

Meik Gerhards

Homer und die Bibel

Studien zur Interpretation der Ilias
und ausgewählter alttestamentlicher Texte



neukirchener
theologie

Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament

Begründet von
Günther Bornkamm und Gerhard von Rad

Herausgegeben von
Cilliers Breytenbach, Bernd Janowski,
Hermann Lichtenberger und Johannes Schnocks

144. Band
Meik Gerhards
Homer und die Bibel

Neukirchener Theologie

Meik Gerhards

Homer und die Bibel

Studien zur Interpretation der Ilias und ausgewählter
alttestamentlicher Texte

2015

Neukirchener Theologie

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2015 Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, Neukirchen-Vluyn
Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: Andreas Sonnhüter, Niederkrüchten

Lektorat: Volker Hampel, Neukirchen-Vluyn

DTP: Frank Hamburger, Rostock

Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-7887-2962-2 (Print)

ISBN 978-3-7887-2963-9 (E-PDF)

ISSN 0512-1582

www.neukirchener-verlage.de

Meiner Mutter zum 28. Juli 2015

Ich kam vom Pflug der Erde
zum Flug ins weite All
und vom Gebrüll der Herde
zum Sang der Nachtigall.

Die Welt hat manche Straße,
und jede gilt mir gleich,
ob ich ins Erdreich fasse,
ob ins Gedankenreich.

Es wiegt mit gleicher Schwere
auf Erden jedes Glied.
Ihr gebt mir eure Ähre,
ich gebe euch mein Lied.

Gerhart Hauptmann, Frau Julie Schubert ins Stammbuch (1880)
(Sämtliche Werke, hrsg. v. H.-E. Hass, Centenar-Ausgabe, Bd. IV,
Darmstadt 1964, 21).

Vorwort

Die vorliegende Arbeit geht davon aus, dass die Beschäftigung mit den großen Texten des klassischen Altertums und mit der Bibel nach wie vor aktuell ist. Damit verfolgt sie einen Ansatz, der in der heutigen Mediengesellschaft in einem guten Sinne unzeitgemäß und gerade deshalb aktuell ist. Der Klassische Philologe Uvo Hölscher hat darauf hingewiesen, dass „allein die Fülle“ der aktuellen Bilder- und Informationsflut es ausschließt, „daß sich daraus ein Schatz von Vorstellungen bildet, die uns begleiten und leiten“, der „Verlust der Bilder“ im Sinne der „inneren Vorstellungen, die zu unsrer Person gehören“ trägt zur Orientierungslosigkeit bei. Angesichts dessen stellt der unzeitgemäße Ansatz eine höchst zeitgemäße Herausforderung dar, die einen Kontrapunkt zu setzen versucht zum Einströmen der vielen tagesaktuellen Bilder, bei denen eine echte Aneignung weder möglich noch notwendig ist. Der Kontrapunkt besteht darin, darauf hinzuwirken, dass die alten Bilder nicht vergessen werden, die unsere Kultur über Jahrhundert hinweg Orientierung schaffend begleitet haben. Diese alten Bilder strömen aber nicht von außen ein, sie müssen erarbeitet, das heißt: aus der Auseinandersetzung mit alten, kulturprägenden Texten gewonnen werden. Ziel ist, im Anschluss an Hölscher gesagt, einen „Schatz an Vorstellungen“ zu erhalten, also einen inneren Reichtum, der durch die vielen Eindrücke der Tagesaktualität nicht verwässert wird, sondern vielmehr dazu verhilft, diese Aktualität vertieft wahrzunehmen und zu reflektieren.

Die vorliegende Arbeit mit vergleichenden Studien zu Homers Ilias und dem Alten Testament sieht sich diesem, wie ich finde, notwendigen Grundanliegen verpflichtet. Sie hat auch insofern eine sehr persönliche Note, als mich die Bibel seit meiner Kindheit und die antike griechische und römische Literatur seit meiner Schulzeit am Hollenberggymnasium in Waldbröl begleitet haben. Was die antike Literatur angeht, so möchte ich insbesondere den altsprachlichen Lehrern meiner Oberstufenzeit danken, obwohl dieser Dank die Lebenden nicht mehr erreicht: Herr StD Gerhard Rexhausen verstand es, die römischen Klassiker so zu vermitteln, dass sich aus ihnen vertiefende Perspektiven auf die Gegenwart ergeben, unvergessen etwa bei der Lektüre von Sallusts *De coniuratione Catilinae*; Herr OStD Gerhard Breidenbach führte mich als einzigen Schüler meines Jahrgangs zum Abitur im Griechischen und las auch außerhalb seiner Dienstzeit mit mir Herodot – und die

Ilias. Mein Bekenntnis zur Aktualität humanistischer Bildung gründet in dem Blick, der mir in der Schulzeit auf die antiken Texte eröffnet wurde. Die Behandlung Platons im Philosophieunterricht der 11. Klasse gehört auch noch dazu. Wie sehr ist doch damit zu rechnen, dass viele Bilder und Informationen, die uns täglich vermittelt werden, den Schatten an der Höhlenwand gleichen! – Ergänzt wurden die Erfahrungen der Schulzeit durch Vorträge des Gräzisten Prof. Dr. Arbogast Schmitt im *Studium generale* der Universität Marburg und durch Gespräche mit seinen Schülern. Den Einfluss von dieser Seite kann die vorliegende Arbeit nicht verleugnen.

Wie die Texte der klassischen Antike, so ist auch die Bibel ein Bildungsgut mit kaum zu überschätzender Wirkung auf die europäische Kulturgeschichte. Allerdings – wenn es nur um gute, lesenswerte Literatur geht, wird die Bibel nicht zuletzt von der Ilias übertroffen. Mich hat nie eine biblische Szene literarisch so beeindruckt wie der Abschied Hektors von Andromache (Ilias VI), Hektors Monolog vor der Stadtmauer von Troja (Il. XXII) oder Priamos' Besuch bei Achill mit dem Ziel der Auslösung von Hektors Leichnam (Il. XXIV). Auch wirken die Schicksale Achills und Hektors lebensnäher als etwa das Scheitern Sauls in I Sam 13; 15.

Die Bibel ist nicht die beste Literatur – aber sie ist auch nicht auf Grund ihrer literarischen Qualitäten ein wirkungsvolles Buch geworden. Ihre eigentliche Bedeutung resultiert daraus, dass Menschen von den biblischen Texten in einer Weise angesprochen wurden, die sie als Anrede des Gottes verstanden, von dem in den Texten die Rede ist. Diese Anrede Gottes durch die Bibel zu vernehmen, kann im Anschluss an K. Barth als „Aufmerksamwerden auf die Bibel“ bezeichnet werden. Dieses Aufmerksamwerden kann die Exegese nicht erzeugen. Sie kann aber nicht zuletzt durch den Vergleich mit anderer Literatur zeigen, dass die biblischen Texte Aussagen über Gott und Mensch enthalten, die in die Entscheidung rufen, sich darauf einzulassen oder sich zu verweigern. Bleibt diese Besonderheit der biblischen Texte außer acht, so ist die Bibel nur ein eher mäßig interessantes Kulturgut, dessen Wirkungen in Literatur, Musik und Kunst nur noch oberflächlich verstanden werden, wenn sie vielleicht auch noch ein ästhetisches Interesse auf sich ziehen.

