

DAS GILGAMESCH-EPOS

NEU ÜBERSETZT VON ARTHUR UNGNAD
UND GEMEINVERSTÄNDLICH ERKLÄRT
VON HUGO GRESSMANN



LaAsy
U 5779

Das Gilgamesch-Epos

Neu übersetzt von ARTHUR UNGNAD

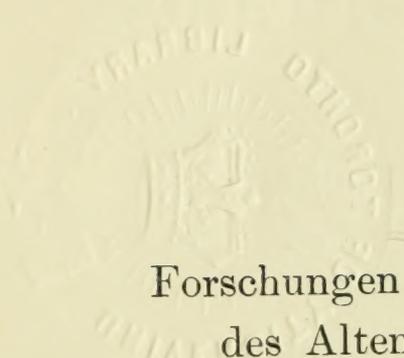
und

gemeinverständlich erklärt von HUGO GRESSMANN



Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1911

123579
23/7/12



Forschungen zur Religion und Literatur
des Alten und Neuen Testaments

In Verbindung mit

Dr. Herm. Ranke und Dr. Arth. Ungnad
Prof. d. Aegyptol. in Heidelberg Prof. d. oriental. Philol. in Jena

herausgegeben von

D Wilh. Bousset und *D* Herm. Gunkel
Prof. d. Theol. in Göttingen Prof. d. Theol. in Gießen

14. Heft.

Übersetzungsrecht vorbehalten.
Copyright 1911 by Vandenhoeck & Ruprecht.

Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth, Göttingen.

Vorwort.

JENSEN hat nicht nur das Verdienst, durch seine Forschungen über das Gilgameš-Epos das Interesse weiterer Kreise geweckt zu haben, sondern er hat auch für das Verständnis dieser Dichtung in philologischer wie in exegetischer Hinsicht eine feste Grundlage geschaffen, auf der die beiden Verfasser des vorliegenden Buches trotz mannigfacher Widersprüche im einzelnen wie im ganzen weiter gebaut haben, wie sie dankbar bekennen.

UNGNAD hat dem Wunsche GRESSMANNs, eine neue Übersetzung mit kurzen Noten anzufertigen, bereitwillig entsprochen, weil dieser seine literar- und religionsgeschichtlichen Studien über das babylonische Epos und eine begründete Kritik der Thesen JENSENS nur im Anschluß an eine Übersetzung vorlegen wollte, die dem Leser, soweit als möglich, ein eigenes Urteil erlaubt. Um auch denen, die sich außerhalb des engen Kreises der Fachgenossen für die behandelten Fragen interessieren, das Verständnis zu ermöglichen, ist so gut wie nichts als bekannt vorausgesetzt worden.

Wie schon aus dem Titelblatt und aus den Überschriften der beiden Teile des Buches hervorgeht, ist UNGNAD ausschließlich für die Übersetzung, GRESSMANN ausschließlich für die Erklärung verantwortlich.

Die Verfasser.

Nachträge und Verbesserungen.

[] bedeutet Ergänzung von Lücken, () Ergänzung, die der Sinn erfordert.

Die einzelnen Verse sind, wenn möglich, in Halbverse zerlegt. In zerstörten oder unklaren Stellen entsprechen je drei oder vier Punkte einem Worte des Originals; fünf Punkte besagen, daß unsicher ist, ob ein oder zwei Worte dort gestanden haben.

S. 15 Z. 285f. lies wohl besser:

[So] redet [die Dirne] zu Engidu;
[Gilgameš zu sehen, gehen] die beiden.

Vgl. S. 88 Anm. 5.

S. 15 Die Einordnung des Fragmentes λ in Tafel II geht auf den Vorschlag GRESSMANN'S zurück. Vgl. S. 90 Anm. 1.

S. 17 F gehört gewiß vor IV F (S. 26). Vgl. S. 91 Anm. 1.

S. 40 Z. 40 lies „unten“ statt „unter“.

S. 64 Z. 317 lies wohl besser: „auch habe ich das Schiff am Ufer zurückgelassen“. Vgl. S. 144 Anm. 2.

S. 67 Z. 98 könnte man statt [ib-r]a „Freund“ auch [pag-r]a „Leib“ ergänzen; vgl. S. 228 Anm. 1.

S. 69 No. 3 Kol. I lies von Z. 8 an:

(8)?; (9) [. . .] den Leuten [. . . (10) in ihrem Leibe] mögen [wenig werden] (?) die Kräuter, (11) [. . . .] möge Rammân kostbar (= selten) werden lassen. Vgl. S. 209 Anm. 10.

UNGNAD.

Erster Teil.

Übersetzung von Arthur Ungnad.

Vorbemerkungen.

Die Texte, aus denen das Gilgameš-Epos rekonstruiert werden kann, wurden von P. HAUPT, *Das babylonische Nimrodepos*¹ (= Assyriologische Bibliothek, herausg. von FRIEDRICH DELITZSCH und PAUL HAUPT, Bd. III), Leipzig 1884 und 1891 ediert. Nachträge finden sich teils in P. HAUPTS Aufsatz *Die zwölfte Tafel des babylonischen Nimrod-Epos* (= Beiträge z. Assyr. u. vergl. sem. Sprachwiss.² I, S. 49 ff.), teils bei A. JEREMIAS, *Izdubar-Nimrod*³, Leipzig 1891. Einzelne Verbesserungen zum Texte bietet P. HAUPT, *Ergebnisse einer neuen Kollation der Izdubar-Legenden* (= BA I, S. 94—152 und 318—322).

Übersetzungen geben hauptsächlich folgende Arbeiten: A. JEREMIAS, IN S. 14 ff.; P. JENSEN in *Keilinschriftliche Bibliothek*, Bd. VI 1, S. 116 ff.⁴, P. DHORME, *Choix de Textes Religieux Assyro-babyloniens*, Paris 1907, S. 100 ff. 182 ff. Auszüge auch von A. UNGNAD in *Altorientalische Texte und Bilder zum alten Testament*, in Verbindung mit UNGNAD und RANKE herausgegeben von Lic. Dr. HUGO GRESSMANN⁵, Tübingen 1909, S. 39 ff.

Zur Erklärung vgl. außerdem H. ZIMMERN in *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3. Aufl., Berlin 1903, S. 566 ff.; O. WEBER, *Die Literatur der Babylonier und Assyrer*, Leipzig 1907, S. 71 ff.; und besonders P. JENSEN, *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur* I, Straßburg 1906, S. 1 ff.; endlich auch H. SCHNEIDER, *Die Entwicklung des Gilgameschepos* (= Leipziger Semitistische Studien V 1), Leipzig 1909.

Zur Sintflut Tafel (XI), deren Text auch in *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, Bd. 4, 2. Aufl., London 1891, S. 43 f. veröffentlicht ist, vgl. noch P. HAUPT in *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 2. Aufl., S. 55 ff.; H. ZIMMERN bei H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen 1895, S. 423 ff.; A. T. CLAY, *Light on the Old Testament from Babel*, Philadelphia 1907, S. 77 ff.; A. JEREMIAS, *Das alte Testament im Lichte des alten Orients*, 2. Aufl.,

1. Abgekürzt NE. 2. Abg. BA. 3. Abg. IN.

4. Abg. J. — JENSEN gebührt das Hauptverdienst in der Interpretation des Epos. Seine Übersetzung ist bisher nur an wenigen Stellen überholt worden.

5. Abg. TB.

Leipzig 1906, S. 124 ff. H. WINCKLER, *Keilschriftliches Textbuch zum Alten Testament*, 3. Aufl., S. 80 ff.

Das Epos wurde in Asurbanipals Bibliothek zu Kujundschik-Niniveh in mehreren sehr fragmentarischen Exemplaren aufgefunden. Alle Texte sind assyrisch geschrieben mit Ausnahme der Fragmente E, φ und ψ^1 , die neubabylonische Schrift aufweisen. Jede Tafel enthielt ursprünglich je drei Kolonnen auf Vorder- und Rückseite (in unserer Übersetzung mit A, B, C, D, E, F bezeichnet). Am Ende jeder Tafel befand sich zunächst die Anfangszeile der folgenden Tafel (Folgeweiser, Kolophon oder Kustos genannt), dann wurde angegeben, welche Tafel des Epos die betreffende ist, den Beschluß bildet bisweilen die Angabe, daß die Tafel „entsprechend einem älteren Texte abgeschrieben²“ sei und der Bibliothek Asurbanipals angehöre. Das Gedicht wurde in XII Tafeln eingeteilt, wie wir aus der Bibliothekssignatur von a' und b' ersehen, die als „Tafel XII“ bezeichnet werden, aber keinen Folgeweiser haben, demnach nicht einer weiteren Tafel vorhergingen. Bezeichnet wird das Epos in den Unterschriften entweder mit den Anfangsworten „Der alles (?) sah“ oder als „Gilgameš-Serie“, bisweilen finden sich beide Bezeichnungen nebeneinander. Der Probe wegen sei die Unterschrift des Fragmentes A (= NE S. 105) mitgeteilt:

1 An einem Tage ließ er (?) fürwahr ein Netz (?) im Hause eines Zimmermanns.

2 Tafel XI „Der alles (?) sah“, Serie Gilgameš,

3 einem alten (Exemplar) gemäß abgeschrieben und dann kollationiert (?).

4 Eigentum (?) Asurbanipals, Königs der Welt, Königs von Assyrien.

Hier finden wir zunächst (in Z. 1) den Anfang der folgenden Tafel genannt, dann die Nummer der vorliegenden Tafel (Z. 2), dann die Notiz, daß die Tafel die Abschrift eines älteren Textes darstellt, und endlich den Vermerk, daß sie der Bibliothek Asurbanipals angehört. Leider wird nie gesagt, in welcher Stadt die alten Originale aufbewahrt wurden. Man darf wohl annehmen in Uruk, dem Schauplatz des Gedichtes.

Durch die Bibliothekssignaturen läßt sich die Stellung der einzelnen Fragmente im Epos größtenteils bestimmen. Es soll zunächst ein Verzeichnis der Keilschriftfragmente des Gedichts gegeben werden.

Die Texte werden in unserer Übersetzung durch am Rande angebrachte Buchstaben bezeichnet, und zwar sind für die mit völliger Sicherheit einzuordnenden Stücke lateinische Buchstaben gewählt, für Tafel XI große — in Übereinstimmung mit NE S. 133 — für Tafel I, IV, V, VI, IX, X, XII kleine. Die nur mit Wahrscheinlichkeitsgründen eingereihten Fragmente werden mit griechischen Buchstaben bezeichnet. Bei Tafel XI war es aus äußerlichen Gründen nicht möglich, jedesmal, sobald ein Fragment beginnt oder endet, die Buchstaben aller andern an der betreffenden Stelle noch inbetracht kommenden Fragmente anzugeben, wie das bei den übrigen Tafeln geschehen ist. Statt dessen ist jedesmal, wo ein Fragment aufhört, der entsprechende kleine Buchstabe ge-

1. Es ist sehr unsicher, ob ψ zum Epos gehört; s. u. Anhang 1.

2. So auf Fragment o, p, A, C, a', b'. Vgl. für diese Bezeichnungen unten S. 3.

setzt. Diese kleinen lateinischen Buchstaben haben hier also eine andre Bedeutung als bei den übrigen Tafeln der Dichtung. Beispielsweise sind auf Fragment H alle Stellen erhalten, die jedesmal zwischen H und h liegen, d. i. Z. 55—64, 108—123, 247—251 und 297—307.

Unsere Abkürzung	Publikationsstelle	Unsere Abkürzung	Publikationsstelle
a	NE Seite 1 = Nr. 1a	D(-d)	NE 120 = Nr. 59
b	NE [6.] 79 = Nr. [1f.] 43	E(-e)	NE 121—123 = Nr. 60
c	NE 4—6 = Nr. 1e; IN Blatt II III	F(-f)	NE 124 = Nr. 61
d	NE 8—13 = Nr. 3	G(-g)	NF 125 = Nr. 62
e	NE 2 = Nr. 1b	H(-h)	NE 126. 127 = Nr. 63
f	NE 2 = Nr. 1c	I(-i)	NE 128. 129 = Nr. 64
g	NE 3 = Nr. 1d	K(-k)	NE 125 = Nr. 65
h	eigne Abschrift, in Umschrift J 130	L(-l)	NE 125 = Nr. 66
i	NE 7 = Nr. 2	M(-m)	NE 130 = Nr. 67
k	NE 27. 28 = Nr. 12	N(-n)	NE 130 = Nr. 68
l	NE 24—26 = Nr. 11	α	NE 75+87. 88 ¹ = Nr. 39+48
m	NE 34 = Nr. 18	β	NE 18. 19 = Nr. 6
n	NE 29 = Nr. 13	γ	NE 16. 17 = Nr. 5
o	NE 30. 31 = Nr. 14	δ	NE 94 = Nr. 55
p	NE 37—41 = Nr. 21	ϵ	NE 14. 15 = Nr. 4
q	NE 150 = Nr. 71	ζ	NE 20 = Nr. 7
r	NE 32. 33 = Nr. 15	η	NE 21 = Nr. 8; vgl. IN Bl. I
s	NE 33 = Nr. 16	θ	NE 23 = Nr. 10; vgl. IN Bl. I
t	NE 34 = Nr. 17	ι	NE 52 = Nr. 24;
u	NE 35 = Nr. 19	κ	NE 80 = Nr. 44 vgl. IN Bl. I
v	NE 36 = Nr. 20	λ	NE [22.] 81—84 = Nr. [9.] 45
w	NE 59—64 = Nr. 32	μ	NE 58 ² = Nr. 31
x	NE 85 = Nr. 46	ν	NE 57 ² = Nr. 30
y	NE 65—66 = Nr. 33	ξ	NE 52 = Nr. 25
z	NE 67—72 = Nr. 34	\omicron	NE 94 = Nr. 54
z'	NE 73 = Nr. 37	π	NE 55. 56 = Nr. 27
a'	BA I 57—65 = Nr. 54	ρ	NE 53. 54 = Nr. 26
b'	BA I 49. 50 = Nr. 51	σ	NE 68 = Nr. 35
c'	BA I 53 = Nr. 52	τ	NE 74 = Nr. 38
d'	BA I 55 = Nr. 53	υ	NE 86 = Nr. 47
A(-a)	NE 95—105 = Nr. 56	φ	eigne Abschrift, in Umschrift J 198
B(-b)	NE 96—113 = Nr. 57	χ	NE 56 = Nr. 29
C(-c)	NE 114—119 = Nr. 58	ψ	NE 68 = Nr. 36

Die Anordnung der Fragmente ergibt sich kurz aus folgenden Indizien:

Von Tafel I sind zwar keine Unterschriften erhalten, die die Tafelzahl angeben, da aber das Gedicht die Bezeichnung „Der alles (?)

1. Jetzt vereinigt.

2. μ und ν gehören möglicherweise zur gleichen Tontafel.

sah“ führte, kann es keinem Zweifel unterliegen, daß a und b, deren erste Zeile so lautet, den Anfang darstellen. Durch das Ineinandergreifen der einzelnen Fragmente läßt sich Tafel I aus den Stücken a—i bis auf einige Lücken rekonstruieren.

Von Tafel II ist nur die erste Zeile durch den Folgeweiser von c sicher einzuordnen.

Die nächste Tafel, deren Zahl nach Unterschriften feststeht, ist Tafel VI, auf o, p, v als Tafel VI bezeichnet. Die Fragmente m—v rekonstruieren die Tafel fast vollständig. Da ihre Anfangszeile erhalten ist und Fragment l diese Zeile als Folgeweiser hat, gehört l zu Tafel V. Auf l ist ebenfalls die erste Zeile der Tafel erhalten; daher gehört k, das diese Zeile als Folgeweiser¹ hat, zu Tafel IV.

Von Tafel VII ist nur die erste Zeile durch den Folgeweiser auf o, p, v sicher einzuordnen.

Weiter ist Tafel X durch die Unterschrift von y zu bestimmen. Mit Hilfe von z und z' läßt sich die Tafel größtenteils herstellen. Da ihr Anfang auf w als Folgeweiser genannt wird, muß dieses Fragment der Tafel IX angehören; x ist ein Duplikat.

Die Einordnung von Tafel XI ergibt sich teils aus dem Folgeweiser von y, vor allem aber aus den Unterschriften der Fragmente A und C. Zur Tafel gehören die Fragmente A—N.

Von Tafel XII ist Z. 1 durch den Folgeweiser auf A und C erhalten. Weiterhin werden die Fragmente a' und b' als Tafel XII bezeichnet. Zur gleichen Tafel gehören dann auch c' und d.

Schwieriger sind die übrigen Fragmente einzuordnen, da hier Bibliothekssignaturen fehlen. Eine gewisse Hilfe bietet dabei die Anordnung der einzelnen Kolumnen.

α hat Reste von 6 Kolumnen. ϵ gehört eng damit zusammen, da es teilweise dieselben Worte wie α hat, die aber jedesmal von einem andern gesprochen werden². Mit ϵ ist δ teilweise identisch. Auf das in β und dem teilweise parallelen Bruchstück γ Erzählte wird in δ — ϵ

1. Nach persönlicher Mitteilung KINGS gehören NE 27 und 28 derselben Tafel an, woran Zweifel erhoben worden sind. Bedenklich ist nur der Umstand, daß k keine weitere Signatur außer dem Folgeweiser trägt; jedenfalls ist Raummangel der Grund hierfür.

2. Vgl. vorläufig Tafel III. Allerdings wäre auch eine andre Möglichkeit nicht ganz ausgeschlossen, daß nämlich α zu Tafel VIII gehört. Es müßte dann von β — ϵ getrennt werden. Der Zusammenhang wäre dann dieser: Auf δ , ϵ verweist Šamaš Engidu auf die Ehren, die Gilgameš ihm erzeigen wird, und deutet darauf hin, daß Gilgameš seinetwegen „über das Feld dahineilen“ werde. In α klagt Gilgameš zunächst über Engidu (Kol. B). Hierzu würde unser VIII B (Frgm. τ , v) gut passen. In Kol. C von α (bei uns vorläufig noch unter III B eingereiht) weist Gilgameš auf die Ehren hin, die er Engidu erzeigt hat, und spricht seine Bereitwilligkeit aus, seinetwegen „über das Feld dahinzueilen“. Soviel ich sehe, spricht nur die Form *ú-šeš-šib-ka* gegen diese Auffassung, da sie leichter als Praesens „ich lasse dich bewohnen“ denn als Praeteritum „ich habe dich bewohnen lassen“ erklärt werden kann. Aber bei der nicht gerade immer korrekten Sprache des Epos könnte auch dieser Anstoß hinfällig sein. Kol. D (vorläufig III D 60ff.) und E auf Fragment α geben keinen Anhalt für die Einreihung des Fragmentes.

Bezug genommen, es ist also ebendort einzuordnen. Welcher Tafel entstammen diese zueinander gehörenden Fragmente? Sie gehören inhaltlich vor die Humbaba-Episode, also zu Tafel II, III oder IV; ferner sind sie vor dem Komplex $\zeta-x$ einzureihen. Die Frage der Einordnung ist abhängig von der Stellung von λ . Dieses Fragment wird von JENSEN in Tafel IV untergebracht. Da es aber von einem Kampf zwischen Gilgameš und Engidu zu berichten scheint, gehört es wohl eher zu Tafel II. In diesem Falle muß $\alpha-\varepsilon$ zu Tafel III, $\zeta-x$ zu Tafel IV gehören. Ob σ und ξ Stücke von Tafel II bzw. III sind, ist unsicher.

ξ gehört mit η und x zusammen, da sie stellenweis identisch sind. Da der Zug gegen Humbaba als bevorstehend erwähnt wird, ist ihre Einordnung nach $\alpha-\varepsilon$ wahrscheinlich. Sie gehören dann zu Tafel IV. ϑ und ι scheinen ebenfalls zusammen zu gehören. Dann hat ι Reste der Kol. A und B, ϑ solche von B und C. Da sie inhaltlich den Fragmenten ξ , η , x nahe stehen, ist ihre Einordnung in Tafel IV wahrscheinlich.

Über das Fragment λ vgl. oben.

μ und ν , die eng zusammengehören und vielleicht sogar dem gleichen Fragment entstammen, erwähnen Träume, die jedenfalls mit dem Kampfe gegen Humbaba zusammenhängen. Deshalb ist ihre Einordnung in Tafel V wahrscheinlich.

π und ρ sind teilweise identisch. Da von einer schmerzhaften Krankheit Engidus die Rede zu sein scheint, gehören sie hinter Tafel VI, aber vor Tafel IX, wo Engidu bereits tot ist. Sie gehören wohl zu Tafel VII, wenn auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen erscheint, daß sie einer früheren Tafel angehören, weil von der „Tür des Haines“ und der „hohen Zeder“ gesprochen wird. Man könnte etwa auch an Tafel V denken.

σ bildet den Anfang einer Tafel, könnte also zu III, IV oder VIII gehören. Da auch hier von einer schmerzhaften Krankheit Engidus gesprochen zu werden scheint, dürfte das Fragment den Anfang der Tafel VIII bilden, in die ziemlich sicher auch die Erzählung vom Tode Engidus auf τ und dem hiermit teilweise identischen ν einzureihen ist. Endlich gehört wohl auch ϱ zu Tafel VIII, zumal es auch die in IX und X stereotyp wiederholten Fragen nach Gilgameš's Kummer in etwas abweichender Form bringt.

Ob die Paralleltexte χ und ψ (s. Anhang 1) überhaupt zum Gedicht gehören, ist zweifelhaft.

Aus Asurbanipals Bibliothek stammt auch der Text NE 131 = Nr. 69, der im Anhang 2 mitgeteilt wird. Er ist auch von F. DELITZSCH, *Assyrische Lesestücke*, 3. Aufl., S. 101, und im 4. Bd. der *Cuneiform Inscriptions from Western Asia*, 2. Aufl., London 1891, Additions, p. 9 veröffentlicht. Vgl. zuletzt TB I, S. 57 und HILPRECHT, *Der neue Fund zur Sintflutgeschichte*, Leipzig 1910, S. 38f.

Aus altbabylonischer Zeit stammen die im Anhang 3—5 übersetzten Stücke. Das erste (Anhang 3) ist datiert vom 28. Šabat des 11. Jahres Ammisaduga's, d. i. etwas nach 2000 v. Chr. Es wurde von

V. SCHEIL in *Recueil de Travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, Bd. XX, S. 55ff. veröffentlicht. Vgl. zuletzt TB I, S. 57f.

In etwas frühere Zeit gehört wohl seiner Schrift und Sprache nach das von B. MEISSNER in den *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* 1902, Nr. 1, veröffentlichte, hier im Anhang 4 übersetzte Fragment einer aus vier Kolumnen bestehenden Tafel. Vgl. zuletzt TB I, S. 49f.

Das in Anhang 5 mitgeteilte Bruchstück aus Nippur, das von H. V. HILPRECHT in *The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania*, Ser. D. Vol. V 1, Philadelphia 1910, und *Der neue Fund zur Sintflutgeschichte*, Leipzig 1910, veröffentlicht wurde, soll aus der Zeit des Reichs von Isin stammen (etwa 2350—2130 v. Chr.). Ehe sichere Beweise geboten werden, wird man es als etwas jünger wie das MEISSNERSche Fragment ansetzen dürfen, wenn es nicht sogar erst der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends angehört.

Tafel I.

- a, b, c 1 Der alles (?) sah, [. . . .] des Landes (?),
 2 [der jeglich]es kennen lernte, alle[s verst]and (?),
 a, b 3 [durchschaut]e (?) allzumal [.],
 4 [verborgne Tie]fen (?) der Weisheit, von allem [. . .].
 5 [Ver]wahrtes sah er und Verdecktes [öffnete er (?)],
 6 brachte Kunde von (der Zeit) vor der Sintflut;
 7 einen fernen Weg ging er, sich mühend und auch [. . .],
 8 [schrieb (?)] dann auf eine Steintafel die ganze Mühsal.
 9 [Er ließ] machen die Mauer des umfriedigten Uruk,

I 1. Statt „alles“ ist auch „den Quellort“ oder „die Quelle“ möglich, aber wenig wahrscheinlich. Der Schluß der Zeile ist sehr unsicher; auch „(die) Pfeiler“ wäre möglich. Man könnte auch daran denken, [a-di pa]-a-ti máti zu ergänzen, d. i. „bis zu den Grenzen des Landes“. Z. 1 findet sich als Signatur auch auf p, q, v, w, y, a', A. 3. Anfang sehr unsicher, vielleicht [ib-r]i-ma? — 4. Wörtlich „[Verborge]nes der Weisheit“. Die Ergänzung ist jedoch unsicher. — 6. Sintflut = abúbu, wohl genauer „mit Überschwemmungen verbundener Zyklon“.

10 [vom] heiligen Eanna, dem reinen Tempel,
 11 [legte er das Funda]ment, dessen [Festigkeit (?)] wie Erz ist,
 a 12 [. . .] seine Schutzmauer (?), die nicht verlassen [die
 Mannen (?)],

13 [. . .] eine (?) Steinplatte, die seit al[ters . . .]

Lücke. Z. 15 noch „verlassen“ oder „verläßt“ erhalten.
 Fehlen etwa 37 Zeilen.

e 51 Zwei Drittel von ihm ist Gott, [ein Drittel von ihm ist
 Mensch],

52 das Bild seines Leibes [.],

53 [Fülle (?) [.]

Lücke von etwa 4 Zeilen.

b 58 Er hat nicht [seinesgleichen],

59 aus dem Netz (?) [werden getrieben],

60 er hält am Leben (?) [.].

61 Nicht läßt Gilgameš den Sohn zum Vater],

62 [Tag] und (?) [Nacht],

63 [er ist der Hirt des unfriedigten Uruk],

64 er ist (?) [ihr] Hirt (?) [und],

b, d 65 [der st]arke, [herrliche, kundig der Weisheit (?)].

66 [Nicht] läßt [Gilgameš die Jungfrau zu . . .],

67 die Tochter eines He[lden, die Gattin eines Mannes].

68 Ihr Wehklagen [hörten die großen Götter (?)],

d 69 die Götter des Himmels, die (?) Herren [des unfriedigten
 Uruk:

70 „Du hast fürwahr geschaffen den mächtigen Wildstier,
 [.];

71 „er hat nicht seinesgleichen [.],

72 „aus dem Netz (?) werden getrieben [.].

73 „Nicht läßt Gilgameš den Sohn zum Vater,
 „Tag und Nacht [.],

10. „Tempel“ eigentlich wohl „verschlossener Ort“. — 12. Oder „die er nicht verläßt [. . .]“. — 51. Ergänzt nach IX 51. — 58ff. Ergänzungen nach Z. 71ff. Doch sind diese Ergänzungen nicht immer sicher. — 59. „getrieben“ wörtlich: zum Aufstehen gebracht. — 68. „Ihr“, d. i. der Leute; ebenso 64, 75 und 79. — 69. Oder ist zu ergänzen: die Götter des Himmels [riefen] den Herrn von Uruk, [den Gott Anu]? — 70. „Du“ kann masc. oder fem. sein.

- 74 „er ist der Hirt des [umfriedigten] Uruk,
 75 „er ist ihr Hirt und [.],
 76 „der starke, herrliche, kundig [der Weisheit (?)].
 77 „Nicht läßt Gilgameš die Jungfrau zu [. . .],
 78 „die Tochter eines Helden, die Gattin eines Ma[nnes].“
- 79 Ihr Wehklagen hörte [der erhabene (?)] Gott [Anu (?)],
 80 Aruru riefen sie, die große:
 „Du, Aruru, schufst [. . . .].
 81 „jetzt schaffe ein Ebenbild (?) von ihm:
 „zu der Zeit, da es ihm beliebt, sei [. . . .];
 82 „sie sollen mit einander wetteifern, damit Uruk Ruhe [be-
 kommt].“
- 83 Als Aruru dieses hörte,
 d, e schuf sie in ihrem Herzen ein Ebenbild (?) Anu's;
 84 Aruru wusch ihre Hände,
 d Lehm kniff sie ab, spie (?) darauf.
 85 [. . .] Engidu, schuf einen Helden,
 einen erhabenen Sproß, eine Heerschar Ninib's.
- 86 [Bedeckt] (?) mit Haar war sein ganzer Körper,
 er trug das Haupthaar wie ein Weib;
 87 [das Gebi]lde (?) seines Haupthaares sproßte wie Nisaba.
 88 Er wußte [nichts] von Land und Leuten;
 mit Kleidung war er bekleidet wie der Gott Sumukan.
- d, f 89 Mit den Gazellen ißt er Kräuter,
 90 mit dem Vieh versorgt er sich an der Tränke,
 91 mit dem Gewimmel des Wassers ist wohlgenut sein Herz.
- 92 Einem Jäger, einem Fängersmann,
 93 stellte er sich entgegen vor der Tränke;
 94 einen Tag, einen zweiten und dritten <stellte er sich ihm
 entgegen> vor der Tränke.

79. „hörte“ masc. oder fem. JENSEN ergänzt fragend „die Göttin [Aruru].“ — 80b. Ob [Gilgameš] zu ergänzen ist, ist unsicher. — 84. Statt „spie darauf“ vielleicht „warf (den Lehm) auf das Feld“. — 86. Wörtlich wohl: er war behandelt hinsichtlich des Haupthaares. — 87. Lies [pi-ti-ik] „Machart, Gebilde“? — 88. Wörtlich: von Leuten und Land. — 92f. Oder: ein Jäger . . stellte sich ihm entgegen. — 94. Die in < > stehenden Worte sind im Text durch das Wiederholungszeichen ausgedrückt.

- 95 [Es sah ihn der Jäger, da ward sein Antlitz verstört:
 96 [e]r und sein Vieh ging hinein in sein Haus;
 97 [er ward be]trübt, verstört, er schrie;
 98 [es fürchtete sich (?)] sein Herz, sein Antlitz ward finster,
 d 99 [es zog] Wehklagen in sein Herz,
 100 [einem Wandrer] ferner [Wege] (?) glich er an Aussehen.
 101 Der Jäger tat [seinen Mund] (auf), spricht und sagt [zu
 seinem Vater]:
 102 „[Mein] Vater, [ein] Mann, der gekommen [ist vom Ge-
 birge], —
 103 „[im Lande] ist stark [seine] Kraft,
 104 „[wie eine Heerschar] Anu's sind gewaltig [seine Kräfte].
 105 „[Er geht einher] auf dem Gebirge b[eständig (?)];
 106 „[beständig] beim Vieh [.],
 107 „[beständig] sind seine Füße vor der Tränke [. . .].
 108 „[Ich habe Furcht, deshalb] nahe ich ihm nicht;
 109 „[gefüllt hat er] meine Grube, die [ich selbst] gegraben,
 110 „[ausgerissen hat er] meine Fallen (?), die [ich selbst ge-
 legt (?)].
 111 „[Er hat aus meinen Händen entkommen lassen] das
 Vieh, das Gewimmel des [Feldes],
 112 „[er gestattet] mir [nicht], [. . .] zu machen“.
 113 [Sein Vater tat seinen Mund auf], spricht und sagt zum Jäger:
 114 „[.] Uruk Gilgameš,
 115 „[.] auf seinem Rücken liegend (?),
 116 „[.] gewaltig] sind seine Kräfte,
 117 „[.]] dein Antlitz,
 118 „[.] . . .] Kraft des (?) Menschen.
 119 „[Erbitte dir eine Hierodule (?) und mit dir] führe (sie).
 120 „[.] wie ein Starker (?).
 d, e 121 „[Wenn dann das Vieh dahinzieht (?)] zur (?) Tränke,

95. Wörtlich: zog sich zusammen. Ebenso Z. 97. — 99. Vgl. IX 4.
 — 100. Vgl. X 9. — 102ff. Vgl. zu den Ergänzungen Z. 129ff. —
 103f. Vgl. Z. 278f. — 112. Ergänze *š[ra]* „Feld“? In letzterem Falle
 übersetze „das Feld zu bearbeiten“, was indes zur Tätigkeit des Jägers
 nicht recht paßt. JENSEN: das Tun des Feldes = die Feldjagd auszu-
 üben. — 115. Vgl. XI 6? Oder übersetze:]. . seines Feldes? — 116.
 Ergänze nach Z. 104. 279? — 119. Kaum nach Z. 141 zu ergänzen. —
 121. Vgl. Z. 142ff. Ergänze dort *i-sa-[am-di-hu]*?

- 122 „[soll sie] ihre Klei[dung ausziehen und er] dann ihre Fülle [hinnehmen].
- 123 „[Wird er sie sehen,] so wird er sich ihr nahen;
- 124 „fremd werden wird ihm sein Vieh, [das auf] seinem Felde [aufwuchs].“
- e 125 Auf den Rat seines Vaters [.],
- 126 der Jäger ging davon [.],
- 127 machte sich auf den Weg, in Uruk tr[at er ein].
- g 128 [Er geht zu (?)] Gilgamesch [und sagt zu ihm (?)]:
- 129 „Ein Mann, der ge[kommen ist vom Gebirge] —
- 130 „im Lande ist stark [seine Kraft],
- 131 „wie eine Heerschar Anu's [sind gewaltig seine Kräfte].
- 132 „Er geht einher auf [dem Gebirge beständig (?)];
- 133 „beständig beim [Vieh],
- 134 „beständig sind seine Füße [vor der Tränke . . .].
- 135 „Ich habe Furcht, deshalb nahe ich [ihm] nicht;
- 136 „gefüllt hat er meine Grube, die [ich selbst gegraben],
- d, g 137 „ausgerissen hat er meine Fallen (?), [die ich selbst ge-
legt (?)].
- 138 „Er hat aus meinen Händen entkommen lassen das Vieh,
[das Gewimmel des Feldes],
- 139 „er gestattet mir nicht, [. . . zu machen].
- 140 Gilgamesch [sagt] zu ihm, [zum Jäg]er:
- d 141 „Geh, mein Jäger, mit dir führe eine [Hierodule, eine
Dirne].
- 142 „Wenn dann das Vieh da[hinzieht (?)] zur (?) Tränke,
- 143 „soll sie ihre Kleidung ausziehen und er dann ihre Fülle
[hinnehmen].
- 144 „Wird er sie sehen, so wird er sich ihr nahen;
- 145 „fremd werden wird ihm sein Vieh, das auf seinem Felde
aufwuchs.“
- 146 Es ging der Jäger, mit sich führte er eine Hierodule, eine
Dirne,
- 147 dann gingen sie davon und machten sich geraden Wegs auf.

128. Die Ergänzung [*i*]l-l[ak ana] ist sehr unsicher. — 129. Vgl. zur Ergänzung Z. 220. — 130 ff. Vgl. Z. 278 ff. Ferner Z. 103 ff.

148 Am dritten Tage langten sie an dem bestimmten Felde an:
 149 der Jäger und die Hierodule ließen sich an ihrem Platze
 nieder.

150 Einen Tag, einen zweiten Tag saßen sie vor der Tränke:
 151 es kommt das Vieh herbei, von der Tränke trinkend,
 152 es kommt das Gewimmel des Wassers, wohlgemut ist sein
 Herz,

153 auch er, Engidu, sein Sproß . . .

154 Mit den Gazellen ißt er Kraut,
 155 mit dem Vieh trinkt er von der Tränke,
 156 mit dem Gewimmel des Wassers ist wohlgemut sein Herz.

157 Es sah ihn die Dirne, den vollkräftigen Menschen,
 c, d 158 den Gewaltigen, den Herumtreiber (?) von mitten des
 Feldes.

159 „Das ist er, Dirne, löse deinen Busen,
 160 „deine Scham öffne, daß er deine Fülle hinnehme!
 161 „Zaudre nicht, nimm hin seine Gier (!)
 162 „Wird er dich sehen, so wird er sich dir nahen.

163 „Deine Kleidung mach weit, dann soll er sich auf dich legen,
 164 „errege ihm „Vollkraft“, das Werk des Weibes:
 165 „fremd werden wird ihm sein Vieh, das auf seinem Felde
 aufwuchs.

166 „Seine Brüste (?) werden sich auf dich pressen“.

167 Es löste die Dirne ihren Busen, ihre Scham öffnete sie,
 daß er ihre Fülle hinnahm.

e, d, i 168 Sie zauderte nicht, nahm hin seine Gier (?),
 169 ihre Kleidung machte sie weit, dann legte er sich auf sie.
 170 Sie erregte ihm „Vollkraft“, das Werk des Weibes.
 171 Seine Brüste (?) preßten sich auf sie.

172 Sechs Tage und sieben Nächte erhob sich Engidu und
 pflog mit der Dirne der Liebe.

148. Wörtlich „Feld der Bestimmung“. — 157. Wörtlich: die Vollkraft (Üppigkeit) von Mensch. — 158. „Herumtreiber“ sehr unsicher; ebenso andre Übersetzungen wie „Zerstörer“ u. ä. — 166. „Auf dich“, eigentlich „auf deinen Rücken“, doch ist das schwerlich wörtlich zu verstehen. Ähnlich Z. 171.

- 173 Nachdem er sich an ihrer Üppigkeit gesättigt, richtete er
 sein Antlitz auf sein Vieh:
 174 kaum sahen sie Engidu, da eilen die Gazellen dahin,
 175 das Vieh des Feldes wich vor ihm zurück.
- 176 Da stutzte (?) Engidu, (wie) gebannt war sein Leib;
 177 es standen seine Knie, weil sein Vieh (davon)ging.
- d, i 178 Es mäßigte sich (?) Engidu, [nicht] war wie früher sein
 Ungestüm,
 179 und er — er hö[rt] hin, öff]net das Ohr.
- d, g, i 180 Er kehrte um und [setzte] sich zu Füßen der Hierodule,
 181 der Hierodule ins Angesicht blickend,
 182 und während die Hie[rodu]le spricht, hören seine Ohren.
- d, g 183 [Die Hierodule] sagt zu ihm, zu Engidu:
 184 „[Sch]ön bist du, Engidu, wie ein Gott bist du,
 185 „warum willst mit dem Gewimmel du dahineilen übers
 Feld?
 186 „Komm, ich will dich führen [nach] dem umfriedigten
 Uruk hinein,
 187 „zum reinen Hause, der Wohnung Anu's und Ištar's,
- e, d, g 188 „wo Gilgameš (weilt), einzig an Kraft,
 189 „und wie ein Wildstier mächtig waltet über das Volk.“
- 190 Sie redet zu ihm, bis ihre Worte ihm genehm sind,
 e, d 191 einen, der sein Herz kennt (?), einen Freund sucht er.
- 192 Engidu sagt zu ihr, der Hierodule:
 193 „Wohlan, Dirne, nimm mich mit (?)
 194 „zu dem reinen heiligen Hause, der Wohnung Anu's und
 Ištar's,
 195 „wo Gilgameš (weilt), einzig an Kraft,
 196 „und wie ein Wildstier mächtig waltet über das Volk.
- 197 „Ich selbst will ihn auffordern und will den Gewal[tigen] (?)
 (herbei) ru[fen] (?);
 198 „[Ich will aus]rufen in Uruk: «ich bin fürwahr ein Ge-
 waltiger,
 199 „«[ich all]ein (?) ändre das Schicksal,

175. Wörtlich: wich von seinem Leibe. — 178. „Ungestüm“ wörtlich „Dahineilen“. — 191. Oder: Kundig seiner selbst, sucht er einen Freund?

- 200 „[der auf] dem Felde geboren ist, [mächtig] in seiner Kraft,
 201 „[.] möge [scha]uen dein Antlitz!
 202 „[Alles, was (?)] sein wird, weiß ich fürwahr.“
 203 [. . .] Engidu und die [Hierodule nach] dem umfriedigten
 Uruk,
 204 [. . .] die Leute [. . .] Binden (?),
 205 bei Tag (?) [und Nacht (?)] ward das Fest gefeiert,
 206 wo [.] . . . ,
 207 und [.] . . . Gestalt,
 208 Fülle [.] . . . Frohlocken,
 209 aus (?) . . . [. . .] ließen die Großen herausgehen.
 210 „Engidu [.] . . . Leben,
 211 „ich will [dir (?)] zeigen Gilgameš, den frohen Menschen;
 212 „blick ihn an und schaue sein Antlitz:
 213 „an Männlichkeit ist er schön, Kraft hat er,
 214 „erfüllt ist von [Stärke] (?) sein ganzer Körper,
 215 „gewaltigere Kraft besitzt er als du,
 216 „er, der nicht ruht bei Tag und bei Nacht.
 217 „Engidu, ändere seine . . . !
 218 „Den Gilgameš liebt Šamaš,
 219 „Anu, Enlil und Ea machten weit seinen Verstand;
 220 „bevor du kamst aus dem Gebirge,
 221 „hat Gilgameš in Uruk Träume über dich geschaut.
 222 „Es erhob sich Gilgameš, legt die Träume dar, sagt zu
 seiner Mutter:
 223 „„Meine Mutter, einen Traum schaute ich diese Nacht:
 224 „„Es waren da die Sterne des Himmels, —
 225 „„wie eine Heerschar Anu's fiel es da auf mich,
 e 226 „„ich suchte ihn hoch zu heben, (aber) er war zu stark
 für mich,
 227 „„ich suchte ihn loszureißen (?), (aber) ich vermochte ihn
 nicht zu bewegen.

201. „Dein“ ist wohl auf Gilgameš zu beziehen. — 207—209. JENSEN ergänzt und übersetzt: und die D[irn]en — [ge]hörig sind sie an Gestalt, mit Überkraft . [. . sind sie b]elad[en, sind v]oll Jauchzens, vertreiben die Großen aus dem Schl[afgemach . .] . . . — 217. Statt „seine“ bietet ein Duplikat „deine“. — 221. Wörtlich „pfliegte zu schauen“. — 226. Wörtlich „ich hob ihn hoch“; entsprechend auch im folgenden Verse.

228 „„Das Land Uruk . . . stellt sich hin gegen [ihn].

Wohl eine kleine Lücke.

h, i 230 „„[.] gegen [ihn],

231 „„[.], indem sie seine Füße küssen,

232 „„[und ich — wie auf ein] Weib preßte ich mich auf ihn,

„„[.] warf [ich] ihn zu [deinen] Füßen,

233 „„[.] stelltest du ihn mir gleich.“

234 „„[Rišat-Ninlil, die da ken]nt jegliche Kunde, sagt zu
[ihrem] Herrn,

d, h, i 235 „„[Rišat-Ninlil], die da kennt jegliche Kunde, sagt zu Gil-
g[ameš]:

236 „„[Gilgameš, daß da wa]ren (?) die Sterne des Himmels,

h, i 237 „„[daß es wie eine Heerschar A]nu's da auf dich fiel,

238 „„[du ihn hoch zu heben suchtest, er (aber) zu stark]
für dich [war],

i 239 „„[du ihn loszureißen (?) suchtest,] ihn (aber) nicht zu
bewegen vermochtest,

240 „„[.] ihn warfst] zu meinen Füßen,

241 „„[.] stellte ich ihn] dir [gleich]:

Lücke von etwa 20 Zeilen, zu deren Ergänzung vielleicht
Z. 277 ff. zu benutzen ist.

e 262 „„[.] erzähle mir (?) deinen Traum.““

263 „„[Gilgameš sagt zu ihr,] zu seiner Mutter:

264 „„[Meine Mutter,] den zweiten Traum:

265 „„[.] eine Axt gelegen und zu ihm sind sie ver-
sammelt;

266 „„[das Land Uruk] stellt sich hin gegen ihn,

267 „„[.] gegen (?) ihn.

268 „„[.] auf ihm,

269 „„[.] warf ich ihn zu deinen Füßen;

270 „„[und ich — wie auf ein Weib preßte ich mich auf ihn,

271 „„[.] stelltest du ihn mir gleich.“

228. Vgl. Z. 266. — 230. Oder „auf ihn“, bezw. „zu ihm“. —
232 b scheint auf i zu fehlen. — 234. „Herrn“ verschrieben für „Sohn“?
Vgl. Z. 272. Die Zeile fehlt wohl auf i. — 262 ff. Es ist wahrschein-
lich, daß auch hier noch die Hierodule dem Engidu berichtet. — 265.
Statt „zu ihm“ ist auch „gegen ihn“ möglich. — 266. Vgl. Z. 228.

- 272 „[Riſat-Nin]lil, die da kennt jegliche Kunde, sagt zu ihrem
Sohne,
273 „[Riſat-Nin]lil, die da kennt jegliche Kunde, sagt zu Gil-
gameš:
274 „ „[Gilgam]eš, daß du einen (?) Menschen sahest,
275 „ „[indem du wie] auf ein Weib dich auf ihn preßtest,
276 „ „[.] stellte ich ihn dir gleich:
277 „ „[so bedeutet dies (?)] einen Mächtigen, einen Genossen,
der den Freund rettet.
278 „ „[Im Lande ist stark (?)] seine Kraft,
279 „ „[wie eine Heerschar A]nu's sind gewaltig seine Kräfte.“
280 „[Gilgameš] sagt [zu ihr], zu seiner Mutter:
281 „ „[.] eines (?) großen möge er fallen,
282 „ „[dann und] ich möge bekommen!
283 „ „[. will] ich selbst gehen.“
284 „[Engidu, dies sind (?)] seine Träume.“
285 [Da kam Gilgameš herbei und (?)] redet zu Engidu:
286 [.] die beiden.

Tafel II.

c 1 [.] vor ihr.

Das hier eingeordnete Fragment λ reiht JENSEN in Tafel IV ein.
Unsere Tafel III ist bei JENSEN Tafel II, unsere Tafel III Tafel IV.

A.

λ Von Kol. A sind auf λ nur einige Endzeilen erhalten; man er-
kennt: (38) sein [. . .]; (39) groß (?); (42) [Engi]du;

B.

Der Anfang fehlt.

- 35 [. . . .] auf der Marktstraße des [umfriedigten] Uruk,
36 [. . .] das Werk der Macht [.],
37 er versperrte den Weg [.],

278f. Vgl. Z. 103f. — 284. So etwa zu ergänzen, wenn noch die
Rede der Hierodule vorliegt, die Z. 210 beginnt.

- 38 das Land Uruk stellt sich hin [gegen ihn],
 39 das Land ist versammelt, [.],
 40 es wendet sich (?) das Volk [.],
 41 die Leute fallen (?) [.],
 42 gleich einem schwachen Kinde [.];
 43 alsbald hat ein (?) Mann, schön [.],
 44 der Göttin Išhara das Ruhebett (?) [.],
 45 dem Gilgameš gleich einem Gotte ward berei[tet (?) . . .].
- 46 Engidu, am Tore des Familienhauses, versperrte den Zu-
 [gang],
 47 daß Gilgameš hineingelassen werde, gestattet er nicht:
 48 sie packten sich (?) an der Tür des Familienhauses,
 49 auf der Straße kämpften (?) sie, er drückte nieder das
 Land (?),
 50 [. . . .] . ., die Wand . . [. .] .

C.

Es ist fast nichts erhalten; man erkennt: (45) des [Humbaba (?)]; (46) sie (?) (oder: hohe); (47) die Mutter des Gilgameš; (48) sagt; (49) Rišat-Nin[lil]; (51) bitterlich.

D.

- 1 [.],
 2 das Volk (?) . . [.];
 3 es erlosch (?) an der Türe [.],
 4 bitterlich schreit er (?) [.].
 5 Nicht hatte Engidu [.],
 6 das aufgelöste Haupthaar [.],
 7 auf dem Felde ist er geboren, deshalb (?) kann [ni]emand
 (?) [. . .].
 8 Es stellt sich Engidu hin, [.],
 9 es verfinstert sich und wird düster (?) [.],

II B 38. Vgl. I 228. 266. — **45.** Oder: dem Gilgameš gleich dem hohen Anu[. . .]. Aus rhythmischen Gründen ist die oben gegebene Übersetzung vielleicht vorzuziehen. — **46.** Wörtlich „Sch[ritt]“. — **49.** Darf *it-te-ig-ru(-ú)* gelesen werden? Die Zeile ist im zweiten Teile palaeographisch höchst unsicher.

C 45. Die Ergänzung ist sehr unsicher. Vielleicht eher: des Gottes [. . .]. — **47 ff.** Die erhaltenen Worte sind Zeilenanfänge.

D 4. Lies *ú-nam-ba*? — **7.** Erhalten ist in der zweiten Hälfte nur: deshalb jemand.

- 10 seine Augen füllen sich [.],
 11 seine Seiten lösten sich, [seine] Kräfte [. . .],
 12 ergriffen wurden (?) gleichzeitig [.].

Im folgenden erkennt man noch: (13) seine Hände; (15) [Engi]du sagt das Wort. — Dann folgt eine Lücke bis zum Beginn der nächsten Kolumne.

E.

- 1 Um heil zu erhalten die Zeder,
 2 hat zur Furcht für die Leute Enlil ihn (ein)gesetzt:
 3 Humbaba, — sein Ruf ist ein Zyklon,
 sein Mund ist [. . .], sein Schnauben (?) [. . .].
 4 Es hört [. . .] . . . des Waldes,
 wer auch hinabsteigt zu seinem Walde.
 5 Um heil zu erhalten die Zeder,
 hat zur Furcht für die Leute Enlil ihn (ein)gesetzt,
 6 und wer hinabsteigt zu seinem Walde, den ergreift Schwäche.
 7 Gilgameš [sagt] zu ihm, [zu] Engidu:

Man erkennt noch die Schlußworte zweier Zeilen: (8) spreche (?); (9) mein Herz.

F.

Unsicher ist die Stellung des Fragments o, das vielleicht zu Tafel II gehört. Erhalten ist:

- o 2 Gilgameš [tat seinen] Mund [auf und spricht, sagt zu Engidu]:
 3 „Mein Freund, nicht [.],
 4 „nicht Kinder . . [.].“
 5 Engidu tat seinen Mund (auf) und [spricht, sagt zu Gilgameš]:
 6 „Mein Freund, der, zu dem wir gehen werden, [.],
 7 „Humbaba, zu dem wir [gehen werden,].“
 8 Gilgameš tat seinen Mund (auf) [und spricht, sagt zu Engidu]:
 9 „Mein Freund, wir wollen [.].“

Rest abgebrochen.

11. Die erste Hälfte bedeutet: seine Kräfte ließen nach. — 12. Oder: es packten sich allzumal [.]. — 13. Allenfalls „ihre“.
 E 1—6. Vielleicht Rede Engidu's.

dann heißt es, vielleicht nach einer kleinen Lücke, in der die letzte
 δ Zeile mit „welche(r) Hunger“ beginnt:

- δ, ε 25 „weil du mich [.],
 26 „und mich [hinweggeführt hast (?)] von meinem Felde!“
 27 Šamaš hörte [die Rede] seines Mundes,
 28 alsbald [vom] Himmel her ruft er ihn an:
 29 „Warum, o Engidu, verwünschst du die Hierodule, die Dirne,
 30 „die dir zu essen gab Speisen, wie sie (nur) einer Gottheit
 zukommen,
 31 „mit Wein dich tränkte, wie er (nur) einem König zukommt,
 32 „dich bekleidete mit einem großen Gewande
 33 „und den herrlichen Gilgameš dir als Genossen verschaffte?
 34 „[Nun]mehr ist ja Gilgameš dein nächster Freund.
 ε 35 „[Er] läßt dich ruhen auf einem großen Ruhebett,
 36 „[auf] wohlberitetem Ruhebett läßt er dich ruhen;
 37 „[er läßt] dich bewohnen eine ruhige Wohnstätte, eine
 Wohnstätte zur Linken,
 38 „[die Fürsten] des Erdbodens küssen deine Füße;
 39 „[er läßt] für dich weinen die Leute des umfriedigten Uruk,
 läßt sie für dich jammern,
 40 „[die zahlreichen] Leute läßt er dir dienen,
 41 „[und e]r selbst wird nach dir schmutzige Gewänder (?)
 seinen Leib tragen lassen,
 42 „[wird ihn] mit Löwenfellen [bekleiden] und über das Feld
 dahineilen.“
 43 [Da hörte] Engidu das Wort des Helden Šamaš,
 44 [.], sein grimmiges Herz beruhigte sich.

Nach einer kleinen Lücke folgt:

D.

- 1 „[.], dem (?) fernem, soll er (?) zurückkehren einen
 (?) Weg [. . .],
 2 „[Könige, Für]sten und Große sollen lieben [. . .],
 3 „[.] soll sein Fell schlagen (?),
 4 „[.] soll sein Haar zausen (!)

26. Lies und ergänze *tul(?)-[te-gi-in]-ni?* — 34. Wörtlich wohl
 „Freund deines leiblichen Bruders“. — 36 ff. Vgl. B 36 ff. — 42. Kaum
 „Hundefellen“, was der Schrift nach möglich wäre.

- 5 „[.] soll der Führer (?) dir seinen Gurt lösen,
 6 „[.] Lapislazuli und Gold,
 7 „[.] . . . wollen wir dir geben (!)
 8 „[.] . . ist sein Überfluß ausgeschüttet,
 9 „[.] der Götter soll er dich hineinführen,
 10 „[um deinetwillen (?) soll] verlassen werden die Mutter von
 sieben (Kindern), die Jugendgattin!“
- 11 [. . . Engi]du Schmerzen sein Herz,
 12 [.] geht einsam zur Ruhe (?),
 13 [.] . . das, was ihn bedrückt, seinem Freunde:
- 14 „[Gilgameš, mein Freund (?)], Träume schaute ich diese
 Nacht:
- 15 „[es rief] der Himmel, die Erde antwortete;
 16 „[.] trete ich allein hin:
 17 „[.] ist düster sein Antlitz,
 18 „[.] gleicht er an Aussehen.
 19 „[.] Adlerkrallen (sind) seine Nägel,
 20 „[.] machte er mich stark,
 21 „[.] . . .] steigt empor,
 22 „[.] . . .] versenkte er mich,
 23 „[.]] auf mir,
 24 „[.]] meines] Leibes.

Lücke von einigen Zeilen.

- β, γ 32 „[.] ließ er mich umkehren
 33 „[und versah mit Flügeln (?)] einem Vogel gleich meine Arme:
 34 „„[Ste]ig mir hinab, steig mir hinab in das Haus der
 Finsternis, die Wohnung Irkalla's,
 35 „„in das Haus, aus dem nicht wieder hinausgehen, die es
 betreten,
 36 „„nach dem Wege, dessen Bahn sich nicht wendet,
 37 „„in das Haus dessen Bewohner des Lichts entbehren,
 38 „„wo Erdstaub ihre Nahrung, ihre Speise Lehmerde ist.
 39 „„Bekleidet sind sie wie ein Vogel mit Flügelkleide,
 40 „„und Licht sehen sie nicht, in Finsternis wohnen sie.“

D 5. Die Pronomina der zweiten Person sind hier und im folgenden feminin. — 15. Vgl. V D 15. — 16. JENSEN vermutet am Anfang [*eli dan*]-*nu* „gegen einen Gewaltigen“.

- 41 „[In dem Hause des Erd]staubs, wo ich hineintrat,
 42 „[.], sind niedergebeugt Tiaren,
 43 „[dort wohnen (?)] die Tronträger, die seit der Vorzeit Tagen
 das Land beherrschten,
 44 „[. . .] Anu's und Enlil's setzen vor gebratenes Fleisch,
 45 „Gebackenes setzen sie vor, geben kaltes Getränk, Wasser
 aus Schläuchen.
- 46 „In dem Hause des Erdstaubs, wo ich hineintrat,
 47 „wohnen Hoherpriester und Priesterknecht,
 48 „wohnen Beschwörer und Derwisch,
 49 „wohnen Ozeansalber der großen Götter,
 50 „wohnt Etana, wohnt Sumukan,
 β 51 „[wohnt] die Königin der Erde Ereš-kigal;
 52 „[Bêlit]-šêri, die Schreiberin der Erde, kniet vor ihr,
 53 „[.] . . . und liest ihr vor.
- 54 „[Sie erhob] ihr Haupt und erblickte mich,
 55 „[.] und nahm diesen Menschen (?)"

Bald darauf folgen noch einige Zeilen der Kol. D auf α, die auf β jedenfalls schon zur Kol. E gehörten:

- α 60 Zu seinem (?) Freunde [.]:
 61 „Deinen Dolch [.],
 62 „mein reiner Spiegel [.],
 63 „dem Gotte Bibbu [.].

Nunmehr folgt eine größere Lücke.

E.

- 40 „[.] die . . .] , die (?) wir [. . .],
 41 „[.] sie selbst (?), sein Name ist To[d] (?).
 42 „[.] Richter der Anunna[ki].“
 43 Als Gilgameš dieses hörte,
 44 machte er sich [in seinem Herzen] ein Bild (?) von dem Strome.
 45 Sobald ein Schimmer vom Morgen erglänzte, öffnete Gil-
 gameš [. . .],

41. Vgl. Z. 46. — 44. Kaum: bereiten ihm (setzen ihm vor) Fleischbrühe. — 49. Ozeansalber: bestimmte Priesterklasse.

E 41. Oder: „seinen Namen sa[gt er]“ o. ä. — 44. Zur Ergänzung vgl. I 83.

- 46 brachte heraus einen Tisch aus . . -Holz, einen großen (?),
 47 einen Napf (?) aus Rotstein füllte er mit Honig,
 48 einen Napf (?) aus Lapislazuli füllte er mit Butter,
 49 [den Tisch (?)] belud er und ließ die Sonne (ihn) sehen (?).

Sehr zweifelhaft ist die Stellung des Fragments ξ , das JENSEN zur Kol. C unserer Tafel zieht; man erkennt auf diesem Bruchstück, das den Anfang einer Kolumne darstellt, nur:

- ξ (2) Wolfes (?); (3) [hö]rt (?), (ihr) Hüter; (4) [En]gidu einen (?) Hüter . . .; (5) in das Haus ist gesetzt (?); (6) das (?) umfriedigte Uruk zu [.] .

Tafel IV.

Bei JENSEN meist Tafel III.

A.

Der Anfang fehlt. Nach drei ganz fragmentarischen Zeilen liest man:

- 12 „[.] seinen Freund schützte er,
 13 „[.] vor dir,
 14 „[.] des Zedernwaldes,
 15 „[.] der Kampf wird (?) angezeigt,
 16 „[. . . seinen Leib (?)] schützte, möge den Gefährten heil
 erhalten,
 17 „[.] möge seinen Leib bringen,
 18 „[.] . . und gaben auf dich acht, o König,
 19 „[.] du wirst auf uns achtgeben, o König!“
 20 [Gilgameš] tat seinen Mund (auf) und spricht,
 21 [sagt] zu Engidu:
 22 „[Mein Freund, wir wollen] gehen zum (Tempel) Egalmah,
 23 „[zur Dienerin (?) der Nin]sun, der großen Königin,
 24 „[zu Rišat-Ninlil], die da kennt jegliche Kunde,
 25 „[.] . . zu unsern Füßen,
 26 „[.] in seine Hand.“
 27 [.] gehen sie zum (Tempel) Egalmah,
 28 [zur Dienerin (?) der Ninsun,] der großen [König]in.

49. Diese Zeile ist paläographisch sehr unsicher.

IV A 13. „Dir“ = masc. — 16. Vgl. IV F 41. — 24. Vgl. I 234 f. 272 f. — 26. Die Zeile gehört vielleicht nicht mehr zur Rede Gilgameš's.

Es kommt eine Lücke von etwa rund 20 Zeilen, an deren Schluß noch folgende Zeilenenden gehören: (46) zweites Mal (?); (47) möge sein; (48) vor dir; (49) des Gilgameš, ihres Sohnes; (50) hörte.

B.

- η 1 [.] trat (?) sie ein,
 2 [.] . . .
 3 [.], was ihrem Leibe zukam,
 4 [.], was ihrer Brust zukam,
 5 [.] ihre Tiara hatte sie auf,
 6 [.] mit Wasser (?) versorgte sie den Erdboden,
 ζ, η 7 [.] stieg hinauf auf das Dach,
 8 sie stieg hinauf [vor] Šamaš, legte Räucherwerk hin,
 ζ, η, x 9 legte eine Weihgabe (?) hin, vor Šamaš erhob sie ihre Hände:
 10 „Warum hast du [meinem Sohne] Gilgameš ein Herz bereitet,
 dessen Ungestüm (?) keine Ruhe findet?
 11 „Auch jetzt hast du ihn angerührt, daß er gehen will
 12 „einen fernen Weg (zur) Stätte Humbaba's.
 13 „Einem Kampf, den er (noch) nicht kennt, wird er begegnen,
 14 „einen Weg, den er (noch) nicht kennt, wird er fahren:
 15 „bis zum Tage, da er geht und (wieder) zurückkehrt,
 16 „bis er gelangt zum Zedernwalde,
 17 „bis er Humbaba, den Gewaltigen, zu Boden wirft
 18 „und alles Böse, was du haßt, vernichtet aus dem Lande,
 ζ, x 19 „an dem Tage, da du . . . [.],
 20 „möge sie sich nicht zu dir wenden, Aja, (deine) Braut,
 möge [dich daran] gedenken lassen!
 21 „Er selbst wird (?) den Wachen der Nacht das Herz (?) [. . .],
 x 22 „[. . .] Abend [.].
 3 Folgt eine Lücke, in die einige unsichere Zeilenenden gehören.
 Weiter heißt es:
 9, ι 45 „zu den Pā[ssen (?) des Gebirges wird er gela]ngen (?),
 46 „Gebirge [.] Weg,
 47 „das Vieh (?) des Feldes [.].

48. „Dir“ = fem.

B 3. Ihrem = fem. sing. Ebenso Z. 4. — 10. Lies *te-bit-su?* — 19. Die Zeile fehlt auf x. — 20. Lies *ši-i a-a*. Nach unserer Auffassung will G.'s Mutter, daß Aja erst dann wieder ihrem Gemahl willfährig sein soll, wenn er G. heil zurückgebracht hat. Das auf x noch auf a-a folgende *ši* ist wohl fehlerhaft.

- 48 „wird (?) warten [.],
 49 „[.] . . .
 50 „[.] Gilgameš.

C.

- 7 Nur einige Zeilenanfänge sind erhalten: (1) Leichnam; (2) zu richten (?); (3) gen Aufgang [der Sonne]; (4) die Anunnaki; (5) sie möge nicht; (6) er selbst; (7) einen Weg, den [er nicht kennt (?)]; (8) rühre an; (9) weil; (10) eine Straße; (11) auch; (12) bis H[umbaba] (?); (13) sei es; (14) sei es; (15) sei es; (16) in. . . — Nach einer Lücke folgt:
- ↗ 32 sie machte viel (?) des Räucherwerks [.],
 33 Engidu rief sie (?) und [sagt zu ihm (?)]:
 34 „Engidu, Starker, meine Freude allein [bist du (?)],
 35 „jetzt [.]
 36 mit der Weihgabe (?) an [Šamaš (?) . . .]!“
 37 Die Gottesschwestern, die erhabenen [.],
 38 Stützen (?) legte sie (?) auf [.];
 39 die Gottesschwestern nahmen [.],
 40 und die Gottestöchter machten groß (?) [.].
 41 „Ich, Engidu, [.],
 42 er (?) nahm für [.] .
 43 „Engidu, für [.]
 44 Gilgameš nicht [.] .
 45 „Je[tzt (?), Engi]du, ist mein Wunsch (?) [.],
 46 „[.] [.],
 47 „bis (?) [zum Tage, da er (?)] geht und [wieder zurück-
 kehrt (?)]
 48 [und] zum [Zedernwalde gelangt (?)],
 49 „sei es ein (?) Monat [.],
 50 „sei es ein Jahr [.].

E.

- k 37 [. . .] die Rede [seines] Mundes [.],
 38 [. . .] er trat zu (?) ihm [.],
 39 [. . .] . zum Haine (?) [.].

C 5f. Vgl. B 20f. — 7. Vgl. B 14. — 8. Vgl. B 11. — 13ff. Vgl. Z. 49f. — 37. Gottesschwestern sind bestimmte Priesterinnen. — 38. „Sie“ oder „er“ (Engidu). — 47f. Vgl. B 15f. — 49f. Vgl. Z. 13ff.

- 40 [. . .] bekleidete mit sieben Mänteln [.],
 41 [. . .] ist bekleidet, darauf legt er sechs ab,
 diese [.],
 42 wie (?) ein mächtiger Wildstier . . [.],
 43 . . . rief er, und voll war [. . .];
 44 [den] Wächter des Waldes ruft er:
 „Wohlan, [.],
 45 „Humbaba wie [.] .“

F.

Anfang fehlt.

- 26 [Engidu] tat seinen [Mund] (auf) und [spricht, sagt zu
 Gilgameš]:
 27 „[Mein Freund, wir wollen nicht (?) hinabsteigen, in (?)
 [.],
 28 „[.] . . . und gelähmt (?) [sind meine Hände (?)].“
 29 [Gilga]meš tat seinen Mund (auf) und spricht, sagt [zu
 Engidu]:
 30 „Mein Freund, wie ein Schwacher sollst du nicht (?)
 [handeln (?)]!
 31 „[Nicht (?)] ging weiter (?) . . . [.],
 32 „[.] unser Antlitz,
 „[.]
 33 „[. . .] kundig (?) des Kampfes,
 „der [.],
 34 „[. . .] . . . und du wirst nicht fürchten (?) [. . .],
 35 „[. . .] [.],
 36 „[. . .] Tamburin sei . . [.];
 37 „[es] gehe fort (?) die Lähmung deiner Hand, und die
 Schwäche erhebe sich [. . .]!
 38 „[Wir wollen (?)] hintreten, mein Freund, zusammen wollen
 wir [. . .],
 39 „[. . .] trieb (?) dein Herz (?) zum (?) Kampfe,
 „den Tod vergiß, dann [wirst du keine Furcht haben] (?).
 40 „[. . .] . . . möge (?) umsichtig sein der Mensch,
 41 „[. . .] seinen Leib schützte, möge den Gefährten heil er-
 halten!

- 42 „[Für] (?) ihre [. . .] haben sie einen Namen sich gemacht.“
 43 [.] erreichten die beiden;
 44 [. . .] ihre Worte, (und) sie selbst blieben stehen.

Tafel V*).

A.

- k,1 1 Sie stellten sich hin und schauen den Wald an:
 1 2 von der Zeder betrachten sie ihre Höhe,
 3 von dem Walde betrachten sie seinen Zugang,
 4 wo Humbaba einhergeht, seine Schritte setzend.
 5 Die Wege sind gerade angelegt, schön zugerichtet der Pfad;
 6 sie sehen den Zedernberg, die Wohnstätte der Götter,
 das Heiligtum der Irnini.
 7 Vor dem Berge trägt die Zeder ihre Fülle:
 8 schön ist ihr Schatten, ist voller Jubel,
 9 [es bi]rgt sich (darin) Dornestrüpp (?), es birgt sich (darin)
 dunkler (?) [Stechdorn (?)],
 10 [es bergen] sich (?) unter der Zeder wohlriechende . . .
 -Pflanzen [. . .] .
 11 [.] je eine Doppelstunde [. . .],
 12 [.] auf zwei Drittel [. . .],

Es folgen noch einige Bruchstücke von Zeilen; man erkennt nur
 (13) Macht (?); (14) wie R[egen] (?).

B.

- 1 Es sind nur Reste erhalten: (5) ei[ner]; (6) bege[hrte]; (7) Hum-
 ba[ba]; (8) nicht g[ing] (?); (9) nicht g[ing] (?); (17) [E]nlil (?); (18) sein
 Mund (?); (19) Humbaba; (20) je einer; (23) dich (?); (24) sechzig (?);
 (25) gewaltiger, zwei junge H[unde] (?); (26) dein [. .] befestige (?).

*) Hierher gehören möglicherweise auch die vorläufig unter Tafel VII
 untergebrachten Frgm. π , ρ .

V A 4. Wörtlich „den Schritt setzend“, möglich wäre auch „hoch
 an Schritt“ = „hohen Schrittes“.

- 7 [Ein Schla]f (?), wie er sich über die Leute ergießt, fiel auf ihn;
 8 [in der] mittleren (Nachtwache) beendete er seinen Schlaf.
 9 Er stand auf und redet zu seinem Freunde:
 10 „Mein Freund, riefst du mich nicht? Warum bin ich wach?
 11 „Rührtest du mich nicht an? Warum bin ich erschreckt (?)?
 12 „Ging nicht ein Gott vorüber? Warum ist gelähmt (?) mein
 Fleisch?
 13 „Mein Freund, ich sah einen dritten Traum,
 14 „und der Traum, den ich sah, war ganz schrecklich (?):
 15 „es rief der Himmel, während die Erde brüllt,
 16 „ein Wetter zog sich zusammen, Finsternis ging hervor,
 17 „ein Blitz [blitzte] auf, ein Feuer entfachte sich,
 18 „[die Wolken (?)] verdichteten sich (?), es regnete Tod,
 19 „[. . .] Helligkeit (?), es erlosch das Feuer,
 20 „[. . ., der (?)] niederfiel, wurde zu Asche (?).
 21 „[Wir wollen hinab]steigen (?), und dann können wir auf
 dem Felde Rat pflegen.“
 22 [. . . .] Engidu legt ihm seinen Traum dar und sagt zu
 Gi[lgamesš]:

Große Lücke.

E.

- 1 Nur Spuren der Anfänge der letzten fünf Zeilen erhalten.

F.

- 145 [.] unter zehn (?) [. . .],
 46 [. . .] unter 260 (?) nebst (?) [. . .],
 47 [. . .] warfen sie (?) [.],
 48 [. . .] zwei . [. . .] Engidu [. . .],
 49 [. . .] Haupt des Humbaba [.].

Tafel VI.

- 1, n, o,
 p, q 1 Er wusch seine Waffen, reinigte seine Waffen,
 n, o, p, q 2 ließ sein Haupthaar (?) fallen auf seinen Rücken,
 3 warf (fort) seine schmutzigen (Kleider), kleidete sich in seine
 reinen,

D 18. Entweder „[. . .] sättigten sich“ oder „[. . .] wurden dicht“.

F 46. Oder: unter dem Öl des . . . — 48. Vielleicht 2 *uš* 20 =
 2 Schock + 20 = 140; kaum 2 *uš-lat* „zwei Adern“.

- 4 mit . . bedeckte er sich, umbindend das Brusttuch (?);
 5 Gilgameš setzte seine Tiara auf, umbindend das Brusttuch (?).
 6 Da hob auf Gilgameš's Schönheit das Auge die Majestät
 der Ištar:
 n, o, p 7 „Wohlan, Gilgameš, (mein) Gatte sollst du sein!
 8 „Deine Frucht schenke, ja schenke mir!
 9 „Du sei mein Mann, ich sei dein Weib!
 10 „Ich will dich anschirren lassen einen Wagen aus Lapis-
 lazuli und Gold,
 11 „dessen Räder Gold sind und Edelstein (?) seine Hörner;
 12 „als Gespann sollst du täglich haben mächtige Maulpferde.
 o, p 13 „In unser Haus unter Zedernduft tritt ein!
 14 „Wenn du eintrittst [in] unser Haus,
 15 „sollen [die, die auf] Thronen [sitzen], deine Füße küssen,
 16 „[beugen sollen sich (?)] unter dir Könige, Herren und
 Große;
 17 „[jegliche (?) Ga]be (?) von Berg und Land sollen sie dir
 als Tribut bringen.
 18 „Deine [. .] . . . , dein Kleinvieh soll Zwillinge werfen!
 19 „[Beladen mit (?)] Tribut sollen Maultiere kommen.
 20 „Dein [Pferd (?)] am Wagen sei herrlich im Dahinstürmen,
 21 „[dein Maultier (?)] im Joch soll nicht seinesgleichen haben!“
 22 [Gilgameš] tat seinen Mund (auf) und spricht
 23 [sagt] zu Ištar's Majestät:
 p 24 „[.] für dich deine [. .]!
 25 „[.] mein Leib (?) und mein Hemd,
 26 „[.] meine Kost und meine Nahrung,
 27 „[.] Speise, wie sie (nur) einer Gottheit zukommt,
 28 „[.] Tran]k, wie er (nur) einem König zukommt.
 29 „[.]] band (?);
 30 „[.]] das ist dein Sitzplatz (?);
 31 „[.] . . . be]kleiden mit Mantel;
 32 „[.]] ergreift dich,
 33 „[.]] Schauer.
 o, p 34 „Eine Hintertür, [die nicht zurück]hält Wind und Sturm,

35 „ein Palast, der da zerschme[ttert] die Helden,

36 „ein Elefant, [der . . .] seine Decke,

37 „Erdpech (?), das [. . .] seinen Träger,

38 „ein Schlauch, der [. . .] seinen Träger,

39 „ein Kalkstein, der [. . .] eine Steinmauer,

40 „ein Jaspis (?), [der . . .] Feindesland,

41 „ein Schuh, der [. . .] seinen Besitzer.

42 „Welchen Gatten [von dir liebtest du] ewig,

43 „welcher Schäfer (?) von dir vermochte [. . .]?

o, p, r 44 „Wohlan, ich will [. . all] dein Unheil (?),

45 „will der Rechnung (?) Summe (?) ziehen (!)?

46 „Dem Dumuzi, deinem Ju[gen]dgeliebten,

47 „hast Jahr für Jahr du Weinen bestimmt.

48 „Den bunten Schäfer (?) gewannst du lieb:

49 „du schlugst ihn, seine Flügel zerbrachst du,

50 „er steht im Walde, ruft „kappi“.

51 „Du gewannst lieb den Löwen, den an Kraft vollkommenen:

52 „sieben und (abermals) sieben grubst du ihm Fanggruben.

53 „Du gewannst lieb das Roß, das kampfesfrohe:

p, r 54 „Peitsche, Sporn (?) und Geißel bestimmtest du ihm,

55 „sieben Doppelstunden dahinzustürmen, bestimmtest du ihm,

56 „aufzuwühlen und (dann) zu trinken bestimmtest du ihm,

57 „seiner Mutter, der Göttin Silili, bestimmtest du Weinen.

58 „Du gewannst lieb den Hirten, den Hüter,

p 59 „der ständig Asche (?) dir streute,

60 „täglich dir Zicklein schlachtete.

61 „Du schlugst ihn, in einen Wolf (?) verwandeltest du ihn:

62 „es verjagen ihn seine eignen Hirtenknaben,

63 „und seine Hunde zerbeißen ihm das Fell.

64 „Du gewannst lieb Išullanu, den Gärtner deines Vaters,

65 „der ständig einen Strauß (?) dir brachte,

66 „täglich erstrahlen lassend deinen Tisch.

67 „Die Augen erhobst du zu ihm, ihn verlockend (?):

68 „„Lieber Išullanu, deine Liebe (?) wollen wir genießen,

48. Es handelt sich um einen Vogel. — 50. Für „er steht“ bietet eine Variante „er wohnt“. — kappi = „mein Flügel“.

- 98 „setze (?) ich [.],
 99 „werde ich [.],
 100 „mehr als [.].“
 101 Anu |tat seinen Mund auf und spricht|,
 p, t 102 sagt |zur Maje|stät der Iš|tar|:
 t 103 „|Meine Tochter, was| verlangst du von mir?
 104 „[.] sieben Jahre (leeren) Strohs;
 105 „[.] hast [du] (?) gesammelt,
 106 „[.] hast [du] (?) wachsen lassen Kräuter?“
 107 [Ištar tat ihren Mund] (auf) und spricht,
 108 [sagt zu A]nu, ihrem Vater:
 109 „[Mein Vater, . . .] häufte ich an,
 110 „[.] habe ich werden lassen;
 111 „[. sieben] Jahre (leeren) Strohs,
 112 „[. habe ich (?)] gesammelt,
 113 „[. habe ich (?) wachsen lassen] Kräuter.
 114 „[.] ihn.

Kleine Lücke.

- m 116 „[. . .] des Himmelsstieres [.].“
 117 [Da hör]te Anu diese [ihre Rede].
 118 [Er ließ hinab]steigen einen Himmelsstier, nach [Uruk
 sandte er ihn (?)];
 119 [. . .] zieht (?) [.],
 m, r 120 [mitten] in (?) Uruk [.];
 121 [. . .] . . [.].
 r 122 [Wie er (?)] daherjagte, da [. . .] Engidu den Himmelsstier,
 123 [. . .] erfaßte er ihn an [dem Ende (?)] seines Schwanzes (?).

t Folgt eine Lücke, in die folgende Zeilenenden gehören, deren genauere Stellung nicht ganz sicher ist: (128) unter den Mannen; (129) nach der Mitte; (130) dreihundert Mannen; (131) nach der Mitte; (132) gegen (?) Engidu; (133) seines Kampfes; (134) [Engi]du pack[te] den Himmelsstier; (135) an [seinen] Hörnern; (137) machte ihn (?) [. . .].

18 zerschlage ich die Schwelle, reiß weg die Türen,
 19 führe ich hinauf die Toten, daß sie essen und leben,
 20 mehr als Lebendige soll der Toten es geben.

Abweichend ist jedenfalls Z. 18 = oben Z. 98. Wenn man die übrigen Zeilen oben einsetzen will, müßte man die zweite Hälfte von Z. 96 etwa ergänzen „so steige ich zur Unterwelt hinab.“ — 116 ff. Das hier eingepaßte Fragment m scheint sich in Z. 121 mit r zu berühren. — 133. Oder „seiner (Körper)mitte“?

- u 141 Bei (seinem) zweiten Schnauben [.],
 142 zweihundert Mannen [.],
 143 Bei (seinem) dritten Schnauben [.],
 144 Engidu . . [.],
 145 es sprang hinauf Engidu [.],
 146 den Himmelsstier vor ihm faßte (?) [.],
 p, u 147 an der Dicke seines Schwanzes [.].
 148 Engidu tat seinen Mund [auf und spricht],
 149 sagt [zu Gilgameš]:
 150 „Mein Freund, wir haben herrlich gemacht (?) [.].

Das folgende ist nur schlecht erhalten; man erkennt am Anfang u der Zeilen folgende Wörter: (151) wenn wir entsprechen (?); (152) mein Freund, ich sah; (153) auch meine Kraft; (154) ich will . . ; (155) ich; (156) ich will fassen; (157) ich will füllen (?); (158) in. . . — Dann folgt eine größere Lücke.

- p 167 Und Gilgameš wie ein [. .]-Mann [.],
 168 ein starker un[d . . .],
 169 zwischen dem Nacken [. . .] die Hörner und [. . .].
 170 Nachdem sie den Himmelsstier niedergeschlagen, [beruhigte
 sich ihr (?)] Herz,
 171 vor Šamaš [.];
 172 sie entfernten sich (?), und dann vor Šamaš, [dem Helden (?)],
 173 setzten sie sich nieder, die be[iden] Brüder.
 174 Da ging hinauf Ištar auf die Mauer des [umfriedigten] Uruk,
 p, u 175 sprang auf die Zinne, ließ einen Fluch herab:
 176 „Wehe über Gilgameš, der mich beleidigte (?),
 177 den Himmelsstier tötete.“
 o, p, u 178 Es hörte Engidu diese Rede der Ištar:
 179 da riß er los (?) den rechten (Schenkel) (?) des Himmelsstieres,
 180 warf (ihn) ihr ins Gesicht (?):
 181 „Könnte ich auch dich kriegen,
 182 wie ihm tät ich dir dann!
 183 „Seine Därme bände ich an deine Seite!“
 184 Da versammelte Ištar die Tempelmädchen,
 185 die Dirnen und Hierodulen,

179. Wörtlich „die Rechte“ oder „rechte Seite“. — 180. Oder: warf (ihn) ihr vor. — 182. Var.: ich machte dich ihm gleich.

- 186 über den rechten (Schenkel) (?) des Himmelsstieres ver-
anstaltete sie eine Klage.
- p. u 187 Es rief Gilgameš die Meister, die Handwerker allzumal:
p. q. u 188 die Dicke seiner Hörner loben die Meister;
189 je dreißig Minen Lapislazuli war ihre Masse (?),
p. u 190 je zwei Finger ihre Schale (?).
- 191 Sechs Kur Öl, soviel beide (Hörner) faßten,
192 schenkte er als Salböl seinem Gotte Lugalbanda,
193 brachte (sie in den Tempel) und hängte [(sie) auf am Throne
(?) seiner Majestät (?).
- 194 Im Euphratflusse wuschen sie ihre Hände,
195 machten sich auf und ziehen dahin,
196 auf der Marktstraße von Uruk fahrend.
- p. v 197 Es sammelten sich die Leute von Uruk, schauend [ihr Antlitz].
198 Gilgameš — zu den Dienerinnen (?) [seines Palastes]
199 sagt er das Wort:
- 200 „Wer ist schön unter den Mannen,
201 „wer ist herrlich unter den Männern?“
202 „„[Gilgameš] ist schön unter den Mannen,
203 „„[Gilgameš (?)] ist herrlich unter den Männern!“
204 „[.] zoge[n (?) in] unserem Zorn.
o. p. v 205 „[.] Marktstraße, einen der [sein Herz] zufrieden
stellt (?), hat er nicht,
206 „[. den] Weg (?) seines [. .].“
207 Gilgameš in seinem Palaste machte ein Freudenfest:
208 es ruhen die Mannen, auf nächtlichem Lager liegend,
209 es ruht Engidu, Träume schauend.
210 Es erhob sich Engidu, legt die Träume dar,
211 sagt zu Gilgameš:

189. Mine etwa $\frac{1}{2}$ Kilogr. — 190. Gemeint ist wohl die Dicke der Hornmasse. — 191. Kur = etwa 120 Liter. — 193. Sie = die Hörner. — JENSEN vermutet Lagerstatt für Thron. Beides ist sehr unsicher. — 197. Var. „die Mannen“. — 203. Oder ist „[Engidu]“ zu ergänzen?

