

HOMER UND BIBEL ALS AUSDRUCKSMITTEL IM 3. SIBYLLENBUCH

Als die hellenistischen Juden begannen, sich mit ihrer neuen Umwelt vertraut zu machen, mussten sie auf eine bestürzende Fülle von Erscheinungen stossen, die sich unter ihre bisherige Erfahrung mit der Heidenwelt nicht subsumieren liess. Hier gab es einen Kosmos, dem mit einem grundsätzlichen Nein zum 'Götzendienst' bei weitem nicht Genüge getan war, eine Lebensordnung, die nicht nur durch ihre technische Leistungsfähigkeit und ihren ästhetischen Reiz imponierte, sondern auch in ihrer Sittlichkeit und Weltanschauungslehre unüberhörbare Anklänge an das eigene, geheiligte Vätererbe aufwies. Aber andererseits konnten solche verwandten Züge nur die gefährliche Anziehungskraft einer Kultur fördern, die in ihrem Polytheismus, in ihrem sexuellen Libertinismus und ihrem weiträumigen, völkerauflösenden Kosmopolitismus der festgefühten Gemeinde der Diener des Einen Gottes als eine ernste Bedrohung erscheinen musste.

Auch auf literarischem Gebiet war die Begegnung mit der hellenischen Welt nicht unbedenklich. Es ist freilich oft genug dargestellt worden, wie sich die Juden mit einer Gelehrigkeit, in der sie nur den Römern nachstanden, eine um die andere Gattung griechischer Poesie und Prosa angeeignet und zum Ausdrucksmittel eigener geistiger Werte gemacht haben. Demgegenüber sollte aber nicht übersehen werden, dass die kanonische Geltung, die hellenischen Literaturbegriffen, wie etwa der griechischen Metrik, stillschweigend zuerkannt wurde, den Blick für die innere Struktur und den literarischen Eigenwert der jüdischen Nationalliteratur eher trübte als schärfte — im Gegensatz zu der mittelalterlichen Begegnung mit der Welt des Islams, die eine hebräische Sprachlehre zu Tage förderte und die hebräische Poesie zu einer ungeahnten Blüte brachte. Charakteristisch für die Hörigkeit des hellenistischen Judentums gegenüber griechischen Massstäben ist es etwa, wenn Philon den Moses zusätzlich zu seinem νόμος eine ἐπινομίς schreiben lässt¹ oder wenn Josephus die kühne Behauptung aufstellt, das Lied am Meer (Exodus 15

¹ So *Heres* 162, 250; *Spec.* 1.4.160; vgl. Colson's Anmerkung zur letzten Stelle in seinem Appendix, *Philo with an English Translation* (Cambridge, Mass., LCL) Vol. 7 Gemeint ist mit der *Epinomis* natürlich das Deuteronomium.

1–18) sei in Hexametern geschrieben.² Solche Überstülpung fremder Kategorien ist dem Verständnis biblischen Stils und insbesondere biblischer Dichtung entschieden abträglich gewesen. Wenn etwa Philon in ideologischer, natürlich auf Platon zurückgehender Verbrämung Gottes Wort preist, das die Wahrheit verkündet und deshalb τὰ φωνῆς μέτρα καὶ ῥυθμοὺς καὶ μέλη ἀκοᾶς διὰ μουσικῆς ψυχαγωγούοντα nicht nötig hat³, so dürfen wir nicht verkennen, dass er hier aus einer Not eine Tugend macht. Und allerdings genügt es, z.B. seine wortreiche, aber stumpfe Paraphrase der Bileamsprüche⁴ mit deren sprachgewaltigem Original zu vergleichen, um peinvoll gewahr zu werden, dass ihm jeder Sinn für die ästhetische Bedeutung des althebräischen Parallelismus völlig abgeht.

All diesen Antagonismen steht nun gerade im Literarischen eine Gemeinsamkeit gegenüber, die in ihrer Bedeutung für die jüdisch-hellenistische Literatur bisher noch nicht gewürdigt worden ist und auf deren inneren Sinn wir hier den Blick lenken möchten. Hellenismus sowohl als auch nachbiblisches Judentum sind im Besitz einer Literatur, die als klassisch, also ein für allemal gültig anerkannt ist. Diese Literatur, die weitgehend jedem einigermaßen Gebildeten geläufig ist und in nicht geringem Umfang auswendig gewusst wird, bietet eine Fülle von Wendungen und Ausdrücken, die dem geistigen Umgang zur Verfügung stehen, mitunter im Scherz, häufiger im Ernst verwendet werden und auch im literarischen Schaffen späterer Generationen ihr Echo finden. Ihre oberflächlichste Erscheinung ist der stereotype Formelschatz, wie er, z.B. in Form der *epitheta ornantia*, wohl schon dem homerischen Dichter selbst, jedenfalls aber Hesiod zum freien Gebrauch offen steht. Indem aber die fertig gestalteten Texte selbst durch den Jugendunterricht und bei den Juden durch die gottesdienstliche Auslegung zum Gemeinbesitz weiter Kreise werden, vermag eine entsprechende Anspielung nicht nur einen Ausdruck zu liefern, sondern darüber hinaus einen ganzen Sinnzusammenhang aus dem allbekanntesten Text zu evozieren.

Was ein solcher literarischer Gemeinbesitz zu leisten vermag, lässt sich in exemplarischer Form an der platonischen Apologie des Sokrates veranschaulichen. Angesichts der schier aussichtslosen Aufgabe, den Richtern aus dem athenischen Demos seine Auffassung von dem letztlich religiösen Charakter seines Lebensberufes begreiflich zu machen, versucht es Sokrates⁵ mit einer Reminiszenz aus der Ilias: so wie Achilleus kämpfen muss, selbst mit der Gewissheit, dass der Kampf ihm den Tod bringen wird, weil er andernfalls eine "nutzlose Last der Erde"⁶ sein werde, so muss auch Sokrates, wenn er

² AJ 2.16.4, § 346.

³ Det. 125.

⁴ Mos. 1.278ff.; in seiner Wiedergabe amputiert Philon durchgängig die zweiten Glieder des Parallelismus.

⁵ Pl. Ap. 28d.

⁶ Hom. II. 18.94ff.

sich selbst treu bleiben will, seinem Lebensberuf nachgehen, ohne der Folgen zu achten. Die merkwürdige Situation des Philosophen in seinem dialektischen Verhältnis zu seiner Polis geht natürlich ueber den Horizont der Richter, aber indem er auf das allen gemeinsame geistige Erbe zurückgreift, eröffnet sich ihm eine Möglichkeit, mit ihnen eine gemeinsame Sprache zu finden.

