der Dunkelheit versteckte es sich wie eine Schlange; w[ie] ein *kunkuliyatiya*-Tier ringelte es sich ein. (§-Strich) Streifte das (Wachs) der Biene ab; sprang wie ein Adler auf; und einem Adler [brachte es] die Botsch[aft]: „Auf dem Wege ist keine Kälte (mehr).“ (§-Strich) [].“

⁵ Siehe S. 112–114.

Text und ausgewählte Literatur: KUB 43.62 Vs. II 5–11; Vs. II 1–11, Rs. III 2'–12' besprochen von H. C. Melchert, 2003, 283f. vgl. auch N. Oettinger, 1979, 363 Anm. 214. MMMH 162, CHD P, 198 und HEG 2, 2001, 507.

4. Die Beschaffung des Quell- und des Meerwassers

Diese *historiola* ist Teil eines Rituals zur Reinigung eines Hauses oder des Palastes von Zank und Mord. Sie erzählt, wie das Quellwasser zum Schauplatz des Rituals herbeigeschafft wird: Der Priester bringt der Quellgöttin bzw. der Quelle, aus der er das Wasser für die Reinigung schöpfen will, Wein, Brot, Grütze, Getreidebrei und einem Gemüsetopf als Opfer dar und spricht: „Die Angelegenheit, um deren willen ich gekommen bin, danach möge mich die Quelle, das Wasser, befragen. Mit mir aber ist die Ištar vom Felde gekommen.“ Nachdem man der Statuette der Ištar an das linke Ohr einen Ring angelegt, ihr ein leeres Gefäß für das Wasser in die Hand gegeben und sie mit einem Kopfgewinde geschmückt hat, wendet sich die Göttin an die Quellen: „Sie sprach zu den Quellen, sie sprach zu den Wasserlöchern, [sie sprach zu] ...[], sie sprach zur Gottheit des Wassers: „Jenes Wasser, um dessen willen ich gekommen bin, gebt mir! Jenes Wasser der Reinheit, welches Blut(tat) und Schwur reinigt, welches das Torgebäude reinigt, welches [die Zunge der] Men[ge], Verfluchung, Vergehen und Panik reinigt!“ Darauf antwortet [die Quelle] und weist dabei auf die chthonische Herkunft ihres Wassers hin: „Schöpfe Wasser siebenmal od[er] schöpfe Wasser achtmal, gieße (es) aus; das Wasser, das du aber [beim ach]ten Male verlangst, jenes [Wa]sser schöpfe und nimm es!“ (§-Strich). Und unter dem Kumarbi, von (seinem) Thron weg, [und ...] ... für die Sonnengöttin der Erde fließt es als (ihr) Haar.“ Die Quelle spricht nun von der Beschaffung des Meerwassers: „Während du nun jenes Wasser fortträgst, wird der Falke sogleich anderes Wasser aus dem Meer herbeibringen. In der Rechten wird er das Wasser halten, in der Linken aber wird er die (Beschwörungs-)Worte halten.“ Die Ištar eilt nun von ihrer Stadt Ninive zum Schauplatz des Ritualgeschehens herbei: „Ištar eilte; und von Ninive zog sie vor (ihrem) Falken einher. In die Rechte nahm sie das Wasser, in die Linke aber nahm sie die (Beschwörungs-)Worte. Rechts träufelt sie das Wasser aus, (nach) links aber spricht sie die (Beschwörungs-)Worte: „In das Haus möge das Gute eintreten! Das Böse möge es (mit den) Augen suchen und es hinauswerfen! Reinigen soll das reine Wasser die böse Zunge, Unreinheit, Blut(tat), Vergehen (und) Verfluchung. Wie der Wind Spreu verjagt und über das Meer trägt, ebenso soll er auch jenes Hauses Blut(tat), Unreinheit vertreiben und über das Meer tragen! Und es soll zu den reinen Bergen gehen und es soll zu den tiefen Brunnen gehen!“ Nach dieser Rezitation opfert der Priester Brot und Wein. Der *historiola* entsprechend „schöpft er siebenmal Was-

ser; er gießt es aus. „[Das Wasser aber], das er beim [achten] Male schöpft, das n[immt er. Ferner] nimmt er zweimal sieben Kieselsteine aus der Quelle und wirft sie in [sein Gefäß].“ Schließlich bringt er das Reinigungswasser in das Haus des Ritualherrn.

Text und ausgewählte Literatur: KUB 41.8 Vs. II 4'-27' Duplikate: KBo 10.45 Vs. II 30-60 und KUB 12.56 Rs. III 2'-12'); vgl. MMMH 87f.

5. *Die historiola der Meteoritsteine aus Ninive*

Auf Meteorite, die sich in der Atmosphäre erhitzen, bezieht sich die folgende *historiola* von den heißen Steinen, die in Form eines Dialogs in hurritischer Sprache mit einer hethitischen Übersetzung in einem Ritual der Magierin Salasu enthalten ist: „Von welchem (Ort) kamen sie, die heißen [Steine]? von welchem Gebirge fielen sie herab, die heißen Steine?“ „Die heißen Steine kamen von Ninive, von dem Gebirge ... kamen sie her []... nach Art von []. Vor Ištar kamen sie.“ Ištar fragt die heißen Steine: „Von welchem (Ort) kamt ihr, von welchem Gebirge [fielt] ihr herab?“ [] (Es antworten die Steine), „Wir kamen vom Hause des Ritualherrn herbei. Den Gefesselten haben wir gelöst, den angepflockten Mann haben wir losgelassen.““

Kommentar: KBo 19.145 (= ChS I/5 Nr. 40) Rs. 30-43. Das Gefesselt- und Angepflocktsein bezieht sich auf den Zustand der Behexung, vgl. dazu MMMH 88f.

Eine spätantike literarische Parallelie zu einem von einem Berg herabgefallenen und zischenden Meteoritstein enthält der Bericht des Philosophen Damaskios in seiner Biographie des Isidoros: Damaskios erzählt, daß er auf einer Reise einen Mann namens Eusebios kennengelernt hatte, der einen Stein verehrte. Dieser Eusebios „erzählte auch, es sei einmal plötzlich der fromme Drang über ihn gekommen, von der Stadt Emesa aus, als es schon beinahe Mitternacht war, den sehr weiten Ausflug nach dem Berge zu machen, auf welchem ein alter Tempel der Athene steht. Er sei aber sehr schnell am Fuß des Berges angelangt, er habe sich an Ort und Stelle hingesetzt und, da er (so lange) gewandert, ausgeruht. Da habe er aber gesehen, wie auf einmal eine Feuerkugel aus der Höhe herabschoß und wie ein gewaltiger Löwe an die Kugel herantrat. Dieser sei aber wieder plötzlich verschwunden. Er selbst sei aber dann auf die Kugel zugelaufen, als das Feuer eben erloschen wollte. Er habe sie gepackt, und dies sei der Baitylos (nach Philon von Byblos „besieelter Stein“) gewesen. Dann habe er ihn in die Höhe gehoben und ausgefragt, welchem Gott er angehöre. Jener aber habe geantwortet, er gehöre dem (Gott) Gennaios an.“ Die Erzählung berichtet, daß der Stein, wenn er Orakel verkündete, „einen fein zischenden Ton“ von sich gab. Mit diesem „fein zischenden Ton“ dürfte ein hethitisches Ritual „das Aufschreien“ der in

Wasser geworfenen erhitzten Steine bezeichnen: „Wirf Holzkohle [und einen erhitzten Stein] (in das Wasser). Wie nun der erhitzte Stein und die Holzkohle im Wasser aufschreien (d. h. zischen), dann zerspringen und verstummen, so sollen auch deine (und) deiner Truppe Mannhaftigkeit, eure Kampf(kraft) und eure Erkundungsfähigkeit ebenso zerspringen und ebenso verlöschen und wie der Stein taub werden und verstummen!“

Literatur: S. M. E. Fick, 2004.

XVI Hymnen, Gebete und Vokationen

1. *Hymnen*

Wie die Hymnen oder Götterlieder auf Dionysos, Demeter, Apollon, Aphrodite und Hermes als Einleitungen der homerischen Gesänge von Rhapsoden gesungen wurden, so sind auch die altorientalischen Gebete und Epen mit Hymnen eingeleitet. Die wohl zumeist von Harfenspiel untermaulte Hymne soll die angerufene Gottheit günstig stimmen, damit sie entweder dem Beter unmittelbar beisteht oder den persönlichen Schutzgott des Beters zu Hilfe ruft.

Die hethitischen Hymnen und Gebete fanden bereits in den ersten Anfängen der Hethitologie große Beachtung, so daß sie in verschiedenen Bearbeitungen und Übersetzungen vorliegen.¹

Umfangreichere Kompositionen, die als Hymnen bezeichnet werden können, sind erst seit dem 15. Jahrhundert belegt und stehen gänzlich in akkadischer Tradition.

Die Hymnik hat sich in der hethitischen und hurritischen Literatur nicht als eine eigene Gattung entwickelt. Lobgesänge zur Verherrlichung einer Gottheit in hethitischer Sprache sind zumeist der sumerisch-babylonischen Literatur entnommen, sei es als hethitische Übersetzungen oder als freie Kompositionen. Sumerische und babylonische Hymnen und Gebete gehörten zum Pensum der hethitischen Schreiberschulen. Einige liegen nur als babylonische oder sumerisch-babylonische Texte vor, andere wurden mit hethitischen Übersetzungen versehen. Einen Einblick in die Schreiberschule von Hattusa gibt eine dreispaltige sumerisch-babylonisch-hethitische lexikalische Liste, die Termini des Leidens – „(Zer)fließende, Gebärende, ruhelos sein, schlaflos sein“ – aus einer sumerisch-babylonischen Hymne an die Göttin Inana notiert:²

Sumerisch:

[.]-x-sur
[x]-x-x-bul
[igi]-lib(LUL.A)
igi-lib-kur₂

Babylonisch:

za-a-bu
ha-a-lu
dá-la-pu
la-a ṣa-la-lu

Hethitisch:

hal-ha-[x]-wa-liš
u₂-i-wi₅-iš-kat-tal-la-aš
ar-ri-ia-a-u-wa-ar
Ú-UL še-eš-ki-ia-u-wa-ar

¹ Zuletzt: Deutsch: A. Ünal, 1991, 791–817. Englisch: I. Singer, 2002*. Französisch: R. Lebrun, 1980. Spanisch: J.V.G. Trabazo, 2002.

² KBo 1.42 (= MSL XVII, 97ff.) 39–48.

Es folgen sechs weitere Einträge, von denen vier nicht aus der Hymne exzerpiert zu sein scheinen.³ Da eine andere Liste auch eine ganze Reihe von Begriffen aus einem hethitischen Ritual enthält, ist anzunehmen, daß auch die Hymne in hethitischer Übersetzung vorgelegen hatte. Die Erklärung dafür kann eigentlich nur sein, daß der Schreiber die hethitischen Äquivalente zu den sumerischen und akkadischen Spalten aus ihm bekannten Wendungen der Hymnen und Rituale gewählt hat.⁴

Aus den Tontafelarchiven von Hattusa stammen mindestens sechs sumerisch-babylonische Hymnen oder hymnische Gebete an den Sonnen- und Wettergott, die zum Teil mit hethitischen Übersetzungen versehen sind.

Die einleitende Hymne eines Gebetes an den Sonnengott in hethitischer Sprache: Der Sonnenhymnus enthält zwar eine Fülle babylonischer Motive, ist aber dennoch die freie Komposition eines hethitischen Schreibers, der sich aber an die Gliederungsprinzipien – Lobpreis, Klage, Bitte – einer altbabylonischen Hymne hält. Die Poetik des Textes zeigen Rhythmus und Wortspiel gleich zu Beginn der Hymne an: *istanue* (Sonnengott) *isha=mi* (Herr-mein) *handarts* (wahrer) *hannesnas* (des Gerichtes) *ishas* (Herr)!

Entstanden ist der Text spätestens zur Zeit Suppiluliumas I. (Die folgende Zeilenanordnung entspricht den Zeilen des Keilschrifttextes):

Istanu, mein Herr, wahrer Herr des Gerichts,
König von Himmel und Erde!
Du regierst das Land, du verleihst den Sieg.
Du bist ein gerechter Gott, du hast Erbarmen, du erfüllst die Bitten,
du bist barmherzig, Istanu, und hast Erbarmen.
Der rechtschaffene Mensch ist dir lieb, und du erhöhst ihn,
Istanu, voll erwachsener Sohn der Ningal!
Dein Bart ist aus Lapislazuli.
Siehe, ein Menschenkind, dein Diener, ist vor dir niedergefallen und spricht zu
dir:

Im Umkreis von Himmel und Erde bist du, Istanu, die Leuchte,
Istanu, mächtiger König, Sohn der Ningal!
Des Landes Sitte und Gesetz setzest du fest,
unter den Göttern bist du angesehen.
Eine starke Herrschaft ist dir verliehen,
ein gerechter Regent bist du.
Du bist Vater und Mutter aller Länder.

Istanu, großer König!
Dein Vater Enlil hat dir die vier Weltecken des Landes in die Hand gelegt.
Du bist Herr des Gerichts,

³ P. Michalowski, 1998, 69f.

⁴ Vgl. auch V. Haas, 1988*, 126f. und MMMH, 36.

und am Orte des Gerichts kennst du kein Ermüden.
 Auch unter den früheren Göttern bist du, Istanu, mächtig:
 Du setzest die Opferriten für die Götter fest,
 auch den Anteil der früheren Götter setzest du fest.

Man öffnet die Türflügel des Himmels für dich, Istanu,
 und du, angesehener Istanu, durchschreitest das Tor des Himmels,
 und die Götter des Himmels (sind) eben (vor) dir nach unten gebeugt,
 auch die Götter der Erde (Unterwelt) (sind) eben (vor) dir nach unten gebeugt.
 Was immer du, Istanu, sagst, da fallen die Götter vor dir nieder.

Istanu, du bist Vater und Mutter für den unterdrückten und vereinsamten Menschen:

Du verschaffst dem unterdrückten und vereinsamten Menschen Genugtuung.

Wenn am Morgen die Sonne am Himmel aufsteigt,
 dann kommt dein Licht, Istanu, über alle oberen und unteren Länder.

Du richtest den Rechtsstreit von Hund und Schwein,
 auch den Rechtsstreit der Tiere, die mit dem Munde nicht sprechen, entscheidest du,
 und über schlechte und böse Menschen sprichst du das Urteil.

Eines Menschen, dem die Götter zürnen und den sie verstoßen,
 dessen nimmst du dich, Istanu, mit Erbarmen an.

Segne dieses Menschenkind, deinen Diener;
 dann wird er dir stets Brot und Bier zu opfern fortfahren,
 nimm ihn, Istanu, als deinen rechtschaffenen Diener bei der Hand!

Den vier (Pferden), die du, Istanu, (an deinen Wagen) angespannt hast,
 siehe, dieses Menschenkind hat ihnen Gerste hingeschüttet,
 und deine Vier sollen sie fressen.

Während deine Vier die Gerste fressen, sei du, Istanu, willkommen!
 Siehe, dieses Menschenkind, dein Diener, spricht ein Wort zu dir,
 und hört auf dein Wort.

Istanu, mächtiger König! Du wandelst durch die vier Weltecken,
 während zu deiner Rechten Schreckensglanz schreitet
 (und) zu deiner Linken Ehrfurcht schreitet.

Bunene, dein Wesir der Rechten, schreitet rechts von dir,
 Mišaru, dein Wesir [der Linken], schreitet links von dir,
 und (so) gehst du über den Himmel hin.

Kommentar: Die in die Lobpreisung eingefügten Verse in der 3. Person Singular mit direktem Bezug auf den Beter deuten darauf hin, daß der Text von einem Priester als Fürbitter gesprochen worden ist. Die Hymne besteht aus einer Reihung von Prädikationen, die um zwei zentrale Themen kreisen, die bereits in den ersten beiden Versen angesprochen sind: „Istanu, mein Herr, gerechter Herr des Gerichts, König von Himmel und Erde!“ Die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sind eine spezifische Eigenschaft des Sonnengottes. „König von Himmel und Erde“ hingegen sind für den Sonnengott unspezifisch und dem Wettergott eigen-

tümlich. Auch die Zuteilung der Opfergaben an die „früheren Götter“ erfolgte einem Ritual zufolge vom Wettergott. Die zum Teil personifizierten Begriffe „Schrecken“ (*nahsaratt-*) und „Ehrfurcht“ (*weritema-*) gehören primär ebenfalls zum Gefolge des Wettergottes, siehe S. 120f.

Der babylonische Einfluß ist nicht zu übersehen. Der Sohn der Mondgöttin Ningal ist unter den altorientalischen Sonnengöttern nur Šamaš. Die Wesire Bu-nene und Mišaru sind die akkadischen Personifikationen der Rechtsordnung. Das Bild vom Sonnengott, der durch die Türe des Himmels eintritt, ist aus der mesopotamischen Glyptik seit der frühen Akkadzeit (23. Jahrhundert) geläufig.

Bemerkenswert ist die Vorstellung des von vier Zugtieren bzw. Pferden gezogenen Wagens des Sonnengottes, die an den Wagen des Helios erinnert, der ja ebenfalls mit vier Pferden bespannt ist. Daß es sich (wie gelegentlich angenommen) bei diesem Bild nicht um genuin indogermanisches Erbe handeln kann, zeigt eine in Boğazköy gefundene sumerisch-akkadische Gebetsbeschwörung, in der es, bezogen auf den Sonnengott, heißt: „Deinem Esel (und) deinem Pferd habe ich Gerste hingeschüttet“ und „Zügel von Silber und Gold legte ich an ihre Nüstern.“

Der Hymnus an den Sonnengott ist auch in ein Gebet Mursilis II. an die Sonnengöttin von Arinna eingefügt worden, wobei der Kompilator den veränderten Sexus der Sonne in Betracht zog, so daß er die Apposition „König von Himmel und Erde“ in das Syntagma „Du allein überprüfst das Königtum von Himmel und Erde“ veränderte. Nicht übernommen wurden die Verse, in denen der Sonnengott als Sohn der Mondgöttin und des Enlil bezeichnet ist sowie die Prädikation „dein Bart ist aus Lapislazuli“.

Das Motiv des Prozesses von Hund und Schwein, eine Metapher für die alles umspannende Gerechtigkeit des Sonnengottes, könnte ihren Ursprung in der sumerischen und akkadischen Textgattung der Rangstreitgespräche von Tieren, Pflanzen und Gegenständen haben.⁵

Text und ausgewählte Literatur: CTH 372, bearbeitet von H. G. Güterbock, 1958 und 1980. R. Lebrun, 1980, 92–111. Neuere Übersetzungen: H. G. Güterbock, 1978, 224–232. G. Wilhelm, 1994, 62–68. I. Singer, 2002*, 30f.

Mit den nahezu gleichen Worten beginnt die hethitische Sonnenhymne des Gebetes des Prinzen und Priesters Kantuzzili, eines Zeitgenossen Tuthaliyas III. (Die Zeilenanordnung entspricht den Zeilen des Keilschrifttextes):

Istanu, mein Herr, gerechter Herr
des Gerichts, König von Himmel und Erde!
Über das Land läßt du Gnade walten, Stärke
gibst du stets; auch wirst nur du als ein Gerechter
Mitleid haben und auch
die Bitten erfüllen;
nur du bist ein barmherziger Gott,
und nur du hast Barmherzigkeit. Nur ein gerechter
Mensch ist dir lieb und nur ihn wirst

⁵ G. Wilhelm, 1994, 67.

du erhöhen. Istanu, voll erwachsener
Sohn der Ningal! Dein Bart ist aus Lapislazuli.
Siehe, dir huldigt dein Diener, ein Mensch.

Text und ausgewählte Literatur: CTH 373, bearbeitet von R. Lebrun, 1980, 111–120. I. Singer, 2002*, 36f.

Der folgende apologetische Absatz eines anderen Gebetes des Kantuzzili zitiert aus einer babylonischen Vorlage der Sündenbekenntnisse, wie das Verbot, die den Göttern vorbehaltenen Speiseopfer zu essen⁶ oder heimlich zu essen, d. h. ohne den Göttern zu opfern, und auf der gleichen Ebene, Diebstahl am Eigentum der Tempel:

Niemals schwor ich bei meiner Gottheit und brach auch niemals den Schwur.
Was meiner Gottheit rein ist, mir aber zu essen unangemessen ist,
niemals habe ich es gegessen.
Und meinen Körper habe ich nicht verunreinigt. (§-Strich)
Niemals habe ich dir ein Pflugrind von der Hürde getrennt,
dir ein Schaf aus dem Pferch getrennt.
Fand ich Nahrung – heimlich habe ich sie niemals gegessen; fand ich Wasser –
heimlich habe ich es niemals getrunken.⁷

Ungewöhnlich in einem hethitischen Text sind die beinahe philosophisch anmutenden Reflexionen über das Leben und den Tod:

[Wenn ich] jetzt [gesunde, gesunde ich da nicht]
durch d[ich], Gottheit? Und wenn ich mich jetzt [kräftige],
[kräftige ich mich da nicht durch] dein der Gottheit Wort?
Das Leben ist dem [Tod zugeord]net,
der Tod aber ist [an das Leben] gebunden.
Das Leben der Menschen [ist nicht ewig].
Das Grab (Text: geringer Ort) unten []
die Tage seines Lebens [sind gezählt].
Wenn der Mensch [ewig lebte und]
sich dann auch [eine üble Krankheit des Menschen bemächtigte],
wäre es [ihm] (dann) nicht [Grund zur Klage]?

Text und ausgewählte Literatur: CTH 373, siehe H. G. Güterbock, 1978*, 125–139. Eine neuere Übersetzung gibt I. Singer, 2002*, 31–33; vgl. ferner M. Popko, 1995, 102–104.

Eine Hymne an den Wettergott: Die folgende große Hymne an den Wettergott in hethitischer Sprache ist nur zu einem Drittel erhalten. In der Unterschrift findet sich die Bemerkung „Schreiber in babylonisch“. Der Wettergott ist wiedergegeben mit seinem Sumerogramm ^{DINGIR}ISKUR, das akkadisch Adad zu lesen ist. Genannt sind zwei berühmte Kultstätten des Adad, nämlich der von den altbabylonischen Königen Hammurabi

⁶ Vgl. dazu auch 1. Samuel 2:11–15.

⁷ KUB 30.10 Vs. 12–17.

geweihte und von Ammişaduqa, dem vorletzten König dieser Epoche, restaurierte Tempel E₂.NAM.HE₂ „Haus des Überflusses“ in Babylon und das von dem König Samsuiluna erbaute Heiligtum in Pada. Entstanden ist die Hymne in ihrer hethitischen Gestalt am Ende der mittleren Epoche, also in der Zeit der Könige Arnuwanda I. bis Suppiluliuma I. Die Tafel ist in vier Kolumnen eingeteilt; so gut wie nicht erhalten sind die Kolumnen I und IV. So beginnt der Text erst mit Kolumne II, die die Hymne der nicht erhaltenen Kolumne I fortsetzt (die Zeilenanordnung entspricht den Zeilen des Keilschrifttextes):

Er gab dir die Enlil-Würde; und die Verherrlichung der Götter und die Leitung vervollständigte er für dich.

Und für die großen Götter in der Versammlung machte er geltend deine Bestimmung; und er legte es dir in deine Hand, die Seelen des Landes zu nehmen.

Dir ist es gegeben, in der Leber zu deuten die Worte des Himmels und der Erde.

(wörtlich: Dir sind auf die Leber bezogen die Worte des Himmels und der Erde herabzubringen):

Die Ordnung, die Ea festgelegt hat in der Tiefe (im Apsû); zu untersuchen das günstige Fleisch und das ungünstige Fleisch (gemeint sind die Fleischorakel). Die Huldigung der Länder entbieten dir die Götter als Geschenk.

Anu aber und Enlil beauftragten dich, gemäß (deiner) Erhabenheit ihre Feinde zu treffen.

Und dein Heldenmut, dein Schreckensglanz sind gerichtet gegen das Unheil, im Angesicht der Götter. Dein rasches Fangnetz hält das Land unten zusammen.

Auch wer keine Furcht kennt, entgeht nicht dem Umkreis deines Fangnetzes; auch wer sich nicht fürchtet, den hältst du darin fest.

Kommentar: Die „Enlil-Würde“ wurde seit der altbabylonischen Epoche auf Marduk, dem Stadtgott von Babylon, übertragen; in Hymnen und Gebeten wird auch anderen Göttern diese Würde zugeschrieben.

Den „großen Göttern“ entsprechen die akkadischen Igigi, denen die Anunnakū als eine Göttergruppe der Unterwelt (mit der hethitischen Entsprechung *karuiles siumes* „frühere Götter“, hurritisch *enna durennna* „Götter der Tiefe“) gegenüberstehen, siehe S. 133 f.

Der dritte Absatz bezieht sich auf die Fähigkeit des Adad, die Omina richtig zu deuten – eine Fähigkeit über die eigentlich ebenfalls nur Enlil verfügt. Bemerkenswerterweise wird der Wettergott in einem hethitischen Beschwörungsritual (CTH 446) entsprechend dieser Hymne als AZU „Orakelpriester“ bezeichnet; auch in einem Gebet Kantuzzilis an den Sonnengott gilt er als orakelkundig. Folglich besteht zwischen der Hymne und dem Beschwörungsritual Intertextualität. Die

Omina „des Himmels und der Erde“ (*omina celestia et terrestria*) sind in umfangreichen babylonischen Sammlungen überliefert. Das hethitische Wort *lissi-* „Leber“ als Organ der Mantik entspricht akkadisch *kabattu*, *kabittu*. Da die Leber als Sitz der Emotionen galt, hat *kabittu* auch die sekundäre Bedeutung „Gemüt“. So-mit liegt in der Wendung „in der Leber zu deuten“ ein Gedankenspiel vor. Das „günstige Fleisch“ im gleichen Absatz geht auf einen Übersetzungsfehler zurück: Im Original hat sicherlich akkadisch *šru* „Fleisch, Eingeweide“ gestanden. Der Übersetzer aber wählte das Sumerogramm UZU.Ì in der Bedeutung „Fett, fettes Fleisch“.

Das Fangnetz ist in sumerischer und akkadischer Überlieferung eine archaisch-mythologische Waffe der Götter, mit der sie ihre Widersacher kampfunfähig machen. In der (sumerischen) Eidesformel der sogenannten vorsargonischen Geierstele des Eannatum von Lagas (2560 v. Chr.) „soll“ metaphorisch „das große Fangnetz des Enlil (sa-šuš-gal-DINGIRen-lil₂-la₂)“ als Bestrafung auf den Meineidigen „herabfallen“. Der Metapher des Fangnetzes bedient sich auch das Relief der Geierstele, die den Gott Ningirsu, über seine in einem großen Netz gefangenen nackten Feinde triumphierend, darstellt.⁸

Text und ausgewählte Literatur: CTH 313; bearbeitet von A. Archi, 1983, 20–30; vgl. auch G. Wilhelm, 1994, 69.

Hymnen und Gebete sind auch in hurritischer Sprache aus Hattusa überliefert. Wenn auch unsere Kenntnis dieser Sprache noch begrenzt ist, so seien hier doch zwei Textproben vorgestellt:

Eine Hymne an Tessop von Halab enthält die Vorderseite einer nur bruchstückhaft erhaltenen Tafel, auf deren Rückseite sich eine ebenfalls in hurritischer Sprache verfaßte Opferliste befindet. Es ist deshalb anzunehmen, daß die Hymne während der Fest- und Opferzeremonien für den Tessop von Halab rezitiert worden ist. Der Anfang ist nicht erhalten; bei Einsetzen des Textes wird der Wettergott zusammen mit den beiden Bergen Namni und Hazzi, den Flüssen und dem Meer genannt, wodurch eine Beziehung zu dem ugaritischen Baal Šāpōn (der Wettergott des Berges Hazzi) in seiner Eigenschaft als Meeresbezwinger gegeben ist.⁹

„[Ich will] dich [(an)rufen], Tess[ob], zusammen mit den [Bergen]. Ich will dich [an]ruf[en] zus[ammen mit] den Flüssen, mit (dem Berg) Namni und mit (dem Berg) Hazzi. Ich will dich [anruf]en zusammen mit dem Meer. Du, Tessop, bist zugegen im Gewässer, im Gebirge, auf Erden (und) im Himmel Stark bist du in (deiner) Größe, Sohn (und) Stier des Anu. Stark bist du in (deiner) Größe! Dein Vater Anu hat dich gezeugt, ... deine Mutter Kumarbi hat dich geboren. (§-Strich) Für die Stadt Halab rufe ich ihn, den Tessop, zum reinen Thron (oder: vom reinen Thron¹⁰). Für das

⁸ Vgl. D. O. Edzard, 1975, 65 f.; zur Geierstele siehe E. Strommenger, 1962, Tfl. 66–69 und S. 66.

⁹ Vgl. M. Popko, 1998, 119 f.

¹⁰ Die Interpretation des Ausdrucks ^{GIS}ŠU.A-hi-ta-an ist schwierig: entweder ist *keshi=dan* (Ablativ) „vom Thron“ oder *keshi=da* (Direktiv)=*n(na)* (enklitisches Pronomen 3. Pers. Sg. Absolutiv) „zum Thron ihn“ zu analysieren.

sanihu-(Gebäude) rufe ich ihn, den Tessop, zum *gottgemäßen* Thron (oder: vom *gottgemäßen* Thron). Für das große *tastabi-(Gebäude)* rufe ich ihn, den Tessop, zum *heiligen* Thron (oder: vom *heiligen* Thron). Für die Stadt ...“ (der Text bricht ab).

Kommentar: Die ersten vier Zeilen des Textes, die in der ersten Bearbeitung noch weitgehend ungedeutet bleiben mußten, lassen sich unseres Erachtens nunmehr wie folgt ergänzen und analysieren. In der nicht mehr erhaltenen Zeile vor dem Einsetzen des Textes nehmen wir eine Verbalform im Voluntativ auf *-i=le* an. Die Zeilen 1'–4' lauten dann: 1' [pa-pa-na-šu]-ra-am DINGRU-u[b] 2' [hi-il-]a-mu-ul-li-im ši-i-e-n[a]-š[u-ra-am?] 3' [leer] nam-ni-ra-am ha-zi-ra-am 4' [hi-i]l-la-mi-li-im gi-ia-še-ni-ra-am-ma. Morphemanalytische Umschrift: [pa-pa=na=aš]=u=ra=m(ma) [Komitativ Pl. auf =aš=u=ra und dem enklitischen Absolutivpronomen der 2. Pers. Sg. =m(ma)] Tessop [Göttername im Absolutiv] [hill=a]m=ol=i=le=m(ma) [Verbalwurzel *hill-* „rufen“ mit den Wurzelerweiterungen =am= und =ol=, dem Voluntativmorphemen =i=le und dem enklitischen Absolutivpronomen der 2. Pers. Sg. =m(ma)] šije=na=a[š=u=ra=m(ma) [ebenfalls Komitativ Pl., wie oben] *Namni=ra=m(ma)* *Hazi=ra=m(ma)* [beide Bergnamen im Komitativ Sg., sonst wie oben] [hil]=am=i=le=m(ma) [Verbalwurzel *hill-* „rufen“ mit der Wurzelerweiterung =am= und den Voluntativmorphemen, sonst wie oben] *keiaše=ni=ra=mma* [Wurzel *keiaše* „Meer“ im Komitativ Sg. und der Langform des enklitischen Absolutivpronomens =mma].

In Übereinstimmung mit dem Sukzessionsmythos des Kumarbi-Mythenzyklus bezeichnet die Hymne den Tessop von Halab als den Sohn des Himmelsgottes Anu; als Mutter (*nera*) des Tessop ist Kumarbi genannt, siehe S. 134 f.

Text und ausgewählte Literatur: KUB 47.78 Vs. I, bearbeitet von H.-J. Thiel – I. Wegner, 1984; vgl. jetzt auch D. Schwemer, 2001, 454 f. und 501 f.

Eine Hymne an das Wasser in hurritischer Sprache enthält eine hurritisch-hethitische Ritualserie von insgesamt zehn Tafeln mit der hurritischen Bezeichnung *itkalzi*, die hethitisch mit „Mund des Reinigens“, also „Mundwaschung“ wiedergegeben ist. Dabei handelt es sich um die Waschung des Mundes der Gottheit, damit sie keine Malediktionen, sondern nur Benediktionen auf den Ritualherrn, den Großkönig Tuthaliya III. und seine Gemahlin Taduheba, spricht. In hethitischer Sprache sind die Ritualhandlungen, während in hurritischer Sprache die diese begleitenden Rezitationen verfaßt sind. Der Aufbau des umfangreichen Rituals erfolgt nach den verwendeten kathartischen Materien, deren erste das Wasser ist. Die darin enthaltene Hymne an das Wasser ist, wie die meisten der hurritischen Texte, nur teilweise verständlich: „Die (Vieh-)Weide, die Vogelwelt des Himmels trinken es (das Wasser); ... das Wasser tränkt das *zabari*-Land ... das Leben, das sich erneuert ... wird gut machen. Das Wasser wird diejenigen, die geboren sind, gedeihen lassen. (§-Strich) Fruchtbarkeit ist in den Wassern; das Wasser ernährt die Menschheit; es bringt der Menschheit reiches Wachstum. Es ist Leben; es ist ... (§-Strich) Es möge gedeihen lassen den Baum, den Strauch, *tulpuli*-Gewächs, das Gras und die Traube an den Weinstöcken, die das Wasser tränkt; es möge auch das

halandi-Gewächs gedeihen lassen. (§-Strich). Das Feld, das *halandi*-Gewächs möge es gedeihen lassen. ... das Leben.“

Text und ausgewählte Literatur: FHG 21+KUB 32.25+KBo 20.126 (= ChS I/1 Nr. 6) Rs. III 36'–53'; bearbeitet von V. Haas, 1989*.

2. Gebete

Die in babylonischer, hethitischer und hurritischer Sprache überlieferten Gebete der Großkönige und ihrer Gemahlinnen sind primär an die obersten Götter des Hattilandes, die Sonnen- und die Wettergottheiten, gerichtete und im Tempel niedergelegte Dokumente, die ausschließlich der Königsfamilie vorbehalten waren. Mit dem Gebet – „der Brücke“ des Menschen zu den Göttern¹¹ – sucht der Beter, die Versöhnung mit einer erzürnten Gottheit zu erlangen. Die Ursache des Zorns wurde zuvor von zuständigen Priestern durch Orakelanfragen ermittelt.

Gebete sind meistens mit einer ehrfurchtsvollen Anrufung in Form einer Hymne (*walliyatar* „Ruhm, Preislied“) bzw. mit einem Anrufungsritual (*mugawar, mukessar*) eingeleitet. Daran schließt sich die Rechtfertigung an. Bezeichnet ist sie mit dem Verbalnomen *arkuwar, arkuessar*, abgeleitet von dem Verbum *arkuwai-* und etymologisch mit lateinisch *arguo, argumentum* zu verbinden. Da die Rechtfertigung das Kernstück eines Gebetes bildet, bezeichnet *arkuwar* das Gebet schlechthin.¹² Gebete in hurritischer Sprache sind mit den Termini *hudai, hudanni*, abgeleitet von dem Verbum *hud-* „beten, preisen“, bezeichnet. Das Nomen *hudai* ist in einem Fall auch mit DINGIR „Gott“ im Sinne von heilig oder ähnlich determiniert.¹³

Gebete können auch juristische Elemente (vgl. das Anklagebet des Arnuwanda und der Asmunikkal) sowie rituelle und mantische Partien enthalten, wie z. B. das Gebet der Prinzessin Gassuliyawiya, einer Tochter Mursilis II.¹⁴

Verfaßt wurden die Gebete von den gelehrten Vertretern der Schreiberzunft und der Priesterschaft häufig nach babylonischen Vorbildern.

Gebetszeiten sind nur für die Sonnengottheiten bei Sonnenaufgang mit dem Blick nach Osten überliefert. Gebetsgesten sind das Sich-Verneigen,

¹¹ In CTH 447, einem Ritual an den unterirdischen Gottheiten, ist die Zunge, bezogen auf ein Gebet an die Sonnengöttin der Erde, als Brücke bezeichnet, siehe G. Beckman, 1986, 25 Anm. 39.

¹² In der hethitischen Fassung der Gilgameš-Dichtung ist allerdings mit *arkuwar* das Bittgebet, das Gilgameš an den Sonnengott vor dem Kampf mit Huwawa richtet, bezeichnet, siehe S. 275.

¹³ KBo 33.4+KBo 20.135+KUB 32.22 (= ChS I/1 Nr. 42)+KBo 20.140+KBo 35.169+KBo 33.49+KBo 35.66+KBo 33.7+KBo 35.241 Vs. I 9.

¹⁴ Bearbeitet von J. Tischler, 1981.

das Niederknien und das Emporheben der Hände oder der linke abgewinkelte Arm mit emporgehaltener Hand.

Themen der Gebete sind Katastrophen im Hattiland, Krankheit, Not, Bedrängnis, in die der Betende durch eigene oder durch noch ungesühnte Schuld seiner Vorfahren bzw. Vorgänger geraten ist.

Aus einem Gebet des Kantuzzili: So wendet sich in einem der babylonischen Literatur nahestehenden Gebet der erkrankte Prinz und Priester Kantuzzili mit der (typisch hethitischen) Aufforderung an den Sonnengott, seinen persönlichen Gott aufzusuchen, um ihm die Bitte um Versöhnung und Genesung zu überbringen: „[Jetzt] soll mir mein Gott sein Inneres und sein Gemüt mit ganzem Herzen öffnen, er soll mir meine Fehlritte [nenn]en, damit ich sie erkenne! Entweder soll mein Gott zu mir im Traum sprechen, und mein Gott soll mir sein Inneres öffnen [und mir meine Fehlritte nennen, damit ich sie erkenne! Oder die Seherin soll zu mir sprechen, [oder] der Priester des Sonnengottes soll aus der Leber zu mir sprechen, und mein Gott soll mit ganzem Herzen [sein Inneres und sein Gemüt] öffnen und mir meine Fehlritte nennen, damit ich sie erkenne (§-Strich). Gib mir [Ansehen und Stärk]ung wieder zurück, mein Gott (§-Strich). [Sonnengott, du bist der Hirte] aller, und deine Botschaft ist jedem [angenehm. Und mein Gott, der mir gr]ollte und mich vergaß, jener soll sich [wieder um mich kümmern und mich le]ben lassen! Mein Gott, der mir die Krankheit gab, soll mir gegenüber eine günstige Gesinnung [annehmen]. Trotz Krankheit habe ich mich angestrengt und *abgemüht*, habe aber noch keinen Erfolg []. Wie du [das Bö]se abgekratzt hast, [] wendest du dich.“ (§-Strich)

Kommentar: „Der Priester des Sonnengottes soll aus der Leber zu mir sprechen“ bezieht sich auf die Leberschau; die Bitte um ein Orakel erinnert an den 1. Gesang der Ilias, wo nach der Ursache der Epidemie im Lager des Agamemnon gefragt wird: „Laß einen Divinator uns fragen oder den Priester oder Traum kundigen Mann“, 1.62–62.

Text und ausgewählte Literatur: KUB 30.10 (Dupl. KBo 25.111) Vs. 24 – Rs. 5. I. Singer, 2002*, 31–34.

Gelegentlich entspricht der Fall des Betters einem Prozeßverfahren, das vor die Götterversammlung gelangt: Die Versammlung der Götter stellt den Gerichtshof dar. Der Beklagte ist der Beter, zumeist der König; der Kläger ist eine gekränkte oder erzürnte Gottheit.¹⁵ Der Beklagte kann sich eines göttlichen Fürsprechers gewissermaßen als Rechtsvertreter bedienen. Im Falle eines günstigen Verlaufs des Verfahrens gelobt der Beklagte den Göttern Stiftungen.¹⁶

¹⁵ Ausführlich I. Singer, 2002*, 1–14.

¹⁶ An ein Gerichtsverfahren erinnern auch die Rituale gegen Behexung, in denen der Behexte als Kläger, der Hexer als der Angeklagte und die Götter als Richter fungieren.

Ein Anklagegebet des Königspaares Arnuwanda und Asmunikkal: Das Gebet des Herrscherpaars Arnuwanda und Asmunikkal an die Sonnengöttin von Arinna ist eine Anklageschrift gegen die feindlichen Stämme der kaskäischen Bergvölker. Der Text stellt insofern eine Besonderheit dar, als er mit keiner konkreten Bitte verbunden ist, sondern nur den Feind anklagt, die Tempel verwüstet und die Kulte gestört zu haben. Eingeleitet ist diese Anklageschrift mit dem Briefformular, so daß der Text typologisch dem sumerisch-babylonischen Gebetstypus des Gottesbriefes zuzuordnen ist: „[Folgendermaßen (spricht) die Majes]tät Arnuwanda, der Großkönig, und [Asmunikkal, die Großkönigin]: (Lacuna): Nur das Hattiland (ist) für euch, die Götter, ein geordnetes, reines Land. Reine, große (und) wohlschmeckende Opfer pflegen nur wir, im Lande von Hattusa, euch, den Göttern, zu geben. Euch, den Göttern, pflegen nur wir im Lande von Hattusa Ehrfurcht zu erweisen.“ (§-Strich) Nachdem den Göttern die großen Vorzüge, die ihnen bislang im Hattiland zuteil wurden, geschildert worden sind, setzt die Anklage ein: „Wie aber die Feinde das Hattiland [überfielen], das Land plünderten und in Besitz nahmen, das wollen wir fürwahr euch, den Göttern, sagen, und wir erheben bei euch Klage. (§-Strich) Die Länder, die eure, der Götter des Himmels, (Spender) von Opferbroten, Weinrationen und Tributen waren – daraus sind die Priester, Gottesmütter, reinen Priester, Beschwörungspriester, Musikanten (und) Sänger fortgezogen, daraus hat man die Tribute und Riten der Götter hinweggebracht.“ (§-Strich) Ausführlich führt nun die Anklage die Vergehen der Kaskäer gegen die Tempel auf. Es folgt ein Bericht über die Nutzlosigkeit der ergriffenen Maßnahmen: „Weil wir den Göttern (gegenüber) ehr[fürchtig (sind)], kümmern wir uns besonders um die Feste der Götter. Weil aber die Kaskäer die Provinz Nerik in Besitz genommen haben, wollen wir jeweils für den Wettergott von Nerik und für die Götter von Nerik die Opfer aus Hattusa nach Hakmis schicken: Opferbrote, Weinrationen, Rinder (und) Schafe. (§-Strich) Die Kaskäer aber rufen wir und geben ihnen Geschenke. Dann vereidigen wir sie (mit den Worten): ‚Die Opfer(gaben), die wir dem Wettergott von Nerik senden wollen, sollt ihr in Frieden lassen, und niemand darf sie auf dem Wege überfallen.‘ (§-Strich) Es geschieht aber, daß sie die Geschenke nehmen und den Eid leisten. Sowie sie jedoch abziehen, brechen sie die Eide und achten eure, der Götter Worte, gering, und sie verwerfen das Eidessiegel des Tarhun.“ (§-Strich) Ab hier ist der Text weitgehend zerstört.

Text und ausgewählte Literatur: CTH 375, bearbeitet von E. von Schuler, 1965, 152–167. R. Lebrun, 1980, 132–154. Eine neuere Übersetzung gibt I. Singer, 2002*, 40–43.

Die Epidemie-Gebete Mursilis: Von Mursili II. sind eine ganze Reihe von Gebeten überliefert (CTH 376–380), von denen sich mehrere mit der verheerenden Epidemie, die zwanzig Jahre im Hattiland gewütet habe,

befassen. Ausschließlich mit der Epidemie befassen sich vier Gebete – zwei ausführliche und zwei kürzere – jedoch mit ähnlicher Struktur. Die Adressaten sind der Wettergott mit allen Göttern und in einem Falle die Sonnengöttin von Arinna ebenfalls mit allen Göttern. Die Gebete beginnen mit der Beschreibung der Situation im Hattiland. In den umfangreicherem Gebeten folgt die Bitte an den Wettergott, den Grund der Epidemie mittels der Orakelbefragung zu nennen. Daraus ergeben sich verschiedene Verfehlungen als Ursache des göttlichen Zorns. In dem hier aufgenommenen Gebet schließen sich Reflexionen über das Verhältnis der Menschen zu den Göttern an. Von zentraler Bedeutung ist das Schuldbekenntnis mit der Bitte um Verzeihung und um das Ende der Epidemie.

Die möglichen Ursachen der Epidemie: Das erste Gebet sieht die Ursache in einem Eidbruch, dessen sich Suppiluluma, der Vater des Mursili, schuldig gemacht hat, als er den bereits designierten Thronfolger Tuthaliya ermordete bzw. ermordet ließ, um selbst den Thron zu besteigen: „Und weil das Land dahinstirbt, so fiel [mir] die Affäre mit Tuthaliya, dem Jungen, dem Sohn des (Großkönigs) Tuthaliya, aufs Gewissen. Auch eine Orakelanfrage veranstaltete ich bei der Gottheit. [Und da] wurde die Sache mit Tuthaliya, dem Jungen, von der Gottheit auch festgestellt.“ ... „Mein Vater ist infolge des Mordes an Tuthaliya [gestorben]. Auch die Prinzen, Herren, Obersten über Tausend und Würdenträger, die [auf die Seite meines Vaters] getreten und darin verwickelt waren, starben infolge [dieser] Affäre. Auch über das Hattiland kam diese Affäre, und auch das [Hattiland] begann infolge [dieser] Affäre dahinzusterben; und das Hattiland [siechte] dahin. Und jetzt wurde die Epidemie noch [schlimmer]; das Hattiland wurde von der Epidemie [schwer] bedrückt und schrumpfte zusammen. Ich aber, Mursili, [euer] Diener, [kann] nun der Pein [im Herzen] nicht [Herr werden], und im Gemüt werde ich der Angst nicht [Herr].“

In dem zweiten Gebet ergeben die neuerlich befragten Orakel als Ursache den Rachefeldzug Suppilulumas gegen ägyptisches Territorium an. Auch hier wird ein Zusammenhang zwischen dem Euphrat und der Epidemie gesehen: „Die Riten für den Euphrat machte ich im Hinblick auf die Epidemie zum Gegenstand einer Orakelanfrage“, siehe S. 147.

Die zwei kleineren Gebete beschränken sich auf die Situationsbeschreibung und auf die Bitte, die Epidemie endlich zu beenden.