Tafel VII.

A.

o, p, v 1 „Mein Freund, warum haben sich [. .] beraten die großen Götter?“

π Lücke von etwa 10 Zeilen. Weiterhin sind nur einige Zeilenanfänge zu verstehen: (12) jetzt; (13) ich; (14) sei es; (15) sei es Gi[lgameš] (?); (16) mein Name; (18) seine Worte hörte; (19) Gilgameš [hörte] das Wo[rt]; (20) Gilgameš [tat] seinen Mund [auf]. — Es folgt eine kleine
 ρ Lücke. Dann erkennt man die folgende Zeilenanfänge: (28) Engidu [tat seinen] Mund [auf]; (29) sagt [zu Gilgameš]; (30) wohlan; (31) in; (32) die Tür; (33) ihr Holz (?); (37) Engi[du]. — Dann heißt es:

- 38 Mit der Tür redet (?) er wie [.]:
 39 „Tür des Haines, [.],
 40 „ihr Verstand ist nicht vorhanden [. . . .],
 41 „auf zwanzig Doppelstunden habe ich auserwählt (?) dein Holz [. . .],
 42 „bis ich die hohe Zeder sah [. . .];
 43 „nicht hat sie dein fremdartiges Holz [. . .];
 44 „6 Gar ist deine Höhe, 2 Gar deine Breite [. . .];
 45 „dein Vorbau (?), dein Bogen (?) und dein Überbau (?) [. . .];
 46 „es machte dich ein Patesi (?) in Nippur [. . .].
 47 „Hätte ich gewußt, Tür, daß dieses [. . .]
 48 „und dieses die Schönheit [. . .],
 49 „so hätte ich das Beil erhoben, hätte [. . .],
 50 „ein Rohrgeflecht (?) hätte ich zusammengefügt [. . . .].

Große Lücke.

F.

- π 17 „[Mein Freund, der mit mir durch]wanderte alle Schwierig-
 [keiten],
 π, ρ 18 „. . . [.], was ich durchwanderte [. . .],

VII A 12 ff. Es ist fraglich, ob Frgm. π, ρ hierher gehören oder zu Tafel V. — 37. Am Ende der Zeile vielleicht noch mit JENSEN [er]hob (?) [das Beil]“; vgl. Z. 49. — 44. 1 Gar meist = 12 Ellen. — 46. Patesi = Titel der alten sumerischen Fürsten; die Übersetzung nimmt mit DHORME an, daß *aššakku* = *iššakku* (d. i. Patesi) ist, was jedoch zweifelhaft ist.

F 17. Vgl. die altbab. Rezension II 3.

- 19 „mein Freund, es erfüllt sich (?) der Traum, der (?) nicht
[.]!“
- 20 Am Tage, da er den Traum sah, war erfüllt [. . .].
- 21 Es liegt nieder Engidu einen Tag, [einen zweiten Tag],
22 für Engidu wird auf seiner Lagerstätte [.];
23 einen dritten Tag und einen vierten Tag [.],
24 einen fünften, einen sechsten und siebenten, einen achten,
einen neunt[en und zehnten],
- 25 Engidu's Schmerz [.],
26 einen elften und zwölften Tag [.],
27 Engidu auf [seiner] Lagerstätte [.].
- σ 28 Er rief Gilgameš und [.]:
29 „Es verwünschte mich, mein Freund, [.],
30 „wie einer, der inmitten der Schlacht (?) [.],
31 „ich fürchtete den Kampf [.].
- 32 „Mein Freund, wer im Kampfe [.],
33 „ich (aber) [.].

Rest zerstört.

Tafel VIII.

A.

- σ 1 [Sobald] ein Schimmer [vom Morgen erglänzte],
2 [. . .] Gilgameš [.],
3 En[gidu].

Es folgt nach einigen Zeilenanfängen [(4) und; (5) des Todes (?); (6) und; (7) der Schm[erz] (?); (8) stark (?); (9) stark (?);] eine Lücke von wenigen Zeilen. Hieran dürfte sich das folgende Fragment anschließen, das vielleicht aber in Kol. B hineingehört.

- τ 11 „[.] einer (?) Gazelle,
12 „[.] dich, (ja) dich,
13 „[.] haben (?) dich groß gemacht, (ja) dich,
14 „[.] alle Mädchen (?).“

20. Gehört Z. 20 noch zur Rede G.s? Wer ist aber dann „er“?

Auch vom folgenden sind nur die Zeilenenden erhalten: (15) Zedernwald; (16) Nacht und Tag; (17) dem breiten [. . .] des umfriedigten Uruk; (18) werden nach uns einen Segenswunsch sprechen; (19) die weiten (?) [. . .] von Berg (?) (und) Gebirge; (20) ich lege mich nieder; (21) . . . wie deine Mutter; (22) Öl (?) der Zeder; (23) durch unsern Zorn; (24) . . . eine Hyäne (?); (25) . . . des Feldes; (26) an ihrer Seite; (27) [Eu]phrat (?); (29) umfriedigte [Uruk]. — In die nächste Kolumne gehört die zweite Kolumne von τ , ergänzt durch ν :

B (?).

- τ, ν 11 „Engidu, mein junger Freund, [der Panter des Feldes],
 12 der alles . . . , sodaß wir [den Berg] bestiegen,
 13 „den Himmelsstier packten und dann [erschlugen],
 14 „Humbaba niederwarfen, der im [Zedern]walde [wohnte], —
 15 „was ist das jetzt für ein Schlaf, der [. . .] packte?
 16 „Finster siehst du aus und hörst nicht [meine Stimme]!“
 17 Doch der erhebt nicht (mehr) [sein Auge].
 18 Er berührte sein Herz, doch es schlägt nicht (mehr)!
- 19 Da deckte er den Freund zu wie eine [. . .] Braut.
 20 Einem Löwen gleich . . . [. . .],
 21 einer Löwin gleich [. . .].
 22 Er wendet sich hin zu [. . .],
 23 er rauft und schüttet . . . [.],
 24 er reißt aus und . . . der (?) erste [. . .].
- 25 Sobald ein Schimmer [vom Morgen] erglänzte,
 26 [. . .] Gi[lgameš].

Größere Lücke.

φ Das Fragment φ ist vielleicht in Tafel VIII einzuordnen; die erhaltenen Reste gehören einer Kol. D und E oder E und F an. Von der ersten Kolumne (D oder E) sind nur einige Zeilenanfänge erhalten, deren Zählung hier willkürlich ist: (35) Füße (?); (36) der nicht; (38) auf das Wort (?); (40) am Tage (?); (41) und. . . — Dann folgt die nächste Kolumne desselben Fragmentes.

VIII A 19. Die Ausgabe bietet: die weiten (?) [. . .] des Getreides des Gebirges. — 21. Deine = masc. — 24. Eigentlich „Wimmerer“.
 26. Ihrer = sg. fem.

B 11 ff. Vgl. zu den Ergänzungen X 206 ff. — 18. Er = Gilgameš; sein = Engidu.

- 9 „Löwen sah ich und fürchte mich deshalb:
 10 „ich erhob mein Haupt, zu Sin flehend,
 11 „zu [Ištar, der Sta]rken (?) unter den Göttern, pfl egten zu
 gehen mein Gebete.
 w 12 „[Auch jetzt (?)] schützt mich!“
 13 [. . .] legte er sich nieder (?), [. . .] ein(en) Traum:
 14 [.] freute sich des Lebens;
 15 er erhob die Axt an seine Seite,
 16 zog heraus das [Schwert] seines Gürtels;
 17 wie ein (?) Wurf[speer (?)] fiel es [zwich]en sie,
 18 zerschlug, [. . ., tö]tete (?), sprengte.

Es folgt eine Lücke, in der nur einige Zeilenanfänge verständlich sind: (19) und; (20) er warf (?); (21) er zeichnete (?); (22) der Name des ersten; (23) der Name des zweiten; (24) er erhob; (25) zu. . . — Dann fehlen etwa 10 Zeilen*).

- 36 des Gebirges Name (?) ist Mâšu.
 37 Als er zum Gebirge Mâšu gelangte, — —
 38 die täglich bewachen [der Sonne] Aus- [und Eingang],
 39 über ihnen ist der Himmelsdamm [. . .],
 40 ihre Brust erreicht unter die Unterwelt,
 41 Skorpionmenschen bewachen sein Tor,
 42 deren Furchtbarkeit schrecklich, deren Anblick Tod ist;
 43 ihr entsetzlicher Schreckensglanz wirft Berge nieder,
 44 bei der Sonne Aus- und Eingang bewachen sie die Sonne.
 45 Es sah sie Gilgameš, von Furcht
 46 und Schrecken verdüsterte sich da sein Antlitz.
 47 Er nahm seinen Mut zusammen und verneigte sich vor ihnen.
 48 Der Skorpionmensch ruft sein Weib an:
 49 „Der zu uns gekommen, dessen Leib ist Götterfleisch.“

IX 14. Weniger wahrscheinlich „freuten“. — **17.** „Wurfspeer“ heißt auch der Stern Beteigeuze (?). Gewiß wird hier noch der Traum erzählt. Vgl. X 83 ff. — **36.** Das Wort *še-mu* Name ist sehr bedenklich. Sollte man *še* zum Vorhergehenden zu ziehen haben und MU als *šumu* fassen? Dann wäre zu übersetzen „des Getreidegebirges Name“. Vgl VIII A 19 und IX 126. — **41.** Sein, d. i. des Gebirges. — **47.** Wörtlich: er faßte seinen Sinn (Verstand).

*) HAUPT schätzt die Länge der Kolumne auf ca. 50 Zeilen, doch ist das ganz unwahrscheinlich, da nach dem Zusammenhange hinter Z. 133 nur 5 Zeilen fehlen können; auch sonst spricht manches dafür, daß die Kolumnen nur etwa 35 Zeilen hatten.

- 50 Dem Skorpionmenschen entgegnet sein Weib:
 51 „Zwei Drittel von ihm ist Gott, ein Drittel von ihm ist
 Mensch.“
 52 Der männliche Skorpionmensch ruft,
 53 [. . . .] Götter sagt er das Wort:
 54 „[.] einen fernen Weg,
 55 „[.] bis vor mich hin,
 56 „[.], deren Überschreiten schwierig ist,
 57 „[.], deinen [Weg] (?) will ich wissen,
 58 „[.] gesetzt,
 59 „[.] will ich wissen!

Eine Lücke von etwa 10 Zeilen.

- 69 „[Die Kraft] (?) Ut-napištim's, meines Vaters, [. . . .],
 70 „der da hintrat in der Versammlung [der Götter und das
 Leben erschaute];
 71 „Tod und Leben [. . . .].“
 72 Der Skorpionmensch tat seinen Mund (auf) [und spricht],
 73 sagt zu [Gilgameš]:
 74 „Nie gab es, Gilgameš, [. . . .],
 75 „im Gebirge hat niemand einen We[g gefunden (?)].
 76 „Zwölf Doppelstunden hin ist das Innere [des Gebirges (?)],
 77 „dicht ist die Finsternis, nicht [gibt es Licht].
 78 „Zum Ausgang der Sonne [. . . .],
 79 „Zum Eingang der Sonne [. . . .].
 80 „Zum Eingang der [Sonne],
 81 „sie führen (?) hinaus [. . . .],
 82 „sie führen [hinein (?)].

Vom Folgenden sind noch einige Zeilenanfänge erhalten: (83) wenn (?) du; (84) du wirst hin[eingehen] (?); (85) schön (?). Sodann folgt eine Lücke von gut 30 Zeilen.

- 116 „in Wehklagen [.],
 117 „in Schauer [.],
 118 „in Jammer [.],
 119 „jetzt [. . .] du (?) [.].“

50. Vgl. I 51. — 69. „Vater“ = „Ahn“. — 70. Vgl. XI 7. — 75. Lies *du-u[r-ga-šu]*? — 77. Vgl. bes. Z. 152. — 81. Die gramm. Form spricht mehr für die Übersetzung „sie führten hinaus“. — 82. Lies *ú-šer-ri-[bu]*? — 116 ff. Worte G.'s.

- 120 Der Skorpionmensch [tat seinen Mund auf, spricht und
sagt zu Gilgameš]:
- 121 „Gilgameš, [.],
122 „geh, Gilgameš, [.],
123 „die Berge von Mâšu [.],
124 „Berge, Höh[en],
125 „wohlbehalten möge [.];
126 „Das Tor der Länder (?) [.].“
- 127 [Als] Gilgameš [dies hörte],
128 [machte er sich auf den Weg] nach dem Geheiß [des
Skorpionmenschen],
129 den Weg der Sonne [.].
- 130 Eine Doppelstunde [erreichte er]:
131 dicht war die Finsternis, [nicht gab es Licht],
132 nicht läßt [ihre . . ihn sehen das, was hinter ihm liegt].
- 133 Zwei Doppelstunden [erreichte er]:
134 [dicht war die Finsternis, nicht gab es Licht],
135 [nicht läßt ihre . . ihn sehen das, was hinter ihm liegt].
- 136 [Drei Doppelstunden erreichte er]:
137 [dicht war die Finsternis, nicht gab es Licht],
138 [nicht läßt ihre . . ihn sehen das, was hinter ihm liegt].
- 139 Vier [Doppelstunden erreichte er]:
140 dicht [war die Finsternis, nicht gab es Licht],
141 nicht lä[ßt ihre . . ihn sehen das, was hinter ihm liegt].
- 142 Fünf Doppelstunden [erreichte er]:
143 Dicht war die Fin[sternis, nicht gab es Licht],
144 nicht läßt [ihre . . ihn sehen das, was hinter ihm liegt].
- 145 [Sechs Doppelstun]den er[reichte er]:
146 dicht war die Finsternis, [nicht gab es Licht],
147 nicht läßt [ihre . . ihn sehen das, was hinter ihm liegt].
- 148 Sieben Doppelstunden erreichte [er]:

126. Nach der Ausgabe ist statt „Länder“ eher „Gebirge des Getreides“ zu lesen. Vgl. dazu die Anm. zu Z. 36. — 130. „Erreichte er“ wörtlich „bei seinem Erreichen“. Die Ergänzungen hier und im folgenden stammen aus den besser erhaltenen parallelen Zeilen (z. B. 146. 148. 152). — 132. Ihre = der Finsternis; ergänze etwa „ihre Dichtigkeit“ o. ä.

- 149 dicht war die Finster[uis], nicht [gab es Licht],
 150 nicht läßt [ihre . . . ihn sehen das, was hinter ihm liegt].
 151 Acht Doppelstunden [erreichte er;] da schreit er;
 152 dicht war die Fin[sternis, nicht] gab es Licht,
 153 nicht läßt ihre [. . . ihn sehen] das, was hinter ihm ist.
 154 Neun Doppelstunden [erreichte er; . . .] Norden,
 155 [.] sein Antlitz;
 156 [dicht war die Finsternis, nicht] gab es Licht,
 157 [nicht läßt] ihre [. . . ihn sehen] das, was hinter ihm liegt.
 158 [Zehn Doppelstunden er]reichte er:
 159 [.] ist nahe.
 160 [Elf Doppelstunden] vier Doppelstunden;
 161 [. ging] heraus (?) vor (?) der Sonne.
 162 [Zwölf Doppelstunden erreichte er,] da ward es helle.
 163 [. . .] Garten (?) der Götter, als er ihn sah, ging er dar-
 rauf zu.
- 164 Rotstein trägt seine Frucht,
 165 mit Ranken behangen, gut anzuschauen;
 166 Lapislazuli trägt . . . ,
 167 Frucht trägt er, begehrenswert anzusehen.

Lücke von etwa 15 Zeilen.

- 183 [Wie eine üppige (?) Zeder [.],
 184 an seinem [. . .] ist . .-Stein [.];
 185 der Tang (?) des Meeres [trägt (?) . .-Stein,
 186 wie Dorn und Distel [ist üppig (?) . .-Stein.
 187 Die Carobe (?) [.] in Samen,
 188 . .-Stein, . .-Stein [.];
 189 Üppigkeit (?) und Fülle [.],
 190 wie [.] auf . . .
 191 Des Rohres [.] Meer,
 192 hat [.] Fülle (?).
 193 Gilgameš [hielt ein (?) in] seinem Gehen,
 194 hob auf [sein Auge zu] jenem Gött[ergarten (?)].

160. Fraglich, ob die Ergänzung hierher oder in die folgende Zeile gehört. — 164. „Seine“ bezieht sich wohl auf „Rotstein“. Die Stein-
 namen sind jedenfalls Subjekt. — 184 ff. Die Steine sind nicht näher
 zu bestimmen. — 187. Carobe oder Johannisbrotbaum. — 189. Lies
m[i-ēš-r]i-e?

Tafel X.

- w, y 1 Die Göttin Siduri-Sabîtu sitzt da auf dem Throne (?) des
Meeres,
y 2 sitzt da und [. . . .],
3 man hat ihr gemacht (?) einen Gürtel (?), hat ihr gemacht (?)
[. . . .],
4 mit einer Decke ist sie bedeckt [. . . .].
5 Gilgameš lief hin und [. . . .],
6 mit Fell ist er bekleidet, Fur[chtbarkeit] (?) . . .],
7 er hat Götterfleisch an [seinem Leibe],
8 es ist Wehklagen in [seinem Herzen],
9 einem Wanderer ferner Wege [gleich er an] Aussehen.
10 Sabîtu — nach der Ferne hin schaut [ihr Antlitz],
11 sie redet zu sich und [sagt] das Wort,
12 mit sich selbst [geht] sie [zu Rate]:
13 „Ist etwa jener einer, der [. . . .]?“
14 „Wo geht er hin in [. . . .]?“
15 Als Sabîtu ihn sah, verschloß sie [ihr Tor],
16 verschloß sie ihr Tor und verschloß [. . .];
17 er aber faßte den Entschluß, Gilgameš, zu [. . .],
18 erhob seinen Ellbogen (?), setzte [. . .].
19 Gilgameš [sagt] zu ihr, [zu Sabîtu]:
20 „Sabîtu, was sahst du [. . . .],
y, z 21 „dein Tor verschlossest du [. . . .].“,
22 „ich zerschlage die Tür, [den Riegel zer]brech ich,
z Noch einige Zeilenenden sind erhalten: (23) meines [. . .]; (24) Feld;
(26) Tor. Folgt zunächst eine Lücke von etwa 5 Zeilen, die nicht er-
gänzt werden kann: das weiterhin Fehlende bis Z. 58 läßt sich aus den
Parallelstellen wie folgt ergänzen:
32 [Sabîtu sagt zu ihm, zu Gilgameš:
33 „Warum sind abgezehrt deine Wangen, gebeugt dein Antlitz,
34 „betrübt dein Herz, aufgerieben deine Gestalt?
35 „(Warum) ist Wehklagen in deinem Herzen,

X 7. Zur Ergänzung vgl. IX 49. — 8. Vgl. IX 4. — 9. Vgl. I 100.
— 10 ff. Vgl. Z. 163 ff. — 17. Wörtlich „er hatte das Ohr“. — 21. Spuren
von [si-ik-ku]-ri „Riegel“? — 32 ff. Vgl. zu den Ergänzungen Z. 101 ff.

- 62 „[Mein Freund, den ich liebe, ist] zu Erde [geworden],
 „Engidu, mein Freund, den ich liebe, ist [zu Erde ge-
 worden]!
- 63 „[Werde nicht auch ich wie] er mich niederlegen müssen,
 64 „[ohne wieder aufzusteh]en in alle Ewigkeit!“
- 65 [Gilgameš] sagt (weiterhin) zu ihr, zu Sabîtu:
 66 „[Nun,] Sabîtu, welches ist der Weg zu Ut-napištim?
 67 „[Was] ist sein Zeichen, gib es mir!
 „Gib mir sein Zeichen, mir!
- 68 „Wenn es möglich ist, will ich das Meer überschreiten,
 69 „wenn es nicht möglich ist, will ich über das Feld dahin-
 eilen!“
- 70 Sabîtu sagt zu ihm, zu Gilgameš:
 71 „Nicht gab es, Gilgameš, je eine Überfahrtsstelle,
 72 „und niemand, der seit der Vorzeit Tagen ankam, kann das
 Meer überschreiten;
 73 „wohl hat überschritten das Meer Šamaš, der Held,
 „doch außer Šamaš — wer wird (es) überschreiten?
- 74 „Schwer zugänglich ist die Überfahrtsstelle, schwierig der
 Weg dahin,
 75 „und tief sind die Wasser des Todes, die hindernd davor
 liegen.
- 76 „Wie (?), Gilgameš, willst du das Meer überschreiten?
 77 „Wenn du zu den Wassern des Todes kommst, was willst
 du dann tun?
- 78 „Gilgameš, es ist da Ur-Šanabi, der Schiffer des Ut-napištim,
 79 „bei welchem Stein- . . sind; im Walde pflückt er . . .
 80 „[ihn] möge dein Antlitz schauen!
 81 „[Wenn es mög]lich ist, geh mit ihm hinüber,
 „wenn es nicht möglich ist, kehre wieder um!“
- 82 [Als Gilga]meš dies hörte,
 83 [erhob er die] Axt an [seine Seite],
 84 [zog heraus das Schwert seines Gürtels],
 er . . ., stieg dann hinab [. . . .],
 85 [wie ein (?)] Wurfspieß [fiel es zwischen sie.

66 f. Vgl. Z. 134 f. — 67. Sein = des Weges. — 83 ff. Vgl. IX 15 ff.

Vom Folgenden sind nur einige Zeilenenden verständlich: (88) ihn; (89) Gilgameš; (91) das Schiff; (92) [Wasser (?)] des Todes; (93) das weite [Meer (?)]; (94) hemmte; (95) zum Flusse; (96) Schiff; (97) am Ufer; (98) Schiffer; (100) dich.

- z' 101 Ur-Šanabi sagt zu ihm, zu [Gilgameš]:
 102 „Warum sind abgezehrt deine Wangen, geb[eugt dein
 Antlitz],
 103 „[bet]rührt dein Herz, [aufgerieben deine Gestalt]?
 104 „(Warum) ist Wehklagen [in deinem Herzen],
 105 „[bist einem] Wandrer ferner Wege [du gleich an Aus-
 sehen],
 106 „[ist von . .], Schauer und . . verbra[nnt dein Antlitz],
 107 „[. eilst] du [übers Feld dahin]?“
 108 [Gilgameš] sagt [zu ihm,] zu [Ur-Šanabi, dem Schiffer]:
 109 „[Wie sollten nicht abgezehrt sein] meine Wangen nicht
 [gebeugt mein Antlitz],
 110 „[nicht betrübt] mein Herz, nicht aufgerieben [meine Ge-
 stalt]!
 111 „[Wie sollte nicht] Wehklagen [sein] in [meinem Herzen],
 112 „[ich einem Wandrer ferner Wege nicht gleichen an] Aus-
 [sehen],
 113 „[sollte von . ., Schauer und . .] nicht verbrannt [sein
 mein Antlitz],
 114 „[. ich nicht übers Feld dahineilen]!
 115 „[Mein junger Freund, der Panter des Feldes,]
 116 „[Engidu, mein junger Freund, der Panter des Feldes,]
 117 „[der alles . ., sodaß wir den Berg bestiegen,]
 118 „[den Himmelsstier packten und dann erschlugen,]
 119 „[Humbaba niederwarfen, der im Zedernwalde wohnte,]
 120 „[in den Schluchten (?) des Gebirges Löwen töteten,]
 z 121 „mein Freund, [der mit mir durchwanderte alle Schwierig-
 keiten],
 122 „Engidu, [mein Freund, der mit mir Löwen tötete],
 „[der mit mir durchwanderte alle Schwierigkeiten], —
 123 „es erreich[te ihn das Schicksal der Menschheit]!

102ff. Zu den Ergänzungen vgl. Z. 109ff. und 200ff. Ferner VIII B 11ff. — 123. Ergänzt nach dem altbbab. Text (s. Anhang 4) II 4.

- 145 erhob er die Axt an seine Seite,
zo[g heraus das Schwert seines Gürtels],
- 146 stieg hinab zum Walde und Stangen (?) zu je 5 Gar [. . .],
- 147 verpichte (?) (sie) und setzte einen Napf (?) hin,
brachte [.].
- 148 Gilgameš und Ur-Šanabi bestiegen [das Schiff],
- 149 das Schiff warfen sie auf die wogende Flut und sie
[fuhren dahin],
- 150 einen Weg von einem Monat und fünfzehn Tagen; als
er am dritten Tage hin[blickte] (?),
- 151 da hatte Ur-Šanabi erreicht die Wasser des [Todes].
- 152 Ur-Šanabi sagt zu ihm, [zu Gilgameš]:
- 153 „Sofort (?), Gilgameš, ni[mm eine Stange (?)],
- 154 „die Wasser des Todes möge deine Hand nicht be-
rühren [. . .]!
- 155 „eine zweite, eine dritte und vierte Stange (?) nimm, Gil-
gameš!
- 156 „eine fünfte, eine sechste und siebente Stange (?) nimm,
Gilgameš!
- 157 „eine achte, eine neunte und zehnte Stange (?) nimm, Gil-
gameš!
- 158 „eine elfte, eine zwölfte Stange (?) nimm, Gilgameš!“
- 159 Bei zwei Schock hatte Gilgameš die Stangen (?) verbraucht,
- 160 und er selbst löste seinen Gurt [. . .];
- 161 Gilgameš zog aus (?) [seine] Klei[dung],
- 162 mit seinen Händen machte er den Mastbaum hoch.
- 163 Ut-napištim — nach der Ferne hin schaut [sein Antlitz],
- 164 er redet zu sich und [sagt] das Wort,
- 165 mit sich selbst geht er [zu Rate]:
- 166 „Warum sind zerbrochen des Schiffes [Stein-. . .]
- 167 „und fährt einer [im Schiffe], der nicht zu mir gehört (?)?
- 168 „Der da kommt, ist doch gar kein Mensch,
„die Rechte eines Ma[nnes (?) hat er doch nicht]!

145. Vgl. IX 15f. — 148f. Vgl. XI 272f. — 150. Oder etwa: einen Weg von einem Monat und fünfzehn Tagen zo[gen sie] in drei Tagen? Der Rhythmus spricht jedenfalls dafür. — 160. Gurt, wörtlich „Taille“. Es folgt noch das Namendeterminativ; ergänze also [Gilgameš] oder [Ur-Šanabi]. — 166. Vgl. Z. 139. — 168. Rechte = rechte Seite.

- 214 „[es erreichte ihn das Schicksal der Menschheit]!
 „[Sechs Tage und Nächte] habe ich über ihn geweint,
 215 „[bis ließ ich ihn nicht] begraben.
 216 „[Ich fürchtete mich] ihn,
 217 „[. . .] fürchtete ich den Tod, [so eile ich über das] Feld [dahin],
 218 „[das Schicksal meines Freundes lastet] schwer auf mir,
 „einen fernen Weg [eile ich deshalb übers Fe]ld [dahin],
 219 „[das Schicksal Engidu's,] meines Freundes, <lastet schwer
 auf mir>,
 „[eine ferne] Bahn [eile ich deshalb übers Feld dahin].
 220 „[Wie] kann ich (es) verschweigen, wie kann ich (es) her-
 ausschreien!?
 221 „[Mein Freund], den ich liebe, ist zu Erde geworden,
 „Engidu, mein Freu[nd, <den ich liebe, ist zu Erde ge-
 worden>]!
 222 „Werde nicht auch [ich] wie er mich niederlegen müssen,
 „ohne wieder aufzustehen in [alle] Ewigkeit!“
 223 Gilgamesš sagt (weiterhin) zu ihm, zu Ut-napištim:
 224 „[Ich dachte (?)], ich will gehen, um Ut-napištim, von dem
 man redet, zu sehen;
 225 „[deshalb (?)] zog ich hin und her durch alle Lande,
 226 „[deshalb (?)] zog ich hinüber über schwer zugängliche Gebirge,
 227 „[deshalb (?)] überschritt ich alle Meere.
 228 „An gutem [. . .] sättigte sich nicht mein Antlitz:
 229 „[. . .] mich selbst in Trübsal,
 „meinen Leib füllte ich mit Wehklagen.
 230 „[Zum Ha]use (?) der Sabitu war ich (noch) nicht gelangt,
 da war meine Kleidung schon dahin,
 231 „[. . .], . .-Vogel, Eule (?), Löwe, Panter, Schakal (?),
 Hirsch, Steinbock, Vieh [.],
 232 „ihr [Fleisch] esse ich, ihre Felle . . [. . .].
 233 „[. . .] mögen sie ihr Tor verriegeln, mit Erdpech und
 As[phalt],
 234 „[.] Jubel nicht [.],
 235 „[.] [. . .].“

219. Auch hier ist wie Z. 213 das Wiederholungszeichen verwendet.
 — 221. Das Wiederholungszeichen war verwendet. — 233. „Ihr“
 = fem. sg.

236 [Ut-napištim] sagt zu ihm, zu [Gilgameš]:

Vom Folgenden ist nur noch wenig verständlich: (237) Gilgameš, Wehklagen (?); (238) Götter und Menschen; (239) dein [Vater] und deine Mutter machten (?); (240) Gilgameš . . . — Nach einer größeren Lücke heißt es weiter:

- y 274 „Nicht [.],
 275 „wütend ist der To[d].
 276 „Machen wir ewig ein Haus, siegeln wir ewig,
 277 „teilen Brüder ewig,
 278 „findet ewig Zeugung statt auf [Erden],
 279 „hob der Fluß ewig die Hochflut empor und fü[hr]t sie
 dahin]?
 280 „Der Kulilu-Vogel den Kirippâ-Vogel [. . . .],
 281 „schaut sein Antlitz das Antlitz der Sonne?
 282 „Seit jeher gibt es keine [Dauer (?)]:
 283 „der Neugeborene (?) und der Tote wie sie einander [. . .],
 284 „zeichnen nicht des Todes Bi[ld] (?)!
 285 „Nachdem der Aufpasser (?) und der Zuriegler (?) [. . .]
 begrüßt,
 286 „versam[meln sich] die Anunnaki, die großen Götter,
 287 „Mammetum, die Schicksalsschaffende, be[stimmt] mit
 ihnen die Geschieke,
 288 „sie legen hin Tod und (?) Leben,
 289 „ohne zu bestimmen des Todes Tage.“

Tafel XI.

- A, C, D 1 Gilgameš sagt zu ihm, zu Ut-napištim, dem Fernen:
 2 „Ich schau dich an, Ut-napištim,
 3 „deine Maße sind nicht anders, gerade wie ich bist auch du,
 4 „ja, du bist nicht anders, gerade wie ich bist auch du;
 E 5 „gänz[lich] (?) ist mein Wesen dazu geschaffen (?), Kampf
 zu führen,

239. In diese Lücke gehört auch ein Stück von y, das vielleicht Anfangszeichen von Z. 242—250 enthält. — 288. Statt „und“ wäre auch „oder“ möglich.

XI 5. Der Text ist nicht sicher: man könnte auch denken: vollendet (= dazu berufen) ist dir das Herz (= Wesen), Kampf zu führen.

- 6 „[du aber (?)] bist müssig (?), auf deinem Rücken (liegend).
 7 „Wie tratst [du nur] hin in der Götterversammlung und
 erschautest Leben?“
- 8 Ut-napištim sagt zu ihm, zu Gilgameš:
 9 „Ich will dir eröffnen, Gilgameš, eine verwahrte Kunde,
 10 „und ein Geheimnis (?) der Götter will ich dir sagen.
 11 „Šurippak ist eine Stadt, die du selbst kennst,
 12 „a[m Ufer] des Euphrat gelegen, —
 13 „selbige Stadt war alt und die Götter standen ihr nahe (?).
 14 „Da trieb die großen Götter ihr Sinn, einen Zyklon [zu]
 machen.
- d 15 „[Es . .] ihr Vater Anu,
 16 „ihr Berater, der Held Enlil,
 17 „ihr Herold Ninib,
 18 „ihr Fürst Ennugi.
- D, a 19 „Nin-igi-azag, Ea, hatte mit ihnen (zu Rat) gesessen;
 20 „ihre Rede teilte er einer Rohrhütte mit:
 21 „„Rohrhütte, Rohrhütte, Wand, Wand!
 d 22 „„Rohrhütte höre, Wand vernimm!
 23 „„Mann aus Šurippak, Sohn des Ubara-Tutu,
 24 „„zimmere (?) ein Haus, bau ein Schiff,
 25 „„laß fahren Reichtum, suche Leben,
 26 „„Hab' und Gut verachte, das Leben rette,
 27 „„führ allerlei Lebenssamen in das Schiff hinein!
- 28 „„Das Schiff, das du bauen sollst, —
 e 29 „„seine Maße seien (genau) abgemessen (?),
 F 30 „„es sollen sich entsprechen (?) seine Breite und Länge.
 31 „„[. . .] Süßwassermeer versieh es mit Dach!“
- 32 „Ich begriff und sage zu Ea, meinem Herrn:
 33 „[Einverstanden bin ich] (?), mein Herr, mit dem, was du
 da sagst,
 34 „[ich halte] (es) hoch und werde (es) ausführen.
 35 „[Was aber] sollte ich wohl sagen der Stadt, dem Volk
 und den Ältesten?
- 36 „Ea tat seinen Mund (auf) und spricht,

15. Ergänze etwa „es treten zusammen“ o. ä. — 19. Nin-igi-azag „Herr des hellen Auges“ = Beiname Ea's. — 24. Oder: reiß nieder das Haus.

- 37 „sagt zu seinem Knechte, (zu) mir:
 G 38 „[Men]sch (?), also sollst du zu ihnen sagen:
 39 «[Fürwa]hr (?), gegen mich hat Enlil Widerwillen gefaßt,
 40 «deshalb werde ich nicht wohnen bleiben in eurer [Stadt],
 c 41 «[auf] Enlil's Erdboden werde ich mein Antlitz nicht mehr
 richten.
 42 «Hinab zum Süßwasserozean [werde ich] steigen, um bei
 [Ea], meinem Herrn, zu wohnen.
 43 «[Über] euch aber wird er regnen lassen Reichtum:
 44 «[(reichen) Fang an] Vögeln, (reichen) Fang an Fischen,
 f 45 «[.] eine große (?) Ernte,
 46 «[wenn eines Abends (?) die Regenten (?)] der Finsternis (?)
 47 «[über euch niedergehen lassen] einen furchtbaren (?) Regen.»
 48 „[Sobald ein Schimmer vom Morgen] erglänzte,

g

Z. 49–53 sind zerstört.

- A, H 54 „es (?) [.] die geöffnete (?) [Tür (?)],
 55 „der Schwache (?) [. . .] trug (?) Asphalt (?),
 B, E 56 „der Starke [. . .] brachte das Notwendige.
 C 57 „Am fünften Tage entwarf ich seinen Bau:
 58 „nach dem Entwurf (?) waren je 10 Gar hoch (?) seine
 Wände,
 59 „je 10 Gar war dementsprechend (?) der Rand (?) seines
 Daches;
 60 „ich entwarf den Vorderbau (?) und zeichnete es.
 61 „Ich deckte (?) es sechsfach,
 62 „teilte es [außen (?)] siebenfach,
 a 63 „innen (?) teilte ich es neunfach.
 h 64 „Wasserpflöcke schlug ich ihm in seine Mitte.
 65 „Ich ersah (mir) eine Stange (?) und legte das Not-
 wendige hin.
 66 „Sechs Sar Asphalt schüttete ich an die Innenwand (?),
 67 „drei Sar Erdpech [schüttete ich] hinein,

46. Zur Ergänzung vgl. Z. 88. 91. — Statt „die Regenten“ auch „der Regent“ möglich. — 47. Kaum „einen Weizenregen“, da dies Z. 88. 91 nicht paßt. Vielleicht war das Wort zweideutig. — 57. Seinen = des Schiffes. — 58. Gar meist = 12 Ellen. — 66. Var.: 3 Sar. Das Maß ist nicht genau zu bestimmen. Statt „an die Innenwand“ wäre auch „in den Schmelzofen“ möglich.

- 68 „drei Sar schleppen an Öl (herbei) die Leute, die seinen . .
tragen,
69 „abgesehen von einem Sar Öl, das das Opfer (?) verzehrte,
A 70 „(und) zwei Sar Öl, die der Schiffer barg.
c 71 „Den [Leuten] schlachtete ich Rinder,
72 „tötete ich [Schafe] täglich,
a 73 „mit Most, Sesamwein, Öl und Traubensaft
74 „[tränkte ich] das Volk wie mit Flußwasser,
C 75 „ein Fest [veranstaltete ich] wie am Neujahrstage,
e 76 „öffnete [die Salbbüchse (?)], legte in Salbe meine Hände.
77 „Vor Sonnenuntergang war das Schiff fertig.
78 „[Da] schwierig war,
79 „lassen oben und unten die Bauleute Schiffs- . . bringen,
80 „[.] . . zwei Drittel von ihm.
81 „[Alles, was ich hatte,] lud ich darauf,
A 82 „alles, was ich hatte, lud ich darauf an Silber,
83 „alles, was ich [hatte], lud ich darauf an Gold,
84 „alles, was ich hatte, [lud ich] darauf an allerlei Lebens-
samen.
a 85 „Ich ließ aufs Schiff gehen meine ganze Familie und Sippe,
86 „Vieh des Feldes, Getier des Feldes, alle Handwerker ließ
ich hinaufgehen.
87 „Einen Zeitpunkt hatte mir Šamaš angesetzt:
88 „„Die Regenten (?) der Finsternis (?) werden eines Abends (?)
niedergehen lassen einen furchtbaren (?) Regen;
89 „„dann tritt in das Schiff und verschließ deine Tür“.
90 „Selbiger Zeitpunkt kam herbei:
91 „die Regenten (?) der Finsternis (?) regnen eines Abends (?)
einen furchtbaren (?) Regen.
A 92 „Des Wetters Aussehen betrachtete ich,
G 93 „das Wetter anzuschauen hatte ich Angst.
94 „Ich ging hinein in das Schiff und verschloß mein Tor,
95 „dem Lenker des Schiffes, dem Schiffer Puzur-Amurri (?),
96 „übergab ich den (Schiffs-)Palast nebst seiner Habe.

68. Seinen (des Schiffes) *sussulu*. Was das bedeutet, ist unklar; schwerlich „Korb“. — 88. Vgl. Z. 46. 91. — 91. Vgl. 46. 88. Var. auch hier „lassen niedergehen“.

- 180 „Ea tat seinen Mund (auf) und spricht,
 181 „sagt zum Helden Enlil:
 182 „„Du Weiser (?) unter den Göttern, Held,
 183 „„wie konntest du nur unüberlegt einen Zyklon machen!
 184 „„Dem, der Sünde hat, leg auf seine Sünde,
 185 „„dem, der Frevel hat, leg auf seinen Frevel,
 186 „„doch sei gnädig (?), daß nicht vernichtet, sei lang-
 mütig (?), daß nicht [vertilgt werde die Menschheit (?)]!
 187 „„Statt daß du einen Zyklon machtest,
 188 „„hätte ein Löwe sich erheben und die Leute vermindern
 können.
 189 „„Statt daß du einen Zyklon machtest,
 190 „„hätte ein Wolf (?) sich erheben und die Leute ver-
 mindern können.
 191 „„Statt daß du einen Zyklon machtest,
 192 „„hätte eine Hungersnot entstehen und das Land [nieder-
 schlagen (?)] können.
 193 „„Statt daß du einen Zyklon machtest,
 194 „„hätte Irra sich erheben und das Land niederschlagen (?)
 können.
 195 „„Ich selbst eröffnete nicht das Geheimnis (?) der großen
 Götter;
 196 „„den Hochgescheiten ließ ich Träume schauen, so er-
 fuhr er das Geheimnis (?) der Götter.
 197 „„Jetzt nun schafft für ihn Rat!“
 198 „Da stieg Ea in das Schiff hinein,
 199 „faßte mich bei den Händen und führte mich ans Land,
 200 „führte ans Land und ließ niederknien mein Weib an
 meiner Seite,
 201 „berührte unsere Stirn, und in unsere Mitte tretend, segnet
 er uns:
 202 „„In früherer (Zeit) war Ut-napištim nur ein Mensch,
 203 „„jetzt sollen Ut-napištim und sein Weib uns Göttern
 gleich sein!
 204 „„Wohnen soll Ut-napištim in der Ferne an der Mündung
 der Ströme!“

186. Sehr unsicher. — 194: Var. „die Leute“. — 196. *Atra-ḫasis*
 „Hochgescheiter“ = Xisuthros, d. i. *ḫsīs-atru*. — 198. Kaum Enlil.

- 205 „Sie nahmen mich, in der Ferne an der Mündung der
Ströme gaben sie mir Wohnung.
- 206 „Jetzt aber, was dich betrifft, wer von den Göttern wird
dich (zu sich) versammeln,
- 207 „daß du das Leben, daß du suchst, ebenfalls findest?
- 208 „Wohlan, lege dich nicht nieder sechs Tage und sieben
Nächte!“
- 209 Wie er nun dasaß auf seinem Hintern,
210 bläst gegen ihn an der Schlaf wie ein Orkan.
- 211 Ut-napištim sagt zu ihr, zu seinem Weibe:
212 „Sieh den Starken an, der Leben verlangte,
213 „der Schlaf wie ein Orkan bläst gegen ihn an.“
- 214 Sein Weib sagt zu ihm, zu Ut-napištim, dem Fernen:
215 „Berühre ihn, damit aufwache der Mensch!
216 „Den Weg, den er kam, möge er wohlbehalten zurück-
kehren,
217 „in das Tor, aus dem er herausging, möge er zu seinem
Lande zurückkehren!“
- a 218 Ut-napištim sagt zu ihr, zu seinem Weibe:
219 „Das Elend (?) der Menschheit macht dich elend (?).
- A, F 220 „Wohlan, backe Brote für ihn, lege (sie) hin zu seinem
Haupte!“
- 221 Und als er sich niederlegte an der Wand seines Schiffes,
222 buk sie Brote für ihn, legte (sie) hin zu seinem Haupte.
223 Und als er sich niederlegte an der Wand, tat er ihm
kund (?):
- M 224 eins ist geknetet (?) als Brot für ihn,
225 ein zweites ist ausgezogen (?), ein drittes angefeuchtet,
226 ein viertes ist weiß (?) geworden als Röstbrot für ihn,
227 ein fünftes ist alt (?) geworden,
228 ein sechstes ist gekocht,
f 229 ein siebentes — plötzlich rührte er ihn an, und es er-
wachte der Mensch.

219. Oder: elend (= böse) ist die Menschheit; sie wird dir Böses tun. — 221. Oder: die Tage über, da er lag? — 223. Statt „er“ ist in der zweiten Hälfte des Verses auch „sie“ möglich. Die erste Hälfte ist mit der ersten Hälfte von Z. 221 identisch. — 227. Wörtlich „warf graues Haar“? Ebenso 239. 262.

- 230 Gilgameš sagt zu ihm, zu Ut-napištim, dem Fernen:
 231 „Ich ward betäubt (?) vom Schlaf, der sich über mich er-
 gossen (?),
 232 „eilends rührtest du mich an und scheuchtest mich auf!“
 233 Ut-napištim [sagt zu ihm], zu Gilgameš:
 a 234 „[Wohlan, Gilga]meš, gezählt sind (?) deine Brote,
 235 „[.] sei dir bekannt (?):
 236 „[eins war geknetet (?)] als Brot für dich,
 I 237 „[ein zweites war ausge]zogen (?), ein drittes angefeuchtet,
 238 „ein viertes ward weiß (?) als Röstbrot für dich,
 239 „[ein fünftes ward] alt (?),
 240 „ein sechstes war gekocht,
 241 „[ein siebentes] — plötzlich <rührte ich dich an,
 A 242 „(und) > du wachtest auf“.
 243 Gilgameš sagt zu ihm, zu Ut-napištim, dem Fernen:
 244 „[Wie] (?) soll ich handeln, Ut-napištim, wohin soll ich
 gehen,
 245 „[ich, dessen . . .] gepackt hat ein Räuber (?)!
 i 246 „[In] meinem Schlafgemach wohnt der Tod,
 H, m 247 „und wo [ich auch weile] (?), ist er, der Tod!“
 248 Ut-napištim [sagt] zu [ihm], zu Ur-Šanabi, dem Schiffer:
 249 „Ur-Šanabi, dich soll die Ufer[mauer (?) . . .], die Über-
 fahrtsstelle soll dich nicht (mehr) mögen,
 250 „wer an ihrem Ufer einhergeht (?), den beraube ihres
 Ufers!
 h 251 „Der Mensch, vor dem du einhergingst,
 252 „(dessen) Leib ein schmutziges Gewand (?) bedeckt,
 253 „(dem) Felle genommen haben die Schönheit seines Leibes,
 N 254 „nimm ihn (mit), und dann, Ur-Šanabi, bringe ihn zur
 Waschstelle,
 255 „daß er seine schmutzigen Gewänder (?) in Wasser rein
 wasche!
 C 256 „Er werfe (ab) seine Felle, daß das Meer (sie) forttrage!
 257 „Schön möge erscheinen (?) sein Körper!“

234. Oder „zähle“. — 241 f. Die in eckigen Klammern stehenden Worte fehlen auf einem Exemplar (I), auf einem andern (B) die darauf folgenden. — 245. „Räuber (?)“ ist unklar; sicher nicht „Totengeist“. — 247. Erste Hälfte sehr unsicher. — 253 ff. Vgl. III B 41 f. C. 41 f.

- 258 „Erneuert werde das Kopftuch auf seinem Haupte,
 259 „mit einem . . -Gewand sei er bekleidet als einem Hemde
 für seine Scham!
 260 „Bis er kommt nach seiner Stadt,
 261 „bis er gelangt auf seinen Weg,
 262 „soll das . . -Gewand nicht alt werden (?), sondern sich
 (stets) erneuern!“
 263 Da nahm ihn Ur-Šanabi (mit) und brachte ihn zur
 Waschstelle;
 264 seine schmutzigen Gewänder (?) wusch er im Wasser rein,
 265 er warf (ab) [seine] Felle, daß das Meer (sie) forttrug;
 266 schön erschien (?) sein Körper.
 267 Erneuert ward [das Kopftuch auf] seinem Haupte,
 268 mit einem . . -Gewand ward er bekleidet als einem Hemde
 für seine Scham.
 269 Bis er k[äme nach seiner Stadt],
 n 270 bis er gelange auf seinen Weg,
 271 [sollte das Gewand nicht alt werden, sondern] sich er-
 neuern!
 272 Gilgameš und Ur-Šanabi bestiegen das Schiff,
 273 das Schiff warfen sie [auf die wogende Flut], und sie
 fuhren dahin.
 274 Sein Weib sagt zu ihm, zu Ut-napištim, dem Fernen:
 275 „Gilgameš ist gegangen, hat sich abgemüht (und) ge-
 quält (?),
 276 „was willst du geben, daß er in sein Land zurückkehre?“
 277 Und er erhob die Stange (?) Gilgameš,
 278 (und) näherte das Schiff dem Ufer.
 c 279 Ut-napištim [sagt] zu ihm, [zu] Gilgameš:
 280 „Gilgameš, du bist gegangen. hast dich abgemüht (und)
 gequält (?),
 281 „was soll ich dir geben, daß du in dein Land zurück-
 kehrst?
 282 „Ich will eröffnen, Gilgameš, eine verwahrte Kunde,
 283 „un[d ein Kraut (?) will ich] dir sagen.
 b 284 „Selbiges Kraut wie ein Stechdorn [. . . .] . . . ,

- 285 „sein Dorn wie „Stachelwein“ [.].
 286 „Wenn jenes Kraut deine Hände erreichen, [.].“
 287 Als Gilgameš dieses vernahm,
 288 öffnete er die R[inne (?)],
 289 band schwere Steine [.],
 E 290 sie zogen ihn nach dem Süßwasserozean [.].
 291 Er selbst nahm das Kraut, und [.],
 292 er schnitt ab die schweren Steine [.],
 293 dann (?) legte er es an seine Seite (?).
 294 Gilgameš sagt zu ihm, zu Ur-Šanabi, dem Schiffer:
 295 „Ur-Šanabi, dieses Kraut ist ein Kraut der Verheißung (?),
 296 „wodurch ein Mensch seine Begierde (?) erreicht.
 H 297 „Ich will es bringen nach dem umfriedigten Uruk, will
 (es) essen lassen [. . .], will (?) es abschneiden,
 C 298 „sein Name ist: Als Greis wird (wieder) jung der Mensch.
 299 „Ich selbst will (es) essen, um zu meiner Jugend zurück-
 zukehren.“
 300 Bei zwanzig Doppelstunden aßen (?) sie einen Bissen,
 301 bei dreißig Doppelstunden machten sie Rast.
 302 Da sah Gilgameš eine Grube, deren Wasser kalt waren,
 303 er stieg in sie hinab und badet sich mit dem Wasser.
 304 Eine Schlange roch den Duft des Krautes,
 305 [. . .] stieg empor und nahm das Kraut.
 306 Als er zurückkehrte sprach er eine Verwünschung aus;
 h 307 sogleich setzte Gilgameš sich nieder und weint,
 308 über sein Antlitz rinnen seine Tränen.
 309 [.] des (?) Ur-Šanabi, des Schiffers:
 310 „[Für] wen, Ur-Šanabi, haben sich abgemüht meine Arme?
 311 „Für wen geht dahin das Blut meines Herzens?
 312 „Nicht wirkte ich Gutes für mich selbst,
 313 „[für] den Erdlöwen habe ich Gutes getan!
 314 „Jetzt nach zwanzig Doppelstunden erhebt sich (?) die Flut(?),

285. JENSEN ergänzt die zweite Hälfte: „[wird deine Hand] durch-
 [bohren]“. Das ist indes sehr unsicher. — 288. Vgl. Z. 315. — 291.
 JENSEN: „und es durch[bohrte seine Hände]“. Vgl. Z. 285. Ebenfalls
 sehr unsicher. — 310f. Wörtlich wohl „für wen von mir“. — 313. Vgl.
 unser „das ist für die Katz“. — 314. Die Übersetzung der zweiten
 Hälfte: „trägt ein Wissender (?) (oder: die Flut) das Kraut weg“ ist
 nicht einwandfrei.

- 315 „als ich die Rinne (?) öffnete, [. .] . . die Geräte.
 316 „Das Meer (?) möge nicht . . als mein Zeichen (?) [. .], ich
 selbst will weichen (?),
 317 „und das Schiff werde (?) ich am Ufer lassen.“
 e 318 Bei zwanzig [Doppelstunden] aßen (?) sie einen Bissen,
 319 bei dreißig Doppelstunden machten sie Rast;
 320 (so) gelangten sie hinein nach dem umfriedigten Uruk.
 321 Gilgameš sagt zu ihm, zu Ur-Šanabi, dem Schiffer:
 322 „Steig hinauf, Ur-Šanabi, auf der Mauer des umfriedigten
 Uruk gehe einher,
 323 „die Grundlage betrachte, die Ziegel schau an, ob ihre
 Ziegel nicht gebrannte Ziegel (?) sind
 324 „und ihre Fundamente nicht gelegt haben die sieben Weisen.
 325 „Ein Sar Stadtgebiet, ein Sar Gärten, ein Sar
 vom Tempel der Ištar,
 a, c 326 „(im ganzen) drei Sar und . . . werde ich (?) Uruk [. .].“

Tafel XII.

A, C 1 An einem Tage ließ er (?) fürwahr ein Netz (?) im Hause
 eines Zimmermanns.

Lücke von etwa 9 Zeilen.

- a' 11 „Gilgameš [.],
 12 „wenn zu[r Unterwelt du willst hinabsteigen (?)],
 13 „zum Heiligtum [.]
 14 „ein reines Hemd [sollst du nicht anziehen (?)];
 a', c' 15 „als ob du ein Genosse wärest (?), [sollst du zu deinem]
 Vaterhause (?) [. .].
 16 „Mit gutem Öl aus dem Alabastron (?) darfst du dich nicht
 salben,

316. JENSEN: „ich sehe das Wahrzeichen, das zu meinem Zeichen ge[macht] ward“. Sehr unsicher. — 324. Weisen, eig. Ratgeber. — 325. Ein Sar ist etwa = 35 qm. —

XII 1. Oder: wurde fürwahr ein Netz (zurück)gelassen“. Möglich wäre es auch, daß die Zeile noch zur Rede G.'s gehört, mit der Tafel XI schließt. Dann könnte statt „er“ auch „ich“ übersetzt werden. — 12. Ergänzung unsicher. — 15. Genosse = gewöhnlicher Mann?

- a', b', c' 17 „(sonst) werden sie bei seinem Geruche sich zu dir scharen.
 18 „Den Bogen darfst du nicht auf die Erde setzen,
 19 „(sonst) werden die vom Bogen Erschlagenen dich umringen.
 20 „Das Szepter darfst du nicht in deine Hand nehmen,
 21 „(sonst) werden die Totengeister vor dir erzittern (?).
 22 „Schuhe darfst du nicht an deine Füße tun,
 23 „Lärm zur Erde hin darfst du nicht machen.
 24 „Dein Weib, das du liebst, darfst du nicht küssen,
 25 „dein Weib, das du nicht magst, darfst du nicht schlagen;
 a', b' 26 „dein Kind, das du liebst, darfst du nicht küssen,
 27 „dein Kind, das du nicht magst, darfst du nicht schlagen;
 28 „der Jammer der Erde wird dich (sonst) packen.
 29 „Die da ruht, die da ruht, die Mutter Nin-azu's, die da ruht,
 30 — „ihre reinen Seiten (?) sind mit einem Hemde nicht bedeckt,
 b' 31 „ihre Brust ist wie ein Alabastron (?) mit einer Tasche (?)
 [nicht . . .] —

d' Von Z. 32—40 sind nur einige Endzeichen erhalten, die nichts ergeben. Dann darf man wohl nach Z. 14ff. ergänzen:

- 41 [Ein reines Hemd zog er an],
 42 [mit gutem Öl aus dem Alabastron (?) salbte er sich],
 43 [den Bogen setzte er auf die Erde],
 44 [das Szepter nahm er in seine Hand],
 45 [Schuhe tat er an seine Füße],
 46 [Lärm zur Erde hin machte er].
 47 [Sein Weib, das er liebte, küßte er],
 a' 48 [Sein Weib, das] er nicht mochte, [schlug er];
 49 [sein Kind,] das er liebte, [küßte er],
 50 [sein] Kind, das er nicht mochte, schlug [er].
 51 Der Jammer der Erde packte ihn.
 52 Die da ruht, die da ruht, die Mutter Nin-azu's, die da ruht,
 53 — ihre reinen Seiten (?) sind mit einem Hemde nicht bedeckt,
 54 ihre Brust ist wie ein Alabastron (?) mit einer Tasche (?)
 nicht . . . —
 55 . . [. .] Engidu, aus der Erde empor[zusteigen].
 56 Namtar hat ihn nicht [gepackt], Krankheit hat ihn nicht
 gepackt, die Erde [hat ihn gepackt];

17. Sie = die Toten. — 28. Erde = Unterwelt, — 31. Vgl. Z. 54.
 Forschungen 14: Gilg.-Epos.

- 57 der Aufseher [Nergal's], der schonungslose, hat ihn nicht gepackt, die Erde [hat ihn gepackt];
- 58 am [Kampf]platz der Männer ist er nicht gefallen, die Erde hat ihn [gepackt].
- 59 [. . .] Ninsun, über ihren Knecht Engidu weint sie.
- 60 Nach [Ekur], dem Hause Enlil's, ging er allein hin:
- 61 „Vater [Enlil], an einem Tage hat ein Netz (?) zur Erde mich geschlagen,
- 62 „ein Fallstrick (?) hat zur Erde mich geschlagen.
- d' 63 „Engidu, den hinaufzuführen [.]:
- 64 „Namtar hat ihn nicht gepackt, Krankheit [hat ihn] nicht [gepackt, die Erde hat ihn gepackt];
- 65 „der Aufseher Nergal's, der schonungslose, hat ihn nicht gepackt, die Erde hat ihn gepackt];
- 66 „am Kampfplatz der Männer ist er nicht [gefallen, die Erde hat ihn gepackt].“
- 67 Vater Enlil erwiderte [ihm] kein Wort.
- 68 „Vater Sin, an einem Tage hat ein Netz (?) [zur Erde mich geschlagen],
- 69 „ein Fallstrick (?) hat [zur Erde mich geschlagen].
- 70 „Engidu, den hinaufzuführen [.]:
- 71 „Namtar hat ihn nicht gepackt, Krankheit [hat ihn nicht gepackt, die Erde hat ihn gepackt];
- 72 „der Aufseher Nergal's, der schonungslose, [hat ihn nicht gepackt, die Erde hat ihn gepackt];
- 73 „[am Kampfplatz der Männer ist er nicht gefallen, die Erde hat ihn gepackt].“
- 74 [Vater Sin erwiderte ihm kein Wort].
- 75 „[Vater Ea, an einem Tage hat ein Netz (?) zur Erde mich geschlagen,]
- 76 „[ein Fallstrick (?) hat zur Erde mich geschlagen].
- 77 „[Engidu, den hinaufzuführen:]
- a' 78 „Nam[ta]r hat ihn nicht gepackt, Krankheit hat ihn nicht gepackt, die Erde hat ihn gepackt];
- 79 „der Aufseher Nergal's, der schonungslose, [hat ihn nicht gepackt, die Erde hat ihn gepackt];

- 80 „am Kampfplatz der Männer [ist er nicht gefallen, die
Erde hat ihn gepackt.]“
- 81 Der Vater Ea [hörte diese seine Rede (?)];
- 82 zu dem Helden, [dem mannhaften Nergal, sagt er das Wort]:
- 83 „Mannhafter Held, Ner[gal],
- 84 „sogleich [öffne] ein Loch (?) [in der Erde],
- 85 „den Schattengeist [Engidu's führe aus der Erde herauf (?)],
- 86 „damit er [seinem] Bruder [.]!“
- 87 Als der mannhafte Held Nergal dies[es hörte],
- 88 öffnete er sogleich ein Loch in der Erde,
- 89 den Schattengeist Engidu's führte er gleich einem Winde aus
der Erde herauf.
- 90 Sie . . . und [.],
- 91 sie berieten sich . . . :
- 92 „Sag an, mein Freund, sag an, mein Freund,
- 93 „die Satzung der Erde, die du schautest, sag an!“
- 94 «Ich will es dir nicht sagen, mein Freund, ich will es dir
nicht sagen;
- 95 «wenn ich die Satzung der Erde, die ich schaute, dir sagte,
- 96 «würdest du dich den ganzen [Tag] (?) hinsetzen und
weinen!»
- 97 „[So] will ich mich [den ganzen Tag] (?) hinsetzen und
weinen!“
- 98 «[Siehe, der Freu]nd (?), den du anfaßt, sodaß dein
Herz sich freute,
- 99 «den frißt das Gewürm wie ein altes [Kleid (?)]!
- 100 «[Engidu (?), den du] anfaßt, sodaß dein Herz sich freute,
- 101 «[ist wie] voll von Erdstaub!
- 102 «[In Stau]b (?) ist er hingsunken,
- 103 «[in Stau]b (?) ist er hingsunken!
- 104 «[.] sah ich,
- Lücke von etwa 17 Zeilen.
- 122 wie ein schönes Panier [.],
- 123 wie [.],

Lücke von etwa 25 Zeilen.

- b' 149 „Wer in [. . . starb (?), sahst du (einen solchen)?“ — «Ich sah;
 150 «sogleich zu [. . .]»
- 151 „Wer den Tod des Eisens (?) [starb, sahst du (einen
 solchen)?“ — «Ich sah;
 a', b' 152 «auf einem Ruhebett ruht er, reines Wasser trinkt er.»
 153 „Wer in der Schlacht getötet ist, sahst du (einen solchen)?“
 — «Ich sah;
 154 «sein Vater und seine Mutter halten sein Haupt, und sein
 Weib ist über [ihn gebeugt (?)].»
 155 „Dessen Leichnam auf's Feld geworfen ist, sahst du (einen
 solchen)?“ — «Ich sah;
 156 «sein Totengeist ruht nicht in der Erde.»
 157 „Dessen Totengeist einen Pfleger nicht hat, sahst du (einen
 solchen)?“ — «Ich sah;
 158 «im Topf Zurückgebliebenes, Speisebissen, die auf die Straße
 geworfen sind, ißt er.»

Ende.

Anhang.

1. Zwei unsichere Fragmente.

Die folgenden Fragmente (χ , ψ) von denen eins (ψ) neubabylonische Schrift zeigt¹, gehören vielleicht nicht zum Gilgamesch-Epos, sondern entstammen einer Bauinschrift:

- ψ 1 Auf das Wort des Šamaš [. . .] den Mauerring (?) [.]
 χ , ψ 2 am Tore Marduk's [.]
 3 an der Brust des Wassers [.]

¹ 150. Zweite Hälfte schwerlich „er reißt Pflöcke aus“. — 158. Wörtlich „(bereits) zum Essen Gegebenes, (das) im Topfe (ist)“. — Das Fragment b' hatte augenscheinlich nur „im Topf Zurückgebliebenes [ißt er]“.

1. Von JENSEN in Tafel VII eingeordnet (S. 190 f.).

- 4 meine (?) Seite . . [.
 5 am Zederntore [.
 6 Gilgamesš [. .] die Wa[ffe] (?)
 7 und (?) Engidu [.

Rest zerstört.

2. Eine zweite ninivitische Rezension der Sintflutsage.¹

Der Anfang der Tafel ist zerstört: man erkennt: (1) sei; (2) wie die Enden (?) [von Himmel und Erde (?)]; (3) er (?) sei mächtig oben und un[ten]; (4) verschließ und dann . . .;

- 5 „[Zu dem] Zeitpunkt, den ich [dir] angeben² werde,
 6 „geh [du (?)] hinein (auf's Schiff) und verschließ die Tür
 des Schiffes!
 7 „[Bring] hinein deine Gerste, dein Gut und deine Habe,
 8 „dein [Weib (?)], deine Familie, deine Sippe und die Hand-
 werker;
 9 „[Vieh] des Feldes, Getier des Feldes, soweit sie Grünes
 [fressen (?)],
 10 „[werde ich] dir angeben, daß sie deine Tür hüten.“
 11 [Der Hoch]gescheite tat seinen Mund (auf) und spricht,
 12 sagt zu Ea, [seinem] Herrn:
 13 „[Noch] nie habe ich ein Schiff gemacht [. . . .],
 14 „[auf den Erd]boden zeichne eine [Zeichnung von ihm]!
 15 „[Die Zeich]nung will ich mir ansehen und danach das
 Schiff [bauen].
 16 „[E]a (?), auf den Boden zeichne [eine Zeichnung von ihm],
 17 „[. . .], das du befehlt, [will ich tun (?)]!

Rest fehlt.

3. Sintflutbericht aus der Zeit Ammisaduga's.³

Kol. I.

(1) [. .] ging nicht [. . (2) . .] ich will blitzen (?), die Leute [. . (3) . .] . . werden ersetzen (?); (4) [. .] . . regnete; (5) [. .] ihr (der Leute) Geschrei; (6) [. . . .] der großen; (7) [. . . .] der Menschheit; (8—9)?; (10) [. .] den Leuten [. . (11) . .] möge Ram-

1. S. o. S. 5. — 2. Wörtlich „senden“ = „mitteilen“. — 3. Vgl. oben S. 5f.

mân töten (?) lassen; (12) zerbrochen¹ [. . . zum (?)] Flusse gingen wir (?); (13) [. . . .] sagte ich; (14) [er] gehe (?) [. . . (15) . . .] ich sagte [. . .] er möge . . .; (16) Wolken (?) mögen mir (?) regnen (?) (17) [.] möge nicht tropfen; (18) [. . .] das Feld seinen Ertrag (?).

Folgt eine Lücke.

Kol. II.

(9) er möge [. . . .]; (10) er möge . . [. . .]; (11) er möge töten (?) . . [. . .]; (12) am Morgen möge er Pest regnen lassen; (13) er möge . . in der Nacht [. . .]; (14) er möge regnen lassen . . [. . .]; (15) das Feld macht er größer (?), seinen . . [. . .]; (16) den Rammân in der Stadt geschaffen [. . .]; (17) sie sagten und riefen [. . . .]; (18) Lärm ließen sie emporsteigen (?) [. . .]; (19) sie fürchteten nicht [. . .].

Folgt eine große Lücke.

Kol. VII.

(10) [. . . tat] seinen Mund (auf) (11) (und) sagt zu [. . .]: (12) „Weswegen tötetest du [. . .]? (13) Ich will meine Hand ausstrecken (?) [. . .]; (14) den Zyklon, den du gebiete[st, . . .]. (15) Wer es auch sei, ich [. . .]. (16) Ich allein gebäre [meine Leute]²; (17) sein Werk ist [. . .]; (18) sie mögen . . [. . .]; (19) ich gebäre [. . . .]; (20) sie mögen gehen in [. . .]; (21) mein (?) Schiffspfahl [. . . .]; (22) sie mögen ge[hen].

Folgt eine Lücke.

Kol. VIII.

(2) [.] vollkommen [. . . (3)] mache den Leuten!“ (4) Der Hochgescheite tat seinen Mund (auf) und (5) sagt zu seinem Herrn. (6) 37³. (7) Zweite Tafel (der Serie) „als der Mensch da lag (?)“⁴ (8) 439⁵. (9) Azag-Aja, der Schreibergehilfe. (10) 28. Šabaṭ, (11) Jahr, da König Ammisaduga (12) Dûr-Ammisaduga (13) an der Mündung des Euphrat (14) erbaute.

4. Das MEISSNER'sche Fragment.⁶

Kol. I.

Anfang fehlt.

1 „[. . .] [. . .]

2 „[. . .] ihre Felle, er ißt Fleisch,

1. Dies ist eine vom Schreiber zugefügte Notiz, die besagt, daß das Original, von dem er abschrieb, an der betreffenden Stelle beschädigt war. — 2. Vgl. XI 123. — 3. Zahl der Zeilen in der betreffenden Kolumne. — 4. Allenfalls „Als der Schutzgott“ (wörtlich „Gott des Menschen“). — 5. Gesamtzahl der Zeilen auf der Tafel. — 6. Vgl. oben S. 6. Der Held wird hier (Gott) Giš genannt.

- 3 „[. . .] . . . , Giš, die niemals da waren,
 4 „niemals wird das Wasser mein (?) Wind treiben.“
 5 Šamaš ward bekümmert, er . . . ihn,
 6 er sagt zu Giš:
 7 „Giš, wohin läufst du?
 8 „Das Leben, das du suchst, findest du (doch) nicht!“
 9 Giš sagt zu ihm, zum Helden Šamaš:
 10 „Seit ich auf dem Felde . . . wie ein Elender (?)
 11 „(und) auf der Erde ein¹ Stern abgenommen hat
 12 „(und) ich da gelegen habe alle Jahre,
 13 „mögen meine Augen die Sonne sehen, möge ich mich an
 Helligkeit sättigen!
 14 „Fern (?) ist die Finsternis, wenn reichlich ist (?) Helligkeit.
 15 „Wann dürfte wohl der Tote schauen den Glanz der Sonne?

Kol. II.²

Anfang fehlt.

- 1 „(der) mit mir durchwanderte alle Schwierigkeiten,
 2 „Engidu, den ich liebe gewaltig,
 3 „(der) mit mir durchwanderte alle Schwierigkeiten,
 4 „ist gegangen zum Schicksal der Menschheit!
 5 „Tag und Nacht habe ich deshalb über ihn geweint,
 6 „ich ließ ihn nicht begraben.
 7 „Mein Freund (?) . . .³ erhebt sich auf mein Geschrei.
 8 „Sieben Tage und sieben Nächte
 9 „fiel er auf sein Antlitz wie ein Wurm.
 10 „Seit er fort ist, finde ich das Leben nicht,
 11 „streife umher wie ein Jäger⁴ mitten auf dem Felde.
 12 „Jetzt, Sabîtu, schaue ich dein Antlitz;
 13 „den Tod, den ich fürchte, möchte ich nicht schauen!“
 14 Sabîtu sagt zu ihm, zu Giš:

1. Oder „der“. Allenfalls wäre eine Kollektivbedeutung „die Sterne“ möglich. — 2. Vgl. IX 52ff. — 3. Kaum „es schaute ein Gott (oder Anu) und erhebt sich“. Ist *ma-an* für *ma-ti* verschrieben? Dann übersetzte: „Wann wird sich mein Freund erheben auf mein Geschrei hin?“ Doch ist dies alles sehr unsicher. — 4. Wörtlich „Fänger“.

Kol. III.

- 1 „Giš, wohin läufst du?
- 2 „Das Leben, das du suchst, findest du (doch) nicht!
- 3 „Als die Götter die Menschheit schufen,
- 4 „setzten sie den Tod ein für die Menschheit,
- 5 „das Leben (aber) behielten sie in ihrer Hand.
- 6 „Du, Giš, — dein Leib sei gefüllt,
- 7 „Tag und Nacht sei du vergnügt (?),
- 8 „täglich mache ein Freudenfest!
- 9 „Tag und Nacht, tanz (?) und juble (!)?
- 10 „Rein seien deine Kleider,
- 11 „dein Haupt sei gewaschen, in Wasser sei gebadet,
- 12 „schau (froh) das Kind an, das deine Hand erfaßt,
- 13 „das Weib vergnüge sich in deinen Armen!

Lücke.

Kol. IV.

- 1 Jene zerbrach¹ er in seinem Zorn.
- 2 Er kehrte zurück und tritt dann zu ihm hin.
- 3 Den Sur-Sunabu schauen seine Augen.
- 4 Sur-Sunabu sagt zu ihm, zu Giš:
- 5 „Welches ist dein Name, sage mir an!
- 6 „Ich bin Sur-Sunabu, der (Mann) des fernen Uta-naïštim“.
- 7 Giš sagt zu ihm, zu Sur-Sunabu:
- 8 „Giš ist mein Name,
- 9 „der ich hergekommen bin von dem . . Anu's (?),
- 10 „. . . . der Berge,
- 11 „einen fernen Weg von Sonnenaufgang (?).
- 12 „Jetzt, Sur-Sunabu, schaue ich dein Antlitz;
- 13 „laß mich sehen Uta-naïštim, den fernen!“
- 14 Sur-Sunabu sagt zu ihm, zu Giš:

Rest abgebrochen.

1. Vgl. X 139.

5. Der Sintfluttext aus Nippur.¹

Vorderseite.

Es ist nur zweimal das Zeilenende „[sovi]ele vorhanden sind“ erhalten.

Rückseite.

- 1 „[.] ihr (?)² werden (?) dich [. .].
 2 „[.] werde ich losmachen,
 3 „[.] . . wird alle Leute allzumal ergreifen,
 4 „[.] vor dem Hervorgehen des Zyklons,
 5 „[. .] . ., soviele vorhanden sind, mögen . ., mögen³
 6 „[. . .] ein großes Schiff baue,
 7 „[. . .] sei sein Bau;
 8 „selbiges [Schiff] sei ein . .-Schiff, es sei eine Schützerin
 des Lebens.
 9 „[.] mit starkem Dach bedecke!
 10 „[. das] du machen wirst,
 11 „[.], Getier des Feldes, Vögel des Himmels,
 12 „[.] die gesamte Anzahl,
 13 „[.] . . . [. .].

Rest zerstört.

1. Vgl. oben S. 6. — 2. = der Leute (?). — 3. HILPRECHT interpretiert die zweite Hälfte „will ich bringen Vernichtung, Zerstörung, Zermalmung“. Diese Deutung scheint mir nicht ganz einwandfrei zu sein.

Eigennamenverzeichnis¹.

Adad, s. *Rammán*.

Aja, geschr. AN .A .A, die Gattin des Sonnengottes *Šamaš* (s. d.); sie führt häufig den Beinamen *Kallātu* „Braut“: IV B 20. — Die Lesung *Aja* ist nicht völlig sicher, die früher gebräuchliche *Malkat* aber nicht haltbar. — Vgl. *Azag-Aja*.

Ammisaduga, vorletzter König der ersten babylonischen oder *Hamurapi*-Dynastie, regierte etwa 1984—1964 v. Chr., nach andern Ansätzen noch etwas später, gründete in seinem 11. Jahre die Stadt *Dúr-Ammisaduga*, d. i. Ammisadugasburg; aus diesem Jahre stammt der altbabylonische Sintfluttext Anh. 3; s. ebend. Kol. VIII 11. 12.

Amurru, s. *Puzur-Amurri*.

Antu, die Gattin *Anu's* (s. d.), spielt in der bab. Mythologie nur eine ganz untergeordnete Rolle: VI 83.

Anu, der „Vater der Götter“, einer der drei Hauptgötter der Sumerer, mit seinen Brüdern *Enlil* (s. d.) und *Enki = Ea* (s. d.) eine Dreieheit bildend (vgl. I 219), Sohn von *Anšar* (obere Welt) und *Kišar* (untere Welt); vgl. Welterschöpfung (TB I, S. 5 ff.), Tafel I 13 f. Er ist im besondern der Herr des Himmels und Stadtgott von *Uruk* (s. d.), tritt aber im Laufe der Zeit gegenüber seiner Tochter *Ištar* (s. d.) mehr und mehr in den Hintergrund als eine dem Menschen unerreichbare Göttergestalt. I [69] (?). [79] (?). 83. 104. 131. 187. 194. 219. 225. 237. 279. II B 45 (Anm.). III D 44. VI 82. 87. [93]. 101. 108. 117. XI 15. 115. 164. Anh. 4 II 7 (?). IV 9 (?). — Als „Heerschar *Anu's*“ oder „*Ninib's*“ (s. d.) gelten die Sterne: I 104. 131. 225. 237. 279.

Anunnaki, Sterngottheiten des südlichen Himmels (vgl. *Igege*), gleichzeitig Schicksalsbestimmer in der Unterwelt. Die Fackeln der *Anunnaki* sind vielleicht als Wetterleuchten zu deuten. III E 42. IV C 4. X 286. XI 104. 125. — Als Richter der *Anunnaki* gilt der deifizierte *Gilgameš*; vgl. den Hymnus (NE S. 93 Nr. 53) Z. 1 „*Gilgameš*, einzigartiger König, Richter der *Anunn[aki]*“. Vgl. auch die Höllenfahrt der *Ištar* (TB I, S. 65 ff.) Z. 115 ff.

Aruru, die Bildnerin unter den Göttern; sie schafft die Menschen aus Lehm. I [79] (?). 80 (bis). 83. 84. — Vgl. bes. auch das babyl. Lehrgedicht von der Welterschöpfung (TB I S. 26 ff.) Z. 21.

Atra-ḫasis, altb. *Atram-ḫasis* (vgl. zur Bildung den altbab. Namen *Namram-šarūr*) „der Hochgeschelte“, Beiname des *Ut-napištim* (s. d.), bei

1. Bei jedem Namen sind sämtliche Belegstellen angeführt; wo der betreffende Name nur ergänzt ist, steht die Verszahl in Klammern.

Berosos *Ξισουθρος*. XI 196. Anh. 2, 11. 3 VIII 4. — Vgl. auch den Mythos von *Ea* und *Atra-hasis* in TB I, S. 61 ff.

Azag-Aja, d. i. „Strahlend ist *Aja*“, Name des Schreiberlehrlings, der das im Anhang 3 mitgeteilte altbabyl. Sintflutfragment kopierte: ebend. VIII 9.

Bêlit-ili, d. i. „Götterherrin“, Beiname der *Istar*: XI 118. 163.

Bêlit-sêri, d. i. die „Herrin des Feldes“, die Schreiberin der Erde (= Unterwelt): III D 52.

Bibbu bezeichnet zunächst jeden Planeten, insbesondere aber den Merkur, der später als Gestirn des Gottes *Nabû* gedacht wurde. III D 63.

Dumuzi, d. i. „der echte (*zi*) Sohn (*dumu*)“, eigentlich Bezeichnung jeder Sohnesgottheit¹, die zugleich den göttlichen Vater vertritt; dann im besondern ein Vegetationsgott, und zwar der Gott der sommerlichen Fülle, der mit dem Aufgang des Sirius = *Istar*sternes (s. *Istar*) dem Tode verfällt; semitisiert *Du'ûzu* oder *Tamûzu*: VI 46.

Dûr-Ammisaduga: Anh. 3 VIII 12, s. *Ammisaduga*.

Ea, der semitische Name der sumerischen Gottes *Enki*, des Gottes des Meeres und Freundes der Menschen. Er bildet mit *Anu* (s. d.) und *Enlil* (s. d.) die höchste Götterdreierheit. Stadtgott von *Eridu* (heute Abu-Schahrein), das ehemals am persischen Meer und an einem Süßwassersee (*apsû*) lag, Gott der Ströme und Quellen, die man sich aus dem *apsû* hervorkommend dachte, auf dem die Erde selbst ruht; Gott der Weisheit und der Handwerke: I 219. XI 19. 32. 36. [42]. 178. 179. 180. 198 (?). XII [75]. 81. Anh. 2, 12. 16 (?). Ein Beiname von ihm ist *Nin-igi-azag* (s. d.). — Fraglich ist, ob das Ideogramm AN.BAD (XI 198) mit *Enlil* oder *Ea* wiederzugeben ist; die Regel ist, daß AN.BAD in assyrischen Texten den Gott *Enlil*, in babylonischen den Gott *Ea* bezeichnet. Der Zusammenhang spricht für *Ea*, den Freund der Menschen und Berater *Ut-napištim*'s, nicht für *Enlil*. Man hat also wohl anzunehmen, daß die betr. Schreibung auf ein babyl. Original zurückgeht. Jedenfalls findet sich das Ideogramm nur auf Fragm. B erhalten, das assyrische Schrift aufweist. Vgl. *Engidu* und *Ur-Sunabi*.

Ea-bâni, s. *Engidu*.

Eanna, d. i. „Haus des Himmels“ oder „Himmelsgottes“, Name des Haupttempels in *Uruk* (s. d.), Wohnung *Anu*'s (s. d.) und *Istar*'s (s. d.). I 10; vgl. auch I 187. 194.

Egalmaḥ, d. i. „Erhabener Palast“, Tempel in *Uruk* (s. d.), wo *Gilgames*'s Mutter als Priesterin tätig war: IV A 22. 27.

Ekur, d. i. „Berghaus“, der Tempel *Enlil*'s (s. d.) in *Nippur* (s. d.), bedeutendste Kultstätte in der sumerischen Periode (vor der Blütezeit Babylons unter der *Ḥammurapi*-Dynastie): XII [60].

Engidu, sumerisch, d. i. „*Engi* (= *Enki* oder *Ea*, s. d.) ist Schöpfer“, Name des Freundes *Gilgames*'s, geschrieben AN.EN.KI-DÛ (Zeichen KAK) oder AN.EN.KI-DÛ (Zeichen HI), letztere Schreibung in der älteren Rezension (Anhang 4), erstere sonst. Die phonetische Schreibung *En-gi-dû* findet sich im 18. Bd. der Cuneiform Texts, Pl. 30, Z. 10. Daß der Name sumerisch zu lesen sei, bezeugt auch die Form des

1. So ist *Nabû* der „echte Sohn“ *Marduk*'s, *Ninib* der „echte Sohn“ *Enlil*'s u. s. w.

Gottesnamens *Enki*, die gegenüber dem semitischen *Ea* (s. d.) sumerisch ist und nur in sumerisch zu lesenden Eigennamen sich findet. I 85. 153. 172. 174. 176. 178. 183. 184. 192. 203. 210. 217. [284] (?). 285. II A 42. B 46. D 5. 8. 15. E 7. F [2]. 5. [8]. III B 2. C 29. 43. D 11. Frgm. § (S. 23) Z. 4. IV A 21. C 33. 34. 41. 43. 45. F [26]. [29]. V C 37. D 22. F 48. VI 122. 132. 134. 144. 145. 148. 178. [203] (?). 209. 210. VII A 28. 37. F 21. 22. 25. 27. VIII A 3. B 11. IX 1. 3. X [47]. [53]. 59. 62. [116]. 122. [128]. [131]. [207]. [213]. [219]. 221. XII 55. 59. 63. 70. [77]. [85]. 89. [100] (?). Anh. 1, 7; 4 II 2.

Enlil oder *Illil*¹, der früher *Bél* gelesene Gott von *Nippur* (s. d.), mit *Anu* (s. d.) und *Enki* oder *Ea* (s. d.) die höchste Götterdreiheit der alten Sumerer bildend, der „Herr der Länder“, d. i. der Erde als Wohnorts der Menschen. I 219. II E 2. 5. III D 44. V B 17 (?). XI 16. 39. 41. 168. 171. 172. 177. 181. XII 60. [61]. 67. — Über die Stelle XI 198 vgl. *Ea*.