Für den Gang unserer Darlegung ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass Platon hier von einer Homerstelle einen wesentlich anderen Gebrauch macht als etwa, wenn er Sokrates in der Apologie⁷ die Tatsache, dass er Angehörige habe, mit dem Homerwort ausdrücken lässt, er stamme “nicht vom Baum oder vom Felsen”, oder wenn Sokrates die Aufforderung des Phaidros⁸, ihn auf seinem Weg zu begleiten, mit einem Pindaros entnommenen Wort annimmt, dies sei eine Tätigkeit, die “auch vor einem Geschäft den Vorrang habe”. Hier handelt es sich nur um einzelne Bildungsbrocken, mit denen der Sprecher seine Rede schmückt, die aber für seine Gedankenführung unerheblich sind und ebensogut wegbleiben könnten, und deren Sinn — was für unsere Betrachtung wichtiger ist — ohne Kenntnis des Zusammenhanges, in dem sie beim Dichter vorkommen, durchaus verständlich ist, während im ersten Beispiel eine ganze homerische Situation uns vor Augen gestellt werden musste, damit das Zitat seinen Zweck erfüllen konnte.

Ein Aufputz der Rede mit einer dichterischen Floskel erfordert natürlich nicht unbedingt, wie das in unseren platonischen Beispielen der Fall war, die ausdrückliche Nennung der literarischen Fundstelle. Dagegen scheint bei den Griechen die Textvertrautheit erst spät ein solches Mass angenommen zu haben, dass eine blosse Textanspielung ohne Autorsnamen genügt hätte, um einen literarischen Zusammenhang zu evozieren. Für die jüdische Literatur dagegen ist eine entsprechende Praxis gegenüber biblischen Texten schon früh zu belegen. So behandelt die etwa dem ersten vorchristlichen Jahrhundert angehörige *Sapientia Salomonis* in cap. 10 der Reihe nach sieben verschiedene biblische Persönlichkeiten, ohne eine einzige mit ihrem Namen zu benennen, und der genaue Sinn von 4 10–11 ist wohl nur zu verstehen, wenn der Leser die Worte als eine leichte Paraphrase von Genesis 5. 24 in der Version der Septuaginta erkennt.

In der überaus reichlichen Einflechtung biblischer Assoziationen werden wir natürlich in entsprechender Weise zwischen lose aufsitzenden Redebäumen und tiefverankerten Sinnzusammenhängen zu unterscheiden haben. Nur dieser zweiten Verwendungsart wollen wir in dieser Arbeit nachgehen. In der hebräischen Literatur hat die Verwendung des Bibelwortes in allen Spielarten bis ins 20. Jahrhundert hinein ihr Heimatrecht behauptet. Die Interpretation solcher Anspielungen, die Erlotung ihres Tiefganges und die Würdigung ihres

⁷ Ap. 34d.

⁸ Phdr. 227b.

jeweiligen spezifischen Sinnes, als Untermalung, als parodische Entlarvung, als scheue Andeutung letzter metaphysischer Dimensionen usw. sind anerkannte Aufgaben hebräischen Literaturverständnisses. In jedem Falle bringt das Anklingen eines biblischen Motivs in einen nichtbiblischen Text eine Polyphonie, die mitunter, auf den Gipfeln der hebräischen Poesie, Dinge sagbar macht, die durch direkten sprachlichen Ausdruck kaum zureichend zu Worte kommen könnten.

* * *

Zu dieser Gattung hebräischer Literaturforschung möchten unsere Ausführungen in einem gewissen Sinne ein Seitenstück besonderer Art liefern. Nicht allein, dass wir es mit einem Literaturerzeugnis in griechischer Sprache zu tun haben. Das Eigentümliche an ihm ist, dass sich auch in der literarischen Bildung seines Verfassers das Griechische und das Biblische in einer besonderen Weise vermischen. Die Dichtung, der wir uns nunmehr zuwenden, das 3. Buch der *Oracula Sibyllina*⁹, ist poetisch zweifellos eine recht bescheidene Leistung. Die dichterische Ausdruckskraft des Autors (oder der Autoren) ist sehr begrenzt. Was aber der Polyphonie (in dem soeben bezeichneten Sinne) seiner Sprache ihren besonderen Reiz gibt, ist das Ineinanderspielen der beiden klassischen Welten, Homers (und Hesiods) einerseits und der Bibel andererseits, die hinter seiner Sprache in wechselnden Akkorden aufklingen. Wir greifen eine Partie dieses Buches, 3.520–572, heraus, an der wir die Art dieses Zusammenklanges studieren wollen. Unsere Frage geht dabei nach den besonderen Sinnmomenten, die durch die Erweckung sowohl biblischer als auch homerischer Assoziationen als eine Art Begleitmusik hörbar werden.

Um den Gang unserer nachfolgenden Untersuchung von technischem Detail möglichst zu entlasten, schicken wir einige Bemerkungen über die Funktionsweise des Anklingens voraus. Ein klassischer Text ist dann zum Mitschwingen gebracht, wenn soviel aus ihm wiedergegeben wird, wie nötig ist, um den Klang eines bekannten Verses dem Hörer oder Leser ins Ohr fallen zu lassen. Ob ein solcher Anklang den gewünschten Erfolg hat, hängt natürlich von dem Mass der Vertrautheit des Hörers mit dem klassischen Text ab. Der Dichter wird sich also vorzugsweise an allgemein bekannte Partien halten.¹⁰ Je weiter der Zusammenhang der Originalstelle fortgesponnen wird, um so gewisser kann der Autor damit rechnen, dass sein Hörer dieses

⁹ Ausgaben: J. Geffcken, *Oracula Sibyllina* (1902); A. Kurfess, *Sibyllinische Weissagen* (Heimeran 1951). An Erklärungsschriften nennen wir: A. Peretti, *Ia Sibylla Babilonense* (Firenze 1943); V. Nikiprowetzky, *La troisième Sibylle*, Sorbonne, Etudes juives IX (Den Haag 1970).

¹⁰ Umgekehrt wird es möglich sein, aus der Verwendung homerischer Partien fuer Anspielungen dieser Art Rückschlüsse auf das Curriculum und die Lehrweise des antiken Homerunterrichts zu ziehen.

Zusammenhanges gewahrt wird. Wir werden dafür alsbald deutliche Beispiele finden.

Da Anklänge auf das Ohr wirken sollen, haben akustische, bei Versen also metrische, Momente hier ein besonderes Gewicht. Es ist also z.B. darauf zu achten, ob unser Dichter ein Wort oder eine Wortfolge in die gleiche Versstelle einsetzt wie die Homerstelle, deren Wiederhall wir bei ihm vermuten. Aber eine genaue Analyse hat auch auf eine Reihe von sekundären Momenten zu achten. Wenn z.B. eine Zeile in unserer Partie anhebt

558: πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ψυχαί

so sehen wir in ihr mit völliger Gewissheit eine Replika der Homerworte:

Il. 1.3 πολλάς δ' ἀνθρώπων ψυχάς

Worauf gründen wir diese Überzeugung? Wir stellen folgende Gemeinsamkeiten fest:

- 1) Das schwer ins Ohr fallende Substantiv ψυχαί (ψυχάς) an gleicher Versstelle;
- 2) der prosodisch gleiche Bau des Versteils in beiden Fällen, der sich mit seinen drei aufeinanderfolgenden Spondaeen dem Ohr stark einprägt;
- 3) ein spondaeisches Adjektiv im ersten Versfuß, das dem Homers sinnverwandt ist und mit dem gleichen π anlautet;
- 4) ein elidiertes δ zwischen den beiden ersten Versfüßen;
- 5) ein dreisilbiges Wort, das als Attribut fungiert;
- 6) das Ganze entnommen dem Prooimion der Ilias, das jeder Homerleser gewiss auswendig kennt.