Die Idee, über die Ilias und das Alte Testament zu schreiben, hege ich schon lange. Die Verwirklichung wurde durch den Vortrag „Hektor und der Zeusplan der Ilias“ angestoßen, den Herr Prof. Dr. Wolfgang Bernard am 17. Januar 2013 im Altertumswissenschaftlichen Kolloquium der Universität Rostock gehalten hat. Herr Prof. Dr. Heinz-Günther Nesselrath in Göttingen hat im Herbst 2013 eine vorläufige Skizze meiner Überlegungen zur Ilias kommentiert. Ich danke ihm für kriti-

sche und ermutigende Kommentare. Wo ich Gründe für meine Sicht der Dinge zu haben glaubte, bin ich seinem Rat auch nicht gefolgt. Sollten Klassische Philologen das Buch zur Hand nehmen, bitte ich sie, freundlich zu beachten, dass die Ausführungen zu Homer das Werk eines Dilettanten sind.

Was die Fertigstellung der Arbeit angeht, danke ich vor allem meiner lieben Frau Constanze für ihre Geduld in der Zeit, in der ich das Buch in den beiden vergangenen Jahren neben meinen sonstigen Tätigkeiten niedergeschrieben habe.

Für die Aufnahme in die Reihe WMANT danke ich Herrn Prof. Dr. Bernd Janowski (Tübingen) und Herrn Prof. Dr. Johannes Schnocks (Münster).

Ich widme das Buch meiner Mutter zu ihrem 80. Geburtstag am 28. Juli 2015. Das Buch ist ein Weniges für das Viele, das ich von ihr und von meinem Vater empfangen habe. Dazu gehört nicht zuletzt, dass mein Bruder und ich als erste aus unserer Familie das Gymnasium und die Universität besuchen konnten. Insofern ist das Buch auch ein Ergebnis dessen, was meine Eltern mir mitgegeben haben.

Köln, den 28. Januar 2015

Meik Gerhards

Inhalt

Vorwort.....	VII
A Einleitung	1
I. Homer und die Bibel – Quellen humanistischer Bildung	3
II. Homer und das Alte Testament – Literatur von der Peripherie des Alten Orients	8
1. Altorientalische Einflüsse als Verbindung zwischen Homer und dem Alten Testament.....	8
2. Altorientalische Einflüsse in der Ilias	9
3. Zur Erklärung orientalischer Einflüsse auf Homer	15
4. Zu griechischen Einflüssen in Palästina und im Alten Testament	28
5. Zusammenfassung.....	38
III. Zur vorliegenden Arbeit	41
IV. Aktuelles Interesse an den Texten	43
V. Vorrang des synchronen Textzugangs	48
B Menschliche Tragik und Ratschluss des Zeus in der Ilias	65
a) Zu den Homer-Zitaten:	67
b) Zu den im Interpretationstext verwendeten Bezeichnungen der Griechen und Troer:	68
I. Menschliche und göttliche Triebkraft des Geschehens	69
1. Die Ilias als Dichtung über den Troischen Krieg	69

2.	Der Zorn Achills als Thema der Ilias	71
3.	Der Ratschluss des Zeus als Thema der Ilias	73
4.	Zum Verhältnis von göttlicher und menschlicher Triebkraft	79
II.	Der zürnende Achill als tragische Gestalt	82
1.	Zur Bestimmung des Tragischen	82
2.	Achills früher Tod	93
3.	Achills Entscheidungen	102
4.	Zusammenfassung	120
III.	Zeus als göttlicher Moderator des Geschehens	122
1.	Vorüberlegungen zu einer zeus-theologischen Lesart	122
2.	Zur Bewährung der zeus-theologischen Lesart	126
3.	Weitere Anwendungen der zeus-theologischen Lesart	164
IV.	Zusammenfassung	198
C	Perspektiven auf alttestamentliche Texte	205
I.	Perspektiven auf Szenen einer Ratsversammlung Gottes	207
1.	Einleitende Bemerkungen	207
2.	Die Thronratsvision des Micha ben Jimla (I Reg 22,19–23) als Parallele zu Ilias IV 1–72	210
3.	Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund von Ps 82	242
II.	Perspektiven auf das Erste Samuelbuch	273
1.	I Sam 17 und die Ilias	273
2.	Saul als tragische Gestalt	320
D	Ilias und Altes Testament – vertiefende und abschließende Perspektiven	385
I.	Die Gerechtigkeit des höchsten Gottes	388
1.	Frömmigkeit ist wichtiger als Kult	389
2.	Der höchste Gott als Wahrer von Gerechtigkeit als gesellschaftliche Leitidee	390

3. Anstöße zur Theodizeefrage	394
II. Menschliche Tragik	401
III. Zur Besonderheit der Bibel gegenüber Homer und anderer Literatur	414
Literatur	417
Register	439

A

Einleitung

I. Homer und die Bibel – Quellen humanistischer Bildung

Am 28. August 1518 stellte Ph. Melanchthon in seiner Antrittsrede *Sermo habitus apud iuventutem Academia Witebergensis, de corrigendis adolescentiae studiis* ein humanistisches Bildungsprogramm vor, das die Bedeutung des Studiums der biblischen und antiken Texte in den Originalsprachen betont. Dabei richtet er sich unter anderem gegen die Behauptung, das Studium der zu neuem Leben erweckten antiken Literatur biete mehr Schwierigkeiten als Nutzen, und das Studium der alten Sprachen halte von eigentlich wichtigen Dingen ab.¹

Dem hält Melanchthon entgegen, dass jeder, der in der Gesellschaft Hervorragendes leisten wolle, sich zuvor mit den *humanae disciplinae* beschäftigen müsse, mit den Wissensgebieten, die den Menschen als Menschen bilden.² Dazu sei das Studium der besten Autoren unverzichtbar, wobei die Antike unerreichte Maßstäbe liefere. Vor allem gehöre auch Homer, der den Griechen die Quelle aller Wissensgebiete (*fons omnium disciplinarum*) war, zu den Dichtern, die Unverzichtbares zur Menschenbildung beitragen.⁴

Melanchthon hält die Beschäftigung mit antiker Philosophie und Dichtung für alle weiteren Studien für unverzichtbar, nicht zuletzt für das der Theologie, die mehr als alle anderen Studiengebiete Denkfähigkeit, Übung und Sorgfalt verlange. Zu den heiligen Dingen müsse man vom Heiligen Geist geführt und von der Pflege menschlicher Wissenschaften begleitet gelangen – *Duce Spiritu, comite artium nostrarum cultu, ad sacra venire licet*.⁵

Die Ansätze, die der damals erst einundzwanzigjährige spätere *Praeceptor Germaniae* vor fast 500 Jahren vertrat, verdienen bis heute Beachtung, und sie sind heute erneut gegenüber Einsprüchen zu verteidigen, die schon damals erhoben wurden. Die Behauptung, das Studium antiker Literaturen, erst recht aber das Erlernen antiker Sprachen, halte von den eigentlich wichtigen Dingen ab, ist – wenn auch unter völ-

¹ Vgl. Melanchthon, *Sermo*, 30, 16–20.

