

weist ein paar weitere Fälle auf: *sa-ra-pe-do...*, worin er den Eigennamen $\Sigma\alpha\rho\pi\eta\delta\acute{\omega}\nu$ sehen möchte, weiter *wo-ro-ki-jo-ne-jo*¹⁾ mit $\text{For}\gamma$ - und *we-re-ka-ra-ta* $\text{F}\epsilon\rho\gamma\alpha\lambda\acute{\alpha}\tau\alpha\iota$. (S. 14. 32. 35). Das ist möglich. Wie dem aber auch sei, hebt diese ausnahmsweise Schreibung das Problem der Schreibung *-o-i*, *-a-i* in den Dat. pl. der *o-* bzw. *ā-*Stämme nicht auf; es ist unwahrscheinlich, daß nur in diesem Falle die *i*-Diphthonge vor Konsonanten geschrieben wurden. Somit möchte ich in diesen Schreibungen die Bestätigung einer von mir vor vielen Jahren (Rendic. Ist. Lomb. 73, 1939-40, S. 503 f.) ausgesprochenen Vermutung sehen, nämlich, daß gr. *-οις* zusammen mit sanskr. *-ais*, lat. *-īs*, lit. *-ais*, aslav. *-y* auf **-oyis* zurückgeht: in den mykenischen Formen hätten wir die noch unkontrahierten *-oīs-āīs*, wo das *y* wie immer ausgefallen war. Ich möchte doch eine andere Möglichkeit nicht verschweigen: daß nämlich diese *-oi-ai* auf **-oi-si*, **-ā-si* zurückgehen und uns den Zustand dieser Endungen vor die Augen stellen, als das intervokalische *s* lautgesetzlich verschwunden und analogisch nach den Stämmen auf Konsonanten noch nicht wiederhergestellt war.

V. P.

HOMERISCHES EPOS UND ORIENT

I.

Im American Journal of Archaeology 56, 1952, 94 schreibt Cyrus H. Gordon, der Herausgeber des Ugaritic Handbook (Rom 1947), sowie der Übersetzung der Ugarit-Texte (Ugaritic Literature. A comprehensive translation of the poetic and prose texts, Rom 1949 — im folgenden: UL) den Satz: „Ich habe nicht den geringsten Zweifel, daß der orientalische Hintergrund der griech. Kultur früher oder später die klassischen Studien beleben wird“. In unserem Sprachraum sind wir A. Lesky zu Dank verpflichtet, daß er Erkenntnisse die sich aus den hethitischen Texten gewinnen lassen, mit großer Besonnen-

1) Jedenfalls sehe ich nicht ein, wie diese Form ein Genetiv sein sollte (S. 35): dieser Kasus endet bei den *o*-Stämmen sonst immer auf *-o-jo*.

[Weitere inzwischen erschienene Literatur: H. Mühlenstein, Olympia in Pylos. Deutungsversuche in Linear-B-Texten, Basel 1954; G. Pugliese Carratelli, La decifrazione dei testi micenei, La Parola del Passato, fasc. XXXV, 1954, 81 ff.; ds., Nuovi studi sui testi micenei, ebda, fasc. XXXVI, 215 ff. K.-N.]

heit bekannt gemacht hat (Hethit. Texte und griech. Mythos, Anzeiger der Österr. Akad. d. W. 1950, 137-159. — Zum heth. und griech. Mythos, *Eranos* 52, 1954, 8-17). Beide Arbeiten enthalten auch weitere Literaturhinweise. Daß es also bei den Hethitern das stehende Beiwort, typische Szenen, Götterversammlungen, Botenentsendungen gibt, ist jetzt bekannt. Ferner hat Lesky folgende Zusammenhänge genauer untersucht: Kumarbi-Kronos; Ullikummi-Typhon; Berg Hazzi — *Κάσιον ὄρος*; UPELLURI-Atlas. Außerdem zeigt uns Lesky die hethitische *ἄρπη καρχαρόδου* (Hesiod, Th. 175), die Blitzwaffe des Wettergottes im Schlafgemach (Aischylos, Eum. 827), das Aufstehen heth. Götter vor Ea (Ilias 1,533) und schließlich eine heth. Parallele zu der griech. Vorstellung, daß die Opfer die notwendige Nahrung für die Götter sind. Dazu darf ich bemerken, daß die gezähnte Sichel in Griechenland zuerst auf einer böotischen Fibel des 8. Jahrh. erscheint (F. Brommer, *Herakles*, Münster 1953, 13 — nach R. Hampe). Im babylon. Schöpfungsepos wird die Waffe des Sonnengottes genannt: „die schauerliche Säge“, aber es ist weiter darüber nichts auszumachen (Anet [s. u.] p. 62, v. 114)¹). Der hethit. Wettergott als Blitzträger ist bildlich nachgewiesen: M. Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.* I, 1941, 366³.

Doch nun zurück zu Gordon. Die eingangs zitierte Bemerkung macht er in seiner Besprechung (a. O. Seite 93-94) des großen Sammelwerkes: *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (im folgenden: „Anet“) translated by W. F. Albright, H. L. Ginsberg, A. Goetze, S. N. Kramer, F. J. Meek, A. L. Oppenheim, R. H. Pfeiffer, A. Sachs, E. A. Speiser, F. J. Stephens, J. Wilson; edited by J. B. Pritchard. Princeton Univ. Press, 1950. XXI + 526 S. Gordon gibt eine Liste von 15 Parallelen zwischen vorwiegend ugaritischen Texten und Homer. Diese sollen hier mit Einzelbemerkungen vorgeführt und Gordon damit ein kleiner Dank abgestattet werden. Die Ugarit-Texte verdienen unsere besondere Aufmerksamkeit. Die große Kulturbrücke von Ur „in Chaldäa“ über den Oberlauf des Euphrat (Hurriter) zu den Hethitern bricht sozusagen in Boghazköy ab, denn wie das mesopot. Erbe von dort weiter nach W und SW gewandert ist, das wissen wir in concreto noch nicht. Dagegen ist der kulturelle Kontakt zwischen Ugarit (Ras Schamra), seinem Hafen Minet-el-Beïda und

1) Siehe auch U. Hölscher, *Anaximander und die Anfänge der Philosophie*: *Hermes* 81, 1953, 393, A. 1.

Griechenland wohlbekannt (H. Bengtson, Griech. Gesch. 1950, 43) und zwar, wie wir seit neuestem wissen, nicht nur in myken. Zeit, denn 1950 fand Cl. Schaeffer dort ein Gebäude des 6./5. Jhdts. mit „reichen Funden attischer und ionischer Herkunft“ (AJA 56, 1952, 44). Außerdem sind die engen Beziehungen Ugarits zu den hethit. Königen bekannt. Natürlich gilt für die Ugarit-Texte dasselbe was für die sumerischen, akkadischen und hethitischen gilt: es ist kein einziger bisher restlos durchschaubar; sie sind nicht Ergebnis einer Menschwerdung (ohne klassizistische Überheblichkeit sei es gesagt) wie der griechischen, das sprachliche Verständnis der Fragmente ist durchaus im Fluß, aber im ganzen ist doch so viel erreicht, daß es Hybris wäre, den Schritt, den Gordon auf die „klassischen Studien“ zu macht, zu ignorieren. Die Worte Lesky's über die gegenwärtige Situation der Homerforschung dürfen der Aufmerksamkeit aller gewiß sein (Mündlichkeit und Schriftlichkeit im homer. Epos. In: Festschr. für Dietrich Kralik, 1954, 1).