Es sei angemerkt, dass wir für die Suggestion des Iliasverses, unter der unser Autor steht, gerade dem vierten der aufgezählten Punkte besondere Beweiskraft zumessen, eben weil hier ein nicht-sinntragendes Wörtchen, u.zw. in der gleichen elidierten Form, unwillkürlich mit aufgenommen ist¹¹.

Gut bekannte Zitate sind auch dann wahrnehmbar, wenn sie *zerdehnt*, d.h. auf zwei verschiedene aufeinander folgende Verse verteilt sind, in denen aber

¹¹ Dass es bei solcher Übernahme von Partikeln aus der Vorlage nicht immer ganz glücklich abgeht, zeigt ein Vers wie

3.263 τοῖς νομίμοις καρπὸν δὲ φέρει ζεῖδωρος ἄρουα

wo das δὲ an falscher Stelle steht, was sich aber sofort erklärt, wenn man die Vorlage einsieht, Hes. *Op.* 236f., wo es heisst:

οὐδ' ἐπὶ νηῶν

νίσονται, καρπὸν δὲ φέρει ζεῖδωρος ἄρουα

— Nach demselben Prinzip möchte ich

Ovid *Met.* 1.3 ...*primaque ab origine mundi*

als eine kunstgerechte Nachbildung von

Verg. *Aen.* 1.641 *antiqua ab origine gentis*

ansprechen, da hier nicht nur die Worte 'ab origine' (die als formelhaft angesehen werden könnten) an gleicher Versstelle auftreten, sondern vor allem auch das verräterische voraufgehende elidierte 'qu-' aus der Vorlage mitgenommen ist.

die Bestandteile des Zitats dieselbe Versstelle wie im Original einnehmen. Einen solchen Fall haben wir in den Zeilen

3552: ἐξ οὗ δὴ βασιλευσαν ὑπερφίαλοι βασιλῆες

Ἑλλήνων, οἱ πρῶτα βροτοῖς κακὰ ἠγεμόνευσαν

wo offenkundig wiederum mit einem Vers aus dem Prooimion der Ilias gespielt wird:

Il. 1.6 ἐξ οὗ δὴ τὰ πρῶτα διαστήτην ἐρίσαντε

Wenn unser Autor schreibt

3.532 τρόμος δ' ὑπὸ γούνασιν ἔσται

hat er offenbar im Ohr einen Homervers wie

Od. 18.88 ὑπὸ τρόμος δ' ἔλαβε γυῖα

Das homerische γυῖα mag durch das geläufigere γούνατα ersetzt worden sein unter dem Einfluss von biblischen Wendungen wie Nachum 2.18, wo LXX ὑπόλοις γονάτων hat. Die Kontamination der beiden Assoziationen hätte wohl nicht zu einem schiefen Ausdruck zu führen brauchen (statt der schlotternden Kniee ein Schlottern "unter den Knien"), wenn unser Autor mit dem adverbialen Gebrauch von ὑπό bei Homer vertraut gewesen wäre. Da seine Homerkenntnis aber offenbar soweit nicht geht, hat er ὑπό in eine Präposition verwandelt, wodurch ihm das Bild verunglückt ist.

* * *

Betrachten wir nummehr den Anspielungsgehalt unserer Partie nach ihren griechischen und jüdischen Komponenten. Wir werden dabei, wie schon gesagt, von rein formelhaften Verwendungen weitgehend absehen, zumal bei der griechischen Komponente, wo homerische *Epitheta* u. dergl. schlechthin zur Technik des Hexameters gehören, also an sich noch nicht die Absicht besonderer hellenischer Tönung verraten.

Unsere Partie zerfällt in zwei leicht voneinander zu scheidende Abschnitte, von denen der erste, 520–544, das über Hellas hereinbrechende Unheil schildert, während der zweite, 545–572, Hellas zur Umkehr aufruft. Setzen wir zunächst den ersten Abschnitt hierher.

Ἑλλῆσιν δ' ὀπότεν πολὺ βάρβαρον ἔθνος ἐπέλθη, 520

πολλὰ μὲν ἐκλεκτῶν ἀνδρῶν ὀλέσειε κάρηνα.

πολλὰ δὲ πῖονα μῆλα βροτῶν διαδηλήσονται

ἵππων θ' ἡμίονων τε βοῶν τ' ἀγέλας ἐριμύκων·

δῶματά τ' εὐποιήτα πυρὶ φλέξουσιν ἄθέςμως.

πολλὰ δὲ σώματα δοῦλα πρὸς ἄλλην γαῖαν ἀνάγκη 525

ἄξουσιν καὶ τέκνα βαθυζώνους τε γυναῖκας

ἐκ θαλάμων ἀπαλὰς τρυφεροῖς ποσὶ πρόσθε πεσοῦσας.

ὄψονται δεσμοῖσιν ὑπ' ἐχθρῶν βαρβαροφόνων

πᾶσαν ὕβριν δεινὴν πάσχοντας· κοῦκ ἔσεται αὐτοῖς

μικρὸν ἐπαρκέσων πόλεμον ζωῆς τ' ἐπαρωγός. 530

ὄψονται τ' ἰδίας κτήσεις καὶ πλοῦτον ἅπαντα
 ἐχθρὸν καρπίζοντα. τρόμος δ' ὑπὸ γούνασιν ἔσται.
 φεύξονται δ' ἑκατόν, εἰς δ' αὐτοὺς πάντας ὀλέσσει.
 πέντε δὲ κινήσουσι βαρὺν λόχον. οἱ δὲ πρὸς αὐτοὺς
 αἰσχρῶς φυρόμενοι πολέμῳ δεινῷ τε κυδοιμῷ 535
 οἴσουσιν ἐχθροῖσι χαράν, Ἕλλησι δὲ πένθος.
 δούλειος δ' ἄρα τοι ζυγὸς ἔσσεται Ἑλλάδι πάση.
 πᾶσι δ' ὁμοῦ πόλεμός τε βροτοῖς καὶ λοιμὸς ἐπέσται,
 χάλκειόν τε μέγαν τεύξει θεὸς οὐρανὸν ὕψου
 ἀμβροχίην τ' ἐπὶ γαίαν ὄλην, αὐτὴν δὲ σιδηρᾶν. 540
 αὐτὰρ ἔπειτα βροτοὶ δεινῶς κλαύσουσιν ἅπαντες
 ἀσπορίην καὶ ἀνηροσίην. καὶ πῦρ ἐπὶ γαίης
 κατθήσει πολύνηστον, ὅς οὐρανὸν ἔκτισε καὶ γῆν.
 πάντων δ' ἀνθρώπων τὸ τρίτον μέρος ἔσσεται αὐτίς.

Historisch wird dieses Drohorakel im allgemeinen auf die Unterdrückungsmaßnahmen Roms gegen Griechenland um die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts bezogen, die ihren Höhepunkt erreichen in der Zerstörung von Korinth i.J. 146. Wir werden vorsichtig sein, wenn wir aus unserem Text konkrete Tatsachen über die damaligen Vorgänge gewinnen wollen. Unser Autor hat das Bild eines verheerten Landes vor Augen und bedarf nicht der bezeugten Tatsachenberichte, um ein solches auszumalen. Welches aber sind die literarischen Anregungen, die ihm hier den Pinsel führen?