² Im damaligen Sprachgebrauch: *vel in sacris, vel foro* („auf geistlichem oder weltlichem Gebiet“).

³ Melanchthon, *Sermo*, 38,36–39,2.

⁴ Vgl. Melanchthon, *Sermo*, 39,10–12.

⁵ Melanchthon, *Sermo*, 40,1–6.

lig veränderten Bedingungen – mittlerweile verbreiteter denn je. Das bedeutet aber, dass deutlicher denn je daran zu erinnern ist, dass sich in Europa sowohl die klassische antike Literatur als auch die Bibel Jahrhunderte hindurch immer wieder als Quellen kreativer Bildung bewährt haben, die sich „stets neu als frischer, dauerhafter, ja als moderner“ erwiesen haben, „als vieles, was etwa moderne Bearbeiter aus ihnen inzwischen gemacht hatten“⁶. Dieser Hinweis sei im Folgenden exkursartig vertieft.

Um dies zu vertiefen, sei an den Vortrag „Der Verlust der Bilder“ des Klassischen Philologen U. Hölscher erinnert, der darauf hinweist, dass im Zeitalter der Medien und des Tourismus zwar eine Flut von Bildern und Eindrücken auf die Menschen einwirke, dass aber „allein die Fülle“ es ausschließe, „daß sich daraus ein Schatz von Vorstellungen bildet, die uns begleiten und leiten“. Die Bilder im Sinne der „inneren Vorstellungen, die zu unsrer Person gehören“ seien uns demgegenüber abhanden gekommen, auch die Geschichten, „die als Bilder uns umstellen und aus denen wir uns selbst verstehn“. So seien die biblischen Geschichten einst „die Nahrung der Vorschüler“ gewesen, während man „heute selten einen Gymnasiasten treffen“ werde, „der von Jakobs Begegnung mit Rahel am Brunnen eine Vorstellung hat“. Die Folgen dieser Entwicklung sind gravierend: „Keine Muster, keine überlieferten Geschichten helfen uns noch zur Orientierung, und keine Sitte nimmt uns heute die ganze individuelle Entscheidung ab. Die Massen aber ordnen sich nach irrationalen Stichworten und undurchschaubaren Tendenzen. In diesem Sinne sage ich, wir sind bilderlos“⁷.

Gerade der letzte zitierte Satz zeigt, wie aktuell Hölschers Ausführungen sind. Zwar sind die Medien und der Tourismus, die Hölscher als Quellen der Bilderflut nennt, ein selbstverständlicher Teil unseres Lebens geworden, auf den wir weder verzichten können noch wollen. Gerade weil diese Größen aber einen solchen Einfluss haben, scheint es notwendig, einen Kontrapunkt zu der durch sie vermittelten Bilder- und Informationsflut und zu der damit verbundenen Orientierungslosigkeit zu setzen. Dem dient das Bemühen darum, dass die Geschichten nicht vergessen werden, die auf Grund ihrer Beständigkeit innerhalb unserer Kultur bleibenden, vielfach auch unbewussten Einfluss gewonnen haben, und die in ihrer Kargheit die Phantasie umso mehr anregen als jeder noch so gut gemachte Film. Zu diesen Geschichten, die schon seit Jahrhunderten und unter ständig veränderten Verhältnissen ihre Kraft zur Orientierungsstiftung bewiesen haben, gehören die biblischen Erzählungen ebenso wie die Überlieferungen, Dichtungen und Dramen des klassischen Altertums, darunter an prominenter Stelle die Epen Homers. Ein zweiter wichtiger Hinweis setzt dabei an, dass diese prägenden Texte als eine Art kultureller Kanon aufgefasst werden können, der zu immer neuer Aktualisierung, d. h. zur Interpretation oder „Exegese“ im weiteren, nicht allein auf die Bibel bezogenen Sinne, einlädt. Der Althistoriker E. Flaig weist darauf hin, dass „die Arbeit der Exegese wunderbare Dynamiken der kreativen Aneignung“ erzeugt: „Jene Dialektik von Text und Kommentar, die mehreren Hochkulturen einen unerschöpflichen Reichtum des Ausbeutens erbrachte, verdankt sich dieser

⁶ Meier, Kultur, 14. Die Feststellung bezieht sich auf Texte des klassischen Altertums; ich erlaube mir, die Bibel hinzuzunehmen.

⁷ Vgl. dazu Hölscher, Verlust, 385.

Spannung, vermitteln zu müssen zwischen zwei Sinnhorizonten⁸. Gäbe man also die Beschäftigung mit den alten, prägenden Texten auf, etwa weil man diese für nicht mehr zeitgemäß oder für nicht mehr vermittelbar hielte, ginge eine Quelle kreativer Aneignung und Auseinandersetzung mit vorgegebenen Fragestellungen, Einsichten und Weisheiten verloren.

Gerade in der Beschäftigung mit diesen alten Texten kann das Eigene im Fremden aufgespürt und auf diese Weise neu gesehen werden. Der Umgang mit Fremdem und das bessere Verständnis des Eigenen kann gerade im Umgang mit den Texten der Antike eingeübt werden, ist die Antike doch, wie wiederum Hölscher in einem vielzitierten Wort festgestellt hat, „das nächste Fremde“. Die Texte der Antike empfehlen sich deshalb zu dem genannten Zweck, weil sie nicht „das ganz Andere“ sind, sondern der Ursprung des Eigenen, das uns in ihnen „in einer anderen Möglichkeit, ja überhaupt im Stande der Möglichkeit begegnet“.⁹