Das zweite Gebet richtet ein von Mursili beauftragter Priester an den Wettergott und an die Götter des Hattalandes. Er schildert die verheerende Auswirkung der Epidemie: „Tarhun von Hatti, mein Herr, [und ihr Götter], meine [Her]ren: Mich schickte Mursili, der König, euer Diener (mit dem Auftrag): Gehe zum [Wettergo]tt von Hatti, meinem Herrn, und zu den Göttern, meinen Herren, und sprich folgendes: Dies ist es, was ihr getan habt, in das Hattiland habt ihr eine Epidemie gelassen, und das Hattiland wurde von der Epidemie sehr schrecklich bedrückt! Und (bereits) zur Zeit meines Vaters und zur Zeit meines Bruders wurde dahingestorben; und was das betrifft, seit ich für die Götter Priester wurde,

so sterben sie auch weiterhin vor mir dahin. Dies ist nun das zwanzigste Jahr, daß sie im Hattilande dahinsterben; vom Hattiland ist die Epidemie noch immer nicht weggenommen. Ich aber bezwinge den Kummer im Herzen nicht; und auch im Körper bezwinge ich die Angst (Einschnürung) nicht (länger).“ (§-Strich) Im zweiten Abschnitt erinnert Mursili die Götter daran, daß er ja stets die Kultordnungen eingehalten und die Pflege der Tempel gewährleistet habe. Er fleht die Götter um ein Ende der Epidemie an, oder wenigstens die Ursache ihres Zorns zu erfahren, sei es durch Orakelanfragen, durch eine Traumvision oder durch den Prophetenspruch eines „Gottesmannes“: „Wann auch immer ich die Feste ausführte, ging ich bei allen Göttern ein und aus; einen (bestimmten) Tempel bevorzugte ich nicht: Und wegen der Epidemie habe ich an alle Götter *arkuwar*-Rechtfertigungsgebete [ger]ichtet und [ihnen] O[pfer] darge[bracht]. Ihr Götter, meine [Herren], hört mich an [und vom Hat]tiland [schickt] die Epid[emie weg. Hattusa vermag [die Epidemie nicht] einzudämmen! [Aus welchem Grunde aber im Hattilande ges]torben wird, [das] soll [entweder durch ein Orakel] festgestellt werden, oder ich will es durch einen Traum sehen, oder [ein Gottesmann] soll es sagen. Die Götter [sollen] mir [] [und im] Hattilande [wird] die Epidemie nicht gut; [das Hattiland wird schrecklich [bedrückt].“ (§-Strich)

Aus der Mantik – den Orakelanfragen, einer Traumvision oder durch den „Gottesmann“ – haben sich als Ursache der Epidemie die Auseinandersetzungen Suppiluliumas mit Ägypten (siehe S. 7) ergeben. Durch die nach Hattusa überführten Gefangenen in Palästina wurde schließlich die Epidemie eingeschleppt. Ein weiterer Frevel sind die vernachlässigten Opferriten für den Euphrat. Mursili übernimmt die Verantwortung für die Verfehlungen seines Vaters, betont aber doch seine persönliche Unschuld. Er bittet den Wettergott um Gnade und verspricht, versäumte Riten nachzuholen. Nach ausführlicher Schilderung dieser Sachverhalte fährt das Gebet fort:

„Tarhun des Hattilandes, mein Herr, (und) ihr Götter, meine Herren; es geschieht so: man sündigt. Auch mein Vater sündigte und hat das Wort des Tarhun von Hatti, meines Herrn, übertreten. Ich aber sündigte in keiner Weise. Doch es geschieht so: Die Sünde seines Vaters gelangt zu dem Sohn; auch zu mir gelangte meines Vaters Sünde. Doch siehe, ich habe sie vor Tarhun von Hatti, meinem Herrn, und vor den Göttern, meinen Herren, gestanden. Es ist so, wir haben es getan. Da ich nun meines Vaters Sünde gestanden habe, möge sich bei Tarhun von Hatti, meinem Herrn, und bei den Göttern, meinen Herren, das Gemüt wieder beruhigen. Nehmt mir gegenüber doch wieder Freundlichkeit ein und schickt die Epidemie wieder aus dem Hattiland hinaus! Denn diejenigen, welche die Leute des Brotes und die Weinspender sind, sind (nur noch) wenige, und sie sollen nicht (auch noch) sterben!“ Um den Wettergott zu überzeugen, zitiert Mursili (wie schon vor ihm Muwatalli II.) ein Proverbiump, in dem ein in seinem Nest Schutz suchender Vogel mit einem Diener verglichen

wird, der seinem Herrn – in Analogie zu dem Nest – reuig seine Verfehlung gesteht.¹⁷ Mursili ist der reuige Diener und der zur Verzeihung bereite Herr des Dieners ist der Wettergott des Hattilandes: „Siehe, an Tarhun <von Hatti>, meinen Herrn, richte ich wegen der Epidemie immer wieder *arkuwar*-Rechtfertigungsgebete: Tarhun von Hatti, mein Herr, erhöre mich und laß mich am Leben! Fol[gendes will ich dir sagen]: Ein Vogel zieht sich in sein Nest zurück, und das Nest hält ihn am Le[ben]. Wenn nun entweder irgendeinem Diener irgendetwas schwer wird, und er ein *arkuwar*-Rechtfertigungsgebet an seinen Herrn richtet, so wird sein Herr ihn erhören und ihm [verzeihen]. Was auch immer (ihm) schwer (wurde), er bringt es für ihn wieder in Ordnung. Oder wenn auf irgendeinem Diener ein Vergehen (lastet), er aber das Vergehen seinem Herrn gesteht – wie sein Herr mit ihm verfahren will, so verfährt er mit ihm. Weil er aber vor seinem Herrn das Vergehen bekennt, besänftigt sich bei seinem Herrn das Gemüt, [und] sein [Herr] wird es jenem Diener nicht anlasten. Ich gestand die Verfehlung meines Vaters: Es ist so; ich tat es. [Wen]n einer Buße (fordert), und weil früher schon durch diese [Epidemie] viel [], so sind [die Gefa]ngenen, die man aus Ägypten herbrachte, und die Deportierten, die [man herbrachte, besa]gtes also, was Hattusa durch die Epidemie büßte, zwanzigfach (genug). [] so wird es geschehen. Doch dem Tarhun von Hatti, meinem Herrn, [und de]n Göttern, meinen Herren, beruhigt sich das Gemüt nicht im mindesten. Oder aber, wenn ihr mir irgendeine Buße gesondert auferlegt, so sagt es mir durch einen Traum, und ich will es euch geben! (§-Strich) Siehe [zu d]ir, Tarhun von Hatti, meinem Herrn, will ich stets beten: Erhalte mich am Leben! [Und wen]n etwa durch diese Affäre dahingestorben wird, so sollen, während ich sie [wieder] in Ordnung bringe, diejenigen Leute des Brotes und die Weinspender, die [übrig]geblieben sind, nicht länger dahinsterben; (§-Strich) [oder] wenn weiterhin aus irgendeinem anderen Grunde dahingestorben wird, so will ich [ihn] entweder durch einen Traum sehen, oder er (der Priester) soll ihn durch ein Orakel [find]en, oder aber ein Gottesmann soll ihn aussprechen. Oder das, was ich allen Priestern auftrug, das sollen sie sich in kultisch reinem Zustand (in Traumorakeln) erschlafen. Tarhun von Hatti, mein Herr, erhalte mich am Leben! Die Götter, meine Herren, sollen göttliches Walten zeigen lassen; dieses soll dann jemand durch einen Traum sehen! Aus welchem Grund auch immer noch dahingestorben wird, soll dadurch herausgefunden werden! Und mittels eines *sarpa*-Gegenstandes werden wir (die Ursache) untersuchen. Tarhun von Hatti, mein Herr, erhalte mich am Leben; die Epidemie soll wieder vom Hattiland hinweg genommen werden!“ Unterschrift oder der Kolophon: „Erste Tafel: (Der Text ist) beendet: Mursili [] wegen der Epidemie [].“

¹⁷ Siehe S. 309 f.

Kommentar und Vergleiche: Bei der von Mursili geschilderten Epidemie handelt es sich wegen ihrer hohen Ansteckungsgefahr und langen Dauer wahrscheinlich bereits um die in Europa seit dem 8. Jahrhundert bekannte und gefürchtete „Syrische Pest“, die in den südslawischen Ländern als die „Türkische Pest“ bekannt war. Für den syrisch-palästinischen Raum sind Epidemien im 16. und 14. Jahrhundert in zwei ägyptischen Papyri bezeugt; nämlich dem Londoner Medizinischen Papyrus (ca. 1550 v. Chr.) und dem Papyrus Hearst (ca. 1350 v. Chr.), die Beschwörungen gegen die „asiatische Krankheit“ enthalten. Die beschriebenen Symptome – eine Schwarzfärbung des Körpers (durch Blutungen) wie von Holzkohle stammend und (der Papyrus Hearst) eine rötliche Färbung des Urins – sind in der Wissenschaft kontrovers – entweder als Beulenpest oder als Lepra – gedeutet worden.

Wie beim Eintritt aller Katastrophen wird die Ursache des Zornes der Götter durch die Befragung der Orakel ermittelt; hier jedoch vergeblich. Mursili befragt die Orakel nach ungesühnten Verbrechen aus der Regierungszeit seines Vaters Suppiluliuma. In dem ersten Gebet verweisen sie auf einen von Suppiluliuma vor seiner Thronbesteigung begangenen Dynastiemord an dem bereits designierten Thronfolger Tuthaliya.

Um die Epidemie zum Stillstand zu bringen, so berichtet Mursili an anderer Stelle, ließ Suppiluliuma den für die Katharsis eines Hauses oder einer Stadt geeigneten „Ritus des Blutes“ ausführen: „Und mein Vater hat danach das Ritual des Blutes [gemacht; für H]attusa aber hat er (aber) keines [gemacht].“ Da das Ritual nur zur Katharsis oder Entszühnung für den Palast, nicht aber für die Stadt und das Land vollzogen worden war, wütete die Epidemie weiter. Später dann unterzog Mursili, wenn auch vergeblich, die Stadt diesem Ritual.

Eine Parallele zu der Kausalität von einer Landeskatastrophe und einer zurückliegenden Sünde bietet das Alte Testament: In 2. Samuel 21, 1.14 ist beschrieben, wie eine dreijährige Hungersnot David bei der Forschung nach der Ursache „das Angesicht von Jhwh“ sucht. Er erhält die Auskunft, daß ein blutiger Verstoß Sauls gegen den zu Josuas Zeiten mit den Gibeoniten abgeschlossenen Vertrag (Jos. 9, 3 ff.) die Ursache sei. Als Sühne setzen die Gibeoniten die Hinrichtung von sieben männlichen Nachkommen des Saul fest, um das geschändete Land zu reinigen und mit Jhwh zu versöhnen.¹⁸

Text und ausgewählte Literatur: CTH 378 II. Der Text liegt in den drei Duplikaten KUB 14.8, KUB 14.11+650/u und KUB 14.10+KUB 26.86 vor; bearbeitet von A. Götze, 1930*. Vgl. auch R. Lebrun, 1980, 192–239. Übersetzungen: A. Götze, 1955, 394–396. C. Kühne, 1975, 191–196. I. Singer, 2002*, 56–69.

Die beiden Gebete oder Gottesbittbriebe des Königspaares Hattusili III. und seiner Gemahlin Puduheba: Das erste Gebet richtet das Königspaar gemeinsam an die Sonnengöttin von Arinna als die höchste Instanz des hethitischen Reiches, das andere Gebet richtet allein Puduheba an die große Göttin. Der Anlaß ist eine Erkrankung Hattusilis, deren Ursache auf die Beschädigung der Reinheit des König(tum)s zurückgeführt wird. Denn auf Hattusili lasten sowohl ungesühnte Vergehen seiner Amtsvorgänger Mursili und Muwatalli als auch selbst begangene Sünden.

¹⁸ Vgl. A. Malamat, 1955, 1–12 und C. Kühne, 1975, 192.

Erst Tuthaliya IV., der Sohn und Nachfolger Hattusilis, befreit mit entsprechenden Riten das beschädigte Königtum.

Während Hattusilis Apologie an seine Nachkommenschaft, insbesondere an seinen Sohn, den späteren Großkönig Tuthaliya IV., gerichtet ist, rechtfertigt er sich in den Gebeten vor der Sonnengöttin von Arinna.

Im Gegensatz zu dem zitierten Gebet Mursilis beginnen diese Gebete mit einem glorifizierenden Proömium im hymnischen Stil an die Sonnengöttin von Arinna.

Stilistisch bemerkenswert ist die Neigung zu Hypertaxen, der Aufgliederung eines Gedankens in Haupt- und von diesen abhängigen Nebensätzen zu einem syntaktisch kunstvoll geschachtelten Gefüge.

Das Gebet des Königspaares besteht fast ausschließlich aus Rechtfertigungen bzw. Verteidigungsreden bezüglich der vier, den Hattusili belastenden Anklagepunkten (vor der Götterversammlung), nämlich 1. ein von Mursili II. geführter Prozeß gegen die Tawananna, die Witwe Suppiluliumas, 2. die von Muwatalli II. eingeleitete Überführung der Residenzstadt von Hattusa nach Tarhuntassa, 3. ein von Muwatalli geführter Prozeß gegen seine verstoßene Gemahlin Tanuheba und 4. Hattusilis Usurpation mit dem Sturz des Großkönigs Mursili III./ Urhi-Tessop. Die ersten drei Vorwürfe legt Hattusili sich nicht zur Last, da er zu dieser Zeit noch ein Kind bzw. nicht beteiligt gewesen war. Von der Affäre mit seinem Gegner Arma-Tarhunta, die in der Apologie ausführlich zur Sprache kommt, ist in den beiden Gebeten nicht die Rede.

Das Proömium: „[A]n die Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin, Herrin der [Hatti]länder, Königin des Himmels und der Erde, Herrin der Könige (und) Königinnen des Hattilandes; des Hattilandes Fackel (bist du). We[lche] die Könige (und) Königinnen des Hattilandes (sind) – wen du, Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin, – (sei es) König (oder) Königin des Hattilandes – an[siehst], der ist durch deinen, der Sonnengöttin von Arinn[a, Willen] erfolgreich. Du (bist es), die erhöht, du (bist es), die verstößt. In Gegenwart der Götter nahmst du dir als Anteil die Hattiländer gemäß der Würde des Wettergottes von Nerik, des Wettergottes von Zippalanda, deines Sohnes!“ (§-Strich)

Kommentar: Bemerkenswert im Hinblick auf die historische Entwicklung des Pantheons und der Machtposition der Göttin in Stellvertretung ihrer Söhne ist der Versuch, die beiden lokalen Wettergötter miteinander zu verschmelzen.¹⁹

Die Rechtfertigungen Hattusilis berufen sich – wie schon die seines Vaters Mursili – darauf, daß er zur Zeit der Vergehen noch ein Knabe war und somit schuldlos sei.

¹⁹ Siehe dazu J. Klinger, 1996, 150. Statt meiner Übersetzung „in Gegenwart der Götter“ bieten CHD L–N, 370 „in contrast to the (other) gods“ und I. Singer, 2002*, 97 „Contrary to the other gods“.

„Dein Knecht Hattusili und deine Dienerin Puduheba machten in folgender Weise ein *arkuwar*-Rechtfertigungsgebet: Solange mein Vater Mursili (noch) am Leben war, wenn mein Vater (da) die Götter, meine Herren, brüskeierte – durch welche Affäre auch immer –, so war doch ich an jener Affäre meines Vaters in keiner Weise beteiligt, (denn) ich war (ja) noch ein Kind.“

Die Rechtfertigung bezüglich eines Prozesses seines Vaters gegen die Tawananna: „Als aber oben im [Inn]eren des Pal[astes] der Prozeß gegen die Tawananna, eure Dienerin, stattfand, wenn (da) mein Vater die Königin Tawananna demütigte – weil aber jene eine (Priesterin) Gottesmutter war –, [so] bist du es, [di]e [es in (deinem)], der Gottheit, meiner Herrin, [Inners]ten wußte. [Ob die Demütigung der Königin] (nun dein) [Wil]le war, [oder aber, ob sie nicht (dein) Will]e war, [so hat er doch jene] Demütigung [der Tawanann]a [vollzogen. Ich aber war an jener Affäre] in keiner Weise [beteiligt], ich war [(ja) noch ein Kind]! [Und wenn du, Gottheit, meine Herrin], etwa [zornig geworden bist], [so ist der, welcher eben jene Affäre der Tawananna] ausführte, [bereits gest]orben [und trat vom Wege ab und hat] es mit seinem Haupte [bereits gebüßt]. [Ich aber war an jener Anordnung nicht beteiligt, [ich war (ja) noch ein Kind. So sollst du, Sonnengöttin von Ari]nna, meine Herrin, [jene Affäre mir gegenüber] nicht [wiede]r [hervorziehen. Eine solche Affäre mir] [gegenüber in meinen Tagen wieder hervorzuzie]hen, [ist nicht recht].“

Kommentar: Als Ursache einer im 10. Regierungsjahr Mursilis entstandenen Sonnenfinsternis werden durch Orakel zauberische Machenschaften der Witwe Suppiluliumas – der Tawananna und „Gottesmutter“ – ermittelt. Bezichtigt wurde sie darüber hinaus, die Gemahlin des Mursili durch Zauberei zu Tode gebracht zu haben.

Rhetorisch eindrucksvoll ist der dreimalige Hinweis, bei den Affären ja noch ein Kind gewesen zu sein. Diese mehrfach erscheinende Rechtfertigung Hattusilis und seines Vaters Mursili ist insofern ungewöhnlich, als hier erstmals in der Literatur des Alten Orients die traditionelle Sippenhaftung in Frage gestellt ist. Die Nachfahren fühlen sich zwar für die Untaten ihrer Väter verantwortlich, aber eben nicht schuldig.

Die Rechtfertigung bezüglich der Verlegung der Hauptstadt nach Tarhuntassa: Nach einer wohl nur kleinen Lacuna schließt sich die Rechtfertigung bezüglich des Vergehens seines Bruders Muwatallis II. an, nämlich die Götter des Hattilandes und die Ahnen des Königshauses bei der Verlegung der Hauptstadt von Hattusa nach Tarhuntassa überführt zu haben: „[...] nah[m] er die Götter und die Ahnen vom Ort (Hattusa) weg. O]b [die Überführung der Götter] nach [deinem] Willen [oder ob sie nicht] nach deinem Willen [war], du meine Herrin bist es, die es [in deiner göttlichen Seele] wußte, [aber ich war nicht] an der Ü[berführung] der Götter be[teiligt]; [für mich war es eine Sache] des Zwanges; (denn) er war mein Oberherr; die Ü[berführung] der Götter war nicht nach [meinem] Willen; [und] ich war angesichts jener [Anordnung] in Furcht geraten.“

Auch das Silber und Gold aller Götter, und wessen Silber (und) Gold er jedem Gotte gab, so [war] ich an [jener] Anordnung in keiner Weise beteiligt.“ (§-Strich)

Kommentar: Verhalten klingt der Vorwurf, die Residenz samt den Göttern und Ahnen nach Tarhuntassa verlegt zu haben, auch in der Apologie an: „Hinter mir kam mein Bruder Muwatalli und befestigte die Orte Anziliya und Tapika. Dann zog er sogleich wieder ab, in meine Nähe kam er jedenfalls nicht. (Fuß-)Truppen und Streitwagen des Hattilandes ließ er vorangehen und zog sie ab. Dann nahm er die Götter von Hatti und die Ahnen (Text: Totengeister) an ihrer Stelle auf und brachte sie hinab in die Stadt Tarhuntassa und nahm Tarhuntassa (zur Residenz).“

Der Prozeß gegen die Tanuheba zur Zeit Muwatallis II.: „Als (es) aber dazu kam, daß im Palast der Prozeß gegen die Tan[uheba], deine Gottesmutter, stattfand, wi[e er] (da) die Tanuheba [(her)absetzte] mit ihren Söhnen und dem ganzen Gefolge [und den] Herren und den Niedrigen, bis er sie vernichtete –, ob der Untergang der Tanuheba im Sinne der Sonnengöttin von Arinna, [meiner Herrin], war, oder ob es nicht in ihrem Sinne war, – bezüglich des Willens der Gottheit, meiner Herrin, wußte keiner (Bescheid). Ich aber war bei jener Affäre des Unterganges des Sohnes der Tanuheba nicht dabei, daß ich (etwa) über ihn gerichtet hätte; er war mir (ein Mann) der Zuneigung; durch meines Mundes Wort (und) Anordnung ging keiner zugrunde. Wer aber jene üble Affäre ausführte – wenn die Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin, über die Affäre der Tanuheba zornig wurde – so ist auch jener, [der] jene Affäre der Tanuheba ausführte, längst gestorben, und er trat vom Wege ab und büßte es längst mit seinem Haupt. So sollst du, Sonnengöttin von Arin[na], meine [Herrin], die Affäre der Tanuheba in meinen Tagen mir und dem Hattilande gegenüber nicht wieder hervorziehen! Eine solche Affäre mir gegen[über] in meinen Tagen wieder hervorzu ziehen, ist nicht recht. [Derjenige, welcher] die Affäre der Tanuheba aber ausführte, der hat längst (dafür) gebüßt.“ (§-Strich)

Kommentar: Tanuheba ist die Gemahlin Muwatallis II. und damit Großkönigin und oberste Priesterin der Sonnengöttin von Arinna. Nach dem Tod Muwatallis rehabilitiert dessen älterer Sohn und Nachfolger Mursili III. (Urhi-Tessop) die Tanuheba und setzt sie in ihr Amt als oberste Priesterin wieder ein. Was nun den namentlich nicht genannten Sohn der Tanuheba betrifft, so wurde vermutet, daß es sich um Kurunta, einem Sohn des Muwatalli handelt, der bei seinem Onkel Hattusili am Hof von Hattusa aufgewachsen ist.²⁰

Die Affäre mit dem Großkönig Mursili III.: Hattusili betont, wie auch in seiner Apologie, sein rechtschaffenes Handeln: Er habe nach dem Tode Muwatallis dessen Sohn Urhi-Tessop (Mursili III.) in das Großkönigtum eingesetzt: „Als aber mein Bruder Muwatalli starb, handelte ich ge[mäß] der Wertschätzung meines Bruders: Ich nahm den Urhi-Tessop, meines Bruders Sohn, und setzte ihn [in] das Königtum ein. Ob aber euch

²⁰ Vgl. I. Singer, 2002***.

Göttern es nach (eurem) Willen war oder ob es nich[t nach (eurem) Willen war], ich handelte eben [gemäß] der Wertschätzung meines Bruders, (ja) [ich nahm] den Sohn mei[nes] Bruders und setz[te] ihn in das Königtum ein. Jener aber die Sonnengöttin von Arinn[a] und euch *ver[nachlässigte er]* und Vater, Großvater [] und jenes tat er un[d] und euch Brot [] und die Tempel *enthei[ligte er]* aus Silber [] und euch [] jene An[gelegenheit ...“ (Bruch)

Kommentar: Im Gegensatz dazu stellt Hattusili in seiner Apologie die Thronbesteigung des Urhi-Tessop mit dem Argument in Frage, daß jener nur der Sohn einer Nebenfrau sei, siehe S. 93. Damit wäre der rechtmäßige Thronfolger Muwatallis sein jüngerer Sohn Kurunta gewesen, der ja dann immerhin König in Tarhuntas geworden ist.

Die Verdienste um die Kultstadt Nerik: Nach einer längeren Lacuna setzt der Text weiterhin mit den Verdiensten Hattusilis, diesmal mit seiner Restauration der Stadt Nerik, ein: „Ich aber Hattusili [dein Knecht]. Und an welchem Ort [] des Wettergottes von N[erik]. Dann setzte ich [] des Wettergottes von Nerik [] ein. Wie dann [] (da) x-te er mich ... [] (Du) Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin, nicht []. (§-Strich) Als mir m[ein] Brud[er] Muwatalli Hat[tusa, die Stadt], Katapa, die Stadt, und ferner (noch) ander[e Städte gab], lehnte ich ab. Das Land Nerik war vormals unter den früheren Königen [] zu grunde gegangen, und die Wege [waren] überw[achsen]. Die Stadt Nerik war wie eine *Muschel* im Wasser und war un[ten] in Tiefe (und) Nässe. Da brachte ich Nerik, die Stadt, wie eine *Muschel* aus der Tiefe (und) Nässe empor, [und das Land Nerik] [nahm ich] um deines Sohnes, des Wettergottes von Nerik, willen. Und ich besiedelte das Land Nerik wieder; [die Stadt] N[erik] baute ich wieder auf; und für das Land Ner[ik] setzte [ich mich stets (mit)] Leib und Seele ein. Die Könige aber, die früher waren, den[en] der Wettergott eine Waffe gegeben hatte, die besiegen (zwar) die Feinde; das Land Nerik (hingegen) [nahm] niemand wieder, niemand hat es (wieder) aufgebaut.“ (§-Strich)

Die Affäre mit Mursili III. wird fortgeführt: Das Gebet leitet nun zu dem Konflikt zwischen Hattusili und dem Großkönig Mursili III. über. Der sehr geschickten Argumentation zufolge habe sich der Streit am Land und an der Stadt Nerik entzündet, die er, Hattusili, aus Ehrfurcht vor dem Wettergott von Nerik „mit Leib und Seele“ reorganisiert habe: „Und als Urhi-Tessop, der sich mit mir wegen der Oberherrschaft [im Streit befand], mir Neriks wegen groll[te], da pflegten sogar meine eigenen Freunde und Genossen mir Angst zu machen, (indem sie sagten): ,Um Nerik [willen] wirst du noch umkommen!‘ Ich aber hörte weder auf meines Herrn Zorn noch auf das Ang[stma]chen meiner Gefährten; doch ich unterdrückte diese [] und ich unterdrückte [] und sprach: ,Bevor ich Nerik einem anderen gebe, werde ich Neriks wegen (eher) sterben!‘ Ich war (nur) ein Mensch, und ich ermüdete nicht für den Wohlstand der

Menschen; Wohlstand suchte ich (selbst aber) nicht. Deinem, der Gottheit Land betrefts deines Sohnes [habe] ich []. Und als [ich], ein Mensch, jenes tat – ich nahm (nämlich) des Wettergottes von Nerik, deines Sohnes, geliebten Ort Nerik, die Stadt (in Besitz). Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin, <Herrin der Hattiländer>, Tarhun von Hatti, mein Herr, macht diese Sache betrefts der Angelegenheit des Wettergottes von Nerik, eures (Text: deines) geliebten Sohnes! Wenn vor den Göttern irgendeine Verfehlung meines Vaters (und) meiner Mutter vorhanden ist, oder wenn es eine längst vergangene Verfehlung ist, fege sie [du], Gottheit, meine Herrin, hinweg; und jene Sünde, Gottheit, meine Herrin, stoße sie um des Wettergottes von Nerik, deines] geliebten [Sohnes] willen, weg und la[sse] sie (als Anklage in der Götterversammlung) nicht [zu]! Für die Götter ist der *dahanga*-Raum im Tempel des Wettergottes von Nerik) der Ort der Willfähigkeit; Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin, schließe die Hattiländer im *dahanga*-Raum, dem vertrauenswürdigen Ort der Willfähigkeit, in dein Herz! Und wenn es auch Vergehen des Hattilandes gibt, welche auch immer, so sollst du, Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin, sie doch wegen des Wortes des *dahanga*-Raumes wegstoßen. Wenn ein Mensch anstelle von Vater und Mutter ein Kind großzieht, geben ihm da Vater und Mutter den (Lohn) der Amme etwa nicht und freuen sich etwa nicht über es? Ich habe mich um des Wettergottes von N[erik], deines geliebten Sohnes Stadt [] bemüht, (so) schone mir (denn), Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin], um der Stadt des Wettergottes von Nerik, deines geliebten] Sohnes [willen], mein Leben, das Leben meiner Gemahlin, mei[ner] Kinder [*und Enkelkinder*] und für [] ver[stoße je]nes Böse [] [fü]r mein Leben, [für das Leben] meiner Gemahlin [].“

Die folgenden Zeilenreste sind nicht mehr zu rekonstruieren. Erst die letzten fünfzehn Zeilen lassen wieder eine fortlaufende Übersetzung zu.

Die Bitte um Freispruch bei der Versammlung der Götter:
 „... (wenn) vor den Göttern von jenen Vergehen noch irgendwelche existieren und in jener bösen Sache irgendein Gott gerufen ist und es (das Vergehen noch) dahinter steht – sobald dann Tarhun und die Götter zur Versammlung hintreten und wenn dann jemand jene böse Sache in der Versammlung zur Sprache bringt, so sollen aber die Sonnengöttin von Arinna, Tarhun von Hatti und die (übrigen) Götter die Sache des *dahanga*-Raumes des Wettergottes von Nerik beherzigen, und jene böse Sache sollt ihr, Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin, u[nd] ihr Götter [für] das Hattiland von dort wegstoßen! Und dir sollen Hattusa als [Or]t [der] Versammlung [der] Göt[ter], Arinna als deine geliebte St[adt] (sowie) Nerik (und) Zippalanda als die Städte deines Sohnes angesehen werden!“

Kommentar: Das Königspaar fordert die Sonnengöttin von Arinna auf, bei der Versammlung der Götter im *dahanga*-Raum die Anschuldigungen zurückzuwei-

sen. Der wohl hattische Terminus *dabanga* ist eine spezielle Bezeichnung eines Raumes im Tempel des Wettergottes in der Stadt Nerik.

Das Gebet der Königin Puduheba. Das Proömium: „[A]n die Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin, Herrin der Hattiländer, Königin des Himmels und der Erde! (§-Strich) Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin, aller Länder Königin! (§-Strich) Im Hattilande setz[test] du dir den Namen Sonnengöttin von Arinna, aber (in dem) Lande, das du zu dem der Zeder(n) (Libanon) machtest, setztest du dir den Namen Hebat.“

Kommentar: Zugrunde liegt der Synkretismus der zentralanatolischen Sonnengöttin von Arinna mit der syrischen Landesgöttin Hebat, der seit der mittleren Epoche des hethitischen Reiches höchsten Göttin des Staatspantheons.

Puduheba stellt sich der Göttin vor: „Ich aber, Puduheba, bin [dei]ne bewährte Dienerin, bin dir ein Kalb des Rinderstalles, bin dir ein Stein (deines) Fundamentes. Und mich, meine Herrin, nahmst du auf, und dem Hattusili, deinem Diener, dem du mich beigeselltest, auch jener war durch das Schicksal (Text: Los) dem Wettergott von Nerik, deinem geliebten Sohn, (als Priester) zugeteilt.“

Kommentar: Bevor Hattusili das Königtum usurpierte, war er von seinem Bruder Muwatalli II. zum Verwalter der zentralanatolischen Provinz Hakmis eingesetzt worden. In dieser Zeit versuchte er mit Erfolg die alte Kultstadt Nerik zu restaurieren.

Die Verdienste Hattusilis um die Kultstadt Nerik: „Und an dem Ort, an dem du uns, Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin, einsetztest, (dieser) ist der Ort deines geliebten Sohnes, des Wettergottes von Nerik. Wie den aber die ersten Könige vernachlässigten, das, Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin, weißt du. Welche die ersten Könige waren, denen du, Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin, die Waffen gabst, die bezwangen zwar die [umliegenden] Feindesländer; die Stadt [Ne]rik aber (wieder) zu nehmen, hat nie[man]d [vers]ucht. Dein Diener aber, welcher Hattu[sili] ist, den du Sonnengöttin von] Arinna, meine Herrin, jetzt *he[imsuchst]*, der] war (gar) nicht König, [er war] (nur) ein Prinz! Ihm oblag es, Nerik, die Stadt, einzunehmen. Hätte er die Sta[dt] Nerik [einzunehmen] nicht vermocht, hätte ihm da [sein] *B[ruder]* [an]dere Länder [übergeb]en? [Selbst] auf Hattusa hat er ihm die Aug[en gerichtet]; und er gab (ihm) (die Stadt) Katapa. [Er aber lehnte ab]. [Sonnen]göttin von Arinna, meine Herrin, das [weißt du!] [] Wettergott von Ne[rik] [] (minimaler Textverlust) ... [Für] das Land N[er]ik und für das [Land Hakmis] [setz]te er [sei]n Haupt und seine [Leben] ein, indem er [ge]gen [die Kaskäer] zu Felde zog.“ (§-Strich)

Die Urhi-Tessop-Affäre: „Als aber Muwatalli, dein [Diener], gestorben war, nahm er den Urhi-Tessop, [sei]nes [Bruders Sohn], und setz[te] ihn in die Königsherrschaft ein. Wie er da deinen Diener Hattusili in Nerik [bedrängte], das weißt du, Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin. Sein Oberherr hetzte ihn ständig, und die Prinzen machten ihm ständig

[Ang]st (indem sie sagten): „Um Neriks willen wirst du noch [um]kommen!“ Er aber beacht[tete] sein eigenes Verderben und seinen eigenen Tod nicht (und sagte): „Für Nerik er[greife ich auch] den Tod! [Bevor ich Nerik [aufgebe][] was auch immer Böses ge[schieht ...].“ (Lacuna)

Kommentar: Zu der Affäre mit Urhi-Tessop (Mursili III.) siehe S. 8 und 93.

Versprechungen an die Götter: „[Dann] werden wir uns (kultisch) reinigen, [und auf eu]ch, die Götter, werden wir [acht]en, um eure, der Götter Vorschriften (und) [Rit]en werden wir uns ebenso kümmern, seit euch Göttern die [Opfer] gesperrt [sin]d. Man wird den Göttern die traditionellen Festriten [jährlich] und [mon]atlich zelebrieren. Und euch, den Göttern, meinen Herren, sollen [die Opfer] nicht länger gesperrt sein, so[lange] wir, euer Diener und (eure) Dienerin, darauf achten!“ (§-Strich)

Kommentar: Statt der Ergänzung [SÍSKUR] „Opfer“ schlägt T. van den Hout, 1998, 56f. eine Ergänzung [URU-ri] „in der Stadt“ vor und beruft sich auf die Wendung Hattusilis III. bezüglich des Urhi-Tessop, der in Samuha wie ein Schwein im Kofen eingesperrt ist, siehe S. 236. Es wäre dann die Stelle metaphorisch als das Ende des Kultes, nach T. van den Hout, in der Stadt Arinna, gemeint; sinnvoller wäre es, Nerik in Betracht zu ziehen, da Nerik durch die Einfälle der Kaskäer vom Kult der Hauptstadt abgeschnitten war.

Ein Appell um Belohnung und Freispruch bei der Götterversammlung: „Und diese Worte habe ich, Puduheba, deine Dienerin, für die Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin, Herrin der Hattiländer, Königin des Himmels und der Erde, ein *arkuwar*-Rechtfertigungsgebet verfaßt. Willfahre mir, Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin, und erhöre mich! Unter den Menschen pflegt man als Rede (Sprichwort) folgendermaßen zu sagen: „Einer Hebamme (Text: „Frau des Gebährstuhls“) ist die Gottheit (stets) willfährig.“ Ich Puduheba, bin (wie) eine Hebamme (Text: „Frau des Gebährstuhls“), (denn) ich habe mich persönlich deinem Sohn gewidmet! So willfahre mir, Sonnengöttin von Arinna, me[ine Herr]in! Und was ich von dir [erbitte], das gewähre mir! Gib Leben dem [Hattusili], deinem Die[ner]; [und von den Schicksalsgöttinnen (und)] den Muttergottheiten [seien ihm lange] Jahre, Tag[e] [(und) Rüstigkeit ge]geben! [Du gnä]dige Gottheit, halte [ihn am Leben]! [Sobald] alle Götter [zur Versammlung hingetre]ten sind [] [nie]mand ruft []. [Für Hattusili aber] fordere Leben am [Versammlungspla]tz aller Götter. Möge deine Bitte von aufrichtiger [Gesi]nnung sein! [Sonnengöttin] von Arinna, [mei]ne H[errin], was auch immer du wünschtest, [es ging in Erfüllung]. [] Rechtens [].“ (Neun Zeilen sind verderbt, dann ist die Kolumne abgebrochen.)

Vier integrierte Bittgebete und Gelübde an andere Götter anlässlich der Götterversammlung: Das erste Bittgebet ist an die Unterwelt- und Totengöttin Lelwani gerichtet. Puduheba bittet sie, die Herrin der Toten, ihren Gemahl am Leben zu lassen. Die übrigen Gebete sind Bitten um Intervention bei der Sonnengöttin von Arinna und ihres Gemahls des Wet-

tergottes. Als Fürbitter um Milde und Barmherzigkeit soll die Kernfamilie, nämlich die Enkeltochter Zintuhi, die Tochter Mezulla und der Sohn, der Wettergott von Zippalanda, die allesamt im Falle der Genesung Hattusilis mit Geschenken bedacht werden sollen, bei dem großen Götterpaar vorstellig werden.

Das Gebet und Gelübde an Lelwani: „[Lelw]ani, meine H[errin], [was] du zu den [Göttern (an) guten Worten] sprichst, (das) erfüllen sie [dir]. Unterstüt[ze] (nun) meine [Wo]rte! Die Rede, die ich [unter den] Menschen gehört habe und [die man] vor mir [sprach]: ‚Hattusili, der dein Diener ist, [ist krank].‘ Was die Men[schen] über ihn zur Zeit des Urhi-Tessop sprachen: ‚Er ist einer eines kurzen [Lebens].‘ Ob nun Hattusili, dein Diener, vor euch, den Göttern, von Menschenhand (schlecht?) gemacht wurde, oder irgendeiner von den oberen und unteren Göttern ihn in das Böse sein gestellt hat, oder irgendeiner betreffs des Böseseins des Hattusili eine Gabe den Göttern gegeben hat, [hö]re nun, oh Göttin, meine Herrin, jene bösen Worte nicht! Laß über Hattusili, deinen Diener, [nichts Böses] kommen! Le[nket] nicht auf uns, oh Götter, Herren [der Gerechtigkeit], (unsere) böswilligen Neider! [Mögest] du doch, oh Göttin, meine Herrin, [ihn] am Leben erhalten (und) zu den Göttern (seinet)wegen [Gutes] sprechen und diese bösen [Worte] mit (deinen) [Fü]ßen zertreten. Und dir, Lelwani, [meiner Herrin], mögen (nur) [Lebenswünsche] für Hattusili, deinen Diener, und [Puduheba, dei]ner [Dienerin], vor den Göttern [aus] deinem Munde [strömen]! Gib Hattusili, dein]em [Diener], und Pudu[heba, deiner Dienerin], [lan]ge Jahre, Monate und Tage! (§-Strich) Wenn du, Lelwani, meine Herrin, zu de[n Göttern] Gutes sprichst (und) Hattusili, deinen Diener, [am] Le[ben erhältst], ihm lange Jahre, Monate (und) Tage gibst, (so) wird es geschehen, daß ich für Lelwani, meine Herrin, eine silberne Statue von Hattusili, so groß wie Hattusili (selbst), anfertigen lasse. Ihr Kopf, ihre Hände und Füße (werden) aus Gold (sein). (Das) werde ich getrennt abwägen lassen.“ (§-Strich)

Kommentar: Die Unterwelts- und Totengöttin ist für das Leben und die Gesundheit Hattusilis entscheidend. Falls er dem Totenreich verfallen ist, so kann nur sie ihm Dispens gewähren. Das Versprechen, eine Statue Hattusilis zu stiften, findet eine Parallele in den Gelübden der Puduheba.²¹

Das Gebet und Gelübde an Zintuhi als Fürbitterin: „Zintuhi, meine Herrin, des Tarhun und der Sonnengöttin von Arinna geliebte Enkelin! Für Tarhun und die Sonnengöttin von Arinna bist du der Brustschmuck; Stunde um Stunde kümmern sie sich um dich. (Lacuna) [Sprich zu den Göttern (seinet)wegen (nur) Gutes]! Z[intuh]i, meine Herrin, [in dieser Affäre offenbare du] dein göttliches Walten und [über]mittle dem Tarhun, deinem Großvater, [und der Sonnen[göttin] von Arinna, deiner Groß-

²¹ Bearbeitet von H. Otten – V. Soucek, 1965; vgl. auch die von J. de Roos bearbeiteten Gelübde, 1984.

mutter, [für Ha]ttusili, deinem Diener, Leben und lange Jahre! Laß es für sie aus (ihrem) Munde kommen! (§-Strich) [We]nn du, Zintuhi, meine Herrin, diese [meine] Worte [erhö]rst und sie dem Tarhun, deinem Großvater, [und] der Sonnengöttin von Arinna, deiner Großmutter, übermittelst, (so) werde ich [di]r, Zintuhi, meiner Herrin, ein [gro]ßes Schmuckstück anfertigen lassen.“ (§-Strich)

Das Gebet und Gelübde an Mezulla als Fürbitterin: „Mezulla, meine Herrin, dem Tarhun [und] der Sonnengöttin von Arinna geliebte Tochter (bist du). [Was immer] du, Mezulla, meine Herrin, dem Tarhun, deinem Vater, und der Sonnengöttin von Arinna, deiner Mutter, sagst, darauf hören sie; das lehnen sie nicht ab. Die Worte, die [ic]h Puduheba, deine Dienerin, zu Tarhun, deinem Vater, und zur Sonnengöttin von Arinna, deiner Mutter, als *arkuwar*-Rechtfertigungsgebet gesprochen habe, [über]mittele sie für mich, Mezulla, meine Herrin, und überbringe sie dem Tarhun, deinem Vater, [und] der Sonnengöttin von A[rinna], [dei]ner Mutter, und verwe[nde (dich) für mich]! (§-Strich) [We]nn du, Mezu[lla], meine Herrin, diese] Worte Tarhun, deinem Vater und [der Sonnengöttin von Arinna], dein[er Mu]tter, [über]bringst, [und (dich) für mich] verwe[ndest], (dann) [werde ich] (dir) Mezulla, meine Herrin, *[Latifundien]* zusammen mit Zivilgefangenen geben.“

Das Gebet und Gelübde an den Wettergott von Zippalanda als Fürbitter: „[Du, Wettergott von Zi]ppalanda, mein Herr, bist [des Tarhun und der] Sonnengöttin von Arinna geliebter Sohn. [Was immer du dem Tarhun], deinem Va[ter], und der Sonnengöttin von Arinna, deiner Mutter, übermi[ttelst, Tarhun], dein Vater, (und) die Sonnengöttin von Arinna, deine Mutter, [leh]nen deine Worte [nicht ab], auf dich hören sie. Und diese [Worte], die ich, Puduheba, deine Dienerin, als *arkuwar*-Rechtfertigungsgebet verfa[ßte], übermittel sie für mich; du, Wettergott von Zippalanda, mein Herr, überbringe sie! Oh Gott, mein Herr, willfahre mir in dieser Affäre! Weil ich nun (wie) eine Frau des Gebährstuhls bin, und um des Gottes, meines Herrn, willen pe[rsönli]ch Buße geleistet habe, mache mich, oh Gott, mein Herr, bei [Tarhu]n, deinem Vater, und bei der Sonnengöttin von Arinna, bemitleidenswert. Auch Hattusili, dein Diener, hat sich um (deinen), des Gottes, Sinn gekümmert. Er hat (dafür) sein [Hau]pt und seinen Sinn eingesetzt, bis er (deine), [der Got]theit, meines Herrn, geliebte Stadt Nerik wieder aufbauen konnte. Sei du nun, Gottheit, [mein Herr], dem Hattusili, deinem Diener, im Guten beigestellt, überbringe diese Worte, die ich zu Tarhun, deinem Vater, und zur Sonnengöttin von Arinna, deiner Mutter, als *arkuwar*-Rechtfertigungsgebet verfasse. Überbringe sie für mich, Wettergott von Zippalanda, mein Herr! (§-Strich) Und wenn du, Wettergott von Zippalanda, mein Herr, diese Worte dem Tarhun, deinem Vater, und der Sonnengöttin von Arinna, deiner Mutter, überbringst (und) Hattusili, deinen Diener, vom Bösen *[befreist]*, (so) werde ich (für dich) einen goldenen Schild von zwei Minen anfertigen

[und] werde] ich [anf]fertigen. Die Ortschaft Puputana aber [werde ich] (dir) der Gottheit [*weihen*].“

Text und ausgewählte Literatur: CTH 383 (KUB 21.19+1193/u(+))KUB 14.7+1303/u(+)Bo 4222+338/v) und CTH 384 (KUB 21.27+676/v+546/u). Beide Gebete sind bearbeitet von D. Sürenhagen, 84–168 und R. Lebrun, 309–351. Neuere Übersetzungen: A. Ünal, 1991, 813–817. I. Singer, 2002*, 97–105 und 2002***.

Das hurritische Gebet der Königin Tatuheba: Von den Gebeten in hurritischer Sprache sei die Fürbitte der Taduheba genannt, die an Tessop und unspezifisch an „die Götter“ um militärische Erfolge für ihren Gemahl Tasmisarri (mit dem Thronnamen Tuthaliya III.) gerichtet ist. Der fast vollständig erhaltene Text besteht aus über 270 Zeilen. Das bislang nur zu Teilen verständliche Gebet mit kurzen hymnischen Elementen ist hoch stilisiert. Es ist in Abschnitte, und diese wiederum in kleinere Einheiten, gegliedert, die durch einen schrägen Keil, der die Verse markiert, voneinander getrennt sind. Die Verse unterliegen einer Rhythmisierung, die nach Silbenzahlen orientiert ist. Häufig vorkommende Chiasmen sind in der Weise konstruiert, daß ein Vers die letzten beiden Worte des vorangegangenen Verses wieder aufnimmt.²²

Die Fragen, ob oder inwieweit die hurritische Gebetsliteratur später entstandene hethitische Gebete, etwa die Gebete des Hattusili und der Puduheba, beeinflußt haben und ob die hurritischen Gebete in der Tradition der babylonischen Individualgebete stehen, sind erst nach einer besseren Kenntnis der hurritischen Sprache zu klären.

Text und ausgewählte Literatur: CTH 777.8 [KUB 32.19+KBo 27.99+KBo 73 (= ChS I/1 Nr. 41)]. G. Wilhelm, 1991*, 37–47.

3. Vokationen

Unter Vokation ist die Anrufung einer Gottheit gemeint, sei es das Herbeirufen – das Invozieren – zu einem Fest, oder sei es das Herausrufen – das Evozieren – z. B. aus einer feindlichen Stadt. Der Begriff ist also nicht im theologischen Sinne als Berufung gebraucht.

Eine Vokation des Wettergottes der Stadt Nerik: Zu dem Festakt der Salbung des jungen Königs Tuthaliya IV. für das Priesteramt des Wettergottes von Nerik wird der Gott mit zwei aneinandergereihten Vokationen herbeigerufen.

Die individuelle Vokation: „[Herbei, Wettergott von Ne]rik, mein Herr, [] (Göttin) Zahapuna, [] Toch]ter. Und dem Wettergott von Nerik soll sie in [*seinem Schlaf*] wie ein *Vogel* eine sanfte [Bot]schaft zurufen! Und sie soll den Wettergott von Nerik aus sanftem

²² Zu einem Beispiel siehe S. 291 f.

Traum erwecken! Kommen soll er, der Wettergott von Nerik! Komme, Wettergott von Nerik, vom Himmel, von der Erde! Herbei vom Osten (und) Westen! Herbei, Wettergott von Nerik, vom Himmel, wenn du beim Wettergott, deinem Vater (bist, oder) wenn (du) in der dunklen Erde bei deiner Mutter Ereškigal (bist)! Nun, herbei in der Frühe des Tages zu deinem Fest! Bei Tagesanbruch salbt man den Tuthaliya zum Priestertum an den von dir geliebten Orten Hakmis (und) Nerik. Bei Tagesanbruch herbei zu deinem Fest! Herbei von dem von dir geliebten Gebirge Hahruwa, zu dem Ort, an dem dein Körper und deine Seele sind! Herbei vom Berg Zali(ya)nu, vom Berg Harpisa, vom [Berg T]ahalmuna, vom [Ber]g Idahalmuna, [vom Berg T]ahali[ya], vom Berg Tagurtas, vom [Berg] Hull-a, vom Berg Puskurunuwa, [vom Berg ...], Wettergott von Nerik, mein Herr, [herbei von] allen Bergen! [Wettergott von Nerik], mein Herr, [herbei von] deinen Bergen! (§-Strich) [Herb]ei vom Fluß Mar[assant]a, vom *mazumazuwanta-Flußbett*, vom Flußufer! Herbei von Zalpa vom Meer! Herbei aus deiner geliebten Quelle Nerik! Herbei von (der Stadt) Lihsina, vom Berg Lihsina!"

Die Standard-Vokation: „Herbei vom Sonnenaufgang! Herbei vom Sonnenuntergang! Herbei von welchem Berg auch immer! Herbei vom oberen Land (Norden), herbei vom unteren Land (Süden), vom Lande Arzawa (im Westen), herbei vom [Hurrit]erland (im Osten), vom Land Kummana (im Südosten), von allen Ländern! Herbei von Nordwest, herbei von Sü[dwe]st, von den vier Himmelsrichtungen (Text: Weltecken)! [Wettergott von Ne]rik, von den Ländern [... herbei] [in das] Hattiland...“ (Ab hier ist der Text weitgehend zerstört.)

Kommentar: Der eigentliche Name des Wettergottes von Nerik könnte hattisch *taru* „Stier“ sein. Das Erwecken des schlafenden Wettergottes von Nerik, einem Gott der Vegetation, spricht dafür, daß die Salbung Tuthaliyas während des Neujahrfestes, wenn die Vegetation (und damit der Gott) zu neuem Leben erwacht, vollzogen wird.

Za(s)hapuna ist nach anderer Überlieferung die Geliebte des nahe bei Nerik gelegenen Berg(gott)es Zali(ya)nu, siehe S. 100. Sie soll den träumenden Gott erwecken – ihm „wie ein Vogel eine süße [Bot]schaft zurufen.“ Die Herbeirufung oder Vokation erfolgt gewissermaßen von außen nach innen; erst allgemein vom Himmel und von der Erde, sie geht dann über zu den Gebirgen und dem Fluß Marasanta, das ist der Kızılırmak, und dem Fluß folgend von Zalpa an der Mündung des Kızılırmak in das Schwarze Meer; schließlich aus einer Quelle bei oder in Nerik und von der Kultstadt Lihsina (Lihzina). Es schließt sich eine zweite Standard-Vokation an, wieder beginnend aus weiter Entfernung, nämlich vom Osten und vom Westen, von den nördlichen, den südlichen, den westlichen und den östlichen Ländern; schließlich von Nordwest und Südwest und zusammengefaßt von den vier Himmelsrichtungen. Während die erste Vokation mit den annähernd lokalisierten Gebirgen deutlich auf die Umgebung von Nerik bezogen ist, ist die Standard-Vokation ganz allgemeiner Art. Da Nerik im nördlichen Zentralanatolien, vielleicht nahe der türkischen Stadt Havza, zu suchen ist (siehe S. 97), gibt es

von Nerik aus auch kein „oberes Land“, ist doch der nördlichste Punkt bereits mit Zalpa erreicht.