Schieben wir, wie gesagt, die rein formelhafte Verwendung homerischer Wendungen beiseite, so ergibt sich ein ganz eindeutiges Vorwiegen biblischer Assoziationen. Diese Tatsache muss, da es sich hier um ein hellenisches Geschichtsereignis handelt, gewiss auffallen. Nach Ausweis der Stellenangaben in den Ausgaben von Geffcken und Kurfess finden sich in unserem Buch biblische Assoziationen gehäuft in der Partie 218–294, die den Preis Israels und seine Geschieke zum Gegenstand hat, und einige Anklänge biblischer Sprache gibt es in den Orakeln gegen solche Völker, die, wie Babylonien oder gar Gog und Magog, im biblischen Horizont liegen. Das biblische Kolorit der Drohworte gegen die Phoiniker wird von Peretti¹² in ansprechender Weise damit erklärt, dass unter dem Namen der Phoiniker vielmehr die Samaritaner gemeint seien. Dagegen verzeichnet Kurfess zu der ganzen Partie 314–519, die Orakel gegen alle möglichen Völker und Städte enthält, kaum ein einziges Bibelwort.

Gerade die Schicksale von Hellas erwecken also in unserem Dichter eine Fülle biblischer Assoziationen. Dieser Umstand wird nun noch überraschender, wenn wir die biblischen Anspielungen im einzelnen mustern.

¹² *Op. Cit.* (n. 9 supra) 138ff.

Kurfess merkt zwei Verse aus Deuteron. 28 an. In Wirklichkeit aber schliesst sich unser Text diesem Kapitel in seiner ganzen Breite an. Stellen wir uns die Konkordanzen zusammen:

Deut. 28

31. *Dein Ochs wird dir vor deinen Augen geschlachtet ... und dein Esel wird dir geraubt ... deine Schafherden werden deinen Feinden gegeben.*

30. *Ein Haus wirst du bauen und wirst nicht in ihm wohnen.*

28. *Söhne und Töchter wirst du zeugen, und sie werden nicht dein sein, denn sie werden in die Gefangenschaft gehen.*

56. *Die Verweichlichte und Verzärtelte unter dir, die nie versucht hat, den Ballen ihres Fusses auf die Erde zu setzen vor Feinheit und Weichlichkeit (LXX: διὰ τὴν τρυφερότητα καὶ τὴν ἀπαλότητα)...*

32. *Deine Augen sehen es und schmachten nach ihnen immerdar, und du vermagst nichts dagegen.*

30. *Eine Frau wirst du dir antrauen und ein anderer Mann wird sie beschlafen.*

33. *Die Frucht deines Feldes und all deinen Fleiss wird ein Volk fressen, das du nicht kennst.*

Or. Sib. 3

522*. διαδηλήσονται...
ἡμιόνων τε βόων τ' ἀγέλας...
...πίονα μῆλα

524. δάματα...πυρὶ
φλέξουσιν

525*. πολλά τε σώματα
δοῦλα πρὸς ἄλλην γαῖαν
ἀνάγκη ἄξουσιν καὶ τέκνα

527*. ἄξουσιν γυναῖκας...
ἀπάλας τρυφεροῖς ποσὶ
πρόσθε πεσοῦσας

528**. ὄψονται... κοῦκ
ἔσσειε' αὐτοῖς μικρὸν
ἐπαρκέσσων πόλεμον
ζωῆς τ' ἐπαρωγός

529. πᾶσαν ὕβριν δεινὴν
πάσχοντας¹³

531*. ὄψονται τ' ἰδίας
κτῆσεις καὶ πλοῦτον
ἅπαντα ἐχθρὸν καρπίζοντα

Das Wort des letztzitierten Bibelverses von dem *Volk, das du nicht kennst*, das v. 36 noch präzisiert wird als *ein Volk, dessen Sprache du nicht verstehst*, führt uns schliesslich zu der Erkenntnis, dass auch die Worte, die in unserem Text das entscheidendste hellenische Kolorit tragen, 520 βάρβαρον ἔθνος und 528 ὄπ' ἐχθρῶν βαρβαροφόνων, in denselben biblischen Zusammenhang einzustellen sind, und jene Wendung kaum wörtlicher in genuines Griechisch umzusetzen gewesen wäre. Einen letzten Widerhall unseres Kapitels finden wir noch einige Verse weiter:

23. *Und der Himmel über deinem Haupte wird zu Erz werden und die Erde unter dir zu Eisen.*

539*. χάλκειόν τε...τεύξει
θεὸς οὐρανὸν...ἀμβροχίτην
τ' ἐπὶ γαῖαν ὄλην, αὐτὴν
δὲ σιδηρᾶν.

¹³ Der Sibyllentext spricht zwar von Frauen und Kindern zugleich (aufgrund einer homerischen Assoziation, s. u.), aber die gewählten Ausdrücke lassen doch vornehmlich an Vergewaltigung von Frauen denken.

Dieser letzte Bibelvers nun ist fast identisch mit Levit. 26, 19. Darüber hinaus aber ist jenes ganze Leviticus-Kapitel als ein Paralleltext zu unserm Deuteronomium-Kapitel anzusprechen. Ein bibelkundiger Leser kann also, ohne aus dem Zusammenhang zu springen, beide Kapitel *promiscue* zitieren. Wenn also unser Autor sagt

533: φεύξονται δ' ἑκατόν, εἰς δ' αὐτοὺς πάντας ὀλέσσει,
πέντε δὲ κινήσουι βαρὺν λόχον

denken wir hier zunächst an Lev. 26.8: *und Fünf von euch werden Hundert verfolgen*¹⁴, ein Vers, der wieder kombiniert ist mit dem ähnlichlautenden Wort Deut. 32.10: "oh, wie sollte Einer Tausend verfolgen und Zweie eine Myriade in die Flucht schlagen!"

Der ganze Abschnitt wird dann beschlossen durch ein wörtliches Zitat aus dem Propheten Secharja:

Sech. 13. 8. (*Dann wird es im ganzen Lande geschehen, ist Gottes Spruch, ein Doppelteil wird ausgerottet werden und vergehen) und ein Drittel davon wird übrig bleiben.*

544. τὸ τρίτον μέρος
ἔσεται α τς.