Darin dass sich aus der Beschäftigung mit den antiken Texten gerade auf Grund ihrer Abständigkeit ein kreativer Blick auf das Eigene und seine Möglichkeiten ergibt, liegt ein nach wie vor unverzichtbarer Vorzug humanistischer Bildung. So stellt Hölscher fest: „Wenn dem aus einer klassischen Schule Hervorgegangenen heute irgend ein Vorzug vor dem polytechnisch Geschulten, selbst technisch-naturwissenschaftlichen Aufgaben gegenüber, zukommt, so würde ich ihn nicht so sehr in der formalen Bildung seines Geistes sehen (...), sondern in einer Art kritischer Phantasie: der Fähigkeit, nicht nur mit Gelerntem richtig umzugehen, sondern schöpferisch seine Möglichkeiten zu denken, vom Zwang des Gegebenen, der Majorität, des Zeitgemäßen Abstand zu nehmen“.¹⁰ Der Abstand vom „Zwang des Zeitgemäßen“, der dabei gewonnen wird, wirkt wiederum der von dem Klassischen Philologen M. Fuhrmann beklagten Narzissthaftigkeit und Nutzenorientiertheit unserer Epoche entgegen.¹¹ Ein solches Gegenmittel ist unverzichtbar für eine Zeit, deren Horizont sich zunehmend auf das selbstverliebte Anschauen der eigenen Gegenwart beschränkt, und die sich gerade deshalb der Gefahr der Manipulierbarkeit aussetzt. So gilt nach Flaig für Individuen wie für Kulturen, dass menschliches Handeln „sogar bei starker normativer Orientierung (...) richtungslos und kriminell werden“ kann, „wenn man unser Erinnerungsvermögen lahmlegt“. Dargestellt sei dies in dem Film „Memento“ sowie in Orwells „1984“.¹² Von diesem Appell an die Bedeutung des Erinnerungsvermögens ist es nur ein kleiner Schritt zu der Feststellung, dass alle Bemühungen um Europa als Idee und als kulturelle und politische Gemeinschaft, nur dann eine Zukunft haben werden, wenn das kulturelle Gedächtnis Europas gepflegt wird, wobei die Beschäftigung und immer neue Exegese der antiken und biblischen Quellen Europas unverzichtbar ist. Das kulturelle Gedächtnis ist eine wesentliche anthropologische Konstante, ohne deren Kultivierung, wie der Althistoriker H.-J. Gehrke feststellt, „eine Gemeinschaft oder Gesellschaft, eine Gruppe oder ein Verband“ nicht „entstehen und bestehen“ kann.¹³

⁸ Flaig, Strom, 165 („Die Umgründung Europas auf die Religion“).

⁹ Hölscher, Selbstgespräch, 278.

¹⁰ Hölscher, Selbstgespräch, 278.

¹¹ Zu den Stichwörtern „Narzissthaftigkeit“ und „Nutzenorientiertheit“ als Problemen unserer Zeit vgl. Fuhrmann, Bildung, 110.

¹² Nach Flaig, Strom, 158 („Die Umgründung Europas auf die Religion“).

¹³ Gehrke, Vergangenheit, 65.

Diese vertiefenden Überlegungen sollten die bleibende Aktualität eines humanistischen Bildungsideals in der Tradition Melanchthons gezeigt haben, allerdings ohne dass für dieses Ideal ein Alleingültigkeitsanspruch erhoben werden sollte. Selbstverständlich muss es in einer sozial, ökonomisch und technisch hochkomplexen Gesellschaft auch andere Bildungswege von nicht geringerer Bedeutung geben.

Die vorliegende Arbeit zieht also ihre Legitimation aus der Überzeugung, dass die humanistische Bildung heute zwar nicht mehr der Inbegriff von Bildung überhaupt sein kann, dass sie aber dennoch unaufgebbar zum europäischen Bildungs- und Studienkanon gehört. Indem sich die Arbeit vergleichenden Studien zu Homers Ilias und ausgewählten biblischen Texten widmet, beschäftigt sie sich mit essentiellen Quellen abendländischer Bildung.

Aber damit nicht genug: Für die Theologie ist zugleich Melanchthons Hinweis von Interesse, dass gerade die Beschäftigung mit den *sacra* auf den Kontakt mit der allgemeinen Bildung angewiesen ist: Zu den heiligen Dingen gelange man *duce Spiritu, comite artium nostrarum cultu*. Dabei ist vorausgesetzt, dass zu den prägenden Größen der europäischen Kultur auch ein reflektierter christlicher Glaube gehört, ein Glaube, der in enger Verbindung und im Gespräch mit den in der klassischen Antike grundgelegten philosophischen und wissenschaftlichen Traditionen Europas steht. Auch wo der Glaube, wie es bei Melanchthon zugleich vorausgesetzt ist, nicht in Philosophie und Wissenschaft begründet ist, sondern wo er als Geschenk des Heiligen Geistes (*duce Spiritu!*) erfahren wird, kann sich im europäischen Kontext nur ein subkultureller Glaube aus dieser Verbindung und diesem Gespräch lösen. Daher kommt der Beschäftigung mit klassischer antiker Philosophie und Dichtung ein fester Platz innerhalb der Theologie zu, weil sie der Reflektiertheit des als Gottesgeschenk erfahrenen und verstandenen Glaubens zugute kommt. Innerhalb der Theologie sollte sich vor diesem Hintergrund die alttestamentliche Wissenschaft der Aufgabe widmen, vergleichende Studien zwischen alttestamentlichen und antiken griechischen Texten anzustellen.

Diese Aufgabe liegt auch deshalb nahe, weil die antike griechische Literatur aus der entfernten Nachbarschaft des Alten Testaments stammt, ist sie doch wie die Literatur des Alten Testaments während des 1. Jt.s v. Chr. im östlichen Mittelmeerraum entstanden. Angesichts „religiöse[r] und kulturelle[r] Gemeinsamkeiten zwischen Hellas und Israel“, die im Rahmen vorderorientalisch-griechischer Kulturkontakte zu erklären sind¹⁴, mag man sich wundern, dass entsprechende Kontakte lange nur wenig berücksichtigt wurden¹⁵.

¹⁴ Kaiser, Bedeutung, 3 (das Zitat dort als Überschrift).

¹⁵ So etwa Haag, Homer, 5.

Diesen Kulturkontakten wird sich Kap. II. ausführlicher zuwenden, wobei aber schon das besondere Vorhaben der Arbeit, also vergleichende Studien zur Ilias und alttestamentlichen Texten, leitend ist.

II. Homer und das Alte Testament – Literatur von der Peripherie des Alten Orients

1. Altorientalische Einflüsse als Verbindung zwischen Homer und dem Alten Testament

W. Burkert nennt H. Grotius als ersten neuzeitlichen Vertreter vergleichender Studien zu homerischen und biblischen Texten.¹⁶

Im 19. und frühen 20. Jh. wurden Sammlungen von Motiven, Vorstellungen und Begrifflichkeiten angelegt, die sich sowohl in homerischen als auch in alttestamentlichen Texten finden: die „Erläuterungen der heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments aus den Klassikern, besonders aus Homer“ von F.B. Koester (1833), der Aufsatz „Biblische Parallelen zu Homerus“ von M. Krenkel (1888) und die Studie „Homer und die Bibel“ von J. Drobinsky (1914). Eine Fülle an entsprechenden Materialien ist in neuerer Zeit auch dem dreibändigen Werk „Israel und Hellas“ von J.P. Brown (1995–2001) zu entnehmen.

Innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft war das Interesse an Vergleichen mit Homer allerdings nie besonders groß, zumal seit der Erschließung der ägyptischen und altorientalischen Quellen eine Fülle weiterer Vergleichstexte vorhanden ist, die dem Alten Testament vielfach näher stehen. Dennoch mahnen die Überlegungen von Kapitel I dazu, die Tradition vergleichender Studien zu Homer und dem Alten Testament nicht abreißen zu lassen, was nun vor allem auch deshalb gilt, weil mittlerweile weithin anerkannt ist, dass altorientalische Texte und Traditionen nicht nur auf das Alte Testament eingewirkt haben, sondern auch auf Homer.¹⁷ Nach dem bedeutenden Homerforscher M.L. West sind orientalische Einflüsse sogar „very extensive in the Hesiodic and Homeric poems“¹⁸ – und sollte bisweilen auch „eine dem Zeitgeist des Postkolonialismus huldigende, übertriebene Tendenz zur Herleitung von Anregungen aus dem Orient“ wirksam sein¹⁹, so ist das Vorhandensein solcher Anregungen im Kern doch unbestreitbar.

