

## Volksliteratur in mesopotamischer Überlieferung

Wolfgang Röllig

Die drängenden Fragen der akkadischen Literaturgeschichte sind sicherlich die nach dem Verhältnis von Form und Inhalt, nach dem Sitz im Leben der literarischen Produkte und nach der historischen Einordnung der großen Dichtungen. Es gibt aber noch andere Bereiche, etwa den der Motivgeschichte, die zu Fragen herausfordern, und davon soll hier die Rede sein.

Volksliteratur — wie hier im Titel genannt — ist durchaus kein einheitlicher und allgemein gebräuchlicher Begriff<sup>1)</sup>. Wir verstehen hier darunter diejenigen Erzählstoffe und Erzählmotive, die in wechselnden Zusammenhängen — auch bei verschiedenen Kulturen — erscheinen können und die nicht — oder jedenfalls ursprünglich nicht — bestimmten Gottheiten, Heroen, Mythenkreisen oder Erzähltraditionen verhaftet waren und folglich auch nicht zu den Konstituenten eines Textes gehören können. Wir klammern hier aus die Weisheitstexte, die besondere Probleme stellen<sup>2)</sup>, aber selbstverständlich parallel zu sehen sind. Elemente der "oral poetry"<sup>3)</sup> sind sicher auch in ihr beheimatet, aber keinesfalls auf sie beschränkt; und vor allem kann die Frage nach der Verschriftung von Literatur hier nicht ausgespart werden.

Dies vor allem deshalb nicht, weil offenbar ganze Bereiche von Erzählgut nicht in der keilschriftlichen Überlieferung Mesopotamiens erscheinen. Es gibt praktisch keine Anekdoten — wie etwa im Hethitischen —, es gibt nur sehr wenige Schwänke: Hier sind zu

---

1) In ihr werden u. a. zusammengefaßt solche Gattungen wie Sprichwort, Sage, Märchen, Volkslied, aber auch z. B. die sog. "Volksbücher" des 15./16. Jh. in Deutschland. Vgl. etwa M. Lüthi, *Volksliteratur und Hochliteratur* (Bern — München 1970); Rhys Carpenter, *Folk Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics* (Berkeley 1946).

2) Die Dissertation von S. D. Bolle, *Wisdom in Akkadian Literature: Expression, Instruction, Dialogue* (Los Angeles 1982) ist mir nicht zugänglich.

3) Vgl. allgemein Edward R. Haymes, *Das mündliche Epos* (Stuttgart 1977) mit Literatur; N. Voorwinden — M. de Haan (ed.), *Oral Poetry. Das Problem der Mündlichkeit mittelalterlicher epischer Dichtung* (Darmstadt 1979), und u. a. B. Alster, *Dumuzi's dream. Aspects of Oral Poetry in a Sumerian Myth. Mesopotamia 1* (1972). — V. Afanasjeva, *Mündlich überlieferte Dichtung ("Oral Poetry") und schriftliche Literatur in Mesopotamien. Wirtschaft und Gesellschaft im Alten Vorderasien* (Budapest 1976), 121-135.

nennen die Geschichte vom "Armen Mann zu Nippur"<sup>4)</sup> und die "Wäscher von Ur"<sup>5)</sup>. Es entzieht sich meiner Kenntnis, was gerade diese Geschichten "literaturfähig" gemacht hat, denn vom "Armen Mann" ist ja inzwischen auch ein Fragment in Nippur aufgetaucht, was beweist, daß es sich hierbei nicht lediglich um eine lokale Niederschrift eines sonst mündlich umlaufenden Schwankes handelt. Ferner gibt es keine Erzählung, die man mit dem deutschen Begriff "Märchen" benennen könnte, Volksliteratur im engeren Sinne, die keinesfalls in der mündlichen Erzähltradition eines Volkes zu fehlen pflegt<sup>6)</sup>. Daß es Märchenstoffe gab, das geht aus Erzählmotiven hervor, auf die ich im folgenden zu sprechen komme. Dabei will ich so vorgehen, daß ich zunächst einige Motive nenne. Erst danach will ich die allgemeinen Fragen stellen, die für die Probleme der Überlieferung und für das gegenseitige Verhältnis von Volksliteratur zur "Kunstprosa" von Interesse sind.