Einleuchtend scheinen mir die Parallelen, die Gordon zu vier homer. Wendungen gibt: ἦμος δ' ἠριγένεια φάνη . . ἦώς, ἄλλο δέ τοι ἐρέω, οὐ πω πᾶν εἶρητο ἔπος, χθιὴν τε καὶ πρωΐς²⁾ (B 303). Desgleichen dürfen für schlagend gelten folgende Parallelen: die Entsendung eines Botenpaares (A 320); auch Baal hat zwei Boten. — Menelaos schenkt dem Telemach drei Pferde und einen Wagen (δ 590); die drei Pferde und der Wagen (der ganze Ausdruck viermal wiederholt), die Gordon aus Ugarit beibringt, sind zwar keine Gast-, aber immerhin Versöhnungsgeschenke. Die anders lautende Übersetzung von Ginsberg (Anet 144) lehnt Gordon ab. — Dagegen sind die von G. angeführten Iliaspatrien keine Parallele dazu, daß in einem Ugarit-Text bei einer wörtlichen Wiederholung das zweitemal zwei Verse weggelassen sind, also nicht ganz wörtliche Wiederholung vorliegt. Immerhin ist dadurch gezeigt, daß die Wiederholung von Versgruppen zum festen Bestand auch der Ugarit-Texte gehört, wie wir es für die hethitischen und für das Gilgamesch-Epos schon wissen. Weiteres bei W. Baumgartner, Ras Shamra und das Alte Testament, Theol. Rundschau NF 13, 1941, 8 und ders., Ugaritische Probleme und ihre Tragweite für das AT, Theol. Zeitschr. 3, 1947, 94 (für verschiedene Hinweise habe ich K. Galling, Univ. Mainz zu danken). In dem sumerischen Kurzepos „Gilgamesch und

2) Zur Erwägung sei gestellt: ὄρνια τάρμειν ~ kārat be'rit.

Agga“ (Anet 44-47), das beträchtlich älter ist als die Ugarit-
 Texte und schon 2000 Jahre vor Lukan keinen „Götterappa-
 rat“ hatte, sind von den 115 Versen wörtlich gleich: 5-7 =
 11-13 = 20-22; 76-81 = 94-99. — Dank G. ist jetzt auch die
 Steigerung in E 860 aus ihrer Isolierung befreit: Ares brüllt
 so wie 9000 oder 10 000 Kämpfer aufbrüllen. Zwar findet sich
 nicht genau derselbe Schritt von 9 zu 10 000 in Ugarit, aber
 die Steigerung um je eine Einheit ist dort weit verbreitet. G.
 bringt zwei Beispiele; ich darf sie nach UL ergänzen: Steige-
 rung von 5 auf 6 : S. 69, 71. 7 auf 8 : S. 23, 41, 55, 56, 62, 67,
 75, 95³⁾. 70 auf 80 : S. 55, 76. 77 auf 88 : S. 42, 55. 1 000 auf
 10 000: S. 18, 21, 23, 25, 33, 34, 37, 64, 69, 71, 88, 92. — Wei-
 ter: obwohl die Situationen grundverschieden sind, wird man
 G. zustimmen können, wenn er folgendes vergleicht: Die Freier
 beschimpfen den Eumaios „Bald werden dich deine eigenen
 Hunde auffressen“ (φ 363): Ishtar hat einen Hirten, den sie
 geliebt hatte, in einen Wolf verwandelt; nun verjagen ihn
 seine eigenen Hirtenknaben „und seine Hunde beißen ihn in
 die Schenkel“ (Gilg. Tafel VI 63). Desgleichen, wenn G. den
 Wurf des Rinderfußes nach Odysseus und Engidus Wurf der
 Keule des Himmelsstiers in das Gesicht der Ishtar vergleicht.
 Wir können hier anfügen: nach diesem Wurf ruft Engidu der
 Ishtar zu: „Kriegte ich dich, auch dir tät ich wie diesem“
 (= dem Stier) (Übs. Schott). Aber die Göttin ist natürlich für
 den Sterblichen nicht erreichbar. Auch ein homer. Held geht
 gegen einen Gott an, der gibt sich zu erkennen und der Held
 kann ihm nur noch eine ohnmächtige Drohung zurufen: „Wie
 wollte ich dich strafen, wenn ich nur könnte!“ (X 20). — Dage-
 gen kann ich G. nicht folgen, wenn er schließt: im Palast des
 Priamos und im Haushalt des Odysseus kommen Hunde vor;
 auch im Hause eines ugarit. Königs kommen Hunde vor. Das
 sei „ohne Parallele in altsemitischer Literatur“ und daher indo-
 germanischer Einfluß auf Ugarit. Aber der Text (UL 77, ganz
 anders Anet 147) darf wohl als recht unsicher bezeichnet wer-
 den und der einmal erwähnte „Wachhund“ des Königs Pebel
 reicht nicht zu solchen Schlüssen aus. Zu den Hunden, die
 König Priamos (auch bei Homer ist das einzigartig) im Mega-
 ron selber als „Türwächter“ gefüttert hat, gibt es im Orient
 wohl keine Parallele. Des Odysseus treuen Hund finden wir
 nur im Vulgattext des Buches Tobit (11,9). Da kann man aller-

3) Doch siehe Gordon UL 3 und Otten, Mitt. d. I. f. Orientf. I 1953,
 133.

dings griechischen Einfluß annehmen. — Auch bei folgender Parallele habe ich Bedenken: Baal sagt in unklarem Zusammenhang, er hasse drei Arten von Gelage, das Gelage der Schändlichkeit, der Niedrigkeit “and a banquet of handmaid’s lewdness“. So Ginsberg (Anet 132). Nachdem Gordon die letztere Zeile erst übersetzt hatte mit “the sacrifice of the murmur of handmaids“, was mir unverständlich ist (UL 30), entschließt er sich jetzt für “banquet of the abuse of handmaids“. Die Odyssee gibt aber keinen Anlaß anzunehmen, daß die Mägde die Begehrlichkeit der Freier $\sigma\upsilon\chi$ ἐθέλουσαι erlitten haben. χ 37 ist aus der Situation heraus zu verstehen; Odysseus kann hier gar nicht anders reden; $\rho\upsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ geht nicht auf Vergewaltigung (π 109 v 319: σ 224). Die Mägde tun freiwillig mit (χ 417, 463, σ 325) und gehen sogar zu den Freiern in die Stadt (υ 6). Man wird also weitere Klärung abwarten, was Baal mit der dritten Form von Gelage meint. — Weiterhin zeigt G., daß ugaritische Helden gleich den homerischen weinen. Wir wollen hinzufügen, daß hier wie dort das Weinen durch ein Gleichnis ausgeschmückt wird. Des Patroklos Tränen fließen gleich einer dunklen Quelle (II 3): Kerets Tränen fallen herab wie Geldstücke — Sekel — (Anet 143). Die Tränen des Gilgamesch fließen „in Strömen“ (Anet 83). Auch der hethit. Wettergott weint (H. Otten, Mythen vom Gotte Kumarbi. Deutsche Akademie d.W. zu Berlin, Institut f. Orientalforschung, N. 3, 1950, 20). Und nicht nur Helden weinen, sondern auch Göttinnen: Aphrodite (Φ 493) und Anat in Ugarit (Anet 153). — Zutreffend vergleicht G. auch folgendes: Telemach heißt Penelope ihre weiblichen Werke verrichten, $\tau\acute{o}\xi\omicron\nu$ δ’ ἀνδρεσσι μελήσει (φ 352): der Held Aqhat verweigert der Göttin Anat seinen Bogen „Mein Bogen ist eine Waffe für Krieger, sollen jetzt Weiber damit zur Jagd?“ (Anet 152). Wir fügen eine weitere Parallele bei; Gordon hatte sie schon 1949 (UL 84) durch das Wort ὕβρις angedeutet. Die Verweigerung des Bogens mit der schmähenden Anspielung auf die weibliche Schwäche ist Hybris. Die ugarit. Göttin sagt selbst zu Aqhat: “I’ll meet thee in the path of arrogance, Encounter thee in the path of presumption, Hurl thee down at my feeth“ (Anet 152). Aqhat muß seine Hybris büßen: er findet den Tod. Das Hybris-Thema ist im griech. Bereich so bekannt, daß Beispiele überflüssig sind. — Dieselbe Göttin verspricht demselben Helden die Unsterblichkeit. Er aber will sie nicht. G. verweist mit Recht auf Kalypso-Odysseus (ϵ 136). Während der Odysseedichter aus wohlervogenen