Ennugi, d. i. „Herr der Niehrückkehr“, Gott der Unterwelt² und wohl wesensgleich mit *Nergal* (s. d.) und *Irkalla* (s. d.); er wird aber auch als „Herr der Gräben und Kanäle“, sowie als „Herold *Enlil*'s“ bezeichnet: XI 18.

Ereškigal, d. i. „Herrin der großen Erde“, Göttin der Unterwelt, Gattin *Nergal*'s (s. d.) oder *Irkalla*'s (s. d.); semitisch auch *Allatu* genannt: III D 51. Vgl. auch den Mythos von *Nergal* und *Ereškigal* TB I 69ff. Identisch auch mit *Mammatum* (s. d.).

Etana, ein mythischer Held, der auf einem Adler gen Himmel fuhr, schließlich aber zur Erde herabfiel und vermutlich dabei den Tod fand. III D 50. Vgl. den Siegelzylinder TB II, Abb. 226, S. 110.

Euphrat, bab. *Purattu*, der Hauptfluß Babylo niens, berührte in seinem früheren Laufe die Hauptorte des Landes. VI 194. VIII A 27 (?). XI 12. Anh. 3 VIII 13.

Gilgameš, der Held der Dichtung, geschr. *lu Iz-tu-bar* und deshalb zuerst *Izdubar* o. ä. gelesen; nach einem Syllabar (Bab. and Orient. Rec. IV 264) sind die Zeichen jedoch *lu Gi-il-ga-meš* (also *Gilgameš*) zu lesen. Indes steht nicht fest, ob beide Schreibungen nicht nur Varianten desselben Namens sind; das Zeichen *Iz* kann *Giš*, vielleicht sogar mit einem im Sumerischen häufigen Lautwandel *Gil*, das Zeichen *tu* kann *gi*, das Zeichen *bar* kann *maš* gelesen werden, sodaß sich eine phonetische Lesung *Gišginaš* oder gar *Gilgimaš* ergibt. Im 12. Bd. der Cuneiform Texts, Pl. 50, K 4359, Z. 17 findet sich die Gleichung *Giš-tu-maš-si* (schwerlich *ra*) = *Gišbil-ga-[meš]*; letztere Schreibung findet sich auch sonst. Der Name ist wohl sumerisch und bedeutet „der Gott *Gil* (*Gišbil* oder *Giš*) möge . . .“; die Meinung des Verbs ist zweifelhaft. In der altbabylonischen Version wird statt *Gilgameš* vielmehr AN.GIŠ geschrieben, was wohl als „Gott *Giš*“ zu fassen ist. Eine bloße Abkürzung des Namens liegt gewiß nicht vor, da derartige Abkürzungen nur in Listen und Aufzählungen hin und wieder gebräuchlich sind. Der Gott *Giš*, *Gil* oder *Gišbil* ist wohl mit dem Feuergott *Gibil* identisch.

Gilgameš wird zuerst genannt in einer Inschrift aus der Zeit des Königs *Sin-gâmil* von *Uruk*; vgl. zuletzt THUREAU-DANGIN, die sumeri-

1. Weniger gut *Ellil*.

2. *Bél iršitim* genannt.

schen und akkadischen Königsinschriften, Leipzig 1907, S. 222f. Die Inschrift lautet: „*Ana-am*, der Älteste (?) des Volks von *Uruk*, der Sohn des *Ildn-šemea*, der die Mauer von *Uruk*, den alten Bau des *Gilgames*¹, wiederhergestellt hat“. Der Text gehört wohl kurz vor die Zeit *Hammurapi*'s (um 2100 v. Chr. oder etwas jünger). Nicht viel später fällt die Erwähnung *Gilgames*'s in einer Privaturkunde aus dem 6. Jahre *Samsuiluna*'s, des Sohnes *Hammurapi*'s², in der ein Feld als *šur ilu Giš-bil-ga-miš* bezeichnet wird. Was damit gemeint ist, wird nicht recht klar. I [61]. [66]. 73. 77. [80](?). 114. 128. 140. 188. 195. 211. 218. 221. 222. 235. [236]. [263]. 273. 274. [280]. [285](?). II B 45. 47. C 47. E 7. F 2. [5]. 8. III C 33. 34. D [14]. E 43. 45. IV A [20]. 49. B 10. 50. C 44. F [26]. 29. V C 47. D 6. 22. VI 4. 5. 6. [22]. 84. 85. 90. 94(?). [149]. 167. 176. 187. 198. [202]. [203](?). 207. 211. VII A 15(?). 19. 20. [29]. F 28. VIII A 2. B 26. E 33. IX 1. 45. [73]. 74. [120]. 121. 122. 127. 193. X 5. 17. 19. [32]. [39]. [65]. 70. 71. 76. 78. 82. 89. [101]. [108]. 133. [137]. 138. 141. 144. 148. [152]. 153. 155. 156. 157. 158. 159. [160](?). 161. [192]. [199]. 223. [236]. 237. 240. XI 1. 8. 9. 230. 233. 234. 243. 272. 275. 277. 279. 280. 282. 287. 294. 302. 307. 321. XII 11. Anh. 1, 6. Vgl. ferner *Giš*.

Gira, s. *Sumukan*.

Giš (mit Gottesdeterminativ) = *Gilgames*; so in dem altbab. Frgm. Anh. 4 I 3. 6. 7. 9. II 14. III 1. 6. IV 4. 7. 8. 14. Vgl. die Bemerkungen über den Namen unter *Gilgames*.

Humbaba, wohl elamitisch mit dem Gottesnamen *Humba* zusammengesetzter Name (vgl. aber auch *Κουβαβος*, den Wächter der Stratonike; LUCIAN, de syria dea 19 ff.); der Feind *Gilgames*'s: II C [45](?). E 3. F 7. IV B 12. 17. C 12(?). E 45. V A 4. B 7. 19. C 41. F 49. VIII B 14. E 35. X [50]. [119]. [210].

Igege, Sterngottheiten des nördlichen Himmels (vgl. *Anunnaki*), dann auch die Himmelsgottheiten überhaupt: XI 173.

Illil, s. *Enlil*.

Irkalla, chthonischer Gott und Gatte der *Ereškigal* (s. d.); der Name ist wohl identisch mit *Irra* (s. d.) und *Irragal* (s. d.): III D 34.

Irnini, ein Name der Göttin *Ištar* (s. d.), vielleicht aus dem sumerischen *Immini* = *Innanna* entstanden. Ob ein volksetymologischer Zusammenhang mit *irnu* = *erinu* „Zeder“ vorliegt, ist nicht sicher zu entscheiden: V A 6.

Irra, früher fälschlich *Dibbarra* gelesen, chthonischer, besonders Pestgott, identisch mit *Irragal* (s. d.), *Nergal* (s. d.) und wohl auch *Irkalla* (s. d.). Die Lesung *Ir-ra* statt *Ur-ra* verdient deshalb den Vorzug, weil der Lautwert *ir* für das betr. Zeichen schon in den ältesten Zeiten zu belegen ist. XI 194.

Irragal, auch *Irrakal*, d. i. „der große (bezw. starke) *Irra*“, Beiname des *Irra* (s. d.). XI 102.

Išhara, auch *Ešhara*, eine Göttin, deren Wesen nicht näher zu be-

1. Geschrieben *ilu Giš-bil-ga-miš*.

2. Babyl. Exped. of the Univers. of Pennsylvania, Vol. VI 2 (ed. POEBEL) Nr. 26.

stimmen ist; im allgemeinen mit *Ištar* (s. d.) identisch; sie begegnet bereits in altbabylonischen Texten. II B 44.

Ištar, die Stadtgöttin von *Uruk* (s. d.), Tochter des Himmelsgottes *Anu* (s. d.). In ihrer Person sind mehrere weibliche Gottheiten zusammengefloßen, vor allem die Göttermutter (*Bélit-ili* s. d.), die Liebes- und Vegetationsgöttin, die Kriegsgöttin und eine Sterngottheit (Sirius und Planet Venus). I 187. 194. VI 6. 23. 80. 81. 82. 88. 92. 102. [107]. 174. 178. 184. IX 11. XI 117. Vgl. ferner *Bélit-ili*, *Irnini* und *Išhara*.

Išullanu, Gärtner *Anu*'s, sonst nicht näher bekannt: VI 64. 68. 70.

Lugal, d. i. „König“, eine niedere Gottheit, Herold der Götter. Wenn auch *Marduk* diesen Titel führt, so liegt doch kein Grund vor, auch XI 100 *Lugal* mit *Marduk* zu identifizieren. Er findet sich auch sonst mit *Mújati* zusammen als *Še-na-i-la-na*, d. i. „Zweigottheit“ genannt.

Lugalbanda, Familiengott der Könige von *Uruk*; vgl. THUREAU-DANGIN, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften, Leipzig 1907, S. 218 ff.; daher auch Schutzgott *Gilgameš*'s: VI 192. Seine Gattin ist *Ninsun* (s. d.).

Mammetum, die Göttin des Geschicks, auch als Gattin *Nergal*'s (s. d.) bezeichnet und daher im wesentlichen mit *Ereškigal* (s. d.) identisch. X 287.

Marduk, Stadtgott von Babylon, Sohn *Ea*'s, begegnet hier nur Anh. 1, 2. Vgl. *Lugal*.

Māšu, ein Gebirge am Ende der Welt: IX 36. 37. 123.

Mújati, geschrieben AN.PA, eine niedere Gottheit, später mit *Nabú* identifiziert; vgl. das zu *Lugal* bemerkte. XI 100.

Nabú, s. *Mújati*.

Namtar, Pestdämon, auch Vezier und Gesandter der Unterwelt. XII 56. 64. 71. 78. Vgl. besonders den Mythos von *Nergal* und *Ereškigal*, TB I, S. 69 ff.

Nergal, der Pestgott und Gott der Unterwelt, identisch mit *Ir-kalla* (s. d.), *Irra(gal)* (s. d.), Gatte der *Ereškigal*: XII [57]. 65. 72. 79. [82]. 83. 87. Vgl. bes. den Mythos von *Nergal* und *Ereškigal*, TB I, S. 69 ff.

Nimuš s. *Nišir*.

Nin-azu, Heilgott, identisch mit *Ninib* (s. d.), gilt aber auch als Gatte der *Ereškigal* (s. d.). XII 29. 52.

Ninib, Lesung provisorisch, in aramäischen Umschriften אֲנִישַׁר geschrieben, der Sohn *Enlil*'s (s. d.), Gott des Krieges und Heilgott, als letzterer unter dem Namen *Nin-azu* (s. d.) verehrt. I 85. XI 17. 103. 176. Die Sterne gelten als Heerschar *Ninib*'s (I 85) oder *Anu*'s (s. d.)

Nin-igi-azag, „Herr des hellen Auges“, Beiname *Ea*'s (s. d.), besonders in seiner Eigenschaft als Gott der Weisheit: XI 19.

Ninlil s. *Rišat-Ninlil*.

Nin-sun, die Gattin des *Lugalbanda* (s. d.), die Schutzgöttin der Könige von *Uruk*. König *Sin-gāšid* (vor 2000 v. Chr.) von *Uruk* bezeichnet sie als seine Mutter, sich selbst als ihren Sohn. „Dienerin der *Ninsun*“ bedeutet nicht „Priesterin der N.“, sondern bezeichnet die Göttin als Schutzgöttin der betreffenden; dasselbe gilt für die Bezeichnung „Knecht“ der *Ninsun*, wie XII 59 *Engidu* genannt wird: diese

Stelle besagt wohl zugleich, daß *Engidu* als Mitglied der Familie des *Gilgameš* (als Adoptivbruder des Helden) anerkannt war. IV A 23. [28]. XII 59.

Nippur, heute Nuffar am Schatt-en-Nil, einst die bedeutendste Kultzentrale Babyloniens, namentlich in der ältesten, sumerischen Zeit; Sitz des Gott *Enlil* (s. d.). VII A 46.

Nisaba oder *Nidaba*, eine Vegetations-(Getreide-)Gottheit, ursprünglich wohl Stadtgöttin vom *Umma* bei *Lagaš*. I 87.

Nišir, ein Berg, nach den Annalen Asurnasirpals zwischen Tigris und unterem Zab gelegen; statt *Ni-šir* ist auch *Ni-muš* möglich. XI 141. 142. 143. 144. 145.

Puzur-Amurri¹, d. i. „Geheimnis des Gottes *Amurru*“, Schiffer des *Ut-napištim* während der Sintflut, der Person nach mit *Ur-Šanabi* (s. d.) identisch. XI 95.

Rammân, oder *Adad*, der Wettergott, geschrieben AN.IM. XI 99. 106. Anh. 3 I 11. II 16.

Rišat-Ninlil², die Mutter des *Gilgameš*; die Unrichtigkeit der Lesung *Rimat* des ersten Bestandteils dieses Namens wird durch Schreibungen wie *Ri-sá-at-ilu Aja* (Cuneiform Texts VI 15 Kol. III 5) erwiesen. *Rišat-Ninlil* bedeutet wohl „die erste (an Rang) ist *Ninlil*“. I [234]. [235]. 272. 273. II C 49. IV A [24].

Sabitu, eine Meerestgöttin. Der Name bedeutet sicher nicht „Sabäerin“, da er bereits in der Zeit der ersten babyl. Dynastie als Frauenname (neben *Za-bi-tum*)³ begegnet. Sie führt auch den Beinamen *Siduri* (s. d.). X 1. 10. 15. [19]. 20. [32]. [39]. 65. 66. 70. 230. Anh. 4 II 12. 14.

Šamaš, d. i. „Sonne“, der Sonnengott: I 218. III C 27. 43. IV B 8. 9. C [36] (?). VI 171. 172. X 73 (bis). XI 87. Anh. 1, 1. Anh. 4 I 5. 9. — Es scheint, als ob *Šamaš* im Gedicht vielfach mit *Lugalbanda* (s. d.), dem Familiengott des *Gilgameš*, identifiziert wird.

Siduri, Beiname der *Sabitu* (s. d.); ein Wort *ši-du-ri* wird als *ar-datu* „Weib“ erklärt. X 1.

Silili, eine sonst unbekannte Göttin, die Mutter des Rosses: VI 57.

Sin, der Mondgott: IX 10. XII 68. [74].

Sumušan oder *Sumugga(n)*, früher *Gira* gelesen, ein Vegetations-, hauptsächlich wohl Berggott, Sohn des Sonnengottes *Šamaš*. I 88. III D 50.

Šurippak, oder *Šuruppak*, heute Fara, nördl. von *Uruk*, früher am Euphrat, jetzt am Schatt-el-Kâr gelegen, eine der ältesten Stätten sumerischer Kultur. Die Hauptgottheit der Stadt *Sukurru*, die sonst mit *Enlil*'s Gemahlin *Ninlil* (*Bélit*) identifiziert wird, begegnet in der Sintflutsage nicht, tritt aber wohl in der Rolle der *Ištar* (s. d.) oder „Götterherrin“ (*Bélit-ili*, s. d.) auf. XI 11. 23.

Sur-Sunabu, d. i. „Diener des Gottes Sunabu (= Ea)“, geschrieben Su-ur-Su-na-bu, Name des Schiffers des *Ut-napištim* in der altbabyl. Fassung (Anh. 4): IV 3. 4. 6. 7. 12. 14. Vgl. *Ur-Šanabi*.

1. Der Gott des Westlandes, geschrieben *ilu KUR.GAL*, was auch *Enlil* gelesen werden könnte.

2. *Ninlil* oder *Bélit* ist die Gemahlin *Enlil*'s.

3. Es fragt sich, ob man dies als *Sabitum* „Gazelle“ fassen darf oder ob es nur eine orthographische Variante für *Sabitum* ist, da *za* häufig für *sa*, *sa* aber nie für *ša* steht.

Tamûzu, s. *Dumuzi*.

Tutu, s. *Ubara-Tutu*.

Ubara-Tutu, sumerischer Name = „Schützling des Gottes *Tutu*“¹, Vater des *Ut-napištim* (s. d.), bei Berossus (Eusebius) in *Ωτιαριης* beschrieben; vgl. TB I, S. 38f. IX 6. XI 23.

Urragal, s. *Irragal*.

Ur-Šanabi, geschr. *Ur-AN.XXXX*, was semitisch auch *Amél-Ea* gelesen werden könnte; die altbabyl. phonetische Schreibung *Su-ur-Su-na-bu* (s. d.) zeigt aber, daß der Name sumerisch ist. *Ur* darf vielleicht auch *Sur*, *Šanabi* darf gewiß auch *Sunabu* gelesen werden, sodaß beide Schreibungen als identisch zu betrachten sind. Der Name bedeutet „Diener des Gottes *Šanabi* (= *Ea*)“. Der Person nach ist er auch mit *Puzur-Amurri* (s. d.) gleichzusetzen. X 78. 101. [108]. [133]. 134. 137. 148. 151. 152. [160] (?). XII 248. 249. 254. 263. 272. 294. 295. 309. 310. 321. 322.

Uruk, heute Warka, im A.T. 𒌦𒍪, am Euphrat, die Hauptstadt *Gilgameš's*, Kultstätte *Anu's* (s. d.) und *Ištar's* (s. d.), spielt bereits in der ältesten sumerischen Geschichte eine Rolle. Schon *Eannatum* von *Lagaš*, einer der ältesten sumerischen Fürsten, berichtet, daß er *Uruk* unterworfen habe. I 9. [63]. 69. 74. 82. 114. 127. 186. 198. 203. 221. [266]. II B 35. 38. III B 39. C 39. Frgm. ξ (S. 23) Z. 6. VI [118]. 120. 174. 196. 197. VIII A 17. [29]. XI 297. 320. 322. 326.

Uta-naištim, Name des Sintfluthelden in der altbab. Rezension (Anh. 4): IV 6. 13. Vgl. *Ut-napištim*. Der Ausfall des *p* ist völlig unerklärlich.

Ut-napištim, Name des Sintfluthelden, Sohnes des *Ubara-Tutu* (s. d.), führt auch den Beinamen *Atra-ḫasīs* (s. d.). Die Lesung des ersten Bestandteils als *Ut*, nicht *Pir*, *Lah* o. ä. wird durch die altbab. Schreibung *U-ta-na-iš-tim* (s. d.) endgültig erwiesen. Die Bedeutung des Namens ist noch zweifelhaft; wahrscheinlich bedeutet der Name „er hat Leben (wörtl. Seele) gefunden“; XI 207 wird dasselbe Verbum in der gleichen Bedeutung gebraucht. Die grammatische Form *Uta-na(p)ištim* in der altbab. Rezension, für die man *Utta²-napištam*, also die Akkusativform des Nomens, erwartet, läßt sich ebensowenig erklären, wie der Ausfall des *p*. Auch die von THUREAU-DANGIN vorgeschlagene Erklärung „*Uta* ist mein Leben“, wonach *Uta* oder *Ut* die sumerische Form des semitischen *Šamaš* (s. d.) ist, befriedigt nicht recht. IX 6. 69. X 66. 78. [134]. 163. [192]. [199]. 223. 224. [236]. XI 1. 2. 8. 202. 203. 204. 211. 214. 218. 230. 233. 243. 244. 248. 274. 279.

1. Später mit *Marduk*, dem Gott von Babylon, identifiziert.

2. Die Defektivschreibung *Uta* für *Utta* (Intensivstamm von *atū* „sehen, finden“) bietet keine Schwierigkeit, da derartige Schreibungen sehr häufig sind.

Zweiter Teil.

Erklärung von Hugo Gressmann.

Vorbemerkungen.

Ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen Parallelen ist nach meiner Auffassung nur da vorhanden, wo ich ihn ausdrücklich betone. Überall sonst aber sollen die Parallelen ausschließlich dem Vergleich dienen und zur Erhellung des Sinnes beitragen.

Die Erklärung ist so geordnet, daß zunächst eine zusammenhängende Analyse des jeweiligen Textes gegeben wird und daß in den darauf folgenden Paragraphen besondere Einzelheiten herausgegriffen werden, die einer genaueren Erörterung bedürfen. Die Analyse geht von der vorstehenden Übersetzung UNGNADS aus und will vor allem das Verständnis des Zusammenhangs mit fördern helfen. Darum ist der Text mit Absicht nicht wörtlich zitiert, sondern frei umschrieben worden. Auch der Grad der Sicherheit konnte nur an wichtigen Punkten angedeutet werden, um unnütze Wiederholungen zu vermeiden. Wer also nachprüfen will, muß stets die Übersetzung UNGNADS zu Rate ziehen, die sich mit peinlicher Sorgfalt zu zeigen bemüht, wie weit fester Boden vorhanden ist.

Die verwendeten Abkürzungen sind folgende:

AO = *Der alte Orient*. Gemeinverständliche Darstellungen, herausgegeben von der Vorderasiatischen Gesellschaft.

AR = *Archiv für Religionswissenschaft*.

AT = *Altes Testament*.

ATAO = ALFRED JEREMIAS: *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*. 2. Aufl. Leipzig 1906.

GRUPPE GrMuRG = O. GRUPPE: *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft von IWAN MÜLLER V 2). München 1906.

JENSEN GE = P. JENSEN: *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur I*. Straßburg 1906.

KAT = *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3. Aufl. hrg. von H. ZIMMERN und H. WINCKLER. Berlin 1903.

KB = *Keilinschriftliche Bibliothek*.

MDOG = *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft*.

ED. MEYER GA = EDUARD MEYER: *Geschichte des Altertums*. 2. Aufl. Stuttgart und Berlin 1907 ff.

RICHARD M. MEYER AGRG = RICHARD M. MEYER: *Altgermanische Religionsgeschichte*. Leipzig 1910.

OLZ = *Orientalistische Literaturzeitung*.

SCHNEIDER LSSSt = H. SCHNEIDER: *Die Entwicklung des Gilgameschepos* (Leipziger Semitistische Studien V 1). Leipzig 1909.

TB = *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*, in Verbindung mit A. UNGNAD und H. RANKE hrsg. von H. GRESSMANN.

VAB = *Vorderasiatische Bibliothek*.

ZA = *Zeitschrift für Assyriologie*.

ZATW = *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*.

1. Einleitung. Unter den Erzählungen der Babylonier, die bisher bekannt geworden sind, ist das Gilgameš-Epos ein durch Umfang wie durch Inhalt hervorragendes Werk. Denn es ist die einzige uns überlieferte ausführliche Heldensage. Nicht Götter oder Dämonen, sondern ein König und sein Freund, Gilgameš und Engidu, stehen im Mittelpunkt des Interesses. Zwar sind Himmel und Unterwelt noch nicht durch eine tiefe Kluft von der Erde getrennt und ins unerreichbare Jenseits verlegt, zwar erscheinen auch Götter und Tote, Dämonen und Selige auf der Bühne und greifen hin und wieder in die Handlung ein, zwar ist der Hauptheld selbst zu einem Zweidrittelgott erhöht und sein Freund einem Gotte gleich an Schönheit und Kraft, dennoch kann in der vorliegenden Form von einem Mythos¹ keine Rede sein. Die beiden Helden bleiben Menschen, wengleich vom Schimmer der Vorzeit verklärt; sie leben, leiden und sterben wie wir, wengleich von der Gottheit geschaffen und ausgezeichnet durch übermenschliche Taten. Die Ortsgebundenheit haftet auch ihnen an und hemmt den göttlichen Flug.

Der Name des Gilgameš² ist auch außerhalb des nach ihm bezeichneten Epos überliefert. Er begegnet uns zuletzt in einer

1. Unter „Mythos“ verstehe ich die mythische Erzählung, nicht die mythische Einzelvorstellung.

2. S. o. S. 76.

syrisch geschriebenen Liste der babylonischen Könige¹ von Theodor bar Choni (um 893 n. Chr.). Ferner weiß die griechische Sage² von der wunderbaren Geburt eines Knaben Gilgames, der später Herrscher der Babylonier ward. Unter den einheimischen Traditionen ist von besonderer Wichtigkeit die sumerische Inschrift einer Steintafel, wonach *Ana-am* „die Mauer von Uruk, den alten Bau des Gilgameš, wieder hergestellt hat“³. Der hier genannte Anam lebte wohl kurz vor Hammurapi (um 2100 v. Chr.). Wenn schon zu seiner Zeit die Stadtmauer als das Werk des Gilgameš betrachtet wurde, so ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß dieser ein historischer König des dritten vorchristlichen Jahrtausends war. Aber zwingend ist der Grund nicht, denn schon sehr früh haben sich mannigfache Sagen um uraltes Gemäuer gerant, begreiflich deswegen, weil die Mauerbautechnik der ältesten Zeit bisweilen geradezu erstaunlich war und schon damals den Nachfahren Eindruck machte. Wir reden noch heute von „Kyklopenmauern“; so schrieb schon das Altertum die Errichtung der Stadtmauern von Mykene und Tiryns den Kyklopen zu⁴, während man in Troja Apollon und Poseidon, in Theben Amphion und Zethos als Erbauer feierte⁵. Weil Gilgameš ein Riese an Kraft war, mochte man schon um 2000 v. Chr. die gewaltigen, uralten Bauten Uruks auf ihn zurückführen. Notwendig historisch brauchen nur eben diese Stadtmauern zu sein, deren Reste man wohl bei Ausgrabungen aufdecken würde, wie die gigantischen Mauern Jerichos wieder ans Tageslicht gefördert sind, die das Volk Israel mit dem Schall seiner Posaunen umblics⁶. Die Stadt Uruk, im Alten Testamente Erech⁷, heute Warka genannt, ist im südlichen Babylonien am unteren Stromgebiet des Euphrat zu suchen; der Fluß, der heute über zwei Stunden nach Westen entfernt ist, scheint einst in unmittelbarer Nähe der Stadt vorübergelaufen zu sein, wie ein trockenes Bett bezeugt⁸.

1. Vgl. M. LEWIN: Die Scholien des Theodor bar Kônî zur Patriarchengeschichte. Berlin 1905. S. 2 Z. 8, dazu die Anm. 2 auf S. 25. Überliefert sind die beiden Schreibungen גלגמש und גלגמש; nimmt man vom ersten Wort die zweite, vom zweiten die erste Silbe als richtig an, so erhält man גלגמש.

2. AELIAN: De nat. anim. XII 21.

3. S. o. S. 77.

4. Vgl. GRUPPE GrMuRG S. 330 Anm. 2.

5. Ebd. S. 88. 138. 1154.

6. MDOG No. 41. Dez. 1909.

7. Gen. 10, 10.

8. Vgl. R. ZEHNPFUND: Babylonien in seinen wichtigsten Ruinen-

Das Gilgameš-Epos hat eine lange Geschichte erlebt, ehe es die jetzt vorliegende Form gewann. Beweis dafür sind nicht nur innere Gründe. Denn obwohl die Dichtung von einer großen Grundidee beherrscht wird und den Eindruck einer künstlerischen Komposition macht, klafft sie dennoch bei genauerer Analyse in die einzelnen Teile auseinander, aus denen sie allmählich erwachsen ist. Als äußere Bestätigung kommt die altbabylonische Rezension hinzu, die von der späteren Fassung mannigfach abweicht. Leider ist sie nur in einem Bruchstück erhalten, das etwa aus der Zeit um 2000 v. Chr. stammt. Der Ursprung des Epos, so darf man behaupten, verliert sich im sumerischen¹ Dunkel. Denn der bisher unerklärte² Name des Gilgameš ist nicht semitisch, sondern sumerischer Herkunft. Dasselbe gilt von dem Namen des zweiten Helden, den man früher *Eabani* zu lesen pflegte, der aber *Engidu*³ gelautet hat. Sehr viel mehr wissen wir von dem Epos aus assyrischer Zeit. König Asurbanipal (668—626 v. Chr.) ließ die Erzählung für seine Bibliothek in Niniveh aufzeichnen. Nach den Notizen, die sich mehrfach auf diesen Tontafeln finden⁴, handelt es sich dabei um Abschriften älterer Texte. Doch fragt sich, ob diese „Originale“ in die altbabylonische Epoche zurückreichen. Man geht jedenfalls am sichersten, wenn man sich mit der Tatsache begnügt, daß die uns überlieferte Hauptrezension dem siebenten vorchristlichen Jahrhundert und der assyrischen Zeit angehört. Auch mit der Nachricht eines keilschriftlichen Katalogs, wonach das Epos von dem Wahrsagepriester *Sin-liki-unninni* stamme⁵, ist nicht viel anzufangen. Denn schwerlich war eine zuverlässige Tradition über den ursprünglichen Verfasser vorhanden. Wenn die Kunde

städten (AO XI 3, 4). S. 48. Dort findet man auch eine kurze Darstellung der bisher in Uruk gemachten Funde.

1. Die Sumerer, die mit Sicherheit in keine der uns bekannten Sprachgruppen eingereiht werden können, waren die ältesten Bewohner Babyloniens und wurden erst von der Mitte des dritten vorchristlichen Jahrtausends an durch die Semiten verdrängt. Die babylonische Kunst, Kultur, Literatur und Religion geht bis zu einem hohen Grade auf die Sumerer zurück; die Semiten haben das von ihren Vorläufern Übernommene fortgeführt und vollendet. So ist auch das Epos, wenigstens in seinem Kern, von den Sumerern geschaffen worden.

2. Versuche bei JENSEN KB VI S. 116 Anm.: 422. ZIMMERN KAT³ S. 566 Anm. 4. PRINCE: *Babyloniaca* II 62 und UNGNAD o. S. 76.

3. S. o. S. 75.

4. Vgl. o. S. 2.

5. Vgl. UNGNAD TB I S. 39 Anm. 17. SCHNEIDER LSSt. S. 53.

Glauben verdient, so möchte man den Priester am ehesten für den letzten Bearbeiter halten.

Das Epos gliedert sich nach einem kurzen Vorwort des Sängers in vier Teile: Der erste handelt von dem Beginn der Freundschaft zwischen Gilgamesch und Engidu, der zweite erzählt ihre gemeinsamen Taten bis zum Tode Engidus, der dritte berichtet die Abenteuer des Gilgamesch auf der Suche nach dem ewigen Leben, der vierte enthält eine Totenbeschwörung.

2. Analyse des ersten Teils. Als Vorwort hat der Spielmann das Thema vorangestellt, genau so wie es in der Odyssee, in der Aeneis oder im Nibelungenliede geschieht. Er will singen von dem, der alles sah und jegliches kennen lernte, der die Tiefen der Weisheit schaute und das Dunkel des Geheimnisses lichtete, der Kunde brachte von der Zeit vor der Sintflut und einen fernen Weg zog, um das Leben zu finden, der seine Abenteuer und Schicksale selbst auf eine Steintafel zeichnete. So hat der Rhapsode die Absicht, nicht frei Erfundenes, sondern Historisches zu melden, ein Herold dessen zu sein, was er auf uralten Inschriften entdeckt habe. Dieser ernsthaften Versicherung, in einem Lande mit hoher Kultur wohl begreiflich, werden wir heute nicht mehr Glauben schenken als der schalkhaften Einleitung der Märchenerzähler. Dennoch ist der Unterschied wohl zu beachten: Das Märchen will gar nicht mehr sein als ein Spiel, das ergötzt, als eine Übung der Phantasie¹, die Sage hingegen will ursprünglich ein getreues Abbild der Wirklichkeit sein und erhebt darum Anspruch auf Glaubwürdigkeit. Was uns heute um seiner Unwahrscheinlichkeit willen als nicht tatsächlich geschehen anmutet, entzückte einst den gläubigen Hörer als Realität. Die Möglichkeiten, die der antike Mensch kennt, sind eben andere als die des modernen.

Vergleicht man das Thema mit der folgenden Ausführung, so fällt auf, daß — wie es scheint² — nur Ereignisse aus den letzten Teilen des Epos erwähnt werden: wie der große Weltwanderer das Leben sucht und Aufschluß über die Geheimnisse

1. Vgl. RICHARD M. MEYER AGRG S. 14f.

2. Man kann schwanken, ob mit Taf. I v. 9ff. bereits der erste Teil beginnt, oder ob diese Verse noch zum Vorwort gehören. Eine sichere Entscheidung läßt sich wegen der folgenden Lücken nicht fällen. Jedenfalls ist in den Anfangszeilen weder von Humbaba noch vom Himmelsstier die Rede.

der Urzeit und der Unterwelt erlangt. Auf diesen Begebnissen ruht in der Tat das Schwergewicht der ganzen Dichtung. Alles, was vorangeht, dient nur dazu, diesen Höhepunkt vorzubereiten. Äußerst wirksam nennt also der Sänger die Hauptsache, die am Schluß steht, zuerst, um das Interesse der Hörer zu wecken, aber er begnügt sich mit leisen Andeutungen, um die Pointe nicht vorwegzunehmen, sondern die Neugier anzufachen.

Der erste Teil führt uns nach Uruk, wo Gilgameš die Stadtmauer und Eanna, den Tempel des Anu und der Ištar, bauen läßt. Vielleicht¹ wurde in dem nicht mehr erhaltenen Text erzählt, wie der höchste Gott Anu den Gilgameš einem mächtigen Wildtier gleich² geschaffen und als König über Uruk eingesetzt habe. Von der Gestalt des Gilgameš heißt es hier wie anderswo: „Zwei Drittel von ihm ist Gott, ein Drittel von ihm ist Mensch“. Die Gottähnlichkeit äußert sich nicht in Eigenschaften des Verstandes, sondern des Leibes: „Sein Leib ist Götterfleisch“³, freilich nur zu zwei Dritteln⁴. Das göttliche Element in ihm befähigt ihn zu außerordentlichen Taten, die den gewöhnlichen Sterblichen versagt sind. Aber auch der Zweidrittelgott muß zu

1. Ich setze voraus, daß Taf. I v. 69 gelautet hat: „Die Götter des Himmels [riefen] den Herrn von Uruk [den Gott Anu]“. Der „mächtige Wildtier“, den dieser nach v. 70 geschaffen hat, ist nach dem Zusammenhang wohl niemand anders als Gilgameš, der ja v. 189. 196 mit einem Wildtier verglichen wird. Als Anu der Götter Wehklagen gehört (v. 79) und seine Einwilligung gegeben hat, ruft man (so ist wohl der Plural zu verstehen) Aruru, die große: „Du, Aruru, schufst [den Anu]“. Wenn man wagen darf, v. 80 so zu ergänzen, dann wird auch v. 83 (vgl. v. 81) verständlich, wo Engidu als Ebenbild Anus bezeichnet wird. Von einer „Erschaffung“ der himmlischen Götter weiß der Mythos *enuma-elis* (vgl. TB I S. 5 Z. 9 der ersten Tafel). Sind diese Ergänzungen richtig, dann hätten wir an dieser Stelle des Epos zuerst den Kettenstil, wie ich es nennen möchte: Die Einwohner von Uruk wenden sich an die Götter, diese an Anu und Anu wiederum an Aruru.

2. Der Wildtier ist das königliche Tier; s. u. zum Himmelsstier.

3. Vgl. S. 40 v. 49.

4. Bei den Griechen und Römern sind die Helden der Vorzeit Halbgötter, doch so, daß sie mehr vom Menschen als vom Gotte haben (vgl. Lucian: In dial. mort. 3; Servius in Aen. I 200). Im Alten Testamente begegnet uns eine ähnliche Drittelung; denn nach II Kön. 2, 9 erhält Elisa zwei Drittel vom Geist des Elia. Man erklärt diese Tatsache gewöhnlich, wohl mit Recht, aus der Sitte, dem ältesten Sohn, dem Lieblingskinde, zwei Drittel der Erbschaft zu vermachen. So wäre der Zweidrittelgott Gilgameš als das Schoßkind des Himmels aufzufassen. Allerdings ist für Babylonien bisher nur, wie mir UNGNAD mitteilt, nachgewiesen, daß in Nippur der älteste Sohn einen Vorzugsanteil erbt, der aber nicht zwei Dritteln entspricht.

seinem Schrecken gewahr werden, daß er kein Vollgott ist und daß er zwar vieles, doch nicht alles vermag. Ein Drittel vom Menschen genügt, um auch ihm Wunden, Leiden und Tod zu sichern. Vergebens müht er sich ab, das Unmögliche möglich zu machen, ein warnendes Beispiel für die Nur-Menschen, die Hörer, die damals gewiß so dachten!

Schwer lastet die Hand des Hirten, des starken, herrlichen Königs auf den Einwohnern von Uruk. Unermüdlich bei Tag und Nacht zwingt er sie zu harter Fron¹. Nicht läßt er den Sohn zu seinem Vater noch die Jungfrau zu ihrem Geliebten². Da rufen die Bedrückten die Götter zu Hülfe, und diese fordern Aruru, die Schöpfergöttin, auf, ein Ebenbild Anus zu schaffen, einen dem Gilgameš ebenbürtigen Helden. Beide sollen mit einander wetteifern, damit Uruk Ruhe finde. Aruru feuchtet ihre Hände an, Lehm kneift sie ab und speit darauf. Engidu schafft sie, dessen Kraft gewaltig ist wie eine himmlische Heerschar. Sein ganzer Körper ist mit Haaren bedeckt, lange Locken trägt er wie ein Weib³, bekleidet ist er mit Fellen⁴. Mit den Gazellen zusammen ißt er Kraut, mit dem Vieh zusammen sättigt er sich an der Tränke, mit dem „Gewimmel des Wassers“ freut sich sein Herz.

Dieser Tiermensch, von dem behauptet wird, er sei vom Gebirge⁵ gekommen, haust zunächst auf dem Felde und schützt die wilden Tiere gegen die Nachstellungen eines Jägers, dessen Gruben

1. Wenn Taf. I v. 9—13 noch zum Vorwort gehören, dann ist es fraglich, ob die Einwohner wirklich über zu harte Fron beim Mauerbau klagen. Als Maurer dienten überdies gewöhnlich, wie in Ägypten, Sklaven oder Kriegsgefangene. Aus v. 51 ff. läßt sich nichts Sicheres über die Art der Bedrückung erschließen, doch vgl. die nächste Anm.

2. Diese Ergänzung ist zweifelhaft. Ob man als Text von v. 66. 67 vermuten darf: „Nicht läßt Gilgameš die Jungfrau zu [Ištar]“? Hindert der König vielleicht seine Untertanen, ihren kultischen (Liebes-)Pflichten gegen die Liebesgöttin Ištar nachzukommen? Vgl. u. zur Ištar-Episode.

3. In v. 87, wo es heißt, daß sein Haupthaar „wie Nisaba“ sproßte, ist wohl an einen Vergleich mit dem Weizen gedacht, dessen Gottheit Nisaba gewesen zu sein scheint (vgl. JENSEN KB VI S. 385 zu Z. 33).

4. So ist wohl der Vergleich in v. 88 mit dem Gotte Sumukan zu verstehen, einem Gott der Tiere des Feldes; vgl. JENSEN KB VI zur Stelle und UNGNAD o. S. 79.

5. Da die Raubtiere vom Gebirge kommen, gilt dasselbe von Engidu, ihrem Genossen. Vielleicht aber darf man das „Gebirge“ für eine metonymische Bezeichnung des „Himmels“ halten, die aus dem babylonischen Hofstil geläufig und auch ins Alte Testament eingedrungen ist; vgl. GRESSMANN: Ursprung der isr.-jüd. Eschatologie S. 111 ff. 271.

er zerstört und dessen Fallen er vernichtet. Der Jäger trifft ihn an der Tränke, wagt aber nicht, ihn anzugreifen. Erschreckt zieht er sich in sein Haus zurück, das in der Nähe liegt, und wendet sich an seinen Vater um Hülfe. Der rät ihm, nach Uruk zu gehen und den König Gilgameš um eine Dirne zu bitten, damit sie durch ihre körperlichen Reize Engidus Liebe entflamme und ihn so dem Vieh entfremde, mit dem er bisher aufgewachsen sei. Der Plan wird ausgeführt, die List gelingt. Als Engidu sechs Tage und sieben Nächte dem geschlechtlichen Trieb gefröhnt hat und übersättigt zu seinen Tieren zurückkehren will, da jagen die Gazellen vor ihm dahin, und seine früheren Schützlinge meiden ihn. Er aber „hört hin, öffnet sein Gehör“, d. h. ist klug geworden¹. Traurig setzt er sich zu dem Mädchen, das ihn mit schmeichlerischen Worten lockt, mit nach Uruk zu kommen, wo Gilgameš „wie ein Wildstier mächtig waltet über das Volk“. Ihre Rede gefällt ihm; sich selbst erkennend, sucht er einen Freund. Und nun malt er sich aus, wie er in die Stadt einziehen und den Gilgameš zum Kampfe herausfordern werde².

Engidu begibt sich darauf mit der Dirne nach Uruk³. Beide gehen in den Tempel der Ištar und feiern dort ein Fest. Das Mädchen bekleidet ihn mit einem Gewande aus der Schatzkammer des Heiligtums⁴ und gibt ihm Speise und Wein vom Altartisch. Als sie ihn so ausgestattet hat, ist sie bereit, ihn zu Gilgameš zu führen. Zuvor aber warnt sie ihn vor dem Könige, der von den Göttern mit klugem Verstande begabt und an Kraft ihm überlegen sei. Um Engidu noch mehr zurückzuhalten, erzählt sie ihm⁵ die beiden Träume des Gilgameš. Das erste

1. So übersetzt JENSEN direkt: „macht sein Verständnis breiter“; vgl. Taf. I v. 219 „machten weit seinen Verstand“ (wörtlich „sein Ohr“). Auch im Hebräischen und Aramäischen ist שָׁמַע = „hören“ und „verstehen“. Wenn der babylonische Gott Marduk mit einem großen Ohre dargestellt wird, so wird damit sein kluger Verstand angedeutet.

2. So ist wohl o. S. 12 v. 197 ff. zu verstehen; man beachte, wie Engidu mit seiner Kraft prahlt und wie ihm nachher v. 215 Gilgameš als der Stärkere von der Dirne gegenübergestellt wird.

3. S. 13 v. 203 ergänze ich: „Engidu und die [Hierodule gingen nach] dem umfriedigten Uruk“.

4. Vgl. zu dieser Behauptung o. S. 20 v. 29 ff. „Speisen wie sie einer Gottheit zukommen“, also wohl Tempelspeisen. Festgewänder wurden bisweilen im Tempel aufbewahrt und den Teilnehmern geliehen oder gar auf königliche Veranlassung geschenkt, vgl. II Kön. 10, 22.

5. Die Vermutung UNGNADS (o. S. 15 zu v. 284), daß von v. 210 bis 284 die Dirne rede, leuchtet ein. Sonst müßte v. 222 eine neue

Mal ist ein Stern aus der himmlischen Heerschar auf Gilgameš gefallen. Vergebens sucht er ihn abzuschütteln, weil jener mächtiger ist als er. Da preßt sich Gilgameš auf ihn wie auf ein Weib und wirft ihn seiner Mutter zu Füßen¹. Auch das zweite Mal kämpft jemand gegen Gilgameš und ganz Uruk; niemand kann ihn zwingen, bis der König sich auf ihn preßt wie auf ein Weib und ihn seiner Mutter zu Füßen wirft. Beide Träume, die mit derselben Pointe schließen, haben vermutlich denselben Sinn gehabt². Rišat-Ninlil, die zu deuten versteht, legt ihrem Sohne nur den letzten Zug aus: Gilgameš soll einen Genossen zum Freunde erhalten, der ihn retten werde aus jeder Gefahr. Die Träume beziehen sich demnach auf Engidu. Wenn man auch kein Recht hat, alle ihre Einzelheiten³ für die Rekonstruktion des Zusammenhanges zu verwerten, so erwartet man doch, in der Folge von einem Zweikampf zwischen Gilgameš und Engidu zu hören, in dem jener Sieger bleibt. Denn Engidu hat ja die Absicht aus-

Szene beginnen. Aber dann erheben sich zwei Schwierigkeiten; denn erstens fehlt jeder Übergang von 221 zu 222, und zweitens ist schwer verständlich, wie v. 285 wieder von einer Rede an Engidu erzählt sein kann. Allerdings lassen sich gegen die Ergänzung UNGNADS von v. 285 Bedenken geltend machen, da von einem Zusammentreffen der beiden Helden vielleicht erst in Taf. II berichtet war. Vermutlich liegt nur ein Schlußsatz vor: „[So] redet [die Dirne] zu Engidu; [Gilgameš zu sehen, gehen] die beiden“.

1. Man könnte an eine Mehrzahl von Kriegeren denken, da von einer „Heerschar Anus“ die Rede ist. Aber vgl. S. 8 v. 85, wo Engidu eine „Heerschar Ninibs“ genannt, und S. 9 v. 104, S. 10 v. 131, wo er mit einer „Heerschar Anus“ verglichen wird. Der Dichter spielt absichtlich mit dem Epitheton und will, daß sich der Hörer des Traums sofort an Engidu erinnert.

2. Auch im Alten Testamente werden die Träume und die ihnen verwandten Visionen oft verdoppelt, nach demselben Gesetz der Wiederholung, das sich im Parallelismus membrorum auswirkt; vgl. Gen. 37, 7f. 9f.; 40, 9ff. 16ff.; Jerem. 1, 11f. 13f.; Amos 7, 1ff. 4ff.; 7, 7ff. und 8, 1ff. Ferner ist die allegorische Art der Auslegung in Israel wie in Babylonien die gleiche. Auch die Unanschaulichkeit der Bilder findet sich hier wie dort: Kühe fressen Kühe auf, Ähren verschlingen Ähren, ein Stern kämpft mit Gilgameš. Immerhin besteht die „Heerschar Anus“ aus Sternengeln oder Sterngöttern, die als Krieger gedacht sind wie die Heerscharen Jahve Zebaoths.

3. Wenn sich Gilgameš auf seinen Gegner preßt „wie auf ein Weib“, so handelt es sich wohl um den bekannten Ringerkniff. Päderastie ist weder hier noch anderswo in dem gegenwärtigen Text des Epos angedeutet. — Wenn Gilgameš den Engidu seiner Mutter zu Füßen wirft, so bedeutet dieser Zug vielleicht, daß Engidu von ihr an Sohnes statt angenommen und so zum Adoptiv-Bruder des Gilgameš gemacht werden sollte; vgl. die Bezeichnung der Freunde als „Brüder“ (S. 34 v. 173) und die Bemerkung UNGNADS o. S. 78f. unter „Nin-sun“.

gesprochen, den König herauszufordern, und die Dirne erzählt diese Träume nur, wie es scheint, um ihren Schützling vor der sicheren Niederlage zu bewahren¹.

In der Tat berichtet ein Bruchstück, das wohl zur zweiten Tafel gehört, von einem Kampf der beiden Helden. Soweit man bei dem lückenhaften Zustand des Textes Vermutungen wagen darf, handelt es sich um dasselbe Fest, das bereits bei der Ankunft Engidus und der Dirne in Uruk begonnen hatte und das nunmehr mit dem feierlichen Zuge des Königs in den Tempel der Ištar² seinen Höhepunkt erreicht. Dem Gilgameš ist gleich einem Gotte im Heiligtum selbst das Ruhebett bereitet, wohl um die Vermählung mit der Göttin zu begehen³. Alle Einwohner sind versammelt, sich das Schauspiel anzusehen. Auch die Dirne ist mit Engidu anwesend, ihm den König zu zeigen, von dem sie ihm so viel erzählt hat. Als dieser erscheint, läßt sich Engidu trotz der Warnungen nicht halten; er stellt sich vor dem Tor des Tempels⁴ auf und versperrt dem Gilgameš den Zugang. Es kommt zu einem gewaltigen Kampf, dessen einzelne Phasen nicht erhalten sind. Endlich gelingt es dem Gilgameš, so darf man wohl nach dem Traum ergänzen, Engidu zu besiegen. Überliefert ist nur noch⁵ die Schilderung der ohnmächtigen Wut, die Engidu zuletzt gepackt hat. Seine Augen füllen sich mit Tränen, seine Seiten lösen sich, seine Kräfte verlassen ihn. Durch diesen Triumph wird der König ebenso sehr verherrlicht wie sein Gegner. Wenn der Tiermensch allein eine ganze Stadt in Schrecken gesetzt hat, wahrlich, wie majestätisch muß dann der Zweidritteltgott sein, der ihn bändigt! So sind beide einander wert und schließen Freundschaft.

Im folgenden ist der Zusammenhang noch ziemlich dunkel. Es scheint, daß schon bei dem oder bald nach dem ersten Zusammentreffen der beiden Helden von Humbaba gesprochen wird, der von Enlil bestimmt ist, den Zedernwald zu bewachen. Viel-

1. Darum bin ich überzeugt, daß das Fragment λ zu Taf. II gehört; s. o. S. 15.

2. Hier Išhara genannt. Ob die Göttin hettitischen Ursprungs ist, wie ED. MEYER GA I 2 S. 475 behauptet, sei hier dahingestellt; jedenfalls war sie den Babyloniern schon zur Zeit der ersten Dynastie bekannt.

3. Vgl. u. zur Ištarepisode.

4. „Tor des Familienhauses“ ist wohl Name eines Tempeltores.

5. Vgl. S. 16 Kol. D.

leicht¹ hat der Sonnengott Šamaš persönlich oder durch einen Boten den Gilgamesch aufgefordert, zusammen mit seinem Freunde einen Zug zur Bekämpfung Humbabas zu unternehmen. Die Absicht ist nicht nur, den Einwohnern von Uruk die heiß ersuchte Ruhe vor der Bedrückung des Tyrannen zu verschaffen, sondern zugleich wohl auch, den Engidu mit den neuen Verhältnissen auszusöhnen. Denn im Anfang der dritten Tafel klagt Gilgamesch zunächst vor den Ältesten seines Volkes², also vermutlich in öffentlicher Ratsversammlung, über den Kummer, den ihm der soeben gewonnene Freund bereitet. Nach einer Lücke im Text wendet sich der König an Engidu selbst und macht ihm köstliche Verheißungen: „Ich will dir ein Prunkbett zum Schlafen und einen Ehrensitz zu meiner Linken³ anweisen. Die Könige der Erde sollen deine Füße küssen und die Leute von Uruk dir dienen! Nach deinem Tode will ich selbst schmutzige Kleider zum Zeichen tiefster Trauer über dich anlegen.“ Aber Engidus Kummer ist noch nicht beschwichtigt. In der nächsten Szene verwünscht er die Dirne, die ihn auf Veranlassung des Jägers nach Uruk gebracht hat, mit einem furchtbaren Fluche. Als der Sonnengott Šamaš die Rede seines Mundes hört, ruft er ihm vom Himmel her die Wohltaten des Mädchens und die hohen Versprechungen seines königlichen Freundes ins Gedächtnis. Da beruhigt sich das grimmige Herz des Helden, doch, wie es scheint, nur auf kurze Zeit⁴. Denn in der Nacht quälen ihn schreckliche Träume⁵, die er am folgenden Morgen seinem Freunde erzählt. So weit der Text erhalten ist, wird Engidu als Totenvogel von einem Totendämon mit Adlerkrallen in die Unterwelt geführt.

1. Vgl. S. 24 Kol. B v. 11. Das Fragment *o* auf S. 17 (unter F) möchte ich als ein Bruchstück der Kol. F von Taf. IV ansehen und demnach auf S. 26 vor v. 26 einreihen.

2. Vgl. o. S. 18 Kol. B.

3. Vgl. o. S. 18 v. 37 und S. 20 v. 37. JENSEN übersetzt: „werde ich dich sitzen lassen auf ruhigem (?) Sitze, einem Sitze zur Linken“. Wegen des Zusatzes „zur Linken“ möchte ich diese Übersetzung von *šubtu* der UNGNADS vorziehen.

4. Die Verse 1—10 auf S. 20f. müssen sich, da ein Femininum angedredet wird, ebenfalls auf die Dirne beziehen; doch enthalten sie wohl keinen Fluch, sondern ein Segenswort. Wenn diese Vermutung richtig ist, würde Engidu demnach versuchen, an der Dirne wieder gut zu machen, was er vorher gefehlt hat. — Zu dem Ausdruck „Mutter von sieben“ (Kindern) vgl. 1 Sam. 2, 5; Jerem. 15, 9.

5. Man beachte den Plural S. 21 v. 14; vermutlich waren auch hier, wie sonst, zwei Träume erzählt.

Die Schilderung dessen, was er dort sieht, ist von besonderem Interesse für die babylonischen Vorstellungen vom Totenreich, aber es fehlt jetzt der Schluß und damit die Pointe, die uns über den Zusammenhang der Träume mit dem Verlauf der epischen Handlung Aufschluß geben könnte. Die mancherlei Vermutungen, die man vorgebracht hat, lassen sich nicht zur Wahrscheinlichkeit erheben. Mit dem Ende der dritten Tafel schließt, soweit man erkennen kann, der erste Teil.

3. Die Freundschaft zwischen Gilgameš und Engidu.

Was hat der Dichter gewollt und wie hat er sein Ziel erreicht? Er will erzählen, wie zwei ebenbürtige Helden Freunde wurden. Da Engidu auf Veranlassung der Einwohner von Uruk eigens um des Gilgameš willen geschaffen wird, so sollte man als das Nächstliegende erwarten, daß Aruru oder die Götter ihn einfach in die Stadt bringen oder dorthin schicken, vielleicht durch einen im Traum erteilten Befehl. Aber das grade Gegenteil geschieht. Denn während Gilgameš als König im strahlenden Palaste weilt und alle Güter des Lebens genießen kann, haust Engidu auf freiem Felde, ja er ist sozusagen mit der Natur verwachsen. Wie sollte er Freundschaft schließen mit der Verkörperung höchster Kultur? Was soll dies Steppenwesen in der Stadt? Wozu braucht Engidu, der die Tiere zu seinen Gespielen hat, überhaupt einen menschlichen Freund? So stehen sich hier zwei gegensätzliche, in ihrer Art durchaus individuelle Gestalten gegenüber, die eher von einander weg als auf einander zu streben. Um ein analoges Beispiel aus der griechischen Mythologie zu konstruieren: wie wenn ein griechischer Dichter einen Bocksatyr dem Herakles zum Freunde geben wollte! Es gelingt zwar dem Babylonier nicht übel, beide Gestalten zusammenzuführen. Aber da man nicht annehmen kann, er habe das Problem absichtlich verwickelter gemacht, als für seinen Zweck unbedingt notwendig war, so folgt mit annähernder Wahrscheinlichkeit, daß Engidu ebenso wie Gilgameš dem Erzähler bis zu einem gewissen Grade schon gegeben waren. Namentlich darf man vermuten, daß die Freundschaft beider und gemeinsame Abenteuer einer älteren Überlieferung entlehnt sind. Diese Hypothese läßt sich durch andere Gründe noch erhärten.

In Gilgameš schlummert eine unbändige Kraft. Er selbst bedarf weder bei Tag noch bei Nacht der Ruhe, und darum schont

er auch seine Untertanen nicht, sondern zwingt sie anscheinend zu harter Fron bei Mauer- und Tempelbau. Mag auch Gilgameš keine historische Gestalt gewesen sein, jedenfalls war es für die altbabylonischen Könige ebenso wie für die ägyptischen und israelitischen Herrscher typisch, den Ruhm ihrer Dynastie durch glänzende Prunkbauten zu erhöhen. Man begreift daher sehr wohl, wie der Dichter dies Motiv¹ auf Gilgameš übertragen konnte. Aber er hat es in auffallender Weise verwertet. Denn überall sonst erzählt man von der Errichtung der Pyramiden, der Stadtmauern oder Heiligtümer, um den betreffenden König zu verherrlichen, und niemand denkt daran, daß diese Arbeiten eine ungeheure Belastung des Volkes bedeuten. Der Verfasser des Epos indessen legt grade hierauf den Nachdruck und beweist eben damit, daß er ein Dichter der „armen Leute“ ist, die kein inneres Interesse am Heldentum haben. In der ursprünglichen Überlieferung waren wohl, wie noch heute im zweiten Teil der Dichtung, die kriegerischen Abenteuer die Hauptsache. Ein Tiermensch und ein König, so mochte man sich erzählen, schlossen Freundschaft mit einander und zogen gemeinsam in den Kampf. Infolgedessen mußten sie natürlich die Stadt verlassen. Im Epos aber ist dieser älteren Tradition das Motiv des Mauerbaus und der Tyrannei hinzugefügt worden, um auf das Wehklagen der Einwohner von Uruk hin die Götter zu bestimmen, daß sie einen dem Gilgameš ebenbürtigen Helden schaffen in der Absicht, mit diesem auch jenen aus der Stadt zu entfernen und dem Volke die verlorene Ruhe wieder zu geben. Der Dichter, der dem Kriege im innersten Herzen abhold ist und die Behaglichkeit vorzieht, lebt demnach in einer Zeit relativ hoher Kultur, die in sich selbst volles Genüge findet. Die Epoche des Heldentums ist vorüber, das Zeitalter des Banausen hat begonnen.

Während die Leute von Uruk unter der ihnen auferlegten Last zusammenbrechen, ist das unruhige Herz des Gilgameš unbefriedigt von den Bauten, die schließlich von jedem Fürsten errichtet werden können. Der Tatendrang treibt ihn zu Höherem. Ein moderner Dichter würde nun seinen Seelenzustand ausmalen, wie zunächst unbewußt, allmählich jedoch immer bewußter die Sehnsucht nach einem Genossen in ihm erwacht, mit dem er ge-

1. Unter „Motiv“ verstehe ich die kleinste literarische Einheit.

meinsam allerlei Abenteuer bestehen und Gefahren auf sich nehmen kann. Denn neben den Bauten ist Kampf und Sieg das Königsideal jener Tage. Der antike Dichter aber stellt den subjektiven Vorgang objektiv dar: Träume, von der Gottheit geschickt, regen seine Wünsche an und verheißen zugleich Erfüllung. So wird beim Könige die Erkenntnis dessen, was ihm fehlt, von außen her geweckt. Die Götter durchschauen zuerst, was ihm frommt, aber auch sie bedürfen des Anstoßes durch das Wehklagen der Einwohner von Uruk. Die Menschen wissen nur zu seufzen, während die klügeren Götter sofort zur Hülfe bereit sind und den Grund des Übels beseitigen.

Anders wird das Erwachen der Sehnsucht bei Engidu geschildert, dessen Persönlichkeit freilich auch eine völlig andersartige ist. Er ist am ganzen Leibe mit Haaren bewachsen, sieht also aus wie ein Tier und lebt auch demgemäß: er haust mit dem Vieh zusammen, frißt mit ihm Kraut auf dem Felde, säuft mit ihm Wasser aus der Tränke, und freut sich mit dem „Gewimmel des Wassers“, d. h. mit Fröschen, Störchen, Schlangen. In einigen Märchen begegnet uns die ähnliche Gestalt eines Mannes, der „über und über mit Haaren bedeckt ist, fast wie ein unvernünftiges Tier“; dieser Tiermensch wird gefangen, in den Käfig gesperrt und meist wider den Willen des Königs freigelassen¹. Nach JENSEN² „stellt sich das Auftreten des Jägers als so unmotiviert wie nur möglich dar Aber wenn das Epos vom Himmel abgelesen ist, dann erklärt sich das Erscheinen des Jägers sofort: Am Himmel erscheint nach dem, dem *Eabani* (= Engidu) entsprechenden, Widder der gar nicht zu übersehende rote Jagd- und Pfeilstern, die Manifestation des Jagdgottes, in dem prachtvollen Sternbild des Orion“ — nur leider ohne die Dirne! Doch wozu diese astronomische Deutung, wenn etwas völlig verständlich ist? Oder ist nicht, Tiere und Tiermensen zu fangen, naturgemäß Sache der Jäger? Wie sich die primitive Phantasie diese Tiermensen gedacht hat, lehrt ein Grimm'sches Märchen, das sich besonders nahe mit der Szene des babylonischen Epos berührt und sie zu erklären geeignet ist: Einst ging ein

1. Vgl. ELISABET SKLAREK: Ungarische Volksmärchen. Leipzig 1901. S. 130 ff. Die Legende von Joh. Chrysostomus bei RICHARD BENZ: Legenden. Jena 1910. S. 82 ff. Die Fürsten von Rudolstadt führen ihren Stammbaum auf einen solchen Waldmensen zurück.

2. GE S. 109 f.

„wilder Mann“ bei den Bauern in den Garten und ins Korn und machte alles zu schanden. Der Gutsherr rief die Jäger zusammen, das „Tier“ zu fangen. Der klügste unter ihnen ließ sich drei Flaschen Branntwein, Wein und Bier geben und setzte sie ans Wasser, wo sich das Tier alle Tage wusch. Dort verbarg er sich hinter einem Baum. Als das Wesen trunken war, wurde es gefangen und gefesselt. Um es aber zum Gehen zu bewegen, mußte es geweckt und mußte ihm noch mehr Alkohol versprochen werden¹. Während also hier der Alkohol als Lockmittel dient, durch das der Tiermensch bezwungen wird, läßt der Dichter des Gilgameš-Epos, ähnlich einer indischen Sage², die lockenden Reize einer Dirne spielen. Die List geht nicht vom Jäger aus³, sondern von seinem Vater, der durch jahrelange Erfahrung schlauer ist als der Sohn. Bei dieser Gelegenheit hört Gilgameš, der die Dirne aus Uruk entlassen muß, zum ersten Mal von dem seltsamen Engidu, ohne zu ahnen, daß dieser Tiermensch hernach sein Freund werden soll.

Engidu ist zwar zum Menschen geworden⁴, aber seine ursprünglich tierische Herkunft ist noch unverkennbar. Er ist am ganzen Körper behaart, und das Haupthaar wallt üppig wie die Locken eines Weibes. Die Tierfelle, mit denen er bekleidet ist, sind wohl erst ein späterer Ersatz für das einst angewachsene Fell. Er streift über die Felder, frißt Kraut und säuft aus der Tränke, er jagt mit den Gazellen und freut sich mit Schlangen, Störchen, Fröschen, Wasservögeln, er ist ein Freund und Beschützer des Wildes, schreckt den Jäger und treibt allerlei Schabernack. Bei dem Naturmenschen tritt wie bei dem Tier

1. J. GRIMM: Kinder- und Hausmärchen. Bd. II (1815). Nr. 50. Weitere Parallelen bei REINHOLD KÖHLER: Kleinere Schriften. Weimar 1898. Bd. I. S. 333 Anm. 1.

2. Vgl. LÜDERS: Die Sage von R̥yaśr̥ga (Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. Philol.-Hist. Kl. 1897 S. 87ff.; den Hinweis hierauf verdanke ich Herrn Professor EDV. LEHMANN-Berlin). Als es einst im Lande des Königs nicht regnet, wird ihm der Rat gegeben, den R̥. zu holen, „der im Walde wohnt, die Weiber nicht kennt und sich am Rechten freut“. Eine Hetäre erhält den Auftrag, ihn herbeizuschaffen. Es gelingt ihr, ihn zur Liebe zu reizen und in die Residenz zu bringen.

3. Auch nicht von Gilgameš, wie SCHNEIDER (LSSt. S. 60) ungenau behauptet.

4. Ob er einem Gotte an „Schönheit“ verglichen wird, ist wohl trotz S. 12 v. 184 zweifelhaft. Vielleicht ergänzt man besser: „[Stark] bist du, Engidu“.

neben der Gefräßigkeit¹ besonders der Geschlechtstrieb² hervor. In der Zeit der Brunst offenbaren sie Leidenschaft, Temperament, Charakter. So ist Engidu ein Tiermensch, den man vielleicht mit den Vegetationsdämonen zusammenstellen darf³, den Satyrn und Silenen des griechischen, den Faunen des römischen, den Kornböcken und Kornwölfen des germanischen Volksglaubens, da ja auch sie im letzten Grunde nichts anderes sind als Tiere und demgemäß fast nichts anderes tun als fressen und sich begatten⁴. Die israelitische Literatur kennt bocksgestaltige Dämonen, die auf dem Felde verehrt werden⁵, und daher macht es keine Schwierigkeit, die überall in der Welt vorhandene Idee der Satyrn auch bei den Babyloniern vorauszusetzen, wengleich man schwerlich ein Recht hat, die oft auf Siegelzylindern dargestellten stierleibigen Dämonen mit menschlichem Oberkörper als Bilder Engidus aufzufassen⁶. Das Epos strebt zwar nach Vermensch-

1. Die Gefräßigkeit ist bei Engidu nicht so stark betont wie bei seiner alttestamentlichen Parallelgestalt, bei Esau; vgl. ZATW 1910 S. 22, besonders Anm. 3.

2. Grade hier ist das tierische Wesen Engidus besonders deutlich; denn er verkehrt mit der Dirne, wie sich die Tiere zu begatten pflegen, s. o. S. 11 v. 166. 171 und beachte die Anm. dazu!

3. Ähnliche Vermutungen haben aufgestellt JENSEN KB VI S. 423: „Vermutlich ein Gott der tierischen Fruchtbarkeit oder ein Feld- und Flurengott“, vgl. GE. S. 81. Auch ZIMMERN KAT³ S. 568: „Ursprünglich ist demnach Eabani wohl als ein Flurengott zu denken“. Ferner SCHNEIDER LSSt. S. 63, nach dem Engidu Züge des Sonnen- und des Vegetationsgottes trägt. Seinen weitgehenden Hypothesen vermag ich nicht beizustimmen, da namentlich nicht feststeht, daß Engidu ursprünglich ein Gott war. Das Gottesdeterminativ allein beweist nichts.

4. Es ist mißverständlich, wenn WUNDT in seiner Völkerpsychologie II 2 S. 412 von Naturgeistern redet, „deren Eigenschaften deutlich auf die in der Natur sich regenden Zeugungstriebe hinweisen, als deren mythologische Verkörperungen sie erscheinen“. Das ist zu modern gedacht oder wenigstens ausgedrückt; bei primitiven Menschen darf man von „Personifikationen“ oder „Verkörperungen“ überhaupt kaum reden. Für die Vegetationsdämonen gilt gewiß dasselbe, was WUNDT kurz vorher von den Elben, Kobolden und Zwergen treffend ausführt: Sie verdanken ihre ursprüngliche Entstehung dem Spiel der Phantasie; diese bevölkert die Natur, der jeweilig von ihr angeregten Stimmung entsprechend, mit allerlei phantastischen Tiergestalten und legt ihnen die charakteristischen Eigenschaften der Tiere, vor allem die Geilheit, bei. Im übrigen aber ist für diese Naturgeister nur der Ort bezeichnend, an dem sie sich aufhalten. Später wird dann den Vegetationsdämonen (im Unterschied von den Zwergen, Kobolden, Elben) eine Tätigkeit zugeschrieben, die sie in unmittelbare Beziehung zur Vegetation setzt: Fortan hausen sie nicht nur im Getreide, sondern sie veranlassen auch sein Wachstum oder seine Dürre.

5. Vgl. Lev. 17, 5—7.

6. Vgl. TB II Abb. 222f. Noch weniger begründet erscheint mir

lichung der Hauptpersonen und hat sie auch im allgemeinen erreicht, läßt aber die einstige Tiergestalt noch in einzelnen Zügen durchblicken. „Die tierischen Attribute blieben am dauerndsten jenen dämonischen Wesen bewahrt, die mit Wald und Feld und Wiese in unmittelbarer Beziehung stehen . . . die Satyrn, die Silene, der Pan“¹. Die Annahme, daß Engidu ursprünglich eine solche naturmythologische Gestalt war, ist demnach möglich, aber durchaus nicht notwendig, da Tiermenschen wie Vegetationsdämonen derselben Wurzel der Phantasie entsprossen sind und sich zu parallelen Stammbäumen entwickelt haben².

Weil Engidu ein Tier ist, begreift man, daß das Geschöpf Arurus nicht unmittelbar zu Gilgameš geführt wird, sondern zuvor auf freiem Felde mit dem Vieh zusammen leben muß. Mit größerer Sicherheit läßt sich jetzt die schon aufgeworfene Frage entscheiden, wie weit der Dichter des ersten Teils von überlieferten Stoffen abhängig gewesen ist. Schwerlich, so darf man sagen, würde in einem Kulturvolk ein Wesen wie Engidu zum Partner eines Königs gemacht worden sein, den man verherrlichen wollte, wenn nicht die Tatsache der Freundschaft in der Tradition bereits feststand. Nur als ebenbürtiger Gegner wäre er willkommen gewesen; er wird ja auch anfänglich einem wilden Raubtier gleich behandelt. Die Figur muß aus einer Zeit stammen, wo die Götter noch tiergestaltig gedacht wurden und wo auch die Menschen selbst noch als Nomaden in der Steppe schweiften, wo jedenfalls der Unterschied zwischen Mensch und Tier noch nicht als unüberbrückbar galt. Historisch betrachtet, ist Engidu eine weit ältere Figur als der König Gilgameš, der nur in einem Kulturlande möglich ist, wenngleich Engidu im Epos als der jüngere Bruder des Gilgameš erscheint. Das Motiv der Freund-

die Identifikation der nackten Figuren, die auf denselben Siegelzylindern oder auf anderen wie dem Siegel Sargons (vgl. SCHNEIDER LSSt Abb. S. 43) vorkommen, mit Gilgameš. Die Schlüsse, die zuerst ED. MEYER: Sumerier und Semiten S. 48f. (vgl. GA I 2 S. 431f.), dann viel weiter gehend SCHNEIDER LSSt. S. 42ff. aus diesen bildlichen Darstellungen für die Urgestalt des Gilgameš-Epos gezogen haben, sind zwar sehr interessant, aber schwerlich stichhaltig. Es fehlen Beweise, und darum ist eine Auseinandersetzung fruchtlos. Vgl. H. PRINZ: Astralsymbole im altbabylonischen Kulturkreise (Habilitationsschrift Breslau) 1910 S. 44 Anm. 2.

1. WUNDT: Völkerpsychologie II 2 S. 285f.

2. Zu den Tiermenschen vgl. auch L. UHLAND in den Anmerkungen zu den „Volksliedern“³. Cotta. Bd. III S. 42ff.

schaft war gegeben, aber die nähere Ausführung blieb dem Dichter vorbehalten.

Er hat nun die Aufgabe, jenes Naturwesen in einen Kulturmenschen zu verwandeln und die Sehnsucht nach einem Freunde in ihm zu erwecken, auf seine Art glänzend gelöst. Ein menschliches Weib¹ entflammt die Liebesleidenschaft Engidus. Sechs Tage und sieben Nächte kostet er den Reiz bis auf die Neige aus, sodaß er seine bisherigen Freunde völlig vernachlässigt. Als er, des Weibes überdrüssig, zu ihnen zurückkehren will, wollen sie nichts mehr mit ihm zu tun haben, betrachten ihn nicht mehr als einen der Ihrigen. Sein Wesen hat sich verändert, aber er ist durch den geschlechtlichen Verkehr mit dem Mädchen nicht etwa gesunken, wie man nach modernen Begriffen meinen könnte, als ob die Tiere sich angeekelt von ihm wewendeten, sondern er ist im Gegenteil auf eine höhere Stufe gehoben. Der denkende Mensch in ihm ist erwacht; das geschlechtliche Leben hat das Naturhafte von ihm abgestreift und den Erkenntnisdrang gelöst. Die Funktion des sexuellen und des intellektuellen Triebes wird im Semitischen mit demselben Verbum „erkennen“ bezeichnet, und ausdrücklich weist die Dichtung an dieser Stelle auf die Erweckung des Verstandes hin, die sich zunächst im Nachdenken über sich selbst äußert. Die Freunde, die Engidu in den Tieren besaß, hat er verloren. Aber die Liebe zum Weibe, das ihn nur sinnlich reizt, kann ihm die Freundschaft jener nicht ersetzen. So überfällt ihn ein Gefühl der Traurigkeit darüber, daß er einsam ist. Auf dem Boden der Einsamkeit wächst die Blume der Sehnsucht. Kundig seiner selbst, beseelt ihn nur noch der Wunsch, einen Freund zu haben, einen, mit dem er alles teilen kann. Wieder wird das Subjektive objektiv dargestellt: Was er selbst empfindet, kleidet das Mädchen in Worte.

Den modernen Menschen muten diese Gedankengänge seltsam an. Durch das Christentum ist der Geschlechtsakt zum Sündenfall geworden, im Anschluß an die Auslegung von Gen. 2f. Und doch ist dort wenigstens insofern eine Parallele vorhanden, als dort genau so wie im Gilgameš-Epos das Erwachen der menschlichen Er-

1. Das Weib ist zwar eine Dirne, die sich im Dienst der Ištar prostituiert. Aber ihr Beruf wird nicht verachtet, sondern gilt im Gegenteil als heilig. Daher wird auch die Dirne „die Geweihte“ (= Kedesche) genannt.

kenntnis mit dem Erwachen des Geschlechtstriebes verbunden erscheint¹. Die enge Verknüpfung stammt wohl aus der Beobachtung, daß im Leben des orientalischen Kindes die beiden Funktionen ungefähr zu gleicher Zeit beginnen. Das Sexuelle hebt also den Menschen empor, weil es ihn (nach dem hier falsch angewendeten Kausalitätsprinzip) zu einem denkenden Wesen macht. Wenn Engidu, der Tiermensch, mit einem menschlichen Weibe verkehrt, so könnte man auch auf die Märchen von der „Meermaid“² verweisen, in denen derselbe Gedanke, nur mit vertauschtem Geschlecht, zum Ausdruck kommt: Wenn die Nixe, das Fisch-Weib, nach sexuellem Verkehr Verlangen hat, dann geht sie nicht zu ihresgleichen, sondern zum Menschen und lebt meist in der menschlichen Kultur, als ob nur so das wahre Glück zu finden sei.

Im Grunde variiert der Dichter dasselbe Thema, das der israelitische Erzähler der Paradiesgeschichte behandelt hat, das Thema von dem „Gehülften“ des Mannes, der ihm ebenbürtig sei. Dort schafft Jahve zunächst die Tiere in der stillen Hoffnung, durch sie die Sehnsucht des „Menschen“ befriedigen zu können. Es lag also auch dem alten Israeliten der Gedanke gar nicht so fern, daß die Tiere vielleicht dem Manne als Genossen genügen könnten. Solange das Tier dem „Menschen“ näher stand als das Weib, solange man das Tier als ein übermenschliches Wesen wertete, konnte es auch als Freund gelten, wie ja noch mancher Märchenheld Löwen, Bären und Wölfe zu Reisegefährten hat. Aber der israelitische Erzähler steht schon eine Stufe höher; nach ihm findet Adam keinen Ebenbürtigen unter den Tieren. Da bildet Gott das Weib aus der Rippe des Mannes, und freudig begrüßt es dieser als seine Ergänzung. Das ist eine für den Orient und auch für Israel verhältnismäßig hohe Einschätzung des Weibes, die wohl mit der freieren Stellung der Frau im

1. Man könnte auf den Unterschied aufmerksam machen: Weil die Menschen vom Baum der Erkenntnis gegessen und zauberhaftes Wissen gewonnen haben, darum erkennen sie den Geschlechtsunterschied, verkehren mit einander und zeugen Kinder, wie wahrscheinlich ursprünglich in Gen. 2f. erzählt wurde; vgl. AR 10, 354. Im Gilgameš-Epos hingegen lautet der Satz umgekehrt: Weil Engidu geschlechtlich verkehrt hat, darum hat er Erkenntnis gewonnen. Aber charakteristisch ist doch in beiden Fällen, daß Erkenntnis und Geschlechtsverkehr aufs engste zusammenhängen.

2. Vgl. FRIEDRICH KREUTZWALD: Ehnstische Märchen. Halle 1869 S. 212ff. Moderne Bearbeitungen bei H. C. ANDERSEN, DE LA MOTTE FOUQUÉ u. A.

israelitischen Volksleben zusammenhängt. Der babylonische Dichter denkt anders darüber. Mag auch für ihn die Frau mehr bedeuten als ein Tier, so kommt sie doch als Freund nicht in Betracht. Im Orient läßt sich eine solche Anschauung wohl begreifen, wenn gleich das Altertum die Frau nicht so hermetisch im Harem von jeder Bildung und jeder Teilnahme am öffentlichen Leben abschloß, wie es heute meist im Gebiete des Islams geschieht. Dort spielt darum auch heute noch die Männer-Freundschaft eine viel größere Rolle als bei uns. Wenn David¹ die Freundesliebe Jonathans wundersamer empfunden hat als Frauenliebe, so lehrt diese fast hypermodern klingende Gegenüberstellung, wie nahe ein solcher Vergleich dem antiken Menschen gelegen hat. Tierliebe, Frauenliebe, Freundesliebe, das sind die drei Wegstrecken, die Engidu zurücklegen muß, um sich vom Naturwesen zum Kulturmenschen zu entwickeln. Indem er die Frau gewinnt, verliert er die Tiere; er ist fortan nicht mehr ihr Genosse, sondern ihr Herr². Dieselbe Wandlung vollzieht sich im Verhältnis zum Weibe. Wo der Freund höher geachtet ist, kann die Frau nur die Dienerin des Mannes sein. In der Geschichte der Menschheit ist also die Freundschaft eher gewürdigt worden als die Frauenliebe in ihrer tiefsten Bedeutung. Es hat lange gedauert, bis das Weib den Freund überflügelte. Das konnte naturgemäß erst dann geschehen, als man in der Frau nicht mehr nur das Weib, sondern auch den Freund sah, und als man die geistigen Vorzüge höher schätzen lernte als den körperlichen Reiz. So klingt schon hier im Eingang des Gilgameš-Epos das Motiv an, das nachher noch lauter und öfter wiederholt wird: das hohe Lied der Freundschaft.

In der Art, wie diese Freundschaft vorbereitet und begründet wird, unterscheidet sich das Epos vom Märchen. Aber das Prinzip ist dasselbe. Denn das Märchen, ebenso die Sage und später zum Teil noch die Geschichtserzählung, lieben die Paarung: zwei Königskinder, zwei Brüder, zwei Feinde, zwei Freunde. Dies Paarungsmotiv, das uns aus dem Alten Testamente geläufig

1. Vgl. II Sam. 1, 26.

2. Natürlich nur im Prinzip, da ja tatsächlich die Tiere vor Engidu fliehen. Man hat treffend auf den Unterschied von Gen. 2f. und Gen. 1 hingewiesen: Dort, in der älteren Erzählung, wird mit der Möglichkeit gerechnet, daß die Tiere dem Menschen Gehülfe sein könnten. Hier dagegen, in der jüngeren Erzählung, wird der Mensch zum Herrn der Tiere eingesetzt.

ist¹, war auch der griechischen und germanischen Heldensage bekannt², und entspricht überhaupt, wie seine weite Verbreitung bezeugt, einem Stilgesetz aller primitiven Literatur, das mit den Dioskuren oder irgend welchen Himmelserscheinungen nicht das mindeste zu tun hat³. Es beruht vielmehr auf der einfachsten poetischen Forderung nach Leben, Farbe, Kontrast, Abwechslung. Zur Handlung gehören immer zwei, und von da aus mag sich die Zweizahl auch in den Fällen festgesetzt haben, wo an sich Einer genügen würde und wo nun beide Personen dieselbe Rolle spielen. Bei der Freundschaft ist die Zweizahl um so eher begreiflich, als der Mensch nur einen Freund zu haben pflegt. Die noch heute bei den Albanesen⁴ herrschende Sitte eines Freundschaftsbundes zweier Männer auf Leben und Tod darf unter primitiven Verhältnissen fast überall angenommen werden und mag die Dichter mit beeinflußt haben⁵.

4. Menschenschöpfung. Aruru ist die Schöpfergöttin. Die Technik ihres Schaffens⁶ ist dem Beruf des Töpfers abgelauscht. Wenn der ein Tonbild formen will, wäscht er nicht nur die Hände, sondern läßt auch Wasser herbeibringen, um den trockenen Lehm anzufeuchten⁷. Darauf kneift er sich ein Stück davon ab, knetet es und gibt ihm die gewünschte Gestalt. Nicht ganz so plastisch, aber sachlich identisch ist die Erschaffung des ersten Menschen durch Jahve nach dem israelitischen Mythos: „Da bildete Jahve Gott den Menschen aus Lehmerde“⁸. Das im Hebräischen verwendete Verbum ist der Terminus technicus für das berufsmäßige Formen des Töpfers⁹. In Ägypten war

1. Abel und Kain, Abraham und Lot, Isaak und Ismael, Jakob und Esau, Mose und Aaron, David und Jonathan.

2. Kastor und Polydeukes, Achilleus und Patroklos, Eteokles und Polyneikes, Atreus und Thyestes. Hagen und Gunter u. s. w.

3. Vgl. WUNDT: Völkerpsychologie II 3 S. 276 ff.

4. Vgl. HAHN: Albanesische Studien I S. 168.

5. Die These, daß ein Dioskurenmythus den Grundstock des Gilgames-Epos gebildet habe, wird besonders von OTTO WEBER: Die Literatur der Babylonier und Assyrer S. 91f. verfochten; doch vgl. auch ZIMMERN KAT. S. 580.

6. Vgl. o. S. 8 v. 83f.

7. Vgl. die ägyptische Abbildung, wo Ziegelsteine aus Lehm geformt werden, TB II Abb. 253.

8. Gen. 2, 7. עָפָר bedeutet hier wie Lev. 14, 42. 45 nicht „Staub“, sondern „Lehm“. Vgl. Hiob 33, 6: „Von Ton bin auch ich abgekneifen“.

