

Gernot Wilhelm

Zur hurritischen Gebetsliteratur

Bereits die Literatur des Alten Reiches der Hethiter (*ca.* 1560–1460 v. Chr.) kannte die Textform des Gebets. Das »Gebet an die Sonnengöttin der Erde«¹, das auf diese frühe Epoche der Keilschriftkultur in Hatti zurückgeht, hebt sich in seiner starren Formelhaftigkeit und in der Anonymität der kultischen Fürbitte für den König indes deutlich ab von allen jüngeren Gebeten, wie sie von der mittelhethitischen Zeit an in größerer Zahl bezeugt sind². Die mittelhethitische Zeit, die lange als »dunkles Zeitalter« der hethitischen Geschichte, als eine lange Zwischenphase hethitischer Ohnmacht und Bedeutungslosigkeit zwischen dem Alten

¹ J. FRIEDRICH, Ein hethitisches Gebet an die Sonnengöttin der Erde, RSO 32 (= Fs G. Furlani) (1957) 217–224.

² A. GOETZE, Kleinasien (HdA), ²1957, 150–151; E. LAROCHE, La prière hittite. vocabulaire et typologie, AEPHE, V^e Section, Sciences Religieuses 72 (1964/65) 3–29; A. KAMMENHUBER, Hethitische Gebete, in: Kindlers Literatur Lexikon in 25 Bänden, X (1974) 4412–4413; G. FURLANI / H. OTTEN, Gebet und Hymne in Hatti, RIA III (1957-71) 170–175; H.G. GÜTERBOCK, Some Aspects of Hittite Prayers, in: The Frontiers of Human Knowledge (Skrifter rörande Uppsala universitet, C 38. Acta Universitatis Upsaliensis), 1978, 125–139; DERS., Hethitische Literatur, in: W. RÖLLIG, Altorientalische Literaturen (Neues Handbuch der Literaturwissenschaft I), 1978, 211–253, bes. 224–232. Für Textbearbeitungen vgl. E. LAROCHE, CTH Nr. 371–389; vgl. weiterhin u.a. M. MARAZZI / H. NOWICKI, Vorarbeiten zu den hethitischen Gebeten (CTH 372, 373, 374), OrAnt 17 (1978) 257–278; H.G. GÜTERBOCK, An Addition to the Prayer of Muršili to the Sungoddess and its Implications, AnSt 30 (1980) 41–50; R. LEBRUN, Hymnes et prières hittites, 1980, dazu G. KELLERMAN, Les prières hittites (à propos d'une récente monographie), Numen 30 (1983) 269–280; M. MARAZZI, Inni e preghiere ittite. A proposito di un libro recente, Studi e materiali di storia delle religioni 49 (1983) 321–341; D. SÜHRENHAGEN, Zwei Gebete Hattušilis und der Puduhepa. Textliche und literaturhistorische Untersuchungen, AOF 8 (1981) 83–168; J. TISCHLER, Das hethitische Gebet der Gassulijawija (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft 37), 1981; H.A. HOFFNER, A Prayer of Muršili II about his Stepmother (Fs S.N. Kramer), JAOS 103 (1983) = AOS 65 (1984) 187–192.

Reich und dem sogenannten Großreich (ca. 1340–1200 v. Chr.), galt, stellt sich trotz der Trümmerhaftigkeit der historischen Quellen immer deutlicher als eine zweite Blütezeit der Keilschriftkultur in Hatti dar. Sie fand ihren Ausdruck in dem Wiederaufleben der historiographischen Literatur³, der Abschrift und teilweise auch Übersetzung sumerischer und akkadischer literarischer Texte verschiedener Genres⁴, in der Niederschrift hurritischsprachiger Omen⁵ und Ritualsammlungen⁶ und nicht zuletzt auch in einer neuartigen Gebetsliteratur. Die Gebete zeigen nun öfter eine hymnische Einleitung, deren Beeinflussung durch babylonische Vorbilder evident ist⁷. Die situative Veranlassung des Gebets kann in ausführlicher Klage über ein konkretes Ereignis (wie z.B. die von den Kaškäern angerichteten Zerstörungen⁸) angesprochen werden, oft bleibt sie aber auch undeutlich hinter einer allgemeinen Klage über die Sterblichkeit und Hinfälligkeit des Menschen⁹. In der Problematisierung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs deutet sich die Frage der Theodizee an.