Die jeweilige Aufnahme altorientalischer Einflüsse stellt also ein Bindeglied zwischen Homer und dem Alten Testament dar. Es besteht nicht erst eine wirkungsgeschichtliche Verbindung, weil beide Textbereiche

¹⁶ Burkert, Homer, 28.

¹⁷ Vgl. Burkert, Homerstudien; ders., Homer; ders., Varianten, 418–420; West, Face, 334–401, v. a. 400f. (zur Ilias); Rollinger, Einflüsse; Patzek, „Textvorlagen“; Powell, HE II, 559–562.

¹⁸ West, Face, 60.

¹⁹ Kolb, Tatort, 113.

die abendländische Kultur mitgeprägt haben; indirekte Verbindungen bestehen schon auf Grund des gemeinsamen Ursprungs im Einflussbereich des Alten Orients. Daraus gewinnen vergleichende Studien ein Fundament, das es erlaubt, in alttestamentlichen und homerischen Texten Fragestellungen und Motive zu entdecken, für die gemeinsame Herkunft aus dem Gebiet des vorderasiatisch-ostmediterranen Kulturkontakts naheliegt. Bei manchen Gemeinsamkeiten mögen sogar konkrete Verbindungen rekonstruierbar sein, aus denen sie sich ergeben haben.

Zwar kann ein Vergleich zwischen großen Texten der Weltkulturen auch dann gewinnbringend sein, wenn sie nicht demselben kulturellen Großraum entstammen. Auch in Texten aus nicht miteinander verbundenen Räumen können sich dieselben bleibend aktuellen Menschheitsfragen niedergeschlagen haben und zum Vergleich anregen. Die Herkunft aus einem gemeinsamen Großraum reduziert aber kulturelle Gräben, die die Vergleichbarkeit erschweren.

Die gemeinsame Verwurzelung Homers und des Alten Testaments im Einflussbereich des Alten Orients als Fundament vergleichender Studien ist auch für den Theologen interessant, der sich an einer zeus-theologischen Lesart der Ilias versucht, die eine deutlich positivere Einschätzung der Zeus-Figur voraussetzt als sie vielfach in der altertumswissenschaftlichen Homerinterpretation vertreten wird²⁰. Entdeckt man aber, dass die Zeus-Figur der Ilias auch mit Elementen gezeichnet ist, die an mesopotamische Marduk-Theologie erinnern, und sieht man zugleich Übereinstimmungen zwischen dem iliadischen Zeus und dem biblischen Jahwe, dann spricht die Verwurzelung Homers wie des Alten Testaments im Einflussbereich des Alten Orients, aus dem auch die Zeugnisse der Marduk-Theologie stammen, dafür, dass Zeus nicht grundsätzlich anders aufzufassen ist als Marduk und Jahwe: Wie diese ist er ein erhabener Gott, der Vertrauen verdient. Damit ist der mögliche Vorwurf abzuwehren, die zeus-theologische Lesart sei theologisch gewollt und zu sehr *ad maiorem Iovis gloriam* ausgerichtet.

In den folgenden Unterkapiteln geht es zunächst um altorientalische Einflüsse in der Ilias (Unterkapitel 2) sowie um Ansätze und Probleme ihrer Erklärung (Unterkapitel 3), anschließend ist nach griechischen, insbesondere homerischen oder mit Homer verwandten, Einflüssen im Land der Bibel, in Palästina, zu fragen (Unterkapitel 4).

2. Altorientalische Einflüsse in der Ilias

Die Ilias, die Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist, enthält beachtliche Parallelen insbesondere zum Gilgameschepos, die nur durch die

²⁰ Vgl. dazu unten S. 126–130.

Aufnahme orientalischer Einflüsse zu erklären sind. Das sei im Folgenden durch inhaltliche Übereinstimmungen belegt.²¹ Darüber hinaus bestehen auch Übereinstimmungen in der literarischen Gestaltung²², die an dieser Stelle aber außer Betracht bleiben sollen.

- Wenn in Il. V 365–431 Aphrodite zum Olymp auffährt und dort wegen der durch Diomedes erlittenen Handverletzung klagt, so erinnert das an die bekannte Szene aus dem Gilgameschepos, in der Ishtar zum Himmel aufsteigt und wegen ihrer Zurückweisung durch Gilgamesch klagt (Gilg VI 81–91). Beide, Aphrodite und Ishtar, sind Liebesgöttinnen; beide wurden, wenn auch in unterschiedlicher Weise, von einem Menschen verletzt: Aphrodite wurde physisch an der Hand verletzt, Ishtar wurde im übertragenen Sinn, durch Zurückweisung und Kränkung, verletzt. Besonders interessant ist, dass in der Ilias-Szene die Göttin Dione als Mutter der Aphrodite erscheint (Il. V 370; 381). Ihr Name ist eine Femininbildung zum Namen des Zeus. Ist „in der homerischen Götterfamilie (...) ein solches Paar“ auch „ein Unikum“²³, so hat es doch ein Gegenstück gerade in den Eltern der Ishtar in der genannten Szene des Gilgameschepos: im Götterpaar Anu und Antu (Gilg. VI 82f.). Auch bei diesem Paar ist der Name der Mutter (Antu) eine Femininbildung zum Namen des Vaters (Anu). Damit liegt eine Reihe von Übereinstimmungen zwischen der Aphrodite- und der Ischtarszene vor, aus der Burkert einen Einfluss des Gilgameschepos auf Homer erschließt, der über die Aufnahme verbreiteter mündlicher Tradition, also etwa eines Wandermotivs, hinausgeht: „Homer‘ scheint also sogar im linguistischen Bereich von Gilgamesch [*sic!*] beeinflusst, indem er, unberührt von sonstiger griechischer Mythologie, Dione als Gegenstück zu Antu einführt, wenn er eine eindrucksvolle Götterszene nachbildet“.²⁴
- In Il. XIV 200–202; 301–303 nennt Hera Okeanos und Tethys als Stammeltern der Götter.²⁵ Hierbei handelt es sich um die einzige Stelle, an der Homer kosmogonisches Interesse zeigt²⁶, wenn auch im Rahmen von Intrigenreden Heras bei der Betörung des Zeus (Διὸς ἄποτῆ). Aber nicht nur das: Auch die Göttin Tethys wird bei Homer nur an dieser Stelle erwähnt. Obwohl sie auch bei Hesiod vorkommt²⁷, ist sie doch in Griechenland eine

²¹ Zu den genannten Beispielen vgl. neben der im Folgenden zitierten Literatur auch Haubold, *Greece*, 20–25.

²² Vgl. dazu Burkert, *Homerstudien*, 44f.; West, *Face*, 169–219; Currie, *Iliad*, 553f.