9. Über ähnliche griechische Vorstellungen vgl. GRUPPE GrMuRG. S. 438 ff.

dieselbe Idee verbreitet, wie zwar nicht aus Texten¹, wohl aber aus Abbildungen ersichtlich ist: Im Tempel von Luxor ist dargestellt, wie der Gott Chnum Menschen auf der Töpferscheibe modelliert², hauptsächlich wohl, um den Köpfen eine sanfte Rundung zu verleihen. Der vorliegende Mythos ist demnach älter als die Erfindung der Töpferscheibe; die Vorstellungen, auf denen er beruht, waren aber, wenigstens in Ägypten, noch lebendig, als die Menschheit diesen technischen Fortschritt machte. Der Mythos konnte entstehen, weil man täglich vor Augen sah, wie der Töpfer seine menschlich gestalteten Tonfiguren formte³. Diese Tonfiguren, die man bei den Ausgrabungen überall im Orient gefunden hat⁴, reichen in eine uralte Zeit zurück und sind als die ersten Anfänge einer äußerst primitiven Kunst zu werten, wie die rohen Züge, das Fehlen des Mundes oder der noch schwerer zu modellierenden Ohren und andere Einzelheiten unwiderleglich lehren⁵.

Die Entwicklung der Technik hat auf den Mythos eingewirkt und neue, höhere Vorstellungen vom göttlichen Schaffen hervorgerufen⁶. Dem jeweiligen Stande der Zivilisation entsprechend

1. Doch vgl. RANKE TB I S. 180f.

2. Vgl. TB II Abb. 218.

3. Vgl. GUNKEL: Genesis³ S. 6.

4. Vgl. TB II Abb. 187 u. a. Die Auffassung dieser Statuetten als Götterbilder ist nach den Funden in Kreta nicht von der Hand zu weisen; vgl. KARO AR VII S. 131.

5. Die Töpferei darf wohl überhaupt für das älteste Kunsthandwerk im Orient erklärt werden (jedenfalls nicht die Schmiedekunst, die nach RICHARD M. MEYER AGRG. S. 13 das älteste Kunsthandwerk der Männer auf germanischem Boden war). Im modernen Orient wird die gewöhnliche Töpferarbeit auf dem Lande von Frauen besorgt, für den alten Orient aber ist diese Sitte bisher nicht belegt. Wenn Aruru, Ištar und andere Gottheiten als „Töpferinnen“ bezeichnet werden (vgl. JENSEN: Kosmologie S. 293f.; KB VI S. 544f.), so ist dies Epitheton demnach wohl nicht aus dem Töpferberuf direkt, sondern aus den anthropogonischen Mythen abzuleiten. Weibliche Gottheiten bevorzugte man als Schöpfergottheiten vielleicht deshalb, weil sie Geburtsgottheiten waren und weil Schöpfung und Geburt dem antiken Menschen als verwandte Begriffe galten.

6. Für uns ist manches noch völlig undurchsichtig, vielleicht deshalb, weil die ursprüngliche Klarheit durch Ideenvermischung verworren wurde. Die mythischen Anschauungen haben, wie man oft beobachten kann, eine magnetische Kraft besessen, durch die verwandte Motive angezogen wurden. Namentlich scheinen die Vorstellungen von Schöpfung und Zeugung miteinander vermengt zu sein (vgl. die vorige Anm.). — Sehr fraglich ist, ob man ein Recht hat, in Jerem. 2, 27 einen anthropogonischen Mythos zu finden: „Sie sagen zum Holze: Mein Vater bist du, und zum Stein: Du hast mich geboren“. Vielleicht bekämpft und ironisiert der Prophet hier nur die religiöse Vorstellung: „Wir sind

hat der himmlische Künstler seine Gestalten aus Lehm geknetet, aus Holz geschnitzt¹, aus Stein gemeißelt² oder aus Metall getrieben³. Gewiß sind auch die geographischen Unterschiede nicht ohne Einfluß geblieben. Denn das Handwerk des Tischlers ist nur in einem holzreichen Lande denkbar, während das des Erzschmieds erst erblühen kann, wenn der Bau von Bergwerken oder

Kinder der Gottheit, von ihr gezeugt“. Jeremia will sagen: „Ihr müßtet dann von Holz und Stein abstammen, da eure Götterbilder ja aus Holz und Stein bestehen!“ Doch vgl. die Parallelen bei RICHARD M. MEYER AGRG. S. 445f. — Mit mehr Recht darf man auf Jes. 51, 1 verweisen (vgl. ED. MEYER: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme S. 284): „Blickt auf den Felsen, aus dem ihr gehauen seid, und auf den Brunnenschwengel(?), aus dem ihr gehöhlt seid“. Auf denselben Mythos scheint Matth. 3, 9 anzuspielen, wonach Gott dem Abraham aus Steinen Kinder „erweckte“. Von einer Katastrophe zur Zeit Abrahams weiß auch Gen. 19, 31 (vgl. dazu GUNKEL: Genesis³ S. 219). Schwanken kann man, ob hier eine Schöpfung aus Stein und Holz (ein Herausgemeißeltwerden aus dem Felsen und Aushöhlen aus dem hölzernen Brunnenschwengel) oder ein Hervorgehen aus den Tiefen der Erde (aus der Felshöhle und dem Brunnenschacht) vorausgesetzt wird oder ob beide Ideen mit einander vermengt sind. Eine Parallele aus dem modernen Orient bei W. ROB. SMITH: Die Rel. der Semiten S. 62.

1. Im 7. Buche des Somadeva wird von einer Stadt erzählt, deren Bewohner aus Holz geschnitzte bewegliche Figuren sind (BROCKHAUS in den Abh. d. kgl. sächs. Akad. d. Wiss. Leipzig. Phil. Hist. Kl. 13. S. 244). Nach von DER LEYEN (Indische Märchen S. 145f.) schnitzt sich ein Jüngling ein Mädchen aus Holz, ein zweiter bemalt sie, ein dritter verbessert sie und macht sie einer Frau ähnlich, ein vierter beseelt sie; so wird sie ein schönes Weib. Dies Märchen erinnert an den Mythos von der „Schöpfung“ der ersten Menschen in der Edda (vgl. dazu von DER LEYEN: Deutsches Sagenbuch I S. 74ff.), richtiger sollte es heißen von der „Beseelung“. Denn eigenartig genug finden die Asen Ask und Embla (Esche und Ulme?) „am Meerstrand auf freiem Felde“. Die ersten Menschen scheinen also bereits fertig zu sein; nur das ihnen noch fehlende Leben erhalten sie von den Göttern. — Wie sich das Schnitzen der Menschen aus Holz zu ihrem Hervorwachsen aus Bäumen verhält, bleibe dahingestellt; nur die Frage sei erlaubt, ob nicht zur Entstehung der letzten Idee auch Bilder beigetragen haben? Götter werden oft dargestellt, wie sie mit ihrem Oberkörper aus einem Baumstumpf hervorzuwachsen scheinen; vgl. z. B. Abb. 135 in TB II.

2. Hierher gehören wohl die Mythen (wie der Deukalion-Mythos), die von der „Entstehung“ der Menschen aus Steinen sprechen. Sie sind allerdings verdunkelt und mit anderen zauberhaften Motiven verbunden; vgl. die vorletzte Anm. und RICHARD M. MEYER AGRG. S. 445f.

3. Goldene und silberne Hunde, die „Hephaistos gebildet mit kundigem Geist der Erfindung“ und goldene Jünglinge kennt die Odyssee (η 83ff.) im Palast des Alkinoos. Vgl. ferner ein finnisches Märchen bei EMMY SCHRECK. Weimar 1887. S. 9: Als dem Schmiede Ilmarinen das Leben ohne Weib zu einsam ward, da begann er, aus Kupfer ein Weib sich zu schmieden. Er sang ein Zauberlied, und es entstand ein Menschenbildnis. Er sang ein zweites Lied, und es kam Leben in das Herz des Weibes.

die Einfuhr von Erzen begonnen hat. Die Ortsgebundenheit der Mythen und ihre Abhängigkeit von der Kultur zu verfolgen, ist mindestens ebenso reizvoll und notwendig wie die andere Aufgabe, ihre Wanderungen über die Grenzen des Volkes hinaus aufzuspüren und die Verwandtschaft zeitloser Ideen aufzuzeigen.

Die Figuren der Töpfer sind tot, wie die Statuen der Künstler, aus lebloser Materie gefertigt. Was die Menschengestalt vor ihnen voraus hat, ist das Leben. Wie wird das leblose Bild lebendig? Darauf werden mannigfache und doch parallele Antworten erteilt. Jahve blies den Odem seines Mundes Adam in die Nase, da wurde die Lehmfigur zu einem lebendigen Menschen¹. Zugrunde liegt der antike Glaube, wonach die Seele im Hauch des Mundes oder der Nase dem Körper des Sterbenden entströmt. Also muß es auch umgekehrt möglich sein, durch Einflößen des Atems in Mund oder Nase den Toten wieder lebendig zu machen. Freilich nicht jeder ist dazu im Stande, wohl aber Zauberer², Dämonen und Götter. Später wird allerdings die ursprüngliche Idee des Hauchzaubers³ von religiösen Anschauungen verdrängt und dadurch der Akzent verschoben. Tiefe Gedanken über den Ewigkeitswert jeder Menschenseele schließen sich an.

Anders als Jahve handelt Aruru, die auf das Tonbild speit⁴ und es dadurch zum Leben erweckt. Das Speien ist eine Parallele zum Anblasen, auch der Speichel, der wie der Atem dem Munde entstammt, ist Träger der Seele, wieder anderswo der Schweiß⁵. Daher spucken bei primitiven Völkern Freunde einander ins Gesicht; daher spuckten auch die Asen und Wanen, nachdem sie Frieden gemacht hatten, in ein Gefäß und schufen

1. Gen. 2, 7.

2. Daß auch die Israeliten solche Zaubervorstellungen kannten, folgt aus II Kön. 4, 34f. Vgl. Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl II 1 S. 293. Babylonische Parallelen DAICHES in OLZ 11 Sp. 492f.

3. Vgl. WUNDT: Völkerpsychologie II 2 S. 53.

4. Die Übersetzung ist allerdings fraglich, wird aber dadurch gerechtfertigt, daß sie einen guten Sinn ergibt, während die andere Möglichkeit (s. o. S. 8 die Anm. zu v. 84) im Zusammenhang nicht recht verständlich ist.

5. Vgl. allgemein WUNDT, Völkerpsychologie II 2 S. 19. Zur Schöpfung aus Schweiß speziell RICHARD M. MEYER AGRG S. 454 und Bundahish 3, 19: „Before his (Aharmans) coming to Gâyôpard, Aûharmazd brought forth a sweat upon Gâyôpard, . . . moreover, Aûharmazd formed that sweat into the youthful body of a man of fifteen years, radiant and tall“. Statt „Schweiß“ übersetzen Andere „Speichel“.

aus dem kostbaren Gespei Kwasi¹, den Weisesten der Weisen, weil ihm die Götter Seelenkraft verliehen hatten².

Eine dritte Möglichkeit, dem aus Lehm geformten Menschen eine Seele zu verschaffen, begegnet uns im Schöpfungs-Mythos, wenigstens in der Rezension, die von Berossos überliefert worden ist³. Danach ist der Mensch aus einer Vermischung der Erde mit Götterblut hervorgegangen. Denn im Blute sitzt die Seele, auf dem Blut beruht das Leben. Und dies rätselhafte Ferment, das mit der Geburt entsteht und mit dem Tode wieder vergeht, kann im letzten Grunde nur von den Göttern stammen. So rollt in unsern Adern Götterblut, so ist unsere Seele ein Gotteshauch. Daher vermag der Mensch zu atmen und „die Luft zu ertragen“. Was ursprünglich⁴ auch von den Tieren als belebten Wesen gilt, wird auf einer höheren Stufe, wo sich der Mensch nicht mehr den Tieren verwandt, sondern sich ihnen überlegen fühlt, zu einem charakteristischen Vorzug des Menschen. Er allein steht den Göttern nahe, weil er allein Vernunft besitzt, während den Tieren die Fähigkeit zu denken fehlt. Daher wird die Beimengung von Götterblut später auf die Bildung der Menschen beschränkt: eben deshalb sind sie allein göttlicher Einsicht teilhaftig. Die beiden Varianten, die Eusebios unter dem Namen des Berossos überliefert, lehren demnach eine ganze Geschichte kennen und zeigen, wie sich ähnlich den Israeliten auch bei den Babyloniern die Wertung des Menschen im Laufe der Zeit zu seinen Gunsten gewandelt hat.

Wie Adam nach dem Bilde Jahves, so wird Engidu, wie es scheint, nach dem Bilde Anus, des höchsten Gottes, geschaffen⁵.

1. Vgl. VON DER LEYEN: Deutsches Sagenbuch I S. 65.

2. Aus neutestamentlichen Wundererzählungen (Mark. 7, 33; 8, 22), aus antiken Nachrichten (Tacitus Hist. IV 81; Plinius Hist. nat. XXVIII 4) und gegenwärtigen Volksbräuchen ist die belebende und Krankheiten abwehrende Kraft des Speichels bekannt.

3. Vgl. die Übersetzung UNGNADS TB I S. 3f.

4. In dem bei Eusebios aufbewahrten Bericht des Berossos sind zwei Quellen vermischt. Nach der einen Variante befiehlt der Bel (= Marduk) einem andern Gotte, ihm den Kopf abzuschlagen, mit dem herabströmenden Blute die Erde zu vermengen und Menschen und Tiere zu bilden, die die Luft ertragen könnten. Nach der zweiten Variante schlägt der Bel sich selbst den Kopf ab; aus dem mit Erde vermengten Blute werden von den Göttern keine Tiere, sondern nur Menschen geschaffen, die vermöge ihrer Entstehung mit Vernunft begabt und göttlicher Einsicht teilhaftig seien.

5. Vgl. o. S. 8 v. 83.

Wer sollte wohl dem Schöpfer Modell gestanden haben, wenn nicht er selbst oder eine andere Gottheit? Denn wie der irdische Töpfer seine Muster der menschlichen Umgebung entnimmt, so der himmlische Künstler der Götterwelt. Die Ebenbildlichkeit betrifft zunächst nur, wie bei Adam¹, die äußere Erscheinung, den Körper, wenngleich man später auch die geistigen Kräfte mit einbezogen hat, wie Berossos beweist. Falls nun Engidu von Hause aus ein Tier oder ein Tiermensch war, kann er nicht gut nach dem Bilde der Gottheit geschaffen worden sein. Beides schließt sich aus inneren Gründen aus. Denn wo der Mensch behauptet, die Züge der Gottheit zu tragen, ist er selbst weder ein Tier noch faßt er die Gottheit tiergestaltig auf. Da im Epos trotzdem beides neben einander steht, so muß man versuchen, das gegenwärtige Nebeneinander als ein Nacheinander verschiedener Stufen der Anschauung zu erklären: Das ursprüngliche Modell für Engidu war der Tiermensch, später aber ist die Vorstellung der Gottähnlichkeit hinzugekommen. Der weit verbreitete Gedanke², daß der Mensch *εἰκὼν θεοῦ* sei, ist nicht durch sinnliche Wahrnehmung angeregt worden, sondern ist eine reine und hohe Idee und ist wohl schon deshalb in verhältnismäßig junger Zeit entstanden. Vielleicht erwuchs er geradezu aus der Polemik gegen ältere anthropogonische Mythen: Der Mensch ist nicht aus Bäumen oder Steinen hervorgegangen, gehört auch nicht mit den Tieren zusammen, sondern ist von der Gottheit geschaffen und ihr aufs engste verwandt als der Gott dieser Welt

5. Analyse des zweiten Teils (erste Hälfte). Der zweite Teil des Epos handelt von den gemeinsamen Abenteuern der beiden Freunde. An erster Stelle wird die Vernichtung Humbabas genannt. Der Sonnengott Šamaš, der Beschützer des Königs, hat das unruhige Herz seines Lieblings noch unruhiger gemacht durch die Aufforderung, den schrecklichen Humbaba zu töten³, dessen Stimme dem Sturmwind gleicht, und der vom Gotte Enlil als Wächter über den Zedernwald eingesetzt ist, „um heil zu erhalten die Zedern“⁴. Wahrscheinlich hat aber Humbaba

1. Vgl. GUNKEL: Genesis³ S. 112 zu Gen. 1, 27.

2. Vgl. die Parallelen bei GUNKEL (s. vor. Anm.).

3. Vgl. o. S. 24 v. 10ff.

4. Vgl. o. S. 17 Kol. E. Die Forscher (ohne Ausnahme) pflegen zu unterscheiden zwischen dem Zedernwalde und einer besonders hohen Zeder darin. Obwohl dieser Unterschied nirgendwo klar ausgesprochen

irgend einen Frevel begangen¹, und Šamaš, der alles sieht, der Richter, der das Böse haßt und die Übeltäter straft, will auch ihn zur Rechenschaft ziehen.

Die vierte Tafel beginnt, soweit man nach den vorliegenden

wird, kann man dennoch den Text so verstehen, wie zugegeben werden muß. Indessen erheben sich, wie mir scheint, gewichtige Bedenken. Denn erstens stehen „Wald“ und „Zeder“ im Parallelismus membrorum (S. 27 v. 1 und 2). Zweitens bleibt S. 27 v. 7 bei jener Auslegung unklar. Denn man begreift nicht recht, wie die eine, hohe Zeder, die auf dem Berge stehen müßte, „vor dem Berg“ ihre Fülle tragen kann. In beiden Fällen wird (*isu*)*erinu* vielmehr mit „Zedern“ zu übersetzen sein; die Schilderung, die v. 8 ff. entworfen wird, bezieht sich auch schwerlich auf die eine Zeder, sondern eher auf den ganzen Wald. Daß *erinu* hier wie in den andern Versen als Plural gedeutet werden muß (als Singular in kollektivischem Sinn), geht aus dem Namen des Berges hervor, der *šadū* (*isu*)*erinu* heißt („Zeder“ im Singular). obwohl er mit einem „Walde“ bedeckt ist. Die Annahme einer besonderen Zeder, die man als „Lebenszeder“ des Paradieses oder sonstwie mythologisch auffassen könnte, ist darum kaum gerechtfertigt.

1. Das darf wohl aus S. 24 v. 17f. geschlossen werden. Leider fehlt jede Möglichkeit, weitere Vermutungen zur Sicherheit zu erheben. JENSEN hat die Hypothese aufgestellt (vgl. KB VI S. 444) und andere namhafte Forscher haben sie wiederholt (vgl. ZIMMERN KAT³ S. 571 Anm. 2; UNGNAD TB I S. 42 Anm. 11 u. A.), Humbaba habe Ištar aus Uruk entführt und Gilgameš sie wieder zurückgebracht. Für diese Möglichkeit sprechen manche Gründe: 1. Humbaba ist vielleicht ein elamitischer Name. Nun berichtet Asurbanipal, daß er bei der Eroberung Susas (645 v. Chr.) die Statue der Göttin Nanna (= Ištar) von Uruk in ihren Tempel zurückgeholt habe, die 1635 Jahre vorher der elamitische König geraubt habe. Die Kämpfe der Babylonier mit den Elamitern reichen in der Tat bis ins dritte vorchristliche Jahrtausend zurück. Der historische Vorgang könnte wohl, wie man zugestehen muß, in die Sage übergegangen sein. Im Epos wäre dann aus dem Raub der Statue der Raub der Göttin selbst geworden. 2. Der Zedernberg heißt S. 27 v. 6 „das Heiligtum der Irnini“ (= Ištar). 3. Im Anschluß an den Kampf mit Humbaba folgt die Episode, in der Ištar von Liebe zu Gilgameš entflammt ist, vielleicht weil er sie befreit hat. Diese Gründe sind indessen nicht zwingend; denn 1. ist es nicht über jeden Zweifel erhaben, daß Humbaba ein elamitischer Name ist. 2. läßt sich das Epitheton des Zedernberges „Heiligtum der Irnini“ wohl auf andere Weise befriedigender erklären (s. u.). Konnte man wirklich von einem „Heiligtum“ reden, wo sich die Göttin nur gezwungen aufhielt? 3. würde man erwarten, daß die Episode mit Ištar, wenn die Göttin wegen der Rettung in Liebe entbrannt wäre, auf dem Zedernberge selbst spielte und nicht in Uruk, wie es der Fall zu sein scheint. Entscheidend aber läßt sich gegen jene Vermutung geltend machen, daß sie nirgends im Texte selbst angedeutet wird, auch nicht an Stellen, wo es denkbar wäre, z. B. bei den vielen Aufzählungen der Taten des Gilgameš, oder in dem Gebet der Rišat-Ninlil (S. 24 v. 10ff.), oder in dem Gespräch mit Ištar selbst. Beachtenswert ist auch der Hinweis SCHNEIDERS (LSSt. S. 79), der sich ebenfalls sehr skeptisch über jene Hypothese äußert, auf den Unterschied der beiden Namen der Göttin (Irnini und Ištar).

Bruchstücken urteilen kann, mit einer Ratsversammlung¹, in der Gilgameš wohl von den Ältesten seines Volkes Abschied nimmt. Dann geht er mit Engidu zur Königin-Mutter Rišat-Ninlil, um auch ihr Lebewohl zu sagen. Die Königin legt ihr offizielles Gewand an und bringt dem Sonnengott ein Opfer dar, dessen Ritual genau beschrieben wird. Sie gießt zunächst Wasser auf die Erde, dann steigt sie auf den Söller hinauf. Auch aus israelitischen Nachrichten wissen wir, daß man Altäre des Sonnengottes auf den Dächern aufzustellen pflegte². Dort „vor Šamaš“³ entzündet die Königin Weihrauch, legt ein Geschenk hin und breitet ihre Hände zum Gebet aus. Sie bittet den Sonnengott, ihren Sohn glücklich heimkehren zu lassen, und wendet sich zugleich an Aja, des Gottes „Braut“, ihren Gemahl tagtäglich an diesen Wunsch zu erinnern, indem sie ihm einfach den ehelichen Verkehr verweigert! Auch sonst⁴ liebte man es, den vielbeschäftigten Göttern durch untergeordnete Helfer dies oder jenes ins Gedächtnis zurückrufen zu lassen, brauchten doch auch die Könige einen „Erinnerer“⁵ als vortragenden Rat. Im Folgenden ist der Text weggebrochen, sodaß sich nichts Sicheres aussagen läßt, ob die Königin für die Dauer der Unternehmung, möge sie Tage, Monate oder Jahre währen, ein Gelübde leistet, oder ob sie Engidu auffordert, ihren königlichen Sohn zu schützen oder was sonst dagestanden haben mag.

Auch von dem Zug⁶ zum Zedernwalde ist so gut wie nichts erhalten. Wie es scheint, treffen die beiden Freunde kurz vor dem Eingange einen Forstwächter⁷, den sie erschlagen⁸. In

1. Man beachte, daß (S. 23 v. 19) eine Mehrzahl von Leuten („auf uns“) den König anredet, wahrscheinlich die Ältesten; vgl. Taf. III B 1.

2. II Kön. 23, 12. Es handelt sich hier also nicht um einen israelitischen „Notbehelf“ und um Ersatz der Stufentürme (gegen STADE: Bibl. Theol. des Alten Testaments S. 237), sondern um einfache Herübernahme des assyrischen Brauches.

3. Dieser Ausdruck ist wahrscheinlich nicht von einem Bilde des Sonnengottes zu verstehen, sondern bedeutet „unter freiem Himmel“ (vgl. z. B. S. 28 v. 46 „vor der Sonne“; derselbe Sprachgebrauch im AT. Num. 25, 4).

4. Vgl. besonders Jes. 62, 6.

5. Vgl. den hebräischen Amtstitel מְזַכֵּר.

6. Es ist nicht sicher, ob die Helden „fahren“ oder „reiten“; das S. 24 v. 14 gebrauchte Verbum kann beides bedeuten.

7. Vgl. o. S. 25 Kol. E, besonders v. 44 (S. 26).

8. Vgl. o. S. 39 v. 34. Es ist schwerlich anzunehmen, daß dieser „Wächter“ mit Humbaba selbst identisch ist.

diesem Zusammenhange ist auch von sieben Kleidern die Rede, die jemand¹ wechselt; vermutlich sind es zauberhafte Sieghemden, die den Träger unverwundbar machen². Trotz des Erfolges wird Engidu von Furcht ergriffen³, seine Hände sind gelähmt, seine Füße versagen. Die Angst vor Humbaba hat ihn gepackt, der ihn gewiß noch viel gewaltiger dünkt als der eben getötete Forstwächter⁴. Nur dem eifrigen Zureden des Gilgameš gelingt es, seinen Mut wieder aufzurichten. Seine Schwäche ist dem Erzähler nicht Selbstzweck, als sollte ihm Feigheit zum Vorwurf gemacht werden, sondern sie ist nur Mittel zum Zweck: sie soll zunächst die Größe der Gefahr illustrieren, die beiden Freunden droht, dann aber auch die Folie zu dem tapferen Heldenmute des Königs bilden, dessen Verherrlichung der Dichter vor allem erstrebt.

Endlich treten die Beiden in den Wald, und köstlich malt der Anfang der fünften Tafel ihr Staunen. Schweigend stehen sie still und betrachten mit Verwunderung die prächtigen Stämme der Zedern, deren Schatten schön und „voller Jubel ist“. Und unter den Zedern wachsen kleinere Büsche und gedeihen wohlriechende Pflanzen. Die Schilderung ist äußerst anschaulich; man erkennt deutlich einen mit Unterholz durchsetzten Hochwald. Besonders hervorgehoben werden noch die graden und schönen Wege, die durch das Dickicht angelegt sind und auf die Spitze des Berges führen. Diese realistische Naturbeschreibung ist in der altsemitischen Literatur, soweit wir sie besitzen, völlig einzigartig und überrascht um so mehr, als sie uns in dem sonst oft so phantastischen Gilgameš-Epos begegnet. Hier muß eine bestimmte Gegend Modell gestanden haben, da die Babylonier im

1. Vgl. o. S. 26 v. 40 f. Die Verse sind freilich sehr dunkel; vor allem erfährt man nicht, wer die Kleider wechselt. Man möchte an den Wächter denken, der eben deshalb getötet werden kann, weil er von seinen sieben Zauberkleidern zufällig sechs abgelegt hat. Aber hier ist alles fraglich.

2. So deutet SCHNEIDER vielleicht mit Recht; vgl. JACOB GRIMM: Deutsche Mythol.⁴ 1876. II S. 920.

3. Hierher (d. h. vor v. 26 auf S. 26) gehört wohl die Kol. F auf S. 17.

4. Man darf wohl an das Prinzip der Steigerung denken, das allen primitiven Erzählungen, den Märchen und Sagen vor allem, eigentümlich ist: erst wird der weniger Gefährliche, dann der Gefährlichere erschlagen. Der Forstwächter ist also im letzten Grunde nichts Anderes als der Doppelgänger Humbabas, vom Erzähler geschaffen, um durch Wiederholung und Steigerung die Spannung zu erhöhen.

eigenen Lande weder Berge noch Zedernwälder kannten. Deshalb ist auch das sprachlose Staunen begreiflich, das die Wanderer gepackt hat. Da mochten sie wohl glauben, „die Wohnstätte der Götter“ erreicht zu haben!

Je näher man dem Ziele kommt, desto mehr retardierende Momente werden eingeschoben, desto langsamer schreitet die Handlung vorwärts: erst die Besiegung des Wächters, dann die Schilderung der Landschaft und darauf die Bergbesteigung mit ihren drei Träumen. Der Zedernberg scheint von gewaltiger Höhe gedacht zu sein, und seine Besteigung wird unter den Heldentaten als etwas besonders Schwieriges mit aufgezählt¹. Drei Tage und drei Nächte, so darf man vielleicht vermuten², brauchen die beiden Freunde, um die Spitze zu erklimmen. Denn auf die Stationen des Weges sind drei Träume verteilt, deren erster verloren gegangen ist. Der erhaltene Text setzt beim zweiten ein: Engidu sieht, wie der Berg niederfällt und jemanden erschlägt³, während die Freunde einer Rohrfliege gleich davonfliegen⁴. Gilgameš weiß sofort die Deutung, indem er den Berg allegorisch auf Humbaba bezieht: Humbaba soll gepackt und sein Leichnam aufs Feld geworfen werden. Nach der dritten Rast wird wiederum, wie wohl schon nach der ersten und zweiten, eine Grube gegraben; Gilgameš streut Getreide oder Mehl hinein und spricht eine Zauberformel: „Berg, bringe dem Engidu einen Traum!“ Und der Berg bringt ihm einen Traum. Voller Entsetzen wacht Engidu auf, in dem Glauben, der Freund habe ihn angerührt oder ein Gott sei vorübergegangen und habe ihn gelähmt⁵. Er

1. Vgl. o. S. 38 B Z. 12; S. 45 Z. 48; S. 47 Z. 117; S. 50 Z. 208. Die Aufzählungen sind insofern ungenau, als die Tötung Humbabas erst nach der des Himmelsstieres erwähnt wird (richtig S. 39 Z. 34 ff., wo aber die Bergbesteigung fehlt!). Mit der Vernichtung des Himmelsstieres aber kann die Bergbesteigung nicht gut verbunden werden, da in jener Episode von keinem Berge die Rede ist.

2. Vielleicht kann man nach S. 28 Z. 44f. die Zeit auch anders berechnen.

3. So ist wohl nach der Deutung des Traumes zu ergänzen. Da dieser „köstlich“, also glückverheißend ist, und da die Rohrfliegen mit den Freunden identifiziert oder verglichen werden, so ist schwerlich im Traumbilde zu ergänzen, daß sie selbst wie Fliegen erschlagen wurden.

4. Man könnte auch vermuten, daß die Fliegen sich auf das Aas, auf den Leichnam Humbabas, setzen.

5. Eine ähnliche Schilderung entwirft Hiob (4, 14 ff.) in seiner Vision: „Ein Geist (d. h. ein Engel) geht an mir vorüber, es sträubt sich das Haar meines Leibes“. Hier wird demnach wie im Epos der „panische Schrecken“, der den Menschen besonders im Traume über-

hat ein heftiges Gewitter geschaut: Der Himmel toste, die Erde brüllte, ein zündender Blitzstrahl fuhr hernieder und verwandelte alles in Asche. Nach der allegorischen Methode ist wahrscheinlich auch dieser Traum von Gilgameš als ein Sieg über den Riesen Humbaba ausgelegt worden. Die vielen Träume im Epos sind allein schon ein Beweis für die große Rolle, die sie damals im Leben des Volkes gespielt haben müssen. Doch melden auch die historischen Inschriften der altbabylonischen Könige, die Bauberichte wie die Kriegsannalen, von zahlreichen Träumen. An Traumdeutern hat es wohl schon in der alten Zeit nicht gefehlt, wie für die jüngere Daniel am chaldäischen Hofe bezeugt¹.

Der Schluß des Abenteuers ist nicht erhalten. Sicher ist soviel, daß die beiden Helden, nachdem sie auf die Spitze des Berges gelangt sind, dem Humbaba glücklich den Kopf abgehauen und seinen Leichnam aufs Feld geworfen haben², möglich ist, daß sie auf der Rückkehr nach Uruk in den Engpässen des Gebirges mit Löwen zu kämpfen hatten³.

6. Der Zedernberg. Aus dem vorhandenen Text des Epos geht nicht hervor, wo der Zedernberg zu suchen ist. Fast⁴ alle Forscher vermuten seine Lage im Osten, genauer in Elam oder in seiner Nähe. Diese Hypothese ist aus manchen Gründen bestechend, denn für sie spricht 1., daß Humbaba vielleicht ein elamitischer Name ist⁵. Indessen ließe sich dagegen geltend machen, daß der in Syrien nachweisbare Name des *Κουβάβος*⁶

fällt, auf das Vorübergehen eines gottheitlichen Wesens zurückgeführt: der Geist, der Dämon, der Gott „geht um“ und „schlägt“ den Menschen; der Moderne redet vom Alpdruck!

1. Vgl. UNGNAD: Die Deutung der Zukunft bei den Babyloniern und Assyriern (AO X 3). S. 27f.

2. Vgl. o. S. 28 Z. 42 und S. 29 Z. 49. Auch die Drachen werden gewöhnlich aufs Feld geworfen; d. h. es wird ihnen ein ehrliches Begräbnis versagt, vgl. Ezech. 29, 5; 32, 4; Ps. 74, 14; Ps. Sal. 2, 31. Ähnlich auch in den Märcen, z. B. FRIEDRICH KREUTZWALD: Ebstnische Märcen. Halle 1869. S. 258.

3. Vgl. die Aufzählung der gemeinsamen Abenteuer und ihre Reihenfolge S. 45 Z. 51 und Parallelstellen!

4. JEREMIAS ATAO S. 189 behauptet: „Der heilige Zedernberg . . . ist vielleicht nach der Meinung des Epos Babylon“. Aber weder liegt Babylon auf einem Berge noch wachsen dort Zedern. Das von JEREMIAS angeführte Zitat beweist nichts, da es von Zypressen spricht!

5. s. o. S. 77.

6. Auch UNGNAD (o. S. 77) macht auf dies Bedenken aufmerksam. Vgl. WINCKLER: Geschichte Israels II S. 227f.; JENSEN KB VI S. 437f.; ZIMMERN KAT S. 570 Anm. 2. Außer dem Namen haben allerdings

noch genauer mit Humbaba übereinstimmt als der elemitische Gottesname *Humba*. 2. Enlil, der den Humbaba einsetzt, könnte, wie man¹ vermutet hat, ursprünglich der Stadtgott von Susa gewesen sein, der oft als „Zedern-Ninib“ bezeichnet wird. Aber *Ninib* und *Enlil* sind nicht identisch. 3. Die prächtige Zeder galt den Elamitern gewiß als ein heiliger Baum wie vielen anderen Völkern². Merkwürdiger Weise haben auch die Babylonier und die Israeliten mehrfach Zedernöl im Kultus als Reinigungsmittel benutzt³, obwohl sie es von weither beziehen mußten. Es ist auch möglich, daß in Elam selbst Zedern wuchsen, denn ihr Verbreitungsgebiet reicht vom westlichen Himalaya über Syrien und Kilikien durch Nordafrika bis Marokko, doch stets nur auf dem Rücken der Hochgebirge. Indessen „der“ Zedernberg schlechthin war bis tief in die assyrische Zeit der Amanos, der Ausläufer des Tauros am Golf von Alexandretta; erst als er abgeholzt war, trat der Libanon an seine Stelle⁴. Die älteste babylonische Nachricht, die wir darüber besitzen, stammt von Gudea, dem König von Lagaš (um 2340 v. Chr.): „In das Zederngebirge, wohin niemand gedrungen war, hat Gudea, der Großpriester Ningirsus, den Weg gemacht“⁵. Die Vermutung dürfte darum erlaubt sein, daß der Dichter des Epos in der Schilderung des Zedernberges, auf dem Humbaba haust, Erzählungen über das Zederngebirge des Amanos verwertet hat, wie sie nach dem Zuge Gudeas in Babylonien umliefen. Der Name des Humbaba (= Kombabos) scheint ebenfalls nach dem Nordwesten, genauer nach Nordsyrien, zu weisen.

Humbaba und Kombabos nichts gemein; vgl. Lucian: De Dea Syria § 17 ff.

1. Vgl. JENSEN KB VI S. 441; ZIMMERN KAT S. 570 Anm. 3 und S. 485.

2. Für die Elamiter vgl. JENSEN KB. VI S. 441; für die Griechen vgl. GRUPPE GrMuRG S. 782 Anm. 1; für die Israeliten vgl. Ps. 80, 11; 104, 16.

3. Zedernöl wird in sumerischen Texten häufig erwähnt; vgl. THUREAU-DANGIN VAB I S. 109. 111. Ferner in Beschwörungen; z. B. JASTROW: Religion Bab. I S. 318 („Reines Öl“, „Öl der Beschwörung“, „Öl der Linderung“, „Öl des Lebens“). In Israel wird das Zedernholz (öl?) als Reinigungsmittel neben dem Ysop genannt Lev. 14, 4. 6. 51; Num. 19, 6.

4. WINCKLER KAT S. 190 hat die Zitate zusammengestellt.

5. THUREAU-DANGIN VAB I S. 107 (oben); vgl. S. 69 No. 5, 28 ff.: „Im Amanos, dem Zederngebirge . . . machte er . . . und holte sie aus den Bergen“. Die Zeitansetzung nach ED. MEYER GA § 409.

Nun spielt aber noch die Idee des Götterberges hinein, der wiederum im Norden gesucht werden muß. Denn der Zedernberg heißt „die Wohnstätte der Götter, das Heiligtum der Irnini“¹, ist also mit dem Paradies identisch. Dies Epitheton steht indessen im Widerspruch mit der Handlung des Epos, wenigstens soweit sie uns erhalten ist. Nach ihr könnte der Zedernberg nur als „Wohnstätte Humbabas“ bezeichnet werden, da er allein dort wohnt. Ähnlich wie bei der Schöpfung Engidus² sind auch hier verschiedene Vorstellungen im Gedicht zusammengefloßen, die wir wieder von einander sondern und in geschichtliche Reihenfolge bringen müssen. Das Ursprünglichste ist wohl die mythische Anschauung von einem hohen (irdischen) Berge als dem Sitz der Götter, dessen Lage nicht genauer bestimmt ist. Daß die himmlischen Götter auf den Bergen wohnen, ist eine weit verbreitete Idee, an sich wohl begreiflich; (auch nach dem Märchen³ ruht der Himmel auf der Spitze des höchsten Berges), auffällig nur in Babylonien, wo Berge fehlen und selbst am Horizonte nicht zu erblicken sind. Und doch ist auch dort dieselbe Anschauung geläufig gewesen, wie zahlreiche Abbildungen lehren⁴, vermutlich den Sumerern entlehnt, die aus einem Gebirgslande zu stammen scheinen. Erst später wird der Götterberg lokalisiert, wie bei den Griechen am Olympos, bei den Indern am Meru. Dadurch wird zugleich die ursprüngliche Vorstellung umgebogen, weil Berge, die jeder besteigen kann, nicht mehr in mythischem Sinne als Wohnsitz der Götter aufgefaßt werden. Der Götterberg wird zu einem stilistischen Epitheton, das die Dichter auf geographisch genau festzulegende Orte übertragen, wie es im Gilgamesh-Epos und im Alten Testament geschehen ist⁵. Nun fehlen zwar bisher weitere babylonische Traditionen über die Lage des Götterberges,

1. S. o. S. 27 v. 6. Irnini (= Ištar) ist hier die Vertreterin der weiblichen Gottheiten überhaupt. Zum Götterberg paßt auch sehr gut, daß Humbaba von Enlil eingesetzt worden ist; denn auf dem Götterberg oder „Weltberg“ thronte ursprünglich Enlil (vgl. ZIMMERN KAT S. 355), thronen später aber auch andere, namentlich weibliche Gottheiten (vgl. H. PRINZ a. a. O. S. 29f.).

2. S. o. S. 106.

3. Vgl. z. B. ELISABET SKLAREK: Ungarische Volksmärchen S. 50.

4. Sie sind jetzt gesammelt und besprochen von H. PRINZ: Astralsymbole im altbabylonischen Kulturkreise (Habilitationsschrift Breslau). S. 29 ff.

5. Besonders deutlich ist Ps. 48, 3, wonach Zion „an den äußersten Enden des Nordens“ (d. h. auf dem Götterberge) liegen soll.

doch kann diese Lücke mit großer Wahrscheinlichkeit durch israelitische Überlieferungen ausgefüllt werden, die von den Babyloniern übernommen worden sind¹. Danach wurde der Götterberg im Norden gesucht². Bestätigend kommt hinzu, daß man das Paradies nach Genesis c. 2 ebenfalls im Norden lokalisiert: da, wo Euphrat und Tigris entspringen; auch diese Vorstellung muß in Babylonien entstanden sein³. Sie würde sich am einfachsten bei der Annahme erklären, daß die Sumerer aus den Gebirgen Kleinasiens⁴ nach Babylonien eingewandert sind. Dann war es natürlich, wenn spätere Generationen den Götterberg und das Paradies im Norden, genauer im Nordwesten, zu finden glaubten. Dazu stimmt vortrefflich die oft bezeugte Geburt der Könige in den „unbekannten Bergen“, d. h. im Paradiese⁵. Es muß im Norden gelegen haben, weil die parallelen Legenden von der Aussetzung des Königskindes erzählen, das in einem Kästchen vom armenischen Gebirge auf dem Euphrat nach Babylonien herabschwimmt⁶. Was aus dem Alten Testament vermutungsweise erschlossen wurde, wird so durch einheimische Überlieferungen als richtig erwiesen: die Idee vom Götterberge im Norden. So wäre auch von hieraus gegen die Identifikation des Zedernberges mit dem Amanos nichts einzuwenden. Auf der jüngsten Stufe endlich wird der Götterberg im Himmel gesucht oder direkt dem Himmel gleichgesetzt⁷.

1. Vgl. den ausführlichen Beweis dafür bei GRESSMANN: Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie S. 113 ff.

2. Vgl. Jes. 14, 13; Ps. 48, 3.

3. Den Beweis dafür glaube ich AR 10, 346 ff. erbracht zu haben.

4. ED. MEYER GA § 370: „Dies starke Hervortreten der Berggötter scheint für eine Herkunft der Sumerer aus den östlichen Bergen zu sprechen“. Dagegen § 490: „Ob wir trotz des von den Kleinasiaten ganz abweichenden Typus der Sumerer Gudeas auch zwischen Kleinasiaten und Sumerern doch noch einen ursprünglichen Zusammenhang annehmen müssen, wird erst die Zukunft lehren“. PRINZ (a. a. O. S. 29 Anm. 3) betont besonders die (auch mir wahrscheinliche) Verwandtschaft der sumerischen Religion mit der kleinasiatischen. Im übrigen wird die Annahme eines kleinasiatischen Ursprungs der Sumerer nur selten vertreten, und soeben bringt KING: The history of Sumer and Akkad S. 351 ff. neue beachtenswerte, aber keineswegs, wie er selbst zugeht, durchschlagende Gründe für die Herkunft der Sumerer aus dem Osten.

5. Vgl. die Stellen bei GRESSMANN: Ursprung der isr.-jüd. Eschatologie S. 271. Der König wird hier als „Sohn Gottes“ gefeiert.

6. Vgl. die Geburtslegende Sargons in der Übersetzung UNGNADS TB I S. 79. Hier wohnen die Götter demnach da, wo der Euphrat entspringt, d. h. in Armenien.

7. So wird der Himmels-gott Anu am Nordhimmel lokalisiert;

Da der Prophet Ezechiel in Babylonien lebte, wird man für die mythischen Vorlagen, die er benutzt hat, von vornherein babylonischen Ursprung annehmen dürfen. Auch da, wo keine direkten Beziehungen zu der uns vorliegenden Rezension des Gilgamesch-Epos bestehen, ist nicht ausgeschlossen, daß er es in einer weiter entwickelten Form oder daß er Parallelerzählungen kennen lernte, die ihn zu seinen eigenen Dichtungen anregten. Nun singt dieser Prophet in einer Allegorie auf den Tod des ägyptischen Königs¹ von einer „Libanonzeder“², die alle Zedern und Bäume des Gottesgartens an Schönheit und prächtigem Wuchs übertrifft: ihre Wurzeln reichen bis in die tiefsten Gründe des Urmeeres, und ihr Wipfel ragt bis in den Himmel. Zur Strafe für ihren Übermut wird sie gefällt. Ezechiel setzt demnach Zedern im Garten Gottes voraus³, dem Götterberg des Gilgamesch-Epos entsprechend. Da die Zedern auch im Alten Testamente als „Gottesbäume“ gepriesen werden⁴ und da die Zedern dem Orientalen überhaupt als die schönsten Bäume galten, so ist an sich wohl begreiflich, daß man den Götterpark grade mit Zedern ausgestattet hat. Weil aber die uns überlieferte Paradieserzählung der Genesis von Zedern nichts weiß, so wird Ezechiel doch wohl von einer babylonischen Tradition abhängig sein. Allerdings kann das Gilgamesch-Epos nicht die direkte Quelle sein; denn dort schimmert in der Schilderung des Zedernberges der Gedanke des Paradieses nur noch undeutlich hindurch. Dort ist auch nicht, wie beim Propheten, vom „Weltbaum“⁵ die Rede, sondern eher vom „Weltberge“, der bis in den Himmel ragt, oder jedenfalls von einem gewaltig hohen Berge, dessen Besteigung nur den Helden der Vorzeit möglich ist. Es kann sich daher höchstens um verwandte Vorstellungen handeln, die der Dichter des Epos wie der Verfasser der Allegorie, jeder in seiner Art, verarbeitet haben.

ZIMMERN KAT S. 352; JENSEN: Kosmologie S. 16ff. So ist Hiob 26, 7 der „Norden“ eine Bezeichnung für den „Himmel“.

1. Ezech. 31, 1ff.

2. D. h. einer gewaltigen Zeder. Auf diese Parallele hat schon JENSEN KB VI S. 444 hingewiesen, ebenso auf die folgende.

3. Ezech. 31, 8: „Zedern glichen ihr nicht im Garten Gottes“.

4. Vgl. Ps. 80, 11.

5. Vgl. Daniel c. 4 u. a. Auch die Märchen kennen den Weltbaum, dessen Spitze in den Himmel und dessen Wurzel in die Hölle reicht; vgl. ELISABET SKLAREK: Ungarische Volksmärchen S. 209.

In einer anderen Allegorie vergleicht Ezechiel¹ den König von Tyrus mit einem himmlischen Wesen, das „in Eden, dem Gottesgarten“ „auf Gottes heiligem Berge“ inmitten von Keruben und Gottessöhnen wandelte, und dessen wunderbares Kleid mit allerlei Edelsteinen geschmückt war. Wegen seiner frevlen Überhebung wird auch seiner Herrlichkeit ein Ende bereitet. Der zu Grunde liegende Mythos scheint von einem Wächter auf dem Gottesberge erzählt zu haben², wie ja auch Humbaba die Zedern des Götterberges schützen soll. Wie jener so wird auch dieser um seiner Verschuldung willen getötet. Indessen ist durch die allegorische Auslegung der vom Propheten benutzte Mythos so undeutlich geworden und überdies die Humbaba-Episode so fragmentarisch erhalten, daß kein historischer Zusammenhang mit dem Epos sicher behauptet, sondern nur fragend vermutet werden kann.

7. Analyse des zweiten Teiles (zweite Hälfte). Das zweite gemeinsame Abenteuer der beiden Helden, von dem das Epos erzählt, ist die Vernichtung des Himmelsstieres, die durch die Ištarepisode eingeleitet wird und in Uruk selbst zu spielen scheint³. Gilgameš ist nach Hause zurückgekehrt und hat die Spuren des Kampfes mit Humbaba und der Wanderung beseitigt. Er hat seine Waffen gewaschen, seine Kleider gewechselt, seine Königsmütze aufgesetzt und läßt sein Haar wieder lang auf den Rücken herabwallen. Da entbrennt die Göttin Ištar in Liebe zu seiner kraftstrotzenden Schönheit und lockt ihn in schmeichlerischen Worten, in ihr⁴ Haus zu treten. Sie bittet ihn, ihr Gatte zu sein, und verspricht ihm herrliche Dinge: einen Wagen aus Lapislazuli und Gold mit Rädern aus Gold und Hörnern aus

1. Ezech. 28, 1ff. Vgl. dazu zuletzt GUNKEL: Genesis³ S. 34f.

2. GUNKEL denkt bei dem himmlischen Wesen, das hier geschildert wird, an den ersten Menschen. Da in dem (leider verderbten) v. 14 von Keruben die Rede ist, so darf man wohl eher an einen Kerub denken; die Kerube aber sind nach Gen. 3, 24 Wächter des Paradieses, und bilden wenigstens insofern eine Parallele zu Humbaba.

3. Man könnte vermuten, daß die Ištarepisode noch auf dem Zedernberg spiele, namentlich wegen S. 30 v. 13 „In unser Haus tritt unter Zedernduft ein“. Aber der Ausdruck erklärt sich auch, wenn man an den Duft des Zedernöls denkt, mit dem die Könige besprengt werden (vgl. z. B. THUREAU-DANGIN VABI S. 111 § 20 Z. 19). Entscheidend ist, daß der Himmelsstier in oder bei Uruk getötet, dazwischen aber keine Heimkehr erzählt wird (vgl. S. 33 v. 120; S. 34 v. 174). Auch andere Einzelheiten passen besser zu dieser Annahme.

4. „Unser Haus“ ist wohl Bezeichnung des Tempels, in dem Ištar und Anu verehrt werden; vgl. o. S. 12 v. 187. 194.

Edelstein, von einem Gespann prächtiger Maultiere gezogen. Und weiter die Herrschaft über die Welt: Könige, Herren und Große sollen kommen, ihm die Füße küssen und ihre Gaben als Tribut darbringen. Drittens üppiges Gedeihen des Viehes: die Schafe sollen Zwillinge werfen, die Maultiere und Pferde ihresgleichen nicht haben. Die Zusammenstellung: Goldwagen, Weltherrschaft und Viehreichtum ist auf den ersten Blick etwas wunderlich, aber schließlich auch nicht auffälliger, als die Aufzählung dessen, worauf ein moderner Monarch Wert legt: auf einen großen Automobilpark, prunkende Audienzen und einen guten Rennstall. Das Königsideal der Weltherrschaft ist erst in einer Zeit möglich, wo gewaltige, welterobernde Reiche entstanden sind, in Babylonien also seit 2500 v. Chr., wo Sargon von Akkad „seinen Schrecken über die Völker ausgoß“.

Gilgameš wagt, die ihm von der Göttin angebotene Liebe zurückzuweisen. Ihr Werben ist ihm zu gefährlich. In neun¹ Bildern vergleicht er die Ištar mit Dingen, die ihrem Besitzer zum Verderben reichen. Sie ist wie eine Tür, die Sturm und Regen nicht abhält, wie ein Palast, der seine Bewohner zerschmettert oder wie ein Schuh, der seinen Träger drückt. Und der König rechtfertigt diese höhnende Anklage durch die Aufzählung der sechs Geliebten, die von der Göttin bereits ins Unglück gestürzt worden sind. Der erste war ihr Jugendgemahl, der Gott Tamuz², der Jahr für Jahr beweint wird. Der zweite war ein Schäfer³, jetzt ein Vogel mit gebrochenen Flügeln, der im Walde kläglich flötet: *kappi* d. h. „mein Flügel“. Der dritte ist in einen Löwen verwandelt⁴, der jetzt durch Fallgruben verfolgt wird, der vierte in ein Roß, das mit Peitsche, Sporn und Stachel gequält wird, das sieben Doppelstunden weit galoppieren und immer das Wasser erst aufwühlen muß, ehe es trinken kann.

1. o. S. 30 v. 34ff. sind nur acht Bilder vermutet; vielleicht aber gehört v. 33 noch dazu. Die Neunzahl ist wegen der folgenden Siebenzahl (der Geliebten) wahrscheinlicher.

2. o. S. 31 v. 46 Dumuzi geschrieben.

3. So ist wohl zu verstehen, wie die unten angeführten Parallelen lehren. Der Text redet nur von dem „bunten Schäfer“-Vogel.

4. Die Verwandlung wird nicht erzählt, darf aber nach den übrigen Beispielen als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Zu beachten ist, daß beim folgenden Liebhaber — schwerlich bei einem unverwandelten Pferde — eine Göttin als Mutter genannt wird. Aus dieser beiläufigen Erwähnung geht auch deutlich hervor, daß der Dichter hier überliefertes Material benutzt, das wir nicht mehr rekonstruieren können.

Der fünfte war ihr Hirt, jetzt zu einem Wolf geworden, den seine früheren Hirtenjungen verjagen und seine eigenen Hunde beißen. Der sechste war ein Gärtnerbursche, der den Tisch der Göttin alltäglich mit den schönsten Blumensträußen schmückte. Als sie ihr Auge auf ihn fallen ließ und ihn aufforderte, ihre Kuchen zu essen¹, weigerte er sich, weil er Unheil ahnte. Da schlug und verwandelte sie auch ihn. Nun hat sie den Gilgameš lieb-gewonnen als den siebenten, um auch ihn zu behandeln wie jene.

Über die schnöde Abweisung ergrimmt, eilt Ištar zum Himmel empor, zu ihrem Vater Anu und ihrer Mutter Antu. Sie fordert, die erlittene Schmach zu rächen und einen Himmelsstier zu schaffen, der den Gilgameš töten soll. Sonst, so droht sie vielleicht, werde sie die Riegel der Unterwelt zerbrechen. Anu weigert sich zunächst, ihre Bitte zu erfüllen. Er fürchtet, daß sieben Hungerjahre eintreten werden, wenn nicht genügend Korn² gesammelt worden sei und Kräuter gewachsen seien, Menschen und Tiere während dieser Zeit zu versorgen. Aber es gelingt Ištar, seine Bedenken zu beschwichtigen. Der Himmelsstier wird gesandt. Dreihundert Männer oder mehr ziehen aus zum Kampfe; durch das Schnauben³ des Tieres werden Viele getötet. Dreimal wogt die Schlacht hin und her, bis Engidu den Stier am Schwanz packt und Gilgameš ihn tötet. Dies Stück des Textes ist nur sehr fragmentarisch erhalten.

Nachdem die beiden Freunde den Himmelsstier erschlagen und sich wohlgenut gelagert haben, steigt Ištar auf die Mauer von Uruk — der Kampfplatz liegt also vor den Toren der Stadt — und stößt einen Fluch über Gilgameš aus. Kaum hört dies Engidu, so wirft er der Göttin den Schenkel des Stieres ins Gesicht: „Könnte ich auch dich kriegen, wie ihm tät ich dir dann! Seine Därme bände ich an deine Seite!“ Darauf versammelt Ištar die Dirnen ihres Tempels und veranstaltet mit ihnen eine Wehklage „über den rechten (Schenkel) des Himmelsstieres“. Gilgameš aber ruft die Handwerksmeister, welche die

1. So verstehe ich S. 32 v. 69; vgl. v. 72: „Hat meine Mutter nicht gebacken, habe ich nicht (schon) gegessen, daß ich essen sollte (deine) Speisen“.

2. Nach dem Parallelismus membrorum darf man in v. 105 wohl mit JENSEN „Korn“ als Synonym zu dem folgenden „Kräuter“ ergänzen.

3. Es würde an sich genügen, an das gewaltige Schnauben des Stieres zu denken; vielleicht aber wurde von einem „feurigen“ Schnauben erzählt, vgl. S. 32 v. 95.

Hörner des Tieres ob ihres gewaltigen Umfangs anstaunen. Diese werden mit Salböl gefüllt, um als Weihgeschenk im Tempel des Gottes Lugalbanda aufgehängt zu werden. Die beiden Helden waschen ihre Hände im Euphrat und kehren auf der Hauptstraße nach Uruk zurück, von den Männern der Stadt begrüßt und von den Sängerinnen des Palastes gefeiert. Dem naiven Selbstlob entsprechend, das uns aus dem Märchen, z. B. von Sneewittchen¹, geläufig ist, fragt Gilgameš:

Wer ist schön unter den Starken,
wer ist herrlich unter den Männern?

um darauf als Antwort das Siegeslied zu empfangen:

Gilgameš ist schön unter den Starken,
Engidu² ist herrlich unter den Männern!

Ein Freudenfest beschließt den Tag.

8. Gilgameš und Ištär. Wieder steht Gilgameš im Mittelpunkt der Handlung, während Engidu nur die Folie bildet. Drei Eigenschaften zeichnen den Helden aus, nicht individuelle, sondern typische, wie sie im Epos selbst ständig wiederkehren, wie sie aber auch bei Gestalten des Märchens vorkommen. Zunächst die strahlende Schönheit des Königs, die gleich im Eingang der Dichtung hervorgehoben war und hier aufs neue verherrlicht wird: „Blick ihn an und schaue sein Antlitz! An Männlichkeit ist er schön, Kraft hat er!“³ Sogar die Liebesglut einer Göttin kann er entfachen. Dann seine Klugheit: Er kennt das Wesen der Ištär, ihre Leidenschaften und ihre Launen, und weiß das Schicksal voraus, das ihm droht. Nicht jeder vermag einer Göttin so klug zu antworten! Und endlich seine unerschrockene Kühnheit, mit der er der Werbung Ištars trotzt, ohne die Folgen zu scheuen, und sogar den Kampf mit dem Himmelsstier aufnimmt.

Rätselhafter ist die Gestalt der Ištär und die Rolle, die sie spielt. Sie wird hier als Dirne geschildert, die heute mit diesem, morgen mit jenem buhlt, die sich selbst anträgt jedem, der ihre

1. Vgl. auch HAHN: Griechische und albanische Märchen Nr. 64. Der „starke Hans“ fragt die Berge und Täler: „Hört, ihr Berge und Täler, gibt es auf der ganzen Welt noch einen stärkeren als ich?“ und diese antworten: „Nein, den gibt es nicht!“

2. Ich ziehe vor, Engidu zu ergänzen, weil gewöhnlich im Parallelismus membrorum der Ausdruck wechselt. Vgl. das ähnliche Siegeslied im AT.: „Saul hat seine Tausend geschlagen, David aber Zehntausend“.

3. S. o. S. 13 v. 212f.

Sinne reizt, ihn eine Zeit lang kost, dann aber, wenn sie gesättigt ist, wie den ärgsten Feind mißhandelt und quält. Liebestollheit und Grausamkeit sind die beiden Charakterzüge, die ihr Gilgameš ins Gesicht sagt. Durch die verschmähte Liebe wird ihre Rachgier vollends entfesselt. Von sinnloser Wut entbrannt, läßt sie den Himmelsstier schaffen und senden selbst auf die Gefahr hin, daß sieben Hungerjahre über Menschen und Tiere kommen. Ohnmächtig schaut sie dem Kampfe zu und muß sich sogar den Schimpf gefallen lassen, daß Engidu ihr ein Stück des erlegten Tieres ins Gesicht schleudert. So sind also die beiden Helden mächtiger als die Göttin, die aufs schmachlichste beleidigt, die Kränkungen ungesühnt hinnehmen muß.

In welcher Stimmung mögen wohl die Späteren diese Episode erzählt haben, in der Ištar, die große, erhabene Mutter der Götter und Menschen, die Herrin der Welt, ohne jede Rücksicht von ihren Gegnern wie ihresgleichen behandelt wird? Der antike Mensch ist im allgemeinen nicht so feinfühlig wie wir, sind doch selbst in den israelitischen Psalmen oder im Hiob Partieen, die an Gotteslästerung streifen und uns dann schaurig in die Ohren gellen. Immerhin dürfen wir sie der leidenschaftlichen Erregung des Verfassers zu gute halten, die dem wilden Ingrimme alle Zügel schießen läßt. Und ähnlich hat man gewiß auch damals geurteilt. Mochten auch die Epigonen schwerlich im Stande sein, solche Szenen zu dichten wie die vorliegende Ištarepisode, so haben sie doch das ihnen Überlieferte weitergegeben und mit stolzer Bewunderung, in die sich leises Grauen gemischt haben mag, von den Helden der Vorzeit erzählt, jenen gewaltigen Zweidrittelgöttern, die sich mehr erlauben durften als wir, die Spätgeborenen eines schwächeren Geschlechtes: quod licet Iovi, non licet bovi! Die Freude an den Ausnahme-Gestalten dieser Recken konnte den Respekt des Alltagsmenschen vor der Gottheit nicht beeinträchtigen.

Es wäre falsch, wollte man die Ištarepisode für jungen Ursprungs halten und sie aus einer Zeit religiösen Verfalls herleiten, in der die Götter schon etwas von ihrer Erhabenheit eingebüßt hätten. Gewiß müssen die Dichter die Gottheit, wenn sie überhaupt von ihr singen wollen, vermenschlichen, ihr menschliche Eigenschaften und Leidenschaften beilegen, und dadurch wird die Religion immer von ihrer Höhe herabgezogen. Jahve,

der Gott Israels, verdankt seine einzigartige Transzendenz, zum Teil wenigstens, dem Mangel an israelitischen Mythen, die ihn vor häßlichen Zügen fast ganz bewahrt haben¹. Aber die Art der Vermenschlichung kann sehr verschieden sein. Auch im griechischen Epos sind die Götter Menschen, die ertragen müssen, was die Helden ihnen zufügen², allein sie treten durchweg nicht in ihrer wahren Gestalt auf, sondern verwandelt und nur dem geschärften Auge kenntlich³. Im Gilgameš-Epos dagegen erscheint, wengleich dies der einzige Fall ist, eine Göttin leibhaftig auf Erden, wird als Dirne beschimpft und als Besiegte verhöhnt. Diese Darstellung wird aus sehr früher Zeit stammen, wo die Göttin noch nicht den späteren höchsten Rang erreicht hat, sondern noch auf einer niederen, untergöttlichen Stufe steht, ähnlich den Dämonen, für die charakteristisch ist, daß sie von den übermenschlichen Helden der Vorzeit bekämpft und bisweilen gar überwunden werden. Man denke an die „uralte“ Geschichte von dem Ringkampf Jakobs mit dem El⁴, der im Lauf der Entwicklung zu einem Engel geworden ist⁵, weil sich dieser allzu menschliche Zug mit der späteren Auffassung der Gottheit nicht vertrug.

Aber das Problem wird noch verwickelter dadurch, daß Gilgameš grade mit Ištar kämpft, die als Stadtgöttin von Uruk bekannt ist. Im Epos werden freilich auch Lugalbanda und seine Gemahlin Ninsun genannt, aber sie scheinen nicht Orts-, sondern Hausgottheiten der königlichen Familie gewesen zu sein⁶. Jedenfalls ist der Tempel Eanna, den Gilgameš nach dem Vorwort der Dichtung in Uruk gebaut haben soll, ausdrücklich als das Heiligtum der Ištar und ihres Vaters Anu bezeichnet⁷. Anderweitige historische Nachrichten bestätigen, daß Ištar als Stadtgöttin von Uruk verehrt wurde, wengleich ihr Name sonst sumerisch Innina lautet⁸. Der Name Ištar mag also ein jüngerer Er-

1. Die Vermenschlichung der höheren Wesen durch die Dichter hat freilich auch einen Fortschritt der Religion bedeutet; die Dichter haben vielleicht das größte Verdienst daran, daß die „Dämonen“ zu „Göttern“ wurden, die im Unterschiede von jenen Individualität besitzen. Aber diese Gedankenreihe soll hier nicht weiter verfolgt werden.

2. Vgl. GRUPPE GrMuRG S. 998 Anm. 5. 3. Ebd. S. 997.

4. Vgl. Gen. 32, 23 ff. 5. Vgl. Hos. 12, 5.

6. S. o. S. 78 u. Lugalbanda und Ninsun.

7. S. o. S. 12 v. 187. 194.

8. Innina und Anu werden auch in den sumerischen Inschriften

satz für das ältere Innina sein, darum aber hat man noch kein Recht, die ganze Episode für spät zu erklären oder zu behaupten, ursprünglich könne nicht die Stadtgöttin von Uruk gemeint sein¹.

Anlaß zur Dichtung der vorliegenden Szene mögen zwei Tatsachen gegeben haben. Gilgameš weigert sich hier, der Gemahl der Ištar zu werden. Andere altbabylonische und assyrische Könige sind weniger skrupelhaft gewesen. So nennt sich Eannatum von Lagaš (um 2700 v. Chr.) „der geliebte Gatte der Innina“², so haben sich vor allem die Könige der Dynastie von Isin (um 2100 v. Chr.), die auch über Uruk herrschten, als „ausersehene Gatten der reinen Innina“ bezeichnet³. Später haben die assyrischen Könige in mythischen Anklängen von der Liebe der Göttin Ištar gesprochen, die mit dem Blick ihrer Augen sie auserwählt und Verlangen nach ihrer Herrschaft getragen hätte⁴. Diese Tatsachen erklären sich aus der göttlichen Verehrung, welche die Könige namentlich im alten Babylonien genossen⁵. Waren sie Inkarnationen der Gottheit, so mußte folgerichtig eine Göttin ihre Gemahlin sein. Dieselbe Anschauung darf auch in Uruk⁶ vorausgesetzt werden; ja, es scheint sogar, daß im Anfang der zweiten Tafel gradezu die Vermählung des Gilgameš mit Ištar erzählt wurde⁷. Die Könige galten demnach einst wirklich als Gatten der Göttin und vollzogen wirklich die Ehe unter irgendwelchen Bräuchen, die an bestimmten Festtagen im Tempel stattfanden. Später verschwanden diese Sitten, und die alten Vorstellungen blieben nur noch als stilistische Überbleibsel im Hofstil erhalten. Nun konnte der Dichter wohl, durch diese Tatsachen angeregt, dem Gilgameš als einem urzeitlichen

neben einander genannt; vgl. THUREAU-DANGIN VAB I S. 161 VIII 3; S. 221 f) 2, 12.

1. So SCHNEIDER LSSt S. 78: „Es ist vollkommen ausgeschlossen, daß ursprünglich der ganze Kampf zwischen Gilgameš und Ištar ein Kampf des Königs von Uruk gegen die Stadtgöttin von Uruk war . . . Hier ist ein deutlicher Bruch, der sich nur so verstehen läßt, daß entweder diese Ištar ursprünglich nicht die Ištar von Uruk ist oder dieser Gilgameš nicht König von Uruk war“. Die Schwierigkeiten der Episode hat SCHNEIDER richtig erkannt, aber sie dürften sich auf andere Weise besser erklären.

2. VAB I S. 19 § 6, 8 f.

3. VAB I S. 205 f.

4. ZIMMERN KAT S. 382 f.

5. THUREAU-DANGIN VAB I S. XVI f.

6. Die Könige von Uruk betrachteten sich als Göttersöhne, s. o. S. 78 unter „Nin-sun“.

7. S. o. S. 16 v. 44 f. und vgl. dazu VAB I S. 3 a) § 2, 3—6.

Helden ohne weiteres das Wagnis zutrauen, die angebotene Hand der Göttin auszuschlagen, was kein späterer Gottkönig zu tun sich erdreistet hat. Wenn er dabei der Ištar eine etwas klägliche Rolle zuwies, so geschah es zu gunsten des Gilgameš, der dadurch um so mehr verherrlicht wurde¹. Aber vielleicht kam noch eins hinzu.

Der Kampf eines Stadtkönigs gegen die Stadtgöttin ist durchaus nicht so singulär, wie man glauben möchte. Dies Motiv begegnet uns noch einmal in dem Mythos von „Irra und Išum“, merkwürdigerweise wiederum in Uruk². Danach soll der Gott Irra einst Unheil gebracht haben über Uruk, „die Stadt der Freudenmädchen, Dirnen und Huren, denen Ištar den Mann bezahlte und hingab“. Er war es, der die Sutäer und Sutäerinnen anstachelte, Feuerbrände in die Häuser zu werfen, den Tempel Eanna zu zerstören und die Priester zu töten, die in Weiberkleidern einhergehen und sich zu Ehren der Ištar prostituieren³. Irra soll es gewesen sein, der einen grimmigen, rücksichtslosen Statthalter dort einsetzte. Dieser quälte die Leute und hinderte sie, ihre Satzungen zu erfüllen⁴. Da erzürnte Ištar und grollte gegen die Stadt; einen Feind bot sie auf, der Uruk hinwegriß, „wie Getreide vor dem Wasser“ weggeschwemmt wird⁵. Der Vergleich mit dem Gilgameš-Epos drängt sich auf⁶: Hier wie dort Ištar, die Göttin von Uruk, im Kampfe gegen den König von

1. Da überall Gilgameš und durch ihn Uruk gefeiert wird, so muß die Dichtung in dieser Stadt entstanden sein. Es ist darum auch ausgeschlossen, an den Dichter einer Nachbarstadt zu denken.

2. Vgl. die Übersetzung UNGNADS TB I S. 72.

3. So verstehe ich den überlieferten Text: „die Priester und Spielleute(?), deren Mannhaftigkeit Ištar, die Leute zu schrecken, in Weiblichkeit(?) verwandelt hatte, die Dolchträger, die Träger von Messer, Pfriemen(?) und Feuerstein(?), die, um Ištars Herz jubeln zu machen, . . . (sich prostituierten?)“. Beachtenswert sind auch die Abbildungen, auf denen eine weibliche Gottheit männliche Tracht trägt (z. B. TB II Abb. 99). Entsprechendes wissen wir aus dem kleinasiatischen Kult, wo sich die Kastrierten in Weibertracht kleiden und der Päderastie preisgeben; vgl. ED. MEYER GA I 2 S. 649 ff.

4. Die „Satzungen“ sind, wie es scheint, von der Göttin Ištar auferlegt, da grade sie über die Nichterfüllung ergrimmt ist. Dafür spricht auch der ausdrückliche Hinweis auf Uruk als die „Stadt der Dirnen“ und auf die mannweiblichen (d. h. verschnittenen) Priester der Ištar.

5. Hierher — nicht zum Gilgameš-Epos! — gehört wohl auch der Text, den JENSEN KB VI S. 272 f. übersetzt hat; vgl. ferner PINCHES in den Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 1909 S. 37.

6. Vgl. OTTO WEBER: Die Literatur der Babylonier S. 105.

Uruk. Hier wie dort ist dieser König zugleich ein Tyrann, dessen hartes Joch auf den Einwohnern lastet. Hier wie dort bietet Ištar einen besonderen Feind auf, den König und seine Stadt zu strafen. Auch Gilgameš scheint, wie jener Tyrann, den Ištar-dienst gehindert zu haben¹. Immerhin sind die Abweichungen vom Irra-Mythos nicht zu verkennen. Dort fehlt, was im Epos die Hauptsache ist, das Motiv von der verschmähten Liebe der Ištar. Auf der anderen Seite hören wir in unserer Dichtung nicht das mindeste davon, daß Gilgameš ein fremdländischer König gewesen sei. Auch kann er nicht ständig mit der Stadtgöttin im Streit gelegen haben, da ihre Leidenschaft zu ihm sonst schwerlich entbrannt wäre. Endlich kann der von Ištar gesandte Gegner nicht mit dem Himmelsstiere identisch sein; denn dieser rafft wirklich das Getreide hinweg, was von jenem nur bildlich ausgesagt wird. Es ist folglich unmöglich, den Tyrannen des Irra-Mythos auf Gilgameš zu deuten. Doch mögen beide Gestalten auf dieselbe Tradition zurückgehen, die vielleicht auf historischen Erinnerungen beruht.

Oder ist die Vermutung zu kühn, daß hier ein geschichtlicher Hintergrund durchschimmert? In den Stadtkämpfen der alten Zeit haben die Priesterparteien gewiß eine noch viel größere Rolle gespielt, als die Überlieferung betont. Das bekannteste Beispiel ist die Gegnerschaft der Amon-Priester in Theben gegen Amenophis IV. Bei einem Wechsel der Dynastie in Uruk könnten sehr wohl die Priester der Ištar in Opposition zu dem neuen Herrscher gestanden haben. Dann wäre es ganz natürlich, daß der König den Kult der Göttin verhindert, den Tempel profaniert, sich weigert, die vorgeschriebenen Riten zu vollziehen, vielleicht gar die Diener und Dienerinnen der Ištar beschimpft. Diese würden ihrerseits alle Schmach, die er ihnen oder dem Tempel zufügt, als Beleidigungen der Gottheit selbst betrachten. Es wäre vermessen, wollte man die historischen Vorgänge genau rekonstruieren oder auch nur behaupten, daß sie in der Zeit eines dann als geschichtlich vorauszusetzenden Königs Gilgameš stattgefunden haben müßten; denn solche Traditionen könnten auch später von den Dichtern auf sagenhafte Gestalten übertragen worden sein. Nur dies soll als Hypothese aufgestellt

1. S. o. S. 87 Anm. 2.

werden, daß sich in dem Kampf des Stadtkönigs mit der Stadtgöttin Ištar möglicher Weise historische Erinnerungen an Streitigkeiten zwischen der Dynastie und der Priesterschaft Ištars widerspiegeln, die zu einer zeitweiligen oder dauernden Einschränkung des Ištarkultus führten¹.

9. Ištar und ihre Buhlen. Ištar ist noch nicht zur Vollgöttin erwachsen, sondern steht auf einer niedrigeren Stufe, wie sich in ihrem Unvermögen gegenüber den Helden und ebenso in dem Verwandlungszauber zeigt, den sie wie jede „Hexe“² des Märchens auszuüben pflegt. Nachdem sie ihnen zuvor einen Kuchen gereicht hat³, macht sie ihre Opfer dann durch einen Schlag, sei es ihrer Hand oder ihres Stabes, zu Vögeln, Löwen, Rossen oder Wölfen. Die Verwandlung ist ursprünglich ein selbständiges Motiv⁴, das ausschließlich die Bosheit des Zauberes veranschaulichen soll, und das im Gilgamesch-Epos erst sekundär mit der Liebestollheit der Göttin verknüpft ist.

Aus der Undeutlichkeit, die diesen Erzählungen eigen ist, und aus einzelnen Anspielungen (wie an die Göttin Silili) läßt sich noch erkennen, daß der Dichter hier überlieferte, seinen Hörern geläufige Stoffe benutzt hat. Die Verwandlungsgeschichten, die einzeln, vielleicht in verschiedenen Ortschaften, umliefen, hat er gesammelt. Durch stilistische Rücksichten bestimmt, hat er

1. Denn in dem Kampfe unterliegt die Göttin. Aber die Möglichkeit ist nicht zu leugnen, daß die Gegensätze später wieder verschwanden. Die Sitten sind ja sehr zähe und kommen, auch wenn sie längere Zeit unterdrückt worden sind, unversehrt wieder ans Tageslicht. Vielleicht wurde nur der Ritus abgeschafft, die Ehe des Königs mit der Göttin im Tempel feierlich zu begehen; vielleicht aber wurden auch ältere orgiastische Formen des Ištardienstes, die sich mit kleinasiatischen Bräuchen berühren, verboten. In der Tat hören wir später verhältnismäßig selten von sakraler Prostitution, sodaß man sogar die Nachrichten Herodots als starke Übertreibung bezeichnet hat; vgl. ZIMMERN KAT S. 423.

2. Der Ausdruck „Hexe“ ist insofern irreführend, als Ištar kein häßliches, runzeliges, altes Weib ist, sondern jung, strahlend, schön. Aber nach den Begriffen der nordischen Mythologie, die uns geläufig sind, unterscheiden wir Fee als gute und Hexe als böse Zauberin.

3. Das ist im Text bei der Verwandlung des Gärtners ausdrücklich gesagt, gehört aber nicht zum notwendigen Bestandteil der Zaubehandlung. Denn *Isullānu* wird verwandelt, obwohl er keine Speise berührt hat!

4. So noch in vielen Märchen; vgl. WUNDT: Völkerpsychologie II 3 S. 163 Anm. 2. Auch Augustin erzählt von Wirtinnen in Italien, die durch Käse ihre Gäste in Stuten verwandeln, um durch sie einige Arbeiten verrichten zu lassen.

sieben davon ausgewählt und sie in eine chronologische Reihenfolge gebracht. An einzelnen Stellen spielen ätiologische Naturmythen hinein, durch die Tiersitten und Tierstimmen gedeutet werden¹. Wie man bei uns in Deutschland glaubt, daß die Nachtigall ein verwandelter Schäfer sei, so erzählte man damals von dem buntschillernden „Schäfervogel“, dessen Flügel wie zerbrochen aussehen und der sein klägliches *kappi, kappi* (mein Flügel) ertönen läßt, er sei einst der Buhle der Ištar gewesen, dann aber von ihr verstümmelt worden. Nicht besser erging es dem kraftvollen Löwen, der seitdem durch Fallgruben verfolgt wird. Auch das stolze Pferd, das die Peitsche des Treibers erdulden muß, das die klaren Wasser des Baches aufzuwühlen und zu trüben pflegt, ehe es säuft und ehe die Menschen davon trinken², gilt als verwunschener Liebling jener bösen Zauberin.

Der primitiven Stufe der Kultur entspricht es, wenn neben Göttern und Königen auch Schäfer, Hirten und Gärtnerburschen, kurz kleine Leute, als die Liebhaber der Ištar bezeichnet werden. Vor allem sind es die Gärtner gewesen, die damals auch nach anderen babylonischen Sagen dieselbe Rolle für vornehme Frauen gespielt haben müssen, die heute Dienstbotenklatsch vielfach dem Kutscher zuweist. Die Bosheit der Göttin wird besonders hervorgehoben, da sie ihren eigenen Hirten und ihren eigenen Gärtner, die sie täglich mit ihren Gaben erfreuten, durch ihre Geilheit verführt und dann mißhandelt. Bei dem engen psychologischen Zusammenhang, der zwischen Wollust und Grausamkeit besteht, befremdet die Katzennatur der Liebesgöttin nicht weiter. Immerhin ist auch hier die stilistische Kunst des Dichters zu beachten. Denn ursprünglich erzählte man von vielen Gatten der Ištar, unter den Göttern und unter den Königen. Teils gehörte dies zum guten Ton der vornehmen Gesellschaft, wie die vielen Liebschaften des Zeus lehren, teils wird wohl auch, was von der Tempel dirne galt, auf die göttliche Hierodule übertragen worden sein. Der Verfasser dieser Szene aber hat das Nebeneinander selbständiger Liebesgeschichten zu einem chronologischen Nacheinander gemacht, sodaß die verschiedenen Buhlen einander

1. Viele Parallelen jetzt bei O. DÄINHARDT: Natursagen. III. Tiersagen. 1910.

2. Dem Orientreisenden leider nur allzu bekannt.

menschlich, fast allzu menschlich ablösen. Dadurch wird die Wollust Ištars stärker betont und ihre Grausamkeit noch mehr hervorgehoben.

Als ihr Jugendgemahl wird Tamuz an erster Stelle genannt. Wie Ištar selbst unter anderem das vegetative Liebesleben in der Natur fördert, so ist auch ihr Gatte Tamuz höchst wahrscheinlich¹ ein Vegetationsgott. Beide sind Parallelfiguren und wohl eben deshalb als Mann und Weib neben einander gestellt. Für Tamuz, in der griechisch-phönikischen Göttersage Adonis genannt, ist das jährliche Sterben und Wiederaufleben² ein charakteristischer Zug. Während nun in dem Mythos von „Ištars Höllenfahrt“³ die rührende Treue der Gattin verherrlicht wird, die ihrem Gemahl in die Unterwelt folgt, ist im Gilgameš-Epos das grade Gegenteil vorausgesetzt: „Deinem Jugendgeliebten hast Jahr für Jahr du Weinen bestimmt“. Sie ist also Schuld daran, wenn Tamuz wieder ins Totenreich zurückkehren muß⁴. Im Hintergrunde steht, so dürfen wir sagen, die mythisch-religiöse Vorstellung von dem jährlichen Tode des Tamuz, die als Einzelmythos allgemeine Anschauung der Babylonier war: Wenn im Sommer die Vegetation verschwindet, dann glaubte ein jeder, der Vegetationsgott Tamuz⁵ steige in die Unterwelt hinab. Weiter reicht der Volksglaube nicht; nur gesellt sich der Volksbrauch hinzu, den Tod des Gottes durch ein kultisches „Weinen“ oder durch ein Sühnefest zu beklagen. Alles, was darüber hinausgeht, ist von der Phantasie der Dichter geschaffen worden und im Großen und Ganzen immer ihr Eigentum geblieben. Sie haben das Motiv des Volksglaubens aufgegriffen und weiter ausgestaltet, indem sie bald diese bald jene Züge hinzufügten. So muß hier Tamuz sterben,

1. Vgl. ZIMMERN KAT S. 397 f.

2. Wenn Tamuz „Jahr für Jahr“ stirbt und beweint wird, dann muß er auch Jahr für Jahr wieder aufgelebt und mit Freudengesängen begrüßt worden sein; vgl. den Schluß des Mythos von „Ištars Höllenfahrt“.

3. Vgl. die Übersetzung UNGNADS TB I S. 65 ff.

4. In diesem Zusammenhang, wo Gilgameš der Göttin schwere Vorwürfe macht, kann das von Ištar veranlaßte „Weinen“ nicht als Zeichen des Mitleids aufgefaßt werden. Beachtenswert ist, wie unklar sich der Dichter ausdrückt. Er sagt nicht, ob Ištar ihren Gatten verstößt oder gar tötet. Man darf auch gar nicht danach fragen, da dieser Mythos noch nicht entwickelt ist.

5. Anders im Mythos von „Ištars Höllenfahrt“, wo die Vegetation mit dem Hinabsteigen der Ištar verschwindet. Die Anschauungen waren also lokal verschieden. Aber die Grundidee war überall dieselbe.

weil seine Gattin es so bestimmt hat; sie will sich an anderen Liebhabern schadlos halten, die sie nacheinander in Tiere verwandelt und quält. Die einzelmythische Idee liegt hier noch im Keime vor und ist eben deshalb ihrem Ursprunge nach so durchsichtig. Sie gewinnt ihre besondere Farbe nur durch die Einreihung in diesen Zusammenhang, ist aber im übrigen noch nicht zu einer mythischen Erzählung entwickelt.