Gründen die Antwort des Od. nicht mitteilt, sondern nur das Angebot der Göttin, hören wir im Ugaritischen die ganze Szene als Dialog. Der größte Unterschied aber ist: Kalypso liebt, Anat dagegen ist ganz „sachlich“: sie will nur den Bogen und macht deshalb ihr Versprechen. Die Antwort des Helden ist kalt und höhnisch, an ihrem Schluß steht die erwähnte Beleidigung. — Die letzte Parallele Gordons, die zu besprechen bleibt, bedarf vielleicht für den, der dies zum erstenmal hört, einer ausführlicheren Darstellung. Odysseus erlebt in tiefer Empörung das Treiben der Mägde und überlegt, ob er sie sofort töten solle: „Es bellte das Herz ihm. Wie eine Hündin knurrend die säugenden Hündlein umwandelt, . . . und bellt und rüstet zum Kampf sich, Also schrie ihm innen das Herz“ (v 13—16). Das Gleichnis hat mit der Situation selbst nichts zu tun: es verdeutlicht nur den inneren Aufruhr. Nun Ugarit (Anet 140): Der Gott der Oberwelt Baal und der Gott der Unterwelt Môt sind im Streit. Baal erweist ihm nicht die nötige Reverenz. Daher wird er hinab in die Unterwelt zitiert, wie das auch aus dem Akkadischen bekannt ist. Dort findet er durch Môt den Tod. Anat, die Schwester Baals, trauert um den Bruder und bittet Môt ihn zurückzugeben. Aber der hört nicht auf sie. Um nun zu zeigen, wie sehr Anat an Baal hängt, sagt der ugarit. Dichter: „Wie das Herz einer Kuh für ihr Kalb und wie das Herz eines Mutterschafs für sein Lamm, so ist das Herz der Anat für Baal.“ Also in der Odyssee: die Hündin und ihre Jungen — in Ugarit: Kuh, Schaf und ihr Junges. In der Odyssee folgt auf die Schilderung der Erregung, worauf Gordon richtig verweist, die Tat, nämlich der Vollzug der Rache, freilich erst im übernächsten Gesang. Im Ugarit-Text wird wenige Verse danach der obige Vergleich wiederholt, dann folgt unmittelbar der „elementare“ Ausbruch: Anat stürzt sich auf Môt, zerschneidet ihn, worfelt ihn mit der Schaufel, verbrennt ihn, zermahlt ihn in der Mühle usw. Der Unterschied der Situation hier und dort könnte also gar nicht größer sein: der ugarit. Mythos ist vermutlich der Mythos von dem sterbenden und wiederauferstehenden Vegetationsgott (Baal lebt nach dem Ende des Môt wieder auf. Siehe O. Eissfeldt, *Mythos und Sage in den Ras Schamra-Texten, Der Orient in deutscher Forschung*, 1943. Aber Gordon UL 4!). Aber in dieser Einzelheit, Vergleich mit sorgenden Tieren, decken sie sich. Soviel zu Gordon, von dessen 15 Parallelen wir, wie ich meine, 12 als wirklich schlagend betrachten dürfen.

II.

Im folgenden werden weitere Beobachtungen mitgeteilt — wiederum aus den drei vorderasiatischen „Literaturen“ —, die den Schluß nahelegen, daß Ähnlichkeiten, die zwischen orientalischer und homerischer Dichtung bestehen, nicht unabhängig voneinander entstanden sind, da sonst die Zahl der Spontanzeugungen zu groß, somit unerklärbar würde. Anders gesagt: sprachliche Eigentümlichkeiten und Sachmotive sind im Orient entstanden und nach Westen gewandert. Wir beginnen wieder mit formalen Berührungspunkten.

1. Der Eingang hexametrischer Dichtungen wird besonders gepflegt. Der Musenanruf ist etwas rein Griechisches: etwas mit den Musen Vergleichbares gibt es m.W. im Orient nicht. Von den 33 Homerischen Hymnen beginnen nur 10 mit dem Musenanruf. Die anderen nennen die Gottheit im Akkusativ und sagen dann: ἀρχομ' αἰεθεῖν oder αἰεσομαι. Aber drei beginnen: Ἥρην (Ἐριμῆν, Ἄρτεμιν) αἰεδω. Das letztere ist vergleichbar. Ein ugarit. Lied beginnt: „Ich singe von Nikkal“ (eine Mondgöttheit) und: „Ich singe von den Ktrt-Göttinnen“ (UL 63, 65). Eine Reihe sowohl längerer als auch kürzerer Homer. Hymnen wiederholen die Ankündigung des Eingangs am Schluß, gleichsam zum Abschied. Auch das Lied an Nikkal schließt (UL 64): „An Nikkal richte ich mein Singen“. Der hethit. Gesang an Ullikummi sagt zwar nicht in der ersten, aber in der vierten Zeile: „Aller Götter Vater, Kumarbi will ich besingen“ (H.G. Güterbock, Kumarbi, Istanbul Schriften 16, Zürich 1946, 13). Zwei sumerische Götterhymnen beginnen: „.... will ich immerdar preisen“ (A. Falkenstein — W.v. Soden, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, Zürich 1953, 68 und 110). W. Baumgartner, Ugaritische Probleme und ihre Tragweite für das Alte Testament, Theol. Zeitschr. 3, 1947, 94, verweist darauf, daß im AT der Plural gebraucht wird: „Singet!“. Dazu gibt es in den Homer. Hymnen keine Parallele, wohl aber heißt es in zwei akkadischen Texten (II. Jahrtausend): „Besingt!“ (Falkenstein-Soden, a.O. 235, 237). Für das Hebräische genüge der Hinweis auf das Siegeslied der Mirjam: „Singet Jahwe, denn er ist hochehrhaben!“ (Ex. 15, 20).

2. Der oft besprochene griechische Gebetstyp (erstes Beispiel A 39—41) mit dem Hinweis auf die früheren Leistungen des Betenden findet sich auch in dem akkadischen Text „Etanas Flug in den Himmel“. Etana verweist auf seine Schafe und Lämmer, die er zum Opfer dargebracht hat. Schamasch soll

ihm nun dafür das Kraut des Gebärens geben, damit Etana einen Sohn bekomme (Anet 117, 68—73, allerdings aus dem neu-assyrischen Teil).

3. Bei Homer geht es manchmal (cf. Δ 303 Ψ 855) aus der Erzählung ohne Einleitungssatz in die direkte Rede. Der ugarit. Baal beginnt in derselben Weise die Rede an seine beiden Boten Gapan und Ugar (Anet 138) "A quotation without an introduction. Not unexampled" bemerkt dazu Ginsberg (Anm. 6). Wie stark solche Technik weiterwirkt, sieht man im innergriechischen Bereiche daran, daß Hekataios es in Prosa genau so macht (fr. 30 Jac.).