Text und ausgewählte Literatur: CTH 386.1 (KUB 36.90), bearbeitet von V. Haas, 1970, 176–182. R. Lebrun, 1980, 369f. Vgl. auch die Übersetzung von I. Singer, 2002*, 105–107.

Die Vokation einer Magierin, die Götter einer belagerten Stadt nach Hattusa zu locken: „Seht, euch, den Göttern der Feindesstadt, stellte ich einen gravierten Bierkrug hin; auch stellte ich euch links gedeckte Tische hin; ich breitete euch Wege aus mit einem weißen Tuch, einem roten Tuch (und) einem blauen Tuch; nun sollen diese Tücher für euch die Wege sein und geht auf diesen (Wegen zu uns)! Wendet euch dem König zum Heile zu! Tretet von eurem Land weg!“ Nach dieser Anrufung vollzieht die Magierin ein Schlachtopfer für die männlichen und weiblichen Gottheiten der Stadt. Nach einer größeren Lacuna tritt der König im vollen Ornat auf, bringt den Gottheiten eine Weinspende dar und verflucht die nun von ihren Göttern verlassene Stadt.²³

Kommentar: Der in vielen anderen Vokationsritualen belegte Anlockungsritus wird eingeleitet mit dem „Ziehen der Wege“, auf denen die Gottheiten herbeikommen sollen. In der Regel werden sieben, acht oder neun Wegespuren „gezogen“. Um die Götter anzulocken, werden auf den Wegen bunte Stoffbahnen ausgebreitet und Aromata sowie Lockspeisen wie Honig, Wein und Sesamöl dazugestellt, denn die Gottheiten „sollen die Wege essen und trinken, sie sollen sich satt essen und satt trinken“ und sich dem König und der Königin wieder huldvoll zuwenden, siehe auch S. 110.

²³ Siehe S. 227 f.

XVII Die Rezeption altbabylonischer Epen

Die Rezeption altbabylonischer Dichtungen, zum Teil in die hethitische Sprache übertragen und umgestaltet, erweiterte die Literatur seit der mittleren Epoche um neue literarische Stoffe.

1. *Die Gilgameš-Dichtung*

Dem Zwölftafel-Werk der Gilgameš-Dichtung aus dem ersten Jahrtausend gehen altbabylonische Fassungen aus dem 18. Jahrhundert voraus. Diese wiederum gehen auf sumerische Dichtungen aus dem 21. Jahrhundert zurück. Die altbabylonische Überlieferung lässt unterschiedliche Lokaltraditionen und Ausformungen erkennen. Daß sie keineswegs einheitlich war, belegen die verschiedenen Fassungen (die Pennsylvania-Tafel, die Uruk-Tafel, die Megiddo-Tafel, die Nippur-Tafel, die Meissner-Millard-Tafel und das Bauer-Fragment), die inhaltlich noch zu keinem geschlossenen Zyklus vereint waren.¹

Die babylonischen Dichtungen in Hattusa: Die in babylonischer Sprache geschriebenen Tafeln aus Boğazköy gehören zu verschiedenen Bibliotheken. Acht Fragmente wurden zusammen mit dem Werk „Gesang (von) der Freilassung“ in der Oberstadt (Haus 16) gefunden; zwei Fragmente stammen vom Palast auf dem Burgberg Büyükkale. Es sind durchgehend beschriebene Tafeln in mittelhethitischem Duktus. Die Texte zeigen zum Teil wörtliche Übereinstimmungen mit den Fassungen der Pennsylvania-Tafel und der Fassung aus Uruk, wenn auch mit Straffungen und Kürzungen.

Von traditionsgeschichtlicher Bedeutung ist, daß bereits um 1400 v. Chr. eine babylonische Gilgameš-Dichtung in Hattusa bekannt war, die wahrscheinlich drei Tafeln umfaßt hat, von denen die erste ganz verloren ist.

Ein Textvertreter mit unbekanntem Fundplatz hingegen ist eine Niederschrift auf einer vierkolumnigen Tafel aus dem 13. Jahrhundert: Erhalten sind auf der Kolumne II die Träume des Gilgameš während der Reise zum Zederngebirge (entspricht der Tafel VII der babylonischen Gilgameš-Dichtung) und auf der Kolumne III Teile der Himmelsstier-Episode, die in der babylonischen Gilgameš-Dichtung in Tafel IV bzw. VI erzählt

¹ A. R. George, 2003 und S. M. Maul, 2005.

werden. Der Text repräsentiert demnach eine stark abweichende oder verkürzte Rezension des Epos.²

Die in hethitischer Sprache geschriebenen Tafeln sind nur äußerst fragmentarisch erhalten. Überliefert sind Bruchstücke der ersten (in mindestens vier Exemplaren vorhanden gewesenen Tafel), der zweiten und dritten Tafel des „Gesanges über Gilgameš“. Die Fundorte sind Büyükkale sowie die Magazine des Großen Tempels.

Die hethitische Gilgameš-Dichtung ist im Gegensatz zu den kunstvoll gestalteten altbabylonischen Fassungen eine bescheidene Nacherzählung, die sich auf eine knappe Zusammenfassung ausgewählter Themen beschränkt. Daß das hethitische bzw. hurritische Gilgameš-Epos aber nicht nur als bloße Kurzfassung und Übersetzung des babylonischen Erzählstoffes, sondern in Teilen auch als eigenständige Dichtung zu betrachten ist, zeigen die Anleihen aus der Kumarbi-Überlieferung. So begegnet Impaluri, dem aus dem Kumarbi-Zyklus bekannten Wesir des Meeresgottes, der in dem babylonischen Standard-Text unbekannt ist, dem Gilgameš. Ein nur kleines Tafelbruchstück beschreibt die sonst nirgendwo überlieferte Episode, wie Gilgameš ehrfurchtsvoll das Meer begrüßt, das ihn gemeinsam mit den Schicksalsgöttinnen aber verflucht.³

Die Namen der Protagonisten: Mit DINGIR „Gott“ determiniert sind ^{DINGIR}Gilgameš, ^{DINGIR}Enkidu, ^{DINGIR}Huwawa und ^{DINGIR}Siduri (= hethitisch und hurritisch ^{MUNUS}/DINGIR Nahmazuli); die übrigen mit den Personendeterminativen ^m (= maskulin) und ^{MUNUS} (= feminin), also ^mŠangašu „Totschläger“ (der Jäger), ^mUta-napišti, ^mUršanabi und die Prostituierte ^{MUNUS}Samhat die „Prächtige“. Da die Namen Nahmazuli und wahrscheinlich auch Ullu(ya) (= Uta-napišti) hurritischer Herkunft sind, ist anzunehmen, daß die hethitische Dichtung unmittelbar auf die noch bruchstückhafte hurritische Fassung des Epos, deren Schreiber sogar den hurritischen Namen Ibitti trägt, zurückgeht. Dieser Annahme entspricht zudem in einigen Fragmenten die Überführung der Namen Gilgameš und Enkidu in *a*-Stämme, also ^{DINGIR}GIŠ.GIM.MAŠ-*a*- und ^{DINGIR}Enkita.

Am ausführlichsten ist der Zug des Gilgameš und des Enkidu zum Zedernbergwald sowie die Begegnung mit Huwawa, dem Bergschrat und Wächter des Zedernbergwaldes, beschrieben. Bemerkenswert dabei ist, daß die hethitische Fassung den Tod des Enkidu als Folge und damit als Strafe für die Tötung des Huwawa konzipiert. Auftraggeber für den Mord ist hier der Sonnengott, der sogar bei Anu und Enlil die Verantwortung dafür übernimmt und den Enkidu als unschuldig erklärt. Auch die Begegnung des Gilgameš mit Uršanabi liegt, wenn auch nur in zwei kleinen Fragmenten, in hethitischer Sprache vor.

² KUB 4.12 (TUAT III.4, 1994, 668–670).

³ KUB 8.59.

Tafel I beginnt nach dem Prolog, „[Gilgameš], den Helden, [will ich preisen ...]“, mit der Erschaffung des die Größe eines Menschen mehrfach überragenden Gilgameš durch die großen Götter – dem Ea, dem Sonnen- und dem Wettergott: „Es schufen [die Götter] den Gilgameš in seiner Gestalt. Istanu des Himmels verlieh ihm [Potenz]; Tarhun(ta) aber verlieh ihm Heldensinn. [So schufen] die großen Götter den Gilgameš. Die Gestalt [betrug] ihm elf Ellen an H[öhe], die Brust [maß] ihm in der Breite neun Sp[annen]; der Penis aber hatte ihm eine Länge von *drei* [].“

Kommentar und literarische Vergleiche: Der Schilderung der Größe des Gilgameš von ca. fünf Metern entspricht in dem babylonischen Standard-Text die Angabe: „Jener ist strotzend an Kraft *und von strahlender Schönheit, stattlich ist seine Statur, elf Ellen hoch ist er gewachsen*. Zwei Ellen beträgt die Breite seiner Lenden. Sein Fuß mißt drei Ellen, eine halbe Rute sein Bein. Sechs Ellen sind seine Schultern breit, der erste seiner [Fin]ger ist eine halbe Elle lang“; der Finger ist sicherlich ein Euphemismus für den Penis; in dem hethitischen Text ist allenfalls ^UZUu^{ba}-ni NITA-ma-aš-ši „der männliche Finger aber ihm“ zu lesen.

Solche Größenangaben finden sich auch bei der Beschreibung der Meerestochter Sertapsuruhi, die „an Länge [], an Höhe aber eine Meile“ ist, oder bei dem Felsen, welcher den Ullikummi gebar, dessen „Länge drei Meilen, seine Breite [aber eine] und eine halbe Meile (ist)“ und schließlich bei Ullikummi: „Seine Höhe war [...] Meilen; und darüber hinaus war ihm [...] dreimal die Höhe“. Der Topos ist bereits in einem sumerischen Epos, in dem der Gott Ningirsu den Helden Eannatum fünfmal so groß wie einen Menschen sein läßt, bezeugt; ihn also wie den Gilgameš zu einer Art Halbgott macht. In 1 Sam 17.4 ist Goliath „sechs Ellen und eine Spanne hoch.“⁴

Die Nennung des Sonnengottes und vor allem des Wettergottes bei der Verleihung der Gaben ist nur in der hethitischen Fassung belegt.

Es folgt die Ankunft des Gilgameš in Uruk, dem geographischen Ausgangspunkt der Dichtung, die Bedrückung der jungen Männer von Uruk, die Ratsversammlung der Götter, bei der die Erschaffung des Enkidu durch die Muttergöttin beschlossen wird. Enkidu wächst in der Steppe auf; die Wildtiere (im babylonischen Standard-Text eine Gazellenherde) ziehen ihn groß: „Der Held Enkidu (war) in der Steppe, [und die Tiere] ziehen ihn groß; [sie machen] für ihn []. Und wohin die Tiere auch zum Weiden gehen, Enkidu [geht] mit ihnen; [wohin sie auch] zur Tränke gehen, Enkidu [geht] mit ihnen.“ Erwachsen pflegt er die Netze [und Fanggruben] des Jägers bzw. des Fallenstellers (in dem babylonischen Standard-Text *ṣajjadu hābilu-amēlu* „Jäger, Räuber Mensch“ hier *šangašu* „Totschläger“) zu zerstören, so daß dieser sich bei Gilgameš beklagt. Nun soll Šamhat, die Prostituierte, den Enkidu durch den sexuellen Akt zivilisieren und zu Gilgameš nach Uruk in die Zivilisation bringen. Nach einer Lacuna messen Enkidu und Gilgameš im Ringkampf ihre Kräfte und schließen dabei Freundschaft. In einer Versammlung der Männer in Uruk

⁴ Siehe H. Otten, 1958, 119.

verkündet Gilgameš, im Libanon den Zedernwächter Huwawa töten zu wollen. Die beiden Freunde begeben sich auf die weite Reise, sie überqueren den Euphrat, bringen den Göttern ein Opfer dar und erreichen nach einer Wanderung von *sechzehn* Tagen die Zedernbergwälder des Libanon. Die in dem babylonischen Standard-Text (Tafel V) ausführliche Beschreibung des Zedernbergwaldes ist in der hethitischen Fassung sehr verkürzt wiedergegeben: „Sie blicken auf die Zedern und Huwawa blickt von oben auf sie herab.“ Huwawa spricht (in beschädigtem Kontext) von den „Plätzen der Gottheit“ und von den „Zedern der Gottheit“. Gilgameš und Enkidu sprechen zueinander von den „nicht geliebten“ (d. h. wohl ungastlichen oder unheimlichen), dicht mit Zedern bewachsenen und mit *lappina*-Pflanzen⁵ bedeckten Bergen, die ihnen undurchdringlich erscheinen. Sie sehen die Fußspuren des Huwawa. (Lacuna) Mit ihren Äxten fällen sie die Zedern. Huwawa protestiert zornig mit den Worten, die Zedern selbst gepflanzt zu haben. Der Sonnengott ermuntert Gilgameš und Enkidu zum Kampf gegen den heftig drohenden Huwawa: „[] in den Himmel werde ich euch schleudern, die Schädel werde ich euch zertrümmern, in die Unterwelt werde ich euch hinab befördern!“ Da die beiden Helden der Hilfe des Sonnengottes bedürfen, muß sie Huwawa (wie in dem Fragment der Tafel V aus Uruk) vorerst schwer bedrängt haben. Doch sie besiegen ihn schließlich mit göttlicher Hilfe: „Der Sonnengott des Himmels hörte das Gebet des Gilgameš, und gegen Huwawa erheben sich mächtige Sturmwinde – der große Sturmwind, der Nordwind, [der Westwind], der *ziqziqqu*-Sturmwind (= *ziqqu ziqziqqu* „Wind-Gegenwind“), der Froststurm, der Gewittersturm, der böse Sturm. Acht Sturmwinde standen gegen ihn auf; schlagen [dem Huwawa] gegen die Augen. Und es ist ihm nicht möglich vorwärtszuschreiten, es ist ihm aber (auch) nicht möglich zurückzutragen; und Huwawa gab auf.“ (§-Strich)

Kommentar: Zu der Schimpfrede des Huwawa siehe S. 235.

Helfende sieben Winde finden sich bereits in der sumerischen Gilgameš-Dichtung. Die Uruk-Version und der babylonische Standard-Text (Tafel V 137–142) zählen dreizehn Winde auf. Der Topos erinnert an ähnliche Kampfesschilderungen in dem babylonischen Anzû-Mythos und in der babylonischen Dichtung *enūma eliš*, in der sieben Sturmwinde den Marduk im Kampf gegen Tiamat (*tamtû* „Meer“) zur Seite stehen, Tafel IV 45–47.

„Da erwidert Huwawa dem Gilgameš: ,Laß mich los, Gilgameš! Du sollst mein Herr und ich will dein Knecht sein! Und [die Bäume], welche ich [inmitten] der Berge großgezogen habe, [davon] werde ich dir starke [] fällen und Häuser [].‘ Enkidu aber [sprach] zu [Gilgameš]: ,Höre nicht auf das W[ort,], das Huwawa [spricht. Lasse] Huwawa nicht [am Leben]!“ (Lacuna)

⁵ Dem Begriff *lappina*- entspricht in der Tafel V:9 des Gilgameš-Epos *giššu* „Dornengestrüpp“.

Tafel II beginnt mit dem Fällen der Zedern. Nachdem Gilgameš und Enkidu wieder am Euphrat angelangt sind, werden sie vom Volk umjubelt und kleiden sich in Festgewänder. (Lacuna) Erhalten ist die Begegnung des Gilgameš mit Ištar: Gilgameš verspricht, der Göttin einen kostbaren Tempel zu errichten; Ištar fordert Gilgameš auf, ihr Geliebter zu sein. Hier ist die Tafel abgebrochen.

Tafel III: Nach Uruk zurückgekehrt hat Enkidu einen Traum: Die Götter – der Himmelsgott Anu, Enlil, Ea und der Sonnengott – halten Rat. Anu fordert wegen der Tötung des Himmelsstieres, daß einer von beiden den Tod erleidet. Der Sonnengott des Himmels widerspricht, worüber Enlil in Zorn gerät. Enkidu, seinen nahen Tod ahnend, erzählt dem Gilgameš den Traum. ... Erhalten sind noch verschiedene Bruchstücke wie die Begegnung des Gilgameš mit der Schankwirtin Šiduri, die Begegnung mit dem Fährmann Uršanabi, die oben erwähnte Verfluchung des Gilgameš durch den Meeresgott sowie einige nicht identifizierbare kleine Fragmente.

Von der hurritischen Fassung sind lediglich fünf oder sechs kleine Tafelfragmente überliefert.

Nr. 1 (Zählung nach ChS I/6) mit dem Kolophon „[x.te Tafel] des Gilgameš; (das Werk) ist nicht zu Ende“ nennt neben Gilgameš mehrmals den auch in der hethitischen Version begegnenden Uršanabi in der Namensform Ullu(ya).

Nr. 2 enthält den vollständig erhaltenen Kolophon: „4. Tafel des Huwawa, (das Werk) ist nicht zu Ende.“ Der Text gehört somit zu einer ausführlich gestalteten Episode des Zuges zum Zedernbergwald. Die noch erhaltenen Verben sowie die Nennung des „Feinöls“ (*hasari-*) lassen vermuten, daß hier eine eigenständige Dichtung vorliegt bzw. vorlag. Genannt sind Huwawa, Enkita, Nahmazuli, Ullu(ya) sowie die Götter Tessop von Kumme, der Sonnengott Simige und Ea. Dreimal erscheint die Klage „meinen Bruder wirst du vernichten“. Der Schauplatz der Erzählung sind „die Berge“. Aus einer Rede der Nahmazuli ist der Vergleich „[er ist] wie ein Rind“ verständlich, der sich wahrscheinlich auf den Tessop von Kumme bezieht.

Nr. 3 bietet noch den Namen Tessop (im Direktiv) sowie sein Epitheton „großer Herr der Stadt [Kumm]e“. Genannt sind ferner Ullu(ya) und die Göttin Sa(w)oska. Mit diesem Fragment liegt vermutlich die Schilderung der Reise des Gilgameš bis zum Berg Māšu nach dem Tode Enkidus vor sowie die Gespräche entweder mit einem Skorpionmenschen oder mit Šiduri bzw. mit Uršanabi. Somit entspräche das Fragment der Tafel IX und X der Ninive-Version.

Nr. 4 nennt mehrmals den Gott Ea (^{DINGIR}A.A) mit dem Epitheton *madi* „weise“; die Zuordnung zur Gilgameš-Dichtung ist indes unsicher.

Nr. 5 enthält eine an Gilgameš gerichtete Rede des Enkidu, in der Huwawa und ein Berg genannt sind.

Motive aus der Gilgameš-Dichtung im hethitischen Schrifttum: In der Hymne an die Ištar⁶ heißt es in bezug auf ihr Verhalten zu ihren Liebhabern in Anlehnung an die Tafel VI 42–73 der Standard-Version: „Du Ištar, zerbrachst sie wie den *aresant*-(Bestandteil) der *esarasila*-Pflanze und verzehrtest sie wie Koriander mitsamt dem Samen und vernichtetest sie“. Genannt ist Gilgameš ferner in einer noch unverständlichen hurritischen Rezitation eines Rituals.⁷ Eine dem Gilgameš-Epos ähnliche Beschreibung der Unterwelt findet sich in dem Text „Die Reise der Seele in das Totenreich“.⁸

Text und ausgewählte Literatur: Akkadische Fassung CTH 341 I.: Zuletzt A. R. George, 2003, 306–326. Hethitische Fassung: CTH 341 III. [Erstmals übersetzt von A. Ungnad, 1923, 19–27.] Die neueste Übersetzung bietet G. Beckman, 2001, 157–165.

Hurritische Fassung: CTH 341 II. Zusammengestellt in ChS I/6 Nr. 1–5; vgl. M. Salvini, 1988, 157–160 und M. Salvini – I. Wegner, ChS I/6, 2004, 16f. Auch das 1921 veröffentlichte hurritische Fragment KBo 6.33 wurde erstmals von A. Ungnad, 1923, 27–28 besprochen.

2. *Die Atra(m)hasīs-Dichtung*

Die Dichtung gehört zu den bedeutendsten babylonischen literarischen Werken. Benannt ist sie nach dem Helden Atra(m)hasīs, dessen babylonischer Name „der über die Maßen Weise“ oder „herausragend durch Verständnis“ bedeutet. Als Epitheton führen den Namen auch die babylonischen Helden Adapa, Etana und Ūta-napišti. Überliefert ist die Dichtung bereits aus der frühen altbabylonischen Zeit im 18. Jahrhundert und in einer jüngeren Fassung aus dem 7. Jahrhundert v. Chr. Sie berichtet zunächst über die von den Göttern Anu, Enlil und Ea aufgeteilte Welt, in der die niederen Gottheiten für die Arbeiten zur Bewässerung des Landes – den Bau von Kanälen und Dämmen – und für den Unterhalt der höheren Götter zuständig waren. Unzufrieden mit diesem Los rebellieren sie, zerbrechen ihr Arbeitsgerät und belagern tobend den Tempel E kur des Enlil in seiner Stadt Nippur. Dieser erste überlieferte Streik der Weltgeschichte wird auf diese Weise geschlichtet, daß Ea und die Muttergöttin den Menschen erschaffen, der nun statt ihrer „die Arbeit zu verrichten hat“. Hier setzt das auch aus der Dichtung *enūma eliš* bekannte Motiv der Ruhestörung ein: Nach „600 (und) 600 Jahren“ nehmen die Menschen überhand und stören durch ihren Lärm die Ruhe der statisch verharrenden Götter, so daß Enlil beschließt, die Menschen durch Plagen – Fieber, Dürre, die eine Hungersnot verursacht, und eine Epidemie oder eine neuerliche

⁶ Siehe S. 199–201.

⁷ KUB 32.46+KUB 32.38 (= ChS I/5 Nr. 107) Vs. 19'–23'.

⁸ Siehe S. 237–239.

Dürre – zu dezimieren oder gar auszurotten. Der menschenfreundliche Ea jedoch vermag den beschlossenen Untergang zu vereiteln. Doch schließlich einigen sich die Götter, die Menschheit durch eine Sintflut auszulöschen. Atra(m)hasīs erhält jedoch von Ea den Rat, heimlich das rettende Schilfboot zu bauen, das ihn, seine Familie und seine Habe samt dem Getier der Erde rettet. Fast wörtlich ist die Erzählung von der Sintflut in die Gilgameš-Dichtung integriert und im 6. Jahrhundert v. Chr. im Alten Testament rezipiert.

Von dieser Dichtung liegen aus den Tontafelarchiven von Hattusa drei Fragmente vor. Dabei handelt es sich um ein Bruchstück in babylonischer Sprache (KBo 36.26), das auf Grund des Duktus von einem hethitischen Schreiber geschrieben worden ist. Die beiden anderen in hethitischer Sprache überlieferten Bruchstücke gehören zu zwei verschiedenen Fassungen – einer zweikolumnigen und einer vierkolumnigen Tafel. Beide stellen keine reinen Übersetzungen dar, sondern sind – wie auch die hethitischen Fragmente der Gilgameš-Dichtung – Nachdichtungen. Das Bruchstück KUB 36.74 enthält 11 Zeilen der Kolumne III mit dem Restkolophon „[...] Tafel] (das Werk ist) nicht beendet“. Es ist anzunehmen, daß der Anfang des Kolophons, nämlich „[^mat-ra-am-ha-ši-iš]“, auf der nicht erhaltenen Kolumne IV gestanden hat und daß die Kolumnen I und IV die babylonische oder hurritische Vorlage zu der hethitischen Fassung enthalten haben. Das andere Bruchstück (KUB 8.63+KBo 53.5) weicht völlig von der altbabylonischen Dichtung ab. Kolumne I enthält ein Gespräch zwischen Hamsa und seinem Sohn (hethitisch) Atramhasi, in dem Hamsa dem Atramhasi „die Worte des Kumarbi“ mitteilt: „Als [nun] Hamsa die Worte des Kumarbi h[örte], da [hub er an], zu seinem Sohne Atramhasi zu sprechen: „Diese Worte, [die Kumarbi] gesprochen hat, die hö[re]!“ In beschädigtem Kontext ist ein Fest genannt, das Atramhasi ausrüsten soll, sowie eine Holzfigur. In Kolumne IV ist die Rede von den Feldern. „[Im] dritten [Ja]hr aber Kumar[bi] riefen si[e] ... Hamsa [sprach] zu Atramhasi, [...] Kumarbi [wird] in diesem Jahr die Am[eisen auf die Felder loslassen]. Die Ameisen [werden] (das Getreide) fressen, und folgend[ermaßen handele]: Nimm die butanuwa-Geräte, und wenn die A[meisen] barsant- und butanu- [...], treibe die Wagen her und treibe [...] her und [bringe] das Getreide [an] einen an[der]en [Ort]!“; um zu verhindern, daß die Ameisen das Getreide fressen, und um sie fernzuhalten „[gruben] Atra(m)hasīs und Hamsa außen herum Wassergräben.“

Kommentar: Atra(m)hasīs erscheint hethitisch im *i*-Stamm. Hamsa wäre der akkadische Name der Zahl 50. Die 50 aber bezeichnet den Gott Enlil (50 *ha-an-šá* 50 *DINGIR*BE, CT 13.32 rechte Kol. 12'). Daß Enlil aber nicht gemeint sein kann, zeigt sich schon daran, daß Hamsa nicht mit dem Gottesdeterminativ, sondern mit dem Personendeterminativ geschrieben ist. Deshalb liegt es nahe, anzunehmen, daß die Zahl *hamšu* „5“, die in den hethitischen *a*-Stamm überführt worden ist,

dem Namen zugrundeliegt. Die Überführung in einen *α*-Stamm aber scheint in einer hurritischen Version der Dichtung erfolgt zu sein (siehe auch S. 273), so daß auch dieser Text auf eine hurritische Vorlage zurückgehen könnte.

Die altbabylonische Fassung erzählt, daß sich die Menschheit gewaltig vermehrte und durch ihren Lärm und ihre Aktivitäten die Ruhe der Götter störte. Um sie zu reduzieren, schickt Enlil dreimal schreckliche Plagen – das erste Mal die „Eiseskälte“ und zweimal eine Hungersnot. Die in der hethitischen Fassung beschriebene Ameisenplage, die Kumarbi in der Rolle des Enlil „im dritten Jahr“ der Notzeit herbeiführt, ist sonst nicht belegt. Das Motiv der Reduzierung oder Ausrottung der Menschheit erinnert an den Hedammu-Mythos, in dem Kumarbi ebenfalls die Menschheit auszurotten beschließt.

Text und ausgewählte Literatur: Eine Bearbeitung der altbabylonischen Dichtung liegt vor von W. G. Lambert – A. R. Millard, 1969. Eine deutsche Übersetzung bietet W. von Soden, 1994, 612–645. Die Fragmente aus Boğazköy sind CTH 347: KBo 36.26 (babylonisch, nicht einzuordnen); hethitisch: KUB 8.63+KBo 53.5, KUB 36.74, KBo 22.178 (+) KUB 45.109. Zum Teil transkribiert von E. La-roche, 1969, 75–76. Zuletzt bearbeitet von A. M. Polvani, 2003, 532–539. Vgl. auch H. G. Güterbock, 1946, 30, 81 ff. und J. Siegelová, 1970.

XVIII Lieddichtungen und Gesänge

1. Zwei hethitische Soldatenlieder

Das Lied „Kleider von Nesa“ ist Teil des Berichtes des Puhānu.¹ Die Übersetzung des Liedes ist kontrovers:

„[Kleider von] Nesa, Kleider von Nesa, lege mir hin, lege hin!
Und die (*Gabe*) meiner Mutter bringe zu mir herunter, lege mir hin, lege hin!
Und die (*Gabe*) meiner Amme bringe zu mir herunter, lege mir hin, lege hin!“

In hethitischer Sprache lautet das Lied, nach dem von H. Eichner vorgeschlagenen Rhythmus wie folgt:

*nésas [wáspes] nésas wáspes // tiya-mmu tiya
nú-mu ánnas-más katt(a) arnut // tíya-mmu tíya
nú-mu úwas-más katt(a) arnut // tíya-mmu tíya*
- - / - - - // - -
- - - / - // - -
- - - / - // - -

Danach besteht eine kleine Strophe aus einem dreimal wiederkehrenden Langvers. Deutlich ist seine Herkunft aus der Verbindung eines fallenden Vierhebers mit einem fallenden Zweiheber mit zweisilbiger Binnensenkung.

Text und ausgewählte Literatur: KBo 3.40 Vs. 12–16 (Duplikat KBo 13.78). O. Carruba, 1998, 69f. H. Eichner, 1993, 100–106. O. Carruba, 2004, 225–237. C. Watkins, 1995, 248.

Das „Lied des (Kriegsgottes) Zababa“: Der in babylonischer Sprache überlieferte und in die Zeit Hattusilis I. zu stellende Bericht über die Belagerung der Stadt Ursu² beschreibt einen von dem „Lied des Zababa“ begleiteten Strafritus bezüglich der Feigheit oder Treulosigkeit des hethitischen Generals Santa. Der Strafvollzug scheint darin zu bestehen, daß man die martialischen Geräte des Santa mit weiblichen Geräten bzw. Attributen vertauscht, um so die „Schwäche der Frau“³ des Santa zu brandmarken: „Die Söhne des Lariya (und) Lariya sangen verhalten das Lied des Zababa.“ Während sie das (nicht überlieferte) Lied singen, treffen sie die Vorbereitungen für den erniedrigenden Strafvollzug: „Den Dresch-

¹ Siehe S. 47–51.

² Siehe S. 42–46.

³ Siehe S. 45 mit Anm. 17.

platz *verstopften* wir mit *labni*.“ Der Wechsel in die 3. Person Pluralis spricht dafür, daß nun ein anderer über ihre Vorbereitungen berichtet: „Die Hunde (Text: Sg.; ein Heereskontingent?) sind *gepanzert*. Einen mächtigen Stier (eine Belagerungsmaschine?) brachten sie von dem Dreschplatz; ein Nicht-*silu* entfernten sie; eine Spindel brachten sie, die Pfeile trugen sie weg; eine Schminkspachtel brachten sie, die Keule entfernten sie.“

Literarische Vergleiche: Es drängt sich ein Vergleich mit Herakles in der Rolle eines spinnenden Mädchens bei Omphale auf. Eine gewisse Parallele findet sich in der arabischen Geschichtsschreibung des Mittelalters (9. Jahrhundert) im *Kitāb al-Ahbar at-tiwāl*: Der König Hormizd bezichtigt seinen Feldherrn der Veruntreuung der Kriegsbeute und schickt ihm weibliche Attribute: „Es steht für mich fest, daß du mir von jener Kriegsbeute nur einen geringen Anteil geschickt hast. ... Hiermit sende ich dir nun eine Kette – lege sie um deinen Hals! –, einen Frauengürtel – umgürtle dich damit! – und eine Spindel – sie soll in deiner Hand sein! –, denn Treulosigkeit und Undankbarkeit gehören zu den Charakterzügen der Frauen.“⁴

Text und ausgewählte Literatur: KBo 1.11 Rs. 14–17, siehe N. Oettinger, 1976, 75 und mit abweichender Interpretation G. M. Beckman, 1995, 29–32; vgl. auch V. Haas, 1994, 365.

„**Gesänge des Kampfes**“: Während eines Abschnittes des hethitischen *bisuwa*-Festrituals für das Kriegsheil des Königs führen Harfen- oder Leierspieler einen Kriegstanz auf und singen „ermutigende Gesänge des Kampfes“, die in der Ritualanweisung jedoch nicht zitiert sind.

2. *Der Musiktext aus Ugarit*

Aus dem Königspalast der Hafenstadt Ugarit stammen die in der Musikwissenschaft vielbeachteten Tontafeln mit Musikaufzeichnungen. Mit den Dokumenten des altbabylonischen Musiksystems der Fixierung von Musik führen sie die direkten Quellen der Musikgeschichte um mehr als ein Jahrtausend zurück. Die Tafeln enthalten hurritische Hymnen oder Lieder mit musikalischen Instruktionen, die durch babylonische Bezeichnungen für Intervalle innerhalb einer Skala, Zahlzeichen und hurritische Begriffe ausgedrückt werden. Diese Zusätze zu den Liedern sind eine Form der Notation für die Instrumentalbegleitung, die die eigentliche Melodie bestimmt. Möglicherweise steht sie aber auch in Einklang mit dem Wortlaut des Liedes.

Nach einer Analyse von H.-J. Thiel besteht der Text aus einem Zwei- und einem Dreistrophengesang mit einem „Vor“- und einem „Nachstück“. Jede Strophe enthält fünf Verszeilen. Die beiden ersten Verszeilen sind in jeder Strophe dem Wortlaut nach identisch, jedoch sind ihnen verschiede-

⁴ Siehe N. Oettinger, 1976, 75.

ne Noten unterlegt. Die Strophen sind noch weitgehend unverständlich, doch scheinen die Lieder oder der Hymnus an nicht namentlich genannte Gottheiten gerichtet zu sein.

Text und ausgewählte Literatur: A. D. Kilmer, 1974. M. Duchesne-Guillemin, 1975. H.-J. Thiel, 1977. R. Werner, 1981. M. K. Cerny, 1987, 1988 und 1994. A. D. Kilmer, 1993–1997. Eine vollständige Literaturliste bietet M. Schuol, 2004, 142 Anm. 527.

3. Ein Liebeslied

Tafeln in junghehitischen Duktus des als „Botschaft des Lu-dingirra“, „The Message of Ludingirra“ oder „Signalement lyrique“ bekannte Lied wurden in Ugarit und in Hattusa gefunden und gehörten sicherlich zum Repertoire der Schreiberschulen. Der auf einer altbabylonischen Vorlage fußende Text ist in Form einer Trilingue auf einer Tafel mit jeweils drei Kolumnen überliefert: Links sumerisch, mittig akkadisch und rechts hehitisch.

Wie aus den Duplikattafeln hervorgeht, unterliegen die einzelnen Verse keiner festen Reihenfolge; sie sind ins Belieben des Schreibers oder des Vortragenden gestellt.

In dem Liebeslied ist die Geliebte als die Göttin Ištar und – wie häufig in der babylonischen Liebeslyrik – als Mutter gepriesen, die in Analogie zu den verschiedensten Gegenständen gesetzt wird. Der folgende, nur bruchstückhaft erhaltene, hehitische Text setzt in etwa der Mitte des Liedes ein. Strukturiert ist das Lied mit dem Satz, „ein erstes/zweites/drittes usw. Kennzeichen meiner Mutter will ich dir sagen“:

[]
Sie ist (wie) ein [] aus Lapislazuli;
sie ist (wie) ein [] aus Babylon-Stein.

Sie ist (wie) die Ausstattung einer Königstochter [].

Sie ist (wie) eine Kollektion von *hulali*-Edelsteinen,
ist (wie) ein roteuchtender Rhyton.

sie ist (wie) ein Ring aus Zinn;
(wie ein Ring) aus *kiklubassari*-Metall.

Sie ist (wie) ein Stück Gold; (wie) [ein Stück] Silber.

Sie ist (wie) ein Schilf, (wie) ein *hubhurtalla*-Halsband, das [man] bin[det] [].

Sie ist (wie) eine Statuette aus Alabaster, (die) auf einem Sockel aus Lapislazuli steht.

Sie ist wie eine vollendete Säule aus Elfenbein und ist angefüllt mit Glanz.

Ein drittes Kennzeichen meiner Mutter [will ich dir sa]gen:

Meine Mutter ist für mich (wie) ein Regen [] zur ersten Zeit der Saat.

Sie ist (wie) eine üppige Ernte; sie ist (wie) eine Spei[se] aus *seppit*-Getreide.

Sie ist wie ein üppiger Garten,
angefüllt mit Überfluß.

Sie ist wie eine Föhre der Bewässerung und ist angefüllt mit Gute[m].

Sie ist (wie) die erste Frucht des Jahres;
sie ist (wie) das Laub des ersten Monats.

Sie ist wie ein (Bewässerungs-)Kanal, der zum Beet
Wasser im Überfluß bringt.

Sie ist (wie) Honig und Datteln von Dilmun, sie kommen
von den Inseln.

Ein viertes Zeichen meiner Mutter will ich ferner nennen:

Meine Mutter []
und ist [mit] angefüllt.

Sie ist (wie) das (babylonische) Neujahrsfestritual, das anzusehen
lieblich ist.

Sie ist wie die Königssöhne, die in Freude und in Üppigkeit
eintreffen.

Sie ist (wie) das Spiel []
in Freude [].

Sie ist wie die Liebe mit dem Begehrn nicht [].

Sie ist wie ein Heilsgruß, wenn der Sohn aus der
Knechtschaft zu seiner Mutter zurückkehrt.

Ein fünftes Kennzeichen [meiner] Mutter
[will ich dir ferner sagen]:

Hier ist die Tafel abgebrochen.

Text und ausgewählte Literatur: R. S.25.421 (CTH 315), Autographie: Ugaritica V, 1968, 444–445; die sumerische und babylonische Version ist bearbeitet von J. Nougayrol, Ugaritica V, 1968, 310–319; die hethitische Version von E. Laroche, Ugaritica V, 1968, 773–779.

4. *Kultlieder in hattischer, luwischer und hurritischer Sprache*

In hethitischen Festritualen werden zu den verschiedensten Anlässen Lieder in hattischer, luwischer, hurritischer und babylonischer Sprache gesungen, sei es zur Freude der Götter oder auch, um das königliche Zere-

moniell zu begleiten. Manche Lieder sind auf separaten Tafeln niedergeschrieben, andere in die Ritualanweisungen aufgenommen. Gesungen werden sie von Sängern, Priestern, Mädchen- und Frauenschören. Manche Lieder sind durch Angabe ihrer Herkunft genauer bestimmt, z. B. „für die Götter singt er Lieder nach Art der Stadt Istanuwa“, andere sind nach dem Fest, bei dem sie gesungen werden, benannt, z. B. „Lieder des Markt(platz)-Festrituals“.

Hattische Wechselgesänge⁵: In der uns kaum verständlichen hattischen Sprache (der hethitischen Vorbevölkerung Zentralanatoliens) werden Wechselgesänge und Lieder (hattisch *zinar* „Lied“) von hattischen Mädchen und Frauen gesungen. Ein oder auch mehrere Vorsänger bzw. Vorsprecher intonieren die Strophen mit einem Vorgesang, der von dem Chor (hethitisch *panku-* „allesamt“) wiederholt wird, aber auch abweichen kann.

Das erste aus drei Strophen bestehende Lied singt ein Chor der *zintuhi*-Mädchen. Ein Vorsänger oder eine Vorsängerin intoniert die Strophen:

„Die/der Anführer(in) der *zintuhi*-Mädchen singt folgendermaßen:
maiysta maiysta melluawaiya

Jene aber psalmodieren mit ihr/ihm ebenso; beim drittenmal intoniert sie/er:

awazza awazzan<ni>ga

Und die Priesterin ‚Gottesherrin‘, die ‚Tochter‘ und die Priesterin ‚Gottesmutter‘ hocken sich nieder. (§-Strich) Und ferner intoniert sie/er:

awazza awazzanniga tarullipa awazza awazzanniga tagasganis

Jene aber psalmodieren mit ihr/ihm ebenso. (§-Strich)

Und ferner intoniert sie/er:

azzitissa iyaa zuliliyanna

Jene aber psalmodieren mit ihr/ihm ebenso. (§-Strich)

Und ferner intoniert sie/er:

hakantes kantisma maiyamauma

Jene aber psalmodieren mit ihr/ihm ebenso.“ (§-Strich)⁶

Das Lied der Frauen der Stadt Tissaruliya wird gesungen,

„wenn der König vom Pala[st herabkommt], [] die Frauen von Tissaruliya [singen] dem König gegenüber(stehend) fol[gendermaßen]:
(§-Strich) Ihr(e) Anführer(in) intoniert

alinaaiu [].

Jene aber psalmod[ieren] mit ihr/ihm ebenso

[alinaaiu liinaiu] ilinaa muuwalin[aa] (§-Strich)

⁵ Zu den hattischen Wechselgesängen siehe J. Klinger, 1996, 277–284 und 687–726.

⁶ KUB 20.17+KUB 11.32 Vs. II, siehe J. Klinger, 1996, 279–280.

Ihr(e) Anführer(in) intoniert

anteggah[ule]

[Jene aber psalmodieren mit ihr/ihm ebenso]

teggahulee tekaa [tekahule] (§-Strich)

Ihr(e) Anführer(in) intoniert

aakkinun[a]

Jene aber psal[modieren] mit ihr/ihm

[aliinaiu liinaiu] linaa muuwali[na]

Ihr(e) Anführer(in) intoniert

anteggah[uli]

[Jene aber psal[modieren] mit ihr/ihm]

teggahuli teka tek[ahuli].“

Der Kolophon weist die Tafel als den Gesang der Frauen von Tissaruliya, mithin als eine Liedersammlung, aus.⁷

Das „**Lied der Stiere**“ wird von den „Frauen der Stadt Nerik“ gesungen, während „der König hinter den Stieren einhergeht“; das Ritual zitiert nur die Anfangszeile

„awan kaitgabilluu daaru lelli liphappin“

Kommentar: Dieses Lied beginnt mit der Interjektion *awa(n)* „herbei“; angerufen zu sein scheint *daaru*, vielleicht eine Variante zu *taru* „Stier“.

Ein Lied der „Frauen der Stadt Nerik“ an den Kriegsgott Sulinkatte beginnt mit den Worten

„sipzel karamuu taba[rna] katte izziti sul[inkat-te kattainu]“

Kommentar: Das Lied enthält die Worte *karam* „Wein“, *tabarna*, im hattischen Kontext ein Götterepitheton, *katte* „König“, *izzi* „günstig“ und Sulinkatte.

Ein Lied an die Sonnengöttin von Arinna: Das Lied mit der Anfangszeile

„alaaiya ariniddu alaai[ya]“

scheint an die Sonnengöttin von Arinna gerichtet zu sein, da das Lexem *ariniddu* von Arinna abgeleitet ist und das hattische Zugehörigkeitssuffix *-it* enthält.

Istanuwäische bzw. luwische Wechselgesänge: In den Ritualen der luwischen Stadt Istanuwa spielt der Gesang eine besondere Rolle. Herzuheben sind diejenigen Lieder, die jeweils ein Chor und seine zwei Vorsänger in regelmäßiger Abfolge vortragen.⁸ Die Chöre bilden „die Männer von Istanuwa“ und „die Priester“ nebst ihren beiden Vorsängern. In dem folgenden Beispiel wiederholt der Chor das Lied der Vorsänger.

⁷ KBo 14.117, siehe J. Klinger, 1996, 690–691.

⁸ Vgl. F. Starke, 1985, 294.

„Ihre zwei Anführer (Vorsänger) singen folgendermaßen:

*laal[luuiyawa tapa[ala] duwaiyaaai kuistiyappi wassa [lalluuiyawa]
tapaala duwaiyaae kuistiyaa[ppi wasan(-)] (§-Strich)*

Mit ihnen [singt] der Chor ebenso

*lalluuiyawa tapaala du[waiyaaai kuistiyappi] wassa lalluuiyawa
ta[paala duwaiyaae] kuistiyappi wasa[n(-)] (§-Strich).⁹*

Wenn auch die luwische Sprache weitaus besser erschlossen ist als das Hattische, so bleiben auch diese Lieder vorerst noch weitgehend unverständlich. Die beiden folgenden Verse

liliwa taain mimientuuwaa liliwaa liliwa iyaa nannaa l[iluwa]

und

[li]lailu lilailu [l]ilanduan masani[nzi] kummaiinzi a-[]

könnten wegen des Verbums *lilayi-* „entsühnen“ auf Entspannungslieder hinweisen. Der letztere Vers ist in etwa zu übersetzen:

Entsühnen will ich, entsühnen will ich [];
entsühnen sollen ihn die reinen Götter.

Die hurritischen Lieder des zinzapu-Vogels: Anlässlich des „Festes der zinzapu-Vögel“ für die Ištar von Ninive finden Zeremonien statt, während derer die aus vielen Strophen bestehenden „zinzapu-Lieder“ (SIR₃, ŠA *zinzapu[st]*) in hurritischer Sprache gesungen werden; vollständig erhalten aber sind nur wenige Strophen dieser weitgehend unverständlichen Poesie:¹⁰

[Savos]ka [za]zzalli=ma ali

[a]llim[ie zaa]lla Ninatta

Kulitta zazzalli=ma al[i]

[al]iimie zaalla

und

zinzapuva=til ali zaa[lla]

ali aliimie zaalla

aliimie zaalla piduwa puh-[]

zaalla neelli=ra siū[]

zinzapunini=ra ušun-[]¹¹

Die Wortfolge *zazzalli=ma ali alimie zaalla* der ersten Strophe wechselt mit *ali zaalla ali alimi zaalla* der zweiten Strophe.

⁹ KUB 35.139 Vs. I 8'-17', siehe F. Starke, 1985, 337.

¹⁰ Siehe ChS I/3-1 Nr. 40-45.

¹¹ KUB 47.66 (= ChS I/3-1 Nr. 42) Vs. I? 4-7 und KUB 45.40++ (= ChS I/3-1 Nr. 41) Vs. I? 8"-12".

*5. Gibt es ein luwisches Lied über die
homerische Stadt Ilios?*

In dem luwischen Kult der Stadt Istanuwa (westlich von Hattusa bei Gordion?) wird anlässlich einer Trankopferspende für eine sonst kaum bekannte Gottheit Suwasuna ein luwisches Lied mit seiner Anfangszeile zitiert:

abhatata alati awita wilusati

Die Zeile besteht aus zwei Versen mit jeweils sieben alliterierenden Silben:

*abha=ta=tta alati
awita wilusati*

Akzeptiert man die Identifikation des Nomens *wilusati* als Ablativ des Ortsnamens Wilusa, also Ilios < (W)Ilios,¹² und die Bedeutung „hoch, steil“ für das *Hapax legomenon alati*, so ergäbe sich folgender Sinn:

„Als sie von dem hochragenden Wilusa kamen“.

Da der Übersetzung für *alati* „hoch, steil“ die Ilias Pate gestanden hat, in der vom „hohen Ilios“ (z. B. 13.773) die Rede ist, sollte man einer luwischen „Wilusiade“ mit gehöriger Skepsis gegenüberstehen.

Die Bedeutung „hoch, steil“ ist also nur geraten; ein anderer Vorschlag bietet die Übersetzung:

„Als sie vom Meere herkamen, von Wilusa“,

wobei nun für *alati* eine Bedeutung „vom Meere“ angenommen wird.

Text und Literatur: KBo 4.11 Rs. 46. C. Watkins, 1986, 58–62. F. Starke, 1990, 603 und 1997, 448 Anm. 4. S. Heinhold-Krahmer, 2003, 155.

¹² Siehe S. 6.

XIX Literarische Elemente

1. Poetische Techniken im hethitischen und hurritischen Schrifttum

Um die poetische Qualität eines literarischen Werkes beurteilen zu können, bedarf es vor allem der Kenntnis stilistischer Figuren und der Strukturen rhythmischer Gliederungen. Zwar ist die Hethitologie von einer Poetologie ihrer Literatur noch weit entfernt, doch sollen die folgenden Beispiele einen ersten Einblick in die kunstvolle Rhetorik hethitischer Literatur geben.

Poetische Techniken im hethitischen Schrifttum: Da die althethitischen Texte zumeist nur in jüngeren Abschriften vorliegen, ist es nicht absolut sicher, daß die im Folgenden dargestellten stilistischen Techniken auch ursprünglich in diesen Texten vorhanden waren, denn theoretisch könnten sie auch erst während der Abschriften vorgenommen worden sein.

Konsonanten- und Wortspiele: Das althethitische Ritual und der Mythos vom Götter Telipinu enthält eine ganze Reihe von Konsonanten- und Wortspielen. In einem Absatz wechseln die beiden finiten Formen des Verbums *hat-*, nämlich *hater* „sie vertrockneten“ und *hazta* „er/sie/es vertrocknete“: *[nu H]UR.SAG^{DIDLI.HI.A} hatter taru hazta (hat^{sta}) ... wesae*s *hater PU₂^{HI.A} hazta* „[und (nu) die Be]rge (HUR.SAG^{DIDLI.HI.A}) vertrockneten (hatter), die Bäume (taru) vertrockneten (hat^{sta}) ... die Weiden (wesae) vertrockneten (hatter), die Quellen (wattaru/PU₂^{HI.A}) vertrockneten (hat^{sta})“. Es folgt ein Satz, in dem die Worte *kast-* „Hunger“, *kistant-* „Hungersnot“ und *kis-* „werden, geschehen“ variieren: *nu kasts kisati ... kistantit harkiyanzi* „Und Hunger entstand ... durch Hungersnot gehen sie zugrunde“. Der gleiche Text bietet die Alliteration *[kar]tit+asta* (-asta, enklitische Partikel) *melit zinni[t]* „im Innern [kart-it (Instrumentalis -it) ging der Honig (melit) zu Ende“ (zinnit, Präteritum 3. Prs. Singular von *zinna-*]). An anderer Stelle des Textes stehen sich die beiden Verbalpartizipien *sasant-* „schlafend“ und *sant-* „zornig“ gegenüber: „Ich (Telipinu) zürnte [und bin hinweggegang]en! [Warum habt] ihr mich, den Schlafenden (*sasantan*), [aufgestört]? Warum habt ihr [mich], den Zürnenden (*santan*), zum Sprechen veranlaßt?“¹

¹ KUB 17.10 Vs. I 16–18; KUB 33.10 Vs. II 7–8.