Offenkundig sind Elemente der Volkserzählung im Etana-Mythos<sup>7)</sup>. Er beginnt mit einer Gründungssage für die Stadt Kiš ("Als sie (die Götter?) die Stadt entwarfen ...")<sup>8)</sup>, die sozusagen den weiten zeitlichen Rahmen setzt. Das ist ein typisch volksliterarischer Begriff, wie zuletzt Adele Berlin in Anlehnung an Heda Jason für Enmerkar gezeigt hat<sup>9)</sup>. Er weckt Assoziationen zum Adapa-Mythos, bei dem Eridu, und GE, bei dem Uruk im Mittelpunkt steht.

Die Fabel von Adler und Schlange ist, wie wohlbekannt, geschickt in den Mythos inte-

---

<sup>4)</sup> Texte: STT 38, 39, 116. — K. 3478. — N 4022. Vgl. die Bearbeitungen von O. R. Gurney, AnSt. 6 (1956), 145-149; 7 (1957) 135f. und M. de Jong Ellis, JCS 26 (1974), 88f. Zu Charakter und literarischem Genus des Textes im Rahmen der Folklore-Forschung s. schon O. R. Gurney, AnSt. 22 (1972), 149-158. — J. S. Cooper, JCS 27 (1975), 163-174. — H. Jason, JCS 31 (1979), 189-215. — J. Bottéro, in: Les pouvoirs locaux ... (1982), 24-28.

<sup>5)</sup> Diese altbabylonische Satire hat bisher wenig Beachtung gefunden. Text: UET 6/2, 414; vgl. die Bearbeitung durch C. J. Gadd, Iraq 25 (1963), 181-188.

<sup>6)</sup> Vgl. etwa F. Karlinger (ed.): Wege der Märchenforschung (1973). — H. Brackert (ed.): Und wenn sie nicht gestorben sind ... Perspektiven auf das Märchen (Frankfurt <sup>2</sup>1982). — Generell sei verwiesen auf K. Ranke (ed.): Enzyklopädie des Märchens (Berlin-New York 1977ff.). — Beachte den sehr instruktiven und (für den Alten Orient) skeptischen Aufsatz aus jüngster Zeit von H. -J. Hermisson, Altes Testament und Märchen, in: Evangelische Theologie 45 (1985), 299-322.

<sup>7)</sup> Vgl. jetzt die neue Edition von J. V. Kinnier Wilson, The Legend of Etana (Warminster 1985). — Zur folkloristischen Deutung s. den dringend revisionsbedürftigen Artikel von I. Levin, Fabula 8 (1966), 1-63, ferner K. Spiess, Das Nachleben des Etana-Mythos, Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 60 (1957), 179-193, ferner (vorläufig) W. Röllig, Etana, in: Enzyklopädie des Märchens 4 (1985), 494-499.

<sup>8)</sup> So jedenfalls nach der nA Version, s. Kinnier Wilson p. 82. C. Wilcke hat allerdings mit guten Gründen dafür plädiert, daß der nA Prolog sekundäre Erweiterung ist, s. ZA 67 (1977), 211ff. Jedenfalls ist der einzige aB Textzeuge MLC 1363 = BRM IV 2 zu Beginn der 1. Kolumne vollständig, die Bemerkung von Kinnier Wilson "probably 8 lines missing" (p. 30f.) ist zu korrigieren.

<sup>9)</sup> A. Berlin, Ethnopoetry and the Enmerkar Epics, JAOS 103 (1984), 17ff., bes. 21f.

griert. Sie ist ihrerseits aus verschiedenen Motiven zusammengestellt: Tiere, die einander fressen — Das Füttern des Vertragsbrüchigen durch seinen Partner — Das besonders kluge jüngste Kind — Die Überlistung des Adlers durch die Schlange im Kadaver — Die Fahrt und Entdeckung des Adlers auf der Suche nach dem Gebärkraut. Für alle diese Motive lassen sich Parallelen in der Volksliteratur anderer Kulturen nachweisen<sup>10)</sup>.