4. Die grammatischen Schwierigkeiten, die die Lesung Zenodots und sämtlicher Handschriften in A 97 verursacht: οὐδ' ὄγε πρὶν λοιμοῦ βαρείας χεῖρας ἀφέξει sind wiederholt diskutiert worden. Mir scheint nichts davon durchschlagend zu sein, da die ganze Kalchasrede grammatisch ziemlich „frei“ formuliert ist. Bleibt nur noch die beanstandete Personifikation des λοιμός. Wir werden aber jetzt in den „Händen der Pest“ doch altes episches Gut anzuerkennen haben, wenn man in UL 81 liest: "The hand of the disease" (anders Anet 148). In den Amarnabriefen (dies als Ergänzung zu meiner Bemerkung Gnomon 26, 1954, 155) ist die Pest "die Hand Nergals" (A. Jeremias, Hdb. der altorient. Geisteskultur, Berlin 1929², 378¹⁰).

5. Nicht geklärt ist bis heute der Ausdruck ἀπὸ δρυός — ἀπὸ πέτρης (τ 163 X 126) oder περὶ δρῶν — περὶ πέτρην (Hes. Th. 35). Schon für den Odysseedichter ist das ein παλαίφατον (τ 163). Es gibt eine semitische Parallele eben zu τ 163: Jeremias 2, 27. Das kann nichts anderes bedeuten, als daß die Israeliten glaubten, die Menschen stammten von Baum und Fels ab. Nun kommt in dem ugaritischen Baal-Anatzyklus viermal eine Botschaft des Baal an Anat vor (UL 19, 20, 25, 27), die nach Anet 136 lautet: „Ich habe ein Wort, das ich dir gerne sagen, eine Rede, die ich dir kundtun möchte: Baumrede, Steinflüstern, ein Sprechen des Himmels und der Erde, der Tiefen mit den Sternen.... ein Wort, nicht bekannt den Menschen, noch verständlich den Massen auf der Erde“. Baal will Anat, so legt der Zusammenhang nahe, mitteilen, daß er einen Palast für sich haben möchte und Anat dies bei El durchsetzen solle. Das Ganze wird wohl nichts anderes sein als ein blumenreicher Ausdruck für das was Utnapischtim am Anfang der XI. Tafel zu Gilgamesch sagt: „Ich will dir enthüllen eine verborgene Sache und ein Geheimnis der Götter will ich dir

sagen“ (Anet 93). Es folgt der Flutbericht. Etana beginnt seine Rede an den Adler: „... eine verborgene Sache“, dann bricht der altbabyl. Text ab (Anet 114). Man sieht: dies alles (auch UL 61 unten, das mir unverständlich bleibt) gibt keine endgültige Lösung für das Griechische. Wir kommen auch jetzt nicht darüber hinaus, daß es sich um „some primitive folk-tale“ handelt (Leaf zu X 126), aber dieses Primitive ist jetzt um etwa 6 Jahrhunderte zurückverlegt.

6. Die Vorliebe der Griechen für Etymologien ist bekannt. In der Odyssee haben wir die Interpretation des Namens Odysseus. Über α 62: *τί νύ οἱ τόσσον ᾠδύσσαο, Ζεῦ*, ist manches Liebenswürdige gesagt. Ob wir solches als Spielerei auffassen dürfen ist fraglich. In ägyptischen Texten begegnet seit dem 3. Jahrtausend eine ähnliche Vorliebe: Anet 3, lk. Spalte, Anm. 2; ibid. 6, Anm. 3, 11; ibid. 8: die drei Anmerkungen 6, sowie 7, 8, 9; ibid. 12, Anm. 7. (Sonst ist übrigens Ägypten für Epenprobleme unergiebig, weil die Ägypter kein Epos geschaffen haben, H. Kees, Ägypten, in W. Ottos Handbuch, München 1933, 287. Doch haben wir ein genaues Pendant zum Potiphar-Bellerophon Thema, ca. 1225 a. Chr., Anet 23—25)⁴⁾. Aber auch im Alten Testament, sowie in sumerischen und akkadischen Texten haben wir „the punlike etymologizing of the ancient scribes“: Anet 37, Anm. 13; 62, Anm. 34; 63, Anm. 47; 69, Anm. 99, 112. — Zu Hesiod: RE s. v., 1200, 29—1201, 8.

7. Für die sog. typischen Szenen in Ugarit-Texten verweise ich auf W. Baumgartner, Ras Schamra und das AT, Theol. Rundschau NF 13, 1941, 8 und auf O. Eissfeldt, Ugaritisches ZDMG 98, 1944, 89. 102. Doch seien zwei Parallelen ausdrücklich hervorgehoben: die Göttin Anat geht zu El und bittet fußfällig um Erlaubnis ihre Drohung gegen den Helden Aqhat zu verwirklichen, der sie verhöhnt hat (s. o. S. 22). El, nach einigem Zögern, gewährt die Bitte (Anet 152). Auch Thetis geht zu Zeus und verlangt die Bestrafung Agamemmons (A 497—530). Auch hier ist Zeus zunächst bedenklich, dann gewährend. Daß Anat sich vor El beugt und zu Boden wirft, ist natürlich massiver als die Gebärde der griechischen Göttin.

8. Nachdem Kumarbi sich seinen Plan überlegt hat, „nahm er den Stab in die Hand, an seine Füße zog er die schnellen Schuhe“ (Güterbock, a.O. 13). S. 15 aber entsendet er den Mukisanu: „Nimm den Stab in die Hand, zieh dir die

⁴⁾ Etwa aus der gleichen Zeit jetzt auch in Boghazköy: Otten a. O. 1953, 148.

schnellen Schuhe an und ...geh!“ S. 16 stehen dieselben Worte bei der Entsendung des Impaluri. Bei Homer bricht zwar nicht Zeus auf diese Weise auf, aber auf sein Geheiß nimmt Hermes den Stab und zieht die (schönen!) Schuhe an (ε 44—47); daß sie schnell sind, steht ε 46: ἄμα πνοιῆς ἀνέμοιο. Soviel über formal Vergleichbares. Nun zu sachlichen Parallelen.

9. Ein ungelöstes Problem sind die μακάρων νῆσοι (Hes. Erga 171), die wohl das Gleiche sind wie das ἡλύσιον (ungeklärt) πεδίον. Darüber zuletzt Josef Kroll, Elysium (Gnomon 26, 1954, 157). Im Flutbericht des Gilgamesch-Epos verkündet der Gott Enlil (Tafel XI 193, Anet 95): „Ein Menschenkind war zuvor Utnapischtim; Uns Göttern gleiche fortan U. und sein Weib! Wohnen soll U. fern an der Ströme Mündung.“ Und U. fügt bei: „Da nahmen sie (die Götter) mich und ließen mich fern an der Ströme Mündung wohnen“ (Schott). Proteus verkündet dem Menelaos: „Dir ist es nicht bestimmt, Tod und Schicksal zu erleiden. Nein, zur Elysischen Flur und den Grenzen der Erde werden die Götter dich senden.“ (δ 561—569; Kroll a. O. 13). Sechsmal wird in den Ugarit-Texten die Wohnung des obersten Gottes El beschrieben (Anet 129. 133. 137. 139. 140. 152): “There she (die Göttin Anat) is off on her way Towards El of the Source of the Floods In the midst of the headwaters of the Two Oceans (oder Deeps). She penetrates El’s field”. Die Elysische Flur liegt am (im?) Okeanos: offenbar auch die Flur des El. Man darf also wohl die orientalische und die griechische Anschauung kombinieren. C.F.A. Schaeffer jedenfalls tut es in The cuneiform texts of Ras Schamra-Ugarit, London 1939, 61. Die Eumaios-Insel Syrie (o 403—415) weist Züge auf, die mit den Inseln der Seligen Ähnlichkeit haben. Nach Syrie kommen, wie Eumaios erzählt, Phöniker. Darf man dies dazunehmen? — Für die Elysian fields der Ägypter: Anet 33, mit Anm. 6 und 10.