Ein Wortspiel mit den finiten Verbalformen *mausta* „er fiel“ am Ende des Satzes und *austa* „er sah“ am Anfang des folgenden Satzes findet sich in dem Mythos vom Mond, der vom Himmel fiel: *n=as=k[an ser k]ilamni mausta aust[a=ma=an lē kuiski* „Und er fiel auf den Marktplatz; [ihn] sah [aber niemand ...].“

Alliterationen: Kunstvoll als doppelte Alliteration sowie dem Spiel mit den Partikeln *=as=za* (enklitisches Personalpronomen und Reflexivum), *=ssa* (Possessivpronomen) und *=san* (Ortsbezugspartikel) ist das folgende, von der üblichen Syntax abweichende Satzgefüge (eines junghethitischen Textes) zu einem Klangbild gestaltet: *[n]=at istanani peran artari [ar]ais=apa app[u]s n=as=za parna=ssa [i]yannis 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 „sich vom Schlaf (oder Traum) erheben“, der sich auch in der babylonischen und hurritischen Literatur findet, zeigt an, daß nun eine Aktion erfolgt:² „Als sich Appu vom Schlaf erhab...“. Es folgt eine alliterierende Zeile mit dem Buchstaben S (beziehungsweise *sas- ses-, sas-, si- und sa-*), ein Stilmittel, das ähnlich auch in der babylonischen Dichtung zu finden ist:

... <i>nu=za DAM-KA assu</i>	„und dein Eheweib in rechter Weise
<i>sastan seski sastan=ta siunas</i>	beschlafe im Bett; in das Bett geben die
<i>piyanzi</i>	Götter dir
<i>sanan bassantan</i>	einen Sohn.“

Eine Assonanz mit dem Vokal A liegt in einer Beschwörungsrezitation vor: *warsimas=at apel=pat meyas ishai aliyanan=kan aliyanzinas apel=pat miyas kuenzi*.³ Ein Vokalklangbild oder eine Assonanz mit den Vokalen A und U bietet der Mythos vom Gott El-kunirsa: *nu apadda uwanun ammel attas=mis LÚTE-MU-ia-ta lē uwanun uk=wa=ta ukila [uwanun]*. „Und deshalb bin ich gekommen (*uwanun*), mein Vater (*ammel attas=mis*). Nicht [bin ich] (*uk*) als Bote zu dir gekommen (*LÚTE-MU-ia-ta natta uwanu*), [ich bin] zu dir (*uk=wa=ta*) von mir aus (*ukila*) [gekommen] (*[uwanun]*).“

² KUB 24.8+Vs. I 31 [^ma]p-pu-uš U-az par₂-ku-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 par₂-ku-i-id-d[a-at]. In der hurritischen Version der Kesse-Erzählung (KUB 47.1 + KBo 27.219 + KBo 27.218) ist Rs. IV ein Verbum *ust-* überliefert, das im Zusammenhang mit dem Jäger Kesse und einem Bett erscheint: ... ^{LÚ}ke-ep-li ^mki-iš-ši [] 7 ^{GIS}na-at-bi-ni-en ^Uš^U-ta-ap ... „der Jäger Kesse [] erhob sich (*us=t=a=b* wörtlich „ging“) vom Bett ...“

³ KUB 30.36 Vs. II 12. Die beiden Sätze sind wegen lexikalischer Unklarheiten weitgehend unverständlich, vgl. CHD L–N, 223. Dem finiten Verbum *ishai* geht die Verbalform *is-kallau* voraus, also ein Spiel mit der Silbe *is-*, vgl. R. Francia, 2004, 395–408.

Die figura etymologica – die Verbindung zweier Wörter desselben Stammes, am häufigsten in der Verbindung von Verbum mit einem stammverwandten Nomen als Akkusativ-Objekt – findet sich bereits in dem Anitta-Text in der Wendung *bullanzan bullanun* „einen Aufstand (*bullanza-*) schlug ich nieder [*bulla-* „(niederschlagen“)]“. An weiteren Beispielen seien genannt: *hukmain hukkisk-* „eine Beschwörung beschwören“ (*bukmai-* „Beschwörung“ und *huek-*, *huk-* *hukkisk-* „beschwören“), *bulali bulaliya-* „den Rocken umwickeln“ (*bulali-* „Wickel, Rocken“ und *bulaliya-* „umwickeln, einkreisen“), *ishiul ishiya-* „einen Vertrag schließen“ (*ishiul* „Bindung, Verpflichtung, Vertrag“ und *ishiya-* „binden, fesseln“), *karsattar kars-* „eine Abteilung absondern“ (*karsattar* „Absonderung, Abteilung“ und *kars-* „schneiden, absondern“), *memiyan mema-* „eine Rede reden“ (*memiya-* „Wort, Rede“ und *mema-* „sprechen“), *kupiyatin kup-* „einen Anschlag planen“, *upessar uppa-* „eine Sendung versenden“, *wepus wep-* „Webstücke weben“ und andere mehr.

Klangmalereien, Onomatopoetik und Paronomasien: Ein volkstümliches Beispiel einer Klangmalerei findet sich in einer hattischen Rezitation zur Beschreibung einer Notzeit, wo das Schaf nicht mehr *me-me*, das Rind nicht mehr *mu-mu* und der Hirte keine Pfeifsignale [*wii-uh (fiuh)*] an die Herde oder Hirtenhunde gibt.⁴

Eine Spielform der *figura etymologica* ist die Paronomasie, d. h. gleichklingende oder zum Gleichklang abgeänderte Wörter: Zwei Paronomasien enthält ein luwisch beeinflußter Ritualabschnitt, der sich auf die Nichtigkeit und Unwirksamkeit der Verfluchungen bezieht, die mit den Verben „grunzen, bellen“ und „stottern, plappern“ bezeichnet sind. Es sind die beiden klangmalenden oder onomatopoetischen Verben *wappiyā-* „wappi machen“ = „bellen“ und *huntarnu-* (**huntr-nu-*) „*huntr machen = grunzen“. „Der Hund bellt (*wappiyazi*), das Schwein grunzt (*huntarnuzzi*); höre, [Gottheit], nicht (auf die Laute) irgendeines (von diesen). (§-Strich) [Wen]n einer aus der Stadt Lalandia spricht“ ..., es folgt die *ad hoc*-Bildung eines finiten Verbums im Mediopassiv, Imperativ Singular 3 – *lalataru*, also „er soll ge ... werden“ – in Assoziation zu hethitisch *lala-* „Zunge“ und dem Verbum *lala-*, hier vielleicht „unartikuliert sprechen“, etwa stottern oder (mit der Zunge) schnalzen – „soll (es) Gestottere werden“. Der Text fährt fort: „[Wen]n einer aus der Stadt Wattarwa spricht, soll (es) *Geplapper* (wörtlich plätschern) werden“. Lalandia und Wattarwa sind reale, gut belegte Ortschaften. Das Wortspiel Stadt Lalandia mit der medialen Imperativform *lalattaru* assoziiert aber auch *lā-* bzw. redupliziert *lala-* „lösen“. Dem Wortspiel (Stadt) Wattarwa mit der medialen Imperativform *wattarittaru* dürfte assoziativ *watar* „Wasser“ bzw. *wattaru* „Quelle“ zugrunde liegen.⁵ Deshalb gelangt E. Neu (in seiner paraphra-

⁴ Siehe S. 106.

⁵ Vgl. F. Starke, 1990, 373 mit Anm. 1343.

sierten Übersetzung) zu folgendem Textverständnis: „Wenn (einer) von Lalanda spricht, soll (was er spricht) gelöst sein/werden (d. h. unbeachtet dahinschwinden), wenn (einer) aus Wattarwa spricht, soll (was er spricht) zu ‚Wasser‘ werden (d. h. versickern).“⁶ Ein ähnliches Wortspiel mit der Ortschaft Lanta und dem Verbum *la-* „lösen“ bietet ein anderes Ritual, in dem es heißt: *sallis=wa=kan siunis Lantaz unnes lais=wa* „Großer Gott, du bist aus Landa gekommen, du hast gelöst.“⁷ Paronomasien begegnen gelegentlich in der babylonischen Literatur.

Der Hendiadyoin – die Verbindung von zwei synonymen Substantiven oder Verben, z. B. Hilfe und Beistand oder eilen und rennen – ist nur selten belegt bzw. schwer nachzuweisen, da es sich auch um semantische Nuancen handeln kann. Ein Hendiadyoin ist nicht auf literarische Texte beschränkt. Der Mythos vom Wettergott und seinem Rivalen, dem Illuyanka, beginnt mit dem Satz „das Land (*utne*) möge gedeihen (*māu*), möge zunehmen (*sesdu*)“; die beiden nahezu synonymen Verben *mai-/miya-* und *sesd-* mit Tempus-Kongruenz begegnen ferner in einem mittelhethitischen Vertrag, bezogen auf die Vertragspartner: „In der Hand des Königs gedeiht (*maisten*), nehmt zu (*sesten*)!“⁸ Ein ebenfalls verbaler Hendiadyoin liegt z. B. auch in der Wendung *nuntarnut liliwahta* „er eilte, er rannte“ aus der episich-mythischen Literatur vor. In einem Staatsvertrag könnte der Gebrauch der beiden Substantive *warri-* und *sardiya-*, wohl beide in der Bedeutung „Helfer“, als nominaler Hendiadyoin zu verstehen sein: „Sei der Majestät ein Helfer (*warris*) und ein Bundesgenosse (*sardiyas*) des Kampfes (wörtl. der Faust).“⁹ Synonyma scheinen auch die beiden Verben „hineinschauen“ (*anda aus-*) und „beneiden“ (*arsaniya-*) zu sein.¹⁰ Ein anderes Beispiel bietet die hethitische Übersetzung einer hurritischen Parabel, die zweimal hintereinander das gleiche Verbum *tal-* „entwenden“ benutzt, für die der hethitische Text aber zwei verschiedene Verben, nämlich *parā sallanai-* „zerren“ und *huittiya-* „ziehen“ bevorzugt.

Der Chiasmus oder die Kreuzstellung: Der Chiasmus, die symmetrische Überkreuzstellung von syntaktisch oder bedeutungsmäßig einander entsprechenden Satzgliedern in spiegelbildlicher Anordnung (A – B; B – A), findet sich in der Mythenfolge um den Gott Kumarbi.¹¹

Epanalepse, d. h. die Wiederholung des gleichen Einzelwortes oder einer Wortgruppe am Satzende, die im folgenden Satz wieder aufgenom-

⁶ CTH 433 (KBo 12.96 Vs. I 14–15) [ma-a-a]n ŠA ^{URU}*la-la-an-da me-ma-i nu la-la-at-ta-ru* [ma-a-a]n SA ^{URU}*wa-at-tar-wa me-ma-i nu wa-at-ta-ri-it-ta-ru* (§-Strich), vgl. E. Neu, 1968, 105f., CHD L–N, 26.

⁷ KUB 9.34 Rs. III 24'–32'.

⁸ KBo 3.7 Vs. I 5 und KBo 8.35 Vs. II 15, vgl. S. de Martino – F. Imparati, 2001, 350.

⁹ CTH 68 (KBo 5.13 Vs. II 9', 10', 12', 15'–16'), vgl. S. de Martino – F. Imparati, 2001, 350.

¹⁰ KBo 25.122 (StBoT 25, 1980 Nr. 122) Rs. III 2'–12', vgl. F. Starke, 1977, 137.

¹¹ Siehe S. 132f.

men wird. Eine solche Stilfigur bietet die Erzählung vom Helden Gurparanzah in der Rede seines Schirmherrn des Flusses Aranzah, der von sich sagt: *ammuk=wa=za* [?] *tarhuntas harsanas harsanas watar* „ich (bin) das Wasser des Hauptes (*harsanans watar*, d. h. wohl des Quellkopfes) des Wettergottes des Hauptes (*tarhuntas harsanas*)“; also eine Epanalepse (Wiederholung eines einzelnen Wortes) und ein Spiel mit der eventuellen Doppelbedeutung von *harsan-* „Kopf“ und „Quelle“. Vergleichbar ist das Epitheton des Kumarbi, der der „Herr des Quellgebietes (und) der Weisheit“ – *hattanas harsumnas ishas* – ist.

Reimwortpaare: In der Apologie Hattusilis III. begegnet die Wortfolge // *karnan marnan*, deren zweites Wort mit prophetischem /m/ gebildet ist. Der Satz lautet: *pir-ma kuit ANA siuni ADDIN nu humans ANA siuni* (:) *karnan* (:) *marnan essau*: „Das Haus aber, das ich der Gottheit gab, da(rin) soll ein jeder für die Gottheit *nach besten Kräften* [(:) *karnan* (:) *marnan*] schaffen!“¹² Die Möglichkeit, ein Wort unter Elidierung des anlautenden Konsonanten, der durch ein /m/ ersetzt wird, zu reduplizieren, besteht in vielen, gänzlich unterschiedlichen Sprachen, z. B. deutsch: *Kuddel-Muddel*, *Techtel-Mechtel*, türkisch: *tabak-mabak* (*tabak* „Teller“ – Teller und weitere Utensilien dieser Art), *istintak-mistintak* (*istintak* „Verhör“, also „Fragerei“) oder russisch: *karly-marly* (*karly* „Zwerg“).

Parallelismen: Eine Kette mehrerer synonymer Glieder, nämlich 2–4–2, enthält die Notzeitschilderung im Mythos vom Gott Telipinu: „Die Dachluken (Fenster) packte der Qualm. Das Haus [packte] der Rauch. Da erstickten im Herd die Holzscheite. [Auf den Altären] erstickten die Götter. In der Hürde desgleichen die Schafe. Im Rinderstall erstickten die Rinder. Das Schaf verweigerte sich seinem Lamm, das Rind verweigerte sich seinem Kalb.“ Häufig sind solche Parallelismen in Verfluchungen zu finden, z. B.: „Den Zauberer sollen die tausend Götter verfluchen; [Himme]l und Erde (und) der [Ber]g Agulliri sollen ihn verfluchen; [Namn]ji, der Berg, soll (ihn) verfluchen; auch der B[erg H]azzi soll ihn verfluchen.“ In einer dreisprossigen Klimax steigert sich die folgende Drohung des Wettergottes: „Die Umwallung der Unterstadt Eblas werde ich wie einen Becher zerbrechen. Die Umwallung der Oberstadt werde ich wie einen Abfallhaufen zertrampeln (§-Strich). Inmitten des Marktplatzes aber [werde ich] Ebla[s Fundament] wie einen [Bech]er zerbrechen.“¹³

Inversionen – Abweichungen von der normalen Wortstellung (Subjekt-Objekt-Prädikat) – zur Hervorhebung und Emphase sind vielfach bezeugt, z. B. die Voranstellung eines betonten Wortes in der Erzählung

¹² I. Wegner 1989, 383–384; ein weiteres hethitisches Beispiel liegt in den beiden (vergöttlichten) Begriffen *subili* – *muhili* vor.

¹³ Siehe S. 185.

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 (*as-ma=war=[as]*) kommt (*uizzi*) der Sonnengott (*[ist]anus*) des Landes (*ut-neyanatas*) 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 einem Fragment zu diesem Werk: „Nicht (*natta*) euch (*-smas*) ihn (*-at*) ich (*ammuk*) entscheiden (*hannahhi*) den Rechtsstreit (*hannessar*).“ Eine Satzkonstruktion aus der Erzählung vom Sonnengott, der Kuh und dem Fischer weicht von der grammatischen Wortstellung ab, indem zur besonderen Betonung die adverbiale Bestimmung *kästi kaninti* „in Hunger (und) Durst“ nach dem Prädikat an das Ende des Satzes gestellt ist: „Zurück aber er (*appa=ma=as=san*) in seine Stadt (*happiri=set*) mit leeren Händen (*sannapilis*) keineswegs (*nūman*) geht (*paizzi*) in Hunger (*kästi*) (und) Durst (*kaninti*).“ Die alliterierende Formel *kästi kaninti* ist auch in historischen Dokumenten bezeugt. Der folgende Satz stellt das betonte Objekt an den Anfang und die adverbiale Bestimmung an das Ende: „Und (*nu*) den Kesse (*kessim*) eine böse (*[i]dalawants*) Krankheit (*irmaliyants*) hält (*harzi*) im dritten Monat (*INA ITU.3.KAM*).“

Der Tempuswechsel: Ein beliebtes Stilmittel ist der Tempuswechsel, wodurch die Erzählung an Lebendigkeit gewinnt: „Und sie aßen und tranken; dann tran[ken sie] jedweden Kessel (leer) und betranken sich. Nun können sie nicht mehr in ihre Höhle hinab“, siehe S. 97.

Poetische Techniken im hurritischen Schrifttum: Über eine wahrscheinlich hochentwickelte Kunstsprache verfügt die aus den Archiven von Hattusa überlieferte hurritische Literatur. Doch besteht das Dilemma bei der Beschäftigung mit dem hurritischen Schrifttum darin, daß die Texte oft besser zu analysieren und grammatisch zu bestimmen sind, als ihre Inhalte zu verstehen, wodurch Studien zu einer hurritischen Poetologie äußerst erschwert sind.

Die Wiederholungen von Wortfolgen enthält das Fürbitte-Gebet der Königin Taduheba an den Wettergott Tessop (und unspezifisch an „die Götter“) um militärische Erfolge für ihren Gemahl Tasmisarri (mit dem Thronnamen Tuthaliya III.). Die beiden aufeinanderfolgenden Verse bzw. Sätze (getrennt mit Versmarkierer /) sind so konstruiert, daß ein Vers mit eben den Worten beginnt, mit dem der vorausgehende endet:

[tess]uppala tarsuwani undukku ubukku dupsari nabulda [pa]li /
nahulda pali mitkitta tarsuwanzi [pas]iyal puzzari tappikkal urha /
tappikkal [urha] habmana pasiyas gatindassi puzzuk<k>u [tep]ushi pali
/ talindassi ...¹⁴

¹⁴ ChS I/1 Nr. 41 Vs. I 26–30.

Zu beachten ist auch das Wortspiel (mit den Verneinungen *-kk-*) *undukku ubukku* sowie das Gegenwortpaar (Antonyme) *pali* – *urhi* „falsch – wahr“.¹⁵

Der Chiasmus, ein häufig verwendetes Stilmittel der ugaritischen Dichtung, findet sich mehrfach auch in den hurritischen Parabeln des Werkes „Gesang (von) der Freilassung“.¹⁶

Das Hyperbaton: Auch die rhetorische Figur der Spreizstellung zusammengehörender Wörter – wie lateinisch *ante urbis portas* – ist verschiedentlich zu belegen, z. B. in dem „Gesang (von) der Freilassung“ in den Sätzen

tabiri=ma ovenes sidara kaballes

und Rs. 36

tabiri=ma ovenes sidara suhunnes.

Der zusammengehörige Ausdruck *ovenes=s kaballe=s* bzw. *ovenes=s suhunne=s* „das törichte Kupfer bzw. die törichte Wand“ ist jeweils durch die Verbalform *sid=ar=a* „er verflucht“ getrennt. Ein weiteres Beispiel bietet der folgende Satz:

ikinkalis=he=na=ma nakk=e putki=na kelt(i)=ai

„Entlasse (*nakk=e*) die Söhne (*putki=na*) der Stadt Ikinkalis (*ikinkalis=he=na=ma*) aber (=*ma*) in Frieden [*kelt(i)=ai*]!“

Die Trennung einer syntaktisch zusammengehörigen Wortfolge, abweichend von der grammatischen Wortstellung des Hurritischen, belegt das stilistisch anspruchsvolle Ritual *itkalzi* – hethitisch *ais suppiyahhuwas* „Mund des Reinigens“. In dem folgenden aus drei Sätzen bestehenden Syntagma sind in einer dreisprossigen Klimax oder Parallelismus die syntaktisch zusammengehörigen Regens-Rektum-Verbindungen so unterbrochen, daß jeder der Sätze mit dem Rektum (d. h. dem Genitiv-Attribut, das meist dem Regens, d. h. seinem Bezugsnomen vorangeht) beginnt und mit dem Regens endet. Die Rektum-Regens-Verbindung umrahmt gewissermaßen die übrigen Satzteile:

*itkalzi=ni=ve=na=as=u=s itk=i=(i)d=anni=m(ma) edi=v
siye=na=as=u=s*

„Die Wasser (*siye=na=as=u=us*) des Reinigens (*itkalzi=ni=ve=na=as=u=s*) mögen reinigen dich [*itk=i=(i)d=anni=m(ma)*], deinen Körper (*edi=v*)“;

*sinim hebat=ve=na=as=u=us
itk=i=(i)d=anni=m(ma) edi=v siye=na=as=u=us*

¹⁵ Vgl. dazu V. Haas – I. Wegner, 2004.

¹⁶ Siehe S. 190–192.

„Fernerhin (*sinim*): die Wasser (*siye=na=as=u=us*) der Hebat (*hebat=ve=na=as=u=us*) mögen reinigen dich [*itk=i=(i)d=anni=m(ma)*] deinen Körper (*edi=v*)“;

*sinim sa(w)oska=ve=na=as=u=s nabarbi=<ve>=na=as=u=s
itk=i=(i)d=anni=m(ma) edi=v siye=na=s=u=s*

„Fernerhin (*šinim*): Die Wasser (*siye=na=as=u=s*) der (Göttinnen) Sa(w)oska und der Nabarbi [*sa(w)oska=ve=na=as=u=s nabarbi=<ve>=na=as=u=s*] mögen reinigen dich [*itk=i=(i)d=anni=m(ma)*], deinen Körper (*edi=v*).“

Die Spreizstellung ist auch ein Stilmittel in einer hurritischen Beschwörung aus Ugarit.¹⁷

Konsonanten-Alliterationen sind sowohl in der hethitischen als auch in der akkadischen Literatur anzutreffen und wohl auch im Hurritischen zu belegen: Eine Alliteration des bilabialen Konsonanten P/W findet sich in dem Werk „Gesang (von) der Freilassung“ in der Beschreibung des Festes der Allani; nach den Allophonie-Regeln des Hurritischen wohl phonetisch als [b] bzw. [v] zu interpretieren:

Tessob akab kilanab geshini nahhab

„Tessop geführt (*ak=a=b*) setzt sich (*nahh=a=b*) hochragend (*kilan=a=b*) auf den Thron (*geshi=ni*)“.¹⁸ Abweichend von der hurritischen Vorlage ist die hethitische Fassung ohne ein Äquivalent für die nicht sicher gedeutete Form *agab*: „setzte sich der Wettergott erhöht auf den Thron“ (ANA GIŠSU₂.A *Tarhuntas pargauan esat*).

Klangmalereien und Wortspiele rhythmisieren die Rezitationen und sind ein Beispiel für die Verwandtschaft zwischen Poesie und Magie. In der folgenden, weitgehend unverständlichen Beschwörungsrezitation aus dem zitierten Ritual *itkalzi* wird das Wort *zurgi* „Blut(tat)“ durch Weiterbildungen mit dem Morphem *-ki* (nach l/n/r lautlich *gi*) variiert, so daß eine Reihung von sieben auf *-ki* bzw. *-gi* endenden Unheilsbegriffen entsteht, die ein wirkungsvolles Konsonantenklangbild ergeben. Verständlich ist lediglich die erste Zeile, „sie mögen abwaschen von dem Körper Sünde, Blut(tat), Ärgernis“:

*assulaes itepa arni zurgi parili
zurangi itkudutki kulamudutki zurungi
zaplungi arni parila edidai fasus
[arni en]nase fasus zuruski
tar[suwan]nive¹⁹*

¹⁷ Siehe M. Dietrich – W. Mayer, 1994, 89.

¹⁸ KBo 32.13 Vs. I 4.

¹⁹ KBo 15.72 (= ChS I/1) Vs. II 41–45.

Parallelismen: Auch außerhalb der Parabeln finden sich in dem Werk „Gesang (von) der Freilassung“ Parallelismen. Das folgende Beispiel mit der Umstellung der regelmäßigen Wortfolge (Inversion) zu Verbum – Numerale – Substantiv enthält einen Parallelismus und Chiasmus: „Sie (die Unterweltsherrin Allani) ließ zehntausend Rinder vor dem großen Wettergott schlachten; zehntausend Rinder ließ sie schlachten“ – *u₂-wu_u-um nu-u₂-bi* (GU₄-*ri*) *pidarri tessup-wa_a* (DINGIR) IŠKUR-*up-wa_a*) ša-*wu_u-u-ši-ni a-wi_i *ú-wu_u-u-m nu-u₂-bi* (GU₄-*ri*) *pidarri*. Nach diesem emphatischen Parallelismus bildet der folgende parallele Satz wieder einen Chiasmus mit der Wortstellung Substantiv – Numerale – Verb: „*kungalle* (Fettschwanzschafe) *ki-i-gi nu-u₂-bi* (dreißtausend) *šu-u₂-ru-u-um* (ließ sie abstechen).“*

Während der hurritische Text zwei unterschiedliche Verben für das Schlachten von Großvieh (*uv*) und Kleinvieh (*sur-*) verwendet, benutzt die hethitische Übersetzung lediglich das Verbum *hatt(a)-* „abstechen, schlachten“. Die Wortstellung ist in allen drei hethitischen Sätzen Numerale – Substantiv – Verbum: *nu SIG₇-an GU₄^{HIA}-hattes Tarhuni salai peran SIG₇-an GU₄^{HIA}-un hattes* 3 SIG₇ UDU GUK-KAL+KUN^{HIA}-na hattes *kappuwauwar=ma kuedani* NU.GAL₂ MÁŠ₂.TUR-i SILA₄-i MÁŠ.GAL-ia *nu apenissuwan hattat*. „Und zehntausend Kinder ließ sie vor dem großen Wettergott schlachten; zehntausend Rinder ließ sie schlachten; auch dreitausend Fettschwanzschafe ließ sie schlachten. Eine Zählung gab es nicht bezüglich Zicklein, Lamm (und) Hammel: so viele ließ sie schlachten.“

Die figura etymologica: In der hurritischen Dichtung findet sich die in den übrigen altorientalischen Sprachen häufige *figura etymologica* lediglich in dem Werk „Gesang (von) der Freilassung“ in den Wendungen *aguurna ag=ul=uva* „Ziselierungen zisierte er“ und *pazz=uva pazz=a* (Bedeutung unbekannt).²⁰

Das Asyndeton: Die hurritische Fassung der Parabelsammlung bietet einen geradezu „klassischen“ Fall eines dreigliedrigen asyndetischen Satzes; er lautet: *fur=u tel=u taps=u* „Er (der Rehbock) stierte, blähte sich auf, wurde zornig“²¹, bevor er den Berg verflucht. Das die sich steigernde Erregung vor der eigentlichen Verfluchung zum Ausdruck bringende Asyndeton entspricht den Schulbeispielen, zum einen aus Friedrich Schillers Ballade *Die Glocke* „alles rennet, rettet, flüchtet“ und zum anderen an Caesars berühmten Ausspruch *veni vidi vici*.

Kommentar: Das Syntagma *fur=u tel=u taps=u* erscheint dreimal und wird in der hethitischen Übersetzung zweimal mit der finiten Verbalform *sullit* „er suchte Streit“ wiedergegeben und einmal unter Hinzufügung des Adverbs *mekki* „sehr, viel“, das gewissermaßen als Ersatz für die hurritische rhetorische Figur zu fungieren scheint.

²⁰ Vgl. S. de Martino, 1999, 11.

²¹ Der Satz ist von M. Giorgieri, 2001, 132, behandelt worden; die dort vorgeschlagene Übersetzung lautet: „er wurde auffällig (*fur=u*), er ging über die Maßen hinaus (*tel=u*), er empörte sich (*taps=u*)“.

Literatur: H. G. Güterbock, 1951, 141–145. B. de Vries, 1967, 52–152. J. Sieglová, 1971, 77–88. E. Neu, 1988, 246–254. S. de Martino, 1999 und 2000, 319f.

2. *Gebundene Sprache*

Eine Rhythmisierung, Versstruktur oder gebundene Sprache ist bei den mit dem Terminus *ishamai-* „Gesang“ (zur Wortsippe *ishiya-* „binden“ und *ishamina-* „Schnur“ gehörend) bezeichneten Dichtungen zu erwarten. Manche dieser Werke sind jedoch Prosa-Dichtungen. Vor allem dann, wenn es sich um Übersetzungen oder Nachdichtungen aus dem Babylonischen und Hurritischen handelt, bleibt die Versstruktur weitgehend unbeachtet. Besonders deutlich wird dies bei der hethitischen Fassung des „Gesangs (von) der Freilassung“. Gebundene Sprache eines hethitischen Literaturwerkes ist am besten in dem „Gesang von Ullikummi“ zu erkennen.

Vorgetragen wurden Dichtungen in Form eines rhythmisch gegliederten Sprechgesanges, der, wie in einer Hymne an die Ištar, mit den im Wechsel stehenden Verben *ishamai-/ ishamiya-* „(be)singen“ und *walla-/ walliya-* „rühmen, preisen“ bezeichnet ist.

Die hethitische und hurritische Kunstsprache scheint über verschiedene Metren zu verfügen, welche auf bestimmten Folgen von Silben und einem Harmonieren der Silbenzahl in parallelen Zeilen (im Hurritischen z. B. von 15–17–15–17 Silben²² oder 6–10–6–10 Silben pro Zeile, aber auch jeweils 6 Verssilben) beruht. Die rhythmische Form genauer zu bestimmen, stößt aber auf mancherlei Schwierigkeiten: Besonders erschwerend ist, daß die hethitische und hurritische Aussprache, Akzentverhältnisse, Vokal- und Silbenquantitäten (Kurz- und Langsilben) – der Wechsel von betonten und unbetonten Silben – noch weitgehend ungeklärt sind. Während in der babylonischen Poetik jeweils eine Zeile einem Vers entspricht, ist ein hethitischer Text durchgehend geschrieben, so daß die Versstruktur erst ermittelt werden muß. Dem wiederum steht die Schwierigkeit entgegen, daß hethitische Texte Ideogramme – Sumerogramme und Akkadogramme – verwenden, deren hethitische Äquivalente nicht immer bekannt sind. Versmarkierungen (/) sind lediglich in einigen wenigen hurritischen Texten verwendet.

²² H. J. Thiel, o. J., 240–264.

3. Die Bildersprache – Vergleiche, Metaphern und Symbolik

Zu den semantischen Komponenten der Sprache gehören rhetorische Figuren, die ihre Überzeugungskraft aus der Symbolik der für die Übertragungen (Vergleiche und Metaphern) benutzten Begriffe sowie aus der Plausibilität der Vergleiche gewinnen. Im Hethitischen etwa symbolisiert Korn Gesundheit und Wohlstand, das Feuer im Herd ist ein Symbol für das Wohlergehen der Familie. Blut symbolisiert Mord und Totschlag, Stroh und Wollfusseln Wertlosigkeit und Belanglosigkeit, Silber Reinheit, Eisen Kraft und Stärke usw.

Die Metapher, ein bildlicher Ausdruck für einen Gegenstand, ein Lebewesen oder eine Befindlichkeit zur Veranschaulichung und Verlebendigung, ist von der sumerischen Literatur²³ über die Antike bis in unsere Zeit eine beliebte poetische Figur, die W. Kayser in *Das Sprachliche Kunstwerk* „die dichterischste Figur des uneigentlichen Sprechens“ nennt. Metaphern und Vergleiche finden sich in fast allen hethitischen Textgruppen. Sie sind häufig von hoher poetischer Kraft, wie etwa in einem kathartischen Ritual das Bild vom Quellwasser, welches das Haar der Sonnengöttin der Erde (der Unterweltsgöttin) umfließt – das wallende Haar der Unterweltsgöttin ist mit dem Quellwasser gleichgesetzt; das *tertium comparationis* ist das Fließen. „Und unter dem Kumarbi, von (seinem) Thron weg, [und ...] ... für die Sonnengöttin der Erde fließt es als (ihr) Haar.“²⁴ – Das Bild erinnert an das grüne Haar der Quelle Arethusa in den Metamorphosen des Ovid (V.575): „... seine Göttin hebt aus der tiefen Quelle (Arethusa) ihr Haupt; als ihr grünes Haar mit der Hand sie getrocknet.“ Die Wellen, aus denen sich der Steinkoloss Ullikummi emporhebt, werden mit einem Gewand verglichen: „Aus dem Wasser heraus ragte der Stein. In der Höhe war er wie ein [Berg]; ... dort, wo der Gürtel ist, reichen ihm des Meeres [Wellen] wie ein Gewand heran.“ Eine eher unbeabsichtigte Poetik klingt gelegentlich in der Bildersprache der magischen Literatur an, wie z. B. das auf den Wettergott bezogene Analogon: „Wie eine bunte Blume in die Höhe gewachsen ist (sich erhoben hat), so soll auch dein, des Wettergottes Sinn, (wie) eine Blume sich erheben.“²⁵ Mit einem poetischen Vergleich beginnt die zitierte Herbeirufung des Wettergottes von Nerik; die Göttin Za(s)hapuna soll dem träumenden Gott „wie ein Vogel eine sanfte [Bot]schaft zurufen! Und sie soll den Wettergott von Nerik aus süßem Traum [er]wecken!“ Von der unzugänglich gewordenen Stadt Nerik sagt Hattusili III. in einem Gebet an die Sonnengöttin von Arinna: „Nerik war vormals unter den früheren

²³ C. Wilcke, 1975, 210–212.

²⁴ H. G. Güterbock, 1980–1983, 327. V. Haas, 1994, 285.

²⁵ KUB 33.68 Vs. II 1–2, vgl. E. Neu, 1968, 138.

Königen plötzlich zugrunde gegangen, und die Wege [waren] überw[achsen]. Die Stadt Nerik war wie eine *Muschel* im Wasser und war un[ten] in Tiefe (und) Nässe.“ Von dem Regen spendenden Wettergott von Nerik heißt es in einer Beschwörung: „Komme als milder Regen vom Himmel herab!“

Der Analogien eines gegenständlichen Denkens bedienen sich die Rituale, um dem Patienten das magische Geschehen in sinnlicher Wahrnehmung vor Augen zu führen. Im Ritual sind sie von psychologischer Bedeutung, da sie die Wirkung magischer Handlungen erhöhen. Durch Analogien kann z. B. die Heilkraft einer Materie verstärkt werden, wie in dem folgenden Beispiel die Heilkraft der Tonerde oder des Lehms: „Wie du, Quelle, Lehm aus der Erdtiefe wieder hervorsprudelst (und ihn der Erde so entziehst), so soll er (der Lehm) eben diesem Menschen, (nämlich) dem Ritualherrn, von seinen Körperteilen die böse Unreinheit bei-seite schleudern (und ihn auf diese Weise davon befreien).“²⁶

Mythologeme als Metaphern für Naturereignisse: Eine verbreitete Metapher für die Eruption eines Vulkans ist das Mythologem des kreißenden und gebärenden Berges.²⁷ Die Mythologisierung einer Sonnen- und Mondfinsternis liegt in der Attacke des Silberdämons gegen die beiden Gestirne vor.²⁸ Als eine Metapher für das tobende, die Sonne verfinsternde Meer kann der Mythos vom Meer, das die Sonne geraubt hat, verstanden werden.²⁹ Die Mythologisierung eines Gewitters findet sich in dem „Gesang von Ullikummi“.³⁰

Als **Kriegsmetaphorik** ist der althethitische Bericht des Hofbeamten Puhānu zu betrachten: Möglicherweise ein Schauspieler hat sich mit Symbolen des Krieges versehen: Auf seinem Kopf trägt er einen Korb, in welchem sich Eis befindet; in den Händen hält er einen Bogen und Pfeile; sie symbolisieren den Krieg; das Eis den *frigor mortis* kommender Not.³¹ Die Metaphorik des Eises für Todeskälte scheint in einer Fluchformel des Staatsvertrages Suppiluliumas I. mit Sattiwaza von Mittani wiederzukehren: „Die Erde sei Eis, und ihr sollt ausgleiten.“

Todes- und Vernichtungsmetaphern sind mit der Formel „Blut machen“, (*eshar iye-*) d. h. „einen Mord verüben“ und „Blut trinken“ (*eshar eku-*), ausgedrückt: „Das Wort des Vaters hat sie verworfen, [und den Söhnen von Hatti] hat sie ihr [Bl]ut getrunken“, heißt es in der Abschiedsrede Hattusilis I. In dem Edikt des Königs Telipinu wird den Notabteln mit der emphatischen Metapher, „und des Landes Blut pflegten sie zu trinken“ (*n-asta utnē ēshar akkuskir*), vorgeworfen, die Landbevölke-

²⁶ KUB 7.53+KUB 12.58 Vs. I 36–39.

²⁷ Siehe S. 159.

²⁸ Siehe S. 150f.

²⁹ Siehe S. 115 f.

³⁰ Siehe S. 166.

³¹ Siehe S. 48.

rung ausgebeutet zu haben und in wohl gleicher Bedeutung „die Häuser auf(zu)fressen“ (*pir karep-*).³² Ähnlich ist die urartäische Wendung: „Ich zog gegen das Land Mana, ich fraß das Land, die Städte verbrannte ich.“ Eine in der Abschiedsrede Hattusilis I. belegte Metapher für eine Anklage oder Verleumdung heißt „jemanden mit der Zunge packen“.

Der Gebetsmetaphorik gehört die Wendung „die Zunge ist eine Brücke (zu den Göttern)“ an: „Sonnengöttin der Erde ... mache es (das Opfer) zu einem neunmal günstigen Vogel (der sagt): ,Die Zunge (sei) eine Brücke!‘“ Das Bild der Brücke kehrt auch in folgender Wendung einer Instruktion wieder: „Du aber weißt davon (d. h. von der Untat) und überbrückst es gar, indem du sagst: Heute bin ich nicht zu irgendeinem Dienst angetreten.“³³

Euphemismen: Verhüllende Umschreibungen einer unheilbringenden oder anstößigen Sache sind z. B. „dunkle Erde“ für die Unterwelt; „geringer Ort“ für das Grab; „Tag der Mutter“, „Tag seines Vaters und seiner Mutter“,³⁴ „Tag des Geschickes“, „den Berg erreichen“ und „vom Wege treten“ für den Tod(estag). Mit „Tod“ und „sterben“ wird auch das Ende einer politischen Karriere bezeichnet.³⁵ Euphemismen für den Penis sind das Ziegenböckchen sowie der Finger (bei der Größenangabe der Gliedmaßen des Gilgameš).³⁶

Als **magische Metaphern** könnten die folgenden bedrohlichen Bilder aus Beschwörungen zu verstehen sein: „Die Felsen einebnen, einen Löwen anpflocken, einen Wolf fesseln, ein eingeebnete Himmel, eine aufgerissene Erde, der lodernde (Gott) Nergal.“³⁷

Befindlichkeitsstörungen scheinen die Begriffe „Furcht vor dem Löwen“ und „Schrecken vor der Schlange“ zu bezeichnen.³⁸

Analogien: Der Reiz der Analogien besteht in der Fertigkeit, Ähnlichkeiten zwischen Unähnlichem, also versteckte Ähnlichkeiten, zu finden bzw. einen Vorstellungskontrast herbeizuführen. Anschauliche und überzeugende Analogien von volkstümlicher Originalität aus dem Alltagsleben sind, mit M. Sailers („Weisheit auf der Gasse“, 1810) zu sprechen, kennzeichnend für das Alltagsleben – für die Denkweise, die Lebensformen und die Kultur. Sie beschreiben *die simplen Tätigkeiten des einfachen Lebens* der kleinbäuerlichen Bevölkerung wie die folgenden hethitischen Vergleiche: „Wie ein Teig ohne Hefe nicht aufquillt, so sollen sich auch

³² CTH 19 Vs. I 21–27, Vs. I 34, Vs. II 31–33, Vs. II 47, Rs. III 47. Eine ähnliche Metaphorik liegt auch dem akkadischen Verbum *akālu* „essen, fressen“ zugrunde, z. B.: „[Die Seuche] der Götter ist es, die das Land frißt“, siehe M. P. Streck, 1999, 122.

³³ Vgl. H. Otten, 1983, 434. G. M. Beckman, 1986, 25 mit Anm. 39.

³⁴ CTH 255 Rs. III 14; siehe E. von Schuler, 1957, 18f.

³⁵ S. de Martino – F. Imparati, 2001, 349.

³⁶ Siehe S. 123 und 274.

³⁷ KUB 44.4+KBo 13.241, siehe M. Giorgieri, 2004.

³⁸ KBo 12.85+ Rs. III 47–48, siehe MMMH 463f., 475.

die Malediktionen nicht verbreiten.“ „Wie das Hinterrad das Vorderrad nicht einholt (Text: findet), so sollen auch die bösen Tage den Ritualherrn nicht finden.“ In der folgenden Analogie ist der ein Schaf bespringende Widder mit einem behexten Haus und sein Sperma mit den das Haus belastenden Miasmen in Analogie gesetzt: „Wie ein Widder ein Schaf bespringt und das Schaf trächtig wird, ebenso soll dieser Ort und dieses Hauswesen zum Widder werden, und auf der Steppe soll er die dunkle Erde bespringen und (mit) Bluttat, Unreinheit (und) Sünde soll die dunkle Erde trächtig werden!“

Die Assoziationen, die solchen Metaphern, Symbolen, Analogiebildungen und Gleichnissen zugrunde liegen, geben nicht nur Einblick in die Lebensformen, sondern auch in die psycho-physiologischen Wahrnehmungen. Sie bewahren die im Volk lebenden Erfahrungen über die Generationen und vermitteln in ihrer einprägsamen Bildersprache Einblicke in das soziale Leben; so heißt es z. B. von der Liebe der Eltern: „Wie ein Schaf sein Lamm (in der Herde) erkennt, wie [eine Kuh] sein Kalb (in der Herde) erkennt, wie Vater und Mutter ihre Kinder erkennen, ebenso mögest du, Sonnengott, den König, die Königin (und) die Prinzen erkennen!“³⁹

Analogien des menschlichen Körpers mit der Natur beschreibt ein Abschnitt eines hethitischen Heilungsrituals. Darin ist ein Bezugs- und Entsprechungssystem zwischen dem Körper des Menschen und der Natur konstruiert, in dem die Körperteile in Beziehung gebracht sind zu dem „Weltkörper“ – den Elementen der Natur und ihren Aggregatzuständen: feucht, fest, fein (gasförmig) und zäh – feucht in Verbindung mit Wasser; fest und zäh in Verbindung mit der Landschaft; fein (gasförmig) in Verbindung mit der Luft. Der Text geht über zu den Tieren der Wildnis, welche wiederum mit bestimmten Naturbereichen verbunden sind. Nicht auszuschließen ist darüber hinaus auch eine mögliche Konnotation astrologischer Vorstellungen.

Diese Konzeption eines Entsprechungsschemas Natur und Mensch als ein komplexes System von Bezügen ermöglicht verwinkelte Analogiebeziehungen, indem es ein magisch-sympathetisches Verhältnis zwischen dem Menschen und der Natur herstellt. In dem Ritualabschnitt handelt es sich um jeweils vierzehn bzw. sechzehn Positionen von Körperteilen und Elementen der Natur: „Der große Fluß wurde (in bezug auf) seine Wellen gebunden; dann wurde die Wasserschildkröte (im Akkusativ!; Text: Fisch im *hantiyara*) im Wasser gebunden. Die hohen Berge (Akkusativ!) wurden gebunden. Die tiefen Täler (Akkusativ!) wurden gebunden. Des Wettergottes Wie[se] (d. h. die Flußaue) wurde gebunden. Dann wurde darin die [reine] *Binse* gebunden. Der *dahinfliegende* Adler wurde gebunden. Die [bärt]igen Schlangen (Akkusativ!) wurden im *hula[lessar]* gebunden (§-Strich). Der Hirsch (Akkusativ!) unter der Eiche wurde gebunden. Der

³⁹ KUB 33.70 Vs. II 14–17.

Leopard wurde an dem *tassa*-Ort/Berg gebunden. Der *Wolf* [*ulip(pa)na-*] (Akkusativ!) wurde an einem erhöhten Platz gebunden. Der Mähnenlöwe (mähniger Löwe) (Akkusativ!) wurde gebunden. Die *Bezoarziege*, ihre Zitzen (Akkusativ!), wurden gebunden; die Milch der *Bezoarziege* wurde gebunden. Der Thron des Schutzgottes wurde gebunden.“ Im Verlauf des Rituals folgt die Lösung der paralysierten Natur: „Sie beschwört: „Der große Fluß wurde (bezüglich) seiner Wellen wieder gelöst, drinnen wurde die Wasserschildkröte gelöst, die hohen Berge wurden gelöst. Des Wettergottes Wiese wurde gelöst. [Dann] wurde darin die reine *Binse* gelöst“ usw. Nach der Lösung der gebundenen Natur wechselt die Beschwörung über zu dem Patienten, dessen Körper nun mit der Natur in Beziehung gesetzt wird: „Und [welches] frisch(geboren)e Kind es ist, nun, es wurde (bezüglich) der reinen/hellen Haare gebunden, darunter aber wurde es (bezüglich) der Schädelkalotte gebunden. [Und es] wurde (bezüglich) der Nase gebunden; und es wurde (bezüglich) seiner Ohren [gebund]en; und es wurde (bezüglich) des Mundes gebunden; und es wurde (bezüglich) seiner Zunge gebunden; und es wurde (bezüglich) der K[ehl]e gebunden, und es wurde (bezüglich) der Speiseröhre gebunden. Darunter aber wurde es (bezüglich) der Brust gebunden; und es wurde (bezüglich) der Lunge gebunden; und es wurde (bezüglich) der Leber gebunden; und es wurde (bezüglich) der Schamgegend gebunden; und es wurde (bezüglich) seiner Blase gebunden; und es wurde (bezüglich) seines Gesäßes gebunden, und es wurde (bezüglich) seiner Knie gebunden; darüber aber wurde es (bezüglich) seiner Kleider gebunden.“ In Analogie gesetzt sind folglich die Haare mit den Wellen des Flusses⁴⁰, die Schädelkalotte samt Hirn mit der Wasserschildkröte (dem Fisch im *hantiyara* im Wasser), die Nase mit den Bergen, die Ohren mit den tiefen Tälern und der Mund mit der „Wiese des Wettergottes“. Vom Hals des Menschen an erfolgt eine Zuordnung der Körperteile zu den Tieren der Wildnis. Der durch den Adler vertretene Luftraum wird in Analogie zur Luftröhre und die Kehle oder Speiseröhre zu den „bärtigen Schlangen“ gesetzt. Die übrigen Assoziationen bleiben vorerst vage. Die „[reine] *Binse*“ (oder auch Hanf) entspräche der Zunge, der Hirsch unter der Eiche der Brust, der Leopard an dem *tassa*-Ort/Berg der Lunge, der *Wolf* „an einem erhöhten Platz“ der Leber, der „Mähnenlöwe“ dem Geschlecht, [das] der Blase, die Zitzen der *Bezoarziege* dem Gesäß, die Milch der *Bezoarziege* den Knie, der „Schutzgott des Thrones“ den Kleidern.⁴¹ Hier träte bereits der in lebendigen Bezug zum All stehende, Mikro-Kosmos-Mensch in Erscheinung, der dann in seinen verschiedenen Funktionen, z. B. als Sternkreis- oder Aderlaßmännchen,

⁴⁰ Zu der Assoziation Haare – Wasser vgl. auch CTH 446 Vs. II 36–41.

⁴¹ KBo 3.8 Rs. III 1–35 und KUB 7.1 Rs. III; H. Kronasser, 1961, 156; MMMH, 537–539; N. Oettinger, 2004, 347–356.

in den astrologisch- und magisch-medizinischen Konzeptionen von der klassischen Antike bis in die Renaissance bekannt ist.