Diesem überaus kompakten biblischen Element gegenüber tritt das spezifisch Hellenische entschieden in den Hintergrund. Es ist zwar keineswegs so, dass das Unheilsorakel gegen Hellas sich völlig in schablonenhaften Formen bewegte ohne jedweden Versuch, Hellas als das besondere Objekt dieser Weissagungen durch spezifische Züge zu individualisieren. Hier ist eben doch, trotz des oben Gesagten, auf den zweimaligen Gebrauch des Namens βάρβαρος für den Feind hinzuweisen (520, 528). Dazu kommt das dreimal gewichtig in den ersten Versfuss gestellte πολλά mit nachfolgender einsilbiger Partikel, das die Prooimien beider Epen (*Il.* 1.3; *Od.* 1.3, 4; vgl. auch 1.1) mit ihren düsteren Assoziationen zum Mitschwingen bringt. Die Zeilen 523 und 526 haben wir soeben im Zusammenhang ihrer hebräischen Vorlage betrachtet. Dass sie derselben nicht ganz entsprechen, liegt an dem Einfluss homerischer Vorbilder, nämlich:

Il. 23.260 ἵππους θ' ἡμίονους τε βοῶν
τ' ἴφθιμα κάρηνα

Il. 9.594 τέκνα δὲ τ' ἄλλοι ἄγουσι
βαθυζώνους τε γυναῖκας

Or. Sib. 3.523 ἵππων θ' ἡμιόνων τε
βοῶν ἀγέλας ἐριμύκων

Or. Sib. 3.526 ἄξουσιν καὶ τέκνα
βαθυζώνους τε γυναῖκας

wobei der erste Iliasvers nur sehr vage, als eine Szene in einem Heerlager beschreibend, mit der hier zu veranschaulichenden Situation etwas zu tun hat, der zweite aber das Schicksal einer eroberten Stadt beschreibt. Von dem

¹⁴ Eher als an den von Kurfess herangezogenen Vers Jesaja 30. 17: *Ein ganzes Tausend vor dem Kampf von Fünfen werdet ihr zittern, vor dem Kampf von Fünfen werdet ihr zittern*, der ferner liegt und weniger bekannt ist.

Schlottern der Kniee (v. 532) haben wir bereits gesprochen. Dem Vers 538
 πᾶσι δ' ὄμοῦ πόλεμος τε βροτοῖς καὶ λοιμὸς ἐπέσται
 ist kein Genüge getan mit dem Hinweis von Kurfess z.St., dass hier "alte Orakelsprache" vorliegt. Ein Vergleich mit

II. 1.61 εἰ δὴ ὄμοῦ πόλεμος τε δαμῶ καὶ λοιμὸς Ἀχαιοῦς
 zeigt vielmehr, dass hier eine direkte Nachbildung dieses Verses beabsichtigt ist, womit wir wiederum in die Atmosphäre des Eingangs der Ilias versetzt werden und die Assoziation anklingt, dass es sich hier um ein Unheil der 'Achaier' handelt.

Ein Gefühl also dafür, dass es sich bei diesen Unheilsprophetien nicht um irgendein beliebig auswechselbares Objekt der Völker-Tyche handelt, sondern eben um Hellas, um 'Achaier', die von 'Barbaren' niedergeknüppelt und ausgeraubt werden, hat unser Autor zweifellos. Wenn aber die Schrecken, die über Hellas hereinbrechen, "den Feinden Wonne bringen werden, den Hellenen aber Leid" (536), auf welcher Seite steht der Dichter selbst? Sieht er, etwa unter dem Eindruck der wahrscheinlich nur kurz zurückliegenden Makka-bäerkämpfe gegen den 'König von Javan' (Daniel 8, 21, LXX: βασιλεὺς τῶν Ἑλλήνων) in der Demütigung von Hellas eine heissersehnte göttliche Rache?

Die Frage führt uns zur Beurteilung des übermächtigen biblischen Untergrundes unserer Partie zurück. Wir haben schon auf die befremdliche Tatsache hingewiesen, dass unser Autor gerade hier, wo es sich um das Schicksal von Hellas handelt, so unüberhörbar starke jüdische Akkorde anschlägt. Unsere Analyse führt nun aber zu einer weiteren Zuspitzung der Frage. Der Unterschied zwischen dem biblischen und dem homerischen Element in unserem Abschnitt ist nämlich nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ. Während wir auf griechischer Seite zerstreute Anspielungen aus den verschiedensten Sinnzusammenhängen der homerischen Epen fanden, kristallisierte sich bei dem Aufsuchen der biblischen Assoziationen ein geschossener Grundtext heraus, der unsere Partie fortlaufend begleitete und nur hier und da durch sinnverwandte Texte ergänzt wurde. Dieser Grundtext mit seinem ganzen emotionellen Gehalt ist also für unseren Dichter und für seinen bibelkundigen, also jüdischen Leser, für den allein die biblische Anspielung als solche einen Gefühlswert haben kann, unentwegt gegenwärtig.

Aus welchen biblischen Quellen schöpft nun aber ein jüdischer Autor, der fremden Völkern Unheil weissagt, seine Inspiration? Das Nächstliegende wird es ihm sein, sich in der Bibel selbst nach einer ähnlichen Thematik umzusehen, und eine solche liegt allerdings vor in den Völkerorakeln der Propheten, also z.B. Jes. 15–19, Jer. 46–51, Ez. 25–32. Und in der Tat lassen sich, etwa im Orakel gegen Babylon, Anregungen dieser Art nachweisen.

Hier dagegen findet sich keinerlei Anspielung, die in eine solche Richtung weist. Stattdessen folgt unser Dichter, wie wir gesehen haben, einer Unheilsdrohung aus dem Pentateuch, die an Bildern des Entsetzens hinter keinem der

genannten Orakel zurücksteht, sich aber in einem entscheidenden Punkte von ihnen allen unterscheidet: im Original ist sie nämlich nicht gegen fremde Völker gerichtet, sondern gegen *Israel*¹⁵.

Was bedeutet dieser Unterschied für den Dichter und seinen jüdischen Leser — und nur auf diesen kann ja das Kunstmittel der biblischen Anspielung überhaupt eine Wirkung ausüben? Der Jude kann die furchtbaren Ausmalungen des Schreckens und der Verzweiflung, die dieser Text enthält,¹⁶ nicht anders als mit dem tiefstem Schauer lesen. Und je ausgiebiger sichtbarlich aus diesem Zusammenhang stammende Motive vor ihm ausgebreitet werden, umso weniger wird er imstande sein, sich von deren originalem Kontext, also von ihrer Beziehung auf ihn selbst, loszumachen. Mag es sich aus den Worten des Dichters auch klar ergeben, dass dieses Mal ein fremdes und nicht sein eigenes Volk mit all den Schrecknissen bedroht ist, so wird ihn die Gewalt der angstvollen Assoziationen, mit denen für ihn dieser Text ein für allemal verbunden ist, doch in ihren Bann schlagen, ihn also zwingen, sich in die Situation des anderen Volkes selbst hineinzusetzen. Indem der jüdische Dichter das Unheil über *Hellas* mit den biblisch sanktionierten Farben des Unheils über *Israel* darstellt, bekundet er eine innere Einstellung zu *Hellas*, die wir recht eigentlich als *συμπάθεια* bezeichnen dürfen.

Eine solche *συμπάθεια* mit dem gedemütigten *Hellas* ist nun zwar gewiss für ein, soeben aus einem erbitterten Kampf auf Leben und Tod gegen eine als 'Jawan' angesprochene Grossmacht hervorgegangenes, judentum nicht paradigmatisch, kann aber für einen hellenistischen Juden, der immerhin soweit in die homerische Kunst eingedrungen ist, dass er den Hexameter zu handhaben und in ihm und, wie weiter sehen werden, in durchaus genuin homerischen Assoziationen auch eigene Gedanken und Gefühle auszudrücken gelernt hat, nicht *a limine* als unmöglich abgewiesen werden.