10. Daß Tiere menschliche Gedanken aussprechen, ist gewiß etwas Ungewöhnliches bei Homer. Areion, das Wunderpferd des Adrastos spricht bei Homer nicht (Ψ 346), wohl aber haben wir den Dialog zwischen Achill und seinem Pferd (T 408 f). Der Iliasdichter hat das hierin liegende „Übernatürliche“ empfunden und daher begründet: Hera hat Xanthos die Stimme verliehen und die Erinyen nehmen sie ihm wieder. Im hethit. Epos ist das Wunderbare selbstverständlich. Durch H. Otten (a. O. 6) haben wir jetzt Kenntnis von dem Dialog des Stieres Seri mit dem Wettergott. Und wie Achills Pferde

den Kriegswagen, so zieht das hethit. Stierpaar (darunter Seri) den „schweren Wagen“: Abbildung bei M. Riemschneider, *Die Welt der Hethiter*, Stuttg. 1954, Tafel 51. Diese Stiere (auch Seri) waren sogar Götter (A. Götze, a. O. 133). Das ist bei den Griechen unmöglich. Aber göttlicher Abkunft sind sowohl Achills Pferde wie das des Adrastos.

11. W. Baumgartner (s. o. zu 7) stellt fest (S. 92) „Adonis fehlt in Ugarit. Aber Baal und Môt tragen getrennt die Züge, die sich dann bei Adonis vereint finden. Die berühmte Adonisklage ist in Anats Klage um Baal vorgebildet“ (gemeint ist UL 43). Zwei sumerische Tammuz-Klagen bietet A. Falkenstein (a. O. 185—6 — s. o. zu 1).

12. Die Berggötter sind von der griechischen Religionsgeschichte etwas stiefmütterlich behandelt. Immerhin sieht man aus der kurzen Durchmusterung bei Wilamowitz (Gl. d. Hell. I. 1931, 93—94), daß er allen Grund hatte, sie der vorhellenischen Schicht zuzusprechen. Das ägäische Substrat aber (besonders in Böotien zu studieren: s. meine Studie „Der Mythos vom König Oedipus“, Mainz 1948, passim) reichte bis nach Vorderasien hinein. Dort aber treffen wir, bei den Hethitern, Berggötter, die sich genau so lebendig betätigen wie Korinnas Kithairon und Helikon. Was A. Götze uns bereits 1933 in W. Ottos Handbuch III 1.3, 123 vermittelt hat, wird nun durch Neufunde erweitert: der Berggott Pischaischa schläft mit Ishtar (Güterbock, a. O. 122) und umgekehrt kommt der Berg Vasitta (vielleicht durch Kumarbi) „in die Wochen“ (Otten, a. O. 31). Daß „die“ Parnes bei Korinna vorkommt, hatte schon Wilamowitz (a. O. 94) beobachtet und ebenso daß noch für die Kappadokier, die ja auf altem Hethiterboden sitzen, die Berge göttlich sind (a. O. 93).

13. Über theriomorphe Göttervorstellungen bei den Sumerern habe ich im Gnomon 26, 1954, 156 eine Bemerkung gemacht (zu α 320, χ 240). Dem ist beizufügen W. Baumgartner (a. O. 91 — s. o. zu 7): „Wie sehr die Götter Ugarits anthropomorph, mit allen Attributen menschlicher Persönlichkeit, auch mit physischen und sittlichen Mängeln gedacht und dargestellt sind — theriomorphe Züge sind selten: Stiergestalt bei El und Baal, Flügel bei Anat — ist von Aistleitner (Phil. Mitt. 2 ff.) ausführlich dargetan. Der Vergleich mit dem Olymp drängt sich auch nach dieser Seite auf.“ Ob das Fortfliegen der Athena (α 320) spukhaft wirkt, steht hier nicht zur Debatte. Es bestätigt sich nur auch von dieser Seite her,

daß in den als jung geltenden Teilen des Epos ältestes Traditionsgut steckt. So im jungen α z. B. auch der hethitisch-griechische Atlas und der (noch ungeklärte) mit Giftpfeilen kämpfende Odysseus (α 261). Ob freilich Athena, wie v. d. Mühlh in seinem RE-Artikel „Odyssee“ (Suppl. VII 703, 58) mit Recht fragt „als Vogel“ oder „wie ein Vogel“ davonfliegt, läßt sich auch durch die orient. Zeugnisse nicht entscheiden. Denn die sumerische Inanna sitzt auf dem Dachbalken „wie eine furchtsame Taube“ und „wie eine schnell fliegende Fledermaus“ schlüpft sie in die Mauerspalten und „wie einen Vogel“ hat man sie aus ihrem Haus wegfiegen lassen. Im Kumarbi-Epos differieren Güterbock (a. O. 7) und Goetze (Anet 120): Anu und Kumarbi kämpfen miteinander. Anu entwindet sich den Händen des Kumarbi und (das kommt genau so unvermittelt wie α 319 und χ 320) fliegt „als Vogel“ zum Himmel. Goetze aber übersetzt: „(like) a bird he moved in the sky“. Die Götter „kauern wie Hunde“ (Gilg. T. XI 115). S. a. Otten, a. O. 1953, 143.

14. In meinem „Oedipus“ (s. o. zu 12) hatte ich u. a. die Inzeste, auch die theogonischen des Hesiod, untersucht, um den Sonderanteil Böotiens und damit des Vorgriechischen herauszuarbeiten. Dabei ließ sich immer wieder die Brücke nach Klein- und Vorderasien schlagen. Und wie nach Abschluß der genannten Studie, die von West nach Ost vorgeht, sich im Osten zur Bestätigung der hurritische Kronos (Kumarbi) einstellte, so bekommen jetzt die böotischen Inzestmythen ihren sumerischen Vorläufer. S. N. Kramer, der bekannte amerikanische Sumerologe, hat einen sumerischen, offenbar theogonischen Mythos publiziert (Enki and Ninhursag, New Haven 1945, jetzt Anet 37—41). Der Gott Enki (babyl. Ea) verbindet sich mit Ninhursag, der „Herrin der Berge“, und dann mit deren Tochter, die aus dieser Verbindung hervorgeht, dann mit der Enkelin und schließlich mit der Urenkelin Utu. Schon W. Schmid hatte im ersten Band seiner Griech. Literaturgeschichte, 1929, 255, vorsichtig formuliert, vorhiesiodische, griechische Theogonien angenommen. Er hat dies dann im Anhang (780, zu 255) ergänzt durch Hinweis auf theogonische Spekulation bei den Babyloniern. Der neue Mythos, dessen Niederschrift Kramer in die erste Hälfte des 2. Jahrtausends, dessen erste Entstehung er aber noch früher ansetzt, beseitigt endgültig die Annahme,

Hesiod könne seine so ganz unhomerische „Systematik“ aus sich heraus geschaffen haben.