Die Ištar hat manche Forscher an die Kirke erinnert. Die Kirkepisode der Odyssee¹ ist aber mit der Ištarepisode des Gilgameš-Epos nicht zu vergleichen, weil beide völlig von einander abweichen: Jene spielt auf einem weltfernen Eiland, diese in der Heimat des Helden. Während Gilgameš sich selbst zu helfen weiß, wird Odysseus nur durch das Eingreifen des Hermes gerettet, der ihm die Zauberpflanze Moly verschafft. Gilgameš wird von der Göttin geliebt und scheidet sofort als Feind von ihr, Odysseus hingegen naht sich der Kirke als Feind und trennt sich von ihr nach einem Jahr als ihr Geliebter. Für Ištar sind die beiden Eigenschaften der Liebestollheit und der Zauberkraft charakteristisch, Kirke besitzt nur die letzte: Auch sie verzaubert Menschen in Schweine, Wölfe, Esel und Löwen² durch einen Schlag mit ihrem Zauberstab, nachdem sie ihnen zuvor den Zaubertrank gemischt hat. Aber diese Übereinstimmung ist nicht genügend, um von einem historischen Zusammenhang reden zu können.

Wie der Kirke so fehlt auch allen anderen Zauberinnen, die man als Parallelen zur Kirke angeführt hat und die man darum auch mit Ištar vergleichen könnte, die sinnliche Glut. Von dem Mongolen Gesser Chan wird erzählt³, wie er einmal zur Behausung eines schönen Weibes kam, das ihn zur Bewirtung mit Speise und Trank einlud. Die Schöne bereitete zwei Kuchen; der eine war mit Gift gemischt und für Gesser bestimmt, während sie den unschädlichen sich selbst vorbehielt. Als sie hinausging, erschienen Gessers Schwestern in Kuckucksgestalt und machten ihn auf die Gefahr aufmerksam. Gesser vertauschte in-

1. *K* 133—468.

2. Vgl. GRUPPE *GrMuRG* S. 709 Anm. 1.

3. Nach JÜLG (Verhandlungen der Philologen-Versammlung zu Würzburg. Leipzig 1869. S. 66) zitiert von F. BENDER: Die märchenhaften Bestandteile der homerischen Gedichte (Programm). Darmstadt 1878. S. 22 f.

folgedessen die Kuchen. Als das Weib zurückkam, ergriff sie einen schwarzen hölzernen Stab von drei Klaftern Länge und gebot ihm unter mystischer Formel, zu essen. Gesser tat es und verlangte dasselbe von der Hexe, die ohne Ahnung den vergifteten Kuchen verzehrte. Gesser wiederholte nun die Zauberformel und zog die Frau am Kopfe, wodurch sie in einen Esel verwandelt ward. So widerfuhr ihr das Schicksal, das ihm gedroht hatte. Ferner wird in der indischen Märchensammlung des Somadeva¹ erzählt, wie ein junger Kaufmann mit vier frommen Pilgern des Abends an einen Wald kommt. Holzbacker warnen sie vor einem Gespenst, einer Yakschinî, die durch Zaubersprüche erst die Wanderer in Tiere verwandelt und sie dann auffrißt. Sie gehen aber doch; und um Mitternacht naht tanzend die Yakschinî, schon von Ferne ihre aus einem Menschenknochen gebildete Flöte blasend. Sowie sie herbeigeilt ist, richtet sie den Blick fest auf einen der frommen Männer und rezitiert unter wildem Tanze einen Zauberspruch. Dadurch wächst jenem ein Horn; wahnsinnig aufstehend stürzt er tanzend in das flammende Feuer. Den Halbverbrannten zieht die Zauberin heraus und zehrt ihn auf. So geht es dem zweiten und auch dem dritten Pilger. Als sie eben im Begriff ist, auch den vierten zu fressen, legt sie zufällig die Flöte auf den Boden; sogleich springt der Kaufmann auf, ergreift sie, bläst darauf und rezitiert unter wildem Tanze sich umherdrehend den Zauberspruch, den er durch wiederholtes Anhören gelernt hat. Durch die Macht dieses Spruches wird die Yakschinî aller Kraft beraubt. Von einem geschichtlichen Zusammenhange dieser Erzählungen mit der Odyssee² oder gar mit dem Gilgameš-Epos kann keine Rede sein. Denn sie stimmen nur in der Gestalt der menschenverzaubernden Hexe überein, die uns auch aus anderen zahlreichen Märchen geläufig ist. In allen übrigen Einzelheiten aber weichen sie von einander ab.

10. Der Himmelsstier. Die Episode des Kampfes mit dem Himmelsstier ist vielleicht³ ursprünglich selbständig gewesen

1. Nach BROCKHAUS (Abh. der kgl. sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig, philol.-hist. Kl. 13, 215f.) mitgeteilt von GEORG GERLAND: Altgriechische Märchen in der Odyssee. Magdeburg 1869. S. 35.

2. Anders urteilen BENDER und GERLAND a. a. O., auch GRUPPE GrMuRG S. 708 Anm. 2.

3. Für die Entscheidung dieser Frage ist wichtig, wie man das Motiv des „rechten“ (Schenkels) erklärt. Wer hier an phallische Sitten

und erst von den Verfassern des Epos sekundär mit der Ištar-szene verknüpft worden. Unbedingt notwendig ist sie jedenfalls nicht; denn die Göttin bleibt ungerächt. Auch steht Ištar sonst nirgendwo in enger Beziehung zum Stiere; ihr heiliges Tier ist vielmehr der Löwe. Man würde daher erwarten, daß sie einen himmlischen Löwen gegen die Helden entsendet. Wie alle Stoffe, aus denen die Dichtung erwachsen ist, so würde demnach auch dieser in der ältesten Zeit selbständig umgelaufen sein.

Ehe der Löwe zum König unter den Tieren wurde, hat der Stier als solcher gegolten. Die Ägypter stellten ihren Herrscher bisweilen direkt unter dem Bilde eines Stieres dar¹. Auch Gilgameš wird oft mit einem Wildstier verglichen². Hammurapi und später noch die assyrischen Regenten bezeichnen sich selbst gern als „Wildtiere“. Die Jagd auf Wildtiere war in Babylonien eine königliche Leidenschaft. Welchen Ruhm heischen Gilgameš und Engidu, wenn sie gar einen himmlischen, von Anu geschaffenen Stier bezwingen! Die Jagdtrophäen wurden im Tempel dargebracht: so hängt Gilgameš die Hörner des erlegten Stieres im Heiligtum seines Gottes Lugalbanda auf³. Solche prächtigen Gehörne, deren Umfang die Epigonen anstaunen mochten, — so darf man demnach voraussetzen — waren wirklich im königlichen Tempel Uruks vorhanden und regten die geschäftige Phantasie der Dichter mit an, die Helden der Vorzeit und vor allem den Zweidritteltgott Gilgameš durch einzigartige Stierkämpfe zu verherrlichen.

Die charakteristische Eigenschaft des Wildstiers, zumal des erregten, ist das wütende Schnauben, und man begreift ohne weiteres als märchenhafte Übertreibung, daß der Himmelsstier zweihundert Mann auf einmal hinwegfegt. Um des Fauchens willen wurden wohl auch die Sturmdämonen als Stiere⁴ aufge-

denkt, wird einen ursprünglichen Zusammenhang dieser Episode mit der Liebesszene behaupten müssen.

1. Vgl. TB. II Abb. 229.

2. S. o. S. 86 Anm. 1.

3. Die Hörner wurden nicht etwa am Altar angebracht, sondern aufgehängt und als Behälter für Salböl benutzt. Auch die Israeliten verwendeten die Hörner zu demselben Zweck; vgl. I Sam. 16, 1; I Kön. 1, 39. Stieropfer werden oft in babylonischen Texten erwähnt; vgl. VAB I S. 17 § 1, 40 und die entsprechende Darstellung der Geierstele u. s. w. Ob auch wilde Stiere geopfert wurden (entsprechend den Löwenopfern TB II Abb. 80)?

4. Vgl. ZIMMERN KAT S. 572.

faßt und dargestellt. Vielleicht aber erzählte der Text des Epos von dem „feurigen“ Hauch des Himmelsstieres. Ähnliche Märchenstiere kennt ja auch die griechische Heldensage: Herakles oder Theseus bändigen den kretischen Stier¹, Bellerophon tötet die mischgestaltige Chimära, die feuerspeierend Verderben bringt², Jason spannt zwei feuerschnaubende Stiere mit ehernen Füßen vor einen Pflug und bestellt das Feld³. Diese Fabelwesen sind Ausgeburten der Phantasie, die von wirklichen Stieren ausgehend sie ins Grandiose vergrößert hat. Irgend etwas Mythisches oder gar Astrales dahinter zu suchen, ist kein Grund vorhanden. Selbst wenn dem Sternbild des Stieres das „Hinterteil“ fehlt⁴, hat man noch kein Recht, den Himmelsstier mit dem *taurus* zu identifizieren; denn jenem wird nur der „rechte“ (Schenkel) ausgerissen! Ein astrales Motiv könnte vorliegen, wenn etwa erzählt würde, daß der „rechte“ (Schenkel) oder die übrigen Teile des Stieres an den Himmel geworfen würden, wie Thor es mit dem Auge des Riesen oder mit der Zehe Aurvandils macht⁵. Aber Engidu begnügt sich, den gewaltig schweren Schenkel auf die sagenhaft hohe Mauer von Uruk, auf deren Zinne Istar steht, zu schleudern, — immerhin eine erstaunliche Leistung! Der märchenhafte Charakter erhellt am klarsten daraus, daß der Himmelsstier vorher gar nicht existiert hat: er muß erst geschaffen werden, und dann wird er totgeschlagen. Ihm fehlt also jede selbständige Bedeutung.

Trotzdem scheint ein mythischer Einschlag vorhanden zu sein, wenn anders die glänzenden, von JENSEN stammenden Ergänzungen des hier lückenhaften Textes richtig sind. Danach würde das Gedeihen der Pflanzen irgendwie vom Stiere abhängen; mit seinem Tode würden sieben Hungerjahre eintreten, Menschen und Vieh müßten sterben, falls Istar sie nicht aus ihren Kornspeichern ernährt⁶. Ob sich die Befürchtungen Anus wirklich

1. Vgl. GRUPPE GrMuRG S. 600f.

2. Ebd. S. 838; die Chimäre wird von GRUPPE, wenig wahrscheinlich, auf den Vulkansturm „gedeutet“.

3. Ebd. S. 573f.

4. So behauptet JENSEN GE S. 92.

5. Vgl. RICHARD M. MEYER AGRG S. 293.

6. Ein historischer Zusammenhang mit der Erzählung von den sieben Hungerjahren (in Gen. 41) ist auch mir wahrscheinlich; vgl. JENSEN und ZIMMERN KAT S. 572 Anm. 2. Ägyptische Parallelen, an die man ja zunächst denken würde, fehlen bis jetzt. Bemerkenswerte

erfüllen, läßt sich nicht sagen, da der Text des Epos grade im folgenden sehr stark verstümmelt ist. Indessen darf man wohl soviel behaupten, daß hier eine fremde Idee¹ mit dem Märchenstier verknüpft worden ist; es muß einen mythischen Stier gegeben haben, so darf man vermuten, von dessen Gedeihen alles Wachstum in der Welt abgeleitet wurde. Nun haben wir in der Tat einen Siegelzylinder aus der Zeit Sargons², auf dem dargestellt ist, wie eine nackte Figur³ einen himmlischen⁴ Stier knieend aus einer Vase mit Lebenswasser⁵ tränkt. Dies Bild läßt sich aus dem Kampf der Helden mit dem Himmelsstier auf keine Weise erklären, würde dagegen sehr gut passen zu der aus dem Epos erschlossenen Idee eines mythischen Stieres: solange dieser getränkt wird, ist das Wachstum in der Welt gesichert⁶. Irgend ein astrales Substrat hat aber auch dieses mythische Wesen, das vielleicht die Phantasie der Dichter mit beeinflußt und das auf den märchenhaften Stier „abgefärbt“ hat, nicht besessen⁷.

Die Schöpfung des Stieres durch Anu ist wohl nur dem

Übereinstimmungen mit diesem Teil des Epos sind 1. die Kühe, die dem Stier entsprechen, 2. die Siebenzahl der Hungerjahre und 3. das vorherige Sammeln von Korn für die Zeit der Not.

1. Schwerlich ist mit JENSEN KB VI S. 453f. daran zu denken, daß der Himmelsstier mit seinen Hufen die Felder niedertreten oder sie mit seinem giftigen (feurigen) Hauche verheeren werde. Denn dazu paßt weder der Ausdruck „leeres Stroh“ noch die Siebenzahl der Jahre. Anders wäre es, wenn die Hungersnot nur ein Jahr währen sollte.

2. Abgebildet bei SCHNEIDER LSSt S. 43.

3. Ein sogenannter „Gilgameš“, s. o. S. 96 Anm. 6. Diese Bezeichnung wird vollends hinfällig, wenn es sich um eine himmlische Szene handelt, vgl. die nächste Anm. Vielleicht darf man an einen Priester denken; denn das Tränken des Stieres könnte als eine Opferhandlung aufgefaßt werden, und die Priester amtierten in der ältesten Zeit nackt (vgl. z. B. die altbabylonische Libationsszene TB II Abb. 76). Da es im Himmel nach Ausweis der Abbildungen auch Altäre gibt, macht es keine Schwierigkeit, himmlische Priester vorauszusetzen.

4. Denn die Szene spielt über dem himmlischen Wasser; vgl. z. B. die Parallele TB II Abb. 92, wo das Zelt des Šamaš über den himmlischen Wassern aufgeschlagen ist.

5. Vgl. die parallelen Darstellungen, die PRINZ: Astralsymbole S. 39f. besprochen hat.

6. Wie man sich den Zusammenhang zwischen dem Tränken des Tieres und der Fruchtbarkeit der Erde genauer zu denken hat, bleibt fraglich; wahrscheinlich nach Art des Analogiezaubers.

7. SCHNEIDER LSSt S. 44 hält es für „vollkommen ausgeschlossen, daß der (mythische) Stier mit dem Himmelsstier der späteren Dichtung irgend etwas zu tun hat“. Das ist immerhin ein Fortschritt gegenüber denjenigen Forschern, die beide ohne weiteres identifizieren, aber doch wohl eine Übertreibung ins entgegengesetzte Extrem. Die Wahrheit liegt, wie so oft, in der Mitte.

Bedürfnis nach retardierenden Momenten entsprungen¹. Die beleidigte Göttin wendet sich naturgemäß an ihre Eltern, um mit deren Hülfe die Schmach zu sühnen. Ihr Vater äußert Bedenken gegen den von ihr entworfenen Plan. Wird es ihr gelingen, seine Befürchtungen zu zerstreuen, wird sie ihren Willen durchsetzen und den Tod des verhaßten Gilgameš erreichen? So sollten die Hörer voll Spannung fragen. Im übrigen spielt Anu eine rein statistische Rolle und kümmert sich, wie es scheint, nicht weiter um die Niederlage seiner Tochter.

Die Schlußszene ist mit derber Komik gezeichnet und beendet den Kampf mit einer Burleske. Auf die Schmähungen Engidus weiß die Göttin nichts zu erwidern; sie versammelt nur ihre Dienerinnen und weint mit ihnen bitterlich über dem Stück des Stieres, das ihr allein geblieben ist². Noch gröber und anzüglicher wäre die Handlung, wenn man unter dem „rechten“ (Schenkel) einen euphemistischen Ausdruck für den Phallos vermuten dürfte³. Der Phallos des Stieres wäre dann als boshafter Ersatz für die umsonst begehrte Liebe des Gilgameš gemeint. Aber der überlieferte Text schließt diese Deutung aus: Denn erstens ist der Ausdruck „rechter“ (Schenkel) ein geläufiger terminus technicus⁴ für denjenigen Teil des Tieres, der geopfert wird, also nicht gut ein Phallos sein kann. Noch weniger könnte zweitens Engidu sagen: „Ich möchte dir ebenso tun wie dem Stiere!“ Und drittens zeigt die Fortsetzung: „Ich würde dir seine Gedärme an die Seite hängen“, daß hier nichts als grobe Beschimpfung vorliegt. Wenn man vermuten will⁵, andere und

1. Schwerlich ist die Verbindung des Stieres mit Anu eine primäre mythische Idee. Denn Anu ist kein Vegetationsgott. Der Stier aber ist das heilige Tier der Vegetationsgötter wie Ramman (bei den Babyloniern), Tešup (bei den Hethitern), Baal (bei den Kanaanitern). Ein Zusammenhang des mythischen Stieres mit der Vegetation ist darum auch von diesem Gesichtspunkte aus wohl möglich.

2. Das „Weinen“ ist die rituelle Totenklage, die an der Leiche selbst vollzogen wird. Daher erklärt es sich, daß Ištar ihre Hierodulen bei dem „rechten“ (Schenkel) versammelt und dort klagen und weinen läßt. Im übrigen aber gilt die Klage dem ganzen Stiere!

3. So vermutet z. B. SCHNEIDER LSSt. S. 57; so behauptet direkt OTTO WEBER: Die Literatur der Babylonier S. 78.

4. Vgl. ZIMMERN: Ritualtafeln S. 95 und KAT S. 597.

5. Zu einer so vermuteten Szene ließen sich mancherlei Parallelen beibringen: Die Göttermutter Astronoe („offenbar eine Gräzisierung der Astarte“; BAUDISSIN: Esmun-Asklepios in den Nöldeke gewidmeten Orientalischen Studien II S. 750) erblickt den schönen Jüngling Esmunos auf der Jagd und verfolgt ihn mit ihrer Liebe. Ihr entfliehend,

ältere Rezensionen des Epos hätten statt vom „rechten“ (Schenkel) vielmehr vom Phallos gesprochen, so läßt sich eine solche Hypothese nicht widerlegen, freilich auch nicht beweisen.

11. Analyse des dritten Teiles. Die bangen Ahnungen Engidus, die in seinen Träumen schon mehrfach zum Ausdruck gekommen sind¹ und sein frühes Ende in nahe Aussicht gestellt haben, beginnen sich zu erfüllen². Eine heftige Krankheit hat

entmannt er sich, wird dann aber durch „die lebenerweckende Wärme“ der Göttin neu belebt und als Paian vergöttert (vgl. GRUPPE GrMuRG. S. 1544 Anm. 2). Auch hier ist eine Göttin in Liebe entbrannt zu einem strahlenden Helden, dem phönikischen Gotte Ešmun. Dieser weigert sich der Liebesfrohn, indem er sich selbst kastriert; Gilgameš würde statt dessen den Phallos des Stieres ausreißen. Oder man könnte erinnern an jene phrygische Erzählung, wonach Zeus (d. h. Attis oder Sabazios) einem Widder die Hoden ausgerissen und sie öffentlich (d. h. zum Schimpf?) in den Schoß der Deo (d. h. der Kybele) geworfen habe (Clemens protr. II 15 S. 31). Hier ist die Selbstentmannung abgelöst durch die eines Widders (vgl. HUGO HEPDING: Attis S. 192). Alle diese Mythen gehen im letzten Grunde auf die kultische Sitte der Kastration zurück, die durch ätiologischen Mythos auf die Gottheit selbst zurückgeführt wird. Wenn es im Kult der Ištar ähnliche Riten gab, wie aus mancherlei Gründen wahrscheinlich ist (s. o. S. 123), dann darf man gewiß auch ähnliche Mythen voraussetzen. Man könnte ferner auf Kombabos verweisen, der sich entmannt hat und doch der Geliebte der Stratonike ist (Lucian: De dea Syria c. 19ff.), oder an eine entsprechende Szene des Alten Testaments, wo allerdings die Geschlechter vertauscht sind: Jahve lauert in der Brautnacht der Zippora auf, dem Weibe des Mose. Sie weiß sich nicht anders zu helfen, als daß sie der Gottheit ein Stück von dem blutigen Gliede des Mannes (später erzählte man: des Sohnes) zuwirft (so nach der genialen Erklärung EDUARD MEYERS: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme S. 59). Die Beschneidung ist hier insofern ein Ersatz der Kastration, als auch sie dazu dient, die Liebesleidenschaft der Gottheit zu befriedigen. Doch braucht die Entmannung auf israelitischem Boden nicht wirklich vollzogen zu sein. Dies und manches Andere ließe sich anführen, wenn der Text so lautete, wie einige Forscher wünschen, daß er lauten möchte. Da immerhin die Burleske möglicher Weise auf solche phallischen Riten zurückgehen kann, so seien die Parallelen der Beachtung empfohlen. Man kann weiter fragen, ob nicht vielleicht auch dem Worte „ich würde dir seine Gedärme an die Seite hängen“ ein kultischer Brauch zu Grunde liegt: Im Kult des germanischen *Hungatyr* wurde der Darm des noch lebenden Opfers um den heiligen Baum gewickelt; vgl. RICHARD M. MEYER AGRG. S. 239 und ANDREE: Ethnographische Parallelen 1, 62.

1. Vgl. o. S. 21 v. 14ff.; S. 29 v. 10ff.; S. 35 v. 210ff.

2. JENSEN GE. S. 19 Anm. 5 glaubt aus dem Texte ergänzen zu dürfen, auch Engidu sei vom Stier angeblasen, wiewohl nicht kampfunfähig gemacht worden. Für diese Meinung kann er sich schwerlich mit Recht auf den Text berufen. Aber ihre Richtigkeit vorausgesetzt, so würden dennoch Krankheit und Tod Engidus von hier aus kaum zu erklären sein. Denn nach der Vernichtung des Stieres pflegen beide Helden der verdienten Ruhe (S. 34 v. 170), ja Engidu vollbringt eine neue gewaltige Tat, indem er den Schenkel auf die Mauer wirft; auch

ihn gepackt und seine Gedanken verwirrt. Im Fieberwahn¹, so scheint es, redet er mit der Tür, die den Eingang zum Zedernwalde bildete und den Weg zu Humbaba versperrte², wie mit einem verständigen Menschen. Nach zwölf Tagen³ erfolgt der Tod Engidus. Gilgameš ist erschüttert und vermag das Entsetzliche nicht zu fassen; ihn dünkt der Tod ein Schlaf zu sein. Doch das Auge ist gebrochen, das Herz schlägt nicht mehr; da deckt er den Freund zu wie eine junge Braut. Selten ist die Freundesliebe zarter und rührender verherrlicht worden als in den schlichten Worten dieses Textes⁴. Gilgameš kann sich nicht trennen von dem Genossen seiner Kämpfe, sechs Tage und Nächte weint er um ihn⁵. Als er ihn bestattet hat, duldet es ihn nicht länger zu Hause. Die Furcht vor dem eigenen Ende überfällt den König: „Ich werde selbst sterben, werde ich dann nicht wie Engidu sein?“⁶ So zieht er aus, seinen Urahn Ut-napištim, den Sohn des Ubara-Tutu, aufzusuchen, um von ihm, wie aus dem Folgenden hervorgeht, das ewige Leben zu gewinnen. Ut-napištim muß wissen, wie man die Unsterblichkeit erlangt; denn er selbst hat, so besagt wohl schon sein Name⁷, „das Leben gefunden“.

Die ersten Erlebnisse der Wanderung⁸ kennen wir nicht⁹. Wo der Text wieder einsetzt¹⁰, ist Gilgameš bereits zum Gebirge Mašu gelangt, ans Ende der Welt; denn dort stößt der Himmelsdamm mit der Unterwelt zusammen, und dort befindet sich das

der Siegeseinzug in Uruk wird durch keine Krankheit gestört. — Ebenso unwahrscheinlich ist die andere Vermutung, Engidu sei durch einen Unglücksfall beim Mauerbau ums Leben gekommen (JENSEN KB VI S. 184f. Anm.). — Auch aus o. S. 66 v. 57 ff. (und Parall.) ist nichts Sicheres zu erschließen.

1. Vgl. o. S. 36 v. 38 ff. Daß es sich hier um Fieberphantasien handelt, darf man wohl vermuten 1. aus der Anrede an die Tür wie an einen verständigen Menschen, und 2. aus der Meinung Engidus, ein Patesi(?) aus Nippur habe sie gemacht.

2. Möglich wäre die Annahme, daß die Freunde die Tür vom Zedernwalde nach Uruk gebracht hätten. Aber notwendig ist diese Hypothese nicht.

3. Vgl. o. S. 37 v. 21 ff.

4. Nur das Leichenlied Davids auf den Tod Sauls und Jonathans stellt sich diesem Text würdig an die Seite; vgl. II Sam. 1.

5. Vgl. o. S. 45 v. 55 f. und Parallelen.

6. Vgl. o. S. 39 v. 3.

7. Vgl. o. S. 80 unter „Ut-napištim“.

8. Beachte S. 39 v. 7 „und gehe eilends“.

9. Nur ein Kampf mit Löwen in den Schluchten des Gebirges ist teilweise erhalten; vgl. o. S. 39 E und S. 40 v. 9 ff.

10. Vgl. o. S. 40 v. 36 ff.

Tor, wo die Sonne täglich ein- und ausgeht, von einem Skorpionmenschen und seinem Weibe bewacht. Sie scheinen als Riesen vorgestellt zu sein, da ihnen die Unterwelt bis an die Brust reicht, und da auf ihren Häuptern vielleicht der Himmel ruht¹. Ihr bloßer Anblick ist so schrecklich, daß er den Tod bringt². Wohl zuckt Gilgameš zusammen, als er sie sieht, aber sein Mut verläßt ihn nicht. Da erkennt das bewundernde Weib in ihm einen Gott; der kritische Sinn des Mannes jedoch schaut das sterbliche Drittel, das dem Gilgameš geblieben ist. Sie fragen ihn nach seinem Begehrt. Als der Fremdling seinen Wunsch vorgetragen hat, zu Ut-napištim zu gehen, der in die Versammlung der Götter aufgenommen wurde und so das ewige Leben gewann, warnen sie ihn vor dem dunkeln Wege, der zwölf Doppelstunden durch dichte Finsternis führe und den noch nie ein Mensch glücklich zurückgelegt habe. Da Gilgameš indessen auf seinem Willen besteht, so lassen sie ihn eintreten. Und nun wandert der Held und wandert zwölf Doppelstunden lang immer im Dunkeln, weder vor ihm noch hinter ihm Licht. Endlich erreicht er den Garten der Götter, dessen Bäume mit Edelsteinen wie sonst mit Früchten behangen sind.

Als er ihn durchschritten hat, stößt er auf ein Meer, an dessen Ufer die Göttin Sabîtu thront³. Der Held ist durch die weite Reise verwildert, sein Götterfleisch ist durch die Felle der Tiere verdeckt, die ihm unterwegs als Nahrung gedient haben. So kann die Göttin seine Art nicht erkennen, erschrickt vor ihm wie vor einem bösen Dämon und verriegelt ihr Tor. Aber durch die Drohung, es zerschmettern zu wollen, erzwingt er sich Einlaß oder wenigstens Antwort auf seine Frage. Nachdem er sein Schicksal erzählt hat, bittet er auch sie, ihm den Weg zu Ut-napištim zu zeigen. Sie warnt ihn zunächst: „Nie hat einer außer dem Sonnengott Šamaš das Meer überschritten; besonders gefährlich aber sind die Wasser des Todes, die hindernd vor dem Jen-

1. Man beachte, daß in v. 39 eine Lücke ist; es könnte wohl dastanden haben: „Auf sie ist der Himmelsdamm gelegt“. In v. 40 lies: „Ihre Brust erreicht unten die Unterwelt“.

2. Auch der Anblick Jahves bringt den Tod; z. B. Ex. 19, 21; 33, 20.

3. Der Beiname der Sabitu ist Siduri; eine Göttin Šiduri wird *Šurpu* Taf. II Z. 172f. als Göttin der Weisheit und Schutzgottheit des Lebens erwähnt; vgl. JENSEN GE. S. 28 Anm. 5.

seits liegen und die zu durchfahren völlig unmöglich ist“¹. In-
dessen die Göttin hat doch Mitleid mit ihm und weist ihn an
Ur-Šanabi, den Schiffer des Ut-napištim; er allein könne ihm
helfen, denn er besitze die Steinkisten². Sie gibt ihm auch seinen
augenblicklichen Aufenthaltsort im Walde an.

Sofort macht sich Gilgameš auf, findet das Schiff ohne den
Schiffer, wie ihm die Göttin vorausgesagt hat, und zertrümmert
in seinem Zorn die Steinkisten³. Als der Schiffer zurückkommt
und das Leid des Helden hört, ist er bereit ihn überzusetzen.
Da stellt sich heraus, daß Gilgameš die Steinkisten zerbrochen
und damit sich selbst der Möglichkeit beraubt hat, sein Ziel
zu erreichen⁴. So muß er unverrichteter Sache nach Hause zu-
rückkehren? Der kluge Schiffer weiß Rat: Als Ersatz für die
Steinkisten soll Gilgameš aus dem nahen Walde zwei Schock
Stangen beschaffen. Als dies geschehen ist, legen sie mit Windes-
eile einen Weg von anderthalb Monaten in drei Tagen zurück⁵.
Die weitere Überfahrt wird durch die Wasser des Todes ge-
hemmt. Eine Landungsbrücke gibt es nicht und darf es nicht
geben, weil niemand ins Jenseits hinüber soll. Schwimmen ist
schon deshalb ausgeschlossen, weil jede Berührung des Wassers
den Tod bringt. Auch das Schiff kann nicht hindurch; denn die
reißende Strömung „ist schneller als der Blitz und geschwinder“⁶.
Ur-Šanabi pflegte sonst die mit gewaltigen Steinen beladenen
Holzkästen zu versenken, wie später noch Alexander den „Sand-
strom“, der drei Tage von Wasser und drei Tage von Sand fließt,

1. „Nicht gab es, Gilgameš, je eine Überfahrtsstelle“, d. h. eine
Stelle, wo man über die Wasser des Todes fahren konnte.

2. Der Ausdruck *šu-ut abni* (wörtlich „die von Steinen“) kann
schwerlich etwas Anderes bedeuten als eine „Steinkiste“. Daß diese
Übersetzung richtig ist, lehrt, wie mir scheint, unwiderleglich die unten
angeführte Parallele.

3. Die Lücke im Text kann ergänzt werden nach S. 48 v. 138 ff.
Daß Gilgameš im Zorn gehandelt hat, folgt aus dem altbabylonischen
Fragment; vgl. o. S. 72 Kol. IV v. 1.

4. S. 48 v. 138 ist zu ergänzen: „Deine Hände, Gilgameš, haben
verhindert [die Überfahrt]“. Das geht auch deutlich aus S. 49 v. 166
hervor.

5. Vgl. S. 49 v. 150 unten die Anm.

6. So heißt es Ode Salomos 39, 4, wo der Weg über die Wasser
des Todes beschrieben wird. Das Zitat ist geeignet, die Vorstellungen
des Epos zu erläutern. Im übrigen ist dort der Weg, auf dem die
Wasser überschritten werden, noch viel märchenhafter als hier. Weitere
Parallelen vgl. unten unter „Todeswasser“.

auf genau dieselbe Weise überschreitet¹; diese Brücke hat den Vorzug, daß sie nach der Benutzung vom Strom selbst wieder beseitigt werden kann, um Unberufene fernzuhalten. Da nun aber die Steinkisten von Gilgameš zertrümmert worden sind, so bleibt nichts Anderes übrig, als eine Hängebrücke² zu bauen: die 120 Stangen, die je 60 Ellen lang sind, sollten also an einander gebunden werden und als Landungssteg dienen³. Plötzlich stellt sich heraus, daß die Stangen — zusammen etwa 3600 m lang! — nicht reichen; die Wasser sind breiter, als der Schiffer geschätzt hatte. So ist alle Mühe vergeblich gewesen, und Gilgameš muß wieder heimfahren? Ein Moment höchster Spannung! Als der erste Schreck überwunden ist, ziehen Gilgameš und der Schiffer ihre Kleider aus und fällen mit vereinten Kräften den Mastbaum⁴. Nun langt es, und die Beiden schreiten über die gefährlichen Todeswasser auf der schmalen Hängebrücke hinweg und sind am Ziel, an der Mündung der Ströme, wo Ut-napištim, der Ferne, wohnt. Der hat schon von weitem den Fremdling im Schiff gesehen, und köstlich malt der Erzähler in einem Selbstgespräch das verwunderte Staunen des Urahnens, seine Überraschung, daß nicht wie sonst die Steinkisten zur Landung benutzt werden, vor allem aber seine Erwartung, wer der Fremde sein mag, ob ein Gott oder ein

1. Vgl. Pseudo-Kallisthenes II 30.

2. An ein Floß ist nicht zu denken, da es von der Strömung weggerissen würde. Dann hätte man ja auch zu Schiff hindurchfahren können.

3. Für die Erklärung dieser schwierigen Stelle kommt es vor allem darauf an, eine plausible Deutung dafür zu finden, wie die „Stangen“ ein Ersatz für die „Steinkisten“ sein können. JENSEN hat KB VI S. 473 diesen Versuch gemacht, ihn aber GE. S. 32 mit Recht wieder aufgegeben, da er unhaltbar ist. Jetzt vermutet er, Gilgameš habe durch die Stangen ein Scheitern des Schiffes an der Küste verhindern wollen; dazu wären aber die Steinkisten ungeeignet gewesen! Anders SCHNEIDER LSSt. S. 58: „Am dritten Tag erreichen sie die Wasser des Todes, die ohne Wind und Strömung ruhen; Gilgameš muß das Schiff mit den Stangen hinüberstoßen und nach jedem Stoß die gebrauchte Stange fahren lassen, um sich die Hand nicht zu netzen“. Auch diese Erklärung scheidet daran, daß die Stangen nicht gut ein Ersatz für die Steinkisten gewesen sein könnten!

4 S. 49 v. 162: „Mit seinen Händen macht er den Mastbaum hoch“, um ihn herauszunehmen und zu kappen, aber nicht um zu segeln. Beim Segeln wird bekanntlich das Segel, aber nicht der Mast gehißt. SCHNEIDER sagt: „Mit dem Verbrauch der letzten Stange gelangen sie in freies Meer und segeln nun bis zu der Insel am Zusammenfluß der Ströme“ (S. 58). Dann konnte überdies Ut-napištim nicht gut sehen, daß die Steinkisten zerbrochen waren!

Mensch, der so Erstaunliches vollbracht und den Weg zu ihm glücklich vollendet hat.

Gilgamesch erzählt dem Ut-napištim die Geschichte seines Lebens, den Tod seines jungen Freundes, den Schmerz über diesen Verlust und die Angst vor dem eigenen Ende. Die schweren Mühsale der Wanderung habe er gern auf sich genommen, um seinen Urahn zu sehen und von ihm zu erfahren, wie man das ewige Leben gewinnen könne. Aber Gilgamesch erhält eine ablehnende Antwort¹: „Das ewige Leben ist nicht den Menschen bestimmt. Hier auf Erden hat alles seine Zeit: Häuser stürzen ein, Verträge werden gebrochen, Brüder entzweien sich. Auf die Dauer hat nichts Bestand, weder Liebe noch Haß, weder die Freuden der Zeugung noch die Gefahren der Überschwemmung. Und der Mensch selbst sollte der Vergänglichkeit entzogen sein? Trägt nicht schon der Neugeborne die Züge des Todes²? Ehe die Seele aus der Erde ans Licht steigt³, versammeln sich die Anunnaki, die großen Götter, und Mammetum, die schicksals-schaffende, setzt mit ihnen gemeinsam die Lose fest. Da wird über Leben und Tod eines jeden beschlossen. Des Lebens Tage werden genau bestimmt, des Todes Tage aber werden nicht gezählt. Das Leben währet seine Zeit, der Tod allein ist Ewigkeit“⁴. Auf die Bitte des Gilgamesch, der keinen Unterschied

1. Vgl. o. S. 52 v. 274 ff. Ich versuche diese schwer verständlichen Verse durch die Umschreibung zu erklären.

2. Vgl. o. S. 52 v. 283 f. Die Verse scheinen zu besagen, daß der Neugeborne und der Tote einander ähneln, sofern Beide mit dem Bild des Todes gezeichnet sind.

3. JENSEN KB. VI S. 478 f. versteht v. 285 (o. S. 52) so: „Nachdem der Aufpasser und der Zuriegler (beides wahrscheinlich Dämonen der Unterwelt) [den Toten] begrüßt haben“, aber, wie ich überzeugt bin, mit Unrecht; denn für einen Toten kann man nicht gut „Leben und Tod“ festsetzen (v. 288). Dieser Vers beweist, daß zu ergänzen ist: „die Seele“. Die Seelen befinden sich, ehe sie auf die Oberwelt kommen und geboren werden, in der Unterwelt, dem großen Seelenbehälter. Diese Vorstellung ist ja weit verbreitet; vgl. AR X 360.

4. Auf diesen Versen beruht zum Teil das Verständnis der Dichtung. JENSEN fügt GE. S. 39 hinzu: „So klingen die Worte herber Wahrheit doch anscheinend tröstlich aus. Denn der letzte Satz scheint zu lehren, daß es auch für den Tod, wie für das Leben, eine bestimmte Dauer, also auch ein Ende gibt, daß er nicht ewig währt“. Mir scheint das Gegenteil richtig zu sein. v. 288 f. besagen: „Sie legen hin Tod und Leben, ohne zu bestimmen des Todes Tage“. Nach dem Ausdruck („legen hin“) ist wohl an zwei Schicksals(ton)tafeln gedacht; auf der einen steht der Name des Betreffenden verzeichnet mit genauer Angabe seiner Lebenstage, Beginn und Ende des Lebens, auf der andern hin-

zwischen sich und dem Urahn entdecken kann und deshalb ebenfalls die Hoffnung auf ein ewiges Leben hegen darf, erzählt nun Ut-napištim die Geschichte der Sintflut, deren Held er ist, und damit zugleich die Gelegenheit, bei der er selbst die Unsterblichkeit erlangte¹.

Trotz seiner ablehnenden, hoffnungslosen Antwort ist Ut-napištim bereit, dem Helden das ewige Leben, das er sucht, zu verschaffen, und fordert ihn auf, sechs Tage und sieben Nächte nicht zu schlafen. Hier scheint das im Orient weit verbreitete Motiv von den „stärksten Dingen“ vorzuliegen, das auch in die Dichtungen des Mittelalters gedrungen ist:

Der Schlaf ist stark, aber der Tod

Ist stärker, als die letzte Not².

Wer den Tod überwinden will, muß auch die Kraft haben, den Schlaf zu besiegen. Aber Gilgameš ist zu schwach. Kaum hat er sich hingesetzt, so droht auch schon der Schlaf ihn umzuwehen wie ein Sturm. Ut-napištim spottet über die Schwäche des Starken, aber das Weib, in dem sich die Liebe zur Menschheit regt, ist mitleidiger als der Mann. Sie will, daß Gilgameš wach bleibe³ und nicht nur wohlbehalten nach Hause zurück-

gegen steht neben dem Namen nur die Zeit, wann sein Tod beginnt. Das genügt, weil der Tod ewig dauert. Dies Verständnis erfordert auch der Sinn der ganzen Stelle; denn es wird einander gegenübergestellt die Erde (hier auf Erden ist nichts ewig, sondern alles in beständigem Fluß, hier herrscht die Endlichkeit) und die Unterwelt: Ewig dauert nur das unendliche Einerlei des Todes, dem niemand entrinnen kann! — Wieder anders erklärt SCHNEIDER LSSt. S. 71: „Ut-napištim sagt in seiner Antwort nur, daß des Todes Tage nicht kundgetan werden; die Pforten der Unterwelt bleiben verschlossen; in ihrem Innern kann aber wohl ein Unterschied gelten, den die Gerechtigkeit fordert. Diese vage Hoffnung beruht ganz und gar auf dem Ausspruch des Totengerichts“. Aber die vorliegenden Verse können schwerlich von einem Totengericht verstanden werden. Denn die Lose lauten nicht auf „Lohn“ und „Strafe“, sondern auf „Tod“ und „Leben“.

1. Die Sintflut-Erzählung ist nur eine Episode, die das Ende hinauschieben soll, aber für den Gang der Handlung nicht notwendig. Sie wird daher unten in einem besonderen Paragraphen besprochen.

2. Vgl. REINHOLD KÖHLER: Kleinere Schriften. Berlin 1900 Bd. II. S. 47 ff.

3. Aus S. 60 v. 215 könnte man schließen, daß Gilgameš bereits eingeschlafen sei. Aber dieser Schluß ist deshalb nicht erlaubt, weil er nicht in die Situation zu passen scheint. Denn dann hätte Gilgameš bereits die Unsterblichkeit verscherzt, und das Weib brauchte sich nicht weiter zu bemühen. — Auch die Annahme ist unmöglich, daß die Brote ein neues Mittel seien, die Unsterblichkeit zu verleihen; denn die folgenden Verse drehen sich wie die vorhergehenden um Schlafen und

kehre, sondern auch das ewige Leben gewinne¹. Ut-napištim ist einverstanden und befiehlt seiner Frau, sieben Brote zu backen und sie zu Häupten des Helden zu legen². Während sie eilt, den Auftrag zu vollziehen, begleitet Ut-napištim ihre Handlung mit Worten und beschreibt den Zustand, in dem sich die Brote befinden, vielleicht³ zu dem Zweck, Gilgameš am Einschlafen zu verhindern: das siebente⁴ Brot ist geknetet, das sechste geformt, das fünfte angefeuchtet, das vierte aufgegangen, das dritte gebräunt, das zweite geröstet, das erste ist fertig und liegt bereits

Wachen. Überdies ist die erste Episode, die v. 208 beginnt, deutlich v. 247 zu Ende: Hier erst klagt Gilgameš, das ewige Leben verscherzt zu haben.

1. Vgl. o. S. 60 v. 216f. Das Weib sagt allerdings nichts vom ewigen Leben, sondern redet nur von der glücklichen Heimkehr. Aber hier waltet eine Absicht des Erzählers vor, der den Zweck verhüllen will, um die Spannung des Hörers zu steigern. Den deutlichen Beweis liefert S. 62 v. 281. Aus demselben Grunde sind wohl auch die einzelnen Handlungen nicht erklärt worden, die mit Gilgameš vorgenommen werden. Der Hörer soll seine Phantasie anstrengen und selbst raten!

2. Nichts weist auf Spott hin, wie JENSEN GE. S. 46 vermutet. Beachtenswert ist, daß die Brote „zu seinem Haupt gelegt“ werden: er soll sie demnach nicht essen, sondern — riechen? Wie das Lebenskraut (s. u.)? Oder soll die geheime Kraft der Brote, die unter den Kopf geschoben werden, auf den Menschen übergehen, wie die Massebe, auf der Jakob schläft, einen Traum bringt und ihm die Gabe verleiht, einen Blick in die Geisterwelt zu tun (Gen. 28, 11 ff.)? Eine Parallele zu dem hier vorausgesetzten „Wachbrot“, das doch wohl als eine Variante zum „Lebensbrot“ aufgefaßt werden muß, habe ich nicht finden können. „Wachbrot“ wäre an sich so gut möglich wie das Gegenteil „Schlafbrot“ oder wie der „Schlafapfel“, den man nach deutschem Brauch unter das Kopfkissen legt, um festen Schlaf zu erhalten (WUTTKE, Volksaberglaube³ § 144). Man könnte sich auch vorgestellt haben, daß der Schlaf, wie nach deutschem Aberglauben das Fieber, auf das Brot übertragen und dann ins Wasser geworfen wird (ebd. § 175).

3. Wort und Handlung gehören in der alten Zeit häufig zusammen, besonders typisch aber ist die Begleitung der Zauberhandlung durch Zauberworte; vgl. RICHARD M. MEYER AGRG. S. 136f. Wenn hier zauberhafte „Wachbrote“ vorausgesetzt werden, dann dienen die Worte demselben Zweck.

4. Ich zähle umgekehrt wie der Text, der von dem unfertigen zum fertigen Brot fortschreitet. Das unfertige muß aber dasjenige sein, das zuletzt bereitet wird, also das siebente. Sicher scheint mir, daß v. 224 ff. die verschiedenen Stadien des Brotbackens geschildert werden. Da termini technici vorliegen, sind sie für uns schwer verständlich. Die oben eingesetzten deutschen Verba erheben nur den Anspruch, den ungefähren Sinn wiederzugeben. — Herr Professor RICHARD M. MEYER macht mich auf das Volkslied „das hungernde Kind“ aufmerksam (UHLAND: Volkslieder No. 119). Ob dort etwas Mythisches zu Grunde liegt?

am Kopfende des Helden¹. Obwohl dies alles in einem Nu² geschieht, fast ebenso schnell, wie es erzählt wird, und obwohl Gilgameš gleich darauf von Ut-napištim gepackt wird, ist es dennoch zu spät. Die Erschöpfung hat ihn übermannt, und weil er geschlafen hat, wenn auch nur eine Sekunde, so hat er die Unsterblichkeit verscherzt³. Hätte er sich nur wenige Minuten noch wach gehalten, so wären die Zauberbrote zubereitet gewesen und hätten ihn mit ihrer magischen Kraft gegen den Schlaf und folglich auch gegen den Tod, den ewigen Schlaf, geschützt. Trostlos fragt er den Urahn, was er jetzt tun solle, um dem Tode zu entinnen, der ihn in seinem Schlafgemache erwarte.

In der zweiten Szene wendet sich Ut-napištim an seinen Schiffer und verstößt ihn, wie es scheint, weil er den Gilgameš hergeführt habe. Nie wieder solle die Landungsstelle seines Anblicks sich freuen; vergebens solle nach dem Fährmann anschauen, wer übergesetzt zu werden wünsche⁴. Mit großer Geschicklichkeit hat der Erzähler die Verfluchung des Fergen grade hier eingeschoben. Der Hörer glaubt, nun ist alles vorbei, und Gilgameš muß wieder nach Hause zurückkehren, ohne das Gerinste erreicht zu haben. Da befiehlt Ut-napištim zu unserm größten Erstaunen dem Schiffer, den Gilgameš an einen Badeort zu bringen, damit er dort die Schönheit seines Körpers wieder gewinne und neue Kleider⁵ anlege, die bis zur Ankunft in

1. Die größte Schwierigkeit bereitet v. 222. Nach dem Ausdruck scheint es, als wären die sieben Brote bereits fertig. Dagegen spricht aber nicht nur die folgende Beschreibung des Brotbackens, die der Handlung parallel läuft, sondern auch der ganze Zusammenhang, wenn ich ihn richtig verstehe: Hätte die Frau den Plan mit den Broten verwirklichen können, dann wäre Gilgameš nicht eingeschlafen. Ich nehme darum an, daß v. 222 erklärt werden muß: Sie begann, die Brote zu backen und hinzulegen.

2. Daß alles mit größter Geschwindigkeit geschieht, hat JENSEN GE. S. 46 richtig erkannt. Beweis dafür ist v. 229 „plötzlich“. Der Erzähler nimmt sich nicht einmal die Zeit zu erzählen, daß Gilgameš wirklich eingeschlafen ist.

3. Unglücklich erscheint mir die Erklärung, die JENSEN GE. S. 46 von dieser Stelle gibt: „Als bald sind sechs offenbar seltsame Brote fertig und als siebentes Brot wird gezählt, daß Xisuthros ihn sofort anrührt, sodaß er aufwacht, aufwacht in demselben Moment, in dem er eingeschlafen ist; also daß er garnicht geschlafen und demnach nicht gegen Xisuthros' Anweisung verstoßen hat“.

4. So versteht auch JENSEN GE. S. 47 die vv. 249f.

5. Die Kleider, von denen hier die Rede ist, sind keine gewöhnlichen, sondern märchenhafte Kleider. Vgl. den Mythos von Adapa, der ebenfalls statt der schmutzigen(?) Kleider ein reines Kleid erhält,

Uruk nicht zerschleiben sollen. Und so geschieht es. Auf's neue erwacht die Hoffnung, daß Gilgameš am Ende doch noch das Leben findet, das er sucht.

Allein der Anfang der dritten Szene täuscht alle Erwartungen. Gilgameš und der Fährmann besteigen das Schiff¹ und fahren ab. Nun, so denken wir, ist es endgültig vorbei, *lasciate ogni speranza!* Aber siehe da, welche Überraschung! Auf die Bitte des mitleidigen Weibes verrät Ut-napištim das große Geheimnis von dem Kraut, das auf dem Meeresgrunde wächst und ihn sicher in die Heimat geleiten solle. Sofort bindet sich Gilgameš wie ein Taucher² schwere Steine um den Leib oder an die Füße und läßt sich in die Tiefe hinab. Dort sieht er die unscheinbare Pflanze, pflückt sie, schneidet die schweren Steine los und steigt wieder empor. Voller Entzücken ruft er dem Schiffer zu, daß er das ersehnte Lebenskraut³ gefunden habe, dessen Name lautet: „Als Greis wird wieder jung der Mensch“.

als er in den Himmel kommt (TB I S. 36f.; ähnlich Sacharja 3, 4f., wo auch der Kopfbund nicht vergessen wird, wie bei Gilgameš). Obwohl das Kleid auch dort neben Lebenswasser und Lebensspeise genannt wird, hat es doch keine weitere Bedeutung als die eines freundlich-gastlichen Empfanges. So entläßt hier Ut-napištim seinen Gast mit einem neuen wunderbaren Gewande als Abschiedsgeschenk. Diese Sitte wird dem alltäglichen Leben entnommen sein. — Die „Schönheit des Körpers“ kann in diesem Zusammenhange nichts anderes sein als die natürliche Schönheit, die durch ein Bad wiederhergestellt wird. An wunderbare Kräfte des Wassers ist hier schwerlich gedacht.

1. Es scheint, daß die Todeswasser völlig vergessen sind. Das ist typisch für den Märchenstil.

2. Es ist kulturgeschichtlich von Interesse, daß die Babylonier die Technik des Tauchers kannten.

3. Man hat wohl gemeint, dies Kraut sei gar nicht die Pflanze des Lebens, sondern werde von Gilgameš fälschlich nur dafür gehalten. Es solle vielmehr allein dazu dienen, dem Helden eine glückliche Heimkehr zu sichern und vielleicht speziell „das gefährliche Meer überwinden helfen“ (JENSEN GE. S. 49 Anm. 1). Aber Stillung des Sturms oder der Wogen durch eine Wunderpflanze ist ein Motiv, das in Märchen oder Sagen weder nachweisbar noch wahrscheinlich ist. Ferner wäre sehr merkwürdig, daß Gilgameš solche Erwartungen an das Kraut knüpft, wenn Ut-napištim vorher ausdrücklich etwas Anderes gesagt hätte. Die Worte Ut-napištims erklären sich einfach aus der Technik des Erzählers (s. o. S. 141 Anm. 1). Entscheidend ist eine Stilregel, die für alle Märchen und Sagen charakteristisch ist: Der Held muß stets, wenn auch nach vielen Hemmnissen und wenn auch nur auf kurze Zeit, das ihm gesteckte Ziel erreichen. Keine Aufgabe ist zu schwer, kein Weg zu weit, kein Geheimnis zu verborgen, als daß dem Märchenhelden das Unmögliche nicht möglich wäre. Als zweiter Beweis kommt der Raub durch die Schlange hinzu, vgl. u. — SCHNEIDER LSSSt. S. 59 redet von einem Gastgeschenk, das Ut-napištim seinem Gaste gebe, und unter-

Gilgameš will selbst essen und Anderen zu essen geben, um die Jugend wiederzugewinnen¹.

Aber unterwegs — die Beiden scheinen das Schiff schon verlassen zu haben und zu Fuß zu wandern² — badet Gilgameš in einer Grube mit kaltem Wasser. Da naht eine Schlange, von dem Duft der Pflanze angelockt, und nimmt sie weg. Als Gilgameš nach so kurzer Freude des Besitzes nun doch jede Aussicht auf die Erlangung der Unsterblichkeit eingebüßt hat, da bricht er in Tränen³ und laute Klage aus. Aber sie kehren unversehrt nach Uruk zurück. Während der Schiffer die Mauer der Stadt besichtigt, geht Gilgameš in den Palast — und stirbt⁴.

12. Das altbabylonische Bruchstück. Das MEISSNERSCHE Fragment⁵, das etwa 1500 Jahre älter ist als das bisher behandelte assyrische Epos, beginnt mit einem Gespräch zwischen dem Sonnengotte Šamaš und Giš, wie Gilgameš in dieser Dichtung genannt wird⁶. In den Anfangszeilen ist von den furchtbaren Mühsalen, den Fellen und der Jagdkost des Helden die Rede. Er befindet sich bereits auf der Suche nach dem Leben⁷ und hat sich wahrscheinlich nach dem Wege zu seinem Urahn erkundigt⁸. Der Sonnengott warnt ihn vor weiterer Wanderung,

scheidet zwischen einem „Lebenskraut“ und „Verjüngungskraut“. Aber mir scheint, wenn Gilgameš die Möglichkeit hat, sich immer wieder zu verjüngen, dann hat er auch das ewige Leben. Das Umgekehrte braucht freilich nicht immer der Fall zu sein; vgl. die Erzählung bei A. WÜNSCHE: Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser (Ex Oriente lux I 2. 3) S. 15f.

1. Wiederum ist es für den Märchenstil typisch, daß der Held nicht sofort von dem Lebenskraut ißt, sondern es aufbewahrt, bis es zu spät ist.

2. Das beweisen die vv. 300f., die typisch sind bei Landreisen, die aber bei einer Meerfahrt gar keinen Sinn geben. v. 317 spricht nicht dagegen, da die futurische Übersetzung nicht sicher ist.

3. Der antike „Held“ weint sehr viel leichter als der moderne; vgl. besonders II Sam. 15.

4. Dieser Schluß ist nicht erhalten, sondern von mir ergänzt; vgl. u.

5. Vgl. o. S. 70ff.

6 Vgl. die Bemerkungen UNGNADS über das Verhältnis des Namens Giš zu Gilgameš o. S. 76 (unter „Gilgameš“).

7. Soviel geht aus S 71 Kol. I v. 7f. deutlich hervor; dagegen sind die folgenden Verse 10—15 ganz dunkel. v. 12 möchte JENSEN GE. S. 27 Anm. 2 vom Liegen im Grabe oder im Totenreiche verstehen. Aber Giš kann nicht gut tot gewesen sein, da er sich nach Kol. II v. 13 vor dem kommenden Tode fürchtet!

8. Man kann zweifeln, an welcher Stelle der jüngeren Dichtung dies ältere Fragment einzureihen ist: sicher ist nur soviel, daß es vor

da er sein Ziel doch nicht erreichen werde. Aber, so muß¹ in der folgenden Lücke gestanden haben, er weist ihm dennoch einen Weg².

Die zweite Episode, die vermutlich unmittelbar an die vorhergehende anschließt, erzählt eine Unterhaltung zwischen Giš und der Göttin Sabîtu. Auch sie dämpft seine Hoffnung, als er ihr sein Leid über den Tod seines Freundes geklagt hat: „Das ewige Leben wirst du nie finden, da die Götter es für sich allein bestimmt haben. Für die Menschen aber setzten sie den Tod ein. Darum iß und trink und genieße; pflücke die Rosen, ehe sie verblühen!“ Wieder klafft eine Lücke im Text, doch kann man mit Sicherheit ergänzen, daß die Göttin den Helden an den Schiffer des Ut-napištim³ weiter geschickt hat.

Die dritte Episode, die erhalten ist, zeigt Giš im Gespräch mit dem Fährmann Sur-Sunabu. Beachtenswert ist die Tatsache, daß der Held auch hier das Schiff zunächst unbewacht antrifft und in seinem Zorn die Steinkisten zertrümmert.

Beim Vergleich der älteren Rezension mit der jüngeren ergeben sich nur verhältnismäßig geringe Differenzen. Die Namensformen weichen zwar etwas ab, lassen sich aber doch als identisch erkennen. Zweifeln kann man allerdings, ob Giš und Gilgameš Varianten der Schreibung oder verschiedene Personen⁴ sind. Ferner scheint der Freund in der älteren Dichtung sieben Tage und sieben Nächte krank gewesen zu sein, während die Krankheit nach dem jüngeren Epos mindestens zwölf Tage ge-

das Zusammentreffen mit Sabîtu gehört, das ja im Folgenden geschildert wird. Gewöhnlich nimmt man an, die Worte des Sonnengottes seien vor dem Durchzug des Helden durch den dunkeln Gang des Gebirges gesprochen worden (so JENSEN GE. S. 26; SCHNEIDER LSSt. S. 52). Wahrscheinlicher ist mir, daß die Episode nach dem Durchzug spielt; vielleicht beziehen sich v. 11 ff. auf das Dunkel dieses Weges. Vor allem aber konnte er den Sonnengott Šamaš eher im „Jenseits“, im „Park der Götter“ treffen als diesseits.

1. Das läßt sich mit großer Sicherheit aus dem Stil der Dichtung folgern, der in der älteren wie in der jüngeren Zeit der gleiche geblieben ist.

2. Wahrscheinlich schickt er ihn direkt zu Sabîtu.

3. Hier allerdings Uta-naïštim genannt; vgl. dazu die Bemerkung UNGNADS o. S. 80.

4. Wenn es sich um verschiedene Personen handelt, dann hätten wir hier den urkundlichen Beleg für die unten ausgesprochene Vermutung, daß die Fahrt nach dem Leben ursprünglich ein besonders umlaufender Stoff war und erst relativ spät auf Gilgameš übertragen wurde.

dauert hat¹. Im großen und ganzen aber ist der Aufbau der älteren wie der jüngeren Fassung, so weit sie uns überliefert sind, der gleiche gewesen. Nachdem Gilgameš ungewöhnlich lange um seinen Freund getrauert und das Begräbnis hinausgezögert hat, macht er sich auf die Suche nach dem Leben. Unterwegs trifft er nach der altbabylonischen Rezension 1. den Sonnengott, 2. Sabîtu und 3. den Schiffer, nachdem er zuvor die Steinkisten zertrümmert hat. In dem jüngeren Epos folgen einander die Begegnungen 1. mit den Skorpionriesen, 2. mit Sabîtu und 3. mit dem Schiffer, ebenfalls erst nachdem die Steinkisten zerbrochen worden sind. Da beide Texte nur fragmentarisch erhalten sind, so wäre es nicht unmöglich, diese Unterschiede durch harmonistische Kunst auszugleichen². Indessen wertvoller als solche Vermutungen, die keine Beweiskraft beanspruchen könnten, ist ein Vergleich der überlieferten Reden. Wörtliche Übereinstimmung ist nicht vorhanden, wohl aber stilistische und gedankliche. In beiden Texten pflegen die Gefragten zunächst zu betonen, daß Gilgameš sein Ziel nicht erreichen wird, um ihm hinterher dennoch einen Weg zu zeigen. So gelangt der Held vom Einen zum Andern, bis er gefunden hat, was er sucht, allerdings nur auf kurze Zeit. Denn beide Dichtungen sind von demselben Geist der Skepsis und von derselben Stimmung gegenüber dem Tode beseelt. Alleiniges Eigentum der älteren Rezension, wenigstens an dieser Stelle des Epos, ist die nüchterne Lebensregel, die Sabîtu dem Giš empfiehlt: „Laßt uns essen und trinken; denn morgen sind wir tot!“ Vielleicht war es den Babyloniern später anstößig, solche Lehren grade von einer Gottheit vortragen zu lassen³. Indessen wer bürgt bei den vielen Lücken dafür, daß die jüngere Fassung ähnliche Sätze nicht an anderer Stelle bot? Jedenfalls ist es trotz des altbabylonischen Fragmentes unmöglich, die Geschichte der Dichtung an der Hand der Über-

1. Vgl. o. S. 71 Kol. II v. 8f. mit S. 37 v. 21ff. — Wenn es S. 71 Kol. II v. 6 heißt: „ich ließ ihn nicht begraben“, so ist dieser Ausdruck wohl cum grano salis zu verstehen: „ich ließ ihn lange Zeit nicht begraben“; vgl. S. 45 v. 55f. Denn es ist ganz unwahrscheinlich, daß der Freund überhaupt kein Begräbnis gefunden hätte; er wäre dann nach antiken Begriffen geschändet worden.

2. So könnte eventuell eine Begegnung mit Šamaš in der Lücke S. 43 (nach v. 167) erzählt worden sein, obwohl sich Bedenken dagegen erheben lassen.

3. So vermutet SCHNEIDER LSSt. S. 53.

lieferung zu schreiben, sondern man ist nach wie vor auf innere Schlüsse angewiesen¹.

13. Die Suche nach dem Leben. Den Inhalt des dritten Teiles unseres Epos bildet das Rätsel des Todes, das zu den ältesten Problemen des Menschengeschlechtes gehört und dessen Sphinxaugen noch uns anblicken. Die Lösung lautet: Es ist kein Kraut wider den Tod gewachsen. Wohl ist es dem Zweidrittelgott Gilgameš geglückt, das Lebenskraut wenigstens für einen Augenblick zu besitzen, aber auch er hat es verloren und ist dem Geschick nicht entgangen, das seitdem unwiderruflich über der Menschheit waltet und von dem sie nichts erlösen kann. Als die Götter die Menschen schufen, so sagt schon die alte Dichtung, haben sie ihnen den Tod als Patengeschenk in die Wiege gelegt, das Leben aber sich selbst vorbehalten. Die Unsterblichkeit ist die Haupteigenschaft, die die Götter von den Menschen unterscheidet: Wer die Gabe des ewigen Lebens erlangt hat, wie Ut-napištim, der ist in den Kreis der Götter aufgenommen. Das Problem des Todes hat, wie die älteste Menschheit überhaupt, so besonders die Babylonier beschäftigt. Sie fabulierten von Ut-napištim, der an die Mündung der Ströme entrückt wurde und dort ein seliges Leben führt; sie fabulierten von Adapa, der, durch eine Götterlüge getrieben, das ewige Leben verscherzte; sie fabulierten von Gilgameš, der nach vielen Entbehrungen und weiten Reisen das Wunderkraut fand, bis es die Schlange ihm raubte. Bei keinem anderen Volke der Welt sind so viele Mythen erhalten, die das tragische Schicksal des Menschen als Hauptthema behandeln, wengleich viele Nationen es ebenso stark empfanden und ihre Erzählungen sich in einzelnen Motiven mit dem Gilgameš-Epos berühren. Vielleicht gab es einmal eine Zeit, in der man die Frage nach der Existenz des Lebenswassers und des Lebenskrautes ernsthaft erwogen und bejaht hat, bis man diesem primitivsten Glauben entwuchs und die Wunschdinge im Jenseits

1. Alle Differenzen werden durch den Eindruck aufgewogen, daß die Überlieferung in den anderthalb Jahrtausenden verhältnismäßig geringe Wandlungen durchgemacht hat. Leider kann man auch hier nur von einem „Eindruck“ reden, da zu wenig Material vorliegt, um die Behauptung zu voller Sicherheit zu erheben. Jedenfalls muß man sich zunächst ganz auf die Übereinstimmung des dritten Teils beschränken, obwohl auch die beiden ersten Teile vorhanden gewesen zu sein scheinen. Denn Giš verweist nicht nur auf den Tod Engidus, sondern auch auf gemeinsam erlebte Abenteuer; vgl. o. S. 71 Kol. II v. 1 ff.

hinter dem Ozean suchte, in dem Lande der Götter und Seligen, in das wohl ein Weltenwanderer wie Gilgameš dringen mag, das aber dem gewöhnlichen Sterblichen verschlossen ist. Ihm bleibt nur die Sehnsucht, der Euripides im Liede des Hippolytos¹ klassischen Ausdruck verliehen hat:

O wär ich von hinnen,
o daß mich die Schwingen
der Wolken umfingen,
ein Gott mich befiedert
den Scharen der Vögel
des Himmels gesellte!

Dann schwäng ich mich über die wogende Salzflut
zu Adrias Küsten, Eridanos Strudel,
wo Helios Töchter um Phaeton klagen;
es rinnen die Tränen der Mädchen zum Meere,
gerinnen zu gleißendem Bernstein.

Zum Garten der Götter
der Flug mir gelänge,
wo menschlichen Schiffern
der Alte der Tiefe
zu fahren verwehrt,

wo Atlas die Grenzen des Himmels behütet,
und Hesperos Töchter die güldenen Äpfel.
Da steht der Palast, wo der König der Götter
die Hochzeit begangen, da sprudelt der Nektar,
da spendet die Erde, die ewge, den Göttern
die Speise des seligen Lebens.

Dem Gilgameš-Epos am verwandtesten ist eine Gruppe innerhalb der Märchen, die sich mit der Frage befaßt, wie es möglich sei, dem allgemeinen Schicksal des Sterbens zu entrinnen. Die Antwort lautet: Wenn man in das Land geht, wo der Tod keine Macht hat! Da nach dem Stilgesetz des Märchens jeder Held, der eine Hauptrolle spielt, das ihm gesteckte Ziel trotz aller Schwierigkeiten stets glücklich erreichen muß, so gelangt er naturgemäß auch dorthin, wo das ewige Leben herrscht. Aber merkwürdig ist doch, wie selbst das Märchen fast überall die pessimistische Überzeugung zum Ausdruck bringt, daß es nichts

1. v. 732 ff. nach der Übersetzung von von WILAMOWITZ.

Gewisseres gebe als den Tod. Besonders resigniert ist jenes Märchen¹, wonach ein reich gewordener Mann ein Land sucht, in dem niemand stirbt. Als er es gefunden zu haben glaubt, siedelt er sich dort mit seiner Familie an, aber der Schein hat ihn getrogen. Zwar stirbt dort niemand, wie sonst die Menschen zu sterben pflegen, allein was ist es anders als der Tod, wenn von Zeit zu Zeit ein unsichtbares Wesen jemanden ruft, der ihm folgen muß, er mag wollen oder nicht? Andere Erzähler² kennen ein Reich, wo das Leben ohne Tod und die Jugend ohne Alter unbeschränkt regiert. Ehe der Held dorthin gelangt, muß er bisweilen andere Länder durchwandern, in denen der Tod zwar nicht völlig, aber doch teilweise aufgehoben ist und erst nach 600, dann nach 800 und endlich nach 1000 Jahren eintritt³. Aber wie Adam das Paradies verscherzt, so gibt auch der Märchenheld das Wohnen an der Stätte der Unsterblichkeit auf, weil die Lust zur Heimkehr in ihm erwacht ist, sei es durch einen Traum oder durch das Betreten eines ihm verbotenen Tales der Sehnsucht, der Klage oder des Schmerzes. Nun hätte er zwar die abstrakte Möglichkeit, wiederzukommen in das Land, wo niemand altert noch stirbt und wo die Zeit unmerklich rasch verrinnt, in Wirklichkeit jedoch erfolgt der Abschied meist auf Nimmerwiedersehen. Nach den italienischen, französischen und irischen Märchen⁴

1. MITE KREMNITZ: Rumänische Märchen. Leipzig 1882. S. 133 ff.: „Die Stimme des Todes“. Auch armenisch; vgl. HEINRICH VON WLISLOCKI: Märchen und Sagen der Bukowinaer und Siebenbürger Armenier. Hamburg 1892. No. 58: „Von den drei Brüdern, die nie sterben wollten“.

2. Vgl. das walachische und kleinrussische Märchen, mitgeteilt bei REINHOLD KÖHLER: Kleinere Schriften. Berlin 1900. Bd. II S. 406 ff. Noch schöner ist das ihm unbekanntes ungarische Märchen „von dem Königssohn, der sich nach der Unsterblichkeit sehnte“ bei ELISABET SKLAREK: Ungarische Volksmärchen. Leipzig 1901. S. 1 ff. Die lange Zeitdauer wird gewöhnlich plastisch veranschaulicht: Die Menschen leben so lange, bis der König einen Berg mit Hacke und Spaten abgetragen, bis eine Schwalbe mit ihrem Schnabel einen Wald abgewetzt hat u. s. w.

3. Dasselbe ästhetische Prinzip allmählichen Anschwellens, nach dem hier die Länder in horizontaler Fläche neben einander geordnet sind, ist auch der Chronologie des Priesterkodex im AT. geläufig, nur mit dem Unterschied des Aufsteigens in vertikaler Linie: gegenwärtig beträgt die Lebensdauer der Menschen 80, zur Zeit der Patriarchen 200, bei den Vätern von Abraham bis Noah 600, von Noah bis Adam 1000 Jahre, und Adam selbst hätte ewig gelebt, wenn er im Paradies geblieben wäre; denn dort hat der Tod kein Existenzrecht.

4. Vgl. die gute Zusammenstellung der verschiedenen Märchen bei REINHOLD KÖHLER (s. vorletzte Anm.).

erhält der Jüngling ein Pferd, von dem er nicht absteigen darf. Allein irgend ein Hindernis verleitet ihn dazu, diesem Befehl ungehorsam zu sein, sodaß er sterben muß; gewöhnlich ist dies Hindernis vom Tode selbst verursacht, der einen Wagen alter, auf der Suche nach dem Helden abgeschlissener Schuhe mit sich führt. Nach den tirolischen, rumänischen und walachischen Märchen findet der Königssohn dagegen, nach Hause zurückgekehrt, den völlig zusammengeschrumpften, fast schon zu Grunde gegangenen Tod¹ in einer Truhe sitzen. So rennt er dem direkt in die Arme, dem er entrinnen wollte. Nur zwei Märchen², das der Kleinrussen und Ungarn, kennen einen anderen, für den Helden günstigeren Verlauf, indem die Beute dem Tode noch im letzten Momente entrissen wird: Der Tod ist dem Jüngling nachgeeilt und hat ihn grade an der Grenze des Reiches der Unsterblichkeit eingeholt, sodaß eine Kompetenzstreitigkeit entsteht, die durch eine Wette zum Austrag gebracht wird. In beiden Fällen wird der Held geworfen und durch den Wurf gerettet: das eine Mal fliegt er an den Himmel und wird zu einem Stern neben dem Monde; das andere Mal ergeht es ihm ähnlich, er fällt aber wieder herab und der Königin der Unsterblichkeit grade in den Schoß³.

Von einem historischen Zusammenhang der aufgezählten Märchen mit der babylonischen Dichtung kann keine Rede sein, da die Ausführung im Einzelnen völlig abweicht und da nur das allgemeine Thema übereinstimmt. Denn das ist der Leitgedanke, der sich deutlich durch den dritten Teil des Epos hindurchzieht: die Reise des Helden in ein fernes Land, um dem Tode zu entrinnen und das ewige Leben zu finden. Diesen Sinn hat nicht

1. Hier scheint die Idee des für jeden Menschen individuellen Todesengels vorzuliegen (R. KÖHLER). Oder ist an dieselbe Unbeholfenheit des Todes zu denken wie in dem Märchen vom „Gevatter Tod“?

2. Das ungarische Märchen ist genauer eine Kombination des kleinrussischen Typus mit den im Vorhergehenden skizzierten Rezensionen.

3. Ich beschränke mich absichtlich auf diejenigen Parallelen, in denen die Fahrt nach dem ewigen Leben das Hauptthema ist. Wo sie nur ein Motiv neben andern bildet und wo der Hauptgedanke nicht zu klarem Ausdruck kommt, muß auch nur auf eine flüchtige Übersicht der Erzählungen verzichtet werden; denn erstens könnte man darüber ein besonderes Buch schreiben und zweitens würde für die babylonische Dichtung wenig daraus zu lernen sein. Eine Ausnahme macht der Alexander-Roman, da er vielleicht Nachklänge des Gilgameš-Epos enthält.

nur der vorliegende Text, sondern diesen Sinn hat der Stoff gehabt, solange er überhaupt existierte. Die meisten Forscher¹ freilich glauben, sich dabei nicht beruhigen zu dürfen, sie wollen das Material durchaus mythisch erklären und vor allem einen astralmythologischen Hintergrund aufdecken. Allein mit Unrecht, denn jener Hauptgedanke läßt sich vom Himmel schlechterdings nicht ablesen, mag man auch das Horoskop oder das Fernrohr benutzen, sondern ist einzig der Sehnsucht des Menschenherzens nach Überwindung des Todes entsprungen. Ob in die Reiseabenteuer einzelne astrale Motive verflochten sind, ist eine andere Frage, die noch untersucht werden soll.

Wer die Resultate der Sagenforschung kennt, wird ohne weiteres die Vermutung aufstellen, daß der im dritten Teil des Epos verarbeitete Stoff ursprünglich für sich allein umgelaufen ist, da sein Thema in sich geschlossen ist und nicht notwendig einer Voraussetzung bedarf. Die vorstehenden Parallelen zeigen in der Tat die Selbständigkeit, die das Thema in den Märcen bewahrt hat. Nun ist allerdings in dem Epos der Tod Engidus die unmittelbare Veranlassung für die Reise des Gilgameš an die Mündung der Ströme. Das traurige Schicksal, das den jungen Freund betroffen hat, soll den dritten Teil der Dichtung mit dem vorhergehenden verknüpfen. Aber die Verbindung ist äußerst lose und nicht sehr geschickt. Denn man würde vor allem erwarten, daß Gilgameš das Leben nicht für sich sucht, sondern nur um seinen toten Genossen wieder zu erwecken. Davon ist jedoch in dem Text, auch der altbabylonischen Rezension, nicht die leiseste Andeutung zu finden! Die Angst, die den Zweidrittelgott vor dem eigenen Ende beseelt, braucht nicht unbedingt auf dem Tode seines Jugendfreundes zu beruhen. So ist hier ein deutlicher Bruch vorhanden, der nur dürftig verdeckt ist.

Fragt man weiter, welcher Stoff früher auf Gilgameš übertragen worden sei, ob die gemeinsamen Abenteuer mit Engidu oder die Suche nach dem Leben, so spricht die Wahrscheinlichkeit wohl für die erste Annahme². Aus der altbabylonischen

1. Ausnahmen sind vor allem EDUARD MEYER, der GA. Bd. I 2 S. 431f. wesentlich richtig gesehen hat, und UNGNAD TB. I S. 40. 61.

2. Wenn auch die Suche nach dem ewigen Leben im Epos das jüngste Thema sein sollte, so ist damit über das absolute Alter noch

Rezension lassen sich keine zwingenden Schlüsse ziehen, da vor allem nicht feststeht, wie viel von den ersten beiden Teilen des Epos damals bereits vorhanden war. So muß man sich mit einer allgemeinen Erwägung begnügen: Ehe man dem Gilgameš die Wanderung an die Mündung der Ströme zuschreiben konnte, mußte er schon durch gewaltige Heldentaten berühmt sein. Das lehrt besonders deutlich die Parallele Alexanders des Großen, der wirklich in die Wunderwelt des Ostens eingedrungen war und seine Schlachten in fernen Landen geschlagen hatte, bevor ihn fabelfrohe Dichter auch den Weg zum Wasser des Lebens und zur Wohnung der Seligen nehmen ließen¹.

Im Schlinggewächs des Alexanderromans² ist die Suche nach dem ewigen Leben zwar nur ein kleiner Nebensproßling; dennoch ist ein Vergleich mit dem Gilgameš-Epos in mehrfacher Hinsicht von Interesse. Wenngleich beide in Einzelheiten stark von einander abweichen und wenngleich die Verästelungen der Alexandersage wieder unter sich mannigfach variieren, so stimmen sie doch fast sämtlich in der Hauptsache überein: Alexander erlangt so wenig wie Gilgameš die Unsterblichkeit. Nach Pseudo-Kallisthenes trägt der Koch die Schuld daran, daß sein Gebieter das ewige Leben verscherzt. Die syrische Legende läßt ihn überhaupt nicht ins Paradies gelangen. Nach der syrischen Homilie, die fälschlich dem Jakob von Serug zugeschrieben wird, verwehrt ihm Gott, sich in der Lebensquelle zu baden. Nur der Talmud erzählt, der große König habe sich sein Gesicht mit dem Lebenswasser gewaschen³. FRIEDLAENDER hat versucht, die „ursprüng-

nichts ausgesagt. Der Stoff ist an sich sehr alt, vielleicht ebenso alt und noch älter wie die Freundschaft zwischen dem König und dem Tiermenschen, oder wie die Feindschaft zwischen dem Stadtkönig und der Stadtgöttin, also wie diejenigen Überlieferungen, die dem ersten und zweiten Teil des Epos zu Grunde liegen.

1. Vgl. FR. KAMPERS: Alexander der Große und die Idee des Weltimperiums (Studien und Darstellungen I 2. 3). Freiburg 1901. S. 26.

2. Vgl. außer KAMPERS (s. vor. Anm.) noch MARK LIDZBARSKI: Wer ist Chadir? ZA. VII. S. 104 ff. und: Zu den arabischen Alexander-Geschichten ebd. VIII S. 263 ff.; BRUNO MEISSNER: Alexander und Gilgameš (Hallenser Habil.). Leipzig 1894; A. WÜNSCHE: Alexanders Zug nach dem Lebensquell, Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur 1898; J. FRIEDLAENDER: Alexanders Zug nach dem Lebensquell und die Chadhirlegende AR. XIII. 1910. S. 161 ff.

3. Vgl. KAMPERS a. a. O. S. 91 und FRIEDLAENDER AR XIII S. 205. Danach wäre Alexander wirklich unsterblich geworden! Diese Anschauung ist gewiß nicht in den Kreisen des Judentums entstanden, sondern entlehnt, freilich nicht aus Pseudo-Kallisthenes.

liche“¹ Form dieser Alexandersage aus den verschiedenen Rezensionen zu rekonstruieren: „Alexander von Mazedonien, der große Welteroberer, dessen Macht die Grenzen des Menschlichen erreicht hat, will die letzte Schranke des Menschlichen durchbrechen und ewiges Leben erlangen. Er erfährt, daß irgendwo in der Nähe des Landes der Finsternis sich ein Quell befindet, dessen Wasser ewiges Leben verleihe. Alexander begibt sich, nachdem er sich für die gefahrvolle Reise entsprechend mit Proviant versehen, mit auserlesenen Jünglingen, deren Tapferkeit und Ausdauer den Gefahren des Zuges gewachsen sind, auf den Weg. Nachdem er das Land der Finsternis erfolgreich durchquert hat, gelangt er in eine quellenreiche Gegend. Es gilt nun, unter den vielen Quellen jener Gegend den Lebensquell ausfindig zu machen. Einst traf es sich, daß Alexander hungrig wurde und von seinem Koche zu essen verlangte. Dieser nahm einen gesalzenen oder gedörrten Fisch und versuchte, ihn in einer der Quellen zu reinigen. Da wurde der Fisch lebendig und entschlüpfte seinen Händen. Der Koch sprang dem Fische nach, um ihn zu fangen, und nahm auf diese Weise ein unwillkürliches Bad. In seiner Beschränktheit merkte der Koch die Bedeutung des Vorganges nicht und erzählte daher keinem, was ihm passiert war. Erst als sie nach vergeblichem Suchen durch das Land der Finsternis hindurch zurückgekehrt waren und ein jeder seine Erfahrungen in diesem merkwürdigen Lande zum Besten gab, da fühlte sich auch der Koch gedrungen, die Begebenheit mit dem Fische zu erzählen. Alexander wird von wildem Schmerz ergriffen, als er aus dem Berichte seines Koches erfährt, daß ihm durch dessen Nachlässigkeit die heißersehnte Gelegenheit, sich ewiges Leben zu verschaffen, so nahe an der Verwirklichung entschlüpft ist. Sein Ärger entlädt sich nun auf das Haupt des unglückseligen Koches. Zwar sucht dieser ihm die Nutzlosigkeit der Reue vor Augen zu halten. Aber dieser philosophische Einwand vermag die Wut des enttäuschten Welteroberers nicht zu besänftigen. Alexander gibt Befehl, seinen Koch hinzurichten. Allein der Tod hat keine Gewalt über ihn: er ist ja, ohne es zu wissen, durch das Bad in der Lebensquelle unsterblich geworden. Alexanders Mißgunst und Beschämung kennt nunmehr, da er sich bewußt wird, daß

1. AR. XIII S. 185 ff. Ich bin geneigt, diese Fassung der Alexandersage eher für die jüngste zu halten; vgl. u. § 15.

sein Koch mühelos erlangt hat, was er selber mit heißem Bemühen vergeblich erstrebt hatte, keine Grenzen. Um den garstigen Koch endlich los zu werden, läßt er ihm einen Stein um den Hals hängen und ins Meer versenken. Sterben kann der Koch, der mit dem Lebenswasser in Berührung gekommen, nicht. Aber auch die Unsterblichkeit fruchtet ihm wenig. Er wird zu einem Seedämon, der bestimmt ist, in dem Teile des Meeres, in dem er versenkt wurde, in alle Ewigkeit hinaus ein freudloses Dasein zu fristen“.

14. Die Reiseabenteuer und die Astralmythologie.

Man hat das ganze Epos charakterisiert als ein „Reiseepos, etwa nach Art der Odyssee“¹. Im dritten Teil und damit zugleich im Hauptteil der Dichtung spielen in der Tat die Reiseabenteuer eine große Rolle; in den ersten beiden Teilen treten sie indessen, soweit der Text überliefert ist, zurück. Vor allem ist jene Charakteristik jedoch deshalb unzutreffend, weil die Abenteuer nicht um ihrer selbst willen (wie in der Odyssee oder in der vollständigen Fassung der Alexandersage) erzählt werden, sondern nur deshalb, weil der Held auf seiner Wanderung naturgemäß etwas erleben muß. Das Hauptthema ist vielmehr, wie im vorigen Paragraphen gezeigt wurde, die Suche nach dem ewigen Leben, und alle Abenteuer sind diesem Hauptzweck in straffer Weise untergeordnet. Das ergibt sich besonders deutlich aus der Kürze, mit der die Heimkehr berichtet wird.