Darüber hinaus aber muss hier ein Umstand in Anschlag gebracht werden, auf den Peretti¹⁷ aufmerksam macht: von v. 538 an geht das Unheilsorakel gegen *Hellas* in ein Orakel gegen alle 'Sterblichen' über. Dieser Übergang erscheint uns nicht so abrupt wie ihn Peretti sieht, nachdem wir auf den spezifisch 'achaischen' Assoziationsgehalt gerade des Verses 538 aufmerksam geworden sind. Lassen wir die Frage einer eventuellen Überarbeitung, die, wie Peretti annimmt, das hellenische und das menschheitliche Motiv ineinandergeschoben hätte, auf sich beruhen, so muss doch zweifellos für den Autor, der unserem Orakel die vorliegende Gestalt gegeben hat, das Schicksal

¹⁵ Nikiprowetzky, *op. cit.* (n. 9 supra) 157, stellt diese Tatsache zwar gleichfalls fest, geht aber der Frage nach ihrer psychologischen Bedeutung nicht weiter nach.

¹⁶ Der denn auch in der traditionellen Toraverlesung in der Synagoge bis auf den heutigen Tag nur mit leiser Stimme gelesen wird.

¹⁷ *Op. Cit.* (n. 9 supra) 416ff.

von Hellas implicite das Schicksal der Menschheit bedeuten. Der soeben noch scharf herausgestellte Gegensatz zwischen Hellas und den es verheerenden Barbarenhorden schwimmt hier völlig, und die Versklavung von Hellas weitet sich unversehens aus zu einer weltweiten Hungersnot. Das entspricht durchaus einem Grundzug des jüdisch-hellenistischen Bewusstseins, in dem der bisher anonyme Begriff der 'Völker' (*gojim*) den konkreten Namen Ἕλληνες gewonnen hat, sodass z.B. für den Verfasser des 2. Makkabaerbuches ἑλληνισμός¹⁸ und ἀλλοφυλισμός¹⁹ synonyme Begriffe sind²⁰. Die Einstellung der Juden zur Völkerwelt aber unterliegt einer Dialektik, deren Ambivalenz gerade da akut wird, wo — wie in der Fortsetzung unseres Textes — messianologische Momente ins Spiel kommen.

Die Umsetzung von Ereignissen griechischer Gegenwartsgeschichte in biblische Kategorien hat also noch eine andere Seite: sie impliziert eine theologische Sinndeutung der Geschichte. Wer das Unheil von Hellas in Formeln der biblischen Bundestheologie beschreibt, sieht in demselben nicht mehr die Auswirkungen einer irrationalen Tyche oder unabänderlicher historischer Gesetzmäßigkeiten, sondern das Walten eines lohnenden und strafenden Gottes. Wenn Israel sein eigenes Unheil als göttliche Strafe für die Sünde des Volkes anzusehen gelernt hat, so muss der jüdische Dichter, sobald er sich selbst in die traurige Situation von Hellas hineinversetzt, zur Frage nach der Sünde von Hellas vorstossen. Ein solches Suchen nach einer nationalen Schuld religiöser Art, auf die nun die historische Strafe erfolgt wäre, ist dem zeitgenössischen historisch-pragmatisch gerichteten hellenistischen Denken zweifellos fernliegend, wird vielmehr von dem Sibyllisten aus seinen Denkvoraussetzungen heraus in den griechischen Geschichtszusammenhang hineingetragen. Das geschieht in der zweiten Hälfte unseres Textes, der wir uns nunmehr zuwenden.

Ἕλλάς δὴ, τί πέποιθας ἐπ' ἀνδράσιν ἡγεμόνεσσιν	545
θνητοῖς, οἷς οὐκ ἔστι φυγεῖν θανάτοιο τελευτήν;	
πρὸς τί τε δῶρα μάταια καταφθιμένοισι πορίζεις	
θύεις τ' εἰδώλοις; τίς τοι πλάνον ἐν φρεσὶ θῆκεν	
ταῦτα τελεῖν προλιποῦσα θεοῦ μέγαλοιο πρόσωπον;	
ἀλλὰ τί δὴ θνητοῖσιν ἀνείδεα ταῦτ' ἐπιβάλλειν;	549a
οὐνομα παγγενέταο σέβασμ' ἔχε, μηδὲ λάθηαι.	550
χίλια δ' ἔστ' ἔτεα καὶ πένθ' ἑκατοντάδες ἄλλαι,	

¹⁸ 2 Makk. 4.13.

¹⁹ *Ibid.* 4.13, 6.24.

²⁰ Zu dem ganz analogen Gebrauch des Wortes Ἕλληνες für den nichtjüdischen Teil der Menschheit bei Paulus vgl. H. Windisch s.v. Ἕλλην *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart 1935) 2.510. Für unsern Zusammenhang ist es lehrreich, dass Paulus auch dann, wenn sein Brief nach Rom gerichtet ist, unbekümmert an dieser Terminologie festhält.

ἐξ οὐ δὴ βασίλευσαν ὑπερφίαλοι βασιλῆες
 Ἑλλήνων, οἱ πρῶτα βροτοῖς κακὰ ἡγεμόνευσαν,
 πολλὰ θεῶν εἶδωλα καταφθιμένων ἀνθρώπων,
 ὧν ἔνεκεν τὰ μάταια φρονεῖν ὑμῖν ὑπεδείχθη. 555
 ἀλλ' ὅπταν μεγάλοιο θεοῦ χόλος ἔσσειται ὑμῖν,
 δὴ τότ' ἐπιγνώσεσθε θεοῦ μεγάλοιο πρόσωπον.
 πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ψυχαὶ μεγάλα στενάχουσαι
 ἅντα πρὸς οὐρανὸν εὐρὺν ἀνασχόμεναι χέρας αὐτῶν
 ἄρξονται βασιλῆα μέγαν ἐπαμύντορα κλήζειν 560
 καὶ ζητεῖν ῥυστήρα χόλου μεγάλοιο, τίς ἔσται.
 ἀλλ' ἄγε καὶ μάθε τοῦτο καὶ ἐν φρεσὶ κάτθεο σῆσιν,
 ὅσσα περιπλομένων ἐνιαυτῶν κήδε' ἐπέσται.
 ὅσσον θ' Ἑλλάς ἔρεξε βοῶν ταύρων τ' ἐριμύκων
 πρὸς ναὸν μεγάλοιο θεοῦ ὄλοκαρπάσασα, 565
 ἐκφεύξῃ πολέμοιο δυσσηχέος ἠδὲ φόβοιο
 καὶ λοιμοῦ καὶ δοῦλον ὑπεκφεύξῃ ζυγὸν α τῖς.
 ἀλλὰ μέχρις γε τοσοῦδ' ἀσεβῶν γένος ἔσσειται ἀνδρῶν,
 ὅπποτε κεν τοῦτο προλάβῃ τέλος αἴσιμον ἡμᾶρ.
 οὐ γὰρ μὴ θύσῃτε θεῶ, μέχρι πάντα γένηται. 570
 ὅσσα θεός γε μόνος βουλευέσεται, οὐκ ἀτέλεστα,
 πάντα τελεσθῆναι. κρατερῇ δ' ἐπικείσεται ἀνάγκη.