15. Ein viel umstrittenes Gebilde in der Ilias ist der Schiffskatalog. V. Burrs Arbeit darüber (Klio, bei Heft 49, Leipzig 1944) hat Widerspruch erfahren, aber es ist ihm nicht widerlegt worden, daß der ugaritische Schiffskatalog (121, Tafel 41) unmittelbares Licht auf Homer wirft. Zuletzt hat R. Hampe darüber geschrieben (Vermächtnis der antiken Kunst, Heidelberg 1950, 47 f.). Freilich: eine solche Liste als administratives Aktenstück und der Einbau einer Liste in ein Epos sind zweierlei Dinge. Aber in einigen Fällen haben wir jetzt doch mit Homer Vergleichbares innerhalb ugarit. sumer. und babylon. Dichtung. Gordon verweist selbst (UL 6) auf die in den Baal-Anatzyklus eingebaute trockene Aufzählung von Palästen anderer Götter (andere als Baal sind gemeint): UL 32, und nennt dies „a jejune listing, as unsatisfying to the modern esthete as Homer's Catalogue of the Ships is to most modern lovers of Homer“. Diese Palastliste umfaßt nur wenige Zeilen. Aber in der ugarit. „Legende von Keret“ ist dessen Kriegszug in einer Weise dargestellt, daß Gordon ihn als „Reflex einer totalen Mobilmachung“ bezeichnet (UL 125). Wir können hinzufügen: nicht nur dies, sondern auch die Durchführung des Zuges in seinen einzelnen Etappen wirkt wie eine Generalstabsanweisung (Anet 143, 80—144, 137 und 144, 171—145, 226). In einem neu entzifferten sumer. Text „Der Tod des Gilgamesch“ (Anet 50 bis 52) besteht der Schlußteil aus 42 Zeilen (Gesamtzusammenhang unklar). Davon sind mindestens zwei Drittel eine „Liste“: Gilgamesch's Frauen, Kinder, Musiker, Diener, Gesinde usw., von derselben „Trockenheit“ wie UL 32. Und dann folgt eine ebenso beschaffene Liste von Opfern, die Gilgamesch den vielen Gottheiten der Unterwelt bietet. Man lese auch im Gilgamesch-Epos (Tafel XI 56—85) die Liste der Dinge, die Utnapischtim zum Bau der Arche braucht und der Dinge, womit er sie belädt. Desgleichen die sumer. Hymnen Nr. 34, 35, 36 und 37 bei Falkenstein (a. O. 185—192 s. o. zu 1), und ganz besonders ibid. 151—154 (die „Aufgebote“ des Gudea); 158, 160.

16. Da seit der im deutschen Sprachraum wohl am meisten verbreiteten Ausgabe des Gilgamesch-Epos von A. Schott, Reclam 1934, bezüglich der XII. (= letzten) Tafel neue Entdeckungen gemacht worden sind, erscheint es ange-

bracht, über die Beziehung dieser Tafel zur Nekyia der Odyssee etwas zu sagen. Für Anet hat E. A. Speiser die Übertragung besorgt (72—99). Dort ist die neueste Literatur im Auszug verzeichnet, die holländische Ausgabe von F. M. Böhl (1941) und die letzte amerikanische von A. Heidel (1946) sind benützt.

Auch das G.-Epos ist, obwohl am intensivsten bearbeitet, keineswegs im Sinne homerischer Dichtung völlig durchschaubar. Immerhin kann man sagen, daß die Tafeln I—XI eine gewollte Einheit darstellen; denn die letzten Zeilen von XI sind gleich I 15—18: Preis der Mauern von Uruk, deren Grund, „die sieben Weisen gelegt haben“. Auch die große Flut-Erzählung in XI ist bewußt eingefügt, denn Gilg. fragt den Utnapischtim, wie er das ewige Leben erlangt habe (XI 7) und nach seinem Bericht fragt dann Ut. den Gilg. wie er nun das Leben finden könne, das er suche (XI 197—8). Mit welchen Mitteln nun an dieses offenkundige Ende der Dichtung noch die Tafel XII angeschlossen wurde (Thema: Gespräch des Gilg. mit dem „Geist“ des Engidu), das war bisher nicht auszumachen, da XII am Anfang stark zerstört ist. Nunmehr zeigt sich, daß XII einen ganz anderen Charakter hat als I—XI. In diesen sieht Speiser „creative borrowing“ (sc. von sumer. Motiven), XII aber ist eine wörtliche Übersetzung aus dem Sumerischen, also, so würden wird sagen, sekundäre Poesie. Mit der sumer. Quelle verfuhr der babylon. Übersetzer frei, denn von der „Legende“, die ihm für den Anfang von XII zur Verfügung stand, hat er den ersten Teil gar nicht übersetzt, sondern gleich mit dem zweiten begonnen, so daß der Anfang schwierig zu verstehen war. Nun ist der erste Teil aber 1938 bekannt geworden (durch S. N. Kramer) und es ergibt sich folgendes: Gilg. hat früher der Ishtar einen Dienst erwiesen. Dafür schenkte sie ihm zwei magische Gegenstände, deren Übersetzung schwierig ist. Eines Tages fallen dem Gilg. diese beiden Gegenstände in die Unterwelt. Darüber klagt er — und hier setzt nun XII ein. Engidu, (der also noch lebt) erbietet sich, sie heraufzuholen. Gilg. gibt ihm für den Gang in die Unterwelt Ratschläge, die E. nicht befolgt. Daher darf er nicht mehr zurück. Gilg. wendet sich an zwei Götter vergeblich um Hilfe. Erst der dritte (Ea) hilft und gibt dem Nergal entsprechende Weisung. Und Nergal „öffnet sofort ein Loch in der Erde und Engidu's Schemen entfuhr wie ein Windstoß, heraus aus der Unterwelt“. Die

beiden Freunde umarmen und küssen sich und haben nun ein Gespräch voll Seufzen und Weinen. „Sag mir die Ordnung der Unterwelt, die du gesehen hast!“ E: „Ich will sie dir nicht sagen, ich will sie dir nicht sagen, aber wenn ich sie dir sage, so setz dich nieder und weine.“ G: „Ich will mich nieder setzen und weinen“. Dann klagt E: „Meinen Leib frißt Ungeziefer, wie ein altes Gewand — Mein Leib ist gefüllt mit Staub“. Dann folgen 10 zerstörte und 10 gut erhaltene Zeilen, wo offenbar immer Gilg. fragt: „Hast du gesehen . . .?“ Und E. antwortet: „Ich habe gesehen“. Aus den Antworten bekommen wir einen Blick in die Unterwelt. In den ersten 10 Zeilen erfahren wir infolge der Zerstörung nur, was die gesehene Person jeweils tut: er weint, ißt Brot, trinkt Wasser, sein Herz freut sich, sein Arm ist entblößt wie der eines guten Schreibers, er betritt den Palast . . . Die letzten 10 Zeilen lauten: „Den, der vom Mast fiel, hast du ihn gesehen?“ „Ja, sofort . . . wie die Pflöcke herausgezogen werden“. — „Den, der einen plötzlichen Tod starb, hast du ihn gesehen?“ „Ja, er liegt auf der nächtlichen Lagerstatt und trinkt reines Wasser.“ — „Den, der in der Schlacht fiel, hast du ihn gesehen?“ „Ja, sein Vater und seine Mutter weint über ihm. — „Den, dessen Leichnam man in die Steppe hinausgeworfen hat, hast du ihn gesehen?“ „Ja, sein Geist findet keine Ruhe in der Unterwelt“. „Den, dessen Geist keinen Pfleger hat, hast du ihn gesehen?“ „Ja, den Bodensatz vom Topf, Brotkrumen, Abfälle von der Straße ißt er“. — Schluß von XII.