²³ Burkert, *Homer*, 48. Das „jedoch“ bezieht sich darauf, dass außerhalb der homerischen Epen durchaus Belege für die Verehrung einer Göttin Dione vorliegen. – Nach Lyons, *HE I*, 209f, wird Dione auch beim Orakel von Dodona als Gattin des Zeus verehrt.

²⁴ Burkert, *Homer*, 48f.; zu der Parallele vgl. auch ders., *Varianten*, 418f.; West, *Face*, 363f.; Patzek, „Textvorlagen“, 398f.; Meier, *Kultur*, 87f.

²⁵ Okeanos wird an den genannten Stellen γένεσις („Ursprung“) genannt; in Verbindung mit der „Mutter Tethys“ ist der Begriff „eher genealog[isch]“ verstanden im Sinne von „Stammvater“. In XIV 246 wird Okeanos ohne Erwähnung der Tethys „Ursprung für alles“ genannt. Hier ist der Begriff „eher physikal[isch]-kosmolog[isch]“ verwendet: „Wasser als Ursprung aller Dinge“ (so M. Schmidt, *LfgRE II*, Sp. 130).

²⁶ So Meier, *Kultur*, 88.

²⁷ Belege bei Nordheider, *LfgRE IV*, Sp. 449f.

weithin fremde Gottheit: keine „lebendige Figur der griechischen Mythologie und Religion. Im Gegensatz zur Meeresgöttin Thetis, der Mutter des Achilleus, mit der sie schon in der Antike gelegentlich verwechselt wird, hat Tethys keinen Kult, und niemand weiß weiteres über sie zu erzählen. (...) Wie sie zu der Ehrenstellung einer Urmutter kam, weiß in Griechenland niemand“²⁸. Da Tethys nun aber gemeinsam mit ihrem Gatten Okeanos als Urgottheit erwähnt ist, liegt es nahe, in ihr eine Rezeption der babylonischen Tiāmat zu sehen, was mit einer „Kling-Klang-Etymologie“ unterstützt werden kann²⁹ und „jetzt weitgehend anerkannt“³⁰ ist. Also entsprechen Okeanos und Tethys, deren Erwähnung in Il. XIV 302 schon auf Grund ihrer Isoliertheit als Fragment einer in Griechenland sonst nicht belegten Kosmogonie erscheint, dem am Anfang des babylonischen Welterschöpfungsepos *Enūma eliš* genannten Urgötterpaar Apsū und Tiāmat. Damit lässt die genannte Stelle einen irgendwie vermittelten Einfluss altorientalischer Kosmogonie vermuten, obwohl die Unterscheidung, nach der Apsū der Süßwasser- und Tiāmat der Salzwasserozean ist, bei Homer nicht angedeutet ist.³¹

- Nach Il. XV 190–193 wurden die verschiedenen Bereiche des Kosmos durch das Los unter den wichtigsten Göttern aufgeteilt. Dabei erhielt Poseidon das Meer, Hades die Unterwelt und Zeus den Himmel. Die Vorstellung einer solchen Auslosung findet sich auch zu Beginn des Atramchasissepos, wo Anu den Himmel erhält, Enlil die Erde und Enki/Ea das Meer.³²
- In Il. XVIII 316–323 legt Achill bei der Totenklage um Patroklos die Hände auf die Brust des Gefährten und stöhnt wie ein Löwe, dem ein Jäger die Jungen geraubt hat. Die Szene erinnert an Gilg. VIII 58–62. Dort fühlt Gilgamesch nach Enkidu Herz, um zu sehen, ob es noch schlägt; anschließend umkreist er den Toten wie ein Adler und eine Löwin, die der Jungen beraubt ist bzw. nach einer anderen Lesart: deren Junge in eine Falle geraten sind³³. Achill und Gilgamesch legen also die Hände auf die Brust des toten Freundes – aber nur bei Gilgamesch ist die Handlung verständlich: Er sucht in der schwachen, aber noch nicht absurden Hoffnung, dass Enkidu noch lebt, dessen Herzschlag. Da Enkidu an einer Krankheit gestorben ist (Gilg. VII 255ff.), mag er noch ungläubig prüfen, ob er tatsächlich tot oder nur in tiefen Schlaf und Bewusstlosigkeit gefallen ist (VIII 55f.³⁴). Anders Achill: Er hatte den im Kampf gefallenen Patroklos „zerfleischt von scharfem Erz“ auf der Bahre liegen gesehen (XVIII 236). Er kann also gar nicht mehr damit rechnen, bei ihm noch einen Herzschlag festzustellen. Dass er dem

²⁸ Burkert, Homer, 37.

²⁹ Nach Burkert, Homer, 37 wäre die Nebenform *tawtu* im Griechischen zu Tethys geworden; bei dem Aristotelesschüler Eudemos erscheint Tiāmat als Τάρωθε.

³⁰ Nordheider, LfgE IV, Sp. 449.

³¹ Vgl. dazu Burkert, Homer, 36f.; ders., Varianten, 419; auch Powell, HE II, 560; Kelly, HE III, 847.

³² Vgl. dazu Burkert, Homer, 41f.; ders., Varianten, 418; auch West, Face, 109f., der noch auf zwei entferntere Parallelen aus dem sumerischen und hethitischen Bereich hinweist. – Zum Atramchasissepos vgl. jetzt die Übersetzung von R. Pientka-Hinz in: Franke (Hrsg.), Götter, 10–38, v. a. a.a.O., 10.

³³ Zu den verschiedenen Lesarten in Z. 61 George, Gilgamesh-Epic I, 656f. m. Anm. 11.

³⁴ Zu Text und Übersetzung George, Gilgamesh-Epic I, 654f.; II, 856.

Freund dennoch die Hände auf die Brust legt, wirkt für sich genommen wie ein mit der Totenklage verbundener Trauerritus. Dieser rituelle Eindruck ergibt sich aber vor allem daraus, dass die Handlung keinem praktischen Zweck dient. Erklärbar wird sie als Rezeption der Gilgamesch-Szene: Dass Achill die Hände auf Patroklos' Brust legt, „seems to be a detail that has been taken over from the source version [=der *Gilgamesch-Szene*] and has lost its rationale“³⁵. Dem Vergleich Gilgameschs mit einer Löwin, die ihre Jungen verloren hat, entspricht in der Ilias ein Vergleich Achills mit einem (männlichen) Löwen, dem ein Jäger die Jungen geraubt hat.³⁶ Auch dieser Vergleich kann als Übernahme aus dem Gilgameschepos verstanden werden, bei der zugleich eine Anpassung an den Kontext der Ilias vorgenommen wurde: Gilgameschs Vergleich mit einer Löwin dient dem Ausdruck hoffnungsloser Trauer; der männliche Löwe, mit dem Achill verglichen wird, weiß wer ihm die Jungen geraubt hat. Er sinnt daher auf Rache und sucht den Schuldigen (Il. XVIII 321f.). Damit springt „das Gleichnis (...) über auf die folgende Handlung, auf Achill, der nicht mehr ruhen wird, bevor er Hektor“, durch den Patroklos zu Tode gekommen ist (Il. XVI 818ff.), „gefunden und getötet hat“.³⁷