Eine gewisse Parallele zu dem hethitischen Text bietet eine altbabylonische Beschwörung gegen die Augenerkrankung *merhu*, in der das Gesicht des Menschen mit einer Landschaft verglichen ist; auch hier entspricht die Nase dem Gebirge; die Augenbrauen stehen für *kişirtu* („Grad“) und die Backenknochen für *pitiqtu* („Wall“): „Die beiden Augen sind Schwestern, in ihrer Mitte erhebt sich ein Gebirge; über ihnen (den Augen) ist ein Grad gefügt; unter ihnen ist ein Wall geformt.“⁴²

Kommentar und Vergleiche: Die altorientalische Überlieferung von einer theiomorph oder anthropomorph gestalteten Natur reiht sich ein in die Literatur- und Kunstgeschichte: In Ovids Metamorphosen klingt das Thema der anthropomorphen Landschaft mehrfach an – wie etwa der in eine Klippe verwandelte Lichas (IX 155–229) oder das in ein Gebirge verwandelte thrakische Geschwisterpaar Haemus und Rhodope (VI 87–88).

In Europa wiederentdeckt wird diese Transformation der Landschaft im 16. und 17. Jahrhundert. Man denke an die „anamorphotische (anthropomorphe) Landschaft“ des Manieristen Giuseppe Arcimboldi, die Salvador Dali zu seinem *Paranoic Faces* inspirierte oder an das Karneval-Ballet von 1627 des Herzogs von Savoyen, in welchem zwölf Felsen zu Lebewesen werden und zu tanzen beginnen. Auch in Neapel sah man auf der Bühne, wie Berge zu tanzenden Giganten werden.⁴³

Eine **Tiermetaphorik**, bezogen auf Menschen bzw. deren Handlungen, findet sich in der altorientalischen Literatur in den verschiedensten literarischen Gattungen vom dritten bis zum ersten Jahrtausend, wobei die zum Vergleich herangezogenen Tiere mit den ihnen zugeschriebenen physischen, psychischen und charakterlichen Eigenschaften auf menschliches Verhalten bezogen werden. So symbolisiert der Löwe Mut, Angriffslust und Herrschaft; der Fuchs Feindschaft und Hinterhalt; die Schlange in misogyner Tradition eine tückische, intrigante Frau und in einer Hymne an die Ištar auch die Sturheit einer Frau; der Bär Unbeholfenheit; das Schwein Fruchtbarkeit; in vollgefressenem Zustand auch Trägheit; Hund und Esel stehen gleichermaßen für den Vasallen. In Staatsverträgen werden die Bevölkerung mit einer Schafherde und das Land mit ihrem Stall verglichen.⁴⁴

Häufig sind solche Vergleiche im Schrifttum Hattusilis I. belegt.⁴⁵ So ist der Stier ein Synonym für den Wettergott. Hattusili selbst vergleicht sich mit einem Löwen – das *tertium comparationis* ist Herrschaft und Mut –, ein Analogon, das seit der Akkad-Zeit bis in das erste Jahrtausend

⁴² AMT 10,1 III 26.

⁴³ G. R. Hocke, 1957, 157.

⁴⁴ S. de Martino – F. Imparati, 2001, 349.

⁴⁵ Vgl. B. J. Collins, 1998, 15–20 und 2002, 239f.

Charakteristikum eines Königs ist.⁴⁶ Den Charakter eines Löwen besitzt auch sein Enkel Mursili I.: „Seht hier, Mursili ist nun mein Sohn. Dé[n müßt ihr anerkennen], dé[n auf den Thron setzen! Sind [ihm] doch auch [von der Gottheit reichlich] Gaben [ins Herz] gelegt! [Nur einen] Löw[en wird die Gott]heit auf des Löwen Platz [stellen]!“ Der Löwenvergleich begegnet auch in dem Dokument des Königs Anitta: „Und jener soll der [König] der gesa[mten] Bevölkerung [] sein. Und wie ein Löwe [soll er] das Land [beherrschen].“ Später bedienen sich seiner auch Mursili III. (Urhi-Tessop) und Hattusili III. in Briefen an den Assyrerkönig Adadnirari I.⁴⁷

Hattusili I. fordert in seiner Abschiedsrede die Einigkeit der Königsippe: „Eure Sippe sei [einig] wie die des *Wolfes*.“ Als er den für den Thron vorgesehenen Sohn seiner Schwester zurückweist, „brüllte aber seine Mutter wie ein Rind (mit der Klage): „[Mir] starkem Rind hat man die [Leibes]frucht ausgerottet, (indem) man ihn besiegt hat; [töten wirst du ihn].“ Hattusili berichtet von der Klage, ironisch den Begriff Rind aufgreifend: „Da brüllte aber seine Mutter wie ein Rind.“ Der Vergleich erinnert an die Totenklage auf Narām-Sîn: „Die Eingeweide deiner Mutter wurden laut wie ein Rind.“⁴⁸ Im gleichen Absatz der Abschiedsrede vergleicht er seine Schwester mit einer Schlange, d. h. als intrigant, listig und heimtückisch: „Seine Mutter ist eine Schlange! Und so wird es kommen: Auf die Worte seiner Mutter, seiner Brüder und Schwestern wird er immer wieder hören“ usw.; desgleichen in dem zweiten Edikt des Königs: „Es wird geschehen, daß die Schlange Hattusa umwickeln wird.“ In dem Brief an den König Tuniya von Tikunani schließlich ist er, Hattusili, wieder der Löwe und sein Gegner ein betrügerischer und hinterhältiger Fuchs.⁴⁹ Das Analogon des feindseligen Fuchses kehrt wieder in einem Dokument des Großkönigs Telipinu: „[... nannten sie] die hurritischen [Trup]pen Füchse, die sie [in das] Ge[strüpp] verjagten.“ Der Vergleich begegnet bereits in der altakkadischen Überlieferung in dem Werk *Narām-Sîn und der Herr von Apisa*: „Mein Herr, du bist gewiß ein Löwe. Deine Feinde, sie sind gewiß Füchse ... bei deinem Brüllen werden sie sich in [ihre] Höhlen verkriechen!“⁵⁰ In dem sogenannten Zukrasi-Text⁵¹ vergleicht Hattusili den Herrscher der Stadt Hassu(wa) mit einem Bären, den er überwältigen wird. Als Hunde sind in dem Bericht über die Belagerung der Stadt Ursu Vasallen benannt, eine nicht abwertende Bezeichnung, die auch in dem altassyrischen, also vorhethitischen, Brief des Anum-hirwe

⁴⁶ Auch die urartäischen Könige besitzen *eyardise* „Löwenhaftigkeit“, d. h. die Natur des Löwen, Hinweis I. Wegner.

⁴⁷ B.J. Collins, 1998, 17f.

⁴⁸ J. G. Westenholz, 1997, Text 14:12, 216/17.

⁴⁹ Bearbeitet von M. Salvini, 1996, 106–116.

⁵⁰ J. G. Westenholz, 1997, 185:18–19, vgl. auch M. Giorgieri, 2001, 89–96.

⁵¹ Siehe S. 46f.

und in der hethitischen Großreichszeit in dem Vertrag Suppiluliumas I. mit seinem Vasall Hukkana erscheint. Auf der gleichen Ebene ist der Vergleich der Sonnengöttin von Arinna als dem Esel des Wettergottes in dem Puhānu-Text zu werten. Zwei Tiervergleiche enthält die Anklageschrift gegen den hethitischen Vasallen Madduwatta aus dem Westen Anatoliens. Die Textstelle ist nur zur Hälfte erhalten; es ist ihr jedoch noch soviel zu entnehmen, daß der Angeklagte sich mit dem friedlichen *alliya*-Vogel vergleicht, der gejagt wird, während die wirklichen Übeltäter ungeschoren bleiben. Es folgt ein Vergleich mit einem Schwein, das offenbar geschlachtet werden soll. „Der *alliya*-Vogel schreit nicht und beißt nicht und breitet sich nicht hin [Lacuna von einer Zeile]; den *alliya*-Vogel [aber] hetzt er.“ Der anschließende zweite Vergleich scheint eine bedingte Selbstverfluchung zu sein: „Weil das Schwein aber schreit, und wer dem Lande [Lacuna von einer halben Zeile] tötet, so werde ich wie ein Schwein quieken, [und dann] will ich sterben!“⁵²

Kommentar: Tiervergleiche sind in Rituale der althethitischen Zeit häufig zu finden: In einem Palasterneuerungsritual bestätigen die Götter den König in seinem Amt und „erneuern“ seine Lebensjahre. „Istanu und Tarhun haben dem König das Land wieder anvertraut, haben ihm die (Lebens)jahre wieder erneuert, den Respekt erneuert. Sie machten ihm den Körper aus Zinn, sein Haupt machten sie aus Eisen. Die Augen machten sie ihm (wie) die eines Adlers, sie machten ihm die Zähne (wie) die eines Löwen.“⁵³ Um „Sinn und Herz“ des Königs in Einklang zu bringen, werden in dem gleichen Ritual die *Pranken* eines Löwen und eines Leoparden ineinander *verkrallt* bzw. *zusammengepreßt*; wie folglich die *Pranken* beider Tiere miteinander verbunden sind, so sollen auch Sinn und Herz des Königs in Einklang sein: „He, du Adler geh! Nur ein Ding ging mir verloren. Geh zu den Feuerplätzen und bringe ein *kenubi*-Gefäß herbei! (§-Strich) In dem *kenubi*-Gefäß mache die *Pranke* eines Löwen (und) die *Pranke* eines Leoparden zu Einem, und halte sie (§-Strich) und vereinige sie, mache sie zu Einem! Und schaffe sie zu dem Herzen des Mannes hin. (Ebenso) möge des Königs Sinn auch mit seinem Herzen vereinigt werden!“⁵⁴ Damit ist des Königs „Sinn“ der eines Löwen und das „Herz“ des Leoparden. Einen eventuell darauf bezogenden Absatz bietet eine Beschwörung: „... Nimm [die *Pranke*] eines *kurdenna*-Tieres (oder *saddenna*-Tieres), nimm (die *Pranke*) eines Löwen, nimm (die *Pranke*) eines Leoparden! [...] bringe! Was der König Labarna in seinem Sinn und Herzen begehrte, lasse ihn erlangen! Was die Königin Tawananna in ihrem Sinn und Herzen begehrte, lasse sie erlangen!“⁵⁵ Der gleiche Text enthält die Rezitation – „Worte der Asche“ – in Form eines Dialogs: „Asche, woher kommst du? Ich komme von einem reinen (Ort).‘ ,Von welchem reinen (Ort)?‘ ,Von dem *zahanittenna*(-Ort).‘ ,Von welchem *zahanittenna*(-Ort)?‘ ,Vom dem Haus der Sonne.‘ ,Von welcher Sonne?‘ – Seine Gestalt ist neu, seine Brust ist neu, sein [Haupt] ist neu, seine se-

⁵² A. Goetze, 1928, 39:Rs. 91–94 und 142.

⁵³ KUB 29.1 Vs. II 48–54.

⁵⁴ KUB 29.1 Vs. II 39–46.

⁵⁵ KBo 21.22 Vs. 12–17.

xuelle Potenz ist neu (§-Strich). Seine [Zähn]e (sind die) eines Löwen; [seine] Au[gen] (sind die) [eines A]dlers; [und] er sieht wie ein [A]dler‘ (§-Strich) []. Ferner []. Die Worte [der Asche sind beendet].⁵⁶

In dem Ritual der Magierin Zuwi werden verschiedene Tierfiguren in Hürden bzw. Ställen mit dem Zustand des behexten Ritualherrn in Beziehung gesetzt; d.h. die Behexung wird empfunden wie das Eingesperrtsein eines Schafes in der Hürde, eines Rindes im Stall, eines Hundes im *Zwinger* und eines Schweines im Kofen.⁵⁷ In einem Ritual der Magierin Mastikka ist ein vollgefressenes dösendes Schwein mit dem gewünschten Verhalten der Malediktionen in Beziehung gesetzt, denn wie nun dieses Schwein nichts mehr wahrnimmt, so sollen auch die Ritualherren von den Malediktionen nicht wahrgenommen werden. Solche einprägsamen volksnahen Gleichnisse wie das Bild eines Schweins im Kofen oder das eines vollgefressenen Schweines finden sich gelegentlich auch im offiziellen Schrifttum. So bezieht Hattusili III. in seiner Apologie „das eingesperrte Schwein im Kofen“ höhnisch auf seinen in die Stadt Samuha (am Kizilirmak bei Kayalipinar) geflohenen politischen Gegner Urhi-Tessop (Mursili III.), siehe S. 94 und 236.

Da das Schwein als Sinnbild der Fruchtbarkeit gilt, eignet es sich für entsprechende Analogien: Das Schwein, oder als pars pro toto die Gebärmutter eines Schweines, wird an einem Ort vergraben, wo sich Fruchtbarkeit entfalten soll. So wird in einem kleinen Fragment eines Stadt- oder Hausgründungsrituals⁵⁸ ein Schwein „in das Fundament hinein“ gelegt, um die Vermehrung der Bewohner und des Viehbestandes zu sichern.⁵⁹ Als Symbol der Fruchtbarkeit bzw. des Kindersegens steht es auch in dem folgenden Analogiespruch des Rituals: „,[Un]d wie ein Schwein soll er viele (Kinder) ze[u]gen‘ ... [] (§-Strich). Dann kommt der Ritualherr (und tritt) auf das Schwein.“⁶⁰ In dem Ritual der Frau Anna aus Kaplaviya⁶¹ wird im Weingarten „die getrocknete Gebärmutter einer Sau“ vergraben, um den Ernteertrag zu steigern.⁶² Zur Translation der Fruchtbarkeit wird hier die folgende Analogie herangezogen: „Und wie eine Sau viele Ferkel wirft, so soll auch jede einzelne Rebe dieses Weingartens gleich wie die Sau (Ferkel gebiert) viele Trauben hervorbringen!“⁶³

Das babylonische physiognomische Omenwerk *alamdimmû*, das in die altbabylonische Zeit zurückgeht, vergleicht die Physiognomien von Menschen mit dem Aussehen von Tieren – Wisent, Löwe, Adler, Hund, Schwein, Fuchs, Frosch, Maus und Vögeln. Im Hinblick auf die Tiervergleiche Hattusilis I. ist hier der Vergleich mit einem Fuchsgesicht hervorzuheben: „[We]nn das Gesicht wie das eines Fuchses aussieht, ist er ein Feind, ist er ein Lügner, ist er ein Schwindler“ und: „[We]nn das Gesicht einer Frau wie das eines Fuchses aussieht, [] ist sie eine Lügnerin [].“⁶⁴

⁵⁶ KBo 21.22 Vs. 22–30.

⁵⁷ KUB 35.148 Rs. III 36–44.

⁵⁸ KUB 40.23, Duplikate KUB 59.44 und KBo 23.90, vgl. V. Haas, 1994, 540.

⁵⁹ KUB 59.44 Vs. I6'-10'.

⁶⁰ Bo 3617 (mit Duplikaten) Vs. I4'-6'.

⁶¹ CTH 392: KUB 12.44+KBo 27.108 Vs. II 34 – Rs. III 35', bearbeitet von V. Haas, 1988, 138–141.

⁶² KUB 43.23, bearbeitet von V. Haas, 1988, 131–141.

⁶³ KUB 43.23 Rs. 19'-22', vgl. auch J. B. Collins, 2002, 322.

⁶⁴ Tafel VIII:128–139, bearbeitet von B. Böck, 2000, siehe auch B. Böck, 1999, 62. Die phy-

Die Vergleiche Hattusilis I. mit dem Löwen, dem imposantesten und mächtigsten aller Tiere, sowie der ihn umgebenden Menschen mit anderen Tieren, hat zu der Vermutung geführt, daß solchen Gleichstellungen (nicht überlieferte) volkstümliche Tierfabeln bzw. Tiererzählungen, wie sie ja auch aus der sumerischen, babylonischen und ägyptischen Literatur bzw. aus Abbildungen überliefert sind, zugrunde gelegen haben könnten.⁶⁵ Da der Fuchs auch in der Fabelliteratur als Inbegriff des listigen Wortverdrechers gilt, ist anzunehmen, daß die hethitischen Tiervergleiche mit Menschen auf eine altbabylonische Tradition zurückgehen.

Pflanzenmetaphorik: Eine Kette von Pflanzen-Analogien und ihren Eigenschaften enthält ein sedativer Ritus gegen Gotteszorn.⁶⁶

Beabsichtigt oder vielleicht auch nur zufällig finden sich in der Pflanzenmetaphorik poetische Bilder: Unter Weglassung der Konjunktion „wie“ ergeben sich Metaphern, welche die Äpfel als die Kinder des Apfelbaumes bezeichnen: „Ein Apfelbaum steht über einem Brunnen; und er ist leuchtend rot. Ihn sah die Sonnengöttin von Arinna und umhüllte ihn mit ihrem glän[zenden] Kleid“; d. h. sie richtet die Sonnenstrahlen auf ihn. Es folgt eine weitere Metapher, nach der die Früchte die Kinder des Apfelbaumes sind: „Die Kinder kamen aus den Blüten hervor.“⁶⁷ Eine ähnliche Metapher enthält der Mythos vom Frost, der „das Getreide – die Kinder des Herzens – [nich]t erstarren lassen wird.“ Ein Apfelbaum, erst gerade wachsend, dann aber von seinen Früchten nach unten geneigt, führt in dem hethitischen Mythos vom Berggott Bisaisa zu folgendem poetischen Vergleich: Als die Ištar dem aufdringlichen Berggott wegen seiner sexuellen Aufdringlichkeit drohte „[und er von ihr diese] Worte hörte, fürchtete er sich; und er verneig[te] sich z[u Ištar] Knie[n] wie ein Apfelbaum.“⁶⁸ Von traditionsgeschichtlichem Interesse ist, daß sich das gleiche Bild, bezogen auf einen Intriganten, auch in einem aus dem altbabylonischen Mari am mittleren Euphrat stammenden Brief in hurritischer Sprache aus der Zeit des Königs Zimrilim wiederfindet: „Er spricht aus seinem Herzen nicht in wahrer Weise; falsch ist das Wort aus seinem Munde; (zwar) verneigt er sich wie ein Apfelbaum; die Götter aber hören nicht auf (sein) Gebet.“⁶⁹ In dem Hedammu-Mythos sagt die Ištar zu dem Meeresdrachen Hedammu: „Ich bin das zor[nige] Mädchen, und mich (überkommt) Groll, wie die Berge Bewuchs [überzieht].“ Die Metapher findet

siognomischen Omina bilden die Vorläufer der Wissenschaft *De humana Physiognomia*.

⁶⁵ A. Goetze, 1940, 28 Anm. 113; vgl. auch G. M. Beckman, 1986, 24f.

⁶⁶ Siehe S. 109.

⁶⁷ KUB 28.6 Vs. II 10–13, vgl. S. de Martino, 1986, 212f.

⁶⁸ Siehe S. 212f.

⁶⁹ Zu dem Devotionsgestus des „Sich-wie-ein-Apfelbaum-Verneigens“ und des „Um-Gnade-Flehens“ siehe V. Haas, 1993*, 261–263 und I. Wegner, 2004, 101–104.

eine Parallelie in dem ägyptischen „Astarte Papyrus“, in dem der Meeresgott Pa-Jam(mu) die Astarte mit „du zornige und wilde Göttin“ anredet.⁷⁰

Die Metaphorik von Gefäßen: Im Kontext der Verfluchungen ist das Zerbrechen von Gefäßen häufig und weit verbreitet, wobei das zerbrochene Gefäß mit dem Schädel des Menschen, der ebenfalls zerbrechen soll, in Analogie gesetzt wird: „Daraufhin schwenkt sie (die Magierin) über sie (den beiden Ritualherren) einen Topf hinweg; eine Schale aber stellt sie ihnen zu Füßen und spricht folgendermaßen: ‚Seht, der Topf ist euch ein Substitut für eure Schädel; seht, die Schale! Und euch [sollen] alle Worte von euren Zungen []!“ Dann zerbricht die Magierin den Topf. Die beiden Ritualherren aber zerbrechen die Schale mit den Füßen. Dabei spricht sie folgendermaßen: „Es sollen zerbrochen sein alle Worte und Verfluchungen!“⁷¹ Auch in einer Sammlung militärischer Eidschwüre⁷² setzt man die Töpfe in Analogie zu den Schädeln der zu Vereidigenden: „[Dann gibt er ihnen Töpfe in die Hände, und] diese zerschlagen sie. [] dazu aber [spricht er] so: ‚[Dies sind keine Töpfe], (es sind) eure Schädel, und [wenn] ihr (die Worte) [nicht] einhaltet, dann sollen euch die Götter [eure Schädel] eb[enso zer]schlagen und sollen euch eb[enso vernichten]!‘“ Ein in Analogie zum Kopf des Delinquenten gesetztes zerbrochene Gefäß findet sich bereits in der Fluchformel einer Inschrift des altassyrischen Königs Irišum: Der Dämon der Ruine „soll seinen Schädel wie einen zerbrochenen Topf zerbrechen.“⁷³ In dem „Gesang von Ullikummi“ „soll“ Ullikummi „alle Götter vom [Himm]el hinunterschütten und sie [wie] leere Töpfe zerbrechen!“

Literarische Vergleiche: Das naheliegende Analogon findet sich auch in der neuzeitlichen Literatur, so heißt es in dem Roman von Wilhelm Meinhold, *Sidonia von Bork die Klosterhexe* (dem Lieblingskinderbuch von Oscar Wilde; ins Englische übersetzt von seiner Mutter): „Also spricht er und hauet gegen den Krug, daß er in tausend Stücken springet und der Vettel das Bier drinnen uf die Kleider sprützet ... Sidonia, verfluchte Vettel, röhret Euch, und es ergehet Eurem Kopf, wie dem Kruge allhie“, 3. Band, Caput 12, 163 f. und in dem Roman desselben Autors, *Maria Schweidler, die Bernsteinhexe*: „er wollte mich zerschlagen wie einen Topf“, 8. Kapitel, S. 35.

Ausgewählte Literatur: B. de Vries, 1967, 75–89. A. Archi, 2003. B. Pongratz-Leisten, 1999, 70.

⁷⁰ Siehe S. 176.

⁷¹ KBo 39.8 Rs. IV 9–16 (dsgl. KBo 30.2 4–7 und KBo 24.1 Vs. I 6'–12').

⁷² Siehe S. 231–234.

⁷³ B. Landsberger und K. Balkan, 1950, 227:41–42.

4. *Symbolik und Metaphorik in Verfluchungen*

Ein Beispiel der uns nicht immer verständlichen magischen Metaphorik bietet das Ritual der Frau Petei anlässlich einer problematischen Geburt, deren Ursache in einer Behexung bzw. Verfluchung des neugeborenen Kindes gesehen wird. Am Ende des Rituals werden die physisch gegenwärtigen Verfluchungen (als „Zungen“ bezeichnet) auf diese selbst zurückprojiziert und mit den folgenden Bildern bedroht: „Möge der Obsidian die Zunge abschneiden! Mit der Klinge soll man die Augen blenden! Mit dem Holzapfel soll man die Zähne nehmen! Wende dich, du böse Zunge! Weib, friß du ihren Herrn! Wer diesem Kind Böses zufügt, der soll den eingeebneten Himmel sehen! Der soll die aufgerissene Erde sehen! Die große Gottheit (und) den lodernden Ne[rgal] soll er sehen! Die Ištar, (ihre) *papartama*, soll er sehen! Einen *zappiyan*-Tod soll er sehen! Den festgepflockten Löwen soll er sehen! Den gefesselten Wolf soll er sehen! Die Füße [der] Schlange soll er sehen, wer dieses Kind mit dem bösen Auge schädigt, wer ihm Böses zufügt!“⁷⁴

5. *Proverbien, Sentenzen und Redensarten*

Analogiebildungen dienen auch als Proverbien. So dürfte z. B. in der unwiderlegbaren Logik, „wie das Hinterrad das Vorderrad nicht einholt (Text: findet), so sollen auch die bösen Tage den Ritualherrn nicht finden“⁷⁵, eine volkstümliche Redensart vorliegen, die als Analogon Eingang in ein Ritual gefunden hat. Eine sicherlich sprichwörtliche Redensart ist auch der folgende Satz, der ebenfalls in ein Ritual anlässlich der Beruhigung einer erzürnten Gottheit aufgenommen worden ist: „Kommt der Wettergott wütend, (so) beruhigt ihn der Wettergottmann; kocht der Suppentopf über, (so) beruhigt ihn (bringt zum Stillstand) der Löffel.“⁷⁶ Auch die Metaphorik des dösenden Schweines im Kofen ist hier zu nennen.

Proverbien und Wendungen der Alltagssprache gehören zwar der nicht literarischen Volksüberlieferung an, sind hier aber insofern berücksichtigt, als sie als stilistisches Kolorit in der Gebetsliteratur eingesetzt sind, um mit ihrer einprägsamen Bildersprache den Göttern die Beweggründe des Beters überzeugend darzustellen. In einem Gebet an den Wettergott Pihassassi bedient sich der Großkönig Muwatalli II. des metaphorischen Sprichwortes: „Ein Vogel zieht sich in sein Nest zurück und bleibt (deshalb) am Leben. Ich aber habe Zuflucht beim Wettergott Pihassassi, mei-

⁷⁴ KUB 44.4+KBo 13.241 Rs. 27–33 nach der Übersetzung von M. Giorgieri, 2004, 410.

⁷⁵ KBo 11.14 Vs. II 22–24.

⁷⁶ KUB 17.10 Rs. IV 4–5; vgl. auch KUB 33.120 Rs. III 67–72.

nem Herrn, gesucht (mit den Worten): Erhalte mich am Leben! Das *arku-war*-Rechtfertigungsgebet, das ich an die Götter richte, diese Worte lege du den Göttern (ins Ohr) hinein, auf daß sie mich erhören.“ Das Proverbium bzw. die auch in der babylonischen Literatur belegte Metapher vom Vogelnest⁷⁷ verwendet ebenfalls Mursili II. in einem seiner Gebete, wo ein geständiger und reuiger Diener in Analogie zu dem Vogel und das Nest in Analogie zu einem verzeihenden Herrn gestellt ist.

Puduheba und Hattusili berufen sich in ihren Gebeten an die Sonnen-göttin von Arinna auf das Proverbium einer Gebärenden, der die Gottheit wohlgesinnt ist und auf das Gleichnis einer Amme, die ein Kind großzieht.⁷⁸ Wahrscheinlich ebenfalls Puduheba zitiert in einem ihrer Briefe die Sentenz: „Warum sagt man (wohl) so: ‚Einer durch eine (inzwischen) Verstorbene (eingeheirateter) Schwiegersohn bleibt voll(ständig) ein Schwiegersohn?‘ Du warst mir Schwiegersohn, eine Bindung an mich erkennst du aber nicht an, du erkennst niemanden (der Verwandten o. ä.) an.“⁷⁹

Den Tempelbediensteten wird nahegelegt, die Opfergaben für die Götter nicht zu unterschlagen, denn „der Wille der Götter ist stark. Er hat es nicht eilig zuzupacken, dann aber läßt er nicht mehr los.“⁸⁰ Von einem Nichtsnutz heißt es: „Ein junger Hund ist unsauber, er frißt aber einen Wagen von einer Mine (Wert) auf.“⁸¹ Vom Gerede der Leute sagt man: „Ein Hund bellt, ein Schwein grunzt.“ Einen Unbelehrbaren überzeugen zu wollen, ist „jemandes Mund mit Wind füllen.“ Der Gott [S]auri riskiert ein kesse Lippe und wird daraufhin von Aya (Ea) mit einem Sprichwort gewarnt: „Unter einem Topf (mit) Bier [*ist Feuer angefacht*], und jener Topf geht in Stücke (oder: kocht über).“ Wenn jemand versichert, das Eigentum eines anderen nicht zu beanspruchen, so bedient er sich wie in dem akkadisch geschriebenen Vertrag Muwatallis II. mit Sunassura, dem König von Kizzuwatna, des folgenden Bildes: „Das Land Kizzuwatna wird er nicht (der König von Mittani) ficken (akkadisch *nâku*).“⁸²

Ausgewählte Literatur: G. Beckman, 1990. G. Torri, 2003. B. Pongratz-Leisten, 1999, 70.

6. Elemente der Komik

Komische Elemente in Epen und Mythen sind wie die Proverbien zumeist der Volkssprache bzw. der mündlichen Erzähltradition entnommen. Als

⁷⁷ Vgl. M. P. Streck, 1999, 174f.

⁷⁸ Siehe S. 264.

⁷⁹ KUB 23.85 7f., siehe O. Carruba, 1966, 15.

⁸⁰ KUB 13.4 Vs. II, siehe G. M. Beckman, 1986, 21.

⁸¹ E. von Schuler, 1965, 148, 149.

⁸² KBo 5.1 Rs. III 59, vgl. S. de Martino – F. Imperati, 2001, 351.

komisch oder humoresk gelten den wenigen zur Verfügung stehenden Belegen zufolge Gefräßigkeit, Dummheit, Tölpelhaftigkeit, Erotik, sexuelle Unkenntnis und Ängstlichkeit.

Die Komik der Dummheit und Gefräßigkeit kristallisiert sich in der Gestalt des tölpelhaften Illuyanka: Als die Göttin Inara den Illuyanka zu einem Fest einlud, kam er aus seiner Höhle herbei; er fraß und soff so viel, daß er nicht mehr zurückkonnte, und auf diese Weise überwunden wurde.⁸³ Auf die Komik der Dummheit und sexuellen Unkenntnis könnte eine Episode aus der Erzählung des Bruderpaars „Schlecht“ und „Gerecht“ zielen, falls nicht ein uns verborgener symbolischer Hintergrund vorliegt: Das Thema ist die Kinderlosigkeit des reichen Appu, die auf der die Zuhörer belustigenden Gewohnheit des Ehepaars, sich bekleidet, ja selbst „gestiefelt“, in das Bett zu legen, zurückzuführen ist: „In das gemachte Bett legte er (der Ehemann Appu) sich gestiefelt zum Schlafe nieder. [Das Eheweib] des Appu begann, die Hausgenossen zu fragen: ‚Niemals hat er (mich) beschlafen; hat er (mich) etwa jetzt beschlafen?!‘ Sie ging, [die Fr]au, und legte sich mit Appu angezogen zum Schlaf (hin). (§-Strich) Appu fuhr aus dem Schlaf hoch [und] sein Eheweib hub an, ihn zu fragen: ‚Niemals hast du (mich) beschlafen, hast du (mich) jetzt etwa beschlafen!?!‘ Appu hörte (es) und hub an, zu ihr zu sprechen: ‚Du (bist) [ein We]ib von Weiberart [und] verstehst nichts.‘“⁸⁴

Eine komische Szene, die sich auf die Ängstlichkeit der Frau bezieht, bietet auch die Dichtung „Gesang von Ullikummi“: „Als Hebat den Tassisu sah, da wäre Hebat beinahe vom Dache herabgefallen; wenn sie (noch einen Schritt) getan hätte, wäre sie vom Dache herabgefallen, hätten sie nicht die Hierodulen (Palastfrauen) festgehalten und sie nicht losgelassen.“⁸⁵

Die Erzählung des über alle Maßen gefräßigen Meerungeheuers Hedammu enthält mehrere humoristische Elemente: In der Art einer erotischen Schwankergeschichte schüttet die nackte Ištar narkotisierende Ingredienzen zu Hedammu in das Meer, wodurch er „wie Rind und Esel dösig“ nichts mehr wahrnimmt und nun „Frösche und Molche frißt.“ Sein Begehr nach der Nackten Göttin am Strand läßt ihn zwar noch „bäuchlings aus der Mitte“ des Meeres hervorkommen und „seine Männlichkeit hervorspringen“, um dann aber in tiefen Schlaf zu sinken.⁸⁶ Burlesk sind denn auch die in Form eines dreigliedrigen Parallelismus konstruierten Vergleiche und die Penissymbolik anlässlich der Angst vor einem Gewitter in dem gleichen literarischen Werk: „Die Knie [] zittern uns und der Kopf dreht sich uns wie eine Töpferscheibe und unser Ziegenböckchen

⁸³ Siehe S. 99.

⁸⁴ Siehe S. 196.

⁸⁵ Siehe S. 168.

⁸⁶ Siehe S. 155.

(Penis) [wurde] wie ein sanftes [Lamm].“⁸⁷ Komisch gemeint ist wohl auch der folgende Absatz eines wahrscheinlich ebenfalls zu diesem Mythenzyklus gehörenden Fragments, das vom Verhalten des Meergottes berichtet, der eine unangenehme Nachricht erhält, so daß „er jammert, und die Tränen ihm wie Kan[äle] (aus den Augen) fließen“, sich gehetzt und von *Ungeziefer* gebissen fühlt: „Da hub das Meer an, jammernd zu sich selbst [zu sprechen]: ,Die Glieder wer[den] mir (wie) eines *halmes-na-*; Hunde (und) Schweine, und mich hetzen [] bin ich geworden. Wer beißt mich? [Wer] zerstampft (mich)? Hat mich ein *huwahuwanala*-Tier, [ein ...-Tier], ein *malusteya*-Tier gebissen?“⁸⁸

Daß sich Vergleiche völlig unabhängig ergeben, zeigt die Metaphorik des schlaffen Penis mit einem sanften Lamm, deren sich auch Giovanni Boccaccio, in *Nimfale fiesolano (das Nymphengedicht von Fiesole)*, 245.8 bedient.⁸⁹

⁸⁷ Siehe S. 123.

⁸⁸ KUB 36.25, siehe H. Otten, 1950, 31-33 und E. Laroche, 1968, 73 f. Sind mit den drei beißenden Tieren Flöhe, Läuse und Wanzen gemeint?

⁸⁹ siehe R. Stefanini, 2004, 629 f. mit Anm. 7.

XX Hethitische Literatur in der Rezeption der Antike und späterer Überlieferung

In der modernen europäischen Literaturgeschichte nimmt die Keilschriftliteratur, wenn überhaupt, nur einen bescheidenen Platz ein. Die Literaturgeschichte sieht ihre Anfänge mehr oder weniger in der klassischen Antike. Wie sehr aber jene von altorientalischen Themen geprägt ist, wird kaum thematisiert.

Wir haben gezeigt, daß Vorläufer verschiedener antiker literarischer Werke, besonders der Sukzessionsmythos und die Pandora-Erzählung des Hesiod, der Agdistis-Mythos des Arnobius, Versionen der Typhonüberlieferung und andere literarische Werke ihre Vorläufer im hethitischen Schrifttum haben und daß oftmals die Grundkonstanten und charakteristischen Elemente der hethitischen Mythen erhalten geblieben sind. Im folgenden wollen wir manch anderen fernen Widerhall aus hethitischen Erzählungen, wie verschlungen die Überlieferungswege dabei auch immer sein mögen, nachgehen.

1. Götter- und Menschensprache

Eine kleine hattisch-hethitische Textgruppe von Bilinguen ähnlichen Charakters aus der Ritualliteratur enthält Götteranrufungen bzw. Beschwörungen eines Sängers, in denen er die Gottheit mit ihrem Namen „bei der Menschheit“ und ihrem Namen „unter den Göttern“ anruft; z.B.: „Wenn der Prinz (Text: Sohn) zur Beischläferin des Wettergottes Beschwörungen spricht, [sagt der Sänger]: „Bei der Menschheit (bist) du Tasimmeti, unter den Göttern die Königin Ištar.“ Im Gegensatz zur Umgangssprache (der Menschen), die den gewöhnlichen, alltäglichen Namen verwendet, werden in der poetisch gehobenen Sprache (der Götter) schmückende Epitheta angesprochen. Solche Epitheta sind für die Göttin Tahattenuit, „[Que]llmutter, Königin“ oder für Wasezzili „löwenhafter König“. Von besonderem Interesse sind neben solch unterschiedlichen Bezeichnungen der Dinge und Lebewesen bei Göttern und Menschen an einigen Stellen der Homerischen Gedichte auch die Parallelen aus einem der alten Edda-Lieder. Darin fragt Thor seinen Schwiegersohn, den klugen Zwerg Alviss, nach den Namen der wichtigsten Dinge in den neun Welten der Menschen, Götter (Asen), Wanen, Elben, Zwerge, Riesen usw.; und Alviss nennt nun als Namen der Erde: „Erde heißt sie den Men-

schen, den Asen Gelände, die Wanen nennen sie Weg, Immergrün die Riesen, die Elben blühende Flur, die oberen Götter das feuchte Feld.“¹

2. Eine hethitische Marginalie zu den Fasten des Ovid

Ovid, dessen Anfangszeilen der Metamorphosen (1,5–12) an die Urzeit-schilderung der babylonischen Dichtung *enūma elīš* und dessen Beschreibung des ersten Menschen in der *Ars amatoria* an die Gestalt des Enkidu in der Gilgameš-Dichtung (2,467–480) erinnern², berichtet im VI. Buch (132–168) seines poetisch-elegischen Kalenders (*fāstī*) von einem Beschwörungsritus der Hexe Crane: Die Striges, den Harpyien ähnliche eulenartige, widerliche Gestalten mit dicken Köpfen und stechenden Augen und einem unheilvollen Drang zu kleinen Kindern, sind in das Schlafgemach des Säuglings Proca eingedrungen, um ihm „mit gierigen Zungen“ das Blut aus der Brust zu saugen. Hilfesuchend eilte da die Amme des Kindes zur Hexe Crane. Sie „berührte mit Blättern vom Erdbeerbaum dreimal der Reihe nach die Pfosten, dreimal schlug sie mit den Blättern vom Erdbeerbaum die Schwellen, besprengte die Eingänge mit Wasser – auch das Wasser hatte Heilkraft –, sie hielt die rohen Eingeweide eines zwei Monate alten Ferkels (in den Händen) und sprach so: ,Vögel der Nacht, verschont die Eingeweide des Kindes! Für ein kleines Kind wird ein kleines Opfer dargebracht. Nehmt, bitte, Herz für Herz, und Fiber nehmt für Fiber; dieses Tier geben wir euch als Besseres.“ Die Beschwörung (161–162)

*cor pro corde, precor, pro fibris sumite fibras,
hanc animam vobis pro meliore damus*

entspricht beinahe wörtlich dem hethitischen Beschwörungsformular:

*kart=sis kart=si dakki usw.³
„Sein Herz entspricht seinem Herz“*

Die Technik des Heraustreibens der pathogenen Substanzen nach der *similia-similibus*-Formel und dem Vorgehen *de capite ad calcem* ist ihrer Herkunft nach mesopotamischen Ursprungs, die in der hethitischen Beschwörungsliteratur rezipiert worden ist. Sie besteht aus mehreren Schritten: Zuerst werden, einem der Rituale einer Magierin Tunnavi(ya) zufolge, nach einer topographischen Anatomie die Körperteile des Patienten mit den Körperteilen des Tier-Substituts litaneiartig in Beziehung ge-

¹ Siehe J. Friedrich, 1954, 135–139.

² Vgl. W. L. Moran, 1991, 121–127.

³ Vgl. H. Kronasser, 1961, 146 und V. Haas, 1971, 430.

setzt:⁴ „[Jetzt behandle ich ihn an diesem] Tag: Die zwölf Körperteile (des Widders) ordne ich zu: Der Kopf ist dem Kopf] zugeordnet, die Kehle aber [ist der Kehle zugeordnet; das Ohr] dem Ohr dsgl., [die Schulter der Schulter dsgl.], der Oberarm aber [ist dem Oberarm] zugeordnet, die Hand aber den Händen dsgl., [der Fingernagel ist] den Fingernägeln zugeordnet (§-Strich). [Die Seite ist der Seite] zugeordnet, die Genitalien [sind den Genitalien zugeordnet], das Becken [dem Becken] dsgl., die Hoden den Hoden dsgl., [der Penis] dem Penis dsgl., der Fuß dem Fuß dsgl., [die Sohle] der Sohle dsgl., der Zehennagel den Zehennägeln dsgl., [der Knochen]n [dem] Kn[ochen] dsgl., [die Sehne der Sehne dsgl.], das Blut dem Blut [dsgl.] (§-Strich).⁵ Die hethitische Litanei lautet (verkürzt):

harsanas harsani handants
tarnas=ma=kan tarni handants
istamassar=ma=kan istamasni handan
paltanas=ma=kan paltani handants
ishunawar=ma=kan ishunawani handan
kessaras=ma=kan kessari handants
sankuwais sankuwai handants

Kommentar: Wie umfangreich diese variiert sich wiederholenden Litaneien innerhalb eines Rituals sind, verdeutlichen folgende Beispiele: Ist die Zuordnung der Körperteile erfolgt, werden sie miteinander in eine direkte Beziehung gesetzt: „[Seine (des Substituts) Gestalt entspricht seiner (des Patienten)] Gestalt: Sein Kopf ent[spr]icht seinem Ko[pf]. [Seine] Schnauze entspricht seiner [N]ase. Seine Augen entsprechen seinen Augen. Seine Oh[ren entsprec]hen seinen Ohren. Sein Maul entspricht dem Mund. Sei[ne Zunge] entspricht der Zunge. Seine *Kehle* entspricht der *Kehle*. Seine *m[el]i*-Körperteile den *meli*-Körperteilen. Sein Rücken entspricht dem Rücken. Dem Schulterblatt entspricht das Schulterblatt. Seine Brust entspricht seiner Brust. Sein Herz entspricht seinem Herz. Die Leber entspricht der Leber. Seine Lunge entspricht der Lunge. Seine Nieren entsprechen seinen Nieren. Seine Genitalien entsprechen den Genitalien. Sein Magen entspricht seinem Magen. Sein Penis entspricht <seinem Penis>. Sein *[mi]ura*-Körperteil dem *miura*-Körperteil. Seine Knie entsprechen den Knien. Die Füße entsprechen den Füßen. Die Zehen entsprechen den Zehen (§-Strich).“ Nach einer Anrufung des Sonnengottes, in der es heißt: „Siehe sein (des Substituts) Leben ist sein (des Patienten) Leben“, preist der Ritualkundige den Plagegeistern die Vorteile der Körperteile des Substituts an: „Seine Gestalt ist größer als die Gestalt (des Patienten). Sein Kopf [ist größer als sein] Kopf. Seine Schnauze ist größer als seine Nase. Seine Augen sind größer als seine Augen. Sein [Maul] ist größer als der Mund. Seine Zunge ist größer als seine (des Patienten) Zunge. Seine *K[eh]le* ist größer als die *Kehle*. Sein *meli*-Körperteil ist größer als der *meli*-Körperteil. Sein Rücken ist größer als der Rücken. Sein [Schulter]blatt ist größer als das Schulter-

⁴ Zu der hethitischen anatomischen Terminologie und ihrer Klassifizierung nach der modernen systematischen Anatomie siehe jetzt G. S. Erginöz, 1999.

⁵ KUB 9.34 (Dupl. KUB 55.20+KUB 9.4 Vs. I) Vs. II 22–34.

blatt. Seine Brust [ist gr]ößer [als seine Brust]. Sein Herz ist größer als sein Herz. [Seine Leber] ist größer [al]s seine Leber. []. Seine beiden Schultern [sind größer als seine beiden Schultern].“ (Bruch).⁶ In einem Ritual der Magierin Tunnawi(ya) sollen nach der oben zitierten Zuordnung die Körperteile des Substituts die Krankheitsverursacher absorbieren, in sich aufsaugen und „wegtragen“: „Seine zwölf Körperteile habe ich zugeordnet: Jetzt, siehe, fordern die Körper[teile] des Widders die Krankheit der [Körperteile] jenes Menschen (§-Strich). Der Kopf soll die Krankheit des Kopfes wegtragen; die Kehle die Krankheit der Kehle dsgl.; [das Ohr aber (die) des Ohres dsgl.; die Schulter] (die) der Schulter dsgl.; [der Oberarm (die) des Oberarms] dsgl.; der Finger (von) dem Finger dsgl.; [der Fingernagel aber (von) den Fingernägeln dsgl.; die Seite (von) der Seite dsgl. (§-Strich); [die Genitalien (von) den Genitalien dsgl.; das Becken [(von) dem Becken dsgl.; die Fer]se (von) der Ferse dsgl.; [der Fuß (von) dem Fuß dsgl.]; >die Zehen sind den Zehen zugeordnet;< [der Zehennagel (von) den Zehennägeln] dsgl.; die Sehne (von) der Sehne dsgl.; [der Knochen (von) dem Knochen] dsgl.; das Blut (von) [dem Blut dsgl.] – von (allen) [zwölf] Körperteilen (§-Strich).“⁷ In dem Geburtshilferitual CTH 430⁸ folgt auf die Auswahl des Substitutstieres die Translation der pathogenen Substanzen. Dabei setzt die Ritualspezialistin wiederum die Körperteile des Ziegenbockes mit denen des Patienten in Beziehung und fordert die Plagegeister auf, den Körper des Patienten zu verlassen (und von dem Körper des Ziegenbockes Besitz zu ergreifen): „Ich, die Frau der Geburt, [halte] (ihn) mit den zehn Fingern; [und den Ziegen]bock halte ich an den Menschen, (nämlich) an (seine) neun Körperteile (§-Strich). [] Die [Au]gen sind seinen Augen zugeordnet, die Augenbraue der Augenbraue dsgl. [], die Ohren seinen Ohren dsgl., die Schnauze seinem Mund dsgl., [die Leber seiner] Leber dsgl., die Gallenblase der Gallenblase dsgl., das Genitale [dem Genitale] ... dsgl., der Anus dem Anus dsgl. [], die Hoden [den Hoden dsgl., die Kn]ie den Knien dsgl., der Fuß dem Fuß dsgl. ...“⁹ Danach wird das mit den pathogenen Substanzen behaftete Substitut der Sonnengöttin der Erde bzw. der Unterwelt übergeben.

In einem anderen Ritual dient ein Esel als Substitut, dessen Körperteile die Magierin in Beziehung zu den Körperteilen des Patienten setzt und die Krankheitserreger bzw. die pathogenen Substanzen auffordert, die Körperteile des Menschen zu verlassen und von denen des Esels Besitz zu ergreifen: „Seinen [Nam]en nennt sie. „Und jetzt werde ich ... [des Mensc]hen Krankheit, die *huwaltaramma*-Krankheit des Kopfes [behande]ln; der Kehle Schrei dsgl.; der Augen []-Krankheit dsgl.; die *hu(wa)rnapiṣta*-Krankheit der Halsschlagader dsgl. (§-Strich) [] überwand es. Siehe, des Menschen, seine zwei Füße – [un]d es überwindet seine, des Esels, vier Füße. Die zwölf Körperteile (des Esels) überwindet es. Sie sollen sie loslassen die zwölf Körperteile dieses Menschen, welche Götter und welche *hateṣṭantiya*-Wesen (es auch sind), sie sollen den zwölf Körperteilen des Esels nachstellen.“¹⁰ Daraufhin wendet sich die Magierin an die Plagegeister: „„Und (des Esels) Blut sollen sie trinken, (sein) Fett sollen sie essen, die Sehnen aber sollen sie durchschneiden und die Knochen zerbrechen!“ Nun schwenkt man ihn (den Esel)

⁶ KUB 43.53 Vs. I 1'-27'.

⁷ KUB 9.34 Vs. II 35-47.

⁸ Bearbeitet von G. M. Beckman, 1983, Text C, 42-59.

⁹ KBo 17.61 Rs. 9'-17'.

dreimal ringsherum. Beim viertenmal aber [] ergreift man (den Esel), und ich (die Magierin) spucke ihn dreimal an. Und man [treibt] ihn fort.“¹⁰

Während ein Überlieferungsstrang auf welchen Wegen auch immer bis zu Ovid gelangt, führt ein anderer nach Palästina; so heißt es im *Babylonischen Talmud*: „Wenn sich jemand vor Dämonen fürchtet, so spreche er: „Die Ziege im Schlachthaus ist fetter als ich.““¹¹

Literatur: V. Haas, 1971, 410–430.