Noch auffälliger ist das beim Himmelsflug des Adlers. Es ist wohl kein Zufall, daß er als Ätiologie zu dem Namen des Helden einherkommt; „der zum Himmel aufsteigende“<sup>11)</sup>. Hier ist wahrscheinlich eine bereits als Volkserzählung umlaufende Geschichte mit einem Heroen verknüpft worden und dadurch literaturfähig geworden. Die Erzählung selbst, die ich hier nicht zu wiederholen brauche, ist uns bis in jüngste Zeit gut überliefert. Sie begegnet — mit manchen Varianten im Detail, aber im Kern identisch, — in Südarabien und bei den Kabylen im Atlas; dann finden wir sie auf dem Balkan, so in Mazedonien, in Slovenien, in Rumänien; schließlich gibt es einen Traditionsstrang, der über Süd- und Nordrußland nach Skandinavien führt: Die Überlieferung ist usbekisch und ossetisch, mordwinisch und sibirisch bezeugt, dann aber vor allem finnisch. Es geht mir hier gar nicht um die Frage, ob Abhängigkeiten bestehen und wie sie zu erklären sind. Immerhin ist bei einem so spezifischen Stoff Polygenese nicht sehr wahrscheinlich. Wichtig ist schon allein die Feststellung, daß es sich um ein weit verbreitetes Motiv handelt, das uns erstmals in akkadischem Gewand entgegentritt, also nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich in große Dimensionen rückt.

Nicht weniger ergiebig ist natürlich das Gilgames-Epos, auch wenn durch die merkwürdig unkritische Verwendung dieses Textes bei P. Jensen<sup>12)</sup> das Thema lange Zeit in Mißkredit gekommen war.

Ich gehe hier von der akkadischen Version aus, doch sind ähnliche Schlüsse auch aus den sumerischen Texten zu ziehen. Schon die Gestalt des Gilgames, die zu 2/3 Gott, zu 1/3 Mensch ist, ist durch das oft in Märchen nachzuweisende Motiv des „Halbgottes“ geprägt<sup>13)</sup>. Er sichert seine Vorherrschaft in Uruk mit einer Trommel — wieder ein weitverbreitetes Motiv, die „magische Trommel“<sup>14)</sup>. Daß die Enkidu-Episode, — die in sich wieder verschiedene Märchen-Elemente vereinigt, — dem weit verbreiteten Grundschema der „Freunde in Leben und Tod“ folgt, ist schon längst erkannt worden<sup>15)</sup>.

Der Text soll hier nicht im einzelnen auf Erzählmotive analysiert werden, sondern

---

10) Vgl. dazu den Motiv-Index von Stith Thompson, Motif-Index of Folk-Literature, Bd. 1-6 (1955/8) und Einzelnachweise in der „Enzyklopädie des Märchens“.

11) Deutung des Namens schon bei A. Poebel, UM 4,1 (1914), 112. Vgl. auch ebd. 1/2 (1919), 112 II 67: zi <sup>d</sup>è-ta-na an-è kur ... gá hé-<pà>.

12) P. Jensen, Das Gilgamesch-Epos und die Weltliteratur, Bd. 1 (1906), 2 (1928). Vgl. dazu z. B. H. Zimmern, ZDMG 83 (1929), 171-177 und allgemein die Beiträge in: K. Oberhuber (ed.), Das Gilgamesch-Epos (Darmstadt 1977).

13) Motiv „Demigod“ bei Thompson, Motif-Index A 500ff.

14) Motif-Index D 1211.

15) A. Aarne-S. Thompson, The Types of the Folktale, Folklore Fellows Communications 184 (1961), 470.

einige Episoden seien paradigmatisch herausgegriffen: Taf. VI 46ff. hält Gilgameš der Ištar ihre Liebhaber vor, die sie liebte und dann verstieß. Darunter ist der Hirte — er wird in den Wolf verwandelt, die eigenen Hütejungen verjagen ihn jetzt; der Gärtner Iššulānu wird zum Frosch<sup>16)</sup> — unverkennbar überall das Kirke-Motiv, die Hexe, die ihre Liebhaber zu Schweinen macht. Das Motiv findet sich auch in der keltischen Sage wieder und steht etwas modifiziert beim "Goldenen Esel" des Apuleius im Hintergrund<sup>17)</sup>.