Nun ist aber seit der Veröffentlichung des Gilgameš-Epos die Kette der Forscher² nicht abgerissen, die in ihm einen astralmythologischen Hintergrund zu entdecken glaubten. Während KUGLER den Himmel für den ursprünglichen Schauplatz der Dichtung hält und meint, daß sich ihre Ereignisse dort abspielen, ist JENSEN zu einem anderen Resultat gekommen, das er nach eingehender Begründung in die Worte zusammenfaßt: „Das Gilgameš-Epos bietet in seinem Kern eine Darstellung der bemerkenswertesten Ereignisse des Sonnenjahres und des Sonnentages am Himmel und auf der Erde unter Anlehnung an das

1. WUNDT: Völkerpsychologie II 3 S. 525.

2. Es seien neben dem ersten: HENRY RAWLINSON vor allem genannt: ALFRED JEREMIAS in seinem Artikel: Izdubar (ROSCHE, Mythol. Lex. II 773 ff.); KUGLER: Die Sternenfahrt des Gilgameš (Stimmen aus Maria-Laach 1904); ZIMMERN KAT. S. 580; JENSEN KB. VI S. 422 f. und GE. S. 77 ff.

scheinbare Lokal und die Richtung des täglichen Sonnenlaufs“¹. Trotzdem die Beweisführung äußerst scharfsinnig ist, scheint sie mir dennoch mißglückt zu sein.

Das Spiegelbild des täglichen Sonnenlaufes findet JENSEN in der Richtung der Reisen wieder, die Gilgamesh unternimmt: Sein erster Zug gehe nach dem fernen Osten, zum Götterberg des Humbaba, wo er Istar treffe, die Göttin des Venus-Sterns; von dort kehre er in westlicher Richtung nach Uruk heim. Auf dem zweiten Zuge, der Suche nach dem Leben, führe ihn der Weg zunächst nach dem fernen Westen, dann aber komme er in östlicher Richtung wieder nach Uruk zurück². Gegen diese Konstruktion lassen sich gewichtige Bedenken erheben: Sie ist hinfällig, wenn, wie oben zu zeigen versucht wurde, der Zedernberg nicht im Osten liegt, sondern mit dem Amanos identisch ist³, und wenn das Erlebnis mit Istar nicht auf dem Zedernberge, sondern in Uruk selbst stattfindet⁴.

Weiter bemüht sich JENSEN, die einzelnen Episoden des Epos mit dem jährlichen Lauf der Sonne durch die Tierkreisbilder zu kombinieren; doch werden bisweilen auch andere Sternbilder zur Erklärung herangezogen. Die Nachprüfung seiner Hypothesen soll zunächst auf die Abenteuer der beiden ersten Teile unserer Dichtung beschränkt bleiben. Da ist der relativ sicherste Ausgangspunkt die Freundschaft zwischen Gilgamesh und Engidu; die Helden werden vielleicht Adoptivbrüder, „Zwillinge“ = die Sonne tritt in das Gestirn der *gemini*. Diese Gleichung ist zwar nicht ohne weiteres einleuchtend⁵, könnte aber zur Not gelten, wenn vorher und nachher zwingende Analogien zwischen den Handlungen des Epos und zwischen der Sonnenbahn nachgewiesen wären. Nun tritt die Sonne unmittelbar vorher in das Zeichen des *taurus*. Da im Epos ein Ereignis fehlt, das ihm entspräche, so vermutet JENSEN, daß sich jenes Sternbild in dem Himmelsstier reflektiere; dieser begegne uns da, wo wir nach der Sonnenbahn vom *leo* zu hören erwarten. Die Reihenfolge der himmlischen Urbilder wird hier in bedenklicher Weise gestört⁶. Diese

1. GE. S. 109.

2. Ebd. S. 80f.

3. Vgl. o. S. 112.

4. Vgl. o. S. 116 Anm. 3. Über die Richtung des zweiten Zuges vgl. u.

5. Vgl. o. S. 100f.

6. Grade auf die Reihenfolge legt JENSEN besonderes Gewicht. Er glaubt (S. 97) einen „durchschlagenden Beweis“ dafür geliefert zu haben,

Tatsache ist um so auffälliger, als grade der Löwe das heilige Tier der Ištar ist¹. Die Erzähler hätten demnach allen Anlaß gehabt, von dem Kampf mit einem Himmelslöwen zu berichten. Es läßt sich nicht einsehen, warum das nicht geschehen sollte. Und wenn das Epos wirklich vom Himmel abg. lesen ist, warum schob der Dichter nicht ein dem *taurus* entsprechendes Abenteuer an der richtigen Stelle, d. h. vor dem Zusammentreffen der beiden Freunde, ein und ließ dann später dem Stierkampf einen Löwenkampf folgen? Wie Gilgameš = Sonne, so ist Engidu = *aries*; die Sonne tritt zuerst in das Sternbild des Widders, und darum beginnt das Epos mit Engidu. Aber das Einzige, worin Engidu an einen Widder erinnert, ist die Vermutung JENSENS, daß der Tiernensch wahrscheinlich mit Schafsfellen bekleidet war. Nun gehört Engidu gar nicht mit den zahmen, sondern mit den wilden Tieren zusammen; sein Gegner ist ein Jäger (nach JENSEN der „Jagdsterne“ Beteigeuze), der ihn mit Hilfe einer Dirne (hier vermißt man bei JENSEN das himmlische Analogon) überwindet². Ferner dürfte, da sich die Sonne bewegt, nicht Engidu zu Gilgameš kommen, sondern das Umgekehrte müßte der Fall sein, und wenn die Begegnung zwischen Widder und Sonne die Phantasie der Dichter angeregt haben soll, warum hielten sie sich dann nicht genauer an ihr Vorbild? Den *leo* will JENSEN³ in dem Löwen wiedererkennen, der als der dritte Geliebte der Ištar genannt wird⁴. Indessen darf man zunächst fragen, wie dieser zu einer bedeutungslosen Nebenfigur herabsinken konnte. Zum andern darf man nicht vergessen, daß hier zum zweiten Male die Reihenfolge der Tierkreiszeichen in Unordnung geraten ist. Denn die Buhlschaft mit dem „Löwen“ fand doch sehr viel früher statt, lange bevor Gilgameš (= Sonne) die Ištar (= Sirius) traf! Und warum wird Ištar von JENSEN mit Sirius kombiniert, statt, wie man erwarten sollte, mit *virgo*? Wahrscheinlich, weil der *leo* der „Jungfrau“ vorangeht, während er nach dem Epos ihr folgen sollte! Welche Ereignisse oder Gestalten der Dichtung entsprechen der *virgo*, dem *cancer*, der *libra*? Da in dem System JENSENS mehrere Lücken klaffen, da die von ihm behauptete Reihenfolge

daß „eine gleiche chronologische Reihenfolge der mit einander vergleichbaren Ereignisse“ vorhanden sei.

1. Vgl. o. S. 130.

2. Vgl. o. S. 94.

3. GE. S. 103.

4. Es ist auch beachtenswert, daß JENSEN zu den anderen Geliebten keine Analogien unter den Sternen findet.

nicht vorhanden ist und da sich allen anderen Analogien unüberwindliche Bedenken entgegenstellen, so ist auch die erste Entsprechung zwischen der Freundschaft der Helden und den *gemini*, obwohl sie an sich möglich wäre, für einen Zufall zu halten.

Wenden wir uns dem dritten Teil des Epos zu, so begegnen uns auf der abenteuerlichen Reise des Gilgameš zuerst die Skorpionmenschen, die man von vornherein und mit großer Bestimmtheit als astralen Ursprungs bezeichnet hat. Wer die Darstellungen des Skorpions und des Skorpionschützen auf babylonischen „Grenzsteinen“¹ kennt, wird geneigt sein, an Tierkreiszeichen zu denken, wengleich ein zwingender Beweis für astrale Auffassung auch damit nicht erbracht ist². Von solchen mischgestaltigen Ungeheuern ist die babylonische Literatur übervoll; auch in dem Heer der Tiâmat befinden sich Skorpionmenschen³ neben anderen Drachen, von denen nur wenige Sternbilder sein dürften⁴. Ursprünglich handelt es sich jedenfalls, so darf man aus allgemeinen Gründen behaupten, einfach um Fabeltiere, die mit dem Himmel und dem Tierkreis speziell nichts zu tun haben; so wird in einem rumänischen Märchen, wo jede astrale „Deutung“ ausgeschlossen ist, erzählt, wie Fetfrumos, der gleich Gilgameš das Leben ohne Tod und die Jugend ohne Alter sucht, zuerst zu der menschenfressenden Spechtfee und dann zu der feuerspeienden Skorpionhexe kommt⁵. Damit soll nicht geleugnet werden, daß die Skorpionmenschen wie andere Ungeheuer auf einer späteren Stufe in den Sternbildern des Himmels wiedergefunden worden sind. Die Frage ist nur, ob sie schon dem Gilgameš-Epos als solche bekannt sind. Ihre Funktion wird deutlich geschildert: sie haben die Aufgabe, das Himmels- oder Sonnentor zu bewachen, sind also keine Tierkreiswesen, sondern Pförtner. Bildliche Darstellungen solcher Pförtner sind auf zahlreichen

1. Vgl. z. B. JEREMIAS ATAO. S. 10; Izdubar bei ROSCHER II Sp. 818 (auf einem Zylinder Sp. 793). FRANK: Bilder und Symbole (LSSt. II 2. 1906) S. 4.

2. FRANK (s. vor. Anm.) weist nach, daß die Darstellungen auf Grenzsteinen meist Symbole der Götter sind. „Damit soll aber nicht“, so fügt er S. 3 hinzu, „in Abrede gestellt werden, daß speziell bei den Grenzsteinen mehrfach (z. B. bei Skorpion, schießendem Skorpionmensch) grade diejenigen Beziehungen hervorgekehrt sind, in welche die Götter zu einzelnen Sternen und Sternbildern des Tierkreises gesetzt wurden“.

3. Vgl. TB. I S. 8 v. 122.

4. Vgl. UNGNAD TB. I S. 8 zu v. 121.

5. M. KREMnitz: Rumänische Märchen. Leipzig 1882. No. 2.

Siegelzylindern überliefert¹. Da die Skorpionmenschen am Rande der Erde oder am Eingang zum „Jenseits“ stehen, so sind sie Grenzwächter überhaupt und haben die Pflicht, jeden Unberufenen vom Götterpark fernzuhalten. Sie mögen als Riesen gedacht worden sein², jedenfalls waren sie wegen ihrer furchterregenden Mischgestalt die schrecklichsten Wesen, die der Babylonier kannte, und eben deshalb vorzüglich geeignet, an der Grenze Posten zu stehen. Aus demselben Grunde sind sie auch in das Gefolge der Tiāmat gekommen, des gewaltigsten Ungetüms, das die Welt je gesehen hat³. Als Grenzwächter waren sie gradezu prädestiniert, auf den „Grenzsteinen“ abgebildet zu werden; denn wer das Land der Götter zu hüten vermag, wird auch die Ländereien der Menschen in Schutz nehmen und über der Erfüllung der abgeschlossenen Verträge wachen. Man hat also nicht nötig, die Skorpione und Skorpionschützen der *kudurrus* als ursprüngliche Tierkreiszeichen zu erklären; diese Auffassung hindert hier wie in den anderen Fällen eher das Verständnis der überlieferten Tatsachen, als daß sie es fördert.

Die astralmythologische Deutung aber zerschellt vollends an der Tatsache, daß die Skorpionmenschen „bei der Sonne Aus- und Eingang die Sonne bewachen“⁴. An dem Sinn dieser Worte ist kaum ein Zweifel möglich⁵: Das Tor, an dem die mischgestaltigen Pförtner stehen, ist zugleich das Sonnentor, durch das die Sonne und folglich auch der Sonnengott täglich⁶ ein- und ausgehen. Sollte wohl der Verfasser dieser Verse eine so gute astronomische Kenntnis besessen haben, wie sie ihm von JENSEN

1. Jetzt gesammelt von PRINZ: Astralsymbole S. 25f.; vgl. auch TB. II Abb. 12.

2. Auch nach der Edda Helr. Str. 1 führt ein Weg durch die felsigen Pforten eines von einer Riesin (als Wächterin?) bewohnten Hauses zur Unterwelt; vgl. RICHARD M. MEYER AGRG S. 467. Der Höllenhund, der Kerberos, als Wächter zur Unterwelt, der Kerub als Wächter des Paradieses, Humbaba als Wächter des Zedernberges sind Parallelgestalten, auch Atlas, der „die Grenzen des Himmels behütet“ (s. o. S. 148) und unzählige andere Wesen.

3. Die Gründe, die man gegen die Drachengestalt der Tiāmat anzuführen pflegt, halte ich nicht für beweiskräftig.

4. S. o. S. 40 v. 44.

5. JENSEN GE. S. 25 Anm. 6 fragt: „Heißt das, wie sonst: Beim Aufgang und Untergang der Sonne? Oder ist vom Herausgehen der Sonne aus dem Bergtor und dem Hineingehn in das Bergtor die Rede? Ist gar Beides identisch? Aber wie wäre das zu denken?“

6. S. o. S. 40 v. 38.

und den andern Astralmythologen zugetraut wird? Kann derjenige, der von einer Bahn der Sonne durch die Tierkreiszeichen weiß, die kindlich-primitive Vorstellung teilen, daß sich am Rande der Erde ein Sonnentor befinde, durch das der Sonnengott morgens erscheint und abends verschwindet? Sollte ein astronomisch so vorzüglich geschulter Dichter nicht vor allem bedenken, daß die Sonne abends am entgegengesetzten Ende untergeht, als wo sie des morgens aufgeht? Was bei astronomischer Bildung unmöglich ist, läßt sich dagegen bei der Begrenztheit, die aller mythischen Anschauung eigentümlich ist¹, wohl begreifen. Die nüchterne Beobachtung und die Reflexion hat später zu der Unterscheidung eines „Berges des Sonnenaufgangs“ und eines „Berges des Sonnenuntergangs“ geführt², eine Vorstellung, die dem Gilgameš-Epos noch fremd ist. Wie primitiv seine Weltansicht ist, lehrt wiederum ein Vergleich mit den auf derselben Stufe stehenden Märgen, denen die Astronomie eine *terra incognita* ist: So geht ein Küchenjunge, der einen Auftrag an die Sonne hat, zunächst durch öde Wälder, auf unwegsamen Pfaden wandernd, bis er an ein breites und tiefes Meer kommt, über das er auf dem Rücken eines Fisches hinübergelangt. Weiter zieht er durch fremde und wüste Gegenden, wo es keinen Vogel, noch weniger einen Menschen gibt. Schon ist er nicht mehr weit vom Ende der Welt, da sieht er die Sonne nahe vor sich zur Erde sinken, eilt zu ihr und findet sie im Schoße ihrer Mutter³.

Wie anderswo der Ozean, so bildet im Epos ein Gebirge die Grenze: hüben die Erde, drüben das Jenseits, der Götterpark. Das Gebirge ist als ein unübersteiglicher „Burgwall“ gedacht⁴, der sich rings um die Erde herumzieht und die Sterblichen von den Unsterblichen trennt. Nur auserwählten Helden der Vorzeit wie Gilgameš ist es gelungen, den Eingang zu erzwingen. Im allgemeinen aber ist das einzige, von den Skorpionmenschen bewachte Tor nur für den Sonnengott bestimmt. In Hymnen wird

1. Vgl. GRESSMANN: Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie S. 127.

2. JENSEN: Kosmologie der Babylonier S. 212.

3. JOSEPH WENZIG: Westslawischer Märchenschatz. Leipzig 1857. S. 36 ff.

4. Vgl. die germanischen Vorstellungen bei RICHARD M. MEYER AGRG. S. 468.

besungen¹ und auf Siegelzylindern wird dargestellt², wie der Sonnengott das Himmelstor öffnet und aus dem großen Gebirge, da wo Himmel und Erde zusammenstoßen, hervortritt. Da die mythische Topographie vom Rande der Erde naturgemäß schwankt, muß man sich hüten, die parallelen oder einander widersprechenden Anschauungen zu einem einheitlichen Bilde verbinden zu wollen. Bisweilen liegt das Jenseits (wie im Epos) auf der anderen Seite des Gebirges, bisweilen auf dem Gebirge selbst: So wohnen die himmlischen Götter auf den Bergen; Berge sind der Schemel der Gottheit³, und in den Bergen werden die Göttersöhne, die Könige, geboren⁴. Bisweilen aber sucht man das Jenseits im Innern des Himmelsgewölbes, das auf dem Randgebirge der Erde ruht. Das Himmelsgewölbe wird als *šupuk šamē*, als „Himmelsdamm“, bezeichnet⁵, weil die „Veste“ der sinnlichen Wahrnehmung wie ein aufgeschütteter Damm oder wie die steile Böschung eines Abhangs erscheint⁶; erst von der „Spitze“ oder der „höchsten Höhe“ dieses Himmelsberges aus geht man in das „Innere des Himmels“ hinein⁷.

Ein Grenzgebirge zwischen Himmel und Erde konnten die

1. Vgl. die Übersetzungen UNGNADS TB. I S. 82; JASTROW: Religion Babyloniens I S. 428.

2. Vgl. PRINZ: Astralsymbole S. 24ff.

3. So ist es häufig auf den Siegelzylindern.

4. Vgl. o. S. 113f.

5. Vgl. o. S. 40 v. 39.

6. So lehren die von JENSEN KB. VI S. 46 mitgeteilten Parallelen: Nach Beitr. zur Assyr. III S. 246 Z. 18 wird die Terrasse eines Tempels wie der *šupku* eines gewaltigen Berges gemacht. Nach REISNER: Hymnen S. 130 Z. 35 kann niemand den *šupuk šamē* hinaufsteigen, offenbar weil er zu steil ist. „Also ist der *šupuk šamē* dem Anscheine nach eine bergartige Aufschüttung“, sagt JENSEN mit Recht; aber unrichtig identifiziert er den „Himmelsdamm“, der nach unserm Sprachgebrauch nichts anderes sein kann als das Himmelsgewölbe selbst, mit dem Randgebirge der Erde, auf dem jenes ruht. — Parallele Vorstellungen sind in Fülle vorhanden. Es sei an den „Zedernberg“, den „Versammlungsberg“ der Götter erinnert (s. o. S. 113f.), an den aus vielen Bildern bekannten „Himmelsberg“, den der Sonnengott mit seinem Gespann hinauffährt (z. B. in TB. II Abb. 136), an die aus dem Märchen geläufige Idee des „Glasberges“, den niemand hinaufreiten kann u. s. w.

7. JENSEN macht GE. S. 35 (Anm.) darauf aufmerksam, daß in Western Asia Inscriptions II 48, 45ff. diese drei Teile deutlich von einander unterschieden werden. Aber die von JENSEN hinzugefügte Erklärung verdunkelt, wie mir scheint, den einfachen Tatbestand. Auch die Vorstellung des Himmels als einer „Mauer“, die in Babylonien bezeugt ist (im Epos vgl. XI 116), läßt sich anderwärts nachweisen; vgl. GRESSMANN: Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie S. 228f.

Babylonier wohl annehmen, da sie von den hohen Bergen wußten, die im Nordwesten den Weg versperren. Als mythisches Gebirge ist es ursprünglich wohl namenlos gewesen, doch hat es, wie das Gilgameš-Epos zeigt, schon verhältnismäßig früh den Namen Mašu erhalten, über den weitere babylonische Überlieferungen nicht zur Verfügung stehen. Es kann sein, wenngleich diese Hypothese nicht unbedingt notwendig ist, daß der Name einem geographisch lokalisierten Gebirge entlehnt und auf das mythische Randgebirge übertragen ist. Über die Lage gibt die Dichtung selbst keinen Anhalt¹. Denn das Felsentor, das in den Berg hineinführt, der dunkle Weg, der wie ein Tunnel durch den Berg läuft, der Park mit den Edelsteinbäumen, der Ozean mit den Todeswassern existieren nirgendwo in der Welt und sind nur im Märchenlande zu suchen. Vielleicht hilft aber die syrische Alexandersage weiter, die vom Gilgameš-Epos abhängig zu sein scheint²: sie nennt das Gebirge, an das der große König gelangt, nachdem er das Himmelfenster der Sonne passiert hat und bevor er in das Land der Finsternis eindringt, *Masîs*³, ein altarmenischer und noch heute gebräuchlicher Name für den höchsten Berg der armenischen Zentralprovinz Ararat⁴. Die Möglichkeit, daß spätere Erzähler Mašu mit dem ihnen bekannten Masîs identifiziert haben, läßt sich zwar nicht widerlegen, doch

1. Anders JENSEN GE. S. 34 (Anm.): „Also Gilgameš zieht vermutlich westwärts Ist unsere Ansicht über die Richtung richtig, dann ist die Wüste die syrisch-arabische, westlich von Babylonien; das Gebirge mit dem Bergtor das Libanon-Antilibanon-System, westlich davon; die Küste mit dem Wundergarten, die sofort nach Passierung des Bergtores erreicht wird, die phönizische mit ihrer schmalen Küstenebene, westlich vom Libanon; das große Meer das Mittelmeer, westlich von Phönizien; und dann sind die . . . Wasser des Todes . . . jenseits und westlich von der Straße von Gibraltar“. Auch ZIMMERN KAT S. 573 u. A. verstehen unter dem Mašu den Libanon und Antilibanos. Aber zu den sachlichen Schwierigkeiten gesellen sich noch sprachliche, da niemals sonst weder der Libanon noch der Antilibanos Mašu heißt. Glaubt man etwa, daß die breite sonnige Ebene zwischen Libanon und Antilibanos dem Dichter Anlaß zu der Fabel von dem dunklen Höhlenwege gegeben habe?

2. Vgl. u. über die Nachwirkungen des Gilgameš-Epos.

3. So in der Homilie des (Pseudo-)Jakob von Serug ed. KNÖS: Chrestomathia Syriaca S. 72 Z. 6 ff.; vgl. BUDGE: The history of Alexander the Great S. 168 (Text, letzte Zeile). In der syrisch-christlichen Legende heißt der Berg *Misās*; vgl. Budge S. 260 (des syr. Textes) Z. 3 v. u. und S. 261 Z. 10.

4. Vgl. Prot. Real-Encyclopädie II S. 64 Z⁴ 46 ff. Die Türken nennen den Berg Aghri-Dagh.

darf aus mehreren Gründen¹ die Vermutung erlaubt sein, daß beide Namen von Anfang an identisch sind.

Da Gilgameš über den himmelhohen Berg Mašu nicht hinüber kann, so geht er, um ins Jenseits zu gelangen, durch den dunkeln Gang, den sonst nur die Sonne zu benutzen pflegt. Voraussetzung dieser Idee ist die Bekanntschaft mit Höhlen und die Beobachtung des Sonnenuntergangs im Gebirge². Höhlen, Brunnen, Löcher, die in ein paradiesisches Land führen, sind zahlreichen Märchen und Sagen geläufig³. Auch ohne in einen Abgrund hinein zu müssen, durchquert der Held Länder, in denen es bald unerträglich heiß bald barbarisch kalt bald völlig dunkel ist. So haben die Israeliten⁴ die ihnen grausige Wüste im Anschluß an Märchenmotive als ein Land der Finsternis ausgemalt, das niemand durchzieht, in dem kein Mensch wohnt, in dem nur Löwen und fliegende Drachen hausen. Liegen solche Parallelen

1. Auf die Ähnlichkeit beider Namen haben bereits LIDZBARSKI, MEISSNER, HUNNIUS aufmerksam gemacht, ohne daß sie die oben ausgesprochene Vermutung zu begründen versucht haben. Es sei 1. an die Königsgeburtslegenden und die verwandten Vorstellungen (s. o. S. 114) erinnert, nach denen das Götterland oder das Paradies auf den armenischen Bergen liegen muß, wo Euphrat und Tigris entspringen. 2. Nach der Sintflutsage muß schon sehr früh der Berg, auf dem die Arche landete und auf dem der Held zu den Göttern entrückt wurde, in Armenien gesucht worden sein. Denn dorthin weist nicht nur der Bericht des Berossos (vgl. TB. I S. 59), sondern auch der israelitische: Der Name „Ararat“ muß aus der fremden Vorlage stammen, von der die Israeliten abhängig waren, da Armenien zu entfernt und unbekannt war. Nach alledem scheinen die armenischen Berge die Phantasie der Babylonier und Assyrer früh angeregt zu haben. — Die Namengebung ist immer erst ein relativ junger Vorgang, wie RICHARD M. MEYER AGRG. S. 470 an mehreren typischen Beispielen zeigt.

2. In Babylonien spielen die Höhlen keine Rolle; Berge sind überhaupt nicht zu sehen. Folglich müssen hier entweder sumerische Vorstellungen nachwirken, vorausgesetzt, daß die Sumerer aus einem Gebirgslande stammen, oder Beobachtungen vorliegen, die man irgendwo in der Fremde gemacht hat.

3. Vgl. z. B. FRIEDRICH KREUTZWALD: Ebstnische Märchen. Halle 1869. No. 14. „Der dankbare Königsson“. S. 178: „Plötzlich tat sich unter dem Stein eine geheime Pforte auf, und es wurde ein Eingang sichtbar, welcher der Mündung einer Höhle glich . . . Dicke Finsternis umgab sie hier, doch kam es dem Könissohne vor, als ob ihr Weg immer weiter in die Tiefe führe. Nach einer guten Weile zeigte sich wieder ein Schimmer“. Vgl. ferner J. G. VON HAHN: Griechische und albanesische Märchen. Leipzig 1864. No. 70. 97. L. RADERMACHER: Das Jenseits im Mythos der Hellenen. Bonn 1903. S. 87 Anm. 1 und S. 78 ff. Ferner die Alexandersage u. s. w.

4. Vgl. Jes. 30, 6. Jerem. 2, 6. 31. Man hat diese Stellen auch wohl rationalistisch erklärt, als dunkle Überlieferung von Polargegenden.

nicht näher als die der Astralmythologen? „Unmittelbar nach der Begegnung mit den zwei Skorpionriesen“, sagt JENSEN¹ „durchquert Gilgameš das Gebirge mit den Zedernwäldern, und der Skorpion erstreckt sich bis in ein Sterngebilde, die Barriere der Milchstraße mit ihren unzähligen kleinen Sternen, hinein, das zu einem Vergleich mit einem großen Walde mit dichtgedrängten zahllosen Bäumen gar leicht anreizen konnte“. Abgesehen davon, daß der Text des Epos von einem Walde auf dem Mašu-Gebirge nichts weiß und daß darum schwerlich an das Dunkel des Waldes zu denken ist, sollte man nicht nach der Bahn der Sonne eher im Gegenteil erwarten, Gilgameš müßte gradezu durch ein Lichtmeer wandern, den unzähligen Lichtspendern der Milchstraße entsprechend?

Und wo ist denn nun der Götterpark am Himmel, den die Sonne erreichen müßte, nachdem sie die Milchstraße überschritten hat? Gehören nicht auch die mit Edelsteinen behangenen Bäume zu den Reiseabenteuern des Märchens? Fast möchte man an die Stelle des hier nur teilweise erhaltenen Epos die Worte eines ungarischen Volksmärchens² setzen: „In den Bächen floß überall nichts wie Milch und Honig, und sogar das Gras war hier aus Seide. Die Gärten waren einer schöner als der andere, und die Blumen darin wetteiferten an Pracht und waren alle ganz aus Edelsteinen zusammengesetzt. Die Bäume hatten silberne Stämme, und auch die Zweige waren aus Silber, die Blätter daran jedoch aus purem Golde; und das viele, viele Obst daran und die Menge Blüten, daß die Zweige schier brechen wollten! Die Tautropfen auf den Blumen aber, das waren alles Diamanten“.

Nachdem Gilgameš den Götterpark durchquert hat, kommt er an ein großes Meer, an dessen jenseitigem Ufer³ der selige Ut-napištim wohnt. Dies Meer wird als die „Mündung der Ströme“ bezeichnet, d. h. als der Ozean, in den alle jenseitigen⁴ Ströme münden, dem irdischen Ozean entsprechend. Der Ozean auf Erden kann jedenfalls nicht gemeint sein, da Gilgameš beim

1. GE. S. 105.

2. ELISABET SKLAREK: Ungarische Volksmärchen. Leipzig 1901. S. 107; vgl. ebd. die Anm. S. 292.

3. Mehr verrät das Epos nicht; ob an ein „Land“ oder an eine „Insel“ der Seligen gedacht ist, läßt sich nicht entscheiden.

4. Ich vermeide mit Absicht den Ausdruck „himmlisch“, denn es können ebenso gut „unterirdische“ Ströme gemeint sein.

Sonnentor das Ende der Erde erreicht hat und von dort an ins Jenseits vorgedrungen ist. Um des mythischen Charakters dieser Vorstellung willen ist eine geographische Lokalisierung des Reiches der Seligen unmöglich, zumal sie durch nichts angedeutet wird¹. Fragen kann man nur, ob nicht diese „Mündung der Ströme“, die das uns überlieferte Epos ins Jenseits verlegt hat, ursprünglich mit dem Ozean identisch ist, der nach primitivem Glauben die Erde umgürtet? Diese Frage ist wohl zu bejahen, weil die Trennung des „Götterparks“ von dem Aufenthaltsorte Ut-napištim durch ein großes Meer innerlich nicht berechtigt erscheint; denn man sollte vermuten, daß da, wo die Götter wohnen, auch die Seligen hausen, die in den Kreis der Götter entrückt worden sind. Demnach wären ursprünglich in der Vorstellungswelt des babylonischen Volkes zwei parallele Gedankenreihen zu unterscheiden: entweder ist die Erde rings von einem hohen, unübersteigbaren Gebirge umgeben oder von einem breiten, unüberfahrbaren Meer umgrenzt, die das Diesseits von dem Jenseits trennen; hüben wohnen die Menschen, drüben die Götter und Seligen. Der Dichter des Epos aber hat, um die Abenteuer des Helden zu vermehren, beide Ideen verwertet² und dadurch die zusammengehörigen Länder des Götterparks und des Seligenreiches auseinandergerissen. Damit ist schon bewiesen, daß er diese Anschauungen nicht selbst geprägt, sondern aus der Volksphantasie herübergenommen hat. Diese Behauptung läßt sich noch durch die Beobachtung erhärten, daß in dem Garten der Götter, wie es scheint, nur Sabitu und daß im Lande der Seligen nur Ut-napištim, sein Weib und der Schiffer wohnen; die mythischen Vorstellungen³ sind demnach bereits verblaßt.

1. JENSEN wirft GE. S. 37 (Anm.) die Frage auf, ob das babylonische Seligenland vielleicht ursprünglich mit der fruchtbaren Ebene Andalusiens an der Mündung des Guadiana und Guadalquivir identisch sei? Ursprünglich war das Land der Seligen gewiß mythisch, wie noch jetzt im Gilgameš-Epos. Später konnte (wie beim „Zedernberg“ und beim „Gebirge Mašu“) eine geographische Lokalisierung wohl eintreten. Aber seit wann wußten denn die Babylonier von der Straße von Gibraltar?

2. Ein ähnlicher Vorgang läßt sich auch sonst beobachten: So benutzt der Dichter die beiden ihm geläufigen Motive (der Steinkisten und der Hängebrücke) für die Art, wie man die Wasser des Todes überschreiten kann; die Wachbrote und die Lebenspflanze sind im Grunde wohl ebenfalls nur Varianten.

3. Sie sind nicht viel mehr als stilistische Epitheta; so wird der

Der jenseitigen Küste des Ozeans sind die Todeswasser vorgelagert. In diesem Namen — und nur in ihm — klingt vielleicht noch eine Erinnerung daran nach, daß man einst auch das Totenreich jenseits des erdumgürtenden Ozeans gesucht hat. Da der Fährmann schwerlich nur die Aufgabe hatte, die Verbindung zwischen Sabitu (Götterpark) und Ut-napištim (Seligenland) aufrecht zu erhalten, so mag er ursprünglich wohl der Totenferge gewesen sein, der die Seelen der Abgeschiedenen über das große Meer setzt wie Charon über den acherontischen See¹. Aber im Gilgameš-Epos sind Totenschiff und Totenfährmann sehr stark verblaßt und kaum noch wiederzuerkennen, eine Tatsache übrigens, die in der griechischen Literatur ihre Parallele hat². Die babylonische Dichtung hat nur noch eine Erinnerung daran bewahrt, daß der Sonnengott denselben Weg zu wandern pflegt, den Gilgameš gezogen ist³. Mehr ist aber von Astralmythologie oder von einer himmlischen Laufbahn der Sonne durch den Tierkreis nicht zu entdecken⁴. Denn im folgenden bewegen wir uns wieder

Zedernberg „der Wohnsitz der Götter“ genannt, während er im Epos nur der Aufenthaltsort Humbabas ist. Vgl. o. S. 113.

1. Vgl. USENER: Sintflutsagen S. 215 ff. Ob auch die schmale Hängebrücke ursprünglich eine Totenbrücke ist? Vgl. die Tschinwad-Brücke bei den Persern (SÖDERBLOM: *La vie future d'après le Mazdéisme* S. 92 ff.), die Brücke zwischen Himmel und Erde bei den Germanen (RICHARD M. MEYER AGRG. S. 471), in Märchen (REINHOLD KÖHLER: *Kleinere Schriften*. Bd. II S. 411). Allerdings ist grade bei den Semiten keine (originale!) Vorstellung einer solchen mythischen Brücke nachweisbar.

2. Vgl. RADERMACHER: *Das Jenseits im Mythos der Hellenen* S. 89 f.

3. Man könnte demnach zur Not von einer „Toten-“ oder „Sonnen-“ oder „Höllenfahrt“ des Gilgameš reden, aber alle diese Ausdrücke sind irreführend. Auch hier bestätigt sich nicht, was SCHNEIDER LSSt. S. 64 f. vermutet, daß Gilgameš ein sterbender Naturgott sei; die dort versuchte Rekonstruktion des Mythos entbehrt des zwingenden Beweises.

4. Nach JENSEN GE. S. 93 f. kommt die Sonne, nachdem sie die Milchstraße passiert hat, in die „Wasserregion“ des Himmels; sie trifft den „Steinbockfisch“, den Wassermann und die Fische. JENSEN versucht in kompliziertem Beweis zu zeigen, daß der Schiffer des Epos die Analogie zum „Steinbockfisch“ des Himmels bilde. Die Behauptung, der Schiffer sei ein *nabu* „ein Prophet“ (S. 31 Anm. 1), beruht auf der Lesung *sursu nabu*, wofür UNGNAD u. A. (o. S. 72 Kol. IV v. 1 ff., S. 80 unter „Ur-šanabi“) *sur sunabu* lesen; da der Schiffer in der jüngeren Rezension ebenso oder fast ebenso heißt, so rechtfertigt sich diese Lesung von selbst. Damit ist aber der Hypothese JENSENS die Hauptstütze entzogen. Da er selbst bezweifelt (S. 96), daß Ut-napištim dem „Wassermann“ entspreche, da er im Epos kein Analogon zu den „Fischen“ des Tierkreises findet, da es wiederum an himmlischen „Gegenständen“ zu den Personen und Dingen der Dichtung mangelt (zu Ut-napištim

ganz im Bereich der Märchenphantasie, die bessere Parallelen liefert, als das noch so intensive Studium der Sternkarte. Zahllose Märchen erzählen ja von dem Lebenswasser, durch dessen Besprengung Tote lebendig werden, während die Berührung mit dem Todeswasser unfehlbar tötet¹. Dies Zauberelement ist nun in der vorliegenden Dichtung mit dem mythischen Ozean kombiniert worden, und zwar so, daß die Todeswasser zugleich die tiefe, schwer zugängliche Brandung der Küste bilden. Dies Motiv muß demnach in der gegenwärtigen Fassung von Leuten stammen, die an einer Meeresküste ohne Häfen hausten oder die wenigstens die Gefahren einer stürmisch bewegten Brandung kannten. Interessant ist, wie dies Motiv des „Küstenmärchens“ später bei den Bewohnern der Wüste zum „Karawanenmärchen“² geworden ist: Die schreckliche Brandung des Ozeans hat sich in den entsetzlichen „Sandstrom“ der Wüste verwandelt. Noch lehrreicher ist ein zweiter Vorgang: Im Gilgameš-Epos ist an dieser Stelle keine klare Anschauung vorhanden. Denn das Wasser des Ozeans ist, wie es scheint, durch keine Schranke von den Todeswassern getrennt; folglich mußten diese alles verseuchen und den Gilgameš hindern, unterzutauchen und das Wunderkraut heraufzuholen. In der christlich-syrischen Legende der Alexandersage ist dieser Mangel an Anschauung beseitigt: Die „elf hellen Meere“ sind von dem „stinkenden Ozean“ durch einen Landstrich geschieden, sodaß ihre Wasser nicht mehr zusammenfließen können³. Eine

und seinem Weibe, zu den Todeswassern, zu den Wachbroten, zum Lebenskraut, zur Schlange), so darf man wohl den Satz anfechten, das Epos sei „im wesentlichen vom Himmel abgelesen und reflektiere Namen für Sterne und Gestirne“ (S. 110). Besonderes Gewicht legt JENSEN (S. 104 ff.) darauf, daß dem Kehrpunkt des Sonnenlaufs ein Kehrpunkt in den Fahrten des Gilgameš entspreche. Indessen ist auch dies Argument hinfällig, weil eben an keinem Punkte die angeblichen Analogien einer Kritik standhalten, und weil die Tatsache des Umkehrens allein nicht genügt.

1. Ein Beispiel statt vieler! Im ungarischen Volksmärchen (von EL. SKLAREK S. 10) heißt es: „Von diesem Wasser, das unter der Tür ist, fülle deine silberne Flasche voll. Es ist also beschaffen: Wenn du damit irgend jemanden besprengst, wird er auf der Stelle ein Kind des Todes, wären vorher auch tausend Leben sein gewesen“. Die umgekehrte Wirkung hat das Lebenswasser, das aus dem Felsen der Ewigkeit entspringt. Weiteres Material bei A. WÜNSCHE: Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser. (Ex oriente lux I 2. 3.) Leipzig 1905.

2. Diese treffende Bezeichnung stammt von LIDZBARSKI ZA. VIII. S. 274 (Anm.).

3. Vgl. BUDGE: The history of Alexander the Great. Cambridge

dritte Wandlung äußert sich schon in der Bezeichnung „stinkender Ozean“. Im Epos ist das Wasser des Todes, wie es scheint, vom gewöhnlichen nicht weiter differenziert als durch die todbringende Wirkung. Den Späteren genügte diese Vorstellung nicht mehr; sie fabelten daher von dem Wasser, das wie Eiter aussehe. Wenn die Menschen darin schwimmen wollten oder dem Gestank zu nahe kämen, müßten sie sofort sterben¹. Auch sei das Meer in stürmischer Bewegung und verursache ein gewaltiges Getöse, das die Menschen von fernher schrecke².

Dem Todeswasser steht hier nicht das Lebenswasser, sondern das Lebenskraut gegenüber, das auch sonst mehrfach in der babylonischen Literatur bezeugt ist³. Es wächst auf dem Meeresgrund, wie nach dem Märchen im Bergesinnern⁴, wohl nur deshalb, weil es dort am schwierigsten zu entdecken ist⁵. Wie das Lebenswasser⁶ so hat auch das Lebenskraut enge Beziehungen zur Schlange⁷, daher oft auch „Schlangenkraut“ genannt; das ist begreiflich, weil die Schlange das Tier des Lebens, das Seelentier, ist⁸.

Die Einwände gegen die astralmythologische Deutung des Gilgameš-Epos können jetzt zusammengefaßt werden. In der ganzen Dichtung ist nur ein einziges „astralmythologisches“ Motiv vorhanden: das „Sonnentor“ am Rande dieser Erde. Dies Motiv hat mit dem Tierkreis nichts zu tun,

1889. Text S. 256 (Übersetzung dieser Stelle AR. XIII S. 212 Anm. 3). Dazu die Bemerkungen LIDZBARSKIS ZA. VII S. 111.

1. Ebd. bei BUDGE, und in der Homilie des Jakob von Serug ed. KNÖS: Chrestomathia v. 55 ff. Eine witzige Parallele (aber anderen Ursprungs) ist der Diarrhöfluß im Hades; vgl. DIETERICH: Nekyia S. 83.

2. In der Homilie (KNÖS: Chrestomathia v. 56. 100).

3. ZIMMERN KAT. S. 523 f.

4. A. WÜNSCHE: Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser S. 15.

5. Man könnte allerdings auch daran denken, daß die Tiefe des Meeres vielleicht gleichbedeutend mit „Unterwelt“ ist; oder gar, daß das „Lebenskraut“ im „Todeswasser“ wächst; denn auch das „Lebenswasser“ befindet sich im Totenreich; vgl. ZIMMERN KAT. S. 524 f.

6. Vgl. PRYM und SOCIN: Syrische Sagen und Märchen. 1881. S. 121 f.

7. Vgl. EL. SKLAREK: Ungarische Volksmärchen. Leipzig 1901. S. 100. Ebd. Anm. auf S. 291; weitere Beispiele bei A. WÜNSCHE: Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser S. 14 ff. Über die psychologischen Vorstellungen vgl. WUNDT: Völkerpsychologie II 3 S. 186 ff.

8. Vgl. die treffenden Ausführungen WUNDTs: Völkerpsychologie II 2. S. 73 ff.

verträgt sich überhaupt nicht mit irgend welchen, noch so dürftigen „wissenschaftlichen“ Beobachtungen der Himmelserscheinungen, sondern verrät die undisziplinierte Phantasie alles primitiv-mythischen Denkens. Damit ist die Hypothese der „panbabylonistischen“ Forscher widerlegt, die in der Astralmythologie den Schlüssel zum Gilgameš-Epos finden wollen, denn eine solche „Wissenschaft“ hat in der alten Zeit nicht existiert¹. Damit sind aber zugleich die Vermutungen JENSENS umgestoßen, die nur unter der falschen Voraussetzung guter astronomischer Kenntnisse der alten Babylonier aufgestellt werden konnten. Dies negative Ergebnis wird durch andere Erwägungen bestätigt: Erstens hat die eingehende Untersuchung der Astralsymbole durch PRINZ gelehrt, daß sie im altbabylonischen Kulturkreise keine große Bedeutung gehabt haben². Zweitens hat WUNDT von allgemein psychologischen Voraussetzungen aus gezeigt, daß niemals „das astrologische Bild das Frühere, der epische Inhalt das Spätere sein könne“³. Drittens hat schon KÜCHLER darauf aufmerksam gemacht, die einheitlich-astrale Auffassung des Epos durch JENSEN müsse scheitern, falls die einzelnen Episoden des Gedichtes ursprünglich nicht zusammengehörten⁴. Den Nachweis dafür aber glaube ich hinreichend erbracht zu haben. Nun könnte man die These JENSENS modifizieren und behaupten, daß zwar das Epos ursprünglich nicht vom Himmel abgelesen worden sei, daß man aber später seinen Inhalt mit Himmelserscheinungen kombiniert und vor allem Beziehungen zu den Tierkreisbildern hergestellt habe⁵. Diese Vermutung würde zwar theoretisch unanfechtbar sein, da sie weder allgemein psychologischen Gesetzen noch speziell der sagengeschichtlichen Entwicklungsmöglichkeit

1. Anders seit der hellenistischen Zeit! Der Gegenbeweis gegen den „Panbabylonismus“ ist hier zwar nur für das Gilgameš-Epos geliefert; ich mache mich aber anheischig, ihn auch für alle anderen, bis jetzt bekannten babylonischen Mythen zu führen.

2. Astralsymbole S. 45: „Eine außerordentlich große Rolle haben die Astralsymbole im altbabylonischen Kulturkreise nicht gespielt, das kann man als sicheres Ergebnis der Untersuchung ansehen“.

3. Völkerpsychologie II 3 S. 526.

4. In dem Lexikon: Religion in Geschichte und Gegenwart I Sp. 881. Auch SCHNEIDER hat von seinem Standpunkt aus (LSSt. S. 75) die Deutung JENSENS abgelehnt.

5. So halten es WUNDT: Völkerpsychologie II 3 S. 526 und SCHNEIDER LSSt. S. 75 f. für möglich.

widerspricht, aber praktisch ist auch sie zu verwerfen, da sie ebenfalls des Beweises ermangelt¹.

15. Die Kunst des Epos². Bisher ist das Epos analytisch in seine einzelnen Teile zerlegt worden. Jetzt aber erhebt sich die Frage der Synthesis, ob ein künstlerischer Grundgedanke die ganze Dichtung durchzieht. Trotz der Brüche und Nähte, die sich bisweilen mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit nachweisen ließen und die Annahme unmöglich machen, daß die Dichtung aus einem Guß entstanden sei, sind dennoch die ursprünglich selbständigen Stoffe zu einer großen, einheitlich wirkenden Komposition zusammengeschweißt worden. Das schwere Los des Sterben-Müssens, das auf der Menschheit lastet und dem niemand entrinnen kann, bildet nicht nur den Mittelpunkt des dritten Teils, sondern wird schon durch das Vorhergehende vorbereitet, teils durch die Freundschaft zwischen Gilgameš und Engidu, teils durch ihre gemeinsamen Abenteuer, wie eine knappe Zusammenfassung lehren kann: Gilgameš gewinnt einen Kameraden, der ihm erst das Leben lebenswert macht; denn mit ihm pflückt er die Lorbeern zu dem Ruhmeskranz, den ihm die Nachwelt flicht. In seiner Gemeinschaft besteigt er den Zedernberg und erschlägt Humbaba; auf seine Hülfe trauend lehnt er den Liebesantrag Ištars ab und wagt es, mit dem Himmelsstier zu kämpfen. Sollten die Helden, die diese Taten vollbracht haben, nicht imstande sein, die Götter in die Schranken zu rufen und den Morgenstern auf die Erde herabzuzwingen? Da greift der Tod mit seiner knöchigen Faust dazwischen und streckt den Freund erbarmungslos in der Blüte der Jahre nieder. — Engidu, der Gewaltige, der auf dem Felde gewachsene Urmensch, der einer ganzen Stadt Schrecken einjagte, hat in dem Könige vollgültigen Ersatz für die Tiere gefunden, mit denen er einst Freude und Leid teilte. Bange Ahnungen eines frühen Endes durchzucken zwar seinen Sinn, aber Hand in Hand mit seinem fürstlichen

1. Der einzige Grund, den SCHNEIDER S. 76 anführt, ist nicht zwingend, wie er übrigens selbst andeutet: Die Beziehung zu den Tierkreisbildern „scheint deutlich beabsichtigt“, wenn an die Stelle des Sonnengottes in der jüngeren Rezension die Skorpionmenschen getreten sind. Aber ist das wirklich der Fall? Und sind der Skorpionmann und das Skorpionweib ohne allen Zweifel Tierkreiszeichen? Ein oder zwei?

2. Das hier Ausgeführte gilt nicht für die Sintflutepisode und die zwölfte Tafel.

Genossen schreitet er von Sieg zu Sieg und träumt von Königen und Völkern, die unterworfen ihm zu Füßen liegen. Der Traum ist aus. Gar zu schnell hat das Schicksal der Menschen ihn gepackt und zu Staub zermalmt. In wildem Schmerze bäumt sich Gilgameš gegen die grause Naturordnung, die ihm sein Liebstes raubte; umsonst, er muß den Freund begraben. — So wird es auch ihm ergehen wie jenem? Der den Humbaba und den Himmelsstier getötet, der eine Göttin überwunden hat, der sollte nicht den Tod bezwingen? Gilgameš, der auf den Zedernberg stieg, wird gewiß auch bis ans Ende der Welt und, wenn es sein muß, darüber hinaus gelangen und die Lebenspflanze holen, die ihm Unsterblichkeit verleiht! Und in der Tat, keine Warnung kann ihn hemmen, kein Hindernis kann ihm den Weg versperren, bis ihm der Urahn das Geheimnis der Götter verraten hat. In seinen Händen hält Gilgameš das heiß ersehnte Wunderkraut, aber ehe er sich versieht, hat es ihm die Schlange schon wieder entrissen. Nun wartet auch seiner, im Schlafgemach sitzend, der Tod.

Die Stimmung des Epos ist düster und schwer. Mit tieftraurigem Pessimismus betrachtet der Dichter das Los der Menschheit, deren höchstes Sehnen keine Erfüllung findet. Ut-napištim hat noch das ewige Leben errungen, aber seitdem sind alle freundlichen Sterne erblichen. Was einem Engidu nicht beschert war, und was einem Zweidritteltgott nicht geglückt ist, das ist dem Alltagsmenschen erst recht versagt. Der Ton, der hier an unser Ohr schlägt, erklingt aus vielen¹ primitiven Dichtungen, die sich mit dem Rätsel des Todes beschäftigen. Derselbe Pessimismus beseelt die israelitische Paradieserzählung, steht hinter dem Alexanderroman, durchzieht die Märchen, die von der Suche nach dem ewigen Leben handeln, und weht uns aus dem Schöpfungsreigen entgegen, den der Dinka am Weißen Nile singt²:

Am Tage, da Dendid alle Dinge schuf, schuf er die Sonne;
 Und die Sonne kommt vor, geht nieder, kommt wieder.
 Er schuf den Mond;
 Und der Mond kommt vor, geht nieder, kommt wieder.
 Er schuf die Sterne;

1. Eine beachtenswerte Ausnahme macht das ägyptische „Gedicht vom Lebensmüden“; vgl. die Übersetzung RANKES TB. I S. 195 ff.

2. ERICH SCHMIDT: Die Anfänge der Literatur und die Literatur der primitiven Völker (Kultur der Gegenwart I 7). 1906. S. 13.

Und die Sterne kommen vor, gehen nieder, kommen wieder.
 Er schuf den Menschen;
 Und der Mensch kommt vor, geht nieder in den Grund und
 kommt nicht wieder.

Die Ergänzung dazu bildet bisweilen, doch nicht notwendig, die trostlose Lebensregel: Darum pflücke die Rosen und genieße den Tag! Zwar wird diese Weisheit im älteren Epos verkündet und mag auch in der jüngeren Fassung nicht gefehlt haben, aber sie bedeutet nicht mehr als eine Anschauung neben anderen, und schwerlich war sie des Dichters letztes Wort. Denn keiner der Helden, die doch verherrlicht werden sollen, handelt danach. Auch ist jene Äußerung, wie es scheint, vereinzelt gegenüber den anderen Stellen, an denen der Ernst des menschlichen Schicksals zu wuchtigem Ausdruck gebracht wird. Entscheidend ist der Gesamteindruck, den das Epos als Ganzes hinterläßt: Wenn ein junges, vielverheißendes Menschenleben frühzeitig dahingerafft wird und wenn ein Übermensch in titanischem Trotz vergeblich das Unmögliche zu erringen sucht, so ist das eine tragische Erhabenheit, die uns zwar nicht erschüttert und wohl auch den Antiken nicht erschüttert hat, die aber doch demütig, bescheiden macht und vor allem den Abstand von der Gottheit ins Bewußtsein ruft:

Was unterscheidet
 Götter von Menschen?
 Daß viele Wellen
 Vor jenen wandeln,
 Ein ewiger Strom;
 Uns hebt die Welle,
 Verschlingt die Welle,
 Und wir versinken.

Lehrreich ist ein Vergleich mit dem Alexanderroman. In den uns vorliegenden Texten und Rezensionen hat das Interesse an den Reiseabenteuern so sehr alles andere überwuchert, daß man fast eine Sammlung von geographischen Raritäten und naturwissenschaftlichen Kuriositäten vor sich zu haben glaubt. Die Wunderwelt des Märchens, die im Gilgameš-Epos nur Mittel zum Zweck ist, ist im Alexanderroman Selbstzweck geworden. Schält man die Sage von Alexanders Zug nach dem Lebensquell

aus diesem Wust heraus¹, so erhält man eine kleine, in sich abgerundete Episode, deren Pointe von der babylonischen Dichtung abweicht: Der große Welteroberer lechzt nach dem ewigen Leben; umsonst, obwohl er nach beschwerlichen Mühsalen das Land des Wunderquells erreicht. Sein Koch dagegen, der keine Verdienste hat, erlangt die Unsterblichkeit durch einen Zufall; aber sie schadet ihm nur, da er seitdem gefesselt im Meeresgrunde ein elendes Dasein führen muß und weder leben noch sterben kann. Indem der Koch dem großen Könige gegenübergestellt wird, ist der dramatische Effekt ohne Zweifel gesteigert worden: Der eine findet mühelos, was dem anderen trotz gigantischer Anstrengungen nicht gelingt. Indessen kann hier weder von tragischer Erhabenheit noch von pessimistischer Stimmung die Rede sein: Der Erzähler leugnet die Möglichkeit nicht, die Unsterblichkeit zu gewinnen, aber das ewige Leben läßt sich nicht erjagen und wird nicht dem zu teil, dem es gebührt, sondern ein Zufall wirft es dem Unwürdigen in den Schoß. Das Thema ist nicht mehr das traurige Verhängnis, das über der ganzen Menschheit waltet, sondern das sinnlose Einzelgeschehen, das in gradem Gegensatz zu dem steht, was sich vor dem menschlichen Geist rechtfertigen läßt. Durch die Strafe, die den Koch trifft, wird allerdings ein gewisser Ausgleich geschaffen. Der Tod ist hier kein Problem, da man ihn eventuell überwinden kann, wohl aber die Unsterblichkeit, die dem Besitzer zu ewigem Fluch gedeiht wie dem Juden Ahasver². Damit hat der Stoff das allgemein menschliche Interesse verloren, das dem Gilgameš-Epos eigen ist.

Lehrreich ist auch ein Vergleich der babylonischen Dichtung mit den ihm inhaltlich verwandten Märchen. Im Epos haben die Helden, die im Märchen meist namenlos bleiben, einen Namen. An die Stelle des Hirten, Küchenjungen, Prinzen oder, wer es sonst sein mag, ist Gilgameš, der König von Uruk, getreten. Hier kann man fast noch mit Händen greifen, daß im Märchen das Ursprüngliche bewahrt ist. Denn der Name Gilgameš ist dem im dritten Teil des Epos³ behandelten Stoffe nur äußerlich

1. Vgl. die o. S. 153 mitgeteilte Rekonstruktion FRIEDLAENDERS.

2. Oder wie dem unsterblichen Alten, der im Berge eingeschlossen ist; vgl. A. WÜNSCHE: Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser S. 15f. u. a.

3. Anders im ersten und zweiten Teil! Dort hat der König nicht nur ein Schloß, sondern auch Heere, Pferde und Wagen zur Verfügung.

aufgepfropft. Nirgendwo auf der ganzen Reise merkt man, daß es ein König und grade der König der uralten, berühmten Stadt Uruk ist, von dem die Erzähler reden. Weder die Kleidung noch die Bewaffnung zeichnen ihn aus; er hat ein Gewand und trägt eine Binde um sein Haupt, wie jeder andere Babylonier. Kein Heer, kein Vezier begleitet ihn. Er besitzt weder Pferd noch Wagen, sondern muß zu Fuß wandern. Daran erkennt man besonders deutlich, daß seine Gestalt nicht im Blick auf den König konzipiert ist, der mit größerem Pomp auszuziehen pflegt¹. Außer dem Namen und dem Stande ist schlechterdings nichts nachweisbar, was ihn über Hinz und Kunz im Märchen hinaushöbe. Wenn man den ursprünglich namenlosen Helden durch einen König ersetzte, so werden verschiedene Gründe² dafür maßgebend gewesen sein; vor allem darf man daran erinnern, daß der Stand der Rhapsoden, den man in Babylonien so gut wie in Israel und überall im vorderen Orient annehmen muß, seine Lieder mit Vorliebe am königlichen Hofe vortrug; denn dort fanden sie willige Ohren und offene Hände.

Mit dem Märchen wie überhaupt mit aller primitiven Poesie³ teilt das Gilgameš-Epos das Bedürfnis nach Anschaulichkeit. Daher werden Charaktereigenschaften an Proben illustriert: die tierische Wildheit Engidus an der Art seines Verkehrs mit der Dirne oder an seiner Beschimpfung der Ištar; die Schönheit des Gilgameš an dem Liebeswerben der Göttin; die Tapferkeit der Helden an der Bezwingung ihrer Feinde; die Weisheit der Königin-Mutter an der Auslegung der Träume; die Bosheit Ištars an dem Senden des Himmelsstieres u. s. w. Daher werden auch Aussagen durch Tatsachen erläutert: Wie furchtbar Ĥumbaba ist, der die Menschen mit seiner Stimme schreckt, wird an dem ängstlichen Verhalten Engidus veranschaulicht; wie schrecklich die Skorpionmenschen sind, zeigt sich daran, daß selbst ein Gilgameš von Entsetzen ergriffen wird; das wütende Schnauben des Stieres

Diese Beobachtung bestätigt, was oben (S. 151) ausgeführt wurde, daß der dritte Teil ursprünglich selbständig umlief.

1. Anders schon im Alexanderroman!

2. Weshalb der König auch im Märchen eine so große Rolle spielt, ist noch nicht sicher erklärt worden; vgl. ADOLF THIMME: Das Märchen (Handbücher zur Volkskunde II). S. 140.

3. Vgl. GUNKEL: Genesis³ S. XXVII ff. und RICHARD M. MEYER AGRG. S. 15 ff.

und seine Gefährlichkeit ist daran erkennbar, daß er erst 200, dann 300 Mann auf einmal hinwegfegt; wie groß die Entfernung zwischen Uruk und der „Mündung der Ströme“ ist, erhellt aus den Kleidern, die auf dem Hinweg schon früh zerschlissen sind, auf dem Rückweg aber sich stets wieder erneuern, und noch mehr aus der Fülle der Stationen; wie gut das Geheimnis des Lebenskrautes gewahrt ist, kann man daraus entnehmen, daß die Pflanze im Jenseits an der jenseitigen Küste auf tiefem Meeresgrunde wächst u. s. w. Auch seelische Vorgänge werden objektiv dargestellt: Die Sehnsucht, die in Gilgameš erwacht, spiegelt sich in den von der Gottheit gesandten Träumen wieder; was Engidu empfindet, kleidet das Mädchen in Worte; die rührende Liebe zum Freunde äußert sich darin, daß Gilgameš den Toten sorgsam zudeckt und sich nicht von ihm trennen kann; das verwunderte Staunen im Zedernwald wird daran geschildert, daß die Wanderer still stehen und alles betrachten u. s. w.

Ein Mittel zur Veranschaulichung sind auch die Reden, die geeignet sind, das Herz des Helden zu offenbaren. Die babylonischen Dichter sind sehr redselig gewesen und haben durchaus nicht alles der Handlung untergeordnet. Fast jede Handlung wird durch Worte eingeführt oder von ihnen begleitet. Die eingeschobenen Zwischenstücke, wie die Liebschaften der Ištar oder die Ereignisse der Sintflut, werden in langen Reden mitgeteilt. Auch Selbstgespräche fehlen nicht, wie bei Sabîtu und Ut-napištim, die allein sind und sich darum an niemanden wenden können. Die vielen und oft ineinander geschachtelten Reden setzen eine relativ hohe Entwicklung voraus und sind deutliches Kennzeichen der Kunstpoesie. Dem widersprechen scheinbar die beliebten Wiederholungen, bei denen als Stilregel gilt, daß sie wenig oder garnicht variiert werden. Aber diese Stilregel wird aus einer älteren Zeit stammen, wo die Fähigkeit des Ausdrucks und der Darstellung noch nicht so ausgebildet war, wie auf einer späteren Stufe, deren geistiger Kraft die Redseligkeit entspricht und deren Gewandtheit die Form der Variation angemessener wäre.

Die Schilderungen sind bisweilen, namentlich auf den Höhepunkten der Erzählung, äußerst ausführlich und konkret. Die üppige Phantasie, die den Götterpark mit seinen Wunderbäumen ausgestattet hat, ist noch aus dem verstümmelten Text erkennbar. Der Zedernberg, auf dem Humbaba wohnt, ist so

lebendig beschrieben, daß eine bestimmte Gegend als Vorbild gedient haben muß. Der Sprung des Gilgameš in die Tiefe des Meeres, um das Lebenskraut heraufzuholen, ist fast mit realistischer Treue erzählt im Anschluß an die Technik des Tauchers. Andere Schilderungen sind indessen weniger anschaulich; so ist namentlich die Topographie an der Mündung der Ströme recht unklar. Wie die Beschreibung der Natur so ist auch die der Personen verschieden. Obwohl das Wesen der Ištar gut charakterisiert wird, ist doch ihre Gestalt so wenig plastisch vor Augen gemalt wie die einer anderen Gottheit¹. Die Skorpionmenschen werden ziemlich ausführlich beschrieben, über die Hauptsache aber, wiefern sie Skorpionen ähneln, erfährt man nichts. Das Äußere der Personen wird nur bei Engidu ausreichend angegeben, doch wird der ursprüngliche Text wahrscheinlich bei Gilgameš und vielleicht auch bei anderen Personen die Erscheinung eingehender geschildert haben. Die Charaktere ermangeln der individuellen Züge, sie beschränken sich vielmehr im allgemeinen auf das Typische: Der Held ist tapfer, schön, klug; Gilgameš als das verkörperte Ideal des alten Babyloniers vereinigt alle drei Eigenschaften in sich². Die Götter sind hilfreich oder gefährlich; nur Ištar, die himmlische Hierodule, hat eine starke persönliche Note erhalten, allerdings auch nur als Typos der ins Göttliche projizierten Dirne. Das Weib ist vor allem Geschlechtswesen und Mutter, daher mitleidiger als der Mann, daneben Zauberin und Traumdeuterin.

Wie die Menschen meist nur eine hervorstechende Eigenschaft haben, so haben auch die Götter meist nur ein Ressort zu verwalten: Menschen zu schaffen, ist Sache der Aruru. Die Liebe und alles, was dazu gehört, im Menschen-, Tier- und Pflanzenreich zu pflegen, gebührt allein der Ištar. Der Zedernberg ist Eigentum Enlils, des „Herrn der Länder“, der den Humbaba als seinen Wächter dort eingesetzt hat. Anu ist der himmlische Kriegsgott, der über die Sterne als seine „Heerscharen“ gebietet und den Wildstier in den Kampf entsendet. Ea herrscht über

1. Eine gewisse Ausnahme macht Sabitu.

2. Was SCHNEIDER LSSt. S. 60f. über Frauenminne der babylonischen „Ritter“ ausführt, ist ebenso anfechtbar wie die Behauptung, daß Gilgameš als „fromm“ hingestellt werde. Seine Frömmigkeit geht über die Verrichtung der kultischen Pflichten, die sich für den antiken Menschen von selbst versteht, nicht hinaus.

den Ozean, doch wird er nur einmal¹ in der Trias Anu, Enlil und Ea erwähnt, die der Dreiteilung der Welt in Himmel, Erde und Wasser unter der Erde entspricht. Im Totenreiche wartet Ereškigal ihres Amtes, zusammen mit Mammetum, die speziell die Geschicke der Menschen bestimmt. Lugalbanda, der die Weihgeschenke empfängt, ist der Familiengott des Gilgameš, während als dessen besonderer Beschützer der Sonnengott Šamaš fungiert, der Schirmherr des Rechtes.

Auffallend selten verwenden die babylonischen Dichter die sonst so beliebte Kontrastwirkung. Als Gegensätze stehen sich anfänglich der Naturmensch Engidu und der Kulturmensch Gilgameš gegenüber, doch mildert sich später der Gegensatz, wenn er auch vielleicht nicht ganz verschwindet. Engidu behält etwas von dem wilden, leidenschaftlichen Ungestüm, das ihm von Anbeginn eigen ist; er wirft der Ištar den rechten Schenkel ins Gesicht. Ihm gegenüber zeichnet sich Gilgameš durch besonnene Tapferkeit aus². Gegensätzlich sind auch die Gestalten des Gilgameš und des Ut-napištim, wenngleich nicht als verschiedene Charaktere dargestellt: Jener auf der Suche nach dem ewigen Leben, dieser im Besitz der Unsterblichkeit.

Öfter finden sich vorgreifende Motive, vor allem in der Form von Träumen³, die das künftige Ereignis vorwegnehmen. Die Träume sind ein äußerst geistreiches Mittel für diesen Zweck, da sie durch ihre verhüllende Allegorie das Folgende nur andeuten und zugleich dem Scharfsinn der Hörer willkommene Anregung bieten. Die Auslegung, die ihnen angehängt wird, pflegt sich auf einzelne Punkte zu beschränken, sodaß der Phantasie genügend Spielraum bleibt. Gewöhnlich versteht man sie erst dann ganz, wenn sie erfüllt sind. Als zweites Mittel kommen die Reden in Betracht⁴: So sagen die verschiedenen Gestalten, an die sich Gilgameš wendet, voraus, daß er das ewige Leben nicht finden werde, das er sucht. Obwohl der Held dem Ziel

1. I 219 o. S. 13.

2. Vgl. SCHNEIDER LSSt. S. 60.

3. Sehr oft in den beiden ersten Teilen des Epos; im dritten Teil ist dagegen nur ein einziger Traum überliefert (s. o. S. 40 v. 13). Auch dies spricht für verschiedenartige Herkunft des Stoffes.

4. Aus den ersten beiden Teilen kann man, soweit sie erhalten sind, nur das Gebet der Königin-Mutter an Šamaš (o. S. 24) anführen. Es scheint, als ob dort die Träume, im dritten Teil dagegen die Reden als vorgreifende Motive verwendet sind; vgl. die vor. Anm.

seiner Sehnsucht immer näher rückt, wird der Hörer durch die ständige Wiederholung jenes Wortes dennoch auf den Schlußeffekt vorbereitet. In diesem Falle ist das vorgreifende Motiv gradezu raffiniert und durchaus geeignet, die Spannung zu erhöhen, da ja scheinbar das Gegenteil von dem geschieht, was man erwartet. Um so ungeschickter sind dagegen die Reden der Skorpionmenschen und der Sabitu, die die folgenden Abenteuer allzu sehr vorausnehmen und dadurch den Reiz der Erzählung mindern.

Vor allem beherrschen die babylonischen Dichter die Technik der retardierenden Motive. Die Kunst, auf den Höhepunkten *ritardando* zu erzählen, läßt sich trotz des lückenhaften Textes auch in den ersten beiden Teilen des Epos verfolgen¹, läßt sich aber in dem dritten Teil noch besser erkennen. Zunächst geht die Wanderung zu Ut-napištim verhältnismäßig flott von statten. Gewiß ist das Ende der Welt auch für den antiken Menschen sehr weit entfernt, uns aber scheint es, als wäre Gilgameš gar zu schnell dort angelangt. Von da an verlangsamt sich sein Weg um so mehr, je näher er dem Ziele kommt. Station folgt auf Station und immer ferner rückt die Mündung der Ströme: Skorpionriesen, Wanderung durch den Schacht des Gebirges, Sabitu. Noch kürzer werden die Abstände, die Hindernisse türmen sich gradezu, seitdem Gilgameš den Fährmann erreicht hat: es sei erinnert an die Zertrümmerung der Steinkisten, an den Ersatz durch Stangen, an die pfeilschnelle Fahrt über das offene Meer, an den Bau der Hängebrücke über die Wasser des Todes und endlich die glückliche Landung. Der Aufenthalt bei Ut-napištim ist der Höhepunkt des Ganzen und wird darum besonders ausführlich geschildert. Die retardierenden Momente sind vor allem hier so zahlreich und so wirksam, daß die Aufmerksamkeit der Hörer bis zuletzt aufs äußerste gespannt wird. Die Einschubung der Sintflutepisode an dieser Stelle ist nicht übel, um das entscheidende Wort noch mehr hinauszuzögern. Nachdem die Dichter so allmählich den Gipfel erklimmen haben, steigen sie dann wie es in der primitiven Literatur meist² der Fall ist, auf jähem Pfad wieder zu Tal. Von der Rückkehr erfährt man nur ein Ereignis, den Diebstahl des Lebenskrautes durch die Schlange.

1. Vgl. o. S. 110.

2. Vgl. GUNKEL: Genesis³ S. XLV.

Ursprünglich wurde dann wahrscheinlich noch erzählt, wie Gilgameš starb, sobald er seinen Palast wieder erreicht hatte¹.

Zu den retardierenden Motiven darf man auch die Wiederholungen und Zerdehnungen von Situationen rechnen, die zwar für den modernen Menschen langweilig sind, für den primitiven aber interessant waren; er kann den Reiz nur dann voll auskosten, wenn er ihn wiederholt genießt². Hierher gehören die Träume, die fast regelmäßig verdoppelt, einmal sogar verdreifacht sind³. Daher hat auch Humbaba in dem Forstwächter einen Doppelgänger erhalten⁴; in diesem Falle ist die Wiederholung zugleich eine deutliche Steigerung. Zweimal wird erzählt, wie sich Gilgameš nach dem Wege erkundigt. Beide Male wird ihm zunächst ein ablehnender Bescheid zu teil, hinterher aber wird ihm dennoch eine Möglichkeit gewiesen. Die anfängliche Verneinung ist weiter nichts als ein retardierendes Moment, durch das der naive Hörer in Spannung versetzt wird. Denselben Zweck dient die Zerdehnung der Situation, indem Gilgameš von dem Einen zum Anderen geschickt wird, bis er den Schiffer erreicht⁵. Wenn man diese Technik einmal erkannt hat, dann

1. In dem uns erhaltenen Text ist von dem Ende des Gilgameš überhaupt nicht die Rede; sein Tod kann auch in dem ursprünglichen Texte nicht gut erzählt worden sein, da der Schluß des Epos überliefert ist. Diese Tatsache ist schon an sich auffällig; denn die ganze Dichtung fordert als unbedingt notwendiges Ziel den Satz: So mußte auch der Zweidrittelgott Gilgameš sterben, nachdem er vergebens versucht hatte, dem Lose der Menschheit zu entinnen. Ferner verlangt die Technik dieser Literaturgattung, daß er nicht erst lange nachher, sondern sofort nach seiner Heimkehr stirbt. Die zwölfte Tafel, die gegenwärtig den Schluß der Dichtung bildet, kann schon aus diesem Grunde nicht zu dem ursprünglichen Bestandteil des Epos gehören; weitere Beobachtungen (s. u.) kommen hinzu und bestätigen, daß der Inhalt der zwölften Tafel später hinzugefügt worden ist. Nun sagt Gilgameš einmal (o. S. 61 v. 246), daß in seinem Schlafgemache der Tod sitze. Vielleicht darf man hierin ein vorgreifendes Motiv auf den ursprünglichen Schluß finden. Es sei auch an jene Märchen erinnert (s. o. S. 150), nach denen der heimgekehrte Held den Tod in einer Truhe des Schlosses antrifft. Diesen märchenhaften Zug darf man als Parallele betrachten, muß sich aber hüten, ihn wörtlich zu übernehmen, da das Epos anders erzählt als das Märchen.

2. Das gilt nicht nur für die Literatur, sondern auch fürs Theater, fürs Leben überhaupt. In den primitiven Verhältnissen des modernen Orients kann man Beispiele für dies Gesetz auf Schritt und Tritt sammeln.

3. Vgl. o. S. 89 Anm. 2.

4. Vgl. o. S. 109 Anm. 4.

5. In einem norwegischen Volksmärchen (von P. ASBJÖRNSEN und JÖRGEN MOE. Berlin 1908. S. 294 ff.) wird erzählt, wie ein Mädchen ein Schloß östlich von der Sonne und westlich vom Monde sucht. Sie

weiß man schon im Voraus, daß auch die Überfahrt nicht glatt von statten gehen und daß Gilgameš die Unsterblichkeit bei Ut-napištim nicht auf den ersten Anhieb erlangen wird.

Zu den retardierenden Motiven gehören endlich die Episoden, Zwischenstücke, die für den Gang der Handlung nicht unbedingt notwendig sind, sondern ihn im Gegenteil hemmen. Auf ihnen beruht vornehmlich die epische Breite der Dichtung, die keinen straffen, geschlossenen Aufbau liebt, wie es z. B. in der israelitischen Sagenerzählung der Fall ist. Trotzdem sind die Episoden des Gilgameš-Epos keine ganz willkürlichen Abschweifungen: Die vielen Liebschaften der Ištar, von denen der Held berichtet, wären zwar in dem Zusammenhang zu entbehren, aber sie sind doch vortrefflich geeignet, den Charakter der grausamen Göttin und die Gefährlichkeit ihres Antrags ins rechte Licht zu stellen. Und die Sintflutepisode paßt insofern ausgezeichnet an ihren Platz, als sie ebenfalls das Thema von der Unsterblichkeit des Menschen behandelt und wünschenswerten¹ Aufschluß darüber gibt, wie Ut-napištim das Leben fand. Demnach sind in diesen beiden Fällen den Zusammenhang ergänzende und ihm verwandte Stoffe geschickt eingefügt worden.

Die Kunst der „Nachholung“ ist bisher nirgendwo nachweisbar gewesen; dagegen verwerten die Erzähler, wie es scheint, mehrfach ein anderes raffiniertes Mittel, die Phantasie ihrer Hörer zu beschäftigen: sie verschweigen oder verhüllen, warum etwas geschieht, und verweisen aufs Raten. So geht aus der vollständig erhaltenen Schilderung², wie die 120 Stangen und der Mast „verbraucht“ werden, kein klares Bild hervor; allerdings ist die Möglichkeit nicht zu leugnen, daß in einer der Textlücken vorher

kommt an einen großen Berg, vor dem eine alte Frau sitzt, und fragt sie nach dem Wege: „Dahin kommst du wohl nie; — aber ich will dir mein Pferd leihen, darauf kannst du zur nächsten Nachbarin reiten. Vielleicht, daß sie dir den Weg sagen kann“. Sie kommt zu einem zweiten Berge und fragt wiederum nach dem Wege: „Dahin wirst du wohl nie kommen; — aber“ u. s. w. Natürlich kommt sie doch hin. Parallele Beispiele ließen sich leicht vermehren.

1. Aber nicht unbedingt notwendigen; denn die Sage konnte die Unsterblichkeit des Ut-napištim als gegeben voraussetzen oder sich mit einer kurzen Andeutung begnügen. Der Moment für die Erzählung ist insofern schlecht gewählt, als Gilgameš, wie aus dem Folgenden hervorgeht, durch die lange Reise ermüdet war und kaum die nötige Fassungskraft besaß.

2. Vgl. o. S. 49 v. 152—162.

oder nachher¹ genauerer Aufschluß gegeben wurde. Dagegen ist diese Möglichkeit nicht vorhanden bei der Szene, die von dem Brotbacken² handelt: nirgendwo wird deutlich gesagt, warum die Brote bereitet werden. Nun sind wir Modernen natürlich sehr viel ungünstiger daran als der Babylonier, der in dieser Vorstellungswelt lebte und jedenfalls bald riet, worauf die Handlung abzielte. Immerhin werden hier an seine Kombinationsfähigkeit einige Anforderungen gestellt, die ein moderner Dichter seinem Leser kaum zumutet.

Andere Literaturgattungen sind im Epos nicht ganz so selten vertreten, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte. Während sich der grimmige Haß der Helden gegen die Dirnen-göttin in zwei Schimpfliedern äußert, von denen das erste³ allerlei unehrerbietige Vergleiche enthält und die Buhlschaften aufzählt, das zweite⁴ aber die Besiegte höhnt, entläßt sich der leidenschaftliche Zorn der Göttin in einem Fluchwort, dessen Kürze⁵ in schneidendem Gegensatz zu der folgenden Rachedat steht. Der Fluch, den Engidu gegen das Mädchen ausstößt, ist sehr viel länger⁶ und wird darum als „die große Verwünschung“ bezeichnet. Es scheint jedoch, als werde sie durch ein Segenswort wieder aufgehoben⁷. Auch der Schiffer des Ut-napištim wird, wie man vermutet hat, verflucht⁸. Diese literargeschichtliche Zusammenstellung ist zugleich kulturhistorisch von Interesse: Wie alle Semiten ohne Ausnahme so verstanden auch die Babylonier trefflich zu schimpfen und zu fluchen. Reine⁹ Zauberformeln begegnen uns im Epos, verglichen mit den babylonischen Mythen, verhältnismäßig selten: sicher wohl nur (wegen der charakteristischen Anrede an den „Berg“) bei der Herbeizwingung eines Traums¹⁰, vielleicht auch bei der rätselhaften Szene des Brotbackens¹¹. Mehrfach werden Gebete vorausgesetzt¹²; über-

1. Vgl. o. S. 47 v. 86—100; S. 50 v. 173—191.

2. Vgl. o. S. 60 v. 220—242.

3. VI 24—79.

4. VI 181—183.

5. VI 176 f.

6. III C 6—26.

7. III D 1—10; vgl. dazu o. S. 91 Anm. 4.

8. XI 249 f.

9. In gewissem Sinne kann man ja „Fluch“ und „Segen“ ebenfalls als Zauberformeln bezeichnen.

10. V C 49 f.

11. XI 224—229a (und Par.); vgl. o. S. 141.

12. Gilgameš „pflegt“ zu Sin (und Ištar) zu beten nach IX 10f.

liefert ist nur das Bittgebet der Königin-Mutter an Šamaš¹, das auf dem Dach nach dem Entzünden des Räucherwerks und dem Darbringen einer Weihegabe gesprochen wird. Es enthält die persönliche² Bitte um Schutz für ihren Sohn. Begeisterter Triumph durchbraust das kleine Siegeslied³, zugleich als Antiphonie im Wechselreigen gesungen, mit immer stärkerem Jubel fortwährend wiederholt⁴. Rührende Innigkeit durchzieht das Leichenlied des Königs an der Bahre seines trauten Freundes⁵; Ištars mit Weinen verbundene Totenklage um Tamuz und um den getöteten Stier wird nur angedeutet⁶. Mit Hülfe der Allegorie suchen die Dichter die schwankenden Gestalten der Träume zu erklären⁷, bisweilen durch den Mund einer traumkundigen Frau. Die Tiefen der Spruchweisheit dagegen haben sie den Göttern und Seligen aufgespart⁸, die ja mehr wissen müssen als die sterblichen Menschen. So haben die Dichter die Literaturgattungen ihres Volkes benutzt, um durch sie die Erzählung des Epos, die wesentlich aus Handlungen und Reden besteht, noch mehr zu beleben und den seelischen Empfindungen würdigen Ausdruck zu verleihen.

Will man das Kunstepos noch genauer klassifizieren, so darf man es schwerlich als historische, eher wohl als märchenhafte Heldensage bezeichnen. Bisweilen glaubt man zwar einen historischen Hintergrund erkennen zu können (bei den Mauern von Uruk⁹, bei dem Zedernwald¹⁰, bei dem Streit zwischen Ištar und Gilgames¹¹, bei den Hörnern des Wildstieres¹²), aber es fehlt die große geschichtliche Folie, von der sich die Ilias und das Nibelungenlied überall abhebt. Was bedeuten die wenigen historischen Elemente gegenüber der Fülle märchenhafter Motive und Szenen? Fabelwesen, Skorpionriesen und Dämonen, Götter und

1. IV B 10 ff.

2. Das Individuum spielt also hier schon seine unverkennbare Rolle in der alten Religion, wie vielleicht nicht überflüssig ist zu betonen.

3. VI 200—203.

4. Vgl. Das Alte Testament, in Auswahl übersetzt II 1 S. 84.

5. VIII B 11—16.

6. VI 47. 186.

7. Vgl. o. S. 89 Anm. 2.

8. X 274—289 und o. S. 72 Kol. III, wiederum Weisheit aus dem Munde eines Weibes!

9. Vgl. o. S. 83.

10. Vgl. o. S. 112.

11. Vgl. o. S. 124.

12. Vgl. o. S. 130.

Göttinnen, ein Tiermensch und ein Himmelsstier ziehen in bunter Folge vor unserm Auge vorüber. Wir durchheilen im Fluge die Erde, wandern über sie hinaus ins Jenseits und tauchen auf den Grund des Ozeans. Wir erhalten Aufschluß über die fernste Vergangenheit und über das Leben nach dem Tode. Götter ver-raten ihre Geheimnisse, und die Unterwelt öffnet ihre Pforten. Zauberhafte Sieghemden schützen den Helden, wunderbare Brücken führen über todbringende Wasser und magische Brote werden ge-backen. Ein Abenteuer löst das andere ab, und Wunder häufen sich auf Wunder. Aber trotz der engen, sachlichen wie stilisti-schen, Verwandtschaft des Epos mit dem Märchen sei am Schluß noch einmal¹ der Unterschied beider scharf betont: Was das Märchen erzählt, klingt viel „märchenhafter“, d. h. unglaubwür-diger, als was das Gilgameš-Epos berichtet; das ist eine Tatsache, die sich auf Schritt und Tritt objektiv feststellen läßt. Vom modernen Standpunkt betrachtet, sind die Handlungen in beiden Fällen unwahrscheinlich. Aber darf man nicht behaupten, daß das Gilgameš-Epos mit seinem weniger märchenhaften Charakter bei dem antiken Menschen, der doch unkritischer war als wir, Glauben heischte und fand? So ist es in dieser Beziehung eher der Sage zu vergleichen als dem Märchen².