3. Das poetische Motiv der Klage der Natur

In dem zitierten hethitischen Heilungsritual steht die Gebundenheit der Natur in Analogie zu dem Krankheitszustand des Patienten. Die Beschreibung der gebundenen Natur entspricht dem Mythologem der Notzeit, wie es uns vor allem aus dem Ritual und Mythos des Gottes Telipinu bekannt ist, in welchem die Natur, bedingt durch das Verschwinden des Gottes, in eine Starre – eine allgemeine Unfruchtbarkeit oder Dürre – verfällt und die Menschen, Tiere, Pflanzen, ja selbst die Götter an den Rand des Verderbens bringt: „Da ergriff Rauch die Fenster; Qualm [ergriff] das Haus. Im Herd aber erstickten die Holzscheite, [auf den Altären] erstickten die Götter. Im Viehhof erstickten die Schafe, im Rinderstall erstickten die Rinder. Das Schaf verweigerte sich seinem Lamm, das Rind verweigerte sich seinem Kalb. Telipinu ist fortgegangen: Korn, *Fruchtbarkeit*, Wachstum, Gedeihen und Sättigung trug er mit sich fort – (hinaus) in Flur und Wiese, mit hinein ins Moor. Telipinu ging, ins Moor hinein schlüpfte er. Da wucherten (Text: liefen) über ihm Sumpfpflanzen (Wasserlinsen?). Nun wachsen Korn (und) Emmer nicht mehr; Rinder, Schafe (und) Menschen begatten sich nicht mehr. Und (selbst) jene, die bereits geschwängert/trächtig sind, gebären nicht (mehr). Die Berge vertrockneten, Knospen kommen nicht hervor; die Weiden vertrockneten; die Quellen trockneten aus, und im Lande entstand eine Hungersnot. Menschen und Götter kommen durch Hunger um.“¹²

Notzeitschilderungen leiten zu dem Motiv der Klage der Natur beim Tode eines Gottes, Königs oder Helden über. Während in den hethitischen Notzeitschilderungen die Natur noch passiv erscheint, beweint sie in dem ugaritischen Epos vom König Keret (aus der Mitte des 2. Jahrtausends) den schwer erkrankten König, dessen Tod bevorsteht: „Es beweint dich, Vater, der Berg des Baal; es beweinen dich, Vater, die Berge/Felsen des Baal, der Șapānu, die heilige Feste, die Feste, weit an Ausdehnung.“

¹⁰ CTH 458.1.A (= KBo 17.54+KBo 20.73+KBo 40.25+KUB 32.131). KBo 20.73 Rs. IV 1–14.

¹¹ B. Megillā 3a, Sanhedrin 94a, vgl. L. Blau, 1987, 62f.

¹² KUB 17.10 Vs. I 5–9, siehe S. 105.

Die Parallelstelle lautet: „Es beweint dich Vater, der Felsen/Berg des Baal; es beweinen dich, Vater, die Felsen des Baal, Ȣapānu, die heilige Feste. Naniyu, die mächtige Feste, die Feste, weit an Ausdehnung.“¹³ In der Gilgameš-Dichtung beklagt Gilgameš den Tod seines Gefährten Enkidu, in dem er das Wispern der Bäume im Wind, das Gebrüll und Gejaule der Tiere sowie das Rauschen der strömenden Flüsse zur Totenklage werden lässt:

Um deinetwillen mögen weinen die hohen Gipfel von Berg und Gebirge!
 Es möge klagen die Flur über dich wie deine Mutter!¹⁴
 Über dich möge weinen der [Buchsbaum], die Zypresse und die Zeder,
 zwischen denen wir in unserem Ungestüm immer wieder hindurchgeschlüpft!
 Über dich mögen weinen der Bär, die Hyäne, der Leopard,
 der Gepard, der Rothirsch und der Schakal,
 der Löwe, der Wildstier, der Damhirsch, der Steinbock,
 das Herdenvieh und die wilden Tiere der Steppe!
 Über dich möge weinen der reine Ulai-Strom,
 an dessen Ufer wir stolz einherzuwandeln pflegten!
 Über dich möge weinen der Euphrat, der reine,
 dessen Wasser wir immer wieder aus Schläuchen (zum Opfer) ausgossen.¹⁵

Wieder aufgegriffen ist das Motiv in einer poetischen Schilderung des Be- gräbnisses eines assyrischen Königs (im 1. Jahrtausend):

Es klagen die großen Kanäle,
 es antworten die kleinen Kanäle.
 Das Antlitz der Bäume und Früchte
 insgesamt ist verdüstert.
 Es weinten die Obstgärten,
 die im Gras [] verkümmerten.
 Die Treppen knarren,
 die Mauern wehklagten.¹⁶

Schwerlich zu bestreiten ist ein traditionsgeschichtlicher Zusammenhang des Motivs der Klage der Natur zwischen der altorientalischen Überlieferung und den folgenden Zitaten aus den Metamorphosen des Ovid und der *Bucolica* (den Hirtengedichten) des Vergil. In den Metamorphosen beweinen Flüsse und Bäume den Tod des von thrakischen Frauen ermordeten Orpheus:

Dich, o Orpheus, beweinten voll Schmerz die Vögel, des Wildes
 Scharen, der starrende Fels, und dich der Wald, der gefolgt so
 oft deinem Lied. Der Baum legt ab seine Blätter und trauert
 kahlen Hauptes um dich.

¹³ KTU 1.16 Vs. I 6–9 und Vs. II 37–49.

¹⁴ Da Enkidu keine Mutter hat, ist die Flur als seine Mutter gemeint.

¹⁵ Tafel VIII:12–20.

¹⁶ Vgl. E. Ebeling, 1931, 56–58 und J. Mc Ginnis, 1987, 1–10.

Und dann wie in dem assyrischen Text, nun aber in grotesker Übertreibung:

Von den eigenen Tränen geschwollen seien,¹⁷
wie man erzählt, auch die Flüsse. Dryaden und Nymphen
trugen schwarz verbräm't ihr Gewand und gelöst ihre Haare.¹⁸

In der *Bucolica* beweint die Natur den toten Daphnis, der dort als ein zweiter Bacchus erscheint:

Ihn, den grausam tilgte der Tod, den Daphnis beweinten
klagend die Nymphen – ihr Haselnußbüsch'e bezeugt es und Flüsse den Nymphen.

...

Niemand trieb von der Weide in jenen Tagen, o Daphnis,
hin die Rinder zum kühlenden Strom, es trank aus dem Flusse
nicht ein Tier noch rührte eins an die Halme des Grases.
Daphnis, punische Löwen sogar beklagten aufstöhnend
deinen Tod, so sagt der Wald und das wilde Gebirge.¹⁹

Die Übernahme des literarischen Motivs in die christliche Dichtung wurde gefördert durch den Bericht der Evangelisten über die Sonnenfinsternis und der Verstörtheit der Natur beim Tode Christi. Die mittelalterliche christliche Literatur stellt die Bestandteile der Natur als Geschöpfe Gottes oder Christi dar.²⁰ So lässt Alanus von Lille, ein *doctor universalis* des 12. Jahrhunderts, in seinem berühmten Werk *Planctus Natura*e (Klagelied der Natur) die Göttin Natura über die sexuellen Verirrungen der Menschheit klagen.²¹

Die literarischen Motive der Notzeit und der Klage der Natur klingen noch in der modernen Poesie an: Im Karfreitagszauber (3. Akt des Parsifal) erwacht die brachliegende Natur durch die Taufe Parsifals zum Frühling.

Rainer Maria Rilke verwandelt in seinem Gedicht, *Orpheus, Eurydike, Hermes*, das Thema der trauernden Natur – der „Klage-Welt“ – zur Landschaft des Totenreiches:

Die So-geliebte, daß aus einer Leier
mehr Klage kam als je aus Klagefrauen;
daß eine Welt aus Klage ward, in der
alles noch einmal da war: Wald und Tal
und Weg und Ortschaft, Feld und Fluß und Tier;

¹⁷ Zu diesem Topos vgl. F. Bömer, 1980, 249f.

¹⁸ 11:44–49; vgl. auch 10:90–105. Es sei auch auf die Klage der zu Bäumen verwandelten Schwestern des mit dem Sonnenwagen verunglückten Phaethon verwiesen, 2,304–355.

¹⁹ Buch 5, 20–29.

²⁰ E. R. Curtius, 1963, 101–103.

²¹ E. R. Curtius, 1963, 127–131.

und daß um diese Klage-Welt, ganz so
wie um die andre Erde, eine Sonne
und ein gestirniter stiller Himmel ging,
ein Klage-Himmel mit entstellten Sternen –:
diese So-geliebte.

Eine Weiterentwicklung dieses Motivs, in dem sich in der Landschaft der seelische Zustand eines Menschen widerspiegelt, findet sich in der Belletristik des 19. und 20. Jahrhunderts in reichem Maße.

Literatur: V. Haas, 2000.

4. Mythen und historiolae in märchenhaften Erzählungen

Wenn wir in der Märchenliteratur Mitteleuropas Motiven begegnen, die auch in altorientalischen Mythen, Erzählungen und Historiolae zu finden sind, so bieten sich verschiedene Erklärungsmodelle an. Zum einen kann es sich um Wanderstoffe handeln, zum anderen ist auch von einer polygenetischen Entstehung auszugehen.²²

Eine *historiola* leitet, wie wir sahen, die Rezitation einer Beschwörung ein. Sie erzählt eine mythologische Begebenheit *in illo tempore*, die in Analogie zum jetzigen Zustand, z. B. einer problematischen Geburt, gesetzt wird.²³ Diese Art der zweiteiligen Beschwörungen ist über den Orient hinaus bis nach Europa verbreitet, wie die folgende deutsche Beschwörung gegen Gebärmutterblutung zeigt:

Beermutter saß auf marmelnden Stein,
kam ein alter Mann zu ihr herein,
„Beermutter, wohin willst du gehen?“
„Ich will ihr Blut sehn,
ich will ihr Herz verzehren,
ich will ihr Leben nehmen.“
„Beermutter, das sollst du nicht tun,
du sollst im marmelnden Steine ruhn,
die Waldfrau soll dich fressen,
als wärst du nie gewesen!
Im Namen Gottes, des Sohnes und des heiligen Geistes.“²⁴

Das Motiv der unlösbaren Aufgaben: In hethitischen und luwischen Beschwörungsritualen bestehen die unlösbaren Aufgaben, wie in der Märchenliteratur auch, in Impossibilitäten und Absurditäten. Sie finden sich

²² Siehe J. R. Klíma, 1977, 963–972.

²³ Siehe S. 204 und 240.

²⁴ H. Ploss, 1927, 428; zitiert nach M. Giogieri, 2004, 423 mit ausführlicher Literatur zu den *historiolae*.

als integrierte *historiолae* der Heilungsrituale. In einer solchen Erzählung ergeht an die „Männer des Greuels“ – sicherlich außermenschlichen Wesen – der Auftrag, die langen Wege kurz zu machen und die kurzen Wege lang zu machen, die hohen Berge einzuebnen und die flachen Berge hoch zu machen, den Wolf mit bloßer Hand zu fangen, den Löwen mit den Knien zu fangen²⁵ und die Strömung des Flusses anzuhalten. Da nun kein gewöhnlich Sterblicher das Unmögliche zu vollbringen vermag, kehren sie denn auch unverrichteter Dinge zurück. In dem betreffenden Ritual handelt sich wohl um eine Parabel des unmöglichen Begehrens nach Jugendlichkeit, die sich auf den greisen Ritualherrn bezieht, der „eine Figur seines reifen Alters (in Händen) hält“. Denn ebenso wie die Aufgaben der „Männer des Greuels“ unlösbar sind, so ist es auch einer Magierin unmöglich, einem Greis die Jugend zurückzugeben.²⁶ In einem anderen Ritual scheinen die teilweise gleichen Begriffe eher magische Metaphern zu sein.²⁷

Das Motiv der unlösbarren Aufgaben findet sich auch in der babylonischen Gilgameš-Dichtung, in der der Held auf der Suche nach dem Lebenskraut die Bedingung, sechs Tage und sieben Nächte zu wachen, nicht zu erfüllen vermag. Erschöpft schläft er nach der Gewinnung der kostbaren Pflanze ein, worauf eine Schlange sie ihm raubt. Im Gegensatz zu Gilgameš gelingt es Herakles, die ihm von Eurystheus gestellten zwölf Aufgaben zu erfüllen, während im Tartaros der Büßer Sisyphos zum ewigen Steinewälzer und die Danaiden zum Wasserschöpfen mit einem Gefäß ohne Boden verdammt bleiben.

Im Märchen können solche Aufgaben nur mit Hilfe von Zaubergegenständen oder Tieren gelöst werden, wie in der Erzählung von *Psyche und Amor* des Apuleius, in der die Ameisen die der Psyche gestellten Aufgabe, vermischtess Getreide zu sortieren, übernehmen.

Die guten und die bösen Feen: Der Erzählung vom Sonnengott, der Kuh und dem Fischer ist eine einleitende Hymne vorangestellt, die an die Ištar und ihre Hierodulen oder Zofen gerichtet ist, deren eine Gruppe einen der Ištar wohlgefälligen Hausstand Wohlergehen und deren andere Gruppe einem der Ištar verhafteten Hausstand Unheil bringt.²⁸ Dieses Motiv ist in abgewandelter Form in der europäischen Feenmythologie oder den Zaubermärchen wiederzufinden, wo es in den Themenkomplex der das Schicksal bestimmenden guten und bösen Paten- und Gabenfeen bzw. Schicksalsfrauen Eingang gefunden hat, wie z. B. in dem Volksmärchen *Dornröschen*, in dem die guten zwölf Feen bei einem Fest die neuge-

²⁵ KUB 12.63+KUB 36.70 Vs. I 26'ff. Möglicherweise auch: „den Wolf ergreift an der Pranke; den Löwen ergreift am Knie“.

²⁶ Vgl. MMMH, 80 und 426.

²⁷ Siehe S. 300.

²⁸ Siehe S. 200f.

borene Prinzessin mit Tugend, Schönheit und Reichtum beschenken, während ihm die überzählige und nicht eingeladene dreizehnte Fee den Stich mit der Spindel verkündet. Hier tritt *das Motiv des vergessenen Gastes* hinzu, das auch in der *historiola* eines luwisch-hethitischen Rituals belegt ist: Der Sonnengott veranstaltet ein Fest, zu dem er mehrere Götter einlädt. Er vergißt jedoch die „Große Gottheit“, ebenfalls wohl eine Ištar-Gestalt, die wie die nicht eingeladene dreizehnte Fee im Märchen zornfüllt Unheil stiftet.²⁹

Die den Lebensfaden spinnenden Schicksalsfrauen: Die Vorstellung des von den Schicksalsgöttinnen gesponnenen Fadens, welcher, wie der Lebensfaden der griechischen Moiren, der Dauer des Lebens entspricht, findet sich in einem althethitischen Palasterneuerungsritual, in dem die zwei am Ufer des (Schwarzen) Meeres sitzenden, „uralten“ Göttinnen Papaya und Istustaya mit Spindel und Spinnrocken den Lebensfaden des Königs spinnen. Schicksalsfrauen sind erstmals aus dem alten Ägypten als die sieben Hathoren in dem Prinzenmärchen belegt, in dem sie dem neugeborenen Kind sein Schicksal zuteilen. In den europäischen Märchen werden die Schicksalsfrauen mit ihren Attributen Spindel, Wollsieb und Faden zur zentralen Komponente der Feenmythologie, wie z. B. im Märchen *Die drei Spinnerinnen* der Brüder Grimm. Das Weiterleben des Moirengläubens vor allem auf dem Balkan bis in die Gegenwart gilt in der Forschung als ein klassisches Beispiel für Kontinuität von der Antike zur Neuzeit.³⁰

Das Motiv der Suche nach einem verschwundenen Gott: Im Mythos vom Gotte Telipinu suchen die großen und die kleinen Götter vergeblich nach dem verschwundenen Vegetationsdämon. Schließlich findet ihn die „unscheinbare“ Biene der Hannahanna. Eine merkwürdige Parallele vom Suchen und Wiederauffinden des verschwundenen Gottes durch die Biene finden wir in dem Volksmärchen der Brüder Grimm vom *Tischgen deck dich*. Am Ende der Erzählung heißt es, daß jene Ziege, derentwegen sich die Söhne des Schusters fortgegeben mußten, sich in der Höhle eines Fuchses verbarg, wo sie schließlich von der Biene, dem „geringen Tier“, aufgestöbert und durch einen Stich auf den Kopf hinausgetrieben wird. Nun galt besonders die schwarze Ziege im mitteleuropäischen Volksgläuben als Vegetationsdämon und als Personifikation der Regen spendenden Gewitter- und Sturmwolken, wie aus Bezeichnungen wie brüllende oder springende Geiß für Gewitterwolken oder Gewittergeiß für Blitze hervorgeht. Auch die Habergeiß als Begleiterin des wilden Jägers ist hier zu erwähnen.

²⁹ CTH 764 (KUB 9.127+KUB 36.41) Vs. I20–23 (bearbeitet von F. Starke, 1985, 240–242); vgl. auch H. G. Güterbock, 1978, 246.

³⁰ R. W. Brednich, 2004, 1395–1404.

Der kluge Hirtenknabe: Die nur sehr fragmentarisch erhaltene altheithitische Erzählung vom Hirtenknaben, der vom Palast des Königs Anitta ausgesetzt und von den Hirten aufgezogen wurde, zeichnet sich durch seine auf die Probe gestellte Klugheit aus. Das Motiv des klugen Hirtenknaben begegnet auch in dem Märchen *Das Hirtenbüblein* der Brüder Grimm. Auch hier wird das Hirtenbüblein auf die Probe gestellt und wegen seiner weisen Antworten vom König adoptiert.³¹

5. Wege der Überlieferung

Wie Epen, Mythen oder einzelne Mythologeme zu Märchen werden bzw. in Märchen wieder erscheinen, zeigt das späthellenistische Zaubermärchen *Amor und Psyche* mit den Motiven der Suche nach dem verlorenen Geliebten Amor,³² dem Motiv der unlösbaren Aufgaben, den dabei hilfreichen Wesen – Ameisen, Adler und Turm –, der Büchse der Proserpina mit der Maskara „göttliche Schönheit“, die nicht geöffnet werden darf, und dem Speiseverbot im Totenreich.³³ Den hilfreichen Ameisen, die für Psyche einen Berg von Körnern sortieren, entsprechen in dem Grimm'schen Märchen *Die weiße Schlange* jene Ameisen, welche für den verschmähten Ehemann zehn Hirsescäcke auflesen.

Die hethitische Erzählung der Brüder „Schlecht“ und „Gerecht“³⁴ gehört zu dem Genre der „Zweibrüdermärchen“, zu dem auch die nahezu gleichzeitig entstandene ägyptische Erzählung von Bata und Anubis gehört. Die vielen wiederkehrenden Motivketten der Erzählung von Bata und Anubis in den beiden Zaubermärchen – dem arabischen Märchen, *Geschichte zweier Brüder*³⁵ und dem Grimm'schen Märchen, *Die zwei Brüder* – lassen kaum einen anderen Schluß zu, als daß sich die Geschichten von Bata und Anubis über die Jahrtausende im oralen Erzählgut des Volkes erhalten hat³⁶ und über Arabien nach Europa gelangt ist. Es liegt daher nahe, daß auch die hethitische Erzählung der Brüder „Schlecht“ und „Gerecht“ zum Erzählgut des Volkes gehörte. Da die Erzähler zugleich auch Dichter sind, die ihre Texte zu variieren und umzugestalten pflegen, kursierten naheliegenderweise viele Varianten. Verschlüngener und voller Traditionenbrüche sind die Wege der bekannten Märchenmotive *Brüder suchen Schwestern, der Jüngste als der Klügste der Brüder, die Aussetzung aus der Erzählung der Königin von Kanes, die verbotene Tür*

³¹ Siehe S. 27.

³² Siehe S. 102, 114.

³³ Siehe S. 181.

³⁴ Siehe S. 194–199.

³⁵ Siehe C. Peust, 2001, 150.

³⁶ Siehe K. Horálek, 1979, 925–940.

bzw. *der verbotene Blick aus dem Fenster* sowie der *tölpelhafte Drache* in dem Mythos von Illuyanka oder die Drachenkämpfe des Wettergottes. Was die Mythen, besonders die Mythenfolge um den Gott Kumarbi oder auch die Erzählungen vom Wettergott und der Schlange betrifft, so liegt es nahe, in Teilen Kleinasiens – etwa in Kilikien und Phrygien – sowohl eine von den Tempeln ausgegangene kultische Tradition in gräzisiertem Gewand anzunehmen, in der die alten mythischen Antagonisten griechische Namen erhielten, als auch von einer Kontinuität der Volkserzählungen bzw. einer oralen Überlieferung über die Jahrtausende auszugehen.

XXI Die Hethitologie in der europäischen Belletristik des 20. Jahrhunderts

Mit den ersten Ausgrabungen und der Entzifferung der Keilschrift sowie der Möglichkeit, die keilschriftlichen Texte auch lesen und verstehen zu können, begann in der europäischen Belletristik der zwanziger Jahre eine begeisterte Rezeption der Keilschriftliteratur. Doch im Vergleich zu der Entdeckung der mesopotamischen Kultur war das Echo der Ausgrabungen in der hethitischen Metropole Hattusa in der Belletristik vergleichsweise gering. Robert Musil erwähnt in seinem großem Roman *Der Mann ohne Eigenschaften*, dessen Entstehungsgeschichte bis in die Jahrhundertwende zurückreicht und erste Teile im Spätherbst 1930 erschienen sind, die „Erforscher der Boghazkoitexte oder der Plättchenfrage“ (Keilschrifttafeln), mit denen „die Herren und Damen der obersten Gesellschaft ... plaudern“ als ein Beispiel dafür, welch seltsame Gestalten sich unter den Salongästen der empfindsamen Diotima befinden.¹

Die „Erforscher der Boghazkoitexte“ waren damals unter anderen Bedřich Hrozný, der im Jahre 1915 den Nachweis erbrachte, daß das Hethitische zu den indogermanischen Sprachen gehört, ferner Emil Orgetorix Forrer, Hans Ehelolf, Johannes Friedrich, Albrecht Goetze, Ferdinand Sommer; in England Edgar Howard Sturtevant und A. H. Sayce. Einem breiteren Publikum bekannt wurde das Hethitische besonders durch die in den zwanziger Jahren einsetzende Ahhiyawa-Kontroverse, bei der es im wesentlichen darum ging, ob der Name des Landes Ahhiyawa mit den Achäern zu verbinden sei und wo dieses Land zu lokalisieren ist, und ferner ob die in den hethitischen Texten genannten Städtenamen Wilusa und Taruisa mit (W)ilius und Troia, die Personennamen Tawagalawa, Attar(ri)sya und Antarawa mit den griechischen Sagenhelden Eteokles, Atreus und Andreus zu identifizieren seien.² Für ein hohes Interesse der Öffentlichkeit sorgten Aufsätze von Forrer mit so sensationellen Titeln wie *Vorhomerische Griechen in den Keilschrifttexten von Boghaköi*³ und *Die Griechen in den Boghazköi-Texten*⁴, in Frankreich z. B. erschien von G. Poisson, *Tantale, roi des Hittites*⁵ und in England von A. H. Sayce, *Perseus and the Achaeans in the Hittite tablets*.⁶ Forrers „Grie-

¹ Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Kapitel 24: *Besitz und Bildung*; Diotimas Freundschaft mit Graf Leinsdorf und das Amt, berühmte Gäste in Einheit mit der Seele zu bringen.

² Zu diesen heute wieder in verstärktem Maße diskutiertem Thema siehe zuletzt S. Hei-nold-Krahmer, 2003 und 2004; vgl. auch S. 5f.

³ MDOG 63, 1924, 1ff.

⁴ OLZ 27, 1924, 113ff.

⁵ RA 22, 1925, 75ff.

⁶ Journal of Hellenic Studies 45, 1925, 161ff.

chenhypothese“ bzw. die von der hethitischen Überlieferung zum frühen Griechentum und der Ilias geschlagene Brücke, fanden auch in den benachbarten Disziplinen hohe Beachtung. So schreibt U. Wilcken in seiner *Griechischen Geschichte* (München – Berlin 1924): „Es scheint ein neues Licht über der griechischen Heroenzeit aufzugehn!“ und H. Schmid, in *Vorgeschichte Europas* (Leipzig – Berlin 1924): „Die homerischen Helden dürften wir nunmehr als geschichtliche Persönlichkeiten begrüßen.“⁷ Auf starke Skepsis hingegen stießen Forrers Hypothesen bei seinen Kollegen Friedrich, Goetze, Sommer sowie dem Altphilologen und Althistoriker Paul Kretschmer.

Arno Holz (1863–1929), Dogmatiker eines neuen Realismus, ließ in seinem lyrischen Riesenepos *Phantasus*⁸ die ganze „gewesene und gewordene Welt“ in einer universalen Schau zur Sprache gelangen. Sein Bogen spannt sich vom Anfang allen Lebens bis zur Gegenwart: „Das letzte ‚Geheimnis‘ der von mir in ihrem untersten Fundament bereits angedeuteten ‚Phantasuskomposition‘ besteht im wesentlichen darin, daß ich mich unaufhörlich in die heterogensten Dinge und Gestalten zerlege.“⁹ In dem folgenden Absatz des *Phantasus* reflektiert Ramses II., ob er sich dem Hethiterkönig Muwatalli II. zur Schlacht stellen soll – es ist die berühmte Schlacht von Kadesch:¹⁰

Soll ich mich,
links,
nach Ägypten schlagen?
Dort
wieder Ramses der Zweite werden?
In
der Faust den
grimmen, sehnenschwirrenden, bügelklirrenden, grausen,
völkerhinschmetternden, feindehinwetternden,
männerhinraffenden,
rundriesiggeschweiften, edelsteinstrotzenden
Bogen,
überstrahlt von meiner stolzschlank, übergießt von meiner steilspitz, übersprüht
von meiner
spiegelgoldig, bänderflatterig, doppelkronig
schlangenschnäbigen
Sonnentiaras
umfauchbrüllt, umsprungen, umschweifpeitscht
von
Kampfdoggen,

⁷ Zitiert von S. Heinhold-Krahmer, 2003, 196.

⁸ Die erste Fassung erschien 1898/99, die zweite 1916, die dritte 1924/25; die letzte, die der Dichter vor seinem Tod 1929 als die endgültige, von ihm gewollte Formung bezeichnete, erschien 1964 im Luchterhand-Verlag, siehe W. Emrich, *Arno Holz und die moderne Kunst*; Werke, Band VII 462.

⁹ Zitiert nach W. Emrich, *Arno Holz und die moderne Kunst*, Band VII.

¹⁰ Als Quelle mag Arno Holz die Darstellung der Schlacht von Qadeš von G. Roeder, 1919 (aus der Reihe: *Der Alte Orient* 20) gedient haben.

Kampfpanthern und Kampflöwen,
 gefolgt
 von
 meinen treuen,
 schweren,
 schuppenpanzerklingenden, siegesliedersingenden,
 Speere, Spieße,
 Streitäxte, Messerbeile, Schlachtsicheln
 schwingenden,
 buckelschilderglitzigen, feldzeichenblitzigen
 Fußvolk,
 idumäischen
 Schleuderern, äthiopischen Keulenträgern, tiarabischen Pfeilschützen
 und
 lybischen Reitern,
 mit
 dreimalhunderttausend
 Kriegswagen,
 allen
 vorauf, allen voran
 gegen
 die
 hochmütigen, übermütigen,
 starrsinnigen, rabauzigen, unverschämten
 Hethiter
 ziehen?

Das Thema der Schlacht von Kadesch greift auch Bruce Dawe in dem Gedicht *Phantasms of Evening* auf:

Say, are those plumed shadows
 Flying Horsemen of the First Air Cavalry Division,
 or Hittites bringing the gospel of iron
 to confound Egyptians?

Der einzige nennenswerte Hethiterroman stammt von Klaus Sebastian, *Schweig Kamanas*, der 1988 in einer vierten Auflage im Prisma-Verlag der DDR erschienen ist.

Schließlich ist der argentinische Schriftsteller Jorge Luis Borges zu nennen, von dem der Satz stammt, daß die Stadtmauer eine Bibliothek ist, in der die Geschichte der Stadt aufgezeichnet sei. In seinen *Libro de suenos*¹¹ hat er – wie schon T. H. Gaster, *The Oldest Stories in the World* (1952) vor ihm – das Gilgameš-Epos und die in hethitischer Sprache überlieferte Erzählung vom Jäger Kesse umgestaltet.

¹¹ Jorges Louis Borges, *Buch der Träume*, München – Wien 1981 (erstmals erschienen 1974 in Buenos Aires).

Als Beispiel der Rezeption aus der modernen türkischen Belletristik sei der Roman *Das Lied der tausend Stiere* des Schriftstellers Yasar Kemal genannt, der vom dem nomadischen Schmied Haydar sagt: „War das einer von seinen Verwandten, einer der Nomaden, die noch aus den Zeiten der alten Hethiter übriggeblieben waren?“ An anderer Stelle wird Haydar mit der Gottheit eines hethitischen Felsreliefs in Verbindung gebracht: „Die Zügel seines Pferdes in der Hand und Osman an der Seite, stand Meister Haydar da wie eine uralte, hethitische Gottheit, die von ihrem jahrhundertealten Ruheplatz hoch oben in den behauenen Felsen herausgebrochen war.“

Die im Gegensatz zur babylonischen Literatur recht dürftige Rezeption des hethitischen Schrifttums liegt zweifellos an seinem weitaus geringeren Bekanntheitsgrad. Die geringe Kenntnis dieser Texte berechtigt uns, dem Leser die Hethitische Literatur in der hier gegebenen Breite vorzustellen.

XXII Literaturverzeichnis

- Alaura, S., 2001: Archive und Bibliotheken in Hattuša, *StBoT* 45, 12–26.
- Ambos, C., 2004: Mesopotamische Baurituale aus dem 1. Jahrtausend v. Chr., Dresden.
- André-Salvini, B. – Salvini, M., 1996: Nouvelles considérations sur le relief rupestre de la prétendue „Niobé“ du mont Sipyle, in: *Civilisations du proche-Orrient. Serie I. Archéologie et Environnement*, Vs. 3 (1996). *Collectanea Orientalia. Histoire, Arts de l'espace et industrie de la terre. Etudes offertes en hommage à Agnès Spycket*, 7–20.
- Archi, A., 1971: The propaganda of Hattusilis III, *SMEA* 14, 185–215.
- 1977: I poteri della dea Ištar hurrita-ittita, *Oriens Antiquus* 16, 297–311.
- 1979: L'Humanité des Hittites, in: *Florilegium Anatolicum. Mélanges offerts à Emmanuel Laroche*, Paris, 37–48.
- 1983: Die Adad-Hymne ins Hethitische übersetzt, *Orientalia NS* 52, 20–30.
- 1990: Hittite imageries, X. *Türk Tarih Kongresi'nden ayrıbaşım*, 589–595.
- 2002 Ea and the Beast. A Song Related to the Kumarpı Cycle, in: *Silva Anatolica*.
- Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday, Hg. P. Taracha, Warsaw, 1–10.
- Assmann, J., 1983/84: Krieg und Frieden im alten Ägypten: Ramses II. und die Schlacht bei Kadesch, *Mannheimer Forum*, 175–230.
- 1996: Ägypten Eine Sinngeschichte, München – Wien.
- Baudy, G., 1983, Hierarchie oder: die Verteilung des Fleisches, in: *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, Hg. B. Gladigow und H. G. Kippenberg, München, 131ff.
- Bayun, L., 1994: The Legend about the Queen of Kanis: a Historical Source?, *JAC* 9, 1–13.
- 1995: Remarks on Hittite „Traditional Literature“ (Cannibals in Northern Syria)“, *JAC* 10, 21–32.
- Beal, R. H., 1992: The Organisation of the Hittite Military, *THeth* 20.
- 2003: The Predecessors of Hattusšili I, in: *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner, Jr. on the Occasion of His 65th Birthday*, Hg. G. Beckman et al., Winona Lake, Indiana, 13–35.
- Beckman, G., 1982: The Anatolian Myth of Illuyanka, *JANES* 14, 11–25.
- Beckman, G. M., 1983: Hittite Birth Rituals, *StBoT* 29.
- 1986: Proverbs and Proverbial Allusions in Hittite, *JNES* 45, 19–30.
- 1995: The Siege of Uršu Text (CTH 7) and the Old Hittite Historiography, *JCS* 47, 23–34.
- Beckman, G., 1999²: Hittite Diplomatic Texts, Atlanta, Georgia.
- 2001: The Hittite Gilgamesh, in: B. R. Foster, *The Epic of Gilgamesh*, New York, 157–165.
- Bernabé, A., 1987: *Textos Literarios Hetitas*, Madrid.

- Binder, G., 1977: Aussetzung, in: EM Band 1, 1048–1065.
- Blau, L., 1987 (Reprint von 1998): Das jüdische Zauberwesen, Darmstadt.
- Böck, B., 1999: „Homo mesopotamicus“, in: *Munuscula Mesopotamica. Festschrift für Johannes Renger*, Hg. B. Böck et al., Münster, 53–68.
- 2000: Die babylonisch-assyrische Morphoskopie, AfO Beihheft 27.
- Bömer, F., 1980: Kommentar zu P. Ovidius Naso, *Metamorphosen* Buch X–XI, Heidelberg.
- Borges, J. L., 1981: Buch der Träume, München – Wien (erstmals erschienen 1974 in Buenos Aires).
- Bredinich, R.W., 2004: Schicksalsfrauen, in: EM Band 11, 1395–1404.
- Burkert, W., 1972: *Homo Necans. Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin – New York.
- 1979: *Structure and History in Greek Myth and Ritual*, Berkeley.
- 1979*: Von Ullikummi zum Kaukasus: Die Felsgeburt des Unholds. Zur Kontinuität einer mündlichen Erzählung, *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* NF. 5, 253–261.
- 1982: Literarische Texte und funktionaler Mythos: Zu Ištar und Atraḫasis, in: *Funktionen und Leistungen des Mythos*, Hg. J. Assmann et al., Freiburg – Göttingen, 63–82.
- 1993: Kronia-Feste und ihr altorientalischer Hintergrund, in: *Karnevalesk Phänomene in antiken und nachantiken Kulturen und Literaturen*, Trier, 11–30.
- 2004: Die Griechen und der Orient. Von Homer bis zu den Magiern, München.
- Cancik, H., 1976: *Grundzüge der hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung*, Wiesbaden.
- 1993: „Herrschaft“ in historiographischen und juridischen Texten der Hethiter, in: *Schriften des Historischen Kollegs Kolloquien* 23. Anfänge politischen Denkens in der Antike, Hg. K. Raaflaub, München.
- 2002: Die hethitische Historiographie, in: *Die Hethiter und ihr Reich. Volk der 1000 Götter*, Ausstellungskatalog, Darmstadt 2002, 74–81.
- Caquot, A., 1977: Schöpfungsmythen der Kanaanäer, in: *Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurrer, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten*, mit einem Vorwort von M. Eliade, Darmstadt, 175–182.
- Carruba, O., 1966: Das Beschwörungsritual für die Göttin Wišurijanza, *StBoT* 2.
- 1992: Die Tawannannas des Alten Reiches, in: *Festschrift für Sedat Alp. Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp*, Ankara, 73–89.
- 1995: Ahhiyā e Ahhiyawā, la Grecia e l’Egeo, in: *Studio Historiae Ardens. Ancient Near Eastern Studies Presented to Philo H. J. Houwink ten Cate on the Occasion of his 65th Birthday*, Hg. Th. P. J. van den Hout und J. de Roos, Istanbul, 7–21.
- 1998: Hethitische und anatolische Dichtung, in: *Intellectual Life of the Ancient Near East. Papers Presented at the 43rd Rencontre assyriologique internationale Prague, July 1–5, 1996*, Prague, 67–89.
- 2003: *Anittae res gestae*, *StudMed* 13. Series Hethaea 1.

- 2004: Tessuti di Neša e mito di Nesso, in: *Šarnikzel. Hethitologische Studien zum Gedenken an Emil Oregetorix Forrer*, Hg. D. Groddek und S. Rößle, Dresden, 225–237.
- Cavigneux, A. – F. N. H. Al-Rawi, 2000: *Gilgameš et la mort. Texte de Tell Had-dad VI, avec un appendice sur les textes funéraires sumériens*, Groningen.
- Cerny, M. K., 1987: Das altmesopotamische Tonsystem, seine Organisation und Entwicklung im Lichte der neuerschlossenen Texte, *ArOr* 55, 41–57.
- 1988: Probleme der Muiskaufzeichnung aus Ugarit – Versuch einer neuen Interpretation des „*Hymnus h 6*“, in: *ŠULMU – Papers on the Ancient Near East presented at ... Internat. Conference ... Prague 1986*, Praha
- 1994: Some Musicological Remarks on the Old Mesopotamian Music and its Terminology, *ArOr* 62, 17–26.
- Clemen, C., 1939: Die phönikische Religion nach Philo von Byblos, *MVAeG* 42, 3.
- Collins, B. J., 1998: *Ḫattušili I, The Lion King*, *JCS* 50, 15–20.
- 2002: Animals in Hittite Literature, in: *A History of the Animal World in the Ancient Near East*, Hg. von B. J. Collins, Leiden – Boston – Köln, 237–250.
- Cooper, J. S., 1971: Bilinguals from Boghazköi I, *ZA* 61, 1–22.
- Corti, C., 2005: Il racconto delle origini: alcune riflessioni sul testo di Zalpa, in: *Sudia Asiana – 3 Narrare gli eventi. Atti del convegno degli egittologi e degli orientalisti italiani in margine alla mostra „La Battaglia di Qadesh*, Hg. F. Pecchioli Daddi und M. Cristina Guidotti, Roma, 113–121.
- Curtius, E. R., 1963: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berlin und München.
- Dardano, P., 1997: L'aneddoto e il racconto in età Antico-Hittita: La cosiddetta „*Cronaca di palazzo*“, Roma.
- Degen, R., 1977: *Achikar*, EM Band 1, 53–54.
- Deleu, J., 1984: Die Mythologie des Jinismus, in: *WbMyth*, Band V. Götter und Mythen des indischen Subkontinents.
- Dietrich, M. – Loretz, O., 1997: Mythen und Epen IV, in: *TUAT* III.6.
- Dietrich, M. – Mayer, W., 1994: Hurritische Weihrauch-Beschwörungen in ugartischer Alphabetschrift, *UF* 26, 73–112.
- Duchesne-Guillemin, M., 1975: Les problèmes de la notation hourrite, *RA* 69, 159–173.
- Ebeling, E. 1931: *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, Berlin – Leipzig.
- Echevarria, F., 1987: Déjà les Amazones. L'origine anatolienne d'un archétype constitutif des récits amazoniens, *Hethitica* 8, 95–103.
- Edel, E., 1983: Der ägyptisch-hethitische Friedensvertrag zwischen Ramses II. und Hattusili III., in: *TUAT* I.2, Staatsverträge.
- 1994: Die ägyptisch-hethitische Korrespondenz aus Boghazköi in babylonischer und hethitischer Sprache, Opladen.
- 1997: Der Vertrag zwischen Ramses II. von Ägypten und Hattusili III. von Hatti, (WVDOG 95) Berlin.
- Edzard, D. O., 1975: Zum sumerischen Eide, in: *Sumerological Studies in Honor of Thorkild Jacobsen on his Seventieth Birthday June 7, 1974*, *AS* 20, 63–98.
- 1993: Gilgamesch und Huwawa, in: *TUAT* III.3, 540–549.

- 2004: Geschichte Mesopotamiens. Von den Sumerern bis zu Alexander dem Großen, München.
- 2004⁴: Altbabylonische Literatur und Religion, in: Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit, Hg. D. Charpin et al., OBO 160/4.
- Eichner, H., 1971: Urindogermanisch *kʷe ‚wenn‘ im Hethitischen, MSS 29, 27–46.
- 1993: Probleme von Vers und Metrum in epichorischer Dichtung Kleinasiens, in: Hundert Jahre Kleinasiatische Kommission der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Hg. G. Dobesch – G. Rehrenbock, Wien, 100–106.
- Eißfeldt, O., 1952: Sanchunjaton von Berut und Ilumilk von Ugarit. Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums, Heft 5, Halle (Saale).
- Erginöz, G. Ş., 1999: Hititlerde Anatomi ve tip, İstanbul.
- Farber, W., 1983: Die Vergöttlichung Narām-Sīns, OrNS 52, 67–72.
- Fick, S. M. E., 2004: Zur Bedeutung der Baityloī in der Hoch- und Volksreligion. Ausgewählte Zeugnisse des syrischen und kleinasiatischen Raumes, in: Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität, Hg. M. Hutter – S. Hutter-Braunsar, AOAT 318, 157–171.
- Forlanini, M., 1995: The Kings of Kaniš, StudMed 9, 123–132.
- Foster, P. K., 2000: Volcanic Landscapes in LUGAL-E, in: Landscapes. Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East. Papers presented to the XLIV Rencontre Assyriologique Internationale Venezia, 7–11 July 1997. Hg. L. Milano et al., Part III Landscape in Ideology, Religion, Literature and Art, Padova, 23–39.
- Frahm, E., 1998: Humor in assyrischen Königsinschriften, in: Intellectual Life of the Ancient Near East. Papers Presented at the 43rd Rencontre assyriologique internationale Prague, July 1–5, 1996, Prague, 1996, 147–162.
- 2003: Besprechung zu T. N. D. Mettinger, ZA 93, 294–300.
- Francia, R., 2004: „Montagne grandi (e) piccole, (sapete) perchè sono venuto?“ (in margine a due recitativi del Rituale di Iriya CTH 400–401), OrNS 73, 390–408.
- Friedrich, J., 1925: Aus dem hethitischen Schrifttum. Übersetzungen von Keilschrifttexten aus dem Archiv von Boghazkōi, 2. Heft. Religiöse Texte, AO 25,2.
- 1926: Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache, in: MVAeG 31.
- 1949–1950: Churritische Märchen und Sagen in hethitischer Sprache, ZA 49, 213–255.
- 1953: Zu einigen kleinasiatischen Gottheiten, JKF 2, 144–153.
- 1954: Göttersprache und Menschensprache im hethitischen Schrifttum, in: Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift Albert Bedrunner, Bern, 135–139.
- Gadjimuradov, I., 2004: Die vulkanische Urheimat der altanatolischen Sukzesions- und Steingeburtsmythen, AoF 31, 340–357.
- Gaster, T. H., 1952: The oldest Stories of the World, New York. Deutsche Ausgabe: Die ältesten Geschichten der Welt, Berlin 1983, 116–123.
- 1966³: Thespis. Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East, New York.
- George, A. R., 2003: The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts, Oxford.
- Geller, M. J., 2001: A Kultmittelbeschwörung in Trinity College Dublin, ZA 91, 225–237.

- Gese, H., 1970: Die Religionen Altsyriens, in: Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer, Hg. H. Gese et al., Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz.
- Gilan, A., 2005: Der Puhānu-Text – Theologischer Streit und politische Opposition in der althethitischen Literatur, AoF 32, 263–296.
- Giorgieri, M., 1999: Hurritische Personennamen in den Amarna-Briefen, SMEA 41, 61–83.
- 2001: Der Löwe und der Fuchs in dem Brief KBo 1.14, OrNS 70, 89–96.
- 2001*: Die hurritische Fassung des Ullikummi-Lieds und ihre hethitische Parallele, StBoT 45, 134–155.
- 2001**: Hurritisch te-li-(i-)ip-pa / hethitisch nu- ... ma-ak-nu-ut in der hurritisch-hethitischen Bilingue aus Boğazköy, in: Kulturgeschichten. Altorientalische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag, Hg. T. Richter et al., Saarbrücken, 125–138.
- 2004: Das Beschwörungsritual der Pittei, OrNS 73, 409–426.
- Gippert, J., 1999: Narten, in: EM 9. Band, 1210–1218.
- Girbal, Chr., 1998: Besprechung zu KBo 37, in: OLZ 93, 27–31.
- 2002: Zum hattischen Lexikon, AoF 29, 249–287.
- Gobrecht, B., 1999: Mehrlingsgeburten, in: EM, Band 9, 490–494. Götze, A., 1924: Hattusilis. Der Bericht über seine Thronbesteigung nebst den Paralleltexten, MVAeG 29.3.
- Goetze, A., 1928: Madduwattaš, MVAeG 32.
- Götze, A., 1930: Neue Bruchstücke zum Großen Text des Hattusilis und den Paralleltexten, MVAeG 34.2.
- 1930*: Die Pestgebete des Muršiliš, Kf 1, 161–235.
- 1933: Die Annalen des Mursilis, MVAeG 38.
- Goetze, A., 1940: *Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography*, New Haven.
- 1955: Hittite Prayers, in: ANET 1955, 394–396.
- Groddek, D., 1998: Fragmenta Hethitica dispersa V/VI, AoF 25, 227–246.
- 2002: Die rituelle Behandlung des verschwundenen Sonnengottes (CTH 323), in: *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, Hg. P. Taracha, Warsaw, 119–131.
- Gurney, O. R., 1955: The Sulantepe Tablets (continued) IV, The Cuthaean Legend of Naram-sin, AnSt. 5, 93–113.
- Güterbock, H. G., 1938: Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babylonieren und Hethitern bis 1200, Zweiter Teil: Hethiter, ZA 44, 45–149.
- 1946: Mythen vom churrithischen Kronos aus den hethitischen Fragmenten zusammengestellt, übersetzt und erklärt, Zürich – New York.
- 1951: The Song of Ullikummi. Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth (First Part), JCS 5, 135–161.
- 1952: The Song of Ullikummi. Revised Text of Hittite Version of a Hurrian Myth, JCS 6, 8–42.
- 1956: The Deeds of Suppiluliuma as Told by his Son, Mursili II, JCS 10, 41–130.
- 1958: The Composition of Hittite Prayers to the Sun, JAOS 78, 237–245.
- 1964: A View of Hittite Literature (Presidential Address ... 172nd meeting of the AOS at Cambridge, Mass., April 4, 1962), JAOS 84, 107–115.
- 1969: Ein neues Bruchstück der Sargon-Erzählung „König der Schlacht“, MDOG 101, 14–26.

- 1978: Hethitische Literatur, in: *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Altorientalische Literaturen*, Hg. W. Röllig, 211–253.
- 1978*: Some Aspects of Hittite Prayers. *Acta Universitatis Upsaliensis* 38, 125–139.
- 1980: An Addition to the Prayer of Muršili to the Sungoddess and its Implications, *AnSt.* 30, 41–50.
- 1980–1983: Kumarbi, in: *RIA* 6. Band, 324–329.
- 1983: A Hurro-Hittite Hymn to Ishtar, *JAOS* 103, 155–164.
- 1986: Troy in Hittite Texts?, in: *Troy and the Trojan War. A Symposium held at Bryn Mawr College October 1984*, Hg. M. J. Mellink, 33–44.
- Haas, V., 1970: Der Kult von Nerik, *StPohl* 4.
- 1971: Ein hethitisches Beschwörungsmotiv aus Kizzuwatna – seine Herkunft und Wanderung, *OrNS* 40, 410–430.
- 1982: Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen, Mainz.
- 1983: Vorzeitmythen und Götterberge in altorientalischer und griechischer Überlieferung – Vergleiche und Lokalisation, Konstanz.
- 1985: Die junge Wissenschaft Assyriologie in der Schönen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts, in: *Antike in der Moderne*, Hg. W. Schuller. *Xenia* 15, 71–104.
- 1986: Die ältesten Nachrichten zur Geschichte des armenischen Hochlands – Ein altorientalischer Staat im 1. Jahrtausend v. Chr. in: *Das Reich Urartu*, *Xenia* 17, 21–30, Hg. V. Haas.
- 1988: Magie in hethitischen Gärten, in: *Documentum Asiae Minoris Antiquae. Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag*, Wiesbaden, 121–142.
- 1988*: Die hurritisch-hethitischen Rituale, in: *Hurriter und Hurritisch*, *Xenia* 21, 117–155, Hg. V. Haas.
- 1989: Kompositbogen und Bogenschießen als Wettkampf im Alten Orient, *Nikephoros* 2, 27–41.
- 1989*: Ein Preis auf das Wasser in hurritischer Sprache, *ZA* 79, 261–271.
- 1993: Ein hurritischer Blutritus und die Deponierung der Ritualrückstände nach hethitischen Quellen, *OBO* 129, 67–85.
- 1993*: Hurritologische Miszellen, *AoF* 20, 261–268.
- 1993**: Eine hethitische Weltreichsidee. Betrachtungen zum historischen Bewußtsein und politischen Denken in althethitischer Zeit, in: *Anfänge politischen Denkens in der Antike*, Hg. K. Raaflaub, München, 135–144.
- 1994: Geschichte der hethitischen Religion, Leiden – New York – Köln.
- 1999: Babylonischer Liebesgarten. Erotik und Sexualität im Alten Orient, München.
- 1999a: Das hethitische Königtum, in: *Das frühe ägyptische Königtum. Akten des 2. Symposiums zur ägyptischen Königsidologie*, Hg. R. Gundlach und W. Seipel, Wiesbaden, 171–198.
- 1999: Natur- und Landschaftsbeschreibungen im hethitischen Schrifttum: Ein literarischer Spaziergang, in: *Landscapes. Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East. Papers presented to the XLIV Rencontre Assyriologique Internationale Venezia, 7–11 July 1997*. Hg. L. Milano et al., Part I Invited Lectures, Padova.
- 2002: Der Schicksalsstein. Betrachtungen zu *KBo* 32.10 Rs. III, *AoF* 29, 234–237.