³ Vgl. insbesondere die fragmentarischen Annalen Tuthaliijas und Arnuṣandas CTH 142–143; letzte Bearbeitung: O. CARRUBA, Beiträge zur mittelhethitischen Geschichte I, SMEA 18 (1977) 137–174.

⁴ Vgl. K.K. RIEMSCHEIDER, Babylonische Geburtsomina in hethitischer Übersetzung (StBoT 9), 1970, 1–8; G. BECKMAN, Mesopotamians and Mesopotamian Learning at Ḫattuša, JCS 35 (1983) 97–114, bes. 101; für in jüngster Zeit gefundene oder identifizierte Abschriften mesopotamischer Literaturwerke in mittelhethitischer Zeit vgl. G. WILHELM, Neue akkadische Gilgames-Fragmente aus Ḫattuša, ZA 78 (1988) 99–121; Die zweite Tafel der Serie Kagal in Ḫattuša, ZA 79 (1989) 73–79. Als Beispiel für die wohl in mittelheth. Zeit entstandene hethitische Übersetzung einer babylonischen Hymne sei genannt: A. ARCHI, Die Adad-Hymne ins Hethitische übersetzt, Or. 52 (1983) 20–30.

⁵ Vgl. G. WILHELM, Eine hurritische Sammlung von *danānu*-Omina aus Ḫattuša, ZA 77 (1987) 229–238.

⁶ V. HAAS, Die Serien itkaḫi und itkalzi des AZU-Priesters, Rituale für Tašmišarri und Tatuḫepa sowie weitere Texte mit Bezug auf Tašmišarri (Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler, hg. von V. Haas / M. Salvini / I. Wegner / G. Wilhelm [= ChS], I/1), 1984, 11–14; M. SALVINI / I. WEGNER, Die Rituale des AZU-Priesters (ChS I/2), 1986, 17–19; V. HAAS / I. WEGNER, Die Rituale der Beschwörerinnen SALŠU.GI (ChS I/5), 1988, 4–35.

⁷ GÜTERBOCK, Hethitische Literatur, 226.

⁸ So in dem Gebet des Königspaares Arnuṣanda und Ašmu-nikkal CTH 375; vgl. E. VON SCHULER, Die Kaškäer, 1965, 152–167.

⁹ So im Gebet des Prinzen Kantuzzili CTH 373.

Die starken babylonischen Einflüsse auf die hethitische Gebetsliteratur seit der mittelhethitischen Zeit sind deutlich, aber angesichts der schlechten Bezeugung babylonischer Gebete des 2. Jts. nicht leicht im einzelnen nachzuweisen. Ein Vergleich mit den alttestamentlichen Psalmen, wie er eher impressionistisch von hehtitologischer Seite angestellt wurde¹⁰, ist aber jedenfalls, sofern er literaturgeschichtlich orientiert sein will, nur auf diesem Hintergrund, nämlich über das *tertium comparationis* des babylonischen Individualgebets, sinnvoll.

Die folgenden Bemerkungen sollen indes nicht diese Problematik weiterverfolgen, sondern in notwendig sehr vorläufiger Weise den Blick auf ein Quellenmaterial lenken, das bei der Betrachtung der hethitischen Gebetsliteratur bisher unberücksichtigt geblieben ist, obwohl es für das Verständnis der mesopotamisch-anatolischen Traditionszusammenhänge eine beträchtliche Bedeutung haben könnte.