16. Die Nachwirkungen des Epos in der Weltliteratur³.

Wie ZIMMERN⁴ gezeigt hat, ist das Gilgameš-Epos in Babylo-nien selbst von Einfluß gewesen auf andere Literaturgattungen: zunächst auf die Omina. Wie es eine Omen-Serie der Leber-schau gab, die in die Zeit Sargons von Akkad verlegt worden ist und mitteilt, was ihm nach jedem Omen zugestoßen sei⁵, so scheint auch eine Sammlung von „Vorzeichen des Gilgameš, des mächtigen Königs“⁶, existiert zu haben, in der Einzelereignisse aus seinem Leben mit bestimmten Omina verknüpft worden waren.

1. Vgl. o. S. 85.

2. Ein Beispiel mag das Gesagte veranschaulichen. In einem norwegischen Volksmärchen (hrsg. von P. ASBJÖRNSEN und JÖRGEN MOE. Berlin 1908. S. 128f) wird erzählt, wie Lillekort mit einem Zauberschiff fährt, das plötzlich auf hoher See stillsteht. Der Held läßt sich eine eiserne Kette von 500 Ellen Länge um den Leib binden und springt in die Tiefe. Dort findet er eine Tür, die in einen Berg zu einer Prin-zessin führt u. s. w. u. s. w. Wie viel wahrscheinlicher lautet der Be-richt über die Taucherfahrt des Gilgameš!

3. Wiederum mit Ausschluß der Sintflutepisode.

4. ZA. XXIV S. 166 ff.

5. UNGNAD AO. X 3. S. 5.

6. Vgl. KB. VI S. 150f.

Sie sollte als Kanon dienen, um bei Wiederholung der Vorzeichen die entsprechende, der jeweiligen Situation angepaßte Deutung zu sichern. Indem die Erklärung auf das Leben des Gilgameš zurückgeführt wurde, ward sie zugleich mit dem Schimmer der Vorzeit umkleidet; unumgängliche Voraussetzung war natürlich nicht nur das Vertrauen auf das hohe Alter der Omina, sondern auch der Glaube an die Geschichtlichkeit des Gilgameš und seiner Erlebnisse. — Eine zweite Nachwirkung des Epos ist in den assyrischen Orakeln aus der Zeit Asurbanipals zu erkennen¹. Der assyrische König tritt gewissermaßen in der Rolle des Gilgameš auf, wenn er zu Ninlil und Ištar um „Lebensspendung“ fleht: „Darum jage ich durch die Steppe, setzte ich über Flüsse und Meere, zog ich über Berge und Höhen, setzte ich über alle Flüsse, zehrten an mir Leiden und Schmerzen“. Die Anklänge an das Epos², das fast wörtlich zitiert wird, kann man schwerlich leugnen, obgleich ein wichtiger Unterschied vorhanden zu sein scheint; denn Asurbanipal hat mehr Glück als Gilgameš: Jenem künden die Priester günstigen Bescheid „und legen Lebensspeise hinein“, während Gilgameš das ewige Leben nicht findet. Indessen, wenn der König die Worte des Gilgameš wiederholte, so mußte ihn dessen Los begehrenswert und vorbildlich dünken. Beiden ist ja die Unsterblichkeit verwehrt, aber der vorzeitliche Held hat das eine vorausgehabt, daß er das Lebenskraut wirklich in Händen gehalten hat, welches die Priester dem Epigonen nur anwünschen oder im Orakelstil verheißen. —

Außerhalb der babylonischen Literatur hat man Einflüsse des Gilgameš-Epos bisher nur in der Alexandersage³ mit großer Wahrscheinlichkeit nachgewiesen. Vor allem handelt es sich um die Episode von dem Zug des großen Königs zur Lebensquelle, deren Thema mit dem des Gilgameš-Epos identisch

1. ZIMMERN ZA. XXIV S. 166 ff.; vgl. allgemein OTTO WEBER: Die Literatur der Babylonier S. 181 ff.

2. Vgl. besonders o. S. 51 v. 217. 225 ff.

3. Die verwickelte Komposition des griechischen Alexanderromans und sein Verhältnis zu den mannigfachen Rezensionen in anderen Sprachen kann hier außer Betracht bleiben, da es für unsern Zweck nur darauf ankommt, den tatsächlichen Einfluß des Gilgameš-Epos aufzuzeigen; die Frage dagegen, ob diese Einwirkungen bereits auf den Kern oder erst auf spätere Zusätze der Sage (was wahrscheinlicher ist) stattgefunden haben, ist relativ gleichgültig. Vgl. zuletzt FRIEDLÄNDER AR XIII S. 161 ff.

ist und deren Ausführung in frappanten Einzelheiten mit der Darstellung der babylonischen Dichtung übereinstimmt. Es sei zuerst an die Idee der Todeswasser erinnert, deren verschiedenartige Ausprägung sich entwicklungsgeschichtlich vom Gilgameš-Epos aus begreifen läßt¹. Dazu kommt das an anderer Stelle von Pseudo-Kallisthenes überlieferte Motiv der steingefüllten Holzkisten, mit deren Hülfe Alexander den Sandstrom, wie Ur-Šanabi die Todeswasser, überschreitet². Vorher oder nachher durchziehen Gilgameš wie Alexander die Berge der Finsternis, mit denen der Name des *mons Masius* von den ältesten bis auf die jüngsten Zeiten verknüpft ist³. Als Bestätigung der babylonischen Einflüsse, die in diesem Falle zwar nicht vom Gilgameš-Epos, sondern vom Etana-Mythos ausgegangen sind, sei endlich noch hinzugefügt, daß Alexander von einem Vogel in die Höhe getragen wird, bis ihm die Erde wie eine Tenne erscheint und das Meer wie eine Schlange, die rings die Erde umgibt⁴. Der babylonische Etana-Mythos hat schon, was besonders für einen historischen Zusammenhang spricht, die Perspektive aus der Vogelschau in ähnlicher Weise zu beschreiben versucht⁵. Sagen-geschichtlich betrachtet, stehen die jüdische Fassung und die syrischen Rezensionen des Alexanderromans dem Gilgameš-Epos am nächsten⁶, während die griechische Version zusammengehörige Teile auseinander gerissen und sich am weitesten vom Urbilde entfernt hat. Nun decken sich freilich trotz mehrfacher Übereinstimmungen weder die jüdischen noch die syrischen Varianten mit dem Gilgameš-Epos, sodaß von einer direkten Entlehnung nicht die Rede sein kann⁷. Man wird daher annehmen dürfen, daß vielleicht schon in Babylonien selbst das Epos, sei es mündlich oder schriftlich, eine Weiterentwicklung erlebt hatte, ehe es die

1. Vgl. o. S. 166.

2. Vgl. o. S. 137f.

3. Vgl. o. S. 161.

4. Vgl. Pseudo-Kallisthenes II 41.

5. Vgl. JENSEN KB VI S. 113 ff. Auf diesen Zusammenhang hat zuerst LIDZBARSKI ZA VIII S. 266f. aufmerksam gemacht.

6. Die syrischen Rezensionen haben noch mehr als die talmudische alte Gut bewahrt, sind aber wohl schon teilweise von der griechischen Fassung beeinflußt. Denn für originell griechisch halte ich die Episode von der Unsterblichkeit des Koches, in der das „Glaukos-Motiv“ verwertet worden ist. Vgl. FRIEDLÄNDER AR XIII S. 191 ff., der das Material gut zusammenstellt, dessen Rekonstruktion der Sagen-geschichte mir aber mißglückt zu sein scheint.

7. In dieser Negation stimme ich mit FRIEDLÄNDER AR XIII S. 196 überein.

dorthin verbannten Juden kennen lernten. Jedenfalls sind wohl Juden die Vermittler gewesen, die den Stoff der babylonischen Dichtung überall im vorderen Orient verbreiteten¹. Auf den vielverschlungenen Pfaden, die das Thema von der Suche des Helden nach dem ewigen Leben zurücklegte, sind hier und dort neue Motive angewachsen, die den ursprünglichen Sinn umbogen oder gar ins Gegenteil verkehrten. Diesen Entwicklungsprozeß genauer zu verfolgen, ist unmöglich, solange das Epos nicht vollständiger vorliegt, als heute der Fall ist. —

Angebliche Nachwirkungen des Gilgameš-Epos in der Weltliteratur hat JENSEN mehrfach zu erweisen gesucht². So hat er vor allem behauptet, daß die israelitischen Sagenkomplexe „in ihrem ganzen Aufbau, in der Reihenfolge der Ereignisse, auch dort wo diese aus bestimmten Gründen ganz eigenartig zu nennen ist, in ungezählten Einzelzügen, oft genug im Wortlaut“ der Gilgameš-Sage ähneln³. Damit würde ein feststehendes Resultat aller Sagenforschung, daß nur die Einzelsagen, aber nicht die Sagenkomplexe von Volk zu Volk wandern, über den Haufen geworfen werden. Die Hypothese JENSENS stößt indessen gleich am Eingang der Untersuchung auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Denn im Alten Testamente sind weder die Einzelsagen vorhanden, aus denen das Gilgameš-Epos im Laufe der Zeit zusammengeflochten worden ist, noch der fertige Kranz. Nirgendwo findet sich die Sage von der Freundschaft eines Königs mit einem Tiermenschen, nirgendwo

1. Wenn die griechische Fassung der Alexandersage in Ägypten entstanden ist, wie man wahrscheinlich gemacht hat, dann wäre bei dem regen Verkehr der Juden unter einander nicht ausgeschlossen, daß die babylonischen Elemente des Sagen-Stoffes durch sie auch nach Ägypten getragen worden wären, falls sie nicht später anderswo hinzugefügt worden sind.

2. Außer seinem großen Werke GE vgl.: Der babylonische Sintflutheld und sein Schiff in der israelitischen Gilgameschsage (Orientalische Studien. THEODOR NÖLDEKE gewidmet. Gießen 1907. Bd. II S. 983 ff.). — Von Nestor-Samuel bis Orestes-Salomo (ZA. XXI S. 341 ff.). — Moses, Jesus, Paulus. Drei Varianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch². Frankfurt a. M. 1909. — Gegen JENSEN vgl. HANS SCHMIDT (Theol. Rundschau X S. 189 ff. 229 ff.); BEZOLD (AR X S. 125 ff.); SELLIN (Reformation 1907; Glauben und Wissen 1910); GUNKEL (Frankfurter Zeitung 1909 No. 50 f. 97. 215; DLZ 1909 Sp. 901 ff.); WUNDT: Völkerpsychologie II 3 S. 514 ff. und vor allem JOHANNES WEISS: Jesus von Nazareth, Mythos oder Geschichte? Tübingen 1910. S. 52 ff.

3. Moses, Jesus, Paulus S. 7.

der Zug zweier Helden zum Zedernberg, nirgendwo die Beschimpfung einer Göttin, nirgendwo ein Kampf gegen einen Himmelsstier, nirgendwo die Wanderung eines Königs an die Mündung der Ströme, um das Lebenskraut zu holen; da die Einzelheiten fehlen, ist auch das Ganze nicht nachzuweisen.

JENSEN meint freilich, daß die Sagen in ihrer Vereinzelung keine sicheren Rückschlüsse gestatten; eben deshalb bemüht er sich, ganze Analogiereihen aufzustellen, die wie die Glieder einer Kette nach bestimmtem Muster ineinander greifen. So entstehe ein festverschlungenes Gewebe, daß auch dann unzerreißbar sei, wenn einzelne Fäden herausgelöst würden. Setzt man einmal voraus, diese Analogiereihen wären überzeugend, so wäre ein Zusammenhang der betreffenden Sagen mit dem Gilgameš-Epos allerdings unverkennbar. Aber es fehlte ein Beweis dafür, daß grade dies Epos die Quelle sei, aus der alle anderen Sagen entsprungen sind. Die Hypothese, daß Babylonien das Heimatland aller Mythen sei, wird niemandem einleuchten, der nicht „Panbabylonist“ ist. Überdies ist das Epos selbst keine Einheit, sondern deutlich aus verschiedenen Stoffen zusammengewachsen, die in eine noch ältere Zeit und wahrscheinlich auch auf ein anderes Volk führen. Diese sumerische und innerbabylonische Entwicklung wird von JENSEN nicht beachtet, da er die zufällig überlieferte Rezension als die Urform der späteren Sagenbildung betrachtet. Seine Sagenforschung setzt demnach an einer Stelle ein, die willkürlich gewählt ist.

Ebenso willkürlich wie der Ausgangspunkt ist die Art der Beweisführung. JENSEN legt alles Gewicht darauf, daß die Motive der israelitischen Sagenkomplexe in gleicher oder wesentlich gleicher Reihenfolge wiederkehren wie im Gilgameš-Epos. 1. Viele Einzelheiten der babylonischen Dichtung aber sind uns noch völlig unbekannt, weil große Partien des Textes fehlen und weil manche Tontafeln beschädigt und unleserlich sind. JENSEN muß demnach von vornherein postulieren, daß nichts „Wesentliches“ verloren gegangen sei. Da sich seine Argumentation indessen häufig auf nebensächlichen Zügen aufbaut, so wird sie sofort hinfällig, sobald andere Einzelheiten durch neue Tontafelfunde zugänglich gemacht werden. 2. An anderen Stellen ist das Epos so lückenhaft, daß der Zusammenhang zweifelhaft bleibt. JENSEN hat ihn bisweilen in einer Weise rekonstruiert,

die zwar für seine Sagenvergleiche sehr angenehm ist, die aber im übrigen wenig Wahrscheinlichkeit beanspruchen kann¹. 3. In der Anordnung der überlieferten Fragmente ist noch manche Unsicherheit vorhanden, sodaß die Reihenfolge der Ereignisse bedenklichen Schwankungen unterliegt und durch eine Verschiebung² oft in wesentlichen Punkten verändert werden kann. 4. Bisweilen gründet JENSEN seine Thesen auf die Lesung und Deutung einzelner Wörter³, die bei anderer Auffassung jede Beweiskraft verlieren. So lange der Text so viele Lücken enthält, so lange der Zusammenhang an vielen Stellen so fraglich und die Einreihung der Bruchstücke so unsicher ist, so lange die Übersetzung auf Schritt und Tritt so zweifelhaft bleibt, wie es gegenwärtig noch der Fall ist, so lange ist das Fundament viel zu schwach, um das gewaltige von JENSEN errichtete Gebäude tragen zu können.

Von einer gleichen oder wesentlich gleichen Reihenfolge der Motive in den verschiedenen Sagenkomplexen kann schon deshalb nicht die Rede sein, weil JENSEN die jeweilig überlieferte Reihenfolge nicht innehält. 1. Bei seiner Sagenvergleiche läßt er diejenigen Teile des Gilgamesch-Epos unberücksichtigt, für die er keine Analogien in der israelitischen Sage entdecken kann⁴. Er wird diese Abschnitte vielleicht für unwesentlich halten⁵, aber solange er andere völlig gleichberechtigte Einzelheiten für wesentlich ansieht und keinen klaren Maßstab für die Unterscheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen angibt, wird man darin nur eine Ausflucht sehen

1. Moses, Jesus, Paulus S. 17 behauptet er, daß Engidu, nachdem er bereits mit Gilgamesch Freundschaft geschlossen habe, „*allem Anschein nach*“ wieder in die Wüste entwichen sei; eben dort vermutet er, daß die Stadtgöttin Ištar geraubt und wieder zurückgeholt worden sei. Da beide Hypothesen indessen schwerlich richtig sind, so fallen von den dort aufgezählten 25 „*Parallelen*“ fünf ohne weiteres hin — ganz abgesehen davon, daß überhaupt keine überzeugenden Parallelen vorliegen.

2. Wie es o. S. 15. 90 (Anm. 1) tatsächlich mit dem Fragment *λ* geschehen ist.

3. Vgl. o. S. 165 Anm. 4. Auf Grund dieser falschen Lesung, die den Schiffer Ut-napištims zu einem „*Propheten*“ macht, hat JENSEN: Moses, Jesus, Paulus S. 18 drei angebliche „*Parallelen*“ zwischen dem Epos und der Mosessage entdeckt. Von den dort aufgestellten 25 Sätzen (vgl. vorletzte Anm.) müssen demnach acht von vornherein gestrichen werden.

4. Den Beweis hat bereits JOH. WEISS: Jesus von Nazareth S. 60 ff. geliefert.

5. GE. S. 135: „*Alle wesentlichen Züge*“ . . . u. ö.

können, sich unbequemen Tatsachen zu entziehen. Vor allem aber hätte er die Pflicht, Gründe aufzuzeigen, warum in der Sagenentwicklung diese oder jene Züge verloren gegangen sind. 2. Dasselbe gilt von den israelitischen Sagen, die mit dem Epos verglichen werden. Auch hier läßt JENSEN diejenigen Erzählungen und Motive unberücksichtigt, zu denen er in der babylonischen Dichtung kein Gegenstück finden kann¹, wiederum ohne dies Verfahren irgendwie zu begründen und ohne das Wachsen oder Absterben der Sagen zu erklären. Da also auf der babylonischen wie auf der israelitischen Seite der von JENSEN herangezogenen Sagenkomplexe große Partien fehlen, für die er keine Analogie aufzutreiben vermag, so kann nicht gut von einer gleichen oder wesentlich gleichen Reihenfolge der Ereignisse gesprochen werden. 3. Was sich seiner Theorie nicht anschmiegen will, wird aber nicht nur unterdrückt, sondern bisweilen auch umgestellt² oder umgedichtet³. Diese Stilisierung der Tatsachen enthüllt deutlicher als alles Andere die Schwäche seiner Position.

Trotzdem erreicht er das von ihm erstrebte Ziel nicht. Denn die von ihm behaupteten Analogien sind meist⁴ gar

1. Um ein Beispiel anzuführen. So läßt er Moses, Jesus, Paulus S. 16 ff. (in der Tabelle) aus: den Mord der israelitischen Knaben durch den Pharao, die Aussetzung des Mose, die Tötung des Ägypters durch Mose, die Trinkbarmachung des Wassers, das Wunder vom Manna und von den Wachteln, vom Schlagen des Wassers aus dem Felsen, das erneute Murren des Volkes u. a. m.

2. Als Beispiel wähle ich Moses, Jesus, Paulus S. 16 ff.: Hier wird von Ex. 3 auf Ex. 2, von Ex. 4, 29 f. auf Ex. 3, von Num. 25, 15 auf Num. 22, von Num. 25, 2 auf Num. 23 zurückgegriffen. Zu diesen vier Änderungen gesellt sich als die fünfte (unter 25 angeblichen „Parallelen“), daß die Sintflutepisode an einem anderen Orte der Mosesage eingereiht wird.

3. Moses, Jesus, Paulus S. 17 wird z. B. ein Zusammentreffen des Mose mit Aaron nach der Flucht in die Wüste behauptet, wovon der biblische Text nichts weiß. Auf diese Schwäche hat bereits JOH. WEISS S. 69 Anm. 1 aufmerksam gemacht. Weiter heißt es bei JENSEN S. 17, daß Jahve dem Mose „in der Wüste“ erschienen sei, obwohl Ex. 3 ausdrücklich erzählt, Mose sei aus der Wüste zum Berge Horeb gekommen; dort erst habe sich Jahve ihm offenbart.

4. Die Analogien, die wirklich stichhaltig sind, waren schon vor JENSEN bekannt. WUNDT: Völkerpsychologie II 3 S. 525 Anm. 1 hat einige, allerdings verschwindend wenige, Analogien hervorgehoben, die am meisten den Charakter wirklicher „Entsprechungen“ an sich tragen: und grade diese (wie „Speisungswunder“, „Auferstehungs- und Himmelfahrtsmotiv“ u. A.) fehlen im Gilgameš-Epos! Das Gesamturteil WUNDTs ist durchaus richtig: „Übrigens ist bemerkenswert, daß die zutreffenden oder einigermaßen plausibeln Analogien durchweg vereinzelt dastehen und meist von Reihen anderer, sehr unsicherer unterbrochen sind. Das

nicht vorhanden. Wertvoller als die Widerlegung von Einzelheiten, die jeder kritische Leser selbst vollziehen wird, ist die Einsicht in die Fehler, an denen JENSENS Methode krankt. Der erste Fehler ist der durchgängige Personenwechsel. Einzelne Vertauschungen mögen wohl vorkommen und unter Umständen glaubhaft erscheinen, aber wo dies nicht die Ausnahme, sondern die Regel ist, liegt eine falsche Konstruktion vor. Der zweite Fehler ist der Nachdruck, mit dem die Übereinstimmung hervorgehoben wird, während jede Abweichung unbeachtet bleibt. Was nützt alle Ähnlichkeit, wenn die Unähnlichkeiten so groß sind, daß keine Brücke diese Kluft überspannen kann? Der dritte Fehler ist die Vermeidung jeder Begründung, wie die Abweichungen der verschiedenen Gestalten, die Lücken in den Sagen, die Umstellungen und Veränderungen entstanden sind. Und doch liegt hier das größte Wunder vor, daß die Gilgameš-Sage in Israel nicht eine, sondern schier unzählige Wandlungen durchgemacht hat und proteusartig bald in dieser bald in jener Vermummung erscheint. Die Sagen sind lebendige Organismen, deren Knospen, Blühen und Absterben nach immanenten Gesetzen erfolgt; ihnen diese Gesetze abzulauschen, ist die Kunst des Sagenforschers. Wer sie aber mechanisch nach der Elle mißt und zuschneidet, unternimmt einen Versuch mit untauglichen Mitteln. Der vierte Fehler ist die allgemeine Verschwommenheit, in die alle Ereignisse und Gestalten aufgelöst werden. Alles Charakteristische wird so lange verallgemeinert, bis es überall in der Welt seine Parallele hat. Wenn in zwei Erzählungen Lebewesen geschildert werden, die geboren werden oder sterben, die reden oder handeln, kommen oder gehen, heiraten oder sich befreunden, so wird man um dieser alltäglichen Einzelheiten willen, und wenn ihrer tausend und noch mehr wären, niemals eine Abhängigkeit der einen Geschichte von der anderen behaupten dürfen. Ein Zusammenhang zweier Sagen kann immer nur da bewiesen werden, wo wesentliche, d. h. charakteristische Züge wiederkehren. Als Musterbeispiel, wie zwei historisch verwandte Sagen aussehen müssen, dürfen die babylonische und israelitische Sintfluterzählung gelten,

spricht nicht für die Probehaltigkeit der Methode der Analogiereihen, wohl aber dafür, daß die Befolgung dieser Methode leicht zu gekünstelten Analogiebildungen verführt“.

die freilich schon lange vor JENSEN als Geschwister erkannt worden sind.

17. Analyse und Kunst der Flutepisode. Der Flutmythos ist so lose in das Epos eingeflochten, daß er ohne Schaden für das Gewebe wieder entfernt werden kann. Die ursprüngliche Selbständigkeit des Stoffes ist überdies in Babylonien wie in Israel literarisch bezeugt, da er auch ohne das Epos überliefert worden ist. Bei seiner Einfügung in den Zusammenhang der Heldendichtung sind einige Unebenheiten nicht ganz ausgeglichen. So hätte vor allem gesagt werden müssen, daß auch der Steuermann in das Land der Seligen entrückt wurde; denn der Lenker des Sintflutschiffes ist gewiß mit dem Fergen des Gilgameš identisch, obwohl beide verschiedene Namen führen. Außerdem fehlt die notwendige Nachricht von der Heimkehr der Familie und der Handwerker in ihre Heimat; sie konnte ausgelassen werden, weil es dem Dichter des Epos nur auf das Schicksal Ut-napištim ankam. Endlich weicht auch der stilistische Charakter der Flutepisode bis zu einem gewissen Grade von dem des übrigen Epos ab.

Der Aufbau der Erzählung ist äußerst einfach. Das Ganze zerfällt in drei Hauptteile, von denen der erste¹ die Vorbereitungen vor der Flut, der zweite² die Katastrophe selbst und der dritte³ die Entrückung des Helden schildert. Jeder Hauptteil ist wieder in zwei Szenen gegliedert. Nach einer kurzen Einleitung⁴ fordert Ea in der ersten Szene⁵ den Hochgescheidten zum Schiffsbau auf; in der zweiten⁶ kommt dieser dem Befehle nach. Die dritte⁷ malt das Steigen, die vierte⁸ das Fallen der Wasser. In der fünften⁹ setzen sich zunächst die Götter unter sich auseinander, erst in der sechsten Szene¹⁰ wenden sie sich dann an Ut-napištim und nehmen ihn in ihren Kreis auf.

Die Stadt Šurippak muß nach der Sage am Euphrat gelegen haben und durch eine Überschwemmung des Flusses zer-

1. XI 11—96.

2. 97—159.

3. 160—205.

4. 11—18. Die Verse 9 und 10 gehören nicht eigentlich zur Einleitung, sondern drücken nur den Entschluß Ut-napištim aus, dem Gilgameš die verborgene Kunde zu erzählen. Das „Geheimnis“ bezieht sich nicht auf die Sintflut, sondern auf die Entrückung, oder allgemeiner auf die Art, wie man unsterblich wird; vgl. v. 282f.

5. 19—47.

6. 48—96.

7. 97—129.

8. 130—159.

9. 160—197.

10. 198—205.

stört worden sein. Nun ist aber durch die Ausgrabungen der Deutschen Orientgesellschaft der Heimatsort Ut-napištim unter dem Hügel von Fara wiedergefunden worden¹. Fara ist ungefähr nördlich von Uruk, also noch weiter landeinwärts, zu suchen, fern vom Meere, damals indessen noch nahe dem Euphrat. Man hat dort die primitivste sumerische Gründung entdeckt, die bisher überhaupt bekannt geworden ist. Denn die Tontafeln, die meist einen sehr archaischen Charakter tragen, können nach der Schätzung KINGS nicht viel jünger als 3400 v. Chr. sein². Diese erste Siedlung ist indessen nicht durch den Euphrat, sondern durch eine Brandkatastrophe vernichtet, wie aus einer hohen Aschenschicht hervorgeht. Die Flutsage kann demnach erst geraume Zeit später entstanden sein, als man zwar von der Existenz der Stadt noch wußte, die Art der Katastrophe aber bereits vergessen hatte. Während der größte Teil des Hügels nicht wieder bebaut wurde, war eine kleinere Stadt noch während des Reiches von Sumer und Akkad vorhanden. Seit der Zeit Hammurapis, etwa seit 2100 v. Chr., ist der Name Šurippaks vollends aus der babylonischen Geschichte verschwunden³. Der Flutmythos muß demnach notwendig im dritten vorchristlichen Jahrtausend gedichtet worden sein. Das älteste, sicher datierbare Fragment stammt ja auch bereits aus der Zeit Ammisadugas um 2000 v. Chr.⁴

In der Einleitung ist die Götterversammlung und, was dort beschlossen wurde, nur flüchtig angedeutet. Von den großen Göttern werden zunächst nur Anu und Enlil, Ninib und Ennugi aufgezählt, aber aus dem Folgenden geht hervor, daß außer ihnen

1. Vgl. MDOG. No. 15—17. Eine kurze Zusammenfassung der Resultate bei RUDOLF ZEHPFUND: Babylonien in seinen wichtigsten Ruinenstätten (AO. XI 3, 4) S. 27 ff.

2. KING: The history of Sumer and Akkad S. 65.

3. Die Identifizierung Šurippaks mit Eridu, die JENSEN GE. S. 40 Anm. 1 vorschlägt, ist demnach falsch. — Man beachte, daß Berossos den Namen Šurippak nicht überliefert; nach ihm scheint der Held der Sintflut in Σιππαρα = Sippar zu wohnen, da er dort seine Aufzeichnungen vergräbt. Sippar wäre demnach als ein späterer Ersatz für das damals gänzlich verschollene Šurippak aufzufassen. Warum grade Sippar gewählt wurde, läßt sich nicht sagen. Auch Sippar lag wie Šurippak am Euphrat und wurde wahrscheinlich wie dieses durch die Elamiter zerstört, erblühte aber bis in die spätesten Zeiten zu neuem Glanze. Ob die Ausgrabungen Naboneds am Sonnentempel Ebabbara, welche uralte Bauurkunden zu Tage förderten, auf die Sage eingewirkt und das Motiv der vergrabenen Tontafeln veranlaßt haben?

4. Vgl. o. S. 5. 69 No. 3.

noch viele Andere beteiligt waren. Die Götter planen, einen gewaltigen Zyklon zu senden und, so vermutet man, die „alte“ Stadt Šurippak vom Erdboden hinwegzufegen. Ein Grund für das beabsichtigte Verderben wird nicht angegeben.

Die erste Szene enthält ein Zwiegespräch zwischen Ea und seinem Schützling Ut-napištim, mit dem Beinamen Atra-ḫašis „der Hochgescheidte“, griechisch Xisuthros¹. Wie Odysseus, der listenreiche, von Athene, der Göttin der Klugheit, geliebt wird, so ist Ea, der Gott der Weisheit, der Freund des „Hochgescheidten“. Die Klugheit der Beiden, die einander würdig sind, wird sofort an einem Beispiel illustriert. Durch eine „Nachholung“ erfährt der Hörer, daß auch Ea im Rate der Götter gesessen und an ihrem Beschlusse mitgewirkt hat. Nun gilt zwar als feststehender Grundsatz: Was im Kreise der Götter geredet worden ist, darf nicht verraten werden; daher müssen z. B. die Propheten, die im Rate der Götter gestanden und am himmlischen Parlament teilgenommen haben, nach weitverbreitetem Glauben sterben, wenn sie die Zukunft richtig vorausgesagt und folglich ein göttliches Geheimnis preisgegeben haben². Aber Ea wird nicht ohne Grund als Herr der Weisheit gerühmt; er kann sein Ziel auch ohne Verrat³ erreichen, da er schlaue genug ist, das Verbot zu umgehen. So kündigt er seine Worte nicht dem Ut-napištim direkt, sondern der Wand der Rohrhütte, in der Ut-napištim schläft, sodaß dieser wie im Traum⁴ des Gottes Worte hört. Der „Hochgescheidte“ aber, der seinen Namen nicht mit Unrecht führt, merkt sofort, daß die Mitteilung nicht dem Hause, sondern ihm selbst gilt. Die List Eas ist im Märchen sehr geläufig: Die „Gänsemagd“ (bei GRIMM) klagt ihr Leid, das sie bei Todesstrafe keinem Menschen erzählen darf, dem Eisenofen, während der alte König an der Ofenröhre steht und horcht⁵. Auch dann noch vermeidet

1. Vgl. o. S. 74 unter „Atra-ḫašis“.

2. Vgl. für Ägypten die von RANKE übersetzten prophetischen Texte in TB I S. 204ff.; für die Römer die Notiz des Servius zu ecl. 9, 46 bei LIETZMANN: Der Weltheiland S. 37. Hierher gehören wahrscheinlich auch die israelitischen Weissagungen in der Sterbestunde (Isaak, Jakob, Mose, David).

3. Vgl. v. 195, wo Ea ausdrücklich betont, daß er das Geheimnis nicht verraten habe.

4. Vgl. v. 196.

5. JENSEN verweist auf die Geschichte von Midas und seinem Barbier. Vgl. ferner ERNST DEECKE: Lübsche Geschichten und Sagen³. Lübeck 1890. No. 82: „Die Verschwörung der Verräter“; der durch

Ea, um den Vorwurf des Verrates von sich abwälzen zu können, die Enthüllung des göttlichen Beschlusses. Vorsichtig beschränkt er sich auf die Aufforderung an Ut-napištim, seinen Reichtum fahren zu lassen, Hab und Gut zu verachten und nur sein Leben zu retten. Zu diesem Zweck solle er nach genauer Vorschrift ein Schiff bauen und allerlei lebende Wesen hinaufbringen. Aus diesen Andeutungen kann der „Hochgescheidte“ schließen, daß der Stadt ein Verderben droht, und noch genauer, daß dies Verderben durch eine Flutkatastrophe verursacht wird. Ut-napištim zieht nicht nur diese Folgerungen, wie sein Herr erwartet, sondern schaut in seiner Klugheit sogar voraus, daß die Bürger Šurippaks ihn fragen werden, warum er ein Schiff baue. Ea weiß auch dafür sofort Rat und empfiehlt ihm zu antworten: „Weil Enlil, der Gott der Erde, mich haßt, will ich fortan nicht mehr auf der Erde, sondern auf dem Meere bei Ea, dem Gott des Ozeans, wohnen. Dann wird euch Enlil um meinetwillen nichts Böses zufügen, sondern euch im Gegenteil mit Wohltaten überschütten. Wenn eines Abends ein gewaltiger Regen niedergeht, werdet ihr einen großen Fang an Vögeln und Fischen¹ tun und reiche Ernte gewinnen“. So sollen die Einwohner Šurippaks noch sicherer gemacht werden, damit sie nur ja dem Verderben nicht entrinnen. Wenn Ea, der Freund der Menschen, so redet, dann können seine Worte nicht nur grausamer Hohn sein, als ob er an der hereinbrechenden Katastrophe seine Lust hätte; der Dichter will, wie es scheint, die Vermutung im Hörer wachrufen, wie verderbt die Bürger Šurippaks gewesen sein müssen, da selbst Ea ihnen jedes Mitleid versagt. Und weiter deutet der Verfasser an, daß der eigentliche Urheber des ganzen Planes Enlil sei; denn dieser wird dem Ea als sein Gegner gegenübergestellt. Wer aber aufmerksam ist, wundert sich noch mehr über die Aufforderung, allerlei Lebewesen in das Schiff zu führen. Warum sollen denn Tiere beim Untergang Šurippaks gerettet werden, da es doch Tiere genug in der Welt gibt? Oder wird die Katastrophe etwa die ganze Welt in Mitleidenschaft ziehen? So versteht der Erzähler,

einen Eid gebundene Verräter erzählt die Verschwörung einem Glase mit halblauter Stimme.

1. Die Abhängigkeit der Jagd und des Fischfangs von dem Regen ist ja auch bei uns (in Deutschland) bekannt und mußte daher ganz plausibel erscheinen.

in geschickter Weise Fragen anzuregen, ohne eine Antwort zu erteilen.

Die Beschreibung, die in der zweiten Szene vom Bau des Schiffes entworfen wird, ist für uns fast völlig undurchsichtig. Man hat an ein Fahrzeug mit sechs Dächern (oder Stockwerken?), sieben Außenwänden und neun Innenwänden (oder Kammern?) gedacht; auch das ist fraglich, ob ein Mast vorausgesetzt wird. Sicher ist nur, daß das Schiff eine Tür hatte und mit Asphalt verpicht war; noch heute wird in Babylonien das kleine, korbähnliche, aus Weidenruten geflochtene Fahrzeug, *kuffe* genannt, mit Asphalt verdichtet. Das Schiff Ut-napištim scheint mehr gewesen zu sein als ein einfacher Kasten, der ja zum Schwimmen vollständig genügte; man könnte sogar behaupten, es habe ein Verdeck gehabt, da es einem Kapitän übergeben wird, nachdem Ut-napištim ins Innere hineingegangen ist und die Tür hinter sich zugeschlossen hat. Indessen, dieser Kapitän ist höchst überflüssig, da er nichts zu tun hat, da auch von seiner Kunst nichts erzählt wird, selbst dort nicht, wo man es erwarten könnte. Denn als das Schiff aufgelaufen ist, hätte der Kapitän feststellen müssen, ob die Flut vorüber sei. Statt dessen muß sich Ut-napištim durch Aussendung der Vögel selbst zu helfen versuchen. Es kann daher kaum ein Zweifel obwalten, daß der Steuermann der ursprünglichen Konzeption des Flutmythos fremd war und erst durch spätere Erzähler hinzugefügt worden ist. Wie es scheint, hat, wenigstens teilweise, die Idee des Hauses auf die Form des Schiffes eingewirkt; denn einmal¹ wird das Fahrzeug als ein „Haus“, das andere Mal² als ein „großes Haus“ oder als ein „Palast“ bezeichnet. Daher erklären sich wohl die Tür³ und die Stockwerke⁴. Da man damals so große Schiffe, wie das Ut-napištim gewesen sein muß, in Wirklichkeit schwerlich besaß, so hat sich die Phantasie der Erzähler die Arche gleich einem schwimmenden Hause gedacht. Wozu das Öl gebraucht wird, geht aus dem Texte nicht hervor. Während des Baues⁵ veranstaltet Ut-napištim ein großes

1. Vgl. v. 24. 2. Vgl. v. 96.

3. Daß ein Schiff eine Tür hat, ist nichts Selbstverständliches (vgl. KÜCHLERS Bemerkung bei GUNKEL: Genesis³ S. 142).

4. Die Stockwerke sind zwar in der babylonischen Rezension nicht sicher, wohl aber in der israelitischen.

5. Der Bau scheint fünf Tage zu dauern (vgl. v. 57); am sechsten Tage wird das Schiff geladen und am siebenten bricht der Sturm los;

Fest für die Einwohner von Šurippak¹: täglich schlachtet er Rinder und Schafe, um die Leute mit Fleisch zu bewirten; Öl und Wein fließt in Strömen; die Freude ist groß „wie am Neujahrstage“, offenbar dem größten Freudenfest der Babylonier. Der „Hochgescheidte“ fürchtet, wie es scheint, die Bosheit des Volkes; wäre er nicht so freigibig gewesen, dann hätte man ihn vielleicht trotz der Ausrede, die ihm Ea geraten hatte, am Schiffsbau gehindert und so seine Rettung hintertrieben. Nun aber halfen die Leute am Ende gar und unterstützten sein Vorhaben, sodaß er rechtzeitig fertig wurde. Denn Eile tat Not.

Als der Bau vollendet ist, lädt Ut-napištim alles aufs Schiff, was er besitzt, also auch Lebensmittel², vor allem aber sein Silber und Gold und, was ebenso viel wert ist, seine Haustiere³. Mit dem Helden wird, wie es sich im Orient bei der großen Bedeutung des geschlechterrechtlichen Verbandes von selbst versteht, auch seine ganze Familie und Sippe gerettet. Überraschend aber und durch das Vorhergehende nicht begründet⁴ ist die Tatsache, daß Ut-napištim auch Handwerker mitnimmt. Sie gehörten zwar dem Sklavenstande an⁵ und könnten insofern mit zum Hause Ut-napištims gerechnet werden. Bezeichnender Weise jedoch wird nicht von „Sklaven“, sondern von „Handwerkern“ geredet. Wiederum fragt der Hörer (wie schon bei den Tieren), warum grade die Handwerker dem Verderben entrinnen sollen; denn ihrer gibt es doch genug in der Welt. Oder soll die Katastrophe sich nicht allein auf Šurippak beschränken? Als alles soweit vorbereitet ist, kommt der von „Šamaš“ — man erwartet „Ea“⁶ —

so darf man vielleicht nach Analogie der folgenden Siebenzahlen vermuten, wie schon ZIMMERN KAT S. 547 Anm. 3 getan hat.

1. Vgl. v. 71 „den Leuten“, v. 74 „das Volk“; es kann sich demnach nicht um Opfer handeln zu dem Zweck, daß die Götter sein Werk nicht stören (so vermutet GUNKEL: Genesis³ S. 69), auch nicht um ein Traktieren der Bauhandwerker speziell.

2. Vgl. die ninivitische Rezension o. S. 69 v. 7, wo an erster Stelle die „Gerste“ genannt wird.

3. Welche Arten von Lebewesen man unter „Lebenssamen“ (*zér napšáti*) verstehen soll (vgl. v. 27. 84), ist nicht deutlich.

4. Hier führt der Erzähler genauer aus, was v. 27 nur angedeutet wird.

5. Man beachte, daß die Handwerker an letzter Stelle, hinter den Tieren des Feldes, genannt werden.

6. Hier liegt wiederum eine „Nachholung“ vor; denn Ea hat im Vorhergehenden nichts von dem Zeitpunkt erwähnt, wo Ut-napištim ins Schiff steigen soll. Es wäre daher an sich nicht unmöglich, das Šamaš

bestimmte Zeitpunkt. Eines Abends beginnt ein heftiger Regen und droht ein furchtbares Unwetter. Das ist das vom Gotte verkündete Zeichen; Ut-napištim geht in das Schiff, verschließt die Tür und überläßt sich dem tobenden Elemente. Mag Puzur-Amurri sehen, wie er das Riesenfahrzeug steuert!

Die dritte Szene schildert den Zyklon und die hereinbrechende Flut. Schon am frühen Morgen türmt sich dunkles Gewölk am Horizonte. Der majestätische Gewittergott Rammân erscheint mit seinem Gefolge. Zwei Herolde schreiten ihm voran über die Höhen der Erde¹; er selbst zieht im Donner hinterdrein. Irragal reißt die Schiffspfähle heraus, und Ninib wirft, was widersteht, zu Boden. Blitze zucken, Wetter leuchten; das sind die Anunnaki, die ihre Fackeln erheben. Eilends braust der Süd Sturm heran und peitscht das Wasser vor sich her, bis es das Gebirge im Norden erreicht. Rammâns Wolken bedecken den Himmel und rufen völlige Finsternis hervor, sodaß keiner mehr den Anderen sieht². Die Menschen versuchen umsonst, vor dem Verderben zu flüchten. Das furchtbare Entsetzen, das die Katastrophe bewirkt, veranschaulicht der Dichter äußerst geschickt nicht an dem Verhalten der Menschen, sondern an dem der Götter, die angstvoll zur höchsten Spitze des Himmels emporsteigen und sich dort wie feige Hunde niederducken. Die schönstimmige Ištar schreit „wie eine Gebärende“ und klagt sich selbst an, daß sie in der Versammlung der Götter zugestimmt habe, ein solches Unheil über die Menschen kommen zu lassen, über ihre eigenen Kinder³, die nun wie Fischbrut das Meer füllen. Die Mutter-

wirklich dem Helden erschien. Diese Tatsache bleibt aber sehr auffällig, (wie schon USENER: Sintflutsagen S. 12 bemerkt hat), da dann neben Ea auch Šamaš des Verrates schuldig wäre; dem widerspricht die Schlußszene, wo nur Ea bezichtigt wird. Auch sonst ist überall Ea der Einzige, der für Ut-napištim sorgt. Man darf daher vermuten, daß die eine Rezension (oder „Erzählerschule“) auf Šamaš übertrug, was die andere von Ea berichtete. Šamaš paßt so wenig wie der Kapitän zu der ursprünglichen Rezension.

1. Vgl. Hab. 3, 5: Deber vor und Rešeph hinter Jahve.

2. Ob v. 112 f. richtig überliefert sind? Man erwartet: „Nicht sieht einer den andern [auf Erden], nicht erkennt einer den anderen im Himmel“.

3. v. 123: „Ich allein gebäre meine Leute“; „gebären“ ist hier wohl so viel wie „gebären lassen“ (JENSEN), denn Ištar ist die „Lenkerin aller Geburt“ und die „Mutter der Gebärenden“; vgl. ZIMMERN KAT S. 428 Anm. 4. XI 123 ziehe ich vor, als Frage aufzufassen: „Gebäre ich (dazu) meine Leute?“

liebe regt sich in ihr, im Weibe ist das Mitleid erwacht; doch auch andere Gottheiten sitzen neben ihr und weinen. Eine wundervolle Kontrastmalerei: Auf der einen Seite starke Sturmgötter, die im Toben der Elemente jauchzend über Berg und Land einherfahren, auf der anderen Seite erschreckte Götter und die Götterherrin, die voller Angst schreien und schluchzend im äußersten Winkel des Himmels niederkauern. Sechs Tage und Nächte wütet ununterbrochen das Wetter.

Erst am siebenten Tage, so erzählt die vierte Szene, läßt der Orkan nach, und das Meer beginnt sich zu beruhigen. Jetzt erst erfährt man mit klaren Worten die Größe der Katastrophe, deren Umfang bis dahin nur angedeutet war: Nicht Šurippak allein, sondern alle Städte sind hinweggerafft, ja die ganze Menschheit ist tot¹. Ut-napištim und seine Leute sind die einzig Überlebenden in der Welt. Als der Held die Luke des Schiffes öffnet und rings nur Wasser und Verwüstung schaut, da kniet er nieder, und über sein Antlitz rinnen die Tränen². Am selben Tage, wo sich die Wasser zu verlaufen anfangen, sitzt das Schiff auf dem Berge Nišir³ fest. Diese Landung auf einem Berge, die in den meisten Sintflutsagen wiederkehrt⁴, erklärt sich aus dem Bedürfnis der primitiven Erzähler nach sinnlicher Anschauung: die Wasser waren grade so hoch, daß die Arche, als die Überschwemmung abzuflauen begann, vom Berge Nišir festgehalten wurde. Da der beim unteren Zab gelegene Berg⁵ den Hörern bekannt war, so konnten sie sich ein klares Bild von der gewaltigen Höhe der Flut machen. Dort sitzt das Schiff sechs Tage lang fest, ohne daß Ut-napištim auszusteigen wagt. Die Tür zu öffnen, scheut er sich, aus Furcht vor den vielleicht noch vorhandenen Wassern; der Umkreis aber, den er von der Luke im Dach⁶ aus überblicken kann, ist zu klein, um feststellen zu

1. Wörtlich „zu Lehmerde geworden“. Aus „Lehmerde“ („Staub“, aber besser „Ton“ s. o. S. 101 Anm. 8) ist der Mensch gemacht, und zur „Lehmerde“ wird er wieder im Tode; vgl. Gen. 3, 19.

2. Vgl. o. S. 144 Anm. 3.

3. Oder Nimuš.

4. Vgl. USENER: Sintflutsagen, Register unter „Landung“.

5. Vgl. UNGNAD o. S. 70 unter „Nišir“; sicher ist die Gleichsetzung freilich nicht. Jedenfalls aber muß es ein Berg gewesen sein, der den Hörern bekannt war.

6. Daß sich die Luke im Dach befand, wird in der israelitischen Tradition ausdrücklich gesagt.

können, ob die Erde bereits trocken geworden ist¹. Wieder bewährt der „Hochgescheidte“ seine Klugheit: Im Anschluß an damals übliche Schifferbräuche², durch den Flug der Vögel, die auf hoher See aufgelassen werden, die Richtung nach dem Lande zu erkunden, läßt der Dichter den Helden nacheinander eine Taube, eine Schwalbe und einen Raben aussenden. Da der Rabe nicht wieder zurückkehrt, so folgert Ut-napištim, daß es draußen trocken geworden sei. Und seine Berechnung hat ihn nicht getrogen! Er öffnet die Tür, läßt alle Insassen des Schiffes heraus und bringt als frommer Mann sofort auf dem Gipfel des Berges ein Opfer für die Götter dar.

Wie Fliegen von dem süßen Dufte angelockt, so sammeln sich in der fünften Szene die Götter bei dem Opfer. Zuerst erscheint Ištar, hebt die Halskette, das Geschenk ihres Vaters Anu, empor und schwört bei ihr, daß sie diese furchtbaren Tage in alle Ewigkeit nicht wieder vergessen wolle. Da sie ferner dem Gotte Enlil Vorwürfe macht, er habe den Zyklon unüberlegt herbeigeführt, so liegt wohl unausgesprochen in dem Schwur zugleich der Vorsatz, niemals wieder eine solche Flut zu dulden. Am liebsten möchte sie Enlil vom Opfer ausgeschlossen sehen, dessen Duft zu riechen er nicht verdient habe. Als Enlil dennoch herbeieilt und das Schiff sieht, ergrimmt er in heftigem Zorn, weil kein Mensch dem Verderben entrinnen sollte. Hier erst, gegen den Schluß der Erzählung, wird dem Hörer bestätigt, was er schon früher vermutet hat: Der eigentliche Urheber des Planes ist Enlil gewesen. Ninib vermutet sofort, daß die Hand Eas, des listenreichen, bei der Rettung des Helden im Spiele sei. Nach dem Grundsatz, daß der Angriff die beste Verteidigung sei, wiederholt Ea die Vorwürfe Ištars und begründet sie in längerer Rede. Die Unbesonnenheit Enlils habe die ganze Menschheit vernichtet; statt eine Flut zu verursachen, hätte sich Enlil darauf beschränken sollen, Löwen, Wölfe, Hungersnot oder Pest³ zu senden. Dann wäre nur ein Teil der Menschen dahingerafft worden, dann hätte man vor allem Unterschiede machen, den Gottlosen bestrafen,

1. Es ist schon o. S. 194 darauf hingewiesen worden, daß hier kein Kapitän des Schiffes vorausgesetzt wird.

2. Vgl. USENER: Sintflutsagen S. 254: GUNKEL: Genesis³ S. 64. Die feinsinnige Analyse der israelitischen Sintflutsage durch GUNKEL hat auch das Verständnis des babylonischen Flutmythos gefördert.

3. Irra ist Pestgott, s. o. S. 77.

den Frommen aber schonen können. Im übrigen wehrt sich Ea im voraus gegen die Beschuldigung, einen Verrat begangen zu haben. Diese Rede enthält den Schlüssel zum Verständnis des ganzen Mythos; denn aus ihr erst erfährt man das Motiv, das die Götter zu ihrem Plane bestimmte: die große Verderbtheit der Menschen. Die Katastrophe war nicht launische Willkür, sondern ein Strafgericht über die Sünder¹. Gewiß hat Enlil in seinem Zorn unüberlegt, obwohl mit Zustimmung der anderen Götter, die Überschwemmung veranlaßt, die alle Menschen in gleicher Weise dahingerafft hätte, wenn nicht Ea gewesen wäre, der wenigstens den einen Frommen Ut-napištim² aus dem Verderben rettete. Dafür daß Ea seinem Schützling das Geheimnis der kommenden Flut auf einwandfreie Weise mitteilte, zugleich aber die übrigen Einwohner Šurippaks vor der Katastrophe nicht bewahrte, verdient er besondere Anerkennung; denn durch diesen weitausschauenden Plan hat er nicht nur der Gerechtigkeit zum Siege verholfen und die Unbesonnenheit Enlils wenigstens zum Teil wieder gut gemacht, sondern auch für die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes Sorge getragen und damit den Göttern die Freude erhalten, sich auch fernerhin am süßen Opferdufte weiden zu dürfen. Schweigend erkennt Enlil die Überlegenheit Eas an und läßt ihn fortan gewähren.

Denn nun verwandelt Ea³, so berichtet die Schlußszene, Ut-napištim und sein Weib in Götter. Im Widerspruch mit dem Vorhergehenden heißt es, daß Ea in das Schiff steigt und den Helden herausführt; denn Ut-napištim und seine Leute haben die Arche bereits verlassen, ehe sie das Opfer darbrachten⁴. Die

1. USENER hebt diesen Gedanken mit Recht hervor (Sintflutsagen S. 12), behauptet allerdings mit Unrecht, daß hier wohl eine andere Rezension einwirke; denn diese Mitteilung erfolge auffallender Weise erst am Schluß des Mythos. Indessen läßt sich diese Tatsache aus dem künstlerischen Aufbau des Ganzen wohl verstehen.

2. So schließt auch JENSEN GE. S. 44 aus dem Zusammenhang. Vielleicht ist aber Ut-napištim als der einzig Fromme in der Welt gedacht.

3. Das v. 198 überlieferte Zeichen für den Gott wird gewöhnlich „Enlil“ gelesen, während UNGNAD „Ea“ vorschlägt; vgl. o. S. 75 unter „Ea“. Diese Lesung dürfte, wenn die vorgetragene Auffassung des Zusammenhanges richtig ist, die allein mögliche sein. Die Schwierigkeiten, die sich der anderen Lesung entgegenstellen, sucht man durch den Hinweis auf den jähzornigen, wetterwendischen Charakter Enlils, der plötzlich durch Ea besänftigt worden sei, zu überwinden.

4. Schwerlich darf man mit JENSEN GE. S. 45 vermuten, daß hier

Verwandlung erfolgt durch ein Berühren der Stirn und den dazu gesprochenen Segensspruch. Durch die Aufnahme in den Kreis der Götter werden die Beiden auch der Übersiedlung¹ in das Paradies, die Wohnstätte der Götter², an der Mündung der Ströme gewürdigt. —

Die Analyse des Flutmythos hat eine Reihe von Unstimmigkeiten ergeben, die sich nur aus einer längeren mündlichen Tradition erklären lassen; die Dichtung, die von einem Erzählerstande vorgetragen wurde, lief wohl in verschiedenen Fassungen um, die mehr oder minder von einander abwichen und deren Varianten bei der schriftlichen Aufzeichnung nicht ganz ausgeglichen worden sind: 1. Als Beschützer des Ut-napištim erscheint einmal Šamaš statt Ea³. 2. Ebenso offenkundig ist der Widerspruch, daß die Helden das Schiff verlassen haben und sich doch noch darin befinden⁴. 3. Der Kapitän muß später hinzugefügt worden sein, da er an entscheidender Stelle nicht vorausgesetzt wird⁵.

Dazu kommt eine Fülle von Lücken, die teilweise wohl erst durch die Verflechtung des Mythos in das Gilgameš-Epos entstanden sind, teilweise aber einen anderen Ursprung haben müssen: 1. Vor allem erwartet man, von der Verwandlung des Steuermannes zu hören⁶. Dieser Mangel ist später, wie der Bericht des Berossos zeigt, beseitigt worden⁷. 2. Weiter sollte erzählt sein, was aus der übrigen Familie Ut-napištim und aus den

stillschweigend vorausgesetzt werde, Ut-napištim hätte sich, vielleicht aus Furcht vor Enlil, wieder ins Schiff begeben. Ein so guter Erzähler, wie der Verfasser des Sintflutmythos, konnte einen solchen Fehler nicht begehen. Eher darf man wohl an Spuren anderer Rezensionen denken.

1. Wie die Übersiedlung zu denken sei, ob als Entrückung oder sonstwie, erfahren wir nicht; angedeutet wird nur, daß sich der neue Aufenthaltsort in weiter Ferne befinde.

2. Es ist bereits o. S. 164 darauf hingewiesen, daß im Epos die Wohnung der Götter und der Seligen auseinandergerissen ist.

3. Vgl. o. S. 195. 4. Vgl. o. S. 199.

5. Vgl. o. S. 194. Auch in bezug auf die Luke scheinen gewisse Widersprüche vorzuliegen, die sich aber vielleicht ausgleichen lassen: Aus der Entsendung der Vögel folgt, daß Ut-napištim von seinem Schiffe aus nichts oder so gut wie nichts sehen kann. Damit reimen sich v. 133 und 139 nur sehr schwer.

6. Vgl. o. S. 190.

7. Die Entrückung des Steuermannes kann im letzten Grunde nur auf eine Rezension des Gilgameš-Epos zurückgehen; allerdings ist bei Berossos außerdem noch eine Tochter des Helden hinzugekommen, von der das Epos noch nichts weiß.

Handwerkern geworden ist. Berossos gibt auch hierauf eine Antwort: Sie kehrten nach Babylonien zurück, bauten Städte und Tempel und pflanzten so nicht nur die Menschheit, sondern auch die überlieferte Zivilisation fort. Die Handwerker waren grade zu dem Zweck mitgenommen worden, keinen Bruch in der Geschichte der menschlichen Kulturentwicklung eintreten zu lassen.

3. Ferner vermißt man einen ausreichenden Grund, warum Ut-napištim zu den Göttern erhoben wird. Berossos behauptet zwar ausdrücklich, dies sei um seiner Frömmigkeit willen geschehen. Indessen befriedigt diese Auskunft nicht, weil die Rettung aus der Katastrophe Lohn genug war, und vor allem weil er dann vor der Flut hätte entrückt werden können¹. Hier hat demnach eine Verdunklung des ursprünglichen Motivs stattgefunden.

4. Die universale Bedeutung der Flut ist im Verhältnis zur lokalen nur ungenügend zum Ausdruck gebracht worden. Die Bosheit der Einwohner Šurippaks erhellt zwar deutlich aus der Art, wie sie von Ea und Ut-napištim behandelt werden müssen, aber es fehlen Beispiele für die Schlechtigkeit der Menschen überhaupt. Ferner kann man aus manchen Stellen zwar erschließen, und aus einem Verse direkt entnehmen, daß die ganze Menschheit zu Grunde gegangen ist, indessen wird keine andere Stadt außer Šurippak genannt. Man vermißt hier konkrete Einzelheiten, an denen der Mythos doch sonst so reich ist: nichts von der Überschwemmung des Euphrat und Tigris, die eine blühende Landschaft mit zahlreichen Ortschaften hinwegspülten, nichts von den Verheerungen des Meeres oder anderer Flüsse und Länder, obwohl die babylonischen Dichter geographische Kenntnisse genug besaßen, um ihr Gemälde mit realistischen Farben malen zu können.

Diese Beobachtungen geben zwei wichtige Fingerzeige für die Geschichte des Mythos: Es läßt sich zunächst noch ziemlich deutlich erkennen, daß der Flutmythos ursprünglich eine Lokalerzählung war. Ähnlich den Sagen von Sodom oder Gomorrha, Vineta oder Stavorn heftete sich dieser Stoff an den Untergang von Šurippak. Die ethische Motivierung, die nicht unbedingt notwendig ist², scheint schon sehr früh eingetreten zu sein,

1. JENSEN stellt GE. S. 44 Anm. 5 verschiedene Vermutungen auf. Am einleuchtendsten erscheint ihm, daß Ut-napištim ursprünglich ein Lichtgott gewesen sei, aber der Beweis dafür ist nicht stichhaltig.

2. Vgl. WUNDT: Völkerpsychologie II 3 S. 461 f.

falls sie nicht überhaupt von Anfang an vorhanden war. Sie ist im vorliegenden Mythos ganz klar: Ut-napištim, der einzig Fromme in der Stadt, wird gerettet, die gottlosen Bürger aber gehen zu Grunde. Dann ist die Bühne erweitert, die lokale Sage in eine universale verwandelt worden. Dieser Umprägungsprozeß ist erst langsam gelungen. Die Ortsgebundenheit haftet teilweise noch der Flutdichtung des Gilgameš-Epos an, ist aber bei Berossos bis auf einen geringen Rest verschwunden. Sobald nun die Katastrophe weiter über die ganze Welt ausgedehnt wurde, durfte der Flutheld nicht nur gerettet, sondern mußte als der Anfänger einer neuen Menschheit verherrlicht werden. Die sofortige Entrückung Ut-napištims, nachdem die Flut vorbei war, steht im Widerspruch mit dem Zweck seiner Rettung; denn er sollte nicht deshalb vor dem Verderben bewahrt bleiben, um unter die Götter versetzt zu werden, sondern um die Menschheit fortzupflanzen, wie die Tiere die Tierwelt und die Handwerker die Kunst. Man darf daher vielleicht die Vermutung wagen, daß Ut-napištim nach der ursprünglichen Fassung des Mythos erst später entrückt wurde, nachdem er für den Nachwuchs der Menschheit gesorgt hatte: Wer alle Menschen als seine Kinder betrachten darf, ist wohl würdig, in den Kreis der Götter aufgenommen zu werden. Eine Fülle ethnologischer Parallelen lehrt die Vergötterung des ersten Menschen¹.

Zweitens zeigt sich, daß die Zahl der im Mythos handelnden Personen ständig wächst. Diese Tatsache läßt sich besonders deutlich an den Insassen des Schiffes verfolgen. Die Rezension des Gilgameš-Epos kennt an einzelnen Stellen bereits den Steuermann, welcher der ursprünglichen Fassung noch fremd gewesen sein muß. Bei Berossos wird außer dem Weibe noch die Tochter des Xisuthros genannt, die im Epos fehlt. Danach darf man vermuten, daß auch die Handwerker erst eine relativ junge Zutat sind, da sie entbehrt werden können und auch in der israelitischen Erzählung nicht erwähnt werden. Sie sind in einer Zeit hinzugefügt worden, die mit bewußtem Stolze auf die

1. Vgl. die Parallelen bei GRESSMANN: Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie S. 290 ff. Die Israeliten haben die Erzväter zwar nicht vergöttert, aber grade deswegen besonders verherrlicht, weil von ihnen das ganze Volk Israel abgeleitet wurde. Die Existenz so vieler Nachkommen schien ihnen ein Wunder zu sein, das sie sich gewöhnlich aus einem göttlichen Segen erklärten.

Errungenschaften der Kultur blickte. Nach Berossos sind sogar Aufzeichnungen über „Anfang, Mitte und Ende aller Dinge“ vergraben worden¹, um vor der Flut gerettet zu werden. Die hebräische Tradition kümmert sich dagegen weder um die Fortexistenz der Kunst noch der Literatur „und zeigt sich darin als die des unkultivierteren Volkes“². Vielleicht sind auch die Gestalten des Pantheons, die in dem Flutmythos des Gilgameš-Epos zahlreich auftreten, erst im Laufe der Zeit vermehrt worden; die ursprüngliche Fassung hat wohl nur von wenigen erzählt. Dies Anschwellen der Personenzahl beruht auf dem steigenden Bedürfnis nach abwechslungsreicher Handlung; die buntere Mannigfaltigkeit entspricht der größeren Aufnahmefähigkeit einer späteren Zeit.

Trotz der Unstimmigkeiten und Lücken, die nur dem geschärften Auge des kritischen Forschers bemerkbar sind, wirkt der im Gilgameš-Epos vorliegende Flutmythos durch seine fast raffinierte künstlerische Technik wie eine geschlossene Einheit. Vor allem benutzt der Dichter das Mittel der Nachholung³, um das Interesse des Hörers aufs höchste zu spannen. Er spricht zwar von dem Beschluß der Götter, einen Zyklon zu senden, läßt aber lange Zeit im Dunkeln, ob nur die Vernichtung Šurippaks oder die der ganzen Menschheit geplant sei, und erst am Schluß erfährt man Genaueres aus der zweiten Götterversammlung über die erste vor der Flut. Mit dieser Art der Darstellung hat er gewiß einen besonderen Zweck verfolgt, der am Ende ganz deutlich hervortritt: die Verherrlichung Eas. Gegenüber Enlil gilt Ea als der weise und besonnene, der gerechte und freundliche Gott. Die raffinierte Kunst des Erzählers äußert sich nun vor allem darin, daß er Ea im Eingang des Mythos scheinbar ganz anders schildert. Der Verrat der göttlichen Geheimnisse und die Empfehlung einer Lüge gegenüber den Einwohnern Šurippaks rufen einen befremdlichen Eindruck hervor, sodaß man geneigt ist, die sittliche Größe des Gottes zu bezweifeln⁴. Allein mit Unrecht, wenn man mit antiken Begriffen beobachtet und keinen falschen, un-

1. Vgl. TB I S. 58.

2. GUNKEL: Genesis³ S. 72.

3. Anders als sonst im Epos; vgl. o. S. 179.

4. Fast alle Forscher haben sich von diesem Eindruck leiten lassen und den babylonischen Flutmythos infolgedessen auf ein sittlich viel zu tiefes Niveau herabgedrückt; leider auch GUNKEL: Genesis³ S. 71.

historischen Maßstab anlegt. Was für unser modernes Empfinden ein Verrat bleibt, war damals nicht anstößig¹, weil das Verbot durch die Klugheit Eas umgangen wird. Überdies heiligt der Zweck die Mittel. Denn der Erzähler zeigt sofort an einem Beispiel die Frömmigkeit Ut-napištims, um deren willen er die Rettung wohl verdient hat: Wenn der Held den Worten Eas traut und, ohne genauere Kunde von dem kommenden Unheil zu haben, dennoch das Schiff baut, so beweist er durch diesen Glaubensgehorsam² seine Frömmigkeit. Später wird diese Eigenschaft noch einmal an dem Opfer illustriert, das er sofort nach der Landung darbringt. Und auf der anderen Seite werden die Einwohner Šurippaks als so böse³ charakterisiert, daß sie kein Mitleid beanspruchen können. Die Lüge, die Ea empfiehlt, ist darum nur eine Notlüge, die ja heute noch Vielen als erlaubt gilt und die der antike Mensch auch im Munde seines Gottes nicht beanstandete⁴. So wird Ea schon hier zum Teil gerechtfertigt; in noch glänzenderem Lichte aber erscheint seine Handlungsweise, wenn sie von der Schlußszene aus beurteilt wird. Ea konnte nur heimlich vorgehen, weil Enlil in seinem unbesonnenen Jähzorn, der keinen Widerspruch duldete, alle Menschen vernichten wollte. Nach Beendigung der Katastrophe ist die Wut Enlils zwar noch nicht völlig verraucht, aber er scheint doch bereits vernünftigen Gründen zugänglich zu sein. Der Wortführer der Opposition ist Ea, dessen Weisheit auch Enlil sich beugt, und dessen Menschenfreundlichkeit und Gerechtigkeit der Hörer bewundernd anerkennt⁵.

1. So auch SCHNEIDER LSSSt. S. 69.

2. Was Noah recht ist (vgl. GUNKEL: Genesis³ S. 61), ist Ut-napištım billig. Schon Berossos hat diese Eigenschaft betont: „Da habe er gehorsam ein Schiff gebaut“. Die Frömmigkeit ist dem Helden also nicht erst später angedichtet worden, wie SCHNEIDER LSSSt. S. 69 behauptet.

3. Vgl. o. S. 195.

4. Wenn mit der Lüge keine schändliche Absicht verbunden ist, gilt sie nicht als unehrenhaft; im vorliegenden Falle gar dient sie zur Verherrlichung der göttlichen Klugheit. Vgl. die Ausführungen GUNKELS: Genesis³ S. 170 über die Lüge im AT.

5. Gegen USENER: Sintflutsagen S. 12, BREYSIG: Der Heilbringer S. 116, SCHNEIDER LSSSt. S. 69 scheint mir, daß die Schlußrede Eas nicht erst später hinzugefügt worden ist, sondern einen notwendigen Bestandteil der vorliegenden Rezension bildet. SCHNEIDER findet einen „krassen Widerspruch“ zwischen XI 19ff. und 195f. Denn dort erscheine Ea persönlich und spreche zu der Wand, hinter der Ut-napištım „sitze“, hier dagegen sei von Träumen die Rede, die der Held klug zu deuten ge-

Neben der Nachholung verwendet der Dichter mit Vorliebe das Stilmittel der Kontrastwirkung: Auf der einen Seite der fromme, kluge, weitschauende Ut-napištim, auf der anderen Seite die Einwohner Šurippaks, die nur dem Genusse leben, böse und töricht. Hier das Jauchzen der sturmfrohen Götter, dort das Weinen der ängstlichen Ištar. Und in der Schlußzene der gütige, überlegene Ea, der für eine gerechte Bestrafung eintritt, gegenüber dem blindwütigen, unvernünftigen Enlil.

Während Nachholung und Kontrastwirkung in den anderen Teilen des Epos fehlen, soweit es erhalten ist, sind die übrigen Stilmittel dieselben¹. Das Bedürfnis nach Anschaulichkeit äußert sich besonders stark: so werden die Frömmigkeit und die Klugheit Ut-napištims an mehreren Beispielen illustriert; die Eigenschaften der Götter spiegeln sich in ihren Handlungen wieder; die Höhe der Flut erkennt man daran, daß die Arche auf einem Berge festsetzt u. s. w. Das vorgreifende Motiv des Traumes ist äußerst interessant, weil es der Phantasie freien Spielraum läßt und viel zu raten aufgibt. Die Naturschilderung des Unwetters ist in ein leuchtend-mythologisches Kolorit getaucht, dessen Farbenpracht noch heute nicht verblaßt ist. Die Charakteristik der Personen, der Menschen wie der Götter, ist vorzüglich gelungen und bei weitem mannigfaltiger als sonst im Epos: Der Draufgänger Enlil, der gewaltig-majestätische Sturmgott Rammân mit seinem Gefolge, Ištar, die angstbebende, um ihre Kinder besorgte Mutter der Menschen — eine andere Gestalt wie die grausame Liebesgöttin der Ištarepisode! — der weise Ea, der Schützling, der seiner würdig ist u. s. w. Das Pantheon hat Leben gewonnen, freilich wie es stets bei solchen Dichtungen zu gehen pflegt, auf Kosten der göttlichen Erhabenheit: Die Götter weinen, schwören, verraten, empfehlen eine Lüge, machen sich Vorwürfe, sind unbesonnen, ducken sich scheu und riechen mit Wohlgefallen den Opferduft. Eine Reihe schöner Bilder, die dem Tierreich entnommen sind, schmückt den Text des Sintflut-

wußt habe. Gegen diese Auffassung aber ist namentlich auf v. 48 hinzuweisen; danach muß das Gespräch während der Nacht stattfinden, und Ut-napištim „sitzt“ nicht, sondern liegt und schläft. Für das moderne Empfinden ist allerdings die grob-sinnliche Darstellung der Traumerlebnisse nur schwer zu verstehen; aber I Sam. 3 bietet eine genaue Parallele zu dieser Stelle des Epos.

1. Vgl. o. S. 173 ff.

mythos¹: Die Masse der Menschenleichen, die im Wasser schwimmt, ähnelt der Fischbrut, die das Meer erfüllt; die Angst der Götter gleicht der Furcht der Hunde², die sich feige an die Wand drücken; wie Fliegen von dem rauchenden, warmen Blut oder von dem süßen Duft des Opfers angelockt werden, so schwärmen auch die Götter in Scharen herbei.

Eine Eigentümlichkeit des ganzen Epos, die im Flutmythos besonders hervortritt, ist endlich die Verwendung typischer Zahlen³. Woher ihre „Heiligkeit“ stammt, ist in diesem Zusammenhange gleichgültig, da der Ursprung vielleicht schon dem Dichter unbekannt war. Für ihn handelt es sich nur um einen festgeprägten Stil, von dem er abhängig ist, wie grade die Fülle der Beispiele lehrt, die sich nicht aus der noch lebendigen, schöpferischen Urkraft mythischen Denkens erklären läßt.

Die Dreizahl begegnet uns verhältnismäßig selten: Drei Träume hat Engidu auf dem Zedernberg⁴; dreimal schnaubt der Himmelsstier; dreimal entsendet Ut-napištim einen Vogel. Sehr viel häufiger ist die Gruppierung von Tatsachen zu einer Trias ohne ausdrückliche Zählung. So verspricht Ištar dem Gilgameš drei herrliche Dinge⁵. Namentlich kommt hier auch der „Kettenstil“ in Betracht: Die Einwohner Uruks bitten die Götter, diese rufen Anu herbei und der zitiert Aruru⁶; der Jäger wendet sich an seinen Vater, dieser schickt ihn zu Gilgameš und der gibt

1. Die Bilder sind nicht in demselben Sinne typisch wie die anderen Stilmittel, die sich trotz des lückenhaften Textes deutlich erkennen lassen. Die Zusammenstellung der Bilder, die bei dem gut erhaltenen Flutmythos berechtigt ist, ist daher in den übrigen Teilen des Epos sehr stark dem Zufall unterworfen: Der Wildstier veranschaulicht öfter die Tapferkeit der Helden (S. 12 v. 189 u. a.). Aus dem Tierreich begegnet uns in Vergleichen noch der Elefant (S. 31 v. 36) und der Löwe (S. 38 v. 20f.). Als ein der Natur entlehntes Bild ist der Sturm beliebt; Babylonien wird oft von Stürmen heimgesucht: Die Stimme Humbabas dröhnt wie ein Zyklon (S. 17 E v. 3); die Gewalt des Schlafes ist so stark wie ein Orkan (S. 60 v. 210. 213). Von den Metallen ist das Erz vertreten, dem das Fundament des Hauses an Festigkeit vergleichbar ist (S. 7 v. 11). Aus der himmlischen Welt stammt die Bezeichnung des Helden als einer „Heerschar“ (S. 10 v. 131 u. a.). Es bleiben noch einige Bilder, die dem Menschenleben selbst entnommen sind (vgl. S. 9 v. 100; S. 16 v. 42; S. 30 v. 34 ff; S. 38 v. 19; S. 55 v. 75).

2. Die Götter selbst sollen natürlich nicht mit Hunden verglichen werden. Übrigens muß man an die orientalischen Hunde denken, die viel widerlicher und feiger sind als unsere Rassen.

3. Teilweise zusammengestellt bei SCHNEIDER LSSt. S. 77.

4. Vgl. o. S. 110.

5. Vgl. o. S. 116f.

6. Vgl. o. S. 86 Anm. 1.

ihm eine Dirne mit; Engidu hält Freundschaft mit den Tieren, verkehrt mit dem Weibe und wird endlich Genosse des Königs; Gilgameš gelangt zu den Skorpionmenschen, diese senden ihn zu Sabitu, die ihn an Ur-Šanabi weist; die Steinkisten werden zertrümmert, die Stangen beschafft und die Todeswasser überschritten; die Zauberbrote werden gebacken, die ewig-neuen Kleider werden geschenkt, und die Wunderpflanze wird gepflückt.

Die einfache Siebenzahl ist sehr beliebt: Die „Mutter von sieben“ Kindern dient als Bezeichnung der glücklichen Mutter¹; das Pferd muß sieben Doppelstunden dahinstürmen²; der Tod des Himmelsstieres bringt sieben Hungerjahre; sieben Brote sollen Gilgameš gegen den Schlaf schützen; die sieben „Weisen“ haben die Fundamente der Stadtmauer von Uruk gelegt³. — Seltener ist die doppelte Siebenzahl: 7 + 7 Fallgruben sind für den Löwen bestimmt⁴; 7 + 7 Gefäße werden beim Opfer hingestellt⁵; 7 Tage und 7 Nächte ist Engidu krank nach der alten Rezension⁶. — Die jüngere Dichtung bevorzugt statt dessen eine eigentümliche Verbindung der Sechs- mit der Siebenzahl, die schwer zu erklären ist⁷: 6 Tage und 7 Nächte pflegt Engidu der Liebe mit dem Weibe; 7 Mäntel zieht der Held an, 6 zieht er aus⁸; 6 Buhlen hat Ištar, der 7. sollte Gilgameš sein; 6 Tage und 7 Nächte klagt Gilgameš um Engidu⁹; 6 Tage steigt die Flut, am 7. steht sie still; 6 Tage sitzt das Schiff fest, am 7. werden die Vögel aufgelassen¹⁰.

Die Zwölfzahl ist nur zweimal nachweisbar. 12 Tage ist Engidu nach der jüngeren Rezension krank (nach der älteren 7 Tage und 7 Nächte); 12 Doppelstunden wandert Gilgameš durch den finstern Berg. Doch ist hier noch zu erwähnen, daß man das ganze Epos auf 12 Tafeln (wie den Schöpfungsmythos

1. Vgl. o. S. 91 Anm. 4.

2. Vgl. o. S. 31 v. 55.

3. Vgl. o. S. 64 v. 324.

4. Vgl. o. S. 31 v. 52.

5. Vgl. o. S. 58 v. 158.

6. Vgl. o. S. 71 Kol. II v. 8.

7. Schwerlich darf man daran denken, daß der siebente Tag als ein heiliger gilt. Jedenfalls ist die Verbindung 6 + 7 künstlicher als die von 7 + 7, die natürlicher ist. Bei der Erklärung muß man die im AT. zahlreich vorhandenen Parallelen berücksichtigen; vgl. die Zusammenstellung bei KAUTZSCH: Hebr. Gramm. § 134 s.

8. Vgl. o. S. 26 v. 40f.

9. Vgl. o. S. 45 v. 55; S. 48 v. 124. Die Analogie der übrigen Beispiele macht es wahrscheinlich, daß an beiden Stellen (mit JENSEN u. A.) „sieben Nächte“ zu ergänzen ist.

10. Die Neunzahl ist nicht sicher; vgl. o. S. 117 Anm. 1.

auf 7 Tafeln) aufzuzeichnen pflegte. Diese Verteilung ist nicht zufällig, sondern gewollt; sie ist aber nicht auf irgend welche astronomischen Spekulationen zurückzuführen¹, sondern aus demselben Einfluß der typischen Zahl auf die Schreiber zu erklären, den man schon bei den Dichtern beobachten kann. — Mit der Zwölfzahl hängen endlich wohl auch die Zahlen 60, 72 und 120 zusammen: 120 Ellen sind die Wände des Schiffes und der Rand seines Daches hoch²; 120 Stangen von je 60 Ellen Länge werden für die Überwindung der Todeswasser gebraucht; 72 Ellen ist die Höhe der Forsttür³.

Wer einen Vergleich zwischen der Dichtkunst des Flutmythos und der des übrigen Epos zieht, wird wesentliche Unterschiede kaum bemerken, obgleich es an einzelnen Differenzen nicht mangelt. Die Personen, die uns im Flutmythos entgegentreten, verkörpern zwar eine größere Fülle psychologischer Eigenschaften, aber eine Vertiefung der Charaktere fehlt noch völlig. Die Helden sind und bleiben Typen, trotzdem der Typus wechselt: Gilgameš erscheint schön und tapfer, Ut-napištim fromm und klug; die Ištar der Liebesepisode gleicht einer grausamen Dirne, die Göttin der Fluterzählung einer liebevollen Mutter. Die Stilmittel, mit denen die Dichter arbeiten, weichen teilweise von einander ab, die Technik ist indessen hier wie dort prinzipiell dieselbe, wie in der primitiven Literatur überhaupt. Immerhin scheint der Flutmythos auf einer etwas höheren Stufe zu stehen; denn seine Kunst ist raffinierter. Bezeichnend ist schon die Tatsache, daß er vier verschiedene Personen in der Götterversammlung (Ištar, Enlil, Ninib und Ea) unmittelbar nach einander zu Worte kommen läßt. Irgend welche chronologischen Schlüsse aus diesen Beobachtungen zu ziehen, wird man sich vorsichtiger Weise so lange versagen müssen, als nicht weitere Stiluntersuchungen über die babylonischen Mythen vorliegen.

Der Entstehungsort des Flutmythos scheint Eridu gewesen zu sein⁴, die Heimatstadt des Gottes Ea, der in dieser

1. SCHNEIDER LSSt. S. 76 behauptet, daß eine „Verbindung der Tafeln und des Geschicks des Helden mit verschiedenen Göttern“ deutlich durch spätere „Vertiefung“ und gelehrte Arbeit hergestellt worden sei. Aber seine Begründung scheint mir nicht stichhaltig zu sein.

2. Die Übersetzung ist sehr fraglich; vgl. o. S. 54 v. 58 f.

3. Vgl. o. S. 36 v. 44.

4. Es sei noch einmal daran erinnert, daß Ea im übrigen Epos nur einmal flüchtig erwähnt wird.

Erzählung verherrlicht wird. Von da wanderte sie nach dem nordwestlich gelegenen Uruk, wo sie wohl schon in das dort gedichtete Gilgameš-Epos verflochten wurde¹. Über Nippur² kam sie nach Sippar, wie man vielleicht aus der Ersetzung Eas durch Šamaš³ im Keilschrifttexte selbst und aus der Rolle Sippars bei Berossos⁴ schließen darf. Schwieriger ist die Entstehungszeit zu bestimmen. Der uns überlieferte Text stammt aus der Bibliothek Asurbanipals (um 650 v. Chr.), geht aber wohl sicher auf ein babylonisches Original zurück⁵. Der *terminus a quo* ist mit der Zerstörung Šurippaks gegeben (um 3400 v. Chr.). Da weder der assyrische Hauptgott Ašur noch der babylonische Marduk⁶ erwähnt werden, so darf man mit hoher Wahrscheinlichkeit behaupten, daß die im Gilgameš-Epos vorliegende Rezension des Flutmythos ihre charakteristische Gestalt vor der Zeit Hammurapis (um 2100 v. Chr.) erhalten hat.

18. Vergleich mit anderen Fluterzählungen. In Babylonien selbst sind verschiedene Flutmythen umgelaufen. Denn neben der Fassung, die im Gilgameš-Epos überliefert worden ist, steht eine andere⁷, die schon in der Zeit Ammisadugas (um 2000 v. Chr.) bezeugt ist. Nach der Unterschrift ist nur die zweite Tafel, und auch diese nur sehr lückenhaft erhalten. Das Bruchstück beginnt mitten im Text und reißt mitten darin wieder ab. Da überdies die Zeichen schwer zu lesen sind⁸, so kann man den Inhalt nur mit äußerster Vorsicht erschließen. Immerhin scheint zweierlei festzustehen: 1. Der vorliegende Mythos spricht von der Flut, die noch nicht geschehen ist⁹. 2. Er berührt sich so eng mit dem Mythos von „Ea und Atrahasis“, daß man beide als Bruchstücke (oder Varianten) derselben Erzählung betrachten und den einen Text zur Erklärung und Ergänzung des anderen heranziehen darf¹⁰. Unter dieser Annahme läßt sich der

1. Diese Verflechtung könnte auch später geschehen sein, vielleicht erst in Sippar, da Šamaš auch im Epos eine Rolle spielt, die zu einer dortigen „Erzählerschule“ passen würde.

2. Vgl. u. 3. Vgl. o. S. 195. 4. Vgl. o. S. 191 Anm. 3.

5. Vgl. UNGNAD o. S. 75 unter „Ea“.

6. Vgl. UNGNAD o. S. 78 unter „Lugal“.

7. Vgl. die Übersetzung o. S. 69 Anhang 3.

8. Vgl. die Vorbemerkungen JENSENS KB VI S. 288 unten.

9. Vgl. o. S. 70 Kol. VII v. 14: „den Zyklon, den du gebietest“. Das Wort „Zyklon“ (*abubu*) ist der *Terminus technicus* für die Sintflut: vgl. o. S. 53 v. 14 u. a.