- 2003: Betrachtungen zu CTH 343, einem Mythos des Hirschgottes, *AoF* 30, 296–303.
- 2004: Rituell-magische Aspekte im althethitischen Strafvollzug, *AOAT* 318, 2004, 213–226.
- 2005: Die Erzählungen von den zwei Brüdern, vom Fischer und dem Findelkind sowie vom Jäger Kešše, *AoF* 32, 360–374.
- Haas, V. – Wegner, I., 2002: Betrachtungen zu dem Bericht des Puhanu – Versuch einer Interpretation, in: *Anatolia Antica. Studi in memoria di Fiorella Imparati*, Eothen 11, Tomo I, 353–358, Hg. S. de Martino und F. Pecchioli Daddi
- 1991: Besprechung zu: H. Otten – C. Rüster, *Keilschrifttexte aus Boghazköi*, 32, in: *OLZ* 86, 1991, 384–391.
- 1997: Literarische und grammatischen Betrachtungen zu einer hurritischen Dichtung, *OLZ* 92, 437–455.
- 2004: Das Gegenwortpaar „wahr“ und „falsch“ im Hurritischen, in: *Šarnikzel Hethitologische Studien zum Gedenken an Emil Orgetorix Forrer (19.02.1894–10.01.1986)*, Hg. D. Groddeck und S. Rößle, Dresden, 339–344.
- Haas, V. – Wilhelm, G., 1974: Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna. *Hurritologische Studien I*, *AOAT-S*, Band 3.
- Hagenbuchner, A., 1989: Die Korrespondenz der Hethiter 2. Teil, *THeth* 16.
- Hahn, J. G. von, 1918: Griechische und albanische Märchen. Gesammelt und übersetzt, München – Berlin.
- Hallo, W.W., 1975: Toward a History of Sumerian Literature, in: *Sumerological Studies in Honor of Thorkild Jacobsen on his Seventieth Birthday June 7, 1974*, *AS* 20, 181–203.
- Hawkins, D., 2001: Urhi-Tešub, *tuhkanti*, *StBoT* 45, 167–179.
- Heinhold-Krahmer, S., 2003: Ahhiyawa – Land der homerischen Achäer im Krieg mit Wiluša?, in: *Der neue Streit um Troia. Eine Bilanz*, Hg. C. Ulf, München, 193–214.
- 2003*: Zur Gleichsetzung der Namen Ilios-Wiluša und Troia-Taruiša, in: *Der neue Streit um Troia. Eine Bilanz*, Hg. C. Ulf, München, 146–168.
- 2004: Ist die Identität von Ilios mit Wiluša endgültig erwiesen?, *SMEA* 46, 29–57.
- Hecker, K., 2001: Akkadische Texte, in: *TUAT* Ergänzungslieferung.
- Helck, W., 1983: Zur ältesten Geschichte des Hatti-Reiches, in: *Beiträge zur Alttumskunde Kleinasiens. Festschrift für Kurt Bittel*, Hg. R. M. Boehmer et al., Mainz, 271–281.
- Heubeck, A., 1955: Mythologische Vorstellungen des Alten Orients im archaischen Griechentum, *Gymnasium* 62, 508–525.
- Hocke, G. R., 1957: *Die Welt als Labyrinth. Manier und Manie in der europäischen Kunst*, Hamburg.
- Hoffner, H. A. Jr., 1965: The Elkunirša-Myth Reconsidered, *RHA* XXII, fasc. 76, 5–16.
- 1970–71: Remarks on the Hittite Version of the Naram-Sin Legend, *JCS* 23, 17–22.
- 1980: Histories and Historians of the Ancient Near East: The Hittites, *OrNS* 49, 283–332.

- 1981: The Hurrian Story of the Sungod, the Cow and the Fisherman, in: Morrison, M. A. – D. I. Owen, Hg., *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians in Honor of E. R. Lacheman*, Winona Lake, 189–194.
- 1988: The Song of Silver – A Member of the Kumarbi Cycle of „Songs“, in: *Documentum Asiae Minoris Antiquae. Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag*, Hg. E. Neu und C. Rüster, Wiesbaden, 143–166.
- 1988*: A Scene in the Realm of the Dead, in: *A Scientific Humanist. Studies in Memory of Abraham Sachs*, Hg. E. Leichty et al., Philadelphia, 191–199.
- 1992: Advice to a King, in: *Sedat Alp'a armağan. Festschrift für Sedat Alp. Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp*, Ankara, 295–304.
- 1998: Hittite Myths, Atlanta, Georgia.
- Horálek, K., 1979: Brudermärchen: Das ägyptische B., in: EM Band 2, 925–940.
- Horn, K., 1993: Jüngste, Jüngster, in: EM Band 7, 801–811.
- Hout, Th. P. J. van den, 1994: Träume einer hethitischen Königin: KUB LX 97+?XXXI 71, AoF 21, 305–327.
- 1994*: Death as a Privilege. The Hittite Royal Funerary Ritual, in: *Hidden Futures, Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*, Hg. J. M. Bremer et al., Amsterdam.
- 1998: The Purity of Kingship *An Edition of CTH 569 and Related Hittite Oracle Inquiries of Tuthaliya IV*, Leiden – Boston – Köln.
- Houwink ten Cate, Ph. H. J., 1974: The Early and Late Phases of Urhi-Tesub's Career, in: *Anatolian Studies Presented to Hans Gustav Güterbock on the Occasion of his 65th Birthday*, Hg. von K. Bittel et al., Istanbul, 123–150.
- 1992: The Hittite Storm-God: his Role and his Rule According to Hittite Sources, in: *Natural Phenomena Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East*, Hg. D. J. W. Meijer et al., Amsterdam – Oxford – New York – Tokyo, 83–148.
- Hutter, M., 1985: Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt. Literar- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu „Nergal und Ereškigal“, OBO 63.
- Imparati, F., 1995: „Apology of Hattušili III or Designation of his Successor?“, in: *Studio Historiae Ardens. Ancient Near Eastern Studies Presented to Philo H. J. Houwink ten Cate on the Occasion of his 65th Birthday*, Hg. Th. P. J. van den Hout und J. de Roos, Istanbul, 143–157.
- Imparati, F. – Saporetti, C., 1964: L'autobiografia di Hattušili I, *Studi Classici e Orientali* XIII.
- Izre'el, S., 1997: The Amarna Scholarly Tablets, *Cuneiform Monographs* 9, Groningen, 17–19.
- Jacobsen, Th., 1968: The Battle Between Marduk and Tiamat, JAOS 88, 104–111.
- Jensen, Ad. D., 1960²: Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen, Wiesbaden.
- Kammenhuber, A., 1955: Die protohethitisch-hethitische Bilinguis vom Mond, der vom Himmel gefallen ist, ZA 51, 102–123.
- 1974: Hethitische Gebete, Hethitische Geschichtsschreibung, Hethitische Gesetze, Hethitische Mythen, Hethitische Pferdetexte, Hethitische Rituale, in: *Kindlers Literatur Lexikon*, München, 4412–4422
- Kellerman, G., 1987: La déesse Ḥannahanna: Son image et sa place dans les mythes anatoliens, *Hethitica* 7, 109–147.

- 1987*: KUB XVII 8 IV: un mythe du feu, *Hethitica* 8, 215–235.
- Kempinski, A., 1983: Syrien und Palästina (Kanaan) in der letzten Phase der Mittelbronze IIB – Zeit (1650–1570 v. Chr.), Wiesbaden.
- Kerényi, K., 1951: Die Mythologie der Griechen, Band I. Die Göttergeschichten, Zürich (zitiert nach der 3. Auflage 1964).
- 1958: Die Mythologie der Griechen, Band II. Die Heroen-Geschichten, Zürich.
- 1994: Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens, Stuttgart.
- Kilmer, A. D., 1971: How was Queen Ereshkigal tricked?, *UF* 3, 299–309.
- 1974: The cult song with music from ancient Ugarit: another interpretation, *RA* 68, 69–82.
- 1982: A Note on an Overlooked Word-Play in the Akkadian Gilgamesh, in: *Zikir Šumim. Assyriological Studies Presented to F. R. Kraus on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Hg. G. van Driel et al., Leiden, 128–132.
- 1993–1997: Musik. A. I. Mesopotamien, in: *RA* 8. Band, 463–482.
- Klengel, H., 1999: Geschichte des hethitischen Reiches, Leiden – Boston – Köln.
- 2002: Die Geschichte des hethitischen Reiches, in: *Die Hethiter und ihr Reich. Volk der 1000 Götter*, Ausstellungskatalog, Darmstadt 2002, 62–73.
- Klíma, J. R., 1977: Aufgaben, unlösbare, in: *EM* Band 1, 963–972.
- Klinger, J., 1996: Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischern Kultschicht, *StBoT* 37.
- 1998: „Wer lehrte die Hethiter das Schreiben?“ Zur Paläographie früher Texte in akkadischer Sprache aus Boğazköy: Skizze einiger Überlegungen und vorläufiger Ergebnisse, in: *III. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri Çorum 16–22 Eylül 1996*, Hg. S. Alp – A. Süel, Ankara, 365–375.
- 2001: Hethitische Texte, *TUAT* Ergänzungslieferung.
- 2001*: Historiographie als Paradigma. Die Quellen zur hethitischen Geschichte und ihre Deutung, *StBoT* 45, 272–291.
- V. Korošec, V., 1931: Hethitische Staatsverträge. Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung, Leipzig.
- Košak, S., 1995: The Palace Library „Building A“ on Büyükkale, in: *Studio Historiae Ardens. Ancient Near Eastern Studies Presented to Philo H. J. Houwink ten Cate on the Occasion of his 65th Birthday*, Hg. Th. P. J. van den Hout und J. de Roos, Istanbul, 173–179.
- 2003: A Note on „The Tale of the Merchants“, in: *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner, Jr. on the Occasion of His 65th Birthday*, Hg. G. Beckman et al., Winona Lake, Indiana, 249–252.
- Kramer, S. N., 1961: Sumerian Mythology, New York–Evanston–London.
- Krebernik, M., 1993–1997: Mondgott. In Mesopotamien, in: *RA* 8. Band, 360–369.
- Kronasser, H., 1961: Fünf hethitische Rituale, *Die Sprache* 7, 140–169.
- Kurth, D., 2003: Der Oasenmann, Mainz.
- Kühne, C., 1975: Hethitische Texte, in: *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Hg. W. Beyerlin, 169–204.
- 1975*: Der Wettergott und der Drache Illujanka, in: *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Hg. W. Beyerlin, Göttingen, 177–181.
- Kümmel, H. M., 1985: Hethitische historisch-chronologische Texte, *TUAT* I.5, 455–495.

- Laistner, L., 1889: Das Rätsel der Sphinx, Stuttgart – Berlin.
- Lambert, W. G. – Millard, A. R., 1969: Atra-hasīt. The Babylonian Story of the Flood, Oxford.
- 1980: Besprechung zu: The Legacy of Sumer: Invited Lectures on the Middle East at the University of Texas at Austin, Hg. D. Schmandt-Besserat, JNES 39, 73–75.
- Landsberger, B. – Balkan, K., 1950: Die Inschrift des assyrischen Königs Irišum. Gefunden in Kültepe 1948, Belleten 53, 219–268.
- Lanfranchi, G. B., 2002: The Cimmerians at the Entrance of the Netherworld. Filtration of Assyrian cultural and ideological elements into Archaic Greece, in: Atti e Memorie dell'Accademia Galileiana di Scienze, Lettere ed Arti già dei Ricovrati e Patavina 94, 75–112.
- Laroche, E., 1961: Études de toponymie anatolienne, RHA XIX fasc. 69, 57–98.
- 1965: Textes mythologiques hittites en transcription. Première Partie Mythologie d'origine étrangère, RHA Tome XXVI/fasc. 82.
- 1968: Textes mythologiques hittites en transcription. Deuxième Partie Mythologie anatolienne, RHA Tome XXIII/fasc. 77.
- 1969: Fragments hittites du Traité Mitannien de Suppiluliuma I^{er}, Ugaritica VI, 369–373.
- Latte, K., 1960: Römische Religionsgeschichte, München.
- Lebrun, R., 1980: Hymnes et Prières Hittites, Louvain-La-Neuve.
- Leski, A., 1955: Griechischer Mythos und Vorderer Orient, Saeculum 6, 35–52.
- Levi-Bruhl, L., 1926²: Das Denken der Naturvölker, Wien und Leipzig.
- Lewis, B., 1976: The Legend of Sargon: A Study of Akkadian Texts and the Tale of the Hero Who was Exposed at Birth, University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan.
- Loretz, O., 2000: Sparagmos und Omophagie in Māri und Ugarit, in: Studi sul vicino oriente antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni, Hg. S. Graziani, Napoli, Volume III, 1719–1730.
- Lüthi, M., 1979: Bruder, Brüder, in: EM, Band 2, 844–860.
- Malamat, A., 1955: Doctrines of Causality in Hittite and Biblical Historiography: A Parallel, in: Vetus Testamentum V, 1–12.
- Mannhardt, W., 1905²: Wald- und Feldkulte. Erster Band: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme, Berlin.
- Marazza, M., 1986: Beiträge zu den akkadischen Texten aus Boğazköy in althethitischer Zeit, Roma.
- Mardirossian, N., 1930: Altarmenische Volksüberlieferungen über Tork', den Gott der übermenschlichen Kraft, ArOr 2, 293–298.
- Margalit, B., 1981: The Ugaritic Creation Myth: Fact or Fiction?, UF 13, 137–145.
- Martino, S. de, 1984: Il ^{lú}ALAN.ZÚ „Mimo“ e come „Attore“ nei testi Ittiti, SMEA 24, 131–148.
- 1986: Il concetto di bellezza per gli Ittiti. Nota sul termine *mišriwant* „splendido“, AoF 13, 212–218.
- 1991: Alcune osservazioni su KBo III 27, AoF 18, 54–66
- 1999: Problemi di traduzione per antichi scribi ittiti: La redazione bilingue del „Canto della liberazione“, Hethitica 14, 7–18.

- 2000: Il ‚canto della liberazione‘: Composizione letteraria bilingue hurrico-ittita sulla distruzione de Ebla, in: La civiltà dei hurriti. La parola del Passato, Rivista di studi antichi, Vol. 55, Napoli, 296–320.
- 1998–2001: Nacktheit. B. Bei den Hethitern, in: RIA 9. Band, 65–66.
- 2002: The Military Exploits of the Hittite King Ḫattušili I in Lands Situated between the Upper Euphrates and the Upper Tigris, in: Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday, Hg. P. Taracha, Warsaw, 77–85.
- 2004: König, Gott und Feind in den althethitischen historiographischen Texten, KASKAL 1, 31–44.
- Martino, S. de, – Imparati, F., 2001: Observations on Hittite International Treaties, StBoT 45, 347–363.
- Mascheroni, L. M., 1988: A proposito delle cosiddette *Sammeltafeln* etee, in: Studi di storia e di filologia anatolica dedicati a Giovanni Pugliese Carratelli, Hg. F. Imparati, Firenze, 131–145.
- Masing, U., 1979: Brüder suchen Schwestern, in: EM 2. Band, 887–902.
- Maul, S. M., 2005: Das Gilgamesch-Epos, München.
- Mayer, W., 1983: Sargons Feldzug gegen Urartu – 714 v.Chr., MDOG 115, 65–132.
- McGinnis, J., 1987: A Neo-Assyrian Text Describing a Royal Funeral, in: State Archives of Assyria Bulletin, I, 1–10.
- McNeill, I., 1963: The Metre of the Hittite Epic, AnSt. 13, 237–242.
- Melchert, H. C., 2003: *Hittite antaka- „loins“ and an Overlooked Myth about Fire*, in: Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner, Jr. on the Occasion of His 65th Birthday, Hg. G. Beckman et al., Winona Lake, Indiana, 281–287.
- Meriggi, P., 1973: Zu einigen Stellen hethitischer historischer Texte, in: Festschrift Heinrich Otten 27. Dezember 1973, Hg. E. Neu – C. Rüster, Wiesbaden, 199–208.
- Mettinger, T. N. D., 2001: The Riddle of Resurrection: „Dying and Rising Gods“ in the Ancient Near East, Stockholm.
- Michałowski, P., 1998: Literature as a source of lexical inspiration, in: Written on Clay and Stone. Ancient Near Eastern Studies Presented to Krystyna Szarzynska on the Occasion of Her 80th Birthday, Hg. J. Braun et al., Warsaw, 65–72.
- Mieroop, M., van de, 2000: Sargon of Agade and his successors in Anatolia, SMEA 42, 133–159.
- Miller, J. L., 2001: Anum-Ḫirbi and His Kingdom, AoF 28, 65–101.
- Moore, G. C., 1975: The Disappearing Deity Motif in Hittite Texts: A Study in Religious. Submitted to the Faculty of Oriental Studies for the degree of Bachelor of Letters, Wolfson College Trinity.
- Moran, W. L., 1991: Ovid's bland volupta and the humanization of Enkidu, JNES 50, 121–127.
- Mouton, A., 2004: Une épreuve pour différencier l'homme du dieu: le „texte des cannibales“ hittite (KBo 3.60) et quelques rapprochements, ou comment reconnaît-on un dieu hittite?, AoF 31, 303–319.
- Müller, G. G.W., 1994: Akkadische Unterweltmythen, TUAT III.4, Mythen und Epen II, 760–780.
- Müller, H.-P., 1985: Phönizische historische Inschriften, in: TUAT I.6, 638–668.

- Müller, K. E., 1966: Zur Problematik der kaukasischen Steingeburt-Mythen, *Anthropos* 61, 481–515.
- Neu, E., 1968: Interpretation der hethitischen mediopassiven Verbformen, *StBoT* 5.
- 1974: Der *Anitta*-Text, *StBoT* 18.
- 1987: Zum Wortschatz des Hethitischen aus synchroner und diachroner Sicht, in: *Studien zum indogermanischen Wortschatz*, Hg. W. Meid, Innsbruck 167–188.
- 1988: *Varia Hurritica*. Sprachliche Beobachtungen an der hurritisch-hethitischen Bilingue aus Ḫattuša, in: *Documentum Asiae Minoris Antiquae. Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag*, Hg. E. Neu und C. Rüster, Wiesbaden, 236–254.
- 1988*: Das Hurritische: Eine altorientalische Sprache in neuem Licht, Mainz.
- 1990: Das hethitische Wort für „Frau“, *HS* 103, 210–214.
- 1990*: Der alte Orient: Mythen der Hethiter, in: *Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium* 2, 90–117.
- 1995: Mehrsprachigkeit im Alten Orient – Bilinguale Texte als besondere Form sprachlicher Kommunikation, in: *Kommunikation durch Zeichen und Wort. Stätten und Formen der Kommunikation im Altertum IV*, Hg. G. Binder – K. Ehlich, Trier, 11–39.
- 1995*: Grammatische Skizze zum Text der althethitischen ‚Palastchronik‘, in: *Studio Historiae Ardens. Ancient Near Eastern Studies Presented to Philo H. J. Houwink ten Cate on the Occasion of his 65th Birthday*, Hg. Th. P. J. van den Hout und J. de Roos, Istanbul, 225–244.
- 1996: Das hurritische Epos der Freilassung I – Untersuchungen zu einem hurritisch- hethitischen Textensemble aus Ḫattuša, *StBoT* 32.
- 1997: Akkadisches Lehnwortgut im Hurritischen, in: *Archivum Anatolicum*, 3 (Gedenkschrift für Emin Bilgiş), 255–263.
- Neumann, H., 2004: Prozeßführung im *Edubba'a*. Zu einigen Aspekten der Aneignung juristischer Kenntnisse im Rahmen des Curriculums babylonischer Schreiberausbildung, *ZAR* 10, 71–92.
- Niemeier, W.-D., 2002: Ḫattusa und Aḥhijawa im Konflikt um Millawanda/Milet. Die politische und kulturelle Rolle des mykenischen Griechenland in Westkleinasien, in: *Die Hethiter und ihr Reich Volk der 1000 Götter*, Darmstadt, 294–299.
- Oettinger, N., 1976: Die militärischen Eide der Hethiter, *StBoT* 22.
- 1979: Die Stammbildung des hethitischen Verbums, Nürnberg 1979.
- 1989–1990: Die ‚dunkle Erde‘ im Hethitischen und Griechischen, *WO* 20/21, 83–98.
- 1992: Achikars Weisheitssprüche im Licht älterer Fabeldichtung, in: *Der Äsop-Roman. Motivgeschichte und Erzählstruktur*, Hg. N. Holzberg et al., Tübingen, 3–22.
- 2001: Hethitisch *-ima-* oder: Wie ein Suffix affektiv werden kann, *StBoT* 45, 456–477.
- 2002: Indogermanische Sprachträger lebten schon im 3. Jahrtausend v. Chr. in Kleinasien. Die Ausbildung der anatolischen Sprachen, in: *Die Hethiter und ihr Reich Das Volk der 1000 Götter*, Darmstadt.

- 2004: Entstehung von Mythos aus Ritual. Das Beispiel des hethitischen Textes CTH 390A, in: Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität, Hg. M. Hutter und S. Hutter-Braunsar, AOAT 318, 347–356.
- Oppenheim, A. L., 1956: The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East, Philadelphia.
- 1964: Ancient Mesopotamia, Portrait of a Dead Civilization, Chicago.
- Otten, H., 1942: Die Überlieferungen des Telipinu-Mythos, MVAeG 46.1.
- 1950: Mythen vom Gotte Kumarbi. Neue Fragmente, Berlin.
- 1953: Die inschriftlichen Funde, MDOG 86, 9–63.
- 1953*: Ein kanaanäischer Mythos aus Boğazköy, MIO 1, 125–150.
- 1953**: Kanaanäische Mythen aus Ḫattuša-Boğazköy, MDOG 85, 27–38.
- 1958: Die erste Tafel des hethitischen Gilgamesch-Epos, IstMit 8, 93–125.
- 1958*: Keilschrifttexte, MDOG 91, 73–84.
- 1963: Aitologische Erzählung von der Überquerung des Taurus, ZA 55, 156–168.
- 1973: Eine althethitische Erzählung um die Stadt Zalpa, StBoT 17.
- 1974: Die Königin von Kaneš, in: Le Palais et la Royauté (Archéologie et Civilisation), XIX^e Rencontre Assyriologique International, Paris, 29 juin – 2 juillet 1971, 301–303.
- 1981: Die Apologie Hattusilis III. Das Bild der Überlieferung, StBoT 24.
- 1983: „Brücken“ im hethitischen Schrifttum, in: Beiträge zur Altertumskunde Kleinasiens. Festschrift für Kurt Bittel, Hg. R. M. Boehmer und H. Hauptmann, Mainz, 433–434.
- Otten, H. – Soucek, V., 1965: Das Gelübde der Königin Puduhepa an die Göttin Lelwani, StBoT 1.
- Otto, E., 2001: *Kirenzi* und *d'rōr* in der hurritisch-hethitischen Serie „Freilassing“ (*parā tarnumar*), StBoT 45, 524–531.
- Pecchioli Daddi, F., 2003: From Akkad to Ḫattuša: The History of Gurparanza and the River that Gave him its Name, in: Semitic and Assyriological Studies Presented to Pelio Fronzaroli by Pupils and Colleagues, Wiesbaden, 476–494.
- Pecchioli Daddi – F. – Polvani, A. M., 1990: La mitologia ittita, Brescia.
- Pedersén, O., 1998: Archives and Libraries in the Ancient Near East 1500–300 B. C., Bethesda, Maryland.
- Penglase, C., 1994: Greek Myths and Mesopotamia, London.
- Peust, C., 2001: Das Zweibrüdermärchen, in: TUAT Ergänzungslieferung, 147–165.
- Ploss, H., 1927: Das Weib in der Natur- und Völkerkunde, in: F. Freiherr von Reitzenstein, Anthropologische Studien, 11, Berlin.
- Podella, T., 1993: Notzeitmythologem und Nichtigkeitsfluch, OBO 129, 427–454.
- Poisson, G., 1925: Tantale, roi des Hittites, RA 22, 75 ff.
- Polvani, A. M., 2003: Hittite Fragments on the Atrahasis Myth, in: Semitic and Assyriological Studies Presented to Pelio Fronzaroli by Pupils and Colleagues, Wiesbaden, 532–539.
- Pongratz-Leisten, B., 1999: Öffne den Tafelbehälter und lies ... „Neue Ansätze zum Verständnis des Literaturkonzeptes in Mesopotamien, WO 30, 67–90.
- Popko, M., 1995: Religions of Asia Minor, Warsaw.
- 1998: Zum Wettergott von Ḫalab, AoF 25, 119–125.

- Porzig, W., 1930: llujankas und Typhon, in: Klf 1, Hg. F. Sommer und H. Ehelolf, Weimar, 379–386.
- Propp, V., 1975²: Morphologie des Märchens, München.
- Ranke, K., 1977: Adoption, in: EM Band 1, 110–114.
- Renger, J., 1987: Zur fünften Tafel des Gilgameschepos, in: Language, Literature, and History: Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner, Hg. F. Rochberg-Halton, New Haven, 317–326.
- Rohde, E., 1898²: Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, Leipzig – Tübingen.
- 1914: Der Griechische Roman und seine Vorläufer, Leipzig.
- Rieken, E., 2001: Der hethitische *šar-tamhāri*-Text: archaisch oder archaisierend?, StBoT 45, 576–585.
- Riemschneider, K. K., 1962: Hethitische Fragmente historischen Inhalts aus der Zeit Ḫattušilis III., JCS 16, 110–121.
- 2004: Die akkadischen und hethitischen Omentexte aus Boğazköy. Dresdner Beiträge zur Hethitologie Band 12.
- Roeder, G., 1919: Ägypter und Hethiter, Der Alte Orient 20.
- Röhrich, L., 2004: Riese, Riesin, in: EM Band 11, 668–682.
- Röllig, W., 1978: Die ugaritische Literatur, in: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Altorientalische Literaturen, Wiesbaden, 267–271.
- 1985: Der Mondgott und die Kuh. Ein Lehrstück zur Problematik der Textüberlieferung im Alten Orient, OrNS 54, 260–273.
- 1986: Volksliteratur in mesopotamischer Überlieferung, in: Keilschriftliche Literaturen. Ausgewählte Vorträge der XXXII. Rencontre Assyriologique Internationale, Hg. Hecker, K. – W. Sommerfeld, BBVO 6, 81–87.
- Römer, W. H. Ph., 1986: Zukunftsdeutungen in sumerischen Texten, TUAT II.1, 17–55.
- Roos, J. de, 1984: Hettitische Geloften. Een Teksteditie van hettitische Geloften met Inleiding, Vertalin en critische Noten, Deel I–III, Dissertation Amsterdam.
- Rutherford, I., 2001: The Song of the Sea (ŠA A. AB.BA SÌR), StBoT 45, 598–609.
- Salvini, M., 1977: Sui testi mitologici in lingua hurrica, SMEA 18, 73–91.
- 1988: Die hurritischen Überlieferungen des Gilgameš-Epos und der Kešši-Erzählung, in: Hurriter und Hurritisch, Xenia 21, 157–172, Hg. V. Haas.
- 1994: Una lettera di Ḫattušili I relativa alla spedizione contro Ḫaḥkum, SMEA 34, 61–80.
- 1995: Geschichte und Kultur der Urartäer, Darmstadt.
- 1996: The Ḫabiru Prism of King Tunip-Teššup of Tikunani (Documenta Asiana Vol. III) Roma.
- Sanders, S. L., 2001: A Historiography of Demons: Preterit-Thema, Para-Myth, and Historiola in the Morphology of Genres, in: Proceedings of the XLV^e Rencontre Assyriologique Internationale Part I. Harvard University Historiography in the Cuneiform World, Hg. T. Abusch et al., Bethesda, Maryland, 429–440.
- Schindler, H. B., 1858: Aberglaube des Mittelalters. Ein Beitrag zur Culturgeschichte, Wiesbaden.

- Schindler, N., 1992: *Widerspenstige Leute. Studien zur Volkskultur in der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main.
- Schubring, W., 1935: *Die Lehre der Jainas nach alten Quellen dargestellt, Grundriß der Indo- Iranischen Philologie und Altertumskunde III.7*, Berlin und Leipzig.
- Schuler, E., von, 1957: *Hethitische Dienstanweisungen für höhere Hof- und Staatsbeamte. Ein Beitrag zum antiken Recht Kleinasiens*, AfO Beiheft 10.
- 1965: *Die Kaškäer Ein Beitrag zur Ethnographie des alten Kleinasien*, Berlin.
- 1965*: *Kleinasien. Die Mythologie der Hethiter und Hurriter*, in: *WbMyth*, Band I, 141–215.
- 1982: Die Einleitung der „Autobiographie“ *Hattušilis*, in: *Serta Indogermanica. Festschrift für Günter Neumann zum 60. Geburtstag*, Hg. J. Tischler, Innsbruck, 389–400.
- 1987–1990: Literatur bei den Hethitern, in: *RLA* 7. Band, 66–75.
- Schuster, H. S., 2002: *Die hattisch-hethitischen Bilinguen II. Textbearbeitung Teil 2 und 3*, Leiden-Boston-Köln.
- Schuol, M., 2004: *Hethitische Kultmusik. Eine Untersuchung der Instrumental- und Vokalmusik anhand hethitischer Ritualtexte und von archäologischen Zeugnissen*, Rahden/Westf.
- Schwemer, D., 2001: *Wettergottgestalten – Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen*, Wiesbaden.
- Siegelová, J., 1970: Ein hethitisches Fragment des Atra-hasis Epos, *ArOr* 38, 135–139.
- 1971: Appu-Märchen und Hedammu-Mythos, *StBoT* 14.
- 2002: Blendung als Strafe für den Eidbruch, in: *Anatolia Antica. Studi in memoria di Fiorella Imparati*, Eothen 11, Tomo II, 735–737.
- Singer, I., 2002: *The Cold Lake and its Great Rock*, in: *Sprache und Kultur* 3. Staatliche Ilia Tschawtschawadse Universität Tbilisi für Sprache und Kultur. Institut zur Erforschung des westlichen Denkens, 128–132.
- 2002*: *Hittite Prayers*, Atlanta, Georgia.
- 2002**: A Hattian „whistle“?, N.A.B.U 2002, Nr. 3, 66–67.
- 2002***: *Danuhepa and Kurunta*, in: *Anatolia Antica. Studi in memoria di Fiorella Imparati*, Eothen 11, Tomo II, 739–751.
- Soden, W., von, 1965: Das Fragen nach der Gerechtigkeit Gottes im Alten Orient, *MDOG* 96, 46–49.
- von: 1994: Der altbabylonische Atramchasis-Mythos, in: *TUAT* III.4, Mythen und Epen II, 612–645.
- Sommer, F., 1930: Bücherbesprechungen, *Kf* 1, 335–349.
- Falkenstein, A., 1938: *Die hethitisch-akkadische Bilingue des Hattuši I. (Labarna II.)*, München.
- Soysal, O., 1987: *KUB XXXI 4 + KBo III 41 und 40 (Die Puhānu-Chronik). Zum Thronstreit Hattušilis I*, *Hethitica* 7, 173–253.
- 1999: Beiträge zur althethitischen Geschichte (I): Ergänzende Bemerkungen zur Puhānu-Chronik und zum Menschenfresser-Text“, *Hethitica* 14, 109–145.
- 2002: N.A.B.U., Nr. 1, 9.
- 2004: *Hattischer Wortschatz in hethitischer Textüberlieferung*, Leiden – Boston.
- 2004*: Rezension zu H. S. Schuster, 2002 in: *BiOr* 61, 355–371.

- 2005: Beiträge zur althethitischen Geschichte (III). Kleine Fragmente historischen Inhalts, ZA 95, 121–144.
- Starke, F., 1977: Die Funktionen der dimensionalen Kasus und Adverbien im Althethitischen, StBoT 23.
- 1985: Die keilschrift-luwischen Texte in Umschrift, StBoT 30.
- 1990: Untersuchungen zur Stammbildung des keilschrift-luwischen Nomens, StBoT 31.
- 1997: Troia im Kontext des historisch-politischen und sprachlichen Umfeldes Kleinasiens im 2. Jahrtausend, in: *Studia Troica* 7, 447–487.
- Stefanini, R., 2004: The Catch Line of Ḫedammu 10 (KUB 33.103 Rs.), in: *Šarnikzel* Hethitologische Studien zum Gedenken an Emil Orgetorix Forrer (19.02.1894–10.01.1986), Hg. D. Groddek und S. Rößle, Dresden, 627–630.
- Steiner, G., 1984: Struktur und Bedeutung des sog. Anitta-Textes, *OrAnt* 23, 53–73.
- 1993: Acemhüyük = kārum Zalpa „im Meer“, in: *Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbors. Studies in Honor of Nimet Özgür*. Hg. M. J. Mellink et al., Ankara, 579–599.
- 1998: „Ruhm“ und „Ehre“ in der sumerischen Heldensage, in: *Intellectual Life of the Ancient Near East. Papers Presented at the 43rd Rencontre assyriologique internationale Prague, July 1–5, 1996*, Prague, 365–378.
- Stol, M., 2000: Birth in Babylonia and the Bible its Mediterranean Setting, Groningen.
- Streck, M., 1916: Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zu Untergange Ninive's, II. Teil, Leipzig.
- Streck, M. P., 1999: Die Bildersprache der akkadischen Epik, *AOAT* 264.
- 2004: Paradies, in: *RIA*, 10. Band, 332–334.
- Stommenger, E., 1962: Fünf Jahrtausende Mesopotamien. Die Kunst von den Anfängen um 5000 v. Chr. bis zu Alexander dem Großen, München.
- Sürenhagen, D., 1981: Zwei Gebete Ḥattušilis und der Puduḫepa, *AoF* 8, 84–168.
- Taloš, I., 1993: Inzest, in: *EM* Band 7, 235–236.
- Thiel, H.-J., o. J.: Formale Textanalyse, Metrik, Glossenkeil, Textkritik, in: *Das hurritologische Archiv (Corpus der hurri(ti)schen Sprachdenkmäler)* des Altorientalischen Seminar der Freien Universität Berlin, Hg. V. Haas, H.-J. Thiel et al., 240–264.
- 1977: Der Text und die Notenfolgen des Musiktextes aus Ugarit, *SMEA* 18, 1977, 109–136.
- Thiel, H.-J. – Wegner, I., 1984: Eine Anrufung an den Gott Tešup von Ḥalab in hurritischer Sprache, *SMEA* 24, 187–213.
- Tischler, J., 1981: Das hethitische Gebet der Gassulijawija, *Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft*, Band 37, Innsbruck.
- Torri, G., 2003: *La similitudine nella magia analogica ittita*, Roma.
- Trabazo, J.V. G., 2002: *Textos religiosos hititas*, Madrid.
- Ünal, A., 1986: Das Motiv der Kindesaussetzung in den altanatolischen Literaturen, in: *BBVO* 6, 129–136.
- 1991: Hethitische Hymnen und Gebete, *TUAT* II.6, 791–817.
- 1994: Hethitische Mythen und Epen, *TUAT* III.4, Epen und Mythen II, 802–865.
- Ungnad, A., 1923: *Gilgamesch-Epos und Odyssee*, Breslau (Selbstverlag).

- Veijola, F., 2000: „Fluch des Totengeistes ist der Aufgehängte“ (Dtn 21.23), UF 32, 543–553.
- Vico, G. B., 1990: Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker, übersetzt von V. Hösle und C. Jermann. Mit einer Einleitung „Vico und die Idee der Kulturwissenschaft“ von V. Hösle, Hamburg.
- Vries, de, B., 1967: The Style of Hittite Epic and Mythology. Dissertation. Brandeis University. University Microfilms, Inc. Ann Arbor, Michigan.
- Watkins, C., 1986: The Language of the Trojans, in: Troy and the Trojan War. A Symposium held at Bryn Mawr College October 1984, Hg. M. J. Mellink, 45–62.
- 1995: How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics, New York Oxford.
- Watson, W. G. E., 1993: An Unusual Prostration Formula in Ugarit Akkadian, WO 24, 39–41.
- Wegner, I., 1981: Gestalt und Kult der Ištar-Šawuška in Kleinasien, AOAT 36.
- 1989: *//karnan //marnan*. Eine hethitische formale Reduplikation, AoF 16, 383–384.
- 2004: Überlegungen zur zeitlichen Einordnung und geographischen Herkunft des hurritischen Mari Briefes 7 + 6, AoF 31, 101–104.
- Weidner, E. F., 1923: Politische Dokumente aus Kleinasien, BoSt 8–9.
- Werner, R., 1973: Ein Traum einer hethitischen Königin, in: Festschrift Heinrich Otten 27. Dezember 1973, Hg. E. Neu und C. Rüster, Wiesbaden 1973, 327–330.
- 1981: Ein churritisches Kultlied aus dem alten Ugarit, Asiatische Studien/Études Asiatiques XXXV.1, 55–66.
- West, M. L., 1997: The East Face of Helicon, Oxford.
- 1999: The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth, Oxford.
- Westendorf, W., 1974: Ägyptische Märchen, in: Kindlers Literaturlexikon, Band 3, 798–799.
- Westenholz, J. G. 1997: Legends of the Kings of Akkad, Winona Lake Indiana.
- Wilcke, C. G., 1969: Das Lugalbandaepos, Wiesbaden.
- Wilcke, C.,: Formale Gesichtspunkte in der sumerischen Literatur, in: Sumerological Studies in Honor of Thorkild Jacobsen on his Seventieth Birthday June 7, 1974, AS 20, 205–316.
- 1991: Schrift und Literatur, in: B. Hrouda, Der Alte Orient – Geschichte und Kultur des alten Vorderasiens, Gütersloh, 271–297.
- Wilhelm, G., 1991: Hethiter und Hurriter, in: Der Alte Orient, Geschichte und Kultur des alten Vorderasiens, Hg. B. Hrouda, Bertelsmann Verlag, 85–112.
- 1991*: Zur hurritischen Gebetsliteratur, in: Ernten, was man sät. Festschrift für Klaus Koch zu seinem 65. Geburtstag, Hg. D. R. Daniels et al., Neukirchen, 37–47.
- 1994: Hymnen der Hethiter, in: Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich, Hg. W. Burkert und F. Stolz, OBO 131, 59–77.
- 1997: Die Könige von Ebla nach der hurritisch-hethitischen Serie „Freilassung“, AoF 24, 277–293.
- 2001: Epische Texte, TUAT, Ergänzungslieferung, 82–91.

- 2003: König Silber und König Ḫidam, in: Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner, Jr. on the Occasion of His 65th Birthday, Hg. G. Beckman et al., Winona Lake, Indiana, 393–395.
- Wyatt, N., 1998: Religious Texts from Ugarit, Sheffield Academic Press.

XXIII Indices

1. Verzeichnis der aufgenommenen Texte

CTH 1 31
CTH 2 19, 28
CTH 3 26
CTH 4 41
CTH 5 48, 66
CTH 6 65
CTH 7 46
CTH 8–9 59
CTH 15 47
CTH 16 51
CTH 17 54
CTH 19 300
CTH 40 85
CTH 51 48, 231
CTH 61 83
CTH 81 95
CTH 310 71
CTH 311 76
CTH 313 251
CTH 315 283
CTH 321 103
CTH 322 116
CTH 323 120
CTH 324 112, 115
CTH 341 277
CTH 342 216
CTH 343 147
CTH 344 142
CTH 345 172
CTH 346 159
CTH 347 279
CTH 348 156
CTH 350 213
CTH 351 144
CTH 360 199
CTH 361 211
CTH 362 220
CTH 363 206
CTH 364 151
CTH 365 147
CTH 372 248
CTH 373 249

CTH 375 255
CTH 378 II. 259
CTH 383 269
CTH 384 269
CTH 386.1 271
CTH 392 306
CTH 423 228
CTH 427 234
CTH 430 316
CTH 441 250
CTH 457.6 239
CTH 717 206
CTH 727 122
CTH 777.8 269
CTH 822 220
KBo 16.36 84
KBo 28.51 85
KBo 32.10–104 192
KBo 36.26 278f.
KUB 14.8 259
KUB 31.71 +?KUB 60.97 223
KUB 45.61 155, 161, 172

2. Zitierte Texte und Textstellen

ABoT 49 Vs. 220
Bo 3617 Vs. I 4'–6' 306
CTH 19 Vs. I 21–27 300
– Vs. II 31–33 300
– Vs. II 47 300
– Rs. III 47 300
CTH 446 Vs. II 36–41 302
– Rs. III 34–389 144
CTH 764 Vs. I 20–23 322
FHG 21++ Rs. III 36'–53' 253
KBo 1.1 Rs. 67 48
KBo 1.3 Rs. 49–51 56
KBo 1.5+ Vs. II 11'f. 202
KBo 1.10+ Vs. II 57
KBo 1.11 Rs. 14–17 281*

- KBo 1.42 39–48 245
 KBo 3.7 Vs. I 5 291
 KBo 3.8 Rs. III 1–35 302
 KBo 3.9 71
 KBo 3.16++ 76
 KBo 3.34 Vs. I 1–4 55
 – Vs. I 11–23 56
 – Vs. II 33–35 58
 KBo 3.38 20, 21
 KBo 3.40 Vs. 12–16 280
 KBo 4.9 Vs. I 45–46 48
 KBo 4.13 Vs. I 45 39'
 KBo 4.14 45
 – Rs. III 28–30 128
 KBo 5.1 Rs. III 59 310
 KBo 5.2 Vs. I 53–61 43
 KBo 5.13 Vs. II 9', 10', 12' 291
 – 15'–16' 291
 KBo 6.33 277
 KBo 8.35 Vs. II 15 291
 KBo 10.45 Vs. II 30–60 243
 – Rs. III 35–38 227
 – KBo 11.10 Rs. III 18–30 227
 KBo 11.14 Vs. II 22–24 309
 KBo 11.34 Vs. I 1–6 220
 KBo 12.3 Vs. II¹ 18, 28
 KBo 12.42 Rs. 220
 KBo 12.56 Rs. III 2'–12' 243
 KBo 12.80++ 153, 155f.
 KBo 12.85++ Vs. II 28 201
 – Rs. III 47–48 300
 KBo 12.96 Vs. I 14–15 291
 KBo 13.78 280
 KBo 13.260 Rs. III 21'–33' 241
 KBo 14.117 285
 KBo 15.72 Vs. II 41–45 295
 KBo 16.36 84
 KBo 17.61 Rs. 9'–17' 316
 KBo 17.94 Rs. III 26'–33' 134
 – Rs. III 29'–30' 134
 – Rs. III 32 134
 KBo 19.145 Rs. 30–43 243
 KBo 20.73 Rs. IV 1–14 317
 KBo 21.22 Vs. 12–17 305
 – Vs. 22–30 306
 KBo 22.6 Vs. I 6 289
 KBo 22.70 Rs. 4' 219
 KBo 22.98 220
 KBo 22.178 279
 KBo 23.90 306
 KBo 24.1 Vs. I 6'–12' 308
 KBo 24.34++ 220
 KBo 25.111 254
 KBo 25.122 Rs. III 2'–12' 291
 KBo 26.104 220
 KBo 26.128 116
 KBo 27.217 159, 172
 KBo 28.51 85
 KBo 30.2 4–7 308
 KBo 32.13 Vs. I 4 295
 KBo 32.19 Vs. I/II 9–10 178
 – Rs. IV 20'–21' 178
 KBo 33.4++ Vs. I 9 253
 KBo 36.26 279
 KBo 37.28 Rs. IV 9'–13' 106
 KBo 39.8 Rs. IV 9–16 308
 KBo 41.128++ 220
 KBo 42.2 Vs. I 15–16 152
 KTU 1.16 Vs. I 6–9 318
 – Vs. II 37–49 318
 KUB 4.12 273
 KUB 7.1 Rs. III 302
 KUB 7.53+ Vs. I 36–39 299
 KUB 8.59 273
 KUB 8.63 278
 KUB 9.34 Vs. II 22–34 315
 – Vs. II 35–47 316
 – Rs. III 24'–32' 291
 KUB 12.44++ Vs. II 34 – Rs. III 35' 306
 KUB 12.52 Vs. I 1–3 49
 KUB 12.56 Rs. III 2'–12' 243
 KUB 12.60 Vs. I 115
 KUB 12.63+ Vs. I 26'–29' 321
 KUB 13.4 Vs. II 310
 KUB 14.8 259
 KUB 14.10+KUB 26.86 259
 KUB 14.11+650/u 259
 KUB 15.1 Vs. II 5–10 223
 KUB 15.31 Vs. I 28–35 110
 – Vs. I 48–50 110
 KUB 17.8 Rs. IV 241
 KUB 17.9 220
 KUB 17.10 Vs. I 5–9 317
 – Vs. I 16–18 288
 – Rs. IV 4–5 309
 KUB 20.17+ Vs. II 284
 KUB 21.18 Rs. 19 48
 KUB 23.85 7–8 310
 KUB 24.8+ Vs. I 31 289
 KUB 27.38 Rs. IV 19–21 148
 – Rs. IV 28 1
 KUB 28.6 Vs. II 10–13 307
 KUB 29.1 Vs. II 39–46 305
 – Vs. II 48–54 305
 KUB 30.10 Vs. 12–17 249
 – Vs. 24 – Rs. 5 254

- KUB 30.36 Vs. II 12 289
 KUB 31.71+[?]KUB 60.97 223
 KUB 32.46+ Vs. 19'-23' 277
 KUB 33.10 Vs. II 3, 7-8 288
 KUB 33.57 97
 KUB 33.68 Vs. II 1-2 298
 KUB 33.70 Vs. II 14-17 301
 KUB 33.81 115
 KUB 33.103 Rs. III 124
 KUB 33.105 147
 KUB 33.118 159
 KUB 33.120 Vs. I 7 134
 – Rs. III 67-72 309
 KUB 35.139 Vs. I 8'-17' 286
 KUB 35.148 Rs. III 36-44 306
 KUB 36.25 312
 – Vs. I 8 216
 KUB 36.67 220
 KUB 36.74 278f.
 KUB 36.90 Rs. 31 21
 KUB 36.99 18
 KUB 36.100+ 47
 KUB 36.101-102 47
 KUB 39.93 Vs. 4-5 201
 KUB 40.23 306
 KUB 40.65 63
 KUB 41.8 Vs. II 4'-27' 243
 – Rs. III 26-29 227
 KUB 41.23 Vs. II 18'-21' 50
 KUB 43.23 Rs. 19'-22' 306
 KUB 43.38 Rs. 8-12 43
 KUB 43.53 Vs. I 1'-27' 316
 KUB 43.60++ Vs. II 2-11 239
 KUB 43.62 Vs. II 5-11 242
 – Rs. III 2'-12' 242
 KUB 44.4+ 300
 – Rs. 241
 – Rs. 27-33 309
 KUB 44.7 Vs. I 11'-12' 152
 KUB 45.40++ Vs. I[?] 8"-12" 286
 KUB 45.61 155, 161, 172
 KUB 45.62 153, 155f.
 KUB 45.63 Vs. I 5-6, 12 151, 148
 – Rs. IV 5'-6', 7' 148, 147
 KUB 45.109 279
 KUB 47.1++ Rs. IV 7" 289
 KUB 47.14 153, 156
 KUB 47.66++ Vs. I[?] 4-7 286
 KUB 47.78 Vs. I 252
 KUB 59.44 Vs. I 6'-10' 306
 KUB 60.95 223
 VBoT 59 152
 1132/u 28

3. *Namenverzeichnis*

- a) Protagonisten und Statisten in heithitischen und hurritischen Dichtungen
- Abandu eine der vorkosmischen Götter aus dem Kreis des Kumarbi 134
 Adler Himmelsbote des Sonnen- und Wettergottes 104, 106f., 141, 219, 238, 241, 301
 Alalu siehe Index b)
 Ali eine der (göttlichen) Dienerinnen der Ištar 200, 201
 Allani hurritisch „die Herrin“ ist die Herrscherin der Unterwelt; gleichgesetzt mit der sumerisch-akkadischen Erekigal und der hethitischen „Sonnengöttin der Erde“ 99, 126, 178-181, 189, 295, 296, siehe auch „Sonnengöttin der Erde“
 Ammezadu eine der vorkosmischen Göttheiten aus dem Kreis des Kumarbi 134
 Amungi eine der vorkosmischen Göttheiten aus dem Kreis des Kumarbi 134
 Anat siehe Index b)
 Anu der akkadische Himmelsgott, heithitisiert Ani siehe Index b)
 Anzili eine hethitische Göttin unbekannter Funktion 105
 Appu ein reicher Viehzüchter 124f., 161, 193-197, 289, 293, 311, 343
 Aranzah der (personifizierte) Tigris im Mythos vom Jäger Gurparanzah 41, 70, 135, 138, 140, 144, 217, 219, 292
 Arma der hethitische Mond(gott) 90, 92, 94, 117, 119f., 132f., 150, 162, 198, 260
 Asertu siehe Index b)
 Astabi ein hethitischer Kriegsgott unbekannter Herkunft 132, 167
 Astarte siehe Index b)
 Atramhasi siehe Index b)
 [Au]nammu eine der vorkosmischen Göttheiten aus dem Kreis des Kumarbi 134
 Autui eine Gestalt in der Erzählung vom Jäger Kesse 208
 Aya ältere Namensform des Gottes Ea siehe Index b)

Baal siehe Index b)
 Biene ein Hilfsgeist der hethitischen Muttergöttin Hannahanna 104, 107f., 238, 241, 322
 Bisaisa(phi) Berggott in Syrien 212f.
 Ea siehe Aya und Enki Index b)
 El siehe Index b)
 Elamihuri eine Gestalt in der Erzählung vom Jäger Kesse 208
 El-Kunirsa siehe Index b)
 Ellil siehe Enlil, Index b)
 Eni-adali ein Held im Gefolge des Jägers Gurparanzah 217
 Enki siehe Index b)
 Enkita siehe Index b)
 Enlil siehe Index b)
 Ereškigal siehe Index b)
 Esi-adali ein Held im Gefolge des Jägers Gurparanzah 217
 Fazzanigarri (Fāzanigarri) ein Bürger von Ebla in der hurritisch-hethitischen Dichtung „Freilassung“ 182, 184f.
 Gilgames (hethitisch Gilgamasu/a-) siehe Index b)
 Gurparanzah ein hurritischer Jäger und König des legendären Landes Ailanuwa 108, 126, 201, 217–219, 292
 Hahhima hethitische Personifikation des Frostes 117–119
 Halmasuit (hattische) Personifikation des Throns 30, 36, 198, 227
 Halzari eine der (göttlichen) Dienerinnen der Ištar 200
 [H]amrazunna eine der (göttlichen) Dienerinnen der Ištar 200f.
 Hamsa Vater des Atramhasi (in der hethitischen Fassung) 278
 Hannahanna eine zentralanatolische Muttergöttin 98, 104, 106–108, 116, 118–120, 205, 219, 322
 Hapantali(ya) eine zentralanatolisch-luwische Hirtengöttin 104, 110f., 120f., 229
 Hasammeli ein dem Haus und Hof verbundener Gott 81, 117, 119
 Hatepinu/Hatepuna die (hattische) Tochter des Meeres 116f., 198
 Hatni das Bergnumen des Berges Bisaisa 212

Hebat eine syrische Göttin und Gemahlin des Wettergottes 38, 128, 132, 154, 167, 170, 229, 265, 295, 311
 Hedammu ein Seeungeheuer an der nordsyrischen Küste 99, 123, 130–132, 147f., 151, 153, 156f., 165, 175f., 218, 279, 307, 311
 Hupasiya ein Mensch und Helfer der Götter im Illuyanka-Mythos 97–99, 101
 Hurri einer der Stiere des Wettergottes 35, 56, 312, 228
 Hutellurra (hurritische) Geburtshelfer-göttinnen-Kollektiv 172
 Huwawa siehe Index b)
 Illuyanka ein mythischer Höhlen-schlangenmann 96–103, 291, 311, 324, 329
 Impakru legendärer König von Akkad 217f.
 Impaluri der hurritische Wesir des Meergottes 127, 160, 162, 172f.
 Inar ein Gott der Wildflur 117f.
 Inar(a) eine zentralanatolische (hattische) Landesgöttin 50, 97–99, 101f., 142, 311
 Irsirra eine Gruppe hurritischer Am-mengöttinnen 162, 165
 Ishara nordsyrische, zum Typ der Ištar gehörende, Liebesgöttin 134, 178f., 229, 233
 Istanu der hethitische Sonnengott 15, 29, 39f., 104, 106f., 110, 115–120, 125, 128, 132f., 139, 147f., 150, 162, 164f., 181, 195–199, 202f., 211, 246–249, 274, 305
 Ištar höchste babylonische Göttin, personifiziert die Sexualität; auch Göttin des Krieges 8, 15, 68, 70f., 75, 81, 84, 90–94, 99, 106, 125, 131–133, 139, 144, 147–149, 151–155, 157, 162f., 165, 173, 175f., 178, 198–201, 208f., 211–216, 229, 235f., 242f., 276f., 282, 286, 303, 307, 309, 311, 313, 329f., 345
 Istustaya eine (ursprünglich) hattische Schicksalsgöttin 104, 111, 322
 Iyandu eine der vorkosmischen Gottes-heiten aus dem Kreis des Kumarbi 134
 Kamarusepa eine hethitisch-luwische Haus- und Heilgöttin 104, 110, 120f., 205, 240f.