Seit dem Mittleren Reich, vor allem seit der Regierungszeit Arnuwandas I., erfuhr die hethitische Kultur eine starke Prägung durch die Übernahme hurritischer Traditionen aus den südlich an das hethitische Kerngebiet angrenzenden Regionen. Die zahlreichen Texte in hurritischer Sprache, die seitdem in Hattuša niedergeschrieben wurden, sind trotz unserer in den letzten Jahrzehnten beträchtlich gewachsenen Kenntnisse der hurritischen Sprache noch immer größtenteils unverständlich. Die 1983 gefundenen hurritisch-hethitischen Bilinguen¹¹, von denen bei Abfas-

¹⁰ KAMMENHUBER, Hethitische Gebete, 4413a.

¹¹ Vgl. H. OTTEN, Blick in die altorientalische Geisteswelt. Neufund einer hethitischen Tempelbibliothek (JAWG 1984), 1985, 50–60; DERS., Die Altorientalistik. Quellenforschung und faszinierendes Erlebnis, in: Ak. der Wiss. und der Lit. Mainz 1949–1989, 1989, 251–258 (S. 253 Photographien von KBo XXXII 19 Vs., 13 Vs., 15 Vs. und 14 Vs.). E. NEU, Das Hurritische: eine altorientalische Sprache in neuem Licht, (Ak. der Wiss. und der Lit., Abhdl. der geistes- und sozialwiss. Kl. 1988/3), 1988; DERS., Zur Grammatik des Hurritischen auf der Grundlage der hurritisch-hethitischen Bilingue aus der Bogazköy-Grabungskampagne 1983, in: V. HAAS (Hg.), Hurriter und Hurritisch. Konstanzer Altorientalische Symposien II (Xenia 21), 1988, 95–115; DERS., Hurritische Verbalformen auf *-ai* aus der hurritisch-hethitischen Bilingue, in: *Studia indogermanica et slavica* (Fs W. Thomas), hg. von P. Kosta, 1988, 503–513; DERS.,

sung dieses Aufsatzes (Juli 1990) nur einzelne Passagen veröffentlicht waren, dürften hier in vielen Einzelheiten zu weiteren Erkenntnissen führen, doch ist es nach dem bisher Bekanntgewordenen fraglich, ob sie in lexikalischer Hinsicht den entscheidenden Zugang zu den im einsprachig hurritischen Material vorherrschenden Textgattungen (Beschwörungen, in geringerer Zahl auch Gebete, Mythen und Omina) öffnen werden. Unabhängig davon erscheint es an der Zeit, das wenige, das diesen Texten bisher zu entnehmen ist, in die Betrachtung der altorientalischen Traditionszusammenhänge einzubeziehen. Dies ist umso wichtiger, als es zahlreiche Indizien dafür gibt, daß manche der babylonischen Einflüsse auf die hethitische Kultur nicht direkt aus Babylonien stammen, sondern durch ein kulturelles Milieu Südostanatoliens und vor allem Nordsyriens vermittelt wurden, in dem die hurritische Sprache nicht nur neben nordwestsemitischen Idiomen verbreitete Umgangssprache geworden war, sondern sogar den Status einer Kultur- und Schriftsprache neben dem Akkadischen erlangt hatte.

I

Die als KUB XXXII 19 + KBo XXVII 99 + KBo XV 73 in Keilschriftautographie und als ChS I/1 Nr. 41 in Transliteration veröffentlichte hurritischsprachige Tafel aus dem Gebäude A der Königsburg Büyükcale in Ḫattuša ist von A. Kammenhuber als »Gebet«¹², von V. Haas in vorsichtiger Zurückhaltung als »Anru-

Varia Hurritica. Sprachliche Beobachtungen an der hurritisch-hethitischen Bilingue aus Ḫattuša, in: *Documentum Asiae Minoris Antiquae* (Fs H. Otten), hg. von E. Neu / Ch. Rüster, 1988, 235–254; DERS., Zum hurritischen »Essiv« in der hurritisch-hethitischen Bilingue aus Ḫattuša, *Hethitica* 9 (1988) 157–170; DERS., Neue Wege im Hurritischen, in: E. VON SCHULER (Hg.), XXIII. Deutscher Orientalistentag vom 16. bis 20. September 1985 in Würzburg. Ausgewählte Vorträge, ZDMG, Suppl. VII, 1989, 293–303; DERS., Zum hurritischen Verbum, *Or.* n.s. 59 (1990) 223–233.