10. Der Mythos von „Ea und Atrahasis“ ist zuletzt übersetzt worden

Gang der Handlung in großen Zügen etwa so rekonstruieren: Enlil schickt verschiedene Plagen¹, die Menschen wegen ihrer Sünden zu bestrafen². Jedesmal, wenn die Not aufs höchste gestiegen ist, tritt Atrahasis, „der Hochgescheidte“, bei seinem Herrn Ea für die Menschen ein und bittet um Mitleid. Auf seinen Rat, so scheint es, versöhnt man die Götter durch Gebete und Opfer. Aber es dauert nur eine Weile, bis das üppige Treiben³ der Menschen aufs neue beginnt. Wiederum versammelt Enlil die Götter und verhängt die nächste Plage. Als alle Strafmittel ohne Erfolg erschöpft sind, veranlaßt Enlil die Sintflut⁴, um alle Menschen außer Atrahasis⁵ zu vernichten. Auf Antrieb Eas werden von der Schöpfergöttin Mami⁶ sieben Knaben

von UNGNAD TB I S. 61ff. Auf seine Verwandtschaft mit dem Ammisaduga-Fragment hat zuerst ZIMMERN ZA. XIV S. 277ff. hingewiesen; vgl. auch JENSEN KB. VI S. 276f. (Anm.). Außer den dort zitierten Redewendungen ist mir besonders überzeugend eine Nebeneinanderstellung von „Ea und Atrahasis“ (KB. VI S. 284) v. 42 *a-na ni-se* und v. 44 (*lu*) *Ramman zu-un-nu-šu lu-ša-ki-ir* mit dem Ammisaduga-Fragment (KB. S. 288f.) v. 9 und 11. UNGNAD hat daraufhin noch einmal die Photographie des Fragmentes verglichen und hält folgende Lesungen für sicher: Z. 9] *ni-ši* Z. 10 . . *ši-na li-* *šáum-mu* Z. 11] (*lu*) *Rammán li-šú-ak-ki-ra*. Eine neue Kollation des des Originals (mit Rücksicht auf den Mythos von „Ea und Atrahasis“) wäre sehr erwünscht.

1. Nach dem Mythos „Ea und Atrahasis“ ist die Folge der ersten beiden Plagen: Dürre, Mißwachs, Hungersnot, sodaß die Menschen schließlich ihre eigenen Kinder verzehren. Als dritte Plage wird Krankheit, Kopfweh, Schüttelfrost und Pest genannt, als vierte wiederum eine Hungersnot. Diese Reihenfolge klingt nicht sehr einleuchtend, sodaß der Text schwerlich in Ordnung sein dürfte.

2. Das Wort „Sünden“ ist zwar nicht überliefert, aber doch mit hoher Wahrscheinlichkeit ergänzt, zumal der nächste Vers von dem „Lärm“ der Menschen redet.

3. Das „Gelärme“ der Menschen kann nach dem Zusammenhang nur das „üppige Treiben“, das „Gekreische“ bezeichnen.

4. So darf man aus dem Ammisaduga-Fragment schließen. Wenn die Übersetzung und Ergänzung UNGNADS o. S. 70 Kol. VII v. 16 richtig ist, würde man in v. 10 erwarten: „[Ištar tat] ihren Mund auf“. Übersetzt man mit JENSEN: „Ich erzeuge“, so könnte man Ea für den Redenden halten (über Ea als Menschenschöpfer vgl. JENSEN: Kosmologie S. 293f. und beachte besonders TB I S. 63 Kol. III v. 27). Allerdings scheint es, als ob am Anfang von v. 10 „Sin“ zu lesen ist. Jedenfalls erhebt der Redende Einspruch gegen die kommende Flut, vielleicht in der Götterversammlung, die der Katastrophe vorangeht. Dann würde Enlil seinen Plan gegen den ausdrücklichen Widerspruch der Götter durchgesetzt haben.

5. Da Atrahasis Fürsprache einlegt, so ist er besonders fromm gedacht und muß gerettet werden.

6. Vgl. ZIMMERN KAT S. 430.

und sieben Mädchen geschaffen, um das Geschlecht der Menschen fortzusetzen. Die Handlung gleicht zunächst der Schöpfung Engidus durch Aruru: Mami kneift vierzehn Stücke Lehm ab und formt sie; sieben legt sie zur Rechten und sieben zur Linken, und dazwischen einen Ziegelstein¹. Dann speit sie auf den Ton² und sagt eine Zauberformel her³, durch die sie den toten Figuren Leben einhaucht. Ganz eigenartig aber ist der Schluß: Mami ruft vierzehn „weise Mütter“, wörtlich „Mutterleiber“, denen je die sieben Knaben und die sieben Mädchen anvertraut werden. In ihrem Leibe — das scheint der Sinn zu sein — wachsen die Kleinen mit göttlicher Schnelligkeit heran⁴; so „vollenden“ die Mütter das von Mami begonnene Werk⁵. Der Mythos von „Ea und Atrahasis“ ist vielleicht ästhetisch sehr eindrucksvoll gewesen, da die Flut die letzte gewaltige Katastrophe, das wirksame Finale der allmählich anschwellenden Plagen bildet. Sicher aber ist der Gedanke der göttlichen Gerechtigkeit sehr viel schärfer betont als in der Rezension des Gilgameš-Epos. Was Ea dort in der zweiten Götterversammlung ausführt, hat einem Dichter wohl erst die Anregung zu dem vorliegenden Mythos gegeben⁶; so ist die sittliche Erhabenheit der Götter noch mehr gesteigert worden. Vor allem jedoch darf man die Erzählung von „Ea und Atrahasis“ deshalb für jünger halten als die Flutrezension des Gilgameš-Epos, weil dort jede Ortsgebundenheit fehlt und nur ganz allgemein von

1. Hier begegnet uns einmal das Prinzip der Symmetrie in der Literatur, das uns aus der babylonischen Kunst so geläufig ist.

2. Vgl. o. S. 104f.

3. Vgl. o. S. 103 Anm. 3.

4. Der „Mutterleib“ ist also sozusagen eine mythische Personifikation des Brutkastens. Der an den Mythos gehängte Schluß (vgl. die Übersetzung KB VI S. 287) zeigt, daß der Text als Zauberformel benutzt wurde, um die Kraft der göttlichen Mütter auf die menschlichen zu übertragen und diesen das Gebären zu erleichtern. Viele babylonische Mythen sind als Zaubertexte benutzt worden, aber nicht aus ihnen hervorgegangen, sondern später dazu herabgesunken.

5. Man kann fragen, ob eine Menschenschöpfung mit der Rettung des Atrahasis verträglich ist. Diese Frage ist zu bejahen, sobald man voraussetzt, daß entweder Atrahasis ohne Weib entrann oder daß beide sofort nach der Katastrophe entrückt wurden.

6. So mit Recht SCHNEIDER LSSt. S. 69, obwohl seine Schlußfolgerung sehr anfechtbar ist, daß deshalb die Rede Eas später in die Rezension des Gilgameš-Epos eingeschoben worden sei. — In dem Mythos von „Ea und Atrahasis“ heißt der Sintflutheld nie Ut-napištim, sondern stets Atrahasis; er spricht auch nicht von sich in erster Person, sondern es wird von ihm in dritter Person erzählt.

„den Menschen“ oder „den Leuten“ gesprochen wird. Die Stufe der Lokalsage scheint bereits völlig überwunden zu sein. —

Eine dritte Rezension der Sintfluterzählung enthält der Text aus Nippur¹. Trotz seines fragmentarischen Zustandes ist er nicht ohne Interesse². Abweichend von der Fassung im Epos beginnt hier Ea die Rede an seinen Schützling mit einem deutlichen Hinweis auf die kommende Katastrophe³. Daraus darf man wohl schließen, daß der Gott nichts zu verheimlichen hat und daß hier folglich das Motiv des Verrates fehlte. Diese Tatsache würde am besten zu einer jüngeren Entstehungszeit⁴ stimmen, wo man bereits Anstoß nahm an dem, was früher unbefangen überliefert worden war. Dann wird der Bau des Schiffes befohlen, das wiederum⁵ wie ein Haus vorgestellt wird; denn es soll mit einem starken Dach bedeckt werden. Unter den Insassen der Arche werden hier ausdrücklich die „Vögel des Himmels“⁶ erwähnt, die in den anderen babylonischen Keilschrifttexten⁷ nur stillschweigend vorausgesetzt werden, wie die Entsendung der Vögel zeigt⁸. —

Eine vierte Rezension stammt gleich dem Gilgameš-Epos aus der Bibliothek Asurbanipals zu Ninive⁹, weicht aber in manchen Einzelheiten ab: 1. Der Flutheld heißt nicht Ut-napištim, sondern, wie es scheint, durchgängig¹⁰ Atrahasis. Er erzählt seine Erlebnisse nicht selbst, da von ihm in dritter Person die Rede

1. Vgl. o. S. 73 Anhang 5.

2. Die von HILPRECHT: Der neue Fund zur Sintflutgeschichte (Leipzig 1910) behaupteten Anklänge an den Priesterkodex sind nicht vorhanden, wie bereits MARTI: Das neue Fragment einer Sintfluterzählung und der Priesterkodex (ZATW XXX 1910 S. 298 ff.) in treffender Widerlegung gezeigt hat. Es läßt sich noch hinzufügen, daß grade in der Hauptsache die Übereinstimmung fehlt: Der Nippur-Text redet erst von der Flut und dann von dem Schiffsbau, der Priesterkodex (Gen. 6, 13—22) umgekehrt erst von der Arche und dann von der Flut.

3. Vgl. v. 4 „vor dem Hervorgehen des Zyklons“, d. h. vor dem Beginn der Flut.

4. Vgl. dazu die Bemerkungen UNGNADS o. S. 6.

5. Vgl. o. S. 194. In v. 8 übersetzen einige Forscher: „Selbiges Schiff sei ein Hausschiff“.

6. „Himmel“ ist hier so viel wie „Luft“; ebenso im AT.

7. Anders bei Berossos!

8. Wir wissen weder, wie der Flutheld heißt, noch ob er die Erlebnisse selbst erzählt, können daher auch nicht entscheiden, welcher Rezension der Text aus Nippur am nächsten steht.

9. Vgl. o. S. 69 Anhang 2.

10. Vgl. v. 11. In der Rezension des Gilgameš-Epos heißt der Held nur einmal am Schluß (XI 196) Atrahasis.

ist. Dieser Flutmythos ist demnach selbständig gewesen und hat keinen Bestandteil des Gilgameš-Epos gebildet. 2. Ea will dem Atrahasis den Zeitpunkt mitteilen, wo er ins Schiff gehen und die Tür verschließen soll, also nicht Šamaš; damit ist die Unebenheit¹ ausgeglichen, die der Fassung des Epos anhaftet. 3. Unter den Dingen, die aufs Schiff geladen werden sollen, wird ausdrücklich die Gerste genannt, sogar an erster Stelle; denn die Lebensmittel sind die Hauptsache. Bei den Tieren des Feldes² findet sich der Zusatz „soweit sie Grünes fressen“; damit sind die Raubtiere ausgeschlossen, die das Stilleben in der Arche nur gestört haben würden³. In beiden Differenzen kommt eine nachträgliche Reflexion zum Ausdruck, die für eine Entstehung dieser Rezension in jüngerer Zeit spricht. 4. Der wichtigste Unterschied liegt in der Behauptung des Helden, er habe noch nie ein Schiff gebaut, und in der Bitte um eine Zeichnung des Gottes⁴. So ist der Erzählung ein schönes ätiologisches Motiv neu eingefügt worden: Das Muster des ersten Schiffes in der Welt stammt von dem Gotte Ea, der es seinem „hochgescheidten“ Schützling auf den Fels⁵ zeichnete. Seitdem verstehen die Menschen die Kunst des Schiffbaues. Ea wird nicht ohne Grund als Gott der Weisheit und der Handwerke gerühmt. —

Der Bericht des Berossos, eines babylonischen Priesters in der Zeit Alexanders des Großen, in griechischer Sprache geschrieben⁶, weicht von den Keilschrifttexten in mancher Beziehung ab: 1. Die Flut hat nicht mehr irgendwann in grauer Vorzeit stattgefunden, sondern ist in den Zusammenhang der babylonischen Urgeschichte eingereiht und chronologisch genau fixiert worden. Über die der Katastrophe vorangehende Zeit, die als ein vollständiger Aion mit „Anfang, Mitte und Ende“ aufgefaßt

1. Vgl. o. S. 195.

2. Sie sollen nach v. 10 die „Tür hüten“. JENSEN verweist auf den deutschen Ausdruck: „das Haus hüten“.

3. Die Araber erzählen noch heute mancherlei nicht grade salonfähige Anekdoten über die Freundschaft der Tiere in der Arche; vgl. u. die außerbabylonischen Rezensionen.

4. Anders im Gilgameš-Epos; vgl. o. S. 54 v. 57. 60.

5. Bei der Zeichnung auf den Erdboden ist doch wohl an felsigen Untergrund, schwerlich an Sandboden gedacht. Das Motiv ist gewiß dem realen Leben entnommen: Der Handwerksmeister pflegte seine Modelle auf den Boden zu zeichnen.

6. Überliefert bei Eusebios; vgl. die Übersetzung UNGNADS TB I S. 58f.

wird, glaubte man Kunde zu haben aus Tontafeln, die vor der Flut in Sippar vergraben und nachher wieder ausgegraben worden seien¹. Schon die Keilschrifttexte unterscheiden die „Zeit vor der Flut“ und die „Zeit nach der Flut“². 2. Von den Götterversammlungen ist keine Rede; es fehlen folglich auch die Gegensätze unter den Göttern, die wohl schon dem späteren Empfinden der Babylonier anstößig waren. Vor allem ist der Verrat des göttlichen Geheimnisses ausgemerzt worden, da „Kronos“³ dem Xisuthros die Vernichtung der Menschheit „im Schlafe“ offenbart. Die Antwort auf die Frage, wohin der Held mit seinem Schiffe fahren wolle, lautet hier viel feiner als im Gilgameš-Epos: „Zu den Göttern, um für die Menschen Gutes zu erlehen“. Diese Aussage ist keine Lüge mehr, sondern nur noch eine Ausflucht; denn sie entspricht den folgenden Tatsachen: Am Ende seiner Fahrt gelangt Xisuthros ja wirklich zu den Göttern; fortan tritt er im Himmel für die Menschen ein, wie bisher hier auf Erden⁴. So ist das Pantheon zwar noch vorhanden, aber die vielen Götter handeln wie eine Einheit, und das sittlich Bedenkliche ist ihnen völlig abgestreift worden. 3. Dazu stimmt die Betonung der Frömmigkeit: Xisuthros ist nur wegen seiner Gottesfurcht gerettet worden; er wird eben deshalb der Ehre gewürdigt, bei den Göttern zu wohnen. Die Zurückbleibenden werden zu derselben Tugend ermahnt, „wie es sich gehöre“. Die Flut ist demnach eine Strafe für die Gottlosigkeit der Menschen gewesen, die Bewahrung des Xisuthros aber der Lohn für seinen Glaubensgehorsam. Die Klugheit des Helden wird zwar noch an der Aussendung der Vögel illustriert, wird indessen niemals ausdrücklich hervorgehoben; die religiösen Gedanken haben die profanen überwuchert. 4. Die Szene, in der die Vögel aufgelassen werden, ist um einen reizenden Zug bereichert worden. Die an zweiter Stelle ausgeschiedenen Vögel kehren mit lehmbeschmutzten Füßen zurück, ein Zeichen, daß die Erde eben anfängt trocken zu werden. Durch diese Neuerung ist die Wiederholung zugleich eine schöne Steige-

1. Vgl. o. S. 191 Anm. 3.

2. Vgl. ZIMMERN KAT. S. 555.

3. Das scheint nicht Ea zu sein, eher Enlil (oder Anu?) selbst. UNGNAD argumentiert allerdings so: Da Kronos der Vater des Zeus und Ea der Vater des Marduk (= Zeus) sei, so müsse Kronos = Ea sein.

4. Als Fürsprecher erscheint der Held besonders in dem Mythos von „Ea und Atrahasis“.

rung geworden, durch die das Interesse des Hörers noch mehr gefesselt wird¹. 5. Die Entrückung des Xisuthros erfolgt nicht mehr an die Mündung der Ströme oder in das Land der Seligen, sondern in den Himmel² zu den Göttern. Die Vorstellungen der primitiven, mythischen Topographie sind durch höhere ersetzt worden. Zu dem Helden haben sich außer seinem Weibe noch die Tochter³ und der Steuermann⁴ gesellt. 6. Der Berg der Landung ist nicht mehr der Berg Nišir in der Nähe des unteren Zab, sondern ein Berg in dem weiter entfernten Armenien, genauer in der Landschaft Kordyene; man identifiziert ihn gewöhnlich nach der muslimischen Tradition mit dem *ğebel ğudi*, südwestlich vom Ván-See⁵. Einer offenkundigen Reflexion ist die Mitteilung entsprungen, die eine göttliche Stimme den Geretteten über den Ort der Landung macht. Woher sonst sollten sie nach dem Untergang aller Menschen den Namen des unbekanntes Gebirges erfahren? Eine geologische Ortssage, die nur aus jener Gegend selbst stammen kann und auf einen regen Verkehr der Babylonier (Assyrer) mit Armenien schließen läßt, erklärt ätiologisch die Herkunft des dort gefundenen Asphalts⁶: er gilt als Überrest des mit Asphalt verpichtes Flutschiffes und ist eben darum wunderkräftig; viele Leute brachen sich ein Stück davon ab und verwenden es als Abwehr gegen Krankheiten⁷. 7. Die Angehörigen des Xisuthros kehren nach Babylonien zurück, besiedeln es aufs neue, gründen Städte, bauen Häuser und pflanzen die Menschheit fort⁸. Leider fehlen alle Mittel, um das Alter der von Be-

1. Wenn erzählt wird, daß Xisuthros einige von den Fugen des Schiffes auseinandergenommen und gesehen habe, daß er auf einem Berge gestrandet sei, so wird keine Luke in dem Schiff vorausgesetzt. Man kann fragen, warum er die Tür nicht wenigstens einen Spalt weit öffnet. Wahrscheinlich dachte man sich die Tür durch Asphalt verpicht. Das wird zwar niemals erzählt, ist aber vielleicht in allen Rezensionen als selbstverständlich zu ergänzen; doch vgl. o. S. 54 v. 66f.

2. Denn eine Stimme erschallt „aus der Luft“.

3. Vgl. o. S. 190.

4. Vgl. o. S. 194.

5. Später haben die Armenier den Berg Masis für den Flutberg erklärt. Reiche Literaturangaben bei DILLMANN: Genesis⁶ S. 147.

6. Nach der Übersetzung von USENER: Sintflutsagen S. 15 redet Abydenos gar von dem Holz des Schiffes, aus dem sich die Armenier Amulette verfertigen.

7. Die Ableitung der Wunderkraft des armenischen Asphalts von dem babylonischen Flutschiff ist gekünstelt und sekundär; ursprünglich diene Asphalt überhaupt als Schutzmittel, weil ihm reinigende Kraft zugeschrieben wird; vgl. die Belege bei GRUPPE GrMuR. S. 889 Anm. 4.

8. Vgl. o. S. 201.

rossos mitgeteilten Rezension festzustellen. Im allgemeinen wird man sie wegen der fortgeschrittenen Reflexion, wegen der erhabenen sittlichen und religiösen Anschauungen für die jüngste aller bekannten babylonischen Fassungen halten dürfen, doch hat sie wohl in einzelnen Fällen älteres (No. 4. 6) oder gar uraltes Gut (No. 7) bewahrt. —

Außerhalb Babyloniens treffen wir Spuren der babylonischen Fluterzählung zunächst in dem syrischen Hierapolis¹. Denn nach Babylonien weist 1. der Name des Fluthelden Sisytthes (= Xisuthros)² und 2. seine durch nichts begründete Charakteristik als eines „klugen und frommen“ Mannes³, zwei Eigenschaften, die grade für Atrahasis bezeichnend sind. Die syrische Sage, die im allgemeinen stark verblaßt ist und Manches nur kurz andeutet, enthält doch einzelne konkrete Züge, die nicht ohne Interesse sind. 1. Die Frevel der Menschen, um deren willen sie ausgelilgt werden sollen, werden an Beispielen illustriert: Die Verderbtheit äußerte sich in der Mißachtung der heiligen Verträge, in der Verletzung der Gastfreundschaft u. s. w. 2. Eigentümlich ist ferner die Art, wie Beginn und Ende der Flut beschrieben werden: Ein gewaltiger Regen fällt vom Himmel hernieder, und die Erde sprudelt Wasser; die Flüsse schwellen an, und das Meer steigt empor. Schließlich entsteht ein großer Spalt und verschlingt die Wasser der Flut. Auf diese Schilderung scheinen Erfahrungen eingewirkt zu haben, wie man sie beim Erdbeben machen kann: da öffnen sich bisweilen die Quellen der Tiefe⁴, Seen bilden sich und verschwinden wieder⁵. 3. In einen großen „Kasten“⁶, den

1. Lukian: De Dea Syria c. 12f.

2. So liest man nach dem Verbesserungsvorschlage BUTTMANN'S; vgl. USENER: Sintflutsagen S. 48 Anm. 1. Der Held heißt zwar auch Deukalion, aber wenn man von diesem Namen absieht, ist die syrische Sage unverkennbar babylonisch. „Die hellenistische Farbe liegt sehr oben auf, sie geht eigentlich nicht über den Namen Deukalion hinaus“ (USENER S. 47).

3. *ἐμβουλῆς τε καὶ τοῦ εὐσεβέος εἴνεκα.*

4. Diese Vorstellung ist auch im Babylonischen nachweisbar (vgl. JENSEN: Kosmologie S. 252), hängt aber dort nicht mit dem Erdbeben, sondern mit dem Grundwasser überhaupt zusammen, das auch bei Überschwemmungen emporquillt.

5. Da die Gegend am Maiander wegen ihrer vielen Erdbeben berüchtigt war (Strabon XII 8 S. 578), in deren Gefolge bisweilen Seen entstanden, so ist es begreiflich, daß die Flutsage in Phrygien weit verbreitet war; vgl. USENER: Sintflutsagen S. 48ff. Ob sie einheimischen Ursprungs ist oder aus Babylonien stammt, wenngleich später mit jüdi-

der Held schon besaß, stieg er selbst mit seinen Kindern und Weibern. Außerdem kamen Schweine, Pferde, Arten von Löwen, Schlangen und was sonst auf der Erde lebt, paarweise heran; er nahm sie alle auf, keines lohnte ihm mit Undank, sondern eine große gottgewirkte Freundschaft herrschte unter ihnen¹. Wenn die Tiergattungen nach der Flut fortgepflanzt werden sollten, mußte auch von den Raubtieren je ein Männchen und ein Weibchen gerettet werden. Der gemeinsame Aufenthalt in der Arche konnte dann nur durch das Wundermotiv der Freundschaft erklärt werden. 4. Über dem Schlund, in dem sich die Wasser verlaufen haben, baut Sisythes das Heiligtum der syrischen Göttin von Hierapolis. So ist der babylonische Flutmythos den neuen Verhältnissen angepaßt und wiederum als Ortssage verankert worden. —

Vergleicht man die babylonische mit der israelitischen Fluterzählung, so ist bei ihrer weitgehenden Übereinstimmung ein historischer Zusammenhang nicht zweifelhaft². Denn beiden liegt der gleiche Aufbau zu Grunde: Ankündigung der Flut durch die Gottheit, Bau der Arche, Steigen der Wasser, Festsitzen des Schiffes auf einem Berge, Aussendung der Vögel, Opfer nach der Landung, Besänftigung der Gottheit. Darunter finden sich frappant übereinstimmende Einzelheiten, die sich keineswegs von selbst verstehen, wie das Riechen des Opferduftes oder wie die dreimal wiederholte Auflassung eines Vogels zu demselben Zweck. Die im hebräischen Text unmotiviert³ Erwähnung des Raben läßt sich genau so wie die eigenartige Verbindung von Klugheit und Frömmigkeit beim Fluthelden nur aus der babylonischen Vorlage erklären und beweist zwingend die (freilich auch ohnedies⁴ wahrscheinliche) Abhängigkeit der israelitischen Sage von dem baby-

sehen Zutaten versehen, läßt sich nicht entscheiden; vgl. GUNKEL: Genesis³ S. 74 (dort weitere Literatur). 6. *λάοναξ*.

1. Dieser Gedanke der Freundschaft hat auch in der phönikischen Flutsage eine Rolle gespielt, die wir nur aus Darstellungen der Arche kennen; ihre Bevölkerung scheint dort allerdings wie in dem babylonischen Flutmythos auf Haustiere beschränkt zu sein; vgl. USENER: Sintflutsagen S. 248 ff.

2. Vgl. besonders GUNKEL: Genesis³ S. 67 ff.

3. Ebd. S. 64.

4 Die Flutsage kann unmöglich in Kanaan entstanden sein, weil man dort bei der geographisch-physikalischen Natur des Landes überhaupt keine derartigen Überschwemmungen erlebt. Überdies weist der Berg der Landung darauf, daß die Sage ursprünglich in viel größerer Nähe Armeniens heimisch gewesen sein muß.

lonischen Mythos. Trotzdem sind mancherlei Abweichungen vorhanden, die lehren, daß es sich nicht um eine bloße Kopie des babylonischen Originals, sondern um eine Umprägung in israelitischem Geiste handelt.

Am augenfälligsten ist die monotheistische Umarbeitung: An die Stelle der vielen Götter ist der eine Gott Jahve getreten. Daher fehlen die beiden Göttersammlungen mit ihren Reden, ferner die grotesken Bilder, die das Wüten dieser und die Angst jener Götter während der Katastrophe malen, und endlich der Verrat der himmlischen Geheimnisse. Die Mannigfaltigkeit der Göttergestalten ist monotoner Einförmigkeit gewichen; denn der Babylonier hat für jede Handlung fast einen besonderen Gott: Der weise Ea schützt den klugen Ut-napištim; als Gott der Handwerke unterrichtet er ihn im Schiffsbau. Enlil, der Gott der Erde, der über sie nach seinem Belieben verfügen kann, ist der geistige Urheber der Flut. Das Unwetter verursacht Rammân, der Gott der Stürme und des Gewitters. Das Mitleid regt sich zuerst bei Ištar, der Menschenmutter; die Angst um ihre Kinder zwingt ihr den Schwur auf die Lippen, die Tage der Katastrophe nie wieder vergessen zu wollen. Alle diese Götter und ihre Funktionen vereinigt Jahve in einer Person: er benachrichtigt den Noah, beschreibt das Schiff, veranlaßt die Flut und schwört, daß er fortan den Erdboden nicht wieder verfluchen wolle. Durch diese Konzentration sind einige kleine Unebenheiten entstanden, die allerdings kaum dem geschärften Auge erkennbar sind: Als Jahve den lieblichen Duft des Opfers riecht, ist sein Zorn sofort vorbei, obwohl er eben die Flut herbeigeführt und alle Menschen vernichtet hat; psychologisch richtiger erzählt der babylonische Dichter, daß Enlil trotz des Opfers nicht besänftigt ist und sich erst durch das Zureden Eas beruhigen läßt. Noch unbegreiflicher ist der plötzliche Entschluß Jahves, keine Flut wieder senden zu wollen. Wenn Ištar jenen Schwur ablegt, so treibt sie die Mutterliebe, die sich an das Kind klammert und es nicht preisgeben will, auch wo es diese Liebe nicht mehr verdient. Dies Motiv konnte der israelitische Erzähler nicht auf Jahve übertragen; er leitet daher dessen Versprechen aus resignierter Großmut ab, die sich mit der Sünde der Menschen abfindet und Gnade gewährt, wo sie strafen müßte: „Das Dichten des menschlichen Herzens ist doch böse von Jugend auf“. Vielleicht war diese Begründung

einmal sehr viel einleuchtender, falls vermutet werden darf, daß man auch in Israel, ähnlich dem Mythos von „Ea und Atrahasis“ von verschiedenen, der Sintflut vorangeschickten Plagen erzählte¹. Dann hätte Jahve wirklich aus eigener Erfahrung gelernt, wie unverbesserlich die Menschen sind, da doch alle Strafen nichts gefruchtet haben. So ist die satte Farbenpracht des babylonischen Mythos in der israelitischen Sage verblaßt. So sehr man gewiß die religiöse Kraft bewundern muß, aus der diese Umformung mit gebieterischer Notwendigkeit entsprungen ist, noch erstaunlicher fast ist das künstlerische Genie, mit der die Umprägung vollzogen wurde. Denn trotz der starken Überarbeitung hat die Erzählung alle wesentlichen Züge der Vorlage bewahrt, ohne daß offensichtliche Brüche klaffen. Die grotesken Züge sind freilich ausgemerzt worden, und die Dichtung ist zur Prosa herabgesunken; trotzdem fehlt es der israelitischen Sage nicht an ästhetischen Reizen. Die religiösen und sittlichen Gedanken, die Jahves Gerechtigkeit und Gnade veranschaulichen und seine Erhabenheit dartun, stehen zwar im Vordergrund; indessen findet sich noch jetzt eine Reihe von Anthropomorphismen, die den köstlichen Schmelz primitiver Erzählungen bilden und die gewiß einst noch zahlreicher waren als jetzt: Jahve empfindet Reue, die Menschen geschaffen zu haben; er verflucht die Erde, um die Flut herbeizuzwingen²; er schließt eigenhändig die Tür der Arche zu, wahrscheinlich um sie von außen zu verpichen³; er riecht den lieblichen Opferduft und läßt sich dadurch umstimmen; er stellt nach der Flut den (Regen)-Bogen in die Wolken, von dem er vorher wohl seine blitzenden Pfeile geschossen hat⁴.

1. Ein sicherer Beweis läßt sich allerdings nicht beibringen. Doch ist der Eingang der Erzählung so auffällig, daß man eine Verstümmelung postulieren darf. Während sonst die Behauptungen an Beispielen illustriert werden, fehlt jede Veranschaulichung für die Verderbtheit der Menschen. Die Ehe der Menschentöchter mit den Engeln hat natürlich mit der Sintflut nichts zu tun, da es sich um zwei verschiedene Geschichten handelt.

2. Vgl. Gen. 8, 21.

3. Denn sonst hätte sich Noah allein helfen können; überdies war die Verpichtung der Tür besonders deshalb notwendig, weil sie sich an der Seite befand! Vgl. auch o. S. 215 Anm. 1.

4. Vgl. GUNKEL: Genesis³ S. 150f. Dieser Zug ist alt, obwohl erst im Priesterkodex überliefert. Auf die Unterschiede der beiden israelitischen Rezensionen im Jahvisten und Priesterkodex brauche ich nicht näher einzugehen, da sie zur Genüge herausgestellt worden sind; vgl. die Kommentare zur Genesis.

Für das Alter der israelitischen Rezension ist die Bezeichnung der Arche als eines „Kastens“ oder einer „Truhe“ beachtenswert, während alle uns überlieferten babylonischen Flutdichtungen von einem „Schiffe“ reden. Trotzdem ist die Abhängigkeit der israelitischen Erzählung von der babylonischen Vorlage mit Händen zu greifen, da das Fahrzeug hier wie dort in gleicher Weise einem Hause ähnlich ist: Die Arche ist in drei Stockwerke geteilt, die in lauter Kammern zerfallen; sie hat ferner oben ein Dach und gar eine Tür an der Seite¹. In dieser Vorstellung des Kastens, der für eine Rettung völlig ausreichend war, hat wohl die israelitische Fassung uraltes Gut bewahrt; denn man versteht, daß der „Kasten“ später durch ein „Schiff“ ersetzt wurde, während die umgekehrte Entwicklung nicht wahrscheinlich ist. Der babylonische Flutmythos muß demnach zu den Israeliten schon in einer sehr frühen Zeit gekommen sein, wo man noch von einem Kasten erzählte. Diese Beobachtung wird durch die eben erwähnten Anthropomorphismen bestätigt, die sich auch „innerhalb des Alten Testaments durch ein besonders hohes Alter auszeichnen“². Einen genauen Termin anzugeben, ist unmöglich; doch macht die Annahme keine Schwierigkeit, daß der babylonische Flutmythos schon im zweiten Jahrtausend auf schriftlichem³ Wege nach Kanaan wanderte und von den Kanaanitern den Israeliten übermittelt wurde⁴.

In allen übrigen Punkten dagegen ist die israelitische Sage, soweit man erkennen kann, jünger als die babylonischen Rezensionen. In Babylonien treten Stürme auf, die das Wasser der Flüsse dem Gefälle entgegen von Süden nach Norden treiben, in Palästina nicht; daher ist von dem Orkan, der die Flut verursacht,

1. Eine Tür an der Seite ist, wenn sie auch verpicht worden ist, bei einem Schiff sehr sonderbar; sie mußte wohl deshalb an der Seite angebracht sein, weil dann Tiere und Menschen besser in die Arche steigen konnten.

2. GUNKEL: Genesis³ S. 73. Dort weitere Gründe.

3. Eine Wanderung durch mündliche Fortpflanzung ist zwar nicht unbedingt auszuschließen; sie ist aber deswegen unwahrscheinlich, weil sich einzelne Partien der israelitischen Sage gar zu nahe mit der babylonischen Vorlage berühren; besonders die Aussendung der Vögel und das Riechen des Opferduftes. Die beiden (rhythmisch erhaltenen) Verse Gen. 7, 11; 8, 2 erinnern sehr stark an einzelne Stellen des Mythos von „Ea und Atrahasis“; dort fehlt aber leider der Teil, der von der Sintflut selbst handelt, sodaß sich kein sicherer Beweis liefern läßt.

4. So ist in dem ägyptischen Archiv von Tell Amarna ein Bruchstück des babylonischen Adapamythos gefunden worden (15. Jahrhundert)!

im Alten Testamente keine Rede. Wohl aber muß Jahve einen Wind schicken, damit die Wasser wieder sinken; das ist der in Palästina gefürchtete Schirokko, der alle Wasser hinwegfegt und die Erde trocken macht. Noch beachtenswerter ist die Verschiedenheit der Überlieferung über die Dauer der Flut: Während in dem Mythos des Gilgameš-Epos die Wasser sieben Tage steigen und sieben Tage fallen¹, strömt der Regen nach dem Jahvisten vierzig Tage und Nächte; dann verläuft sich das Wasser, wie es scheint, in zwanzig Tagen². Der Priesterkodex dagegen rechnet genau ein Jahr: fünf Monate für das Anschwellen, fünf Monate für das Sinken und zwei Monate für das Trockenwerden³. Die Zeitdauer wird demnach immer länger, je später die Quellschriften sind; das ist begreiflich, weil die Phantasie der Erzähler immer mehr den realen Tatsachen gerecht wird. Bis die höchsten Berge vom Wasser bedeckt und alle Menschen ertrunken sind, muß es, so meint der jüngste „Rationalist“, schon fünf Monate regnen, während sich der älteste Dichter mit sieben Tagen begnügt.

Diese Beobachtungen sind für die Entstehungsgeschichte des Flutmythos von besonderem Werte. Die Nachrichten von der großen Katastrophe werden um so wunderbarer und mythischer, je mehr man sich dem Ursprungslande und den ältesten Fassungen dieser Erzählung nähert. Der Sagenforscher muß darum jeden Versuch, ein bestimmtes historisches Ereignis als die Grundlage des Mythos ausfindig zu machen, von vornherein ablehnen. Die naturwissenschaftlichen Hypothesen⁴ rechnen mit

1. Die Aussendung der Vögel muß nach dem Wortlaut von XI 146 am siebenten Tage, vielleicht morgens, mittags und abends, stattgefunden haben. Das würde auch in entsprechendem Verhältnis zu den anderen Daten stehen. Berossos gibt keine Zahlen für die Dauer der Flut an; aus ihm kann man nur entnehmen, daß einige Tage zwischen der jedesmaligen Auflassung der Vögel vergehen. Folglich muß die ganze Flut entsprechend länger gedauert haben als in dem Gilgameš-Epos.

2. Das darf gefolgert werden aus der dreimaligen Entsendung der Vögel, die in je 7 Tagen Abstand nach dem Festsitzen erfolgt (vgl. Gen. 8, 10. 12); am 21. Tage ist demnach die Erde trocken geworden. Diese Siebenzahl, die in der Flutrezension des Gilgameš-Epos eine große Rolle spielt, kann allerdings einer älteren Tradition entstammen und verträgt sich nicht ganz mit der Zahl 40.

3. Vgl. GUNKEL: Genesis³ S. 146.

4. Ebenda S. 76.

Zeiten, die weit hinter jeder menschlichen Erinnerung liegen¹, und bedenken nicht, daß die babylonischen Dichtungen weder von Erdbeben noch von irgend welchen tektonischen Veränderungen des Landes oder der Küste wissen. Ursprünglich² ist wohl ein Lokalmythos anzunehmen, der an die Ruinen Šurippaks anknüpfend die Vernichtung dieser Stadt durch eine gewaltige Flut erzählte. Da aber Šurippak nach dem Befund der Ausgrabungen durch einen Brand³ zerstört worden ist, so ist das Flutmotiv in unhistorischer Weise verwendet worden, um den Untergang der Ortschaft zu erklären. Das konnte geschehen, weil man wußte, daß durch Überschwemmungen bisweilen ganze Städte hinweggerafft werden⁴. So ist die Entstehung des Flutmythos in Babylonien völlig begreiflich. Mit dem lokalen Ausgangspunkt von Šurippak ist der absolute Anfang der Erzählung gegeben, über den hinauszugehen kein Anlaß vorliegt.

Auch die Verwandlung des lokalen Mythos in einen universalen läßt sich unter primitiven Verhältnissen wohl verstehen. Wie leicht wird noch heute bei undisziplinierter Phantasie ein Ereignis von örtlicher Bedeutung zu einem welthistorischen gemacht! Je weniger aber eine klare Anschauung von der Größe der „Welt“ vorhanden ist, um so schneller benutzt man diesen Begriff. Daher stammt die phantastische Vergrößerung, die für die Sagen und Mythen ebenso typisch ist wie für die Märchen. Für Kinder und Leute, die primitiv denken, ist die Welt da zu Ende, wo ihr Horizont aufhört. Nachdem Gilgameš eine gute Weile gewandert ist, ist er am Rande der Erde angelangt. Als auf Elias Wort eine Dürre in Israel eintrat, da fiel

1. Die menschliche Erinnerung reicht über das vierte Jahrtausend vor Christo nicht hinaus.

2. Schwerlich ist die umgekehrte Auffassung möglich, daß am Anfang eine universale Fluterzählung zu postulieren ist, die später auf Šurippak beschränkt wurde. Wenn deutlich von einer Weltkatastrophe die Rede war, genauere Angaben aber fehlten, dann konnte man nicht auf einer späteren Stufe Šurippak als einzige Illustration hinzufügen! Die Lokalisierung der Flutsage in Hierapolis beruht auf einem ganz anderen Vorgange: Die Erzähler wiesen mit Stolz darauf hin, daß sich dort in dem Spalt, den jedermann kannte, die Wasser der berühmten Flut verlaufen hätten; sie behaupteten aber nicht, daß nur Hierapolis zerstört worden sei.

3. Vgl. o. S. 190f. 201.

4. WUNDT: Völkerpsychologie II 3 S. 454 erinnert mit Recht an das verwandte amerikanische Motiv des Sintbrandes, das bei Völkern begreiflich ist, welche die verheerende Wirkung der Präriebrände kennen.

überhaupt kein Regen auf Erden¹; und als Elia verschwunden war, da suchte man ihn bei allen Völkern in der Welt und ließ sie einen Eid schwören, daß sie ihn nicht gesehen hätten². So erklärt sich auch die Sintflut als eine naiv-hyperbolische Übertreibung: Damals als Šurippak zerstört wurde, ging die ganze Welt zu Grunde, und alle Menschen ertranken. Allmählich erwacht die Reflexion und fragt, woher die vielen Wasser gekommen sind, die das Land bis zu den höchsten Bergspitzen bedeckten. Da scheint neben der Überschwemmung der Flüsse schon früh³ der Regen und das Wasser der Tiefe eine Rolle gespielt zu haben. Es handelt sich um zwei naturmythologische Vorstellungen, die auch außerhalb Babyloniens verbreitet waren: Der Regen stammt aus dem „himmlischen Ozean“; der Himmel selbst ist ein gewaltiger Wasserbehälter, und wenn die „Fenster des Himmels“, sieben Tage ununterbrochen geöffnet sind, dann muß die ganze Erde überflutet sein⁴. Daneben kannte man⁵ den „unterirdischen Ozean“, auf dem die Erde schwimmt und aus dessen Schoße die Ströme entspringen; wie hoch muß die Flut steigen, wenn auch die Quellen der Tiefe ihr Wasser hervorsprudeln! Erst sehr viel später⁶ hat man die Flut als eine Art Chaos beschrieben und als Abschluß einer Weltperiode aufgefaßt. Dagegen scheinen nirgendwo astralmythologische Ideen eingewirkt zu haben⁷.

1. Vgl. I Kön. 17, 7.

2. I Kön. 18, 10ff.

3. Vgl. den Mythos von „Ea und Atrahâsis“.

4. Vgl. GUNDEL: Genesis³ S. 106.

5. Aus Erfahrungen, die man mit dem Grundwasser in Babylonien machte. GUNDEL hat mit Recht darauf hingewiesen, daß diese Erfahrungen in Palästina unmöglich waren und daß folglich die Idee des unterirdischen Ozeans entlehnt sei; vgl. o. S. 216 Anm. 4.

6. Zuerst nachweisbar bei Berossos und im Priesterkodex, wo die geschichtlichen Spekulationen der Weltperioden einwirken.

7. Die Gründe, die man dafür beigebracht hat, sind nicht stichhaltig; vgl. die Literatur bei GUNDEL: Genesis³ S. 77 und außerdem WUNDT: Völkerpsychologie II 3 S. 455ff. Unter allen Hypothesen ist die USENERS am bestechendsten: Er hält den Aufgang des Lichtgottes für den mythologischen Urkeim der Fluterzählung und meint, daß ein Sinneneindruck mitgewirkt habe, da eine Flutwelle den Sonnenball wie mit einem Rucke emporzuheben scheint (Sintflutsagen S. 236). Selbst wenn man eine Übertragung des Truhentmotivs auf die Epiphanie des Lichtgottes zugibt, darf man doch behaupten, daß die Fluterzählung nichts damit zu tun hat. Die semitischen Rezensionen widersprechen jedenfalls der von USENER vertretenen Theorie in zwei wesentlichen Punkten: 1. Die babylonische und die israelitische Fassung erzählen ausdrücklich, daß der Held den Kasten zuschließt; er sitzt demnach im Dunkel des Innern. Im Gilgameš-Epos wird noch hinzugefügt, daß erst

Die weitere Entwicklung des Flutmythos läßt sich, soweit man sie aus den bisherigen Texten überschauen kann, dahin zusammenfassen, daß auf babylonischem Boden allmählich, schneller und gründlicher aber in Palästina, das mythische Kolorit verblaßt. Die Vorstellungen von der Gottheit werden immer erhabener. Das Pantheon wird vereinfacht, sodaß die Gegensätze innerhalb der Götterwelt verschwinden. Was sittlich bedenklich ist, wird gemildert oder ganz ausgemerzt. Auf der anderen Seite schwillt die Zahl der Geretteten an. Beim Haupthelden wird die profane Eigenschaft der Klugheit in den Hintergrund, die religiöse Tugend der Frömmigkeit in den Vordergrund gedrängt. Die Handlung bleibt im Wesentlichen dieselbe, doch wächst im Laufe der Zeit die Reflexion, sodaß die Erzählung an innerer Wahrscheinlichkeit gewinnt. Schließlich wird sie in den geschichtlichen Zusammenhang des Gesamtgeschehens eingereiht und mit den anderen Sagen der Urzeit zu einer chronologischen Einheit verbunden. Der geographische Weg, den der Mythos zurückgelegt hat, läßt sich von Eridu über Uruk und Sippar bis zum syrischen Hierapolis verfolgen. Dort spaltet sich die Karawanenstraße. Eine Tradition der Erzählung ist nach Nordwesten abgezweigt und findet sich später in Phrygien wieder, eine andere aber ist südwestlich über

Licht auf sein Antlitz fällt, als er die Luke nach der Flut öffnet (XI 136). Wäre also Ut-napištim als Sonnengott (oder Mondgott) gedacht, so würde das Licht solange verschwunden sein, als er sich im Schiffe befindet. Grade umgekehrt ist es dagegen da, wo die Idee der Himmelsbarken vorliegt: da strahlt das Licht nur, solange der Lichtgott im Schiffe weilt! 2. Stellt man sich plastisch vor, wie das Lichtschiff von der Flutwelle emporgehoben wird, dann begreift man nicht, warum es, auf der höchsten Spitze angelangt, plötzlich sitzen bleibt. Das Naturgemäße wäre doch, daß es mit den fallenden Wassern wieder abwärts sänke und auf dem entgegengesetzten Ende der Welt landete. — Gegen die astrale „Deutung“ überhaupt wendet GUNKEL mit Recht ein, „daß sich das Hauptmotiv der Sage, die Vernichtung der Menschen durch eine Wasserflut, gegen jede Versetzung der Erzählung an den Himmel sträubt“; jene Erklärung ist vollends ausgeschlossen, wenn die universale Katastrophe erst aus einer lokalen erwachsen ist. Man hat noch andere mythologische Spuren finden wollen: So soll Ut-napištim vielleicht ein depotenzierter Gott sein (ZIMMERN KAT. S. 555); aber der Grund, daß er am Schluß der Flut zu, den Göttern entrückt wird, genügt nicht. Wer hierauf Gewicht legt, dem könnte man die ausdrückliche Versicherung entgegenhalten, daß Ut-napištim „vormals ein Mensch“ war. Ebenso wenig mythologisch wie der Lehm, den die Vögel des Berossos beim zweiten Male mitbringen, ist der Ölzweig, den die Taube des Jahvisten im Schnabel trägt (gegen GUNKEL: Genesis³ S. 65 u. A.).

Phönikien zu den Kanaanitern und Israeliten gewandert, wo sie eine eigene Geschichte erlebt hat¹.

19. Die Totenbeschwörung. Die Vermutung, daß Gilgameš gestorben sei, sobald er wieder nach Uruk gelangt war, widerspricht dem überlieferten Text; denn die zwölfte Tafel enthält noch eine Totenbeschwörung. Den Zusammenhang mit dem vorangehenden Epos hat JENSEN² treffend zum Ausdruck gebracht: „Gilgameš hat seinen Frieden nicht gefunden. Seine Reise ist zwecklos gewesen. Das Leben hat er nicht erlangt, das er finden wollte. Er weiß jetzt sicherer als je, daß er, wie alle, dem Tode nicht entrinnen wird, und der Gedanke an ihn erfüllt nach wie vor seine Seele. Und wohl kaum in seine Stadt zurückgekehrt von der heroischen Wanderung und Fahrt zu dem göttlichen Manne, von dem er alles erhoffte und nichts erhielt, erkühnt sich der Übermensch zu einem neuen ungeheuren Wunsche, den bisher kein Sterblicher aussprach, ja nur fassen konnte: Sein gestorbener Freund soll ihm erscheinen und ihm Kunde von der Erde geben, der er verfallen ist! Es will aus dem Munde des Toten erfahren, was kein Mensch vor ihm erfuhr: was er dort unten zu gewärtigen habe!“

Der Aufbau der zwölften Tafel, die verhältnismäßig gut überliefert ist, läßt sich deutlich erkennen. Das Stück ist in drei Teile gegliedert: der erste³ erzählt von dem erfolglosen, der zweite⁴ von dem erfolgreichen Versuch, den Toten zu beschwören; der dritte⁵ berichtet das Gespräch zwischen Gilgameš und Engidu.

Die Analyse des ersten Teils zeigt, daß er in zwei Szenen zerfällt. In der ersten Szene hat sich Gilgameš, wie es scheint⁶, an die Göttin Ninsun gewandt, um von ihr zu erfahren, wie er den Geist Engidus aus der Unterwelt heraufführen könne⁷. Eine

1. Ob die Fluterzählung auf der einen Seite weiter nach Westen zu den Griechen und auf der anderen Seite weiter nach Osten zu den Indern gewandert ist, läßt sich kaum entscheiden. Zwingende Gründe sind, soweit ich zu urteilen vermag, gegen die Selbständigkeit der griechischen und indischen Flutsagen nicht beizubringen. Sie müssen daher als einheimisch gelten. 2. GE. S. 50 f.

3. v. 1—59.

4. v. 60—89.

5. v. 90—158.

6. Vgl. v. 59. Schwerlich darf man hier „Magd der Ninsun“ ergänzen und an Rišat-Ninlil, die Mutter des Gilgameš, denken, da Engidu nicht gut als ihr „Knecht“ bezeichnet werden könnte. Dieser Ausdruck weist vielmehr auf die Göttin selbst hin; vgl. UNGNAD o. S. 78 unter „Nin-sun“.

7. Die Ergänzung von v. 12, auf deren Unsicherheit UNGNAD auf-

Fülle von Verhaltensmaßregeln werden dem Könige erteilt und illustrieren schon im voraus die Schwierigkeit seines Unternehmens. Wird er im stande sein, danach zu handeln? Zwei Gefahren drohen, seinen Plan zum Scheitern zu bringen: Werden die Seelen allzu sehr angelockt, so ist es unmöglich, ihre Scharen abzuwehren und den Geist Engidus herauszufinden. Werden aber die Seelen allzu sehr verscheucht, so wird auch Engidu nicht nahen. Daher darf sich Gilgameš mit gutem Öl nicht salben, da die Totengeister nach dem lange entbehrten Geruche lechzen und sich wie die Lebenden daran erfreuen würden. Einen Bogen darf er nicht bei sich haben oder ihn gar auf die Erde setzen, da sonst die vom Bogen Getöteten ihn umringen würden; sie hassen das Geschoß, das sie in die Unterwelt gebracht hat, und werden versuchen, seinem Träger zu schaden. Das Szepter, das Zeichen der königlichen Macht, würde die Schatten erschrecken. Schuhe darf er nicht anziehen, das leiseste Geräusch muß er vermeiden; denn jeder Schall vertreibt die feinen, scheuen Seelen¹. Ein reines Hemd darf er nicht anlegen. So ist es schon am besten, wenn er völlig nackt erscheint, dem Toten möglichst ähnlich²; dann halten sie ihn am Ende für einen der Ihren und lassen ihn unbehelligt. Die äußere Nacktheit läßt sich wohl erreichen, aber Gilgameš soll auch gewissermaßen seelisch nackt sein, von allen Leidenschaften entblößt, die den Lebendigen vor dem Toten auszeichnen. Er darf das liebe Weib, den lieben Sohn nicht küssen, das unliebe Weib, den unlieben Sohn nicht schlagen; sonst bringt er die Aufregung mit und stört die ewige Ruhe des Totenreiches, sonst weckt er längst vergessene Erinnerungen und ruft den Schatten die Freuden des Lebens ins Gedächtnis, daß sie des Jammers der Unterwelt eingedenk werden. Dann muß die Herrin der Erde einschreiten und den Geistern wehren, emporzusteigen. Denn die Mutter Ninazu's, die selbst nackt ist und ewiger Ruhe pflegt, kann nicht dulden, daß die ehernen Gesetze der Unterwelt gebrochen werden.

merksam macht, scheint mir unmöglich zu sein, da sie im Widerspruch mit v. 55 steht. Als Ort der Handlung ist weder die Unterwelt noch ein Tempel (wie JENSEN KB VI S. 524 vermutet) anzunehmen, sondern ein Loch, das Gilgameš in die Erde gräbt; vgl. v. 84 ff.

1. Vgl. ERWIN ROHDE: *Psyche*⁴ I S. 56 Anm. 2.

2. Die Nacktheit des Toten wird als breit ausgesponnenes Motiv in dem Mythos von „Ištars Höllenfahrt“ benutzt; vgl. TB I S. 65 ff.

Die zweite Szene des ersten Teils erzählt, wie man erwartet, daß der Versuch des Königs mißglückt. Wer weiß, welche Vorschrift er verletzt hat¹? Genug, es ist auch dem Zweidritteltgott nicht gelungen, den Toten zu beschwören. Die Mutter Nin-azu's hindert² Engidu, aus der Erde emporzusteigen. Sie hält ihn gepackt und läßt ihn nicht los. Hätte ihn lebend die Pest³ oder eine andere Krankheit befallen, hätte ihn einer von den schonungslosen Seuchendämonen Nergals ergriffen, so könnte man immer noch auf Überwindung hoffen. Und läge er schon tot auf der Walstatt, man sähe ihn doch, könnte ihn anfassen, rütteln und fragen, auch wenn man keine Antwort bekäme. Aber nun weilt er im Bereich der grausen, unerbittlichen Unterwelt, aus der ihn keine Macht der Erde befreien kann. Wenn sie ihn nicht gutwillig herausgibt, so ist alle Totenbeschwörung umsonst⁴.

Da Gilgameš mit eigener Kraft nichts erreichen kann, so wendet er sich im zweiten Teile an die großen Götter und sucht sie durch die Schilderung seiner Not zum Eingreifen zu bewegen. Er erinnert zunächst daran, daß auch ihn eines Tages ein „Netz“ oder ein „Fallstrick“ zu Boden reißen werde⁵, d. h. daß auch er eines Tages sterben müsse. Dann verweist er auf seinen Freund Engidu, den die Unterwelt bereits gepackt hält und den hinaufzuführen die Mutter Nin-azu's sich geweigert hat⁶.

1. Die Vermutung JENSENS GE. S. 52 Anm. 2 trifft, wie mir scheint, das Richtige: v. 41—50 (schwerlich noch v. 51) sind als Fragen aufzufassen. Denn man kann nicht annehmen, daß Gilgameš alle Vorschriften übertreten hat. Er hat nur eine Satzung verletzt, aber der Dichter weiß nicht welche.

2. So ergänze ich v. 55.

3. Vgl. v. 56 Namtar und dazu o. S. 78

4. Die Verse 56—58 (und Parallelen) geben so in dem Zusammenhange einen guten Sinn. Die Auffassung JENSENS GE. S. 52 scheint mir unmöglich: „Gegen die Gesetze des Totenreiches, so scheint Gilgameš zu meinen, ist sein Freund von der Erde hinweggerafft worden, und darum, so scheint er zu hoffen, müsse sie gezwungen werden können, ihre Beute wieder fahren zu lassen“. Aber hier kann von dem Tode Engidus deshalb nicht gut die Rede sein, weil damals wirklich eine Krankheit vorlag, was hier geleugnet würde. Diese Worte können sich darum nicht auf Vergangenes, sondern nur auf Gegenwärtiges beziehen.

5. Vgl. v. 61f. (und Parallelen). Das von UNGNAD perfektisch übersetzte Verbum ist wohl als Futurum exactum zu verstehen, falls man nicht direkt das Futurum wiedergeben darf. Das von JENSEN in seiner Übersetzung (KB VI S. 261f.) angedeutete syntaktische Verhältnis der Sätze ergibt keinen erkennbaren Sinn.

6. So ist wohl v. 63 zu ergänzen; vgl. JENSEN zur Stelle.

Hinter seinen Worten liegt unausgesprochen die Bitte, seinen Wunsch zu erfüllen und ihm eine Unterredung mit dem Verstorbenen zu ermöglichen. Wieder wird die Situation in drei kleine Szenen zerdehnt und die Spannung durch Wiederholung gesteigert. Enlil und Sin geben überhaupt keine Antwort; sie sind machtlos oder wollen nicht helfen. Erst der menschenfreundliche Ea legt Fürsprache bei Nergal, dem Gott der Unterwelt, ein, sodaß die Sehnsucht des Königs gestillt wird. Ein Loch in der Erde wird geöffnet, und Engidus Geist fährt einem Winde gleich herauf. So gebührt Ea der Dank, wenn die Menschen seitdem authentische Kunde von dem Leben dort unten besitzen; denn was die anderen Götter nicht konnten oder wollten, hat er erreicht: die Beschwörung Engidus.

Der dritte Teil enthält das Zwiegespräch des Königs mit der Seele des verstorbenen Freundes und damit den Höhepunkt des Ganzen. Gilgameš will die Satzungen der Unterwelt wissen, aber Engidu weigert sich zunächst; denn was er zu sagen hat, dünkt ihn zu trostlos. Das letzte retardierende Moment, das zugleich die richtige Stimmung auslöst! Gilgameš läßt sich nicht abweisen; da er nun doch soweit gekommen ist, will er sich auch das Schlimmste nicht ersparen, und sollte er auch nur sich hinsetzen, um darüber zu weinen. Endlich folgt die Antwort auf die Frage, wie es mit dem Leben nach dem Tode sein wird: Der Leib¹, den man sieht und anfaßt, die äußere Erscheinung, an der das Herz sich freut, zerfällt in Staub und Asche, wie ein altes Kleid von Würmern zerfressen. Die Seele lebt zwar, aber das Leben, das sie führt, ist nicht lebenswert. Am besten hat es der Krieger², der in der Schlacht gefallen ist; denn Vater und Mutter stützen ihm das Haupt, und sein Weib ist bei ihm. Wer sonst den Tod durchs Eisen starb, liegt auf einem Ruhebette und trinkt Wasser, seinen Durst zu löschen. Aber wehe dem, der nicht bestattet ist; ruhelos irrt sein Geist umher und findet keinen Einlaß in die Unterwelt! Und wehe dem, dessen Angehörige nicht für seine Nahrung sorgen; er ist auf die Bissen angewiesen,

1. Ob man v. 98 und 100 direkt so ergänzen darf, mag fraglich sein; dem Sinne nach ist jedenfalls der Nachdruck auf den Leib gelegt.

2. Man sieht daraus, welcher Wertschätzung sich der Kriegerstand damals erfreute!

die Andere im Topfe lassen oder auf die Straße werfen! Mit diesem Worte schließt das Epos. —

Die Kunst, mit der die Totenbeschwörung erzählt wird, ist gradezu meisterhaft. Die retardierenden Momente erhöhen die Aufmerksamkeit und steigern sie fast zur Aufregung: Der erste Versuch, Engidu zu sprechen, mißlingt überhaupt; der zweite glückt zwar, aber erst nachdem zuvor noch zwei erfolglose Unternehmen vorangegangen sind. Als endlich nach diesen langen Vorbereitungen das Ziel erreicht zu sein scheint, da weigert sich der Geist zu reden. So wird das Gewonnene wieder aufs Spiel gesetzt. Feine psychologische Beobachtung hat die Verbote diktiert, die dem Gilgameš eingeschärft werden: Das Leben vibriert in den Leidenschaften, von denen als typische Beispiele Liebe und Haß genannt werden, und strömt ein seelisches Fluidum aus, das die Ruhe der Verstorbenen beeinträchtigt. Die lebendige Seele also empfindet Leidenschaft, während die tote ihr abgestorben ist. Und wie ausgezeichnet hat der Dichter verstanden, die Gedanken nicht nur auszudrücken, sondern auch zu malen und die passende Stimmung hervorzurufen: Dreimal in demselben Verse wird das Epitheton der Mutter Nin-azu's wiederholt „die da ruht, die da ruht“; man spürt die matte Empfindungslosigkeit, die sich mit bleierner Schwere auf alles herabsenkt, was zum Totenreich gehört — Totenstille! Mit welcher Wucht wird ferner die unüberwindliche Macht der Unterweltsgöttin geschildert: Die Dämonen Nergals, die Fieber, Krankheit, Tod verursachen, sind schon grausig genug, aber sie sind nichts im Vergleich mit der Herrin der Erde; was die in ihren Krallen hält, ist ewig-unwiderbringlich verloren! Und endlich der Höhepunkt: Der Freund will den Freund schonen, will aus Liebe verschweigen, was er weiß. Wie furchtbar müssen die Satzungen der Unterwelt¹ sein, wenn man darüber nur weinen kann und am besten nicht davon redet! Mit dem schaurigen Bilde von dem Toten, der keinen Pfleger hat, bricht das Epos sozusagen mitten im Texte ab. Was sollte der Dichter noch hinzufügen? Daß auch Gilgameš starb,

1. In dem überlieferten Text ist zwar nur ein Teil erhalten; aber es treten andere Nachrichten (wie der Traum o. S. 21 v. 15ff. und besonders der Mythos von „Ištars Höllenfahrt“) hinzu. Ich beabsichtige, die Vorstellungen von der Unterwelt an anderer Stelle zusammenfassend zu behandeln und deute sie deshalb hier nur an.

daß auch der Zweidrittelgott demselben traurigen Lose verfiel, das unser aller harret, verstand sich am Ende von selbst. Alle übrigen Einzelstoffe, die uns im Epos begegnet sind, klingen in Ruhe und Gelassenheit aus, nachdem sie den Höhepunkt überschritten haben. Das ist das „Gesetz des Abschlusses“, das für alle primitiven Dichtungen gilt¹; zu den Ausnahmen aber, die die Regel bestätigen, gehört die zwölfte Tafel, die auf dem Höhepunkte mit einer unharmonischen Dissonanz schließt, ohne die Erregung zu mildern, und deshalb tiefen Eindruck hinterläßt, tieferen, als wenn der gewöhnliche Schluß verwandt worden wäre. —

Die epische Dichtung der Griechen hat gern von Hadesfahrten der Helden erzählt², doch ist uns ausführlicher nur die des Odysseus bekannt. Das Schiff bringt ihn über den Ozean zu dem Volk der Kimmerier, wo die Sonne nie scheint, dann zu der „rauhem Küste“ und dem Hain der Persephone aus Schwarzpappeln und Weiden. Mit zwei Gefährten dringt er zu dem Eingang in den Erebos vor, wo Pyriphlegeton und Kokytos in den Acheron münden. Dort gräbt er seine Opfergrube, zu der die Seelen über die Asphodeloswiese heranschweben³. Nach dem ursprünglichen Texte hat der Dichter der Nekyia nicht die Absicht gehabt, der Phantasie einen Einblick in die Schrecken der Unterwelt zu gewähren⁴, während dies in der zwölften Tafel des Gilgameš-Epos von vornherein als Zweck erscheint⁵. Wesentlicher als dieser Unterschied, der überdies in der späteren Nekyia verwischt ist, ist die Differenz des Ortes: Um den Totengeist zu sprechen, braucht Gilgameš nicht wie Odysseus in die Ferne zu schweifen; er findet die Unterwelt in unmittelbarer Nähe. Die Toten bevölkern das Reich der „Erde“ und hausen da, wo man sie begräbt. Wenn man eine Seele zitieren will, so muß man,

1. GUNKEL: Genesis³ S. XLV.

2. ERWIN ROHDE: Psyche⁴ I S. 302f.

3. Vgl. ebd. S. 53.

4. Vgl. ebd. S. 50.

5. Die von JENSEN GE. S. 51 geäußerte Vermutung, Gilgameš wolle vielleicht die Erde bewegen, ihren Raub wieder herauszugeben, hat keinen Anhalt am Texte. Sie ist auch deshalb unwahrscheinlich, weil die Absicht — nach der Wanderung zu Ut-napištim! — reichlich spät käme. Allerdings ist die Tatsache auffällig, daß die Dichter des Epos nirgendwo auf den Gedanken kommen, Engidu durch Gilgameš aus der Unterwelt befreien zu lassen. Die Idee der Auferstehung von Menschen muß ihnen völlig fremd gewesen sein.

wie dies Totenbeschwörer zu tun pflegen, ein Loch oder einen Schacht in die Erde graben; dann fährt der Totengeist wie ein Windhauch empor. Über den Glauben an die Wirksamkeit der Totenbeschwörung ist allerdings der Dichter bereits hinausgewachsen, da ihm gewiß auch bei Anderen unmöglich erscheint, was dem Übermenschen nicht gelungen ist. Doch mag es dem, der die Fürsprache Eas bei Nergal zu gewinnen weiß, glücken, einen Verstorbenen zu sprechen. Die Skepsis hat begonnen, ist aber noch nicht tief gedrungen.

Zwischen der zwölften Tafel und dem übrigen Epos läßt sich zwar ein logischer Zusammenhang herstellen; eine literarische Einheit ist indessen nicht vorhanden, sodaß man an einen späteren Zusatz denken muß. Jedenfalls ist der Stoff ursprünglich selbständig gewesen. Denn 1. verlangt die Reise an die Mündung der Ströme keine Fortsetzung, ja sie verträgt eine solche überhaupt nicht, da unmittelbar nach der Heimkehr der Tod des Helden eintreten müßte¹. Und auf der anderen Seite hat die Totenbeschwörung zur notwendigen Voraussetzung nicht die Wanderung ans Ende der Welt, sondern nur den Tod Engidus, an den die zwölfte Tafel direkt angeschlossen werden könnte. 2. Die Reiseabenteuer fehlen hier völlig, die sonst einen hervorstechenden Zug des Epos bilden. Um des Stoffes willen brauchte das keineswegs der Fall zu sein, wie das Beispiel der odysseischen Nekyia lehrt. Wenn der Dichter von vornherein die Absicht hatte, Kunde von dem Leben nach dem Tode zu geben, dann wäre auf der Fahrt zum Urahn Gelegenheit genug gewesen, diesen Plan zu verwirklichen. 3. Wäre die Totenbeschwörung in Uruk entstanden, wie der Kern des Epos, dann wäre Ninsun, die Göttin von Uruk, nicht so in den Hintergrund gedrängt und Ea, der Gott von Eridu, nicht so verherrlicht worden².

Trotzdem ist die Verschmelzung der Totenbeschwö-

1. Vgl. o. S. 178 Anm. 1. Man beachte auch, daß in der zwölften Tafel, soweit sie erhalten ist, jede Anspielung auf die anderen Teile des Epos fehlt.

2. Bemerkenswert ist die Unanschaulichkeit in v. 60 ff., die nicht grade dafür spricht, daß der Erzähler mit seiner Phantasie in Uruk weilte. Dagegen muß es fraglich bleiben, ob man hier denselben Schluß wie beim Flutmythos ziehen darf, daß die Dichtung in Eridu entstanden sei. Die Möglichkeit ist nicht zu leugnen, aber die Sicherheit fehlt, weil Ea und Eridu grade in Zaubertexten, auch der späteren Zeit, eine große Rolle spielen; vgl. JASTROW: Religion Babyloniens I S. 275.

zung mit dem Gilgameš-Epos nicht stilwidrig. Der Stoff fügt sich der übrigen Dichtung leicht an und bildet eine passende Ergänzung dazu. War bis dahin gewissermaßen nur die Negation zum Ausdruck gebracht, daß dem Menschen das ewige Leben verwehrt sei, so wird jetzt zum Schluß noch positiv der ewige Tod geschildert, der allen Sterblichen beschieden ist. Die Seele des Geborenen, die aus der Unterwelt eine kurze Spanne lang ins Sein hinübertaucht, sinkt nur zu bald wieder in den Schoß der Erde hinab. Leben heißt suchen und kämpfen, im seltensten Falle genießen und siegen. Kein Zauber schützt, kein Wissen frommt, dem Reich des Todes zu entinnen, wo die Seele in Finsternis und gähnendem Schweigen ein schattenhaftes Dasein führt.

Stärk, D. Dr. W., ord. Prof. in Jena. **Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten.** Geh. 8 *M.*, geb. 9 *M.*

„Seine Schrift gehört zu den inhaltreichsten und bedeutsamsten Erscheinungen der neuesten alttestamentlichen Wissenschaft, niemand darf achtlos an ihr vorbeigehen. . . . Man sieht, es sind überall bedeutsame Ergebnisse, welche St. gewinnt, die Beachtung erfordern, auch wenn sie zum Widerspruch herausfordern, und ich will nicht verfehlen ausdrücklich anzuerkennen, daß über St.'s Buch ein wohlthuend berührender Hauch von religiösem Ernst liegt.“

(Cornill in der *Theol. Rundschau* 1909.)

„Unser dürftiger Auszug kann ja leider dem hochbedeutsamen Buch längst nicht so gerecht werden, wie dasselbe es verdient hätte. Die dem Buch entnommenen Thesen des Verf. machen in unserem Referat vielfach den Eindruck, als wenn sie nur so hingeworfen wären, wir mußten uns ja leider versagen, auf ihre ausführliche Entwicklung näher einzugehen. In Einzelheiten – und durchaus nicht in wenigen – mag man anderen Sinnes sein, aber der Grundgedanke des Buches ist ein kerngesunder, der für den unbefangenen Wahrheitsinn des Verf. höchst erfreuliches Zeugnis ablegt und der sich, allen Bannflüchen der „wissenschaftlichen“ kritischen Schule zum Trotz, durchsetzen wird. . . . In diesem Buch Stärks sind hoch erfreuliche Perspektiven eröffnet. Wir freuen uns, daß gerade er Bantsch's Nachfolger in Jena geworden ist. Von seinem Wahrheitsinne dürfen wir noch manche Gabe erwarten.“

(*Schles.-holst. Kirchen- u. Schulblatt.*)

„Wer etwa in Bibelstunden vor geförderten und gebildeten Christen prophetische Gestalten zeichnen will, wird gut tun, wenn er dieses Buch durchstudiert. Über die einzelnen Auffassungen freilich wird man mit dem Verfasser rechten können. Aber jedenfalls bleibt die Untersuchung nützlich.“

(*Literar. Beilage zur „Reformation“* 1909, 7.)

Die Simson-Sage.

Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Richter 13–16

von

Dr. Hermann Stahn.

1908. 2,40 *M.*

Studierstube 1909, S. 1: „Das Recht zur Herbeiziehung der Mythen benachbarter Völker ist siegreich erwiesen, und auch die wahrscheinlichen Wege, auf denen es zur Umbildung des kanaanäischen Sonnen-Mythus in die israelitische Simson-Sage gekommen ist, werden geschickt aufgezeigt.“

Septuaginta-Studien, herausg. von Prof. Dr. Alfred Rahlfs.

1. Heft: Rahlfs, *Studien zu den Königsbüchern.* 1904. 2,80 *M.*

2. Heft: Rahlfs, *Der Text des Septuaginta-Psalters.* Nebst e. Anhang: Griechische Psalterfragmente aus Oberägypten nach Abschriften von W. E. Crum. 1907. 8 *M.*

3. Heft in Vorbereitung.

Septuaginta-Grammatik, Laut- und Wortlehre.

Von Prof. Dr. R. Helbing in Karlsruhe. 1907. 6 *M.*, geb. 6,60 *M.*

Lit. Zentralblatt 1907, Nr. 51/52: „Wie schon Deißmann auf der Philol.-Versammlung in Basel hervorhob, hat man in diesem Werk das wertvollste Hilfsmittel zum Studium der *κοινή* zu sehen. . . .“

Im Erscheinen sind:

Die Schriften des Alten Testaments

in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt
von

Prof. Lic. Dr. Hugo Gressmann-Berlin, Prof. D. Herm. Gunkel-Gießen,
Priv.-Dozent Pfr. Lic. M. Haller-Bern,
Priv.-Dozent Pastor Lic. Hans Schmidt-Breslau, Prof. D. W. Stärk-Jena
und Prof. Lic. Paul Volz-Tübingen.

Plan des Werkes: I. Teil: Die Sagen des Alten Testaments. II. Teil: Gesetzgebung des Alten Testaments im Zusammenhange der Geschichte Israels. (Mit Ausschluß der Gesetze.) III. Teil: Lyrik und Weisheit. — Die religiös minder bedeutsamen oder nur dem Gelehrten wertvollen Texte sind in dieser Auswahl fortgelassen, aber durch Überleitungen ersetzt. Übersichtstafeln und Register verbürgen die bequeme Benutzung.

Erscheinungsweise: In etwa 28 (einzeln nicht käuflichen) Lieferungen je 80 S. von durchschnittlich 5 Bogen Umfang. Umfang etwa 140 Bogen, Vollendung mutmaßlich Anfang 1912. Der Ankauf der ersten Lieferung verpflichtet zur Abnahme des ganzen Werkes, doch gestatten wir bereitwilligst Rücktritt nach Vollendung von mindestens drei selbständig käuflichen Bänden gegen Nachzahlung der Differenz zwischen dem Preise der Lieferungen und dem der entsprechenden Bände. Den Schluß der 1. Subskription (Preiserhöhung) nach Erscheinen der 10. Lieferung behalten wir uns vor.

Kostenfrei durch jede Buchhandlung ein **Probepogen** mit dem Plan des Werkes, den Subskriptionsbedingungen und 10 Textseiten aus Hg. 5 **Die Urgeschichte** und die Patriarchen nebst Einleitung in die 5 Bücher Moses und in die Sagen des 1. Buches Moses von H. Gunkel.

Bei der Abneigung vieler Bücherkäufer gegen Lieferungs Ausgaben ermöglichen wir den Bezug dieses, wie die Besprechungen bezeugen, schon in der Lieferungs Ausgabe mit heller Begeisterung aufgenommenen Werkes nun auch in abgeschlossenen Bänden zum gleichen Subskriptionspreise, und zwar geheftet für etwa 23 M.; in 7 Ganzleinenbänden etwa 31,40 M.; in 4 Halbfranzbänden zu etwa 35 M. Es dürfte den Beifall der Bibelleser finden, daß die 7 Leinenbände sehr im Unterschiede zu den sonstigen schweren Bibelausgaben leicht und bequem benutzbar sind.

Ende vorigen Jahres erschien der II. Abtlg. 1. Bd. als der erste vollständige Band:

Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels

(von Samuel bis Amos und Hosea) übersetzt, erklärt und mit Einleitungen und Register versehen von Hugo Gressmann. Preis in der Subskription des Gesamtwerkes 4 M., in Leinwandband 5,20 M., in Halblederband (Bock-Saffian) 7 M. Erhöhter Einzelpreis 6 M. bzw. 7,20 und 9 M.

Im März 1911 wird der I. Abtlg. 1. Bd. folgen:

Die Urgeschichte und die Patriarchen nebst einer Einleitung in die fünf Bücher Moses und in **die Sagen des 1. Buches Moses** von Hermann Gunkel.

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

Prof. *D* **W. Bousset**-Göttingen und Prof. *D* **H. Gunkel**-Gießen.

1. Heft: **Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments.** Von Hermann Gunkel. 2. unveränd. Aufl. 1910. Preis 2 *M*.
2. Heft: „Im Namen Jesu“. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum NT., speziell zur altchristlichen Taufe. Von Prof. Lic. Wilhelm Heitmüller. 1903. Preis 9 *M*.
3. Heft: **Die Offenbarung des Johannes.** Ein Beitrag zur Literatur- und Religionsgeschichte von Prof. *D* Johannes Weiss-Heidelberg. 1904. Preis 4,80 *M*.
4. Heft: **Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen** von Pd. Dr. G. A. van den Bergh van Eysinga in Utrecht. Mit einem Nachwort von Prof. Dr. Ernst Kuhn. 2. Aufl. 1909. Preis 3,60 *M*.
5. Heft: **Sabbat und Woche im Alten Testament.** Von Prof. *D* K. Meinhold. 1905. Preis 1,80 *M*.
6. Heft: **Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie.** Von Professor Dr. H. Gressmann. 1905. Preis 10 *M*.
7. Heft: **Die Lade Jahves.** Mit 13 Abbildgn. Von Lic. Dr. Martin Dibelius. 1906. Preis 3,60 *M*.
8. Heft: **Das literarische Rätsel des Hebräerbriefs.** Mit e. Anhang über d. liter. Charakter des Barnabasbriefes. Von Prof. *D* W. Wrede. 1906. Preis 2,60 *M*.
9. Heft: **Jona.** Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte. Von Pfarrer Lic. Hans Schmidt. Mit 39 Abbildungen im Text. 1907. 6 *M*.

„Schmidts Untersuchung gehört zu dem Besten und Wertvollsten, was in der letzten Zeit über orientalische Mythologie geschrieben worden ist, und kann eingehendem Studium nur empfohlen werden.“ (Literar. Zentralblatt 1908, 22.)

„Es sind nur einige Hauptpunkte aus der Fülle des Gebotenen auf die hier eingegangen werden konnte. Sie werden erkennen lassen, daß nicht allein der Theologe und Religions-Geschichtsforscher, sondern auch der klassische Philologe und der Volklorist Interessantes in dem Buch findet. Kontroversen werden bei einer auf so viele Gebiete übergreifenden Untersuchung nicht ausbleiben.“

(Preuß. Jahrbücher 1907, April, am Schluß einer langen Besprechung.)

„Ich stelle S.s, seinem Lehrer Gunkel gewidmetes Buch sehr hoch. Vor Allem sehe ich darin eine wirklich methodisch gearbeitete Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte. Es sind verständige Versuche, zwischen dem von allen Seiten herzuströmenden Material die Verbindungskanäle zu ziehen, und wie mir scheint, trifft S. im Allgemeinen das Richtige.“ (Theol. Literaturzeitung 1908, 12.)

10. Heft: **Hauptprobleme der Gnosis.** Von Prof. *D* W. Bousset. 1907. 12 *M*.

„Die Eigentümlichkeit von Boussets Grundproblemen der Gnosis besteht darin, daß sie das erste Mal ganz folgerichtig und so erschöpfend wie möglich die religionsgeschichtliche Methode auf die Gnosis anwenden. Bousset hat sich also durch sein Werk ein großes Verdienst erworben. Denn darüber wird wohl fast nirgends ein Zweifel bestehen, daß die Probleme der Gnosis auf dem Wege religionsgeschichtlicher Forschung ausgezeichnet erläutert werden können: auf den ersten Blick sieht man der Gnosis an, daß sie aus einer Vermischung verschiedener Religionen hervorging.“ (Theolog. Literaturblatt 1908, 12.)

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments.

11. Heft: Zur Synopse. Untersuchung über die Arbeitsweise des Lk u. Mt u. ihre Quellen. Von Dr. G. H. Müller. 1908. 2,40 *M.*

„Ohne daß selbstverständlich bei dem hypothetischen Charakter der Frage eine einwandfreie Lösung zu stande kommt, muß doch die sehr fleißige Arbeit als ein weiterer Beitrag zur Aufklärung des schwierigen Problems der Synopse bezeichnet werden.“
(Revue Internat. de Théologie Bern Bd. I 1909, S. 182.)

12. Heft: Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluß der griechischen Philosophie auf das alte Christentum. Von Professor Dr. M. Pohlenz. 1909. 5 *M.*

R. Reizenstein schreibt darüber in seinem Buche „Hellenistische Mysterienreligionen“ S. 154: „In einem ganz vorzüglichen Buche hat unlängst M. Pohlenz dargelegt, wie völlig die Beantwortung [der Frage, ob Christus auf Erden eine *ψυχή* gehabt hat] von der griechisch-philosophischen Auffassung und dem für den Griechen selbstverständlichen Dogma, daß Gott ohne *πάθη* sein muß, abhängt. Die These Harnacks, daß griechische Philosophie, nicht orientalischer Glaube, die erste Dogmenbildung bestimmt, könnte kaum wirkungsvoller, als durch diese feinen und lichtvollen Darlegungen verteidigt werden.“

„P. bietet uns eine sehr wertvolle rel.-geschichtliche Untersuchung, die uns wirklich mit sichereren Erkenntnissen beschenkt.“ (Theol. Lit.-Bl. 1909, 14.)

„La conclusion de l'auteur est que Marcion a imposé à l'Église catholique la notion du ‚dieu des philosophes‘, qu'elle avait d'abord combattue.

La partie la plus intéressante et la plus précieuse de ce travail, c'est moins cette conclusion, d'ailleurs fort discutable, que la richesse d'informations dont il fait preuve. Quoi qu'on pense des idées particulières auxquelles l'auteur croit pouvoir s'arrêter, sa documentation peut être utilisée avec profit.“
(Revue des Sciences philos. et theol. 1910.)

„The monograph on the wrath of God is a marvel of patient toil in the elucidation of a matter which is not of the first interest or importance. The author works through the leading Christian writers of the first five centuries in order to show how, under the influence of the Greek depreciation of the passions as on a lower level than reason and as a mark of imperfection, the Old Testament conception of a God who could be angry and jealous was replaced by the conception of a passionless God.“

(Review of Theology and Philosophy Vol. V, No. 4.)

13. Heft: Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Dialektik. Von Lic. Rud. Bultmann. 1910. 3,40 *M.*

Dibelius, Lic. Dr. Martin, Privatdozent an d. Univ. Berlin: **Die Geisterwelt im Glauben des Paulus.** 1909. 240 S. gr. 8. 7 *M.*

Theol. Literaturbericht 1910, 4: „Die vorliegende Schrift ist ein Bild des gegenwärtigen Standes der religionsgeschichtl. Forschung. Viel wertvolles Material ist beigebracht, mit welchem die Theologie sich auseinandersetzen muß, sie mag wollen oder nicht“.

„Dibelius' book is a first rate specimen of what a scientific study ought to be, and the first duty of a chronicler is to congratulate him warmly and to thank him for a real contribution to learning.“ (Theol. Tijdschrift 1911.)

LaASY

U577g

123579

Author Ugnad, Arthur and Gressmann, Hugo.

Title Das Gilgamesch-Epos.

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

Do not remove the card from this Pocket.

Acme Library Card Pocket Under Pat. "Ref. Index File." Made by LIBRARY BUREAU