- In Il. XXIII 59–107 erscheint der tote Patroklos Achill und bittet um eine möglichst schnelle Bestattung, damit er in den Hades eingehen kann (Il. XXIII 71–74). Bei dieser Gelegenheit erfährt Achill, dass es im Hades eine Fortexistenz von Seele (ψυχή) und Ebenbild (εἰδωλον) gibt, wenn auch ohne Bewusstsein oder Geistestätigkeit (φρένες) (Il. XXIII 103f.).³⁸; es geht darum, dass der, der nicht ordentlich bestattet wurde, nach dem Tod keine Ruhe findet. Die Szene erinnert an die 12. Tafel des Gilgameschepos, in der Enkidu Gilgamesch über die Ordnung der Unterwelt informiert. Auch dort ist die Rede davon, dass der, der nicht ordentlich bestattet wurde, in der Unterwelt keine Ruhe findet (Gilg. XII 150–153).³⁹ Es ist so gut wie allgemein anerkannt, dass die 12. Tafel dem Gilgameschepos sekundär angefügt wurde. So fällt sofort auf, dass Enkidu zu Beginn dieser Tafel wieder als Lebender erscheint, nachdem schon in der 7. Tafel, an einem für das ganze Epos wichtigen Wendepunkt, sein Tod erzählt worden war.⁴⁰

³⁵ West, Face, 342; zustimmend zitiert bei Rollinger, Einflüsse, 222.

³⁶ Die Parallele ist besonders eng, wenn an der Gilgamesch-Stelle die Lesart unterstellt wird, nach der die Jungen der Löwin in eine Falle geraten sind. Dann wird ja auch hier auf einen Jäger angespielt.

³⁷ Patzek, „Textvorlagen“, 400; auch Haubold, Greece, 22f.

³⁸ Nach Kirk, Commentary VI (N. Richardson), 177f. geht aus Achills Reaktion hervor, dass die Frage der Fortexistenz schon zu Homers Zeiten umstritten war. Dass Tote keine Geistestätigkeit (φρένες) besitzen sollten, wirkt merkwürdig, nachdem der tote Patroklos eine lange Rede gehalten hat; zum Problem vgl. Kirk (Richardson), a.a.O., 178.

³⁹ Vgl. dazu Patzek, „Textvorlagen“, 400f.; auch West, Face, 344f., unter Berufung darauf Rollinger, Einflüsse, 222.

⁴⁰ Zugleich erscheint Enkidu zu Beginn der 12. Tafel als Diener, nicht als Freund des Gilgamesch (XII 7). Dennoch kann im Horizont des Zwölftafelepotos die spätere Wiederbegegnung zwischen ihm und Gilgamesch als Wiederbegegnung eines Helden mit seinem toten besten Freund verstanden werden. Für die Handlung der ursprünglichen elf Tafeln ist es essentiell, dass Enkidu Gilgameschs bester Freund und Gefährte ist. Das ist nicht vergessen, wenn man an die Lektüre der elf Tafeln die der 12. anschließt.

In der 12. Tafel steigt Enkidu also als Lebender in die Unterwelt und wird dort festgehalten. Damit gehört auch er zu den Toten, obwohl er keinen üblichen Tod gestorben ist (XII 51–54). Er darf vorübergehend noch einmal als Geist (*utukku*) durch einen Spalt aus dem Totenreich entweichen (XII 81–83; 85–87) und kann so Gilgamesch die Ordnung der Unterwelt schildern (Gilg. XII 88ff.). Die Begegnung Gilgameschs mit dem toten Enkidu ist wie die Erscheinung des toten Patroklos vor Achill eine Wiederbegegnung des jeweiligen Helden mit seinem toten besten Freund. Hier wie dort geht es um das Ergehen der Toten, von dem der noch Lebende nichts weiß.

Die Parallele zwischen Il. XV 190–193 (Aufteilung des Kosmos unter den großen Göttern) und dem Atramchasisepos sowie die zwischen Il. XIV 302 (Okeanos und Tethys als Stammeltern der Götter) und dem Beginn des *Enūma eliš* zeigen nach Burkert, „dass hier eigentlich literarische Kontakte stattgefunden haben müssen“. Burkert wagt sogar eine recht konkrete Vorstellung: „Es sieht so aus, als habe ein Grieche Anfangsunterricht in Keilschrift-Literatur genossen. Es sind gerade die Anfangspassagen der Klassiker, Atrahasis und Enuma Elish, die ihren Eindruck hinterlassen haben“⁴¹. Inwiefern die Vorstellung eines Griechen, der Keilschriftunterricht genossen hat, plausibel ist, sei dahingestellt. Tatsächlich legen die genannten Stellen nahe, dass der Iliasdichter ein wie auch immer vermitteltes Wissen über zentrale Aussagen der Anfangszeilen der mesopotamischen Epen besaß. Dabei ist die Vorstellung einer Aufteilung des Kosmos unter große Götter weniger speziell und als Parallele weniger signifikant als die Nennung von Okeanos und Tethys als Stammeltern der Götter. Das gilt insbesondere dann, wenn der Name der Göttin Tethys, die ein Fremdling in griechischer Religion und Mythologie zu sein scheint, als Anklang an den Namen der Tiāmat erklärt werden kann.

Beachtlicher als diese beiden scheint die Parallele zwischen der Klage der Aphrodite vor ihrer Mutter Dione, bei der der Vater Zeus freilich nicht weit ist (Il. V 365–431), und der Klage der Ishtar vor Anu und Antu (Gilg VI 81–91). Die Gemeinsamkeiten reichen hin, um Burkert darin zuzustimmen, dass in den beiden Szenen mehr vorliegt als der Niederschlag eines mündlich verbreiteten Wandermotivs: Die homerische Szene scheint vielmehr ohne eine mindestens mittelbare Kenntnis des Gilgameschepos nicht denkbar. Allerdings bleibt auch in diesem Fall unsicher, auf welche Weise diese Kenntnis vermittelt wurde: Homer kann die Szene literarisch, in einer schriftlichen Fassung des Gilgameschstoffs, kennengelernt haben; sie kann ihm aber auch durch eine mündlich vermittelte Nacherzählung der Gilgameschgeschichte bekannt geworden sein. Selbst die besondere Auffälligkeit, dass die Göttinnenmutter in der Gilgameschszenen „Antu“ heißt, also die weibliche Form von „Anu“ zum Namen hat, während sie bei Homer „Dione“ heißt, ihr Name also die weibliche Form von „Zeus“ ist, kann sich auf Grund einer mündlich vermittelten Nacherzählung der Gilgameschszenen ergeben haben. Für das Grundgerüst der Handlung, das Auffahren der verletzten Göttin in den Himmel, wo sie sich bei ihren Eltern beschwert, kann mündliche Vermittlung problemlos angenommen werden.