¹² A. KAMMENHUBER, *Orakelpraxis, Träume und Vorzeichenschau bei den Hethitern* (THeth 7), 1976, 173.

fung des Teššup«¹³ bestimmt worden. Die Tafel ist größtenteils erhalten und umfaßte ursprünglich in vier Kolonnen insgesamt 273 Textzeilen, von denen nur 6 Zeilen gar nicht erhalten und weitere 73 Zeilen zu einem beträchtlichen Teil zerstört sind. Es verbleiben also fast 200 Zeilen ganz oder weitgehend erhaltenen, in den Lücken meist sicher ergänzbaren Textes. Obwohl die Tafel keineswegs die einzige ist, die ein hurritischsprachiges Gebet enthält, ist sie doch damit die bei weitem am besten erhaltene und bietet sich so zuvörderst für eine Analyse des Inhalts an.

Der Text ist durch waagerechte einfache Linien in 19 Abschnitte gegliedert. Nur der untere Rand der Vorderseite, der obere und untere Rand der Rückseite sowie das Textende in Kolonne IV vor dem Kolophon weisen – wie üblich – doppelte Linien auf. Im übrigen fehlen solche Doppelstriche, wie sie sonst unzusammenhängende Texteinheiten trennen, die auf einer Tafel (»Sammel-tafel«) zusammengefaßt sind. Wir haben es demnach mit einer einzigen zusammenhängenden Komposition zu tun. Der Kolophon nennt nur den Schreiber und seinen Oberschreiber, nicht aber eine Bezeichnung des Textes. Die Datierung der vorliegenden Tafel ist nicht ganz sicher¹⁴, doch besteht kein Zweifel, daß der Text selbst in der Generation vor dem Gründer des hethitischen Großreiches, Šuppiluliuma I., also etwa zwischen 1365 und 1343 v. Chr.¹⁵, entstanden ist. Dies geht aus einigen Personennamen des Textes selbst hervor, und zwar insbesondere den Namen Tašmi-šarri (Tašmi-šarri)¹⁶ und Tatu-ḫepa (Tado-ḫeba)¹⁷, die auch in zahlreichen anderen hurritischen Texten erwähnt werden.

¹³ HAAS, ChS I/1, 215.

¹⁴ Vgl. H. OTTEN, Die hethitischen historischen Quellen und die altorientalische Chronologie, 1968, 112 = (16), Anm. 3; HAAS, ChS I/1, 13.

¹⁵ Die Daten ergeben sich aus der Bestimmung der Regierungszeit Šuppiluliumas I. durch G. WILHELM / J. BOESE, Absolute Chronologie und die hethitische Geschichte des 15. und 14. Jahrhunderts v. Chr., in: High, Middle or Low? Acts of an International Colloquium on Absolute Chronology Held at the University of Gothenburg 20th–22nd August 1987, Part 1, hg. von P. Åström, 1987, 74–117. Nach hethitologischer Konvention wäre hier ein Datum »um 1400 v. Chr.« zu geben.

¹⁶ II 40, 55; III 3, 5, 14, 34, 38.

¹⁷ III 63; zu den weiteren im Text genannten Personen vgl. HAAS, ChS I/1, 8f.