Es liegt ausserhalb des begrenzten Zieles, das die vorliegende Arbeit sich gesteckt hat, den Unklarheiten in der Gedankenführung der Verse 564–570 nachzugehen und eine Interpretation derselben vorzuschlagen. Die Hauptlinie des Aufrufes zur Busse liegt auch ohnedies klar zutage: die Sünde, für die Hellas gestraft wird, ist sein Götzendienst. Denn im Gegensatz zum biblischen Israel, das den Götzendienst der Völker unbefangen als eine Wesenseigenschaft derselben hingenommen hatte, von der sie sich freilich 'an jenem Tage' einmal freimachen würden, sieht das hellenistische Judentum, wohl ermutigt durch den monotheistischen Zug in der griechischen Philosophie selbst, den heidnischen Götzen- und besonders Bilderdienst als eine Todsünde an, für die die Heiden des göttlichen Strafgerichtes gewärtig zu sein haben. Es wird ein Urmonotheismus vorausgesetzt, von dem die Heiden abgefallen wären. Der Bilderdienst *hat weder von Anbeginn her bestanden noch wird er in Ewigkeit fortbestehen*, sagt das Weisheitsbuch des Salomon.²¹ Die These von dem Urabfall wird nirgends so scharf präzisiert wie hier, wo dieser sogar chronologisch genau fixiert wird.²² Nur die Hinwendung zu dem Einen wahren Gott, mahnt also

²¹ Sap. Sal. 14, 13.

²² V. 531; Peretti sieht die hier gegebene Ziffer als eine Rückverweisung auf den Kronidenmythos (3.105–154) an; dort fehlt jedoch jeder ausdrückliche Hinweis auf den Bilderdienst

unser Dichter, kann auch Hellas auf den Weg des Heils und damit — was für ihn ja in eins verschwimmt — die Welt zur Erlösung führen. Das ist also ein echt jüdischer Ruf zur Umkehr, zur Abkehr von einem Irrweg, die Gott von dem sündigen Volk erwartet, auf dass auch Er von seinem Zorn umkehren kann.

Treten wir nun aber an den Abschnitt, der das ausführen soll, mit der gleichen Fragestellung wie an den ersten heran, so erleben wir wiederum eine Überraschung. Dieses Mal stellt es sich heraus, dass die homerische Komponente im Text ungleich tiefer verankert ist als die biblische. Ein Gedankengang, den wir soeben als jüdisch-theologisch erkannt haben, wird mehr mit homerischen als mit biblischen Sprachmitteln durchgeführt. Sehen wir uns an, wie das zugeht!

Selbstverständlich fehlen die biblischen Wendungen nicht durchaus. Hellas (545f.) “vertraut auf führende Männer, die sterblich sind und nicht die Macht besitzen, dem Ende des Todes zu entinnen”. Das ist natürlich eine Nachbildung des Psalmwortes (Ps. 146. 3): *Vertrauet nicht auf Vornehme, auf einen Menschen, bei dem keine Rettung ist; geht sein Geist aus, kehrt er zu seiner Erde zurueck, an jenem Tage sind seine Pläne dahin*. Der Anruf (557) ἐπιγνώσθε θεοῦ μέγαλοιο πρόσωπον geht ferner auf die biblische Wendung ‘Gottes Antlitz suchen’ zurück.

Aber während es sich hier um Einzelheiten handelt, schliesst sich dieses Mal das Homerische zu einem klaren Zusammenhang, ja zu einer klaren Textgrundlage zusammen, nämlich dem Prooimion der *Ilias*. Da wir Einzelnachweise schon vorausgeschickt haben, können wir uns hier dieses Mal kurz fassen. Wir sahen, dass v. 3 des Prooimions von unserm v. 568, v. 6 von den Versen 552–553 zu unüberhörbarem Anklingen gebracht wird. Dazu kommt, dass das nunmehr waltende Unheil zweimal (556, 561) als Gottes *χόλος* bezeichnet ist, welches Wort in der *Ilias* immer wieder, synonym mit μῆνις, für den Zorn des Achilleus steht (so 2.241; beide Worte nebeneinander 15.122). Nehmen wir hinzu, dass schon in unserem erstbesprochenen Abschnitt uns zwei Assoziationen begegneten, die uns auf den Eingang der *Ilias* verwiesen, so darf an der Gegenwart dieses Textes im Bewusstsein des mit einem Minimum von griechischer παιδεία ausgestatteten Lesers unseres Textes nicht gezweifelt werden.

Was bedeuten nun diese gehäuften Anklänge an das Prooimion der *Ilias*? Es waltet ein tragisch verhängtes Unheil, das von einer bestimmten Stunde her seinen Ausgang nahm. Diese schicksalschwere Stunde wird in ihrer dramatischen Spannung vorgeführt. Das Unheil muss seinen Lauf nehmen, seit einmal diejenigen, die die Mächtigsten in Hellas waren, etwas verhängnisvoll Falsches getan haben. Wenn wir also lesen

552 ἐξ οὗ δὴ βασιλευσαν ὑπερφίαλοι βασιλῆες
Ἑλλήνων

stellt sich die Urschuld von Hellas, um derentwillen nun alles Unheil hereingebrochen ist, als eine Variation jener Schuld der Herrscher dar, von der das Epos erzählt.

Der Rückgriff auf die mythologische Grundschrift des hellenischen Bewusstseins gestattet es also hier unserm Autor, für seinen spezifisch jüdischen Gedanken eine genuin-hellenische Form zu finden. Unter der Hand wandelt sich ihm sein Thema in die tief im mythologischen Bewusstsein verankerte Frage: (Τίς) ἤρξεν . . . τοῦ παντός κακοῦ,²³ auf die es natürlich naheliegt, mit dem Hinweis auf eine göttliche oder dämonische²⁴ Macht zu antworten, Ja, als Platon in der *Politeia*²⁵ die für ihn schicksalhafte Frage nach den ersten Ursachen der Zersetzung seines Idealstaates stellt, die er als στάσις bezeichnet, verweist er zwar selbst in scherzendem Ton auf eine andere Stelle der *Ilias*²⁵, aber das Wort στάσις führt darauf, dass ihm auch unser Vers

1.6 ἐξ οὗ δὴ τὰ πρῶτα διαστήτην ἐρίσαντε

im Ohr gelegen hat.