Aus diesem Befund lassen sich für unsere Zwecke einige Schlüsse ziehen: a) Die Tafel XII kann man nicht, woran man früher gedacht hat, nach vorne versetzen, also unmittelbar nach dem Tod des E., denn E. lebt und kommt erst in XII in die Unterwelt. Er kommt dorthin aus einem Grund, der mit dem in VII erzählten (Strafe für die Tötung des Himmelsstiers und des Humbaba) nichts gemein hat. Auch der vom babylon. Übersetzer weggelassene erste Teil der sumer. Legende (die Hilfe für Ishtar) greift auf Zusammenhänge zurück, die im jetzigen Epos keinen Platz haben. Die Tafel ist also ein unorganischer Anhang (Beziehung zu dem sumer. Fragment „Der Tod des Gilg.“, Anet 50—52 ist nicht vorhanden), ohne Formungswillen geschrieben — als sumerisches Original betrachtet allerdings von großer Wirkung. Wir müssen also den Gedanken an „Einheit“ bei diesem Epos

fallen lassen. Es ist in die Weltliteratur eingegangen mit einer Appendix, so wie die Ilias ihren Weg gemacht hat vermehrt durch das nach verbreiteter Annahme unechte K. Als Grund, warum XII beigefügt wurde, können wir uns denken, daß das Unterweltsthema für einen Sumerer oder Babylonier einfach dazugehörte. b) XII ist nicht, wie gesagt, eine Erfindung aus der Zeit der ninivitischen Redaktion im VII. Jhdt., sondern stammt aus dem II. Jahrtausend. Eine epische An- oder Einfügung ist also nicht als solche ohne weiteres „spät“. c) Das Unterweltsthema (s. auch Inannas Abstieg zur Unterwelt, sumerisch, Anet 52—57); Nergal und Ereschkigal, akkadisch, Anet 103—104; Baal in der Unterwelt, ugaritisch, (s. o. S. 23) ist also in der Tat ein uraltes Thema. Wenn die im Vorausgegangenen zusammengestellten Beobachtungen als ausreichend befunden werden für die Annahme einer Brücke zwischen Mesopotamien und Hellas, so wird auch das Unterweltsthema über diese Brücke gegangen sein. Dann wird es uns nicht wundern, wenn es auch mit dem Wanderer Odysseus in Verbindung kam und als feste Fügung die bekannten Schwierigkeiten des Einbaus verursachte. Man kann XII genau so weglassen „ohne daß eine Lücke empfunden wird“, wie man dies vom λ gesagt hat. Die zweite Nekyia (ω) hat eine ähnliche appendixartige Stellung nach dem Ende der eigentlichen Heimkehr (ψ 296) und auch sie enthält Vorstellungen, die nicht zum übrigen stimmen. Aber man wird sich hüten müssen, das Thema als solches in eine Verfallszeit zu setzen. Wie der Schiffskatalog, so dürfte auch die Nekyia vielmehr zu den ältesten Werkstücken gehören. d) Berührungen mit der Odyssee liegen z. B. vor, insoferne weder G. noch Odysseus die Unterwelt betreten. Umarmung und Klage haben wir auch λ 211—12, das Sitzen beim Sprechen λ 82 (Elpenor). Wenn wir „Ordnung der Unterwelt“ darauf beziehen, daß der Leib vergeht (Ungeziefer, Staub), so wird man an λ 218—19 denken: *αὕτη δίκη ἐστὶ βροτῶν*. Daß der Anblick der Unterwelt schauervoll ist, sagt E. nicht expressis verbis, aber seine Weigerung und die Aufforderung zu weinen bedeuten das gleiche. Dann aber wird λ 156 vergleichbar: *χαλεπὸν τὰδε ζωοῖσιν ὁρᾶσθαι*, was ich nicht verstehe als „es ist schwierig (hierher zu kommen und) zu sehen“, sondern wie Y 131. Das sind wenig „direkte“ Parallelen. Aber die Korrektur unseres Blickes auf bestimmte von der Analyse stark angeschlagene epische Werkstücke ist wertvoll. W. Scha-

dewaldt hatte sich schon 1938 bezüglich des B von der alten Anschauung distanziert (Iliasstudien 152,3): darin können wir uns jetzt nur bestärkt fühlen.

17. Die jüngsten Bruchstücke des Gilg.-Epos (akkadisch) stammen aus dem 6. Jhdt., der Hauptteil aus der Bibliothek des Assurbamipal (7. Jhdt.). Daß dieses Jahrh. die Entstehungszeit des Epos sei, hat man m. W. auch vor dem Zutagetreten älterer Texte nicht behauptet. Die älteren Texte (hurrit. hethit. akkad. sumer.) erweisen die Existenz des Gilg.-Stoffes für die Zeit um 1400, 1800, 2000 und Ende (?) des 3. Jahrtausends. (Für unseren Zweck ist es nicht wichtig, ob an den sumer. Ansätzen noch Änderungen eintreten). Dasselbe gilt für die Texte: Inannas (Ischtars) Abstieg zur Unterwelt (Anet 52 und 107) und für das babylon. Welterschöpfungsepos (Anet 60). Die Orientalisten haben also die Vorstufen buchstäblich in Händen so wie wir sie für Homer niemals (offenbar auch nicht durch Pylos) haben werden. Wir dürfen annehmen, daß das Epos als älteste hohe Menschheitssprache im Grunde überall denselben Gesetzen folgt. Was für Gilg. erwiesen ist, dürfen wir also nach Griechenland übertragen und sagen: die Gilg.-Texte sind der urkundliche Beweis, daß epische Stoffe auch in Griechenland ein sehr langes Leben haben. Eine „Einheit“ bei Homer im Sinne einer einmaligen Schöpfung aus dem Nichts ist somit völlig ausgeschlossen.

Die orient. Texte, besonders das Gilgamesch-Epos, geben uns eine Ahnung davon, wie Dichtung v o r der „Geburt des Geistes“ aussieht. Die Sachlage zwingt dazu das unbestimmte Wort „Ahnung“ zu gebrauchen, das im allgemeinen in wissenschaftlichen Diskussionen keinen Platz hat. Aber auch Ahnungen können fruchtbar werden. Zum Beispiel ermuntern uns die orient. Texte nicht, das Suchen nach epischen „Charakterköpfen“ wieder aufzunehmen, mag auch die helle Bewußtheit der griechischen Form immer wieder dazu einladen. Man kann an das Epos keine Fragen richten, die es seiner Gattung nach nicht verträgt. Herders „Volks poesie“ war doch ein genialer Gedanke. Gewiß ist das nicht so zu verstehen, daß ein Kollektiv rätselhafterweise plötzlich tönend wird. Es ist immer der einzelne, der die Form gibt. Aber wenn diese Einzelnen zwar wechseln, durch unendliche Jahrhunderte aber immer an demselben Thema arbeiten (Gilgamesch), dann sind diese Einzelnen in einer heute noch nicht recht faßbaren Weise so sehr die Träger einer kollektiven

Geistigkeit, daß man behelfsmäßig doch sagen kann: das Volk dichtet.