Da dort im Zusammenhang mit Tašmi-šarri vereinzelt auch die in die erste Hälfte des 14. Jhs. zu datierende Königin Ašmu-nikkal erwähnt wird, kann Tatu-ḫepa mit der gleichnamigen ersten Tawanna oder »regierenden« Königin Šuppiluliumas I. identifiziert werden, die als Gemahlin Tuthalijas III., des wahrscheinlichen Vaters Šuppiluliumas I.¹⁸, nach hethitischem Brauch ihr Amt über dessen Tod hinaus innehatte. Tašmi-šarri darf, O.R. Gurney¹⁹ folgend, mit Tuthalija III., dem Vater Šuppiluliumas I., gleichgesetzt werden.

Abgesehen von der Gliederung in Abschnitte zeigt der Text durchgehend eine Gliederung in kleinere Texteinheiten, die durch einen schrägen Keil voneinander getrennt sind. Eine Auszählung von Silben, wie sie bereits früher von H.-J. Thiel an einem hurritischen Text vorgenommen und begründet wurde²⁰, führt meist zu etwa gleich langen Segmenten. So besteht z.B. das Textstück Kol. III 6–17 aus 8 Segmenten folgender Silbenzahl: 31, 14, 17, 19, 17, 32, 17, 15; der Abschnitt III 18–27 aus 7 Segmenten von 33, 16, 16, 33, 18, 16, 17 Silben; der Abschnitt III 28–46 aus 20 Segmenten von 17, 16, 17, 17, 18, 19, 5+13, 4+11, 5+12, 18, 16, 17, 16, 18, ?, 18, 15 Silben²¹. Die Länge der Segmente in den ausgezählten Textabschnitten liegt also meist zwischen 14 (1x) und 19 (2x) mit einer Häufung bei 17 (9x), daneben 16 (6x) und 18 (6x). Die deutlich abweichenden Zahlen (33, 33, 31, 32) erklären sich leicht

¹⁸ Es ist hier nicht der Ort, der vieldiskutierten Frage nach den Vorgängern Šuppiluliumas I. nachzugehen. Der Ansatz eines Tuthalijas als Vaters Šuppiluliumas I. scheint sich aber nach freundlicher Mitteilung von D. Hawkins auch aufgrund der 1986 in Hattuša gefundenen Abdrücke des »kreuzförmigen Siegels« (zu diesen vgl. P. NEVE, *ArchAnz* 1987, 400–401; H. OTTEN, *Die 1986 in Boğazköy gefundene Bronzetafel [Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Vorträge und Kleinere Schriften 42]*, 1989, 24–27) zu bestätigen.

¹⁹ O.R. GURNEY, *The Anointing of Tudhaliya (Studia Mediterranea I; Fs Meriggi)*, 1979, 213–223.

²⁰ H.-J. THIEL, *Formale Textanalyse, Metrik, Glossenkeil und Textkritik*, in: V. HAAS / H.-J. THIEL (Hg.), *Das hurritologische Archiv (Corpus der hurri[t]ischen Sprachdenkmäler) des Altorientalischen Seminars der Freien Universität Berlin*, 1975, 240–264.

²¹ Hierbei sind die Vokalfolgen =i=o, =i=a (Erg. 2., 3. Ps. sg.) und =ae (Instrumentalis) als zwei Silben gezählt.

als nicht abgetrennte Doppelsegmente. Ein ähnliches Ergebnis liefert der Abschnitt III 63–78, während der Abschnitt I 16–25 fast ausnahmslos längere Segmente (22–25 Silben) aufweist.

Der Text liefert demnach offenkundig Anzeichen einer metrischen Gliederung, ähnlich wie sie von H.-J. Thiel an einer Beschwörung des *itkaḥi*-Rituals nachgewiesen wurde²². Die durch Trennungskeil abgetrennten Segmente dürfen also als Verse bezeichnet werden.

Ein Element poetischer Sprachformung liegt gewiß auch in zahlreichen Wiederholungen von Wortfolgen vor. Meist geschieht dies als Chiasmus in der Weise, daß ein Vers mit den zwei Wörtern beginnt, mit denen der vorausgehende Vers endet²³.