Nach dem Tode des Enkidu kommt Gilgameš auf seiner Reise ans Ende der Welt — natürlich ein allbekanntes Märchenmotiv — auch zum Mašu-Gebirge, das offenbar eine letzte Barriere zwischen Welt und Unterwelt darstellt. Hier geht — aus vielen Geschichten bekannt — die Sonne ein und aus. Der Zugang wird durch Skorpionenmenschen bewacht — offenbar eine besondere altorientalische Variante der Löwen und Hunde, die den Höllenschlund behüten. Ikonographisch sind sie uns nicht fremd, denn es gibt nicht wenige Rollsiegel, die den Aufstieg der Sonne aus der Unterwelt zeigen. Sie geht aus Bergen auf, deren Türflügel von niederen Gottheiten aufgerissen werden<sup>18)</sup>.

Die Wächter geben ihm die Passage frei — das Gebirge aber ist 12 Doppelstunden lang, es ist die Zeit des Sonnenlaufes in der Nacht, in der Finsternis. Auch hier wieder das Motiv des Durchgangs in die Unterwelt durch die finstere Höhle, das aus zahlreichen Sagen und Märchen bekannt ist<sup>19)</sup>.

Am Ende kommt er zum Sonnenaufgang und in den Edelsteingarten. Wieder begegnen wir einem wohlbekannten Märchenmotiv. Der Edelsteingarten ist nicht nur Hesekiel 23, 13f. als Vergleich zu Tyros angeführt, er begegnet z. B. im Märchen von Alladins Wunderlampe in 1001 Nacht, aber auch in vergleichbaren Märchen aus Europa (teilweise abgewandelt als prächtige Edelsteinhallen in der Unterwelt, als Kisten von Gold und Geschmeide usw.), aus Indien, Nordamerika und sogar Japan<sup>20)</sup>.

Die Reihe der Motive ließe sich fortsetzen: Siduri hat Züge der Kalypso. Die Reise über das todbringende Wasser, den Todesfluß oder das Todesmeer gibt es in griechischer, nordischer, indischer, südamerikanischer Folklore<sup>21)</sup>, die Insel der Seligen ebenfalls in Erzählungen aus Griechenland, aber auch aus Irland und Ozeanien, — die Lebenspflanze, die verjüngt, findet sich ebenfalls in der folkloristischen Tradition vieler Völker.

---

<sup>16)</sup> So nach CAD D 52<sup>a</sup> (mit Lit.); M<sub>1</sub> 76<sup>a</sup>. Stattdessen W. von Soden, AHw. 154<sup>a</sup> "einem Verkümmerten", s. aber S. 1549<sup>b</sup>.

<sup>17)</sup> Vgl. Motif-Index D 412.2.2. Zum Keltischen s. A. H. Kruppe, Balor with the Evil Eye, Studies in Celtic and French Literature (1927), 44ff. — Zu Apuleius: W. Anderson, Hessische Blätter für Volkskunde 28 (1929), 212<sup>2</sup>.

<sup>18)</sup> Z. B. E. Porada, Corpus Of Near Eastern Seals (Washington 1948), Nr. 178-186; W. H. Ward, The Seal Cylinders of Western Asia (Washington 1910), Nr. 244-261; Otto Weber, Altorientalische Siegelbilder (Leipzig 1920), Nr. 373-386; H. Kühne, Das Rollsiegel in Syrien (Tübingen 1980), Nr. 22 mit Literatur.

<sup>19)</sup> Motif-Index F 721.

<sup>20)</sup> Motif-Index F 111; 811.2.2, vgl. auch S. Thompson/ J. Balys, The Oral Tales of India (1958/Repr. 1976), F 721.5.1.

<sup>21)</sup> Motif-Index A 672.

Eine besonders instruktive Episode findet sich in Tafel XI 200ff.: Nachdem Utnapištim seine Sintflut-Geschichte berichtet hat, fragt er den Helden: "Wer aber wird nun dir die Götter versammeln, daß du das Leben findest, welches du suchst? Auf, verzichte auf den Schlaf in sechs Tagen und sieben Nächten!" Der Held soll also etwas Besonderes tun — und versagt dabei. Er schläft sofort ein und nur die Vorsorge Utnapištims, der ihm täglich Brot hinlegen läßt, jeweils ein Zeichen in die Wand ritzt, verhindert, daß Gilgameš der Selbsttäuschung erliegt.