- Kasku der hattische Name des Mon-
des 120
- Kesse ein Jäger 11, 140, 172, 193, 205f.,
208–211, 289, 293, 327
- Kubaba Stadtgöttin von Karkamis 84,
145, siehe auch Kybele, siehe Index d)
- Kulitta hethitische und assyrische Gött-
in aus dem Kreis der Ištar 154, 175,
200, 206
- Kumarbi der dem Kronos entsprechen-
de hurritische „Vater der Götter“ 6,
15, 123–126, 130–133, 144f., 147–151,
153–156, 158–163, 169f., 172, 175, 193,
196f., 205, 208–210, 226, 236, 242,
251f. 273, 278f., 291f., 298, 324, 334,
336, 341
- Kurunta hethitischer Gott der Wildtie-
re und der Jagd 9, 84, 111, 130f., 141,
143–147, 175f., 262f. 343
- Mēgi ein König von Ebla 178f.,
182–185
- Mingi eine der vorkosmischen Gotthei-
ten aus dem Kreis des Kumarbi 134
- Mukisanu Wesir des Kumarbi 132,
154f., 160
- Nahmazuli vielleicht ein anderer Name
der Schankwirtin Šiduri aus dem Gil-
gameš-Epos 273, 276
- Namhe siehe Index b)
- [N]amrazunna siehe [H]amrazunna
- Napsara/Namsara vorkosmische Gott-
heit aus dem Kreis des Kumarbi 134,
145
- Nara (in hurritischer Tradition) ein
Bruder des Ea aus dem Kreis des Ku-
marbi 134, 138, 144f.
- Ninatta hethitische und assyrische Gött-
in aus dem Kreis der Ištar 154, 175,
229, 286
- Ninlil siehe Index b)
- Ninurta siehe Index b)
- Nurdahhi siehe Index b)
- Papaya eine (ursprünglich) hattische
Schicksalsgöttin 104, 111, 322
- Pizigarra ein Mann aus der Stadt Ninive
in der hurritisch-hethitischen Dicht-
tung „Freilassung“ 179, 184
- Purra ein Gefangener in der Stadt Ebla
in der hurritisch-hethitischen Dicht-
tung „Freilassung“ 140, 178f., 184
- Šamhat siehe Index b)
- Šangašu siehe Index b)
- Šarrukin siehe Index b)
- Sa(w)oska die hurritische Ištar (aus Ni-
nive) 15, 125, 131f., 157, 178, 276, 295
- Sauri personifizierte Waffe 141, 310
- Seri(su) einer der Stiere des Wettergot-
tes 132, 138, 140, 166, 172, 228
- Sertapsuruhi die (hurritische) Tochter
des Meeres im Mythos von Hedam-
mu 132, 153, 156, 274
- Silber hurritisch Ushuni, ein Sohn des
Kumarbi 147–151, 175f.
- Simige der hurritische Sonnengott 132,
150, 276
- Sinandadugarni eine der (göttlichen)
Dienerinnen der Ištar 200
- Sindalimeni/Sendamen-
ni die böse Frau des Jägers Kesse
205f., 208f., 211
- Sindalirde eine der (göttlichen) Diene-
rinnen der Ištar 200f.
- Sindalwuri eine der (göttlichen) Diene-
rinnen der Ištar 201
- „Sonnengöttin von Arinna“ 5, 33, 40,
48f., 79–81, 83, 88, 95, 221, 248, 255f.
259f., 262–268, 285, 298, 305, 307, 310
- „Sonnengöttin der Erde“ 112, 178–181,
189, 227, 242, 253, 298, 300, 316 siehe
auch Allani
- Suwaliyat (hethitisch) der Bruder des
Wettergottes Tarhun(ta) 132, 136,
138, 150, 165, 167, 178, 180, 182, 184,
190
- Tadizuli Geliebte des Jägers Gurparan-
zah 208, 217–219
- Tagidi göttliche Dienerin der Hebat
128, 132, 167
- Tapsuwarri eine Gottheit in der Erzäh-
lung vom Jäger Kesse und in der hurri-
tischen Fassung des „Gesangs von Ul-
likummi“ 208
- Tarawa (hethitisches) Kollektiv der
Hebammen-Göttinnen 144
- Tarhun der hethitische Wettergott
29f., 97, 158f., 161–171, 179–181, 196,
198, 213–216, 228, 233, 235, 240, 255,
257f., 264, 267f. 296, 305
- Tarhun(ta) der hethitisch-luwische
Wettergott 34f., 37–41, 43, 80–86,
97–100, 103f., 106–108, 112, 115–123,
125, 132f., 135f., 138f. 141, 143–145,
149f., 226, 274

- Taruwi eine der (göttlichen) Dienerinnen der Ištar 200
- Tasmi(su) (hurritisch) der Bruder des Wettergotts Tessop 132, 138, 150, 164, 168f., 171
- Tazzuwassi (hattisch) eine Geliebte des Berggottes Zalियانu 101
- Telipinu der anatolisch-hattische Gott der Landwirtschaft 2f., 7, 61f., 77, 89, 96, 103–112, 114–120 198, 288, 292, 299, 304, 317, 322, 341
- Tessop der hurritische Wettergott 3, 7f., 15, 87, 89f., 93f., 99, 126, 131–133, 136, 140, 151, 155, 157, 163, 178–180, 182–185, 187–189, 236, 251f., 260, 262f., 265f., 269, 276, 293, 295, 304, 306
- Tilla einer der Stiere des Wettergottes 132, 166
- Ubelluri der den Kosmos tragende hurritische Riese Atlas 132, 137, 156, 162f., 169, 172
- Udipsarri eine Gestalt in der Erzählung vom Jäger Kesse 206, 208, 211
- Ullikummi ein steinerner Rebell wider den Wettergott 124f., 130–133, 137, 139, 147, 150f., 153, 156–159, 161–165, 167f., 170, 172, 174–176, 196f., 208, 218, 226f., 235f., 274, 297–299, 308, 311, 330, 333
- Ullu(ya) der hurritische Uršanabi aus der Gilgameš-Dichtung 273, 276
- Urum-[] eine Gestalt in der Erzählung vom Jäger Kesse 208
- Wasitta ein personifizierter weiblicher Berg oder Fels 130, 153, 159f.
- Zababa ein Kriegsgott unbekannter Herkunft 42, 45, 68, 118, 132, 140, 144, 280
- Zali(ya)nu ein (hattischer) Berggott in Nordanatolien 100, 270
- Za(s)hapuna (hattisch) eine Geliebte des Zali(ya)nu 100, 270, 298
- Zazalla ein Mann aus der hurritisch-hethitischen Dichtung „Freilassung“ 182f., 185
- Zukki eine hethitische Göttin unbekannter Funktion 105
- b) Gottheiten und Menschen aus der sumerischen, babylonischen und ugaritischen Literatur
- Adad Name des akkadiischen Wettergottes 18, 31, 74, 249, f. 329
- Adapa der aus Eridu, der Stadt des Gottes Enki-Ea, stammende weise Held eines babylonischen Mythos 53, 70, 181, 277
- Alalu ein vorkosmischer Gott, der in den babylonischen Listen als einer der Ahnen des Himmelsgottes Anu und Enlil erscheint; zum Kreis des Kumarbi gehörend 133–136, 142
- Anat eine westsemitische, zum Typ der Ištar gehörende Göttin aus Ugarit, Schwester und Geliebte des Baal 146, 213, 215
- Anu der akkadiische Himmelsgott, hehitisiert Ani 133–138, 140, 142, 144, 204, 250–252, 273, 276f.
- Apsû (sumerisch Abzu), der unter der Erde befindliche „Süßwasserozean“ 139, 145, 168, 250
- Aqhat Held eines ugaritischen Mythos 206
- Asertu westsemitische Göttin und Gemahlin des El 213–215
- Assinnu ein Kuldiener der Ištar 224
- Astarte westsemitische Göttin der Sexualität und Fruchtbarkeit, im Typus der Ištar entsprechend 152, 155, 176, 213, 229, 308
- Atra(m)hasī hethitisiert Atramhasi, „der über die Maßen Weise“ ist der Held der babylonischen Sintflutgeschichte 10, 146, 156, 179, 277f.
- ‘Attar der palästinisch-kanaanäische (Gott des) Morgenstern(s) 145, 176
- ‘Attart 213
- Aya siehe Ea
- Baal wörtlich „Herr“; im ugaritisch-phönizischen Bereich Bezeichnung für den Wettergott 145f., 212–214, 216
- Bunene einer der beiden Wesire des Sonnengottes 247f.
- Dumuzi ein sumerischer Vegetationsgott und der Geliebte der Inana; hebräisch-aramäisch Tammuz 103, 210

- Ea/Aya babylonischer Gott der Weisheit und der Kunstfertigkeit (sumerisch Enki) mit dem Kultzentrum (der Stadt) Eridu. Sein Wohnsitz ist das Abzu bzw. Apsû genannte Grundwasser 131 f., 137–139, 141, 143–145, 168–171, 235, 310
- Eannatum Stadtfürst von Lagaš aus der Dynastie de Urnanše 251, 274
- El westemitischer höchster Gott des ugaritischen Pantheons 15, 124, 131, 176, 213, 225 El-Kunirsa „Schöpfer der Erde“ 213 f.
- Ellil, hethitisiert siehe Enlil
- Enkidu (hethitisiert Enkita), Sohn der Muttergöttin Aruru und Genosse des Gilgameš 126, 155, 209 f., 224, 273–276, 314, 318, 339
- Enlil sumerisch „Herr-Wind“ Hauptgott des sumerischen Pantheons mit dem Kultort Nippur; höchster Gott des sumerischen Pantheons 15, 52, 68, 70, 74, 124, 131, 134, 136, 138, 163, 169, 194 f., 198, 246–248, 250 f., 273, 276–279
- Enmerkar legendärer (sumerischer) König von Uruk und Held verschiedener Epen 22, 72, 225
- Enmeš Gestalt einer sumerischen Dichtung 194
- Enten Gestalt einer sumerischen Dichtung 194
- Ereškigal sumerische Herrin der Unterwelt, vielleicht „Herrin der großen Erde“, entspricht weitgehend der Allana 99, 112, 139, 181, 224, 270, 336
- Etana legendärer König des akkadiischen Stadt Kiš. Der Etana-Mythos erzählt von der Suche des kinderlosen Etana nach dem Kraut des Lebens 22, 277
- Gilgameš legendärer, sagenumrankter, halbgöttlicher sumerischer König aus der Stadt Uruk 10 f., 22, 53, 69–72, 108, 123, 127, 138, 146, 150, 155, 201, 207–210, 217 f., 235, 253, 272–278, 289, 314, 318, 321
- Hamsa nach hethitischer Überlieferung Vater des Atrahasi (Atra(m)hasis) 278
- Harab babylonisch *harbu* „Pflug“ als Schöpfungswerkzeug (personifiziert) in einem Kalendermythos 136
- Huwawa/Humbaba dämonischer Wächter des Zedernwaldes im Gilgameš-Epos 69, 71, 146, 218, 235, 253, 273, 275 f., 331
- Inana bedeutendste Göttin des sumerischen Pantheons, identifiziert mit der akkadiischen Ištar 15, 99, 108, 181, 224, 245
- Jam ugaritischer Gott des Meeres und der Gewässer überhaupt 50, 155 f., 176, 308
- Lugalbanda legendärer König von Uruk und eine zentrale Gestalt in sumerischen Epen; wurde vergöttert und den Unterweltsgöttern zugerechnet 22, 24
- Marduk Stadtgott von Babylon, wird seit der altbabylonischen Zeit der höchste Gott Babyloniens 152, 198, 236, 250, 275, 336
- Mišaru babylonisch „Gerechtigkeit“, personifiziert ist M. einer der beiden Wesire des Sonnengottes 247 f.
- Môt gemeinsemitisches Wort für „Tod“; Gegenspieler des Fruchtbarkeitsgottes Baal 146, 176
- Namhe (sumerisch) Überfluß (personifiziert) 139 f.
- Namtaru sumerisch Namtar; als Personifikation des Schicksals ist er der Bote und Wesir der Unterweltsherrin Ereškigal 146
- Narām-Sin Enkel des Šarrukīn und König von Akkad 4, 32, 53 f., 67, 70, 72–75, 304
- Nergal sumerisch-akkadischer Gott der Unterwelt 72, 112, 181, 300, 336
- Ningal, sumerische Göttin; in der Form Nikkal ist sie mit dem Mond verbunden 246, 248 f.
- Ningirsu „Herr von Girsu“, einer der Hauptgottheiten des sumerischen Staates Lagaš 251, 274
- Ninlil Gemahlin des Enlil, eine der vor- kosmischen Gottheiten aus dem Kreis des Kumarbi 134, 195
- Ninsun eine der sumerischen Muttergöttinnen; Mutter des Gilgameš 208 f.
- Ninurta „Herr-Erde“, sumerisch-akkadischer Gott der Landwirtschaft 9, 103, 145

- Nurdahhi hethitisierte Form von Nūr-Dagān, Fürst von Purushanda und Gegner des Šarrukīn 67–72
- Šamaš der akkadische Sonnengott und höchste richterliche Instanz; Personifikation von akkadisch *šamšu* „Sonne“ 37, 41, 198, 225, 248
- Šamhat(u) Dirne, Prostituierte (im Gilgameš-Epos) 155, 210, 224, 273f.
- Šangašu akkadisch „Totschläger“, der Jäger im hethitischen Gilgameš-Epos 273
- Šarrukīn legendenumwobener Begründer der Dynastie von Akkad um 2350 v. Chr. 3, 11, 22f. 32, 34, 40f., 51, 67–72, 210
- Šiduri Gestalt aus dem Gilgameš-Epos 276
- Tiāmat akkadische Personifikation des Meeres (*tamtū*); vor der Schöpfung bildeten nach babylonischer Überlieferung das Grundwasser Apsū und Tiāmat einen Urozean, der aus dem Süß- und Salzwasser bestand 72, 74, 152, 168, 275
- Uršanabi im Gilgameš-Epos der Fährmann auf dem Unterweltstfluss 273, 276
- Ūta-napišti entspricht im wesentlichen der Gestalt des biblischen Noah 126, 273, 277
- c) Toponyme in Mythen und Epen
- Ailanuwa ein legendäres Land im Hābūrgebiet 217, 219
- Akkad die Metropole des Reiches von Akkad 1, 3, 10, 22f., 34, 40f., 51, 67f., 70–72, 75, 217–219, 224, 303, 341, 345
- Amurru ein Land im Westen Syriens 8f., 73, 87, 89, 216
- Ana-[] eine Stadt im Westen Syriens 216
- Apzu(wa) der sumerisch Abzu, akkadisch Apsū – Süßwasserozean und Wohnstätte des Gottes Enki bzw. Ea 141, 168f.
- Ebla die heutige Ruine Tell Mardih etwa 60 km südöstlich von Aleppo

- 33, 124, 132, 177–180, 182, 184f., 227, 292, 339, 345
- Hazzi das Gebirge *gebel al-’aqrā* an der Bucht von Iskenderun 131, 152, 165, 168, 212, 251
- Ikinkal (Ikakala/Ikakalis), eine Stadt nahe bei Ebla und Halab (Aleppo) 35, 42
- Ilawa eine Ortschaft in der Kesse-Dichtung, wahrscheinlich in Nordbabylonien gelegen 206, 208
- Imgara ein Götterberg in dem „Gesang von Ullikummi“ 166
- Kandurna ein Götterberg in dem „Gesang von Ullikummi“ 168f.
- Kanes die Stadtruine Kültepe bei Kayseri 1f., 10, 18, 20–21, 23f., 28, 44, 73, 220, 323
- Kastama eine nordanatolische Ortschaft 100
- Kiskilussa eine nordanatolische Ortschaft 98
- Kumme hethitisiert Kummiya, Kultstadt des Tessop im Tal des östlichen Flusses Hābūr 125, 131f., 154, f., 161, 179, 184f., 226f., 276
- Lalapaduwa ein Götterberg in dem „Gesang von Ullikummi“ 168f.
- Lihzina eine nordanatolische Stadt 104, 107, 112, 229, 270
- Lullu(wa) das Land L. am Ufer des Meeres ist der Schauplatz einer märchenhaften Erzählung. Real ist Lullu(wa) eine Landschaft im Zagrosgebirge nordöstlich von Kirkuk 184, 195
- Māla der hethitische Name des Eu-phrat 214
- Namni ein Berg(gott) 152, 168, 251f.
- Nasalma ein nur einmal belegter Berg im Mythos vom Hirschgott Kurunta 145
- Natara eine Ortschaft in der Kesse-Dichtung, wahrscheinlich in Nordbabylonien gelegen 206f., 209
- Nesa identisch mit Kanes 1f., 10, 20, 23, 29–31, 51, 220, 280
- Ninive Kultstadt der Ištar/Sa(w)oska. Heute die Ruinenstätte Kujundschik, nordöstlich von Mosul 68, 125,

- 131–133, 148f., 152, 165, 176, 178f., 198f., 211, 242f., 276, 286, 344
- Nippur einer der ältesten Stadtstaaten Sumers; Kultort des Enlil und des Ninturta; religiöses Zentrum Sumers 74, 131, 194f., 198, 272, 277
- Nuadu eine nicht zu lokalisierende Stadt 219
- Nuhasse ein Land zwischen Aleppo und Hamā 87, 94, 179
- Perhena eine Ortschaft in der Kesse-Dichtung, wahrscheinlich in Nordbabylonien gelegen 206, 208
- Purushanda hethitische Stadt, wahrscheinlich südlich am großen Salzsee (Tuz Gölü) 2, 31, 51, 68–73
- Sippar Kultort des Sonnengottes; die heutige Ruine Abu Habba am Euphrat 124, 198f.
- Sudul die Stadt „Sudul im Lande Lulu(wa) am Ufer des Meeres“ bildet den Schauplatz einer märchenhaften Erzählung 195f.
- Tanipiya eine Ortschaft in Nordanatolien 101
- Tarukka eine Ortschaft in Nordanatolien 97, 101
- Tassa ein mythischer Berg 135, 138
- Tuttul die heutige Ruine Tall Biya, nahe der Mündung des Flusses Belih 145, 198
- Urkes die Stadtruine Tell Mōzān im oberen Hābürgebiet, Kultstadt des Kumarbi 44, 131, 149, f., 156, 159
- Urma eine Ortschaft in der Erzählung vom Jäger Kesse 203, 209
- Zalpa/Zalpuwa, eine Stadt an der (einstigen) Mündung des Kızılırmak in das Schwarze Meer 2, 20f., 24–26, 29–31, 270
- d) Gestalten aus dem Alten Testamente, der antiken und späteren Literaturen in Vergleichen
- Abel Vertreter der Hirtenkultur; zweitgeborener Sohn von Adam und Eva; wird von seinem Bruder Kain, dem Vertreter des Feldbaus, getötet 194
- Abraham ältester der Erzväter Israels 194, 196, 336
- Acdestis/Agdistis ursprünglich vom Berge Agdos bei Pessinus abgeleiteter Beiname der phrygischen Göttin Kybele, später ein selbständiges mythisches Wesen 170, 172–174, 212, 313
- Achilles bedeutendster Held der Griechen vor Troia 126
- Agamemnon König von Mykene und Führer der Griechen vor Troia 226, 254
- Agdistis siehe Acdestis
- Aigipan niedere griechische Gottheit 103
- Aigyptios Zwillingsbruder des Danaos (siehe Danaos) 24
- Akrisios feindlicher Zwillingsbruder des Proitos und Gatte der Eurydike; Vater der Danae; A. herrschte in Argos 205
- Alviss der kluge Zwerg in einem der Edda-Lieder 313
- Amor Liebesgott, Sohn der Venus 102, 114, 181, 321, 323
- Andreus eponymer König der Insel Andros 325
- Andromeda Tochter des Äthiopenkönigs Kepheus 156
- Antaios ein libyscher Riese, Sohn des Poseidon und der Ge, von Herakles besiegt 170
- Anubis Gestalt aus dem altägyptischen Brudermärchen von Anubis/Anup und Bata/Bitiu 194, 215, 323
- Aphrodite griechische Göttin der Schönheit und des Liebeslebens 245
- Apollon griechischer Gott der Dichtkunst, Mantik und Musik 140, 245
- Ares griechischer Gott des Krieges 115
- Arethusa häufiger Name von Quellen bzw. Quellnymphen 298
- Asterinos Gestalt des griechischen Zaubermärchens Asterinos und Pulja 108
- Athamas der Tantalide A. ist ein Bruder des Sisyphus 115
- Athena die strahlende Tochter des Zeus, verkörpert den Typus der männergleichen, mit physischer und geistiger Energie begabten kämpferischen Jungfrau 27, 103

Atlas der Sohn des Titanen Iapetos und Bruder des Prometheus, hat die Aufgabe, den Himmel zu stützen 156 f.

Atli (Etzel) im Nibelungenlied der Hunnenkönig Attila, Gemahl der Krimhild, an dessen Hof die burgundischen Helden fielen 53

Atreus Sohn des Pelops, Bruder des Thyestes und Enkel des Tantalos (6), 53, 115, (325)

Attis phrygischer Jüngling, Geliebter der Göttin Kybele 27, 103, 174

Auge Priesterin der Athena Alea, Mutter des Telephos 27

Bata siehe Anubis

Belos wörtlich „Herr“, Vater des Danaos und des Aigyptos 24

Bitiu siehe Anubis

Crane Name einer Hexe in den Fasten des Ovid 314

Danae Tochter des Königs Acrisios von Argos; gebar, von Zeus als goldener Regen geschwängert, den Perseus 205

Danaiden die fünfzig Töchter des Danaos von zehn verschiedenen Müttern 24, 321

Danaos Stammesheros der Danaiden, eines verschollenen peloponnesischen Volkes, und König von Argos 24

Delila Geliebte Simsons, entlockt im Solde der Philister Simson das Geheimnis seiner Kraft 155

Delphyne eine Tochter oder Vertraute des Typhon 103

Demeter griechische Göttin der Agrikultur und des Getreides 53, 245

Deukalion Sohn des Prometheus und Gemahl der Pyrrha ist der Heros der griechischen Erzählung von der großen Flut 173

Diomedes einer der griechischen Helden vor Troia 23, 45

Dionysos Sohn des Zeus und der Semele, thrakischer Gott der wilden Natur 53, 146, 245

Dornröschen Märchengestalt des Typus der schlafenden Schönheit 321

Eliun (El eljon, El olam) lokale Bezeichnung oder Erscheinungsform des westsemitischen Gottes El 142

Enakiter hebräisch „Langhälse“ (Enak) im plästinensischen Bergland 153

Esau Sohn von Isaak und Rebekka 55, 194

Eurystheus bei E., dem König in Tiryns oder Mykenai, war Herakles Dienstmann und mußte die zwölf Arbeiten ausführen 321

Gaia die Erde als göttliches Wesen 103, 136 f., 140

Gibeoniten Bewohner einer der vier Kanaanäerstädte, die mit den landnehmenden Israeliten ihre Selbständigkeit bewahrten 259

Gilgamos gräzisierter Name des Gilgameš 11, 22

Goliath Berufskrieger der Philister von ungewöhnlicher Größe; besiegt von David 274

Grimhild (Kriemhild) Hauptheldin im Nibelungenlied; Gemahlin Siegfrieds, später König Etzels Gemahlin 53

Habergeiß Gestalt aus dem deutschen Volksglauben 108, 322

Hades Gott der griechischen Unterwelt, Sohn des Kronos 112, 116 181, 239

Haemus und Rhodope das Geschwisterpaar wurde in ein Gebirge verwandelt, weil sie sich die Namen Juppiter und Juno zugelegt hatten 303

Harpyien geflügelte Jungfrauen, Windgeister 314

Hathor (die sieben Hathoren) ägyptische Liebesgöttin 322

Hektor Sohn des Priamus; bedeutender Held der Troer in der Ilias 6, 45

Helios griechischer Sonnengott, Sohn der Titanen Hyperion und Theia 226, 248

Hephaistos griechischer Gott des Feuers und der Schmiedekunst 113

Hera Schwester und Gemahlin des Zeus 103, 174, 204, 226

Herakles berühmtester Heros der griechischen Mythen, Sohn des Zeus und der Alkmene 27, 204, 281, 321

Hermes Sohn des Zeus und der Maia, ursprünglich Gott der Herden und Weiden, Bote des Zeus 103, 113, 128, 239, 245, 319

- Hesione Tochter des trojanischen Königs Laomedon, durch Herakles von einem Seeungeheuer befreit 156
- Hylas Teilnehmer der Argonautenfahrt, wurde beim Wasserschöpfen an der myischen Küste von Quellnymphen in die Flut hinabgezogen und von Herakles gesucht 108
- Hypermestra eine Danaide, Gemahlin des Lynkeus 24
- Hypsistos der „Höchste“, Gottesappellativ oder -epitheton 142
- Iason thessalischer Heros aus Iolkos, von seinem Oheim nach dem goldenen Vließ nach Kolchis geschickt; Held der Argonautensage 115
- Io Kurzname für Iole, Jokaste; Tochter des Flußgottes und Königs Inachos 202
- Isaak Sohn Abrahams und Vater Jakobs und Esaus 55
- Isis ägyptische Göttin, die ursprünglich den Thron verkörperte 107
- Jakob Sohn des Isaak, Vater der zwölf Stämme und Ahnherr des Volkes Israel 65, 194
- Jhwh Name Gottes im Alten Testament 11, 152, 156, 166, 210, 259
- Joseph Hauptgestalt der Erzählung von *Joseph und seinen Brüdern* aus den Erzvätergeschichten 24, 205, 210, 215
- Juno Regina Gemahlin des Jupiter und Beschützerin der Frauen 228
- Juppiter höchster Gott des römischen Pantheons, entspricht dem Zeus 53, 173
- Kain (siehe Abel) 194
- Kirke Tochter des Helios, Zauberin auf der Insel Aiaia; verwandelt einen Teil der Begleiter des Odysseus in Schweine 201, 226, 239
- Kronos vorgriechischer Gott aus dem Geschlecht der Titanen, Sohn des Uranos und der Gaia 103, 136, 140, 142, 174, 333
- Kybele phrygische Göttin mit dem Hauptkultort in Pessinus; als Göttermutter und Stadtgöttin verehrt 27, 172
- Laistrygones ein Märchengvolk menschenfressender Riesen in der Odyssee (und den Metamorphosen des Ovid, 14, 233 ff.) 52
- Laomedon Erbauer und König von Troja 156
- Levi Sohn Jakobs und Stammvater der Leviten 22, 65
- Leviathan Bezeichnung für ein von Jhwh bezwungenes vorkosmisches Seeungeheuer 152, 156
- Liber ein italisch-römischer Gott, dem Bacchus gleichgesetzt 173
- Lichas ein Diener, der Herakles das vergiftete Gewand überbringt und von ihm in das euböische Meer geschleudert, in eine Klippe verwandelt wurde 303
- Lot Brudersohn des Abraham, bei einem Streit um die Weideplätze wählte Lot die Jordanebene 194
- Lykaon Ältester König von Arkadien, um den sich vielfältig abgewandelte Sagen gruppieren 53
- Lynkeus einer der fünfzig Söhne des Agyptios 24
- Medea Tochter des Königs Aietes von Aia (Kolchis) verhalf durch ihre Zauberkünste Iason zum goldenen Vließ und entfloß mit ihm 115
- Metis die personifizierte Klugheit, die Zeus zu seiner Gemahlin macht 138
- Moiren die Schicksalsgöttinnen, Töchter des Zeus und der Themis: Klotho, die Spinnerin, die den Lebensfaden des Menschen spinnt, Lachesis, die Zuteilerin des Loses des Menschen, und Atropos, die Unabwendbare 322
- Nephele die personifizierte Wolke; Gemahlin des Athamas und Mutter von Phrixos und Helle 115
- Nana Tochter des Flußgottes Sangarios 173
- Nimrod gewaltiger Jäger, nach der biblischen Sage Gründer des babylonischen Reiches (1. Mos. 10, 8–10) 22
- Niobe Tochter des Tantalos, in Phrygien aufgewachsen; beleidigte Leto durch ihren Stolz auf ihre sieben bzw. zwölf Söhne und Töchter, weshalb diese von Apollons und der Artemis Pfeile getötet wurden 53

- Noah zweiter Stammvater der Menschen, wird wegen seiner Gerechtigkeit von der Sintflut verschont 21
- Odysseus legendärer Fürst von Ithaka und umliegenden Inseln, Held der Odyssee 52, 218, 226, 239
- Oidipus Hauptheld des thebanischen Sagenkreises 26, 210
- Omphale mythische Königin der Lyder 281
- Orpheus griechischer Sänger; Sohn des Apollon und berühmtester mythischer Vertreter der Musik 318f.
- Osiris Bruder und Gemahl der Isis 103, 107, 146
- Pandora Gemahlin des Epimetheus; auf Geheiß der über den Feuerraub des Prometheus erzürnten Götter von Hephaestos geschaffen und mit einem Faß ausgestattet, aus dem alle Übel über die Erde ausströmten 113, 313
- Patroklos der Freund des Achilles, den er nach Troia begleitet 126f.
- Pelops Sohn des Tantalos, vom Vater geschlachtet, gekocht und den Göttern zum Mahl vorgesetzt, um ihre Allwissenheit zu prüfen 53, 115
- Persephone griechische Göttin der Unterwelt; Gemahlin des Hades 116, 181, 239
- Perseus argivischer Heros, Sohn des Zeus und der Danae; von seinem Großvater Akrisios samt der Mutter in einer Kiste ins Meer geworfen, von einem Fischer gerettet und aufgezogen; P. befreit Andromeda von einem Seeungeheuer 22, 128, 156, 205, 325
- Phaethon Sohn des Sonnengottes und der Clymene, erhält die Erlaubnis, den Sonnenwagen einen Tag lang zu lenken, führt aber einen Weltbrand herbei und wird von Zeus mit einem Blitz erschlagen 319
- Phrixos Sohn des Athamas und der Nephele, flieht mit seiner Schwester Helle vor seiner Stiefmutter Ino auf einem Widder durch die Luft und erreicht Kolchis, wo er das goldene Vlies des Widders aufhängte 115
- Pluto Gott der Ernte, dann verschmolzen mit dem Unterweltsgott Hades 116, 181
- Poseidon Gott des Meeres, Sohn des Kronos und der Rhea 156
- Potiphar der Ägypter, an den Joseph verkauft wurde und dessen Frau ihn zu verführen suchte 215
- Prometheus Sohn des Titanen Japetos und der Clymene, bringt den Menschen, die er aus Ton geschaffen, wider den Willen der Götter das Feuer 113, 226
- Proserpina griechisch Persephone; Tochter des Juppiter und der Ceres 114, 181, 323
- Psyche Gestalt aus dem griechischen Märchen, das von ihrer Liebe zu Amor berichtet 102, 114, 126, 181, 321, 323, 342
- Pulja Gestalt des griechischen Zaubermärchens Asterinos und Pulja 108
- Pyrrha Gemahlin des Deukalion 173
- Rhea die griechische Göttermutter 53, 138, 140
- Rebekka Mutter der Zwillinge Esau und Jakob 155
- Ruben ältester Sohn des Jakob und der Lea; Ahnherr des Stammes Ruben im südlichen Ostjordanland 65
- Salomo König in Israel und Juda, Sohn des David und der Bathseba, etwa 965–926 v. Chr. 114
- Sangarios heute Sakarya, ein mächtiger Strom im Nordwesten Anatoliens 173f.
- Sarwili Gestalt aus kaukasischen Erzählungen der Lezgen 170
- Satana Frauengestalt in dem kaukasischen Sagenkreis der Nartenerzählungen, dessen Zentrum der Nordkaukasus mit den dort beheimateten Osseten ist 174
- Saul erster König der Israeliten vom Stamm Benjamin, etwa 1020–1000 v. Chr. 19, 259
- Semiramis assyrisch Sammu-ramat, Gemahlin des assyrischen Königs Šamši-Adad V. (823–810 v. Chr.) 27
- Simeon zweiter Sohn von Jakob und Lea 65
- Simson danitischer Held der Richterzeit 155
- Sisyphos Typus bedenkenloser Schlaueit; muß schließlich in der Unterwelt

- wegen seiner Schandtaten einen Stein auf einen Berg wälzen, der ihm immer wieder hinabrollt 321
- Sphinx Bezeichnung eines Mischwesens mit Löwenkörper und Menschenkopf, verbreitet in Ägypten, Syrien und Anatolien 210
- Tannīm Seeungeheuer der Urzeit, das Jhwh bei der Ordnung der Schöpfung besiegt hat 152
- Tantaliden ein mythisches Geschlecht, das in Lydien herrschte 115
- Tantalos Sohn des Zeus, mythischer König von Lydien oder Phrygien; wegen seines Frevels in die Unterwelt hungernd und dürstend (Tantalusquallen) verbannt 53
- Tartaros tiefster Teil des Hades, der griechischen Unterwelt; personifiziert Gemahl der Gaia 103, 112, 321
- Teiresias berühmter, blinder thebanischer Seher 239
- Telephos ein Sohn des Herakles und Auge, der Priesterin der Athena Alea 27
- Themis Titanin, Göttin der Ordnung und der Gerechtigkeit, dargestellt mit Waage und Füllhorn 173
- Thor (Donar) ist in der nordischen Mythologie der Gott des Gewitters, auf einem Bocksgespann fahrend vorgestellt 313
- Thyestes Sohn des Pelops und Bruder des Atreus, mit dem sein Schicksal in bitterem Haß verbunden ist 53, 115
- Titanen die Kinder des Uranos und der Gaia, stürzen auf Antrieb der Gaia ihren Vater und setzten Kronos als Weltenherrscher ein 103, 146
- Torkh kraftstrotzender Bergriese aus der armenischen Mythologie mit den Zügen eines Fruchtbarkeits- oder Wettergottes 174
- Tritogeneia Personifikation des Kampftumultes, Beinamen der Pallas Athena (Athena Tritonis) 138
- Typhon ein Seeungeheuer, Sohn des Tartaros und der Gaia 103, 156, 168, 174f.
- Uranos der personifizierte Himmel, zeugte mit Gaia die Titanen, wird von

- Kronos entmannt und gestürzt 136f., 142
- Zeus höchster Gott des griechischen Pantheons – Weltenherrscher und König der Götter, Sohn des Kronos und der Rhea 23, 30, 53, 103, 113, 115, 124, 136, 138, 140, 156, 173, 202, 204, 226

4. Literarische und mythologische Themen, Motive und Topoi

- Adoption 27, 161
- Anthropophagie 52
- Ätiologien
- Ätiologie des sakralen Königtums 97, 101
 - Ätiologien der Nahrungsmittel 146
 - Opferätiologien 139, 144, 146f.
 - Ätiologie des Passes über den Taurus 49
 - Stammesätiologien 22
 - Ätiologie der Zerstörung von Ebla 178, 185
- Aufgaben, (unlösbar) 24, 320f., 323 (siehe auch 217, 219)
- Aussetzungsmotive 20–23, 26
- Bankett und Wettkämpfe 217f.
- Begrüßungszeremoniell 168–170
- Berg, kreißender 153, 157, 159f., 299
- Biene, kleinstes und erfolgreichstes Tier 107f., 322
- Blaubart-Motiv 102
- Brautraub 116
- Bruder
- Jüngster 11, 20, 22, 24, 53, 91, 138
 - Brüder suchen Schwestern 20, 23
 - Bruder-Schwester-Inzest 23f.
 - ZweiBrüdermärchen 194
 - sieben Brüder 24, 72
- Devotion(sgesten) 168f., 184f., 212f., 247, 253f., 307
- Drache, tölpelhaft und gefräßig 99, 184, 213, 324, 311, 97ff.
- Drachenkampf 100, 153–156, 176
 - Drachentöter 155f.
- Dynastiegründungslegenden 20–26
- Entrückung 99

- Erbteilung 124, 194f., 197–199
 Essen und Trinken sättigt nicht 106f.
 Fee, gute und böse Feen 201, 321f.
 Felsen, kreißender siehe Berg
 – Felsgeburten 172–174
 Fenster, Blick aus dem Fenster 55, 98f., 101f., 323f.
 Fest siehe Gestmahl
 Finger 223, 274, 300, 316
 – Fingergestik 180f.
 Flussüberquerung 41
 Frau
 – Frau, böse 114
 – Frau, eine schöne Frau bezwingt ein kraftstrotzendes Wesen 155
 Fuß, Verletzlichkeit 170, 173
 Gast, vergessener 322
 Gastfreundschaft, verletzte 99
 Gastmahl
 – Gastmahl der Allani in der Unterwelt 99, 126, 180–182, 189
 – Gastmahl der Göttin Hannahanna 219
 – Gastmahl des Impakru 217
 – Gastmahl des Kumarbi 153f.
 – Gastmahl des Meeresgottes 160
 – Gastmahl/Fest des Sonnengottes 106f.
 – Gastmahl des Tantalos 53
 – Gastmahl des Tarhun(ta) 107, 125f., 154, 164f., 197
 – Gastmahl und Wettkampf 218
 Geburt
 – Geburt, vorgetäuscht 204
 – Geburt aus dem Schädel 138
 – Geburtslegenden 22
 Gestik 108, 180f.
 „Goldenes Zeitalter“ 146
 Gott, geschundener oder geschlachteter 145f.
 – unfähiger Gott als Weltenherrscher 145, 176
 – Götter, getrennt wohnend 198
 Grabbau im Flussbett VI Anm. 1
 Hirtenknabe, kluger 23, 26–28, 322
 Historiola 237–247, 320f., 342
 Hochzeit (Hieros gamos) 24, 98, 101, 213, 217f., 218
 Identität, verlorene 23f.
 Inzest, Geschwisterinzestmotiv 20, 23f.
- Jagd 217f.
 Kampf des Helden/Gottes gegen das Meer 99f., 152–154
 Kannibalismus siehe Menschenfresser
 Kastration 135f.
 Kinderlosigkeit 195f., 211, 311
 Kindermahl 53
 Klage der Natur 317–320
 Kleider, verwechselte 104f.
 Kleidertausch 45, 233
 Konfliktanbahnungsmotiv 181
 Lebensfaden 111, 322
 Liebesakt 155
 Lob der guten Hausfrau 205
 Meeresbezwinger 49, 152, 156, 212f., 251
 Mehrlinge 21f.
 Menschenfresser 51–53
 Meteorit 140, 208–210
 Nackte Göttin 212f.
 – am Meeresstrand 154f., 175f., 311
 Namen, fremdartige 54, 72–74
 Namengebung 125, 160f., 172, 197, 226
 Natur
 – Beschreibungen von Naturerscheinungen 109, 115, 118, 122, 151–153, 156f., 166, 240, 243, 317–320
 Netz (metaphorisch) 251
 Notzeit 104f., 126, 154, 279, 290, 317, 319
 Opferverweigerung 145
 Pandora-Motiv 104, 112–114
 Paradies-Motiv 143, 146
 Penismetaphorik 240, 312
 Potiphar-Motiv 213–215
 Probe 24, 27, 33, 52f., 323
 – „Hexenprobe“ 74
 Ratschlag, trügerisch 70, 75
 Ratsversammlung der Götter 126, 154, 156, 182f., 185, 274
 Rechtsstreit zweier Brüder 195, 199, 293
 Rettung aus großer Not 203, 205
 Riesen und Riesenfrauen 52, 153, 157, 313f.
 Ruhestörung 277
 Schicksalsfrauen 321f.
 Schlange siehe Drache
 Schreckgestalt(en) 52f., 72, 74, 102

Schuhe

- verwechselte 104f.
- Schuhe als „eilige Winde“ 128, 150, 159, 167, 162

Speiseverbot in der Unterwelt 181

- Verweigerung zu essen und zu trinken 106, 126, 154

Sphinx 210

Stadtverfluchung 36, 227

Steingeburtsmythen 172–175

Suche nach einem vermissten Gott 104, 106–108, 118

Suizid eines besieгten Königs 19

Tabumotive 36, 99, 181

Tier

- kleinstes/geringstes Tier 108, siehe auch Biene Index a)

- allwissend 143f.

- Ungeziefer 312

Tötung eines Gottes 146, 176

Traum 70, 270, 276

- symbolische Träume 211

- Traumdeutung 207, 209f.

- Traumorakel 75, 193, 254

- Traumprotokolle oder -sammlungen 10, 221–224

- Traumreihen als Vorzeichen 207, 209–211

- Traumvision(en) 70, 91, 113–115, 254, 256–258, 270, 276

- Rätselträume 210

Trennung von Himmel und Erde 135–137

Tür

- sieben Türen 112

- verschlossene Tür 101f.

Utopie- und Prophetiemotive 113, 146

Verbot 101, 181

- Speiseverbot in der Unterwelt 181, 323

- Verbotsübertretung („Blaubart-Motiv“) 102, 114 (siehe auch Fenster)

Vergewaltigung 173, 212f., 215

Verschlingungsmotiv 139f.

Weg

- Anlockungswege 110

- gefährvoll 51, 69f.

Wettkampf im Bogenschießen und Brautwerbung 218

Zerstückelung eines Menschen oder Gottes 53, 146

5. Begriffe der Stilistik und Rhetorik

Alliteration 60, 102, 104, 180, 288f., 293, 295

Analogie 34, 43, 57, 109–111, 117, 204, 224, 230–238, 241, 282, 300–304, 306, 308–310, 317, 320

Anapher 124, 158

Antonyme 294

Assonanz 216, 289

Assoziation 56, 290f., 302

Asyndeton 180, 188, 190f., 234, 296

Chiasmus 96, 120, 133, 162, 190f., 269, 291, 294, 296

Epanalepse 206, 291f.

Euphemismen 274, 300

Figura etymologica 28, 42, 60, 290, 296

Hendiadyoin 133, 291

Homonyme 12

Hyperbaton 190f., 294

Hypertaxen 260

Inversion 292f., 296

Klangbilder mit Konsonanten und Vokalen 288–290, 295

Klimax 124, 234, 292, 294

Konsonantenspiele 104, 288, 295

Metapher/Metaphorik 69, 105, 135, 157, 159, 179, 195, 248, 251, 298–300, 303–309, 310, 312

Onomatopoesie 106, 290

Parallelismus 96, 120, 123, 132f., 164, 180, 190f., 198, 292, 294, 296, 311

Parataxe 96

Paronomasie 290

Periphrase 191

Rhetorik 91, 133, 183, 261, 288,

Rhythmisierung/rhythmische Gliederung 102, 105, 121, 133, 142, 157f., 246, 261, 269, 288

Reimwortpaare 297, 134, 292

- Symbol(ik) 48, 66, 221–223, 298, 301,
306, 309, 311
- Synonyme 133, 291 f., 303
- Trikolon 203
- Versmaß 190
- Versstruktur 102, 105, 121, 198, 297
- Wiederholungen von Wortfolgen 293
- Wortspiele 60, 96, 104, 121, 124, 198,
215 f., 246, 288 f., 290, 294 f.

Zeittafel der Könige von Hatti

<i>Historischer Zeitabschnitt</i>	<i>ungef. absolute Chronologie</i>	<i>Herrschер</i>	<i>Zeitgenossen</i>
Altassyrische Handelskolonien	1800–1650	... Pithana von Kussar Anitta von Kanes Piyusti von Hatti	Šamši-Adad I. von Assyrien
Das althethitische Reich	ca. 1600–1425	... Huzziya I. Vater des Hattusili	
	1560–1425	Hattusili I. Mursili I. Hantili Zidanta I. Ammuna Huzziya II. Telipinu	Kassitenherrschaft in Babylon
Die mittlere Epoche des hethitischen Reiches	1425–1350	Tahurwaili? Alluwamma Hantili II. Zidanta II. Huzziya III. Kantuzzili? Tuthaliya I. (mit der Königin Nikkalmadi) Arnuwanda I. (mit der Königin Asmunikkal) Tuthaliya II./III. (= Tasmisarri, mit der Königin Taduheba)	Mittanistaat in Obermesopotamien Thutmosis III. in Ägypten
Die hethitische Großreichszeit	1350–1200	Suppiluliuma I. Arnuwanda II. Mursili II. Muwatalli II. Mursili/Urhi-Tessob Hattusili III. (mit der Königin Puduheba) Tuthaliya IV. Arnuwanda III. Suppiluliuma II.	Amenophis II. Amenophis III. Tusratta von Mittani Assur-uballit von Assyrien – Mittelassyrisches Reich Haremhab von Ägypten Adadnirari von Assyrien Ramses II. Salmanassar I. von Assyrien Tukulti-Ninurta I. von Assyrien Merenptah von Ägypten