Der Anfang des Textes ist stark zerstört, so daß nicht mehr erkennbar ist, ob er eine kurze Einleitungsformel des Typs »Folgendermaßen PN (...)« enthielt. Jedenfalls ist der Name des Beters hier nicht genannt oder nicht erhalten. A. Kammenhuber betrachtet den mehrfach im Text erwähnten Tašmi-šarri als den Beter²⁴, während V. Haas dies für zweifelhaft hält²⁵. Der Text läßt in dieser Frage jedoch eine genauere Bestimmung zu; in Kol. III 63 heißt es nämlich²⁶:

anammi=tta ḥāž=i=mma Tado-ḥeba=tta
»So erhöre mich, Tatu-ḥepa, doch!«

²² THIEL, Formale Textanalyse.

²³ Vgl. I 26f, 28f, 35f(?); II 12, 14, 17f (Trennungskeil fehlt!), 23f, 54, 56f, 60f.

²⁴ KAMMENHUBER, Orakelpraxis, 173.

²⁵ HAAS, ChS I/1, 5 ad Nr. 41. Er weist darauf hin, daß in Kol. III 34 der Name Tašmi-šarri im Ergativ dem Pronomen der 1. Ps. sg. im Absolutiv gegenübersteht, nach hurritischer Syntax also eine Opposition von Subjekt und Objekt (»er ... mich«) gegeben sein könnte. Da die entsprechende Textzeile aber teilweise sprachlich unklar ist, ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die beiden Satzteile zu unterschiedlichen Sätzen gehören; der zweite Satz könnte lauten: *ḥa=i=šanna Tašmi-šarri=ž omin=na* »Tašmi-šarri möge die Länder nehmen!«

²⁶ Im folgenden werden zur Vermeidung grammatikalischer Erläuterungen morphemische Umschriften in der hurritologisch üblichen phonemisch-phonetischen Notation gegeben. Die Ansetzung der Morpheme orientiert sich am Mittani-Brief. Die Unsicherheiten, die sich dabei aus der mangelhaften Wiedergabe bestimmter hurritischer Phonemoppositionen in der Orthographie des Textes ergeben, wurden dabei nicht immer gekennzeichnet.

Das Ich des Gebets ist hier also deutlich die Königin Tatu-hepa. Die zahlreichen Formen der 1. Ps. sg. verweisen demnach wohl alle auf sie, jedenfalls sind sie nie syntaktisch auf Tašmi-šarri bezogen. Die häufigen Erwähnungen des letzteren dürften im Sinne einer Fürbitte zu verstehen sein (s. unten).

Der erste, acht Zeilen umfassende Abschnitt des Textes erwähnt zweimal den Wettergott Teššup (I 5, 8), dem die Epitheta *šarri* »(göttlicher) König« und *everni* »König« beigelegt werden (so auch III 59). Daneben werden unspezifisch »die Götter« genannt (*enzari* I 6, *en(i)=n(a)=až=už* I 8), einmal vielleicht die Götter von Hatti (*[hat]t=o=ge=na* [...] I 4 »die von Hatti«). Hier liegt also wohl eine Anrede mit hymnischen Elementen vor, die aber im Verhältnis zum Gesamtumfang des Gebets nur sehr kurz ausfällt und in dieser Hinsicht nicht im entferntesten mit der großen gebetseinleitenden Hymne an den Sonnengott zu vergleichen ist, die unter babylonischem Einfluß etwa gleichzeitig entsteht²⁷. Im weiteren Verlauf des Gebets werden dem Gott Teššup noch umfänglichere Epitheta beigegeben: *ēn(i)=ne=ž Teššob=až šarri=ž ēn(i)=n(a)=až=(v)e=<ne=>ž* II 24 »der Gott Teššup, der (göttliche) König der Götter«; *Teššop=pa šarri=ne=va talavōži=ne=va* III 20f »dem Teššup, dem großen (göttlichen) König«.

Im Sinne einer Fürbitte für den König, genauer für sein Kriegsglück, ist wohl eine Passage zu interpretieren, in der von militärischen Dingen die Rede ist: I 14: *šauri* (»Waffe«); I 17: *marijannui* (zu *marijanni* »Streitwagenfahrer«); I 18: *kargarni* (»Panzer«). Auf eine Fürbitte deutet weiterhin der folgende Satz (I 24f): *alu=ndō/ūra=l tive=lla šalǵ=ēd=o kād=i=[a=š]še tepšari nōu=iffu=ž haž=i=an* »Die Dinge, die er (der König?) gesagt hat (??), mögen sie hören, die Worte, die er spricht, möge(?) mein n. hören!« Verschiedentlich wird mit dem Wort *putki*²⁸ »Sohn« wohl auf den Kronprinzen Bezug genommen, ohne daß der Kontext derzeit deutbar wäre.

²⁷ Vgl. GÜTERBOCK, AnSt 30 (1980) 41–50.

²⁸ I 40; II 11, 70; III 55.

An einigen Stellen schließt die Betende den König in der Verwendung von Formen der 1. Ps. pl. ein²⁹. Hieraus darf aber nicht etwa auf ein gemeinsames Gebet nach Art des etwas älteren Gebetes des Königspaares Arnuṣanda und Ašmu-nikkal geschlossen werden. Das vorliegende Gebet ist vielmehr neben das andere große Königinnengebet zu stellen, das Gebet der Königin Putuḫepa aus der Mitte des 13. Jhs. v. Chr., das ebenfalls größtenteils eine Fürbitte für den König zum Gegenstand hat.

Das Element der Bitte, das für die Gattungsbestimmung des Textes als Gebet entscheidend ist, kommt außer an den bereits zitierten Stellen noch in mehreren Wunsch- und Befehlsformen zum Ausdruck: *šalg=i=ž* I 22 »hört!«; *pāl=id=en ēn(i)=n(a)=až=už* II 8 »die Götter mögen ... wissen«; *fūr=i=l=i=mma enumanzi* III 58 »Möchte ich doch e. sehen!« (vgl. auch III 56); *hā=id=e(n)* IV 13 »sie mögen nehmen«.

Eine Verbindung von Tun des Beters und Bitte ist an folgenden Stellen erkennbar: *ōnnu ište pāgi=v=a=ni=d mēg=a* / ... *ōnnu ište fūr=i=bada(<e)=d mēg=a* / *kād=āū=l fūr=i=v=a tive=na piržuniana en(i)=iffu=ž šō=va* III 47–50 »Nun trete ich hin zu deinem Haupt / ... nun trete ich hin, (dich) zu schauen(?) / ich spreche in deinem Angesicht Worte, mein Gott möge (sie?) mir ... «; / *iža=m šinim tōn=il=l=e en(i)=n(a)=až=už tād=ōn=id=en ište* III 55f »Ich will dich wieder versorgen(?), die Götter mögen mich liebhaben(?)«.

Es ist noch nicht zu erkennen, ob das Gebet, wie anzunehmen, eine Klage enthält. Allgemeine Aussagen über den Menschen im Verhältnis zu den Göttern liegen vielleicht in I 26–31 vor, wo neben dem Wettergott Teššup (I 26) dreimal das Wort für »Mensch« (*taržuuāni* I 26, 30, 31) und einmal das für »Menschheit« (*taržuuanzi* I 27) erscheint, vielleicht auch in I 19f mit dem

²⁹ Insbesondere die Endung *-ti-el* in I 39, 40, 41, 42, 44, 45; II 26, 29, 30 und sonst legen die Deutung als Kurzform des absolutivischen enklitischen Personalpronomens der 1. Ps. pl. nahe, zumal mehrfach *-a-* vorausgeht, das vor den enklitischen Pronomina regelhaft auf *-e/i-* zurückgeht, z.B. *ḫa-a-ši-pa-ta-ti-el* I 41: *ḫāž=i=bada(<e)=dil*. Possessivsuffixe der 1. Ps. pl. liegen wahrscheinlich vor in *šu-u-ni-ip-pa-aš* I 15, *wu_u-u-ri-ip-pa-aš* III 61.

Nebeneinander von *ḫāz=i=kkonni* »Tauber«, *fūr=i=kkonni* »Blinder«, *kād=i=k[konn]i* »Stummer« und *tarḫuuāni* »Mensch«, ohne daß aber an der einen oder der anderen Stelle der Zusammenhang sprachlich durchsichtig wäre. In Rs. IV 21f wird möglicherweise das Thema »Sünde« (hurr. *arni* < akk. *arnu*) angesprochen³⁰. Noch nicht einzuordnen ist die Aussage *kišḫi=ni nahḫ=ōd=uva* III 39 »Auf dem Thron saß/sitzt er nicht«.

II

Zusammenfassend darf der hier in ganz vorläufiger Weise behandelte Text als ein in der Mitte des 14. Jhs. v. Chr. entstandenes umfangreiches Gebet der hethitischen Königin Tatu-ḫepa bezeichnet werden, das sich in gebundener Sprache an den hurritischen Wettergott Teššup richtet. Eine aus einer konkreten Situation erwachsende Klage ist nicht erkennbar, doch beklagt das Gebet vielleicht in allgemeinen Worten die *conditio humana*. Die Bitte umfaßt die Fürbitte für den königlichen Gemahl der Beterin und bezieht sich wahrscheinlich u. a. auf sein gewünschtes Waffenglück. Anweisungen für den rituellen Kontext, in dem der Gebetsvortrag zu denken ist³¹, fehlen ebenso wie bei anderen hethitischen und hurritischen Gebeten gänzlich. Ebensowenig geht aus dem Text hervor, ob sein Original womöglich wie ein »Gottesbrief« vor der Gottheit deponiert wurde.

Bezüglich der eingangs angesprochenen mesopotamisch-anatolischen Traditionsvermittlung stellen sich angesichts der etwa gleichzeitig in der 1. Hälfte des 14. Jhs. v. Chr. entstehenden neuen Gebetsliteratur in hethitischer sowohl wie in hurritischer Sprache manche Fragen, die indes zunächst offenbleiben müssen: Wurden die Einflüsse des babylonischen Individualgebets zunächst im nord-syrischen Kulturraum aufgenommen, und haben sie bereits dort in hurritischsprachigen Gebeten ihren Niederschlag gefunden, die

³⁰ IV 21: *ar-ni-ip*, 22: *ar-nu-pa-a-al*, *ar-nu-pa-a-ti*.

³¹ Vgl. dazu E.S. GERSTENBERGER, Der bittende Mensch. Bitritual und Klagegedicht des Einzelnen im Alten Testament, 1980, bes. 78–93, 113–118, 134.

dann als Vorbild für hurritischsprachige Gebete in Kizzuḫatna und Hatti dienen? Orientieren sich hethitische Gebete an solchen hurritischen Vorbildern, oder schöpfen sie direkt aus babylonischen Quellen? Es besteht die Hoffnung, daß diese Fragen nicht nur durch allfällige Neufunde, sondern auch durch eine gründliche Aufarbeitung bereits vorliegender Quellen zumindest exemplarisch genauer beantwortet werden können.

Dem Kollegen und Freund aus sieben Hamburger Jahren sind diese öfter gemeinsam angestellten Überlegungen nicht neu. Der hier gebotene Beitrag zu seinem Arbeitsfeld der altorientalischen Religionsgeschichte bleibt vor allem wegen unserer immer noch unzulänglichen Kenntnisse der hurritischen Sprache sehr bescheiden und wiegt die Belehrung nicht auf, die der Verfasser dem Jubilar aus stets anregenden gemeinsamen Seminaren und Gesprächen verdankt. Er sei ihm gleichwohl – »Nur der Schelm gibt mehr, als er hat!« – mit den herzlichsten Wünschen *ad multos annos* dargebracht!