

ÜBER P. JENSENS METHODE DER VERGLEICHENDEN SAGENFORSCHUNG

VON

WALTER ANDERSON

DORPAT 1930

Die vorliegende Schrift ist aus einer Rezension des zweiten Bandes von P. J e n s e n s bekanntem Riesenwerk „D a s G i l g a - m e s c h - E p o s i n d e r W e l t l i t e r a t u r“¹⁾ entstanden, der mir von der Schriftleitung der „D e u t s c h e n L i t e r a t u r z e i t u n g“ zur Besprechung angeboten und übergeben wurde. Bei der Niederschrift dieser Rezension zeigte es sich bald, daß sie, wenn sie nicht aus unbewiesenen Behauptungen bestehen sollte, den in jener Zeitschrift üblichen Umfang einer Besprechung weit überschreiten mußte. Ich entschloß mich daher, in der „Deutschen Literaturzeitung“ bloß eine ganz kurze Rezension zu veröffentlichen, in der ich meinen ablehnenden Standpunkt dem Jensenschen Buche und seiner Methode gegenüber in wenigen, aber deutlichen Worten formuliere und zur Begründung auf die hier vorliegende Schrift verweise.

* *

*

Ich habe gar nicht die Absicht, die wunderlichen Ergebnisse der beiden, 1906 und 1928 erschienenen Bände des Jensenschen Riesenwerks zu analysieren oder auch nur ausführlich wiederzugeben, sondern werde mich bloß auf eine Kritik der merkwürdi-

¹⁾ P. J e n s e n, Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur. Bd. I: Die Ursprünge der alttestamentlichen Patriarchen-, Propheten- und Befreier-Sage und der neutestamentlichen Jesus-Sage. Mit drei Abbildungen im Text und drei Uebersichtskarten. Strassburg, Karl J. Trübner, 1906. XVIII + 1030 S. 8°. — Bd. II: Die israelitischen Gilgamesch-Sagen in den Sagen der Weltliteratur. Mit einem Ergänzungsheft, worin unter anderem vier Kapitel über die P a u l u s - S a g e. Marburg, Adolf Ebel, 1928 [der Band erschien in 3 Lieferungen, von denen die letzte die Jahreszahl 1929 trägt]. XIV + 165 + 732 S. 8°. — In den Zitaten unten weist „I“ auf den ersten Band, „II“ auf den zweiten, „Ergh.“ auf das Ergänzungsheft hin.

Der erste Band ist in der „Deutschen Literaturzeitung“ (30 [1909], 901—911) seinerzeit von *Hermann Gunkel* besprochen worden; ich habe seine Kritik (mit der ich übrigens vollkommen einverstanden bin) absichtlich erst gelesen, nachdem ich die vorliegende Schrift an die Druckerei abgeliefert hatte.

gen Methode beschränken, mit der jene Ergebnisse gewonnen sind und mit der sie stehen oder fallen.

Die Resultate seiner beiden Bände hat Jensen in Bd. II auf S. 670—682 übersichtlich zusammengestellt. An dieser Stelle genüge Folgendes: Die allermeisten alt- und neutestamentlichen sagenhaften Erzählungen (mit Einschluß der Lebensbeschreibungen Jesu und Pauli) sind aus dem babylonischen Gilgamesch-Epos entlehnt; trotz ihres verschiedenartigen Inhalts stellen sie nur immer wieder Abklatsche des ganzen oder eines Teiles des Gilgamesch-Epos dar, und bilden daher auch zueinander immer wieder Parallelen. Aus unseren biblischen Gilgamesch-