Die Episode ist zunächst unter kompositorischen Gesichtspunkten im Epos wichtig. Es läßt sich beim Gesamtaufbau des Epos ein Wechsel zwischen aktiven Phasen und retardierenden Momenten feststellen. Das gilt auch von bestimmten Abschnitten des Gesamtwerkes. Hier nun wird — nach der bewegten und spannungsreichen Fluterzählung — ein Element der Ruhe hineingebracht, ein gewisses Retardieren. Das geht, wie leicht erkennbar, bis in die Thematik der Episode hinein.

Und zum Inhalt: Der Held wird auf die Probe gestellt — und besteht sie nicht. Die Geschichte mußte auf den Hörer fast lächerlich wirken: Hier der hohe Anspruch: Gilgameš will das ewige Leben — dort das klägliche Versagen angesichts einer recht simplen Probe. Die Handlung aber folgt dem beliebten Märchenmotiv: "Der magische Schlaf"<sup>22)</sup>. In griechischer Tradition gibt es dazu die Endymion-Sage, hauptsächlich in Herakleia am Latmos lokalisiert: Der Geliebte der Selene wurde dort in einer Höhle von Zeus in den ewigen Schlummer gebettet. In Sardinien gibt es die "Neunschläfer": einige Hirten oder Helden werden in unterirdische Höhlen entrückt und erscheinen erst nach 9 Jahren wieder. Es gibt ein ganzes Bündel ähnlicher Erzählungen, wonach die Helden entrückt sind auf die Insel der Seligen (— vergleichbar Utnapištim —) oder in die Berge, woher sie nach längerem Schlaf (Todesschlaf) wieder erscheinen können. Das deutsche Märchen von Dornröschen mit dem 100-jährigen Schlaf ist hier ebenfalls anzuschließen. Weiter ist die Sage von Epimedes zu nennen, der — vom Vater ausgeschickt, ein Schaf zu suchen, — sich verirrt, in einer Höhle einschläft und 57 Jahre im Schlaf verbringt. Danach erscheint er — sehr zu deren Verwunderung — wieder unter den Menschen.

Bergentrückte Helden gibt es auch sonst oft. Zu denken ist z. B. an die Kyffhäuser-Sage, die Rütli-Sage oder Holger Danske im Gewölbe bei Kronenburg. Tannhäuser im Hørselberg gehört ebenso dazu wie schließlich die Legende von den Siebenschläfern, die sich von Kleinasien aus weit verbreitete und die schließlich in Sure 18 des Koran eingegangen ist, was zu einer reichen Sekundärtradition im islamischen Schrifttum geführt hat<sup>23)</sup>.

Um es recht zu verstehen: Es soll hier keinesfalls behauptet werden, daß die Gilgameš-Passage, von der wir ausgegangen sind, die Keimzelle all dieser Sagen und Legenden darstellt. Das steht eigentlich gar nicht zur Diskussion, denn es sollen nicht Abhängigkeiten in irgendeiner Form nachgewiesen werden, sondern lediglich die Existenz des Erzählschemas "magischer Schlaf" zu der Zeit, in der die letzte uns überlieferte Konzeption des Gilgameš-Epos entstand.

Es soll weiterhin keinesfalls behauptet werden, daß wir es bei Etana, bei Gilgameš oder

---

<sup>22)</sup> Motif-Index D 1960ff. (Magic sleep) und ausführlich M. Huber, Die Legende von den Siebenschläfern (Leipzig 1910).

<sup>23)</sup> Dazu L. Massignon, *Analecta Bollandiana* 68 (1950), 245-268.

anderen Mythen und Epen eigentlich mit Märchen zu tun hätten, die lediglich Abwandlungen von Wandererzählungen seien. Vielmehr sind sie selbstverständlich inhaltlich und formal selbständige Schöpfungen babylonischer Dichter — allerdings unter Verwendung von Einzelmotiven von Erzählungen, wie sie offenbar schon im 2. oder gar 3. Jahrtausend v. Chr. im Umlauf waren.