Es liegt in der Linie mythologisch-sakralen griechischen Denkens, dass ein wie immer verschuldeter göttlicher Zorn durch gewisse Sühnemassnahmen exorziert werden kann. Dann bedarf es eines göttlichen Orakels, durch das das Heilmittel in Erfahrung gebracht wird. Ein solches Orakel kann sehr wohl durch einen Traum vermittelt werden. Und so hat es seinen guten Sinn, wenn der Sibyllist sein eigenes Orakel mit den Worten beschliesst:

v.562 ἀλλ' ἄγε καὶ μάθε τοῦτο καὶ ἐν φρεσὶ κάτθεο σῆσιν

ὅσσα περιπλομένων ἐνιαυτῶν κήδε' ἔπεσται

womit er an Worte anspielt, mit denen bei Homer ein Traumorakel ausklingt:

Il. 2.33 Τρῶεσσι δὲ κήδε' ἐφήπται

ἐκ Διός ἀλλὰ σὺ σῆσιν ἔχε φρεσίν...²⁷

So hat also die Weissagung der Sibylle über den einzigen Ausweg aus der Situation des χόλος (=der μῆνις) etwas von der Gewissheit eines gottgesandten Traumes. Dabei muss allerdings der peinliche Umstand ausser Acht gelassen werden, dass die von uns angenommene Vorlage gerade nicht von einem Wahrtraum, sondern von einem οἶλος ὄνειρος spricht. Aber ein Text aus dem zweiten Buch der *Ilias* war vielleicht weniger bekannt, und es musste nicht gleich der ganze Kontext der Originalstelle mit dem Wortanklang miterinnert werden. Auch der Dichter selbst, dessen Homerbeherrschung, wie wir schon Gelegenheit hatten festzustellen, begrenzt war, mag den Zusammenhang, an den er sich anlehnte, soweit nicht gegenwärtig gehabt haben.

Es ist Gottes Ratschluss — so beschliesst der Dichter unsere Partie — Hellas durch sein furchtbares Geschick zu ihm und damit zu seinem Heile

²³ *A. Pers.* 353; vgl. die ähnliche Wendung *Hdt.* 3.31.

²⁴ *A. Pers.* 354: φανείς ἀλάστωρ ἢ κακὸς δαίμων ποθέν

²⁵ 545 d - e. ²⁶ *Il.* 16.112-113.

²⁷ Es sei noch einmal auf die unbetonten Nebensächlichkeiten hingewiesen, die uns, wie oben gesagt, den Anspielungszusammenhang besonders schlagend zu beweisen scheinen, in diesem Falle also das elidierte Wort κήδε' an gleicher Versstelle, gefolgt von der Präposition ἔπ — mit einem sinnverwandten zweisilbigen Verbum als Ausgang.

zurückzuführen, wobei Hellas im Grunde die nichtjüdische Menschheit bedeutet. Das ist eben die letzte Folgerung, die sich aus der Unterstellung hellenischen Zeitgeschehens unter die Kategorien biblischer Geschichtstheologie ergibt. In den Worten des Sibyllisten:

571: ὄσσα θεός γε μόνος βουλεύεται, οὐκ ἀτέλεστα,

πάντα τελεσθῆναι· κρατερὴ δ' ἐπικίσειετ' ἀνάγκη

Die Schlussworte *κρατερὴ δ' ἐπικίσειετ' ἀνάγκη* sagt *Il.* 6.458 Hektor zu Andromache, als er des unabänderlichen Schicksalsspruches gedenkt, der Troja zum Untergang und sie, Andromache, zu schmähhlicher Sklaverei verdammt. Der Vers hätte also sehr genau gepasst, wenn er etwa nach Vers 527 gestanden hätte, wo von den in die Gefangenschaft abgeführten Frauen die Rede ist. Wenn er stattdessen erst hier steht, hat er seinen Sinn verkehrt.

Machen wir uns das klar. Eine Unabänderlichkeit, wie sie in den lapidaren Worten ausgedrückt ist, erkennt der Dichter durchaus an, aber er schreibt sie nicht einem dunklen Spruch der Parzen zu, der jenseits alles menschlichen und vielleicht sogar göttlichen Verstehens liegt, sondern dem göttlichen Ratschluss, der für ihn ein letztes Sinnvolles bedeutet.²⁸ Und so wandelt sich unter der Hand des Sibyllisten die tapfere Erkenntnis des Heros von der letztlichen Vergeblichkeit seines Kampfes, die ihn dennoch nicht vom Einsatz seines Lebens zurückhält, in eine Formel des Glaubens an den unaufhaltbaren endlichen Sieg des göttlichen Weltenplanes, der durch den Abgrund zum Heil führt und durch keine gottfeindliche Widerspenstigkeit auf die Dauer vereitelt werden kann. Hier haben wir wohl die glücklichste Umprägung eines Homerwortes im Geiste einer biblischen Geschichtsauffassung vor uns, die unserem Dichter gelungen ist, indem er das Wort von der Unabänderlichkeit aus einer Aussage dumpfer letzter Tragik in eine Losung sieghafter Heilsgewissheit wandelt.²⁹

²⁸ Auch die Tragik der *Ilias* wird auf einen göttlichen Ratschluss zurückgeführt (*Il.* 1.5 Διὸς δ' ἔτελείετο βουλή), aber eine Gewähr für die Sinnhaftigkeit dieses Ratschlusses ist damit nicht angedeutet.

²⁹ Anhangsweise möchte ich auf eine andere bemerkenswerte Umprägung aufmerksam machen, die unser Autor möglicherweise sogar unbewusst vorgenommen hat. Wenn die Septuaginta ein Götzenbild mitunter als εἶδωλον bezeichnet, so knüpft sie dabei, unter bewusster Umgehung der heidnischen Kulturterminologie, wahrscheinlich an die profane Verwendung dieses Wortes für eine menschengestaltige Figur an, wie etwa *Hdt.* 1.51.5 von einem γυναικὸς εἶδωλον χρύσειον gesprochen wird, das nicht zu kultischen Zwecken hergestellt ist. Bei Homer bezeichnet dieses Wort bekanntlich die wesenslosen Schemen des Totenreiches, aber es ist sehr fraglich, ob den Bibelübersetzern dieser dichterische Sprachgebrauch bekannt war. Wenn nun aber der Sibyllist, vielleicht unbewusst, den ihm als Juden geläufigen Gebrauch von εἶδωλον in sein Homerverständnis einträgt, so gewinnt er hier unter der Hand ein bedeutsames neues Motiv. In beiden Epen (*Il.* 23.72: *Od.* 11.476, 24.14) findet sich die Bezeichnung der Totengeister als εἶδωλα καμόντων, einmal erweitert zu βροτῶν εἶδωλα καμόντων. Dass diese Schemen "Gestalten toter Menschen" sind, ist bei Homer ein blosses

epitheton ornans. Wenn aber der Sibyllist (v. 589) stattdessen von θεῶν εἰδῶλα καμόντων spricht, so bekommt die ihm selbstverständliche Verbindung der εἰδῶλα mit den Göttern den alles andere als selbstverständlichen Sinn, dass die Götter tot sind und ihren natürlichen Aufenthaltsort im Hades haben. Dann bedeutet also schon die bloße Anfertigung von εἰδῶλα die Verweisung der Heidengötter ins Reich der Schatten, oder das implizite Geständnis der Heiden, dass ihre Götter wesensloser Schein sind. Die semantische Verschiebung des homerischen Wortes unter dem Einfluss der Septuaginta liefert also dem griechisch sprechenden Judentum eine quasi-homerische Formel zur Bekämpfung des Polytheismus. Es würde sich lohnen, die Verwendung dieses Motivs auf dem Wege von der jüdischen zur christlichen Polemik gegen die heidnischen Kultbilder zu verfolgen.

TEL-AVIV UNIVERSITY

JEHOSHUA AMIR