Die Themen der orient. Epen sind nicht von den Griechen übernommen worden, wohl aber die Ausdrucksform der ältesten vor-individualistischen Gedanken⁵⁾. Eine Entwicklung, wie etwa aus einem Gilgamesch ein Odysseus wurde, wird sich nie zeichnen lassen. Zwischen dem Menschentum der orient. Epen und dem der griechischen ist — jedenfalls für den jetzigen Stand unserer Erkenntnis — eine tiefe Kluft. Es ist daher unwahrscheinlich, daß ein Übergang zum Griechisch-Menschlichen stattgefunden hat im Sinne einer *μετάβασις κατὰ μικρόν*: hier muß ein einmaliger genialer Akt angesetzt werden. Man findet dazu nur eine, freilich möchte ich meinen entscheidende Parallele: die Erfindung der griechischen Buchstabenschrift. Daß diese keine Kollektivleistung gewesen sein kann, hat R. Harder unwiderleglich gezeigt („Die Meisterung der Schrift durch die Griechen“ in: *Neue Wege z. Antike* I 1942, 91—108). Bis etwa 1200 benützten die Griechen die minoische Schrift. Dann muß ein genialer Mann gekommen sein, der verschiedene Schriftsysteme kannte und aus ihnen die phönikische ausgewählt und mit höchster Abstraktionsfähigkeit dem Griechischen adaptiert hat. Wenn immer wieder behauptet wird, die Griechen konnten von orientalischen Literaturen in der Originalsprache nichts wissen, so werden wir, auch bevor in Ras Schamra ein griechisch-ugaritisches Wörterbuch gefunden wird, sagen dürfen: ± 1000 v. Chr. muß jedenfalls ein Mann existiert haben, der in der Lage war, aus Aleph Alpha zu machen. Per analogiam dazu können wir uns die Transponierung der orient. Epenwelt in griechisches Menschentum vorstellen.

18. S. N. Kramer hat (Anet 44—52) drei sumer. Gilg.-Texte, alle aus dem frühen 2. Jahrtausend, behandelt: G. und Agga, Der Tod des G., G. und das Land der Lebenden. Von diesen ist nur das Thema des letzteren in das G.-Epos aufgenommen, Tafel II—V: die Fahrt der beiden Freunde zu Huwawa und dessen Tötung. Kramer sagt selbst Bemerkenswertes über den Grad der Sicherheit von Übertragungen aus dem Sumerischen (*AJA* 56, 1952, 91). Mit allem Vorbehalt darf aber doch folgendes gesagt werden: man kann auf diese

5) Indem z. B. W. Schadewaldt Proben orientalischer „Lyrik“ gab, hat er uns Sappho's Kunst sehr verdeutlicht. (Sappho, Potsdam 1950, 181 f.).

ältesten Gilg.-Texte im Verhältnis zum Gilg.-Epos nicht das Schema anwenden, das bewußt oder unbewußt die Homeranalyse weithin bestimmt hat: „alt = gut, jung = schlecht“. Sie sind gewiß eindrucksvoll und machen einen bezwingenden archaischen (sit venia!) Eindruck. Aber gerade die ersteren beiden zeigen in ungewöhnlichem Maße teils Wiederholungen (s. o. S 30), teils „trockene“ listenartige Aufzählungen. Auch sehen sie nicht so aus wie die von manchen Homeranalytikern erschlossenen oder postulierten wuchtigen, blockartig kurzen Urlieder, in denen alles Schlag auf Schlag ging — was dann durch die Epigonen gelängt oder verwässert worden sei.

III

Vorstufen Homers aus dem 2. Jahrtausend haben wir nicht. Und auf welchen Wegen vorderasiatisches Gut nach Griechenland gekommen ist, wissen wir noch nicht. Aber ein greifbares Dokument dieses Einflusses haben wir doch: das vielgerühmte Löwentor von Mykenai, dessen Relief in Griechenland völlig allein dasteht. In der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends, genau in der Zeit als die Ugarit-Epen blühten und die Hurriter und Hethiter mesopotamisches Erbe weiter nach Westen brachten, ist es entstanden — und sind im Innern der Burg die vielleicht ersten griechischen Sagen geformt worden. Die heraldische Löwengruppe gilt als minoische, das Tor selbst als griechische Leistung, da derartig Monumentales auf Kreta nicht nachgewiesen ist. In der Tat weisen heraldische Löwengruppen auf mykenischen Siegelringen (Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.*, Tafel 12, 1. 3. 4) auf kretische Siegelringe (*ibid.* Tafel 18, 1). Aber der Blick auf Kreta löst das Problem schwerlich. Die Monumentalität des Tores hat ihre Parallele nur in dem Löwentor von Boghazköy, das Goetze für hurritisch hält (*Hdbch.* 166), womit der Ursprung noch näher an Mesopotamien herangerückt wird (Abb. bei Riemschneider, a. O. Tafel 8). Vergleichbar mit Mykenai ist aber nur der gewaltige monolithische Bau und daß Löwen hier wie dort dem Eintretenden entgegenblicken. Aber die Löwen sind nicht über dem Tor, sondern wachsen aus den seitlichen Monolithen frontal heraus: sie bilden keine Gruppe. Aber daß die Heraldik des mykenischen Tores trotzdem ebenfalls nach Mesopotamien weist ⁶⁾, scheint sich mir zu ergeben aus dem

6) Selbst wenn man Kreta unmittelbar für das Löwentor-Relief maßgebend ein läßt, muß man die neuen Ausgrabungen in Nordsyrien

Relief von Tell Halaf (Hdb. der Archäologie, 1. Tafelband, München 1939, Tafel 160 links unten) um 1000 a. Chr., aus dem heraldischen Schema des Siegels von Uruk (ibid. Tafel 121; dazu T. 133, 3 u. 4) aus dem ausgehenden 4. Jahrt., sowie aus dem elfenbeinernen Messergriff vom Djebel el-Arak (ibid. Tafel 56, 2: Mann zwischen 2 Löwen), ungefähr aus derselben Frühzeit wie das Uruk-Siegel. Dieser Griff ist in Ägypten gefunden, aber schon der „Turban“ des Mannes zeigt, daß er nach Mesopotamien gehört (A. Scharff, *ibid.*, Textband, 460 und E. Otto, *Ägypten*, Stuttg. 1953, 30—32). — Außerdem sind schon bisher folgende in Mykenai gefundenen Gegenstände als aus Vorderasien (Anatolien, Syrien) stammend erkannt: a) Der myken. Streitwagen (auf Reliefs): F. Matz, Hdb. d. Arch. 4. Lfg München 1950, 266². b) Das Silbergefäß in Form eines Hirsches: G. Karo, RE— Suppl. VI 1935, 585, 35. c) Der Silbertrichter mit Darstellung einer belagerten Stadt: Karo, a. O. 585, 38 (doch Matz a. O. 267). d) Zwei Bronze-*statuetten* von Kriegsgöttern: Alan J. B. Wace, *Mycenae*, Princeton 1949, 108. e) Drei Fayence-Cylinder: Wace, a. O. 108. d und e bezeichnet Wace als hurritisch; bei d hebt er die große Ähnlichkeit mit entsprechenden Figuren aus Ras Schamra hervor.

Würzburg

Franz Dirlmeier

PRAISE OF PERICLEAN ATHENS AS A MIXED CONSTITUTION

In this note the writer will take issue with the assumption that in the Thucydidean version of the Funeral Oration, Pericles praises Athens as a democracy. This assumption is usually made, for example, by the eminent scholars, Victor Ehrenberg, *Origins of Democracy*, *Historia* I (1950, published in 1952), 536, M. A. Levi, *In margine a Tucidide, La Parola del Passato*, XXIII (1952), 97, and J.A.O. Larsen, *The Judgment of Antiquity on Democracy*, *Classical Philology* XLIX (1954), 3. On the other hand, the writer also seeks to prove

(Alalach, nō. von Ugarit) berücksichtigen (Sir L. Woolley, *Ein vergessenes Königreich*, Wiesbaden 1954; 76, 107, 182). Sie scheinen die Vorstellung von der Autochthonie der kretischen Kultur stark zu erschüttern.