Von besonderem Gewicht sind die Übereinstimmungen zwischen Il. XVIII 316–323 (Achill legt dem toten Patroklos die Hände auf die Brust und wird in seinem Schmerz mit einem Löwen verglichen, dem die Jungen geraubt sind) sowie Il. XXIII 59–107 (Erscheinung des toten Patroklos vor Achill) und den entsprechen-

⁴¹ Burkert, Varianten, 419; so auch ders., Homer, 53f.

den Parallelen des Gilgameschepos. Grundkonstellation beider Szenen ist das enge Verhältnis einer Heldengestalt (Gilgamesch; Achill) zu ihrem früh verstorbenen besten Freund (Enkidu; Patroklos). Darauf beruhen aber auffällige Einzelparallelen: die Reaktion des Helden auf den Tod des Freundes sowie die Begegnung des Helden mit dem toten Freund, der ihn über die Unterwelt belehrt. Nach B. Patzek lassen diese Parallelen darauf schließen, „dass der Iliasdichter den Text des Gilgamesch-Epos in der ninevitischen Schriftfassung [*einschließlich der später ergänzten 12. Tafel*] recht genau [!] gekannt haben könnte [!]. Denn er nimmt – wenn die Herleitung stimmt – keine vom Hörensagen bekannte Geschichte auf, sondern er analysiert eine konkrete Erzählung und verwandelt einzelne Elemente aus deren Handlungsaufbau für den Aufbau der eigenen wesentlich komplexeren Handlung. Er nutzt darüber hinaus einzelne Szenen als Grundschemata für eine konkrete Sinnsetzung, die er in einen eigenen diskursiven Handlungssinn überleitet“⁴². Auf eine Kenntnis der ninivitischen Fassung des Gilgameschepos mag man vor allem die erstgenannte der beiden Parallelen zurückführen: Während die enge Freundschaft zwischen Gilgamesch und Enkidu, Enkidus früher Tod und das Gespräch der Freunde nach dessen Tod durch mündlich vermittelte Nacherzählungen zu Homer gelangt sein kann, können die speziellen Übereinstimmungen, dass Gilgamesch dem toten Freund die Hände auf die Brust legt und mit einer trauernden Löwin/einem trauernden Löwen verglichen wird, zumindest mehr als die anderen Parallelen als Indiz dafür gelten, dass Homer eine schriftlich fixierte Fassung des Gilgameschepos kannte. Die konkreten Fragen, wo und wie er eine solche Fassung kennengelernt haben sollte, oder in welcher Sprache er die Gilgameschgeschichte las⁴³, müssen jedoch offenbleiben.

In jedem Fall scheint es weithin anerkannt, dass die homerische Achill-Figur Elemente des Gilgamesch aufgenommen hat.⁴⁴ So nennt auch T.A. Szlezák eine Reihe von Parallelen zwischen Gilgamesch und Achill, die ihn nicht zweifeln lässt, „daß der überragende Held der Troia-Epik und seine Tragik ganz wesentliche Züge dem alten sumerischen Helden und seinem Schicksal verdanken“⁴⁵; Achill sei deutlich „nach dem Vorbild des Gilgamesch modelliert“⁴⁶.

Wenn also deutliche Parallelen zwischen der Ilias und altorientalischen Texten dafür sprechen, dass Homer ein wie auch immer geartetes Wissen über altorientalische Literatur besaß, so bleibt doch die Art und Weise der Wissensvermittlung ungewiss. Für die Kenntnis einer literarischen Fassung des Gilgameschepos spricht vor allem die Schilderung der Reaktion Achills auf den Tod des Patroklos, die der Reaktion Gilgameschs auf Enkidus Tod bis in Einzelzüge hinein entspricht. Bei den anderen besprochenen Parallelen fällt es durchaus leichter, mit mündlich vermittelten Nacherzählungen zu rechnen. Im Wissen darum, dass hier vieles ungewiss bleiben wird, soll das folgende Unterkapitel einen

⁴² Patzek, „Textvorlagen“, 401.

⁴³ Möglicherweise gab es im 1. Jt. v. Chr. Gilgamesch-Versionen in nordwestsemitische Alphabetsprachen, vgl. dazu unten S. 23.

⁴⁴ Vgl. dazu auch West, HE I, 314.

⁴⁵ Szlezák, Ilias, 20.

⁴⁶ Szlezák, Ilias, 21.

Rahmen abstecken, innerhalb dessen entsprechende orientalische Einflüsse auf Homer zu erklären sind.

3. Zur Erklärung orientalischer Einflüsse auf Homer

3.1. Zur Erklärung aus einer spätbronzezeitlich-ostmediterranen Koine

Nach den vorhergehenden Ausführungen sind orientalische Einflüsse in der Ilias festzustellen, ohne dass über die Art und Weise der Vermittlung etwas Konkretes auszumachen wäre. So stellt auch M.L. West fest, dass die Ilias Einflüsse aus der assyrischen Hofdichtung aufgenommen hat – aber: „We cannot say what line of communication may have run between Assyrian court poetry of the early seventh century and the creator of the *Iliad*“⁴⁷. Nach J. Haubold spricht kumulative Evidenz dafür, dass „some sort of this material will indeed have come to Greece from Mesopotamia“; an Kontaktmöglichkeiten zwischen Griechenland und Mesopotamien bestehe kein Mangel – konkrete Vorstellungen über die Vermittlung seien jedoch nicht zu gewinnen.⁴⁸

Da also keine konkreten Belege über Kommunikationswege vorhanden sind oder darüber, welche mesopotamischen Texte von Griechen gelesen wurden, ist in der Frage der orientalischen Einflüsse auf Homer zunächst der Rahmen des dafür relevanten vorderorientalisch-griechischen Kulturkontaktes zu klären. Anders gesagt: Es ist nach der „Konnektivität der Räume“⁴⁹ zu fragen, in denen der Ursprung der altorientalischen Literatur und der homerischen Epen liegt.

Nachdem schon im 19. Jh. in Studien zu Homer und dem Alten Testament auf die Konnektivität der Entstehungsräume hingewiesen wurde – etwa wenn sich Koester darauf beruft, dass die griechische Sagenüberlieferung und Geschichtsschreibung orientalisch-griechische Kulturbeziehungen spiegelt⁵⁰ – wurde die Basis zur Erfassung orientalisch-griechischer Kontakte durch die Entdeckung der minoischen und mykenischen Kulturen sowie der altorientalischen, darunter der hethitischen und ugaritischen, Literaturen erheblich erweitert. Auf Grund des neuen Kenntnisstandes geht C.H. Gordon in seiner Arbeit „Homer and Bible. The Origin and Character of East Mediterranean Literature“ (1955) von einer ostmediterranen Kultureinheit der Spätbronzezeit aus, in der die altisraelitische wie die griechische Zivilisation verwurzelt seien.⁵¹ Gordon benennt eine Fülle von Einzelübereinstimmungen zwischen homerischen, biblischen und altorientalischen Texten, deren

⁴⁷ West, MH 52 (1995), 215.

⁴⁸ Haubold, Greece, 23f.

⁴⁹ Rollinger, Einflüsse, 217; 218.

⁵⁰ Vgl. Koester, Parallelen, X f.

⁵¹ Vgl. Gordon, Homer, 46.