Kommen wir abschließend zu den allgemeinen Fragen:

1. Wieweit kann mesopotamische Volksliteratur prägend auf andere Literaturen gewirkt haben? Peter Jensen ging davon aus, daß das Gilgamesh-Epos in die Weltliteratur hinein gewirkt habe. Es sei gewissermaßen die Keimzelle, aus der sich spätere Literatur entwickelte. Diese These ist ihm schon damals nicht abgenommen worden, und sie ist heute nicht wahrscheinlicher. Die Folkloreforschung hat inzwischen erkannt, daß bestimmte Grundmotive des Erzählgutes — nach anderen Ansätzen: bestimmte Erzählstrukturen — so weit verbreitet sind, daß eine gegenseitige Abhängigkeit nicht oder jedenfalls nicht in jedem Falle gegeben sein kann<sup>24</sup>). Vielmehr hat es offenbar bestimmte Ausprägungen von Grundgedanken zu menschlichen Situationen gegeben, die jeweils mit gleichen oder doch sehr ähnlichen Erzählungen zum Ausdruck gebracht worden sind. Darunter befinden sich natürlich auch mythische Bilder und Symbole — und es ist oft nur ein (vielleicht künstlicher) Rangunterschied, wenn wir einmal von einem Mythos, ein anderes Mal von einer Volkserzählung sprechen.

Deshalb die 2. Frage: Wie verhält sich Volksliteratur zu Mythos und Epos? Hans Peter Müller hat kürzlich versucht, Elemente des archaischen Erzählens im Mythos zu charakterisieren<sup>25</sup>). Es ist gekennzeichnet dadurch, daß kaum eine konkrete Zeit angegeben ist, die Handlung ins Leere gesetzt wirkt; es kommt zu abruptem Szenenwechsel; die Erzählung ist arm an komplizierten Verwicklungen und die Zahl der handelnden Personen ist klein. Betrachtet man diese Kriterien, so wird sofort klar, daß sie ebenso wie für den altorientalischen Mythos auch für das Epos und auch für das Märchen weltweit zutreffen. Das heißt aber: Diese Literaturgattungen sind literarisch gar nicht scharf zu trennen. Versatzstücke der Volksliteratur werden deshalb ganz selbstverständlich in den erzählten Mythos eingebaut, binden ihn gewissermaßen zurück an die oben genannten Ausprägungen von Grundgedanken zu menschlichen Situationen, machen die Aussagen des Mythos damit plastisch und konkret für den Hörer, der dabei bekannte Aussagen mit neuen, spezifischen Inhalten verkoppelt findet. Seine Rezeptionsbereitschaft läßt sich dadurch natürlich wesentlich steigern.

Das bedeutet als Antwort auf eine 3. Frage: Wie ist das Verhältnis von mündlicher Tradition zu schriftlicher Überlieferung zu bestimmen? Volksliteratur ist — quasi per definitionem — zunächst und vor allem mündliches Traditionsgut. Sie ist deshalb sicher nicht formlos, aber leicht dem Wandel unterworfen. Für das alte Mesopotamien ist sie

---

<sup>24</sup>) Vgl. allgemein L. Röhrich, Märchen und Wirklichkeit (Wiesbaden <sup>3</sup>1974). — W. Propp, Morphologie des Märchens (München 1972). — Einführend s. die vorzügliche Zusammenfassung des Forschungsstandes von M. Pfeiffer im Nachwort zu Th. H. Gaster, Die ältesten Geschichten der Welt (Berlin 1983), 199ff.

<sup>25</sup>) H. P. Müller, Mythos als Gattung archaischen Erzählens und die Geschichte von Adapa, AfO 29 (1983), 75-89.

uns natürlich nicht mehr faßbar. Sie kann aber unter Bedingungen, die noch im einzelnen zu bestimmen wären — nur wenige Aspekte konnten oben genannt werden — in die schriftliche Überlieferung aufgenommen werden und verfestigt sich dort. Sie kann dann selbstverständlich auch in ihrer schriftlichen Form weiterwirken, unter Umständen sogar parallel zu weiterer mündlicher Überlieferung — doch das ist schon ein anderes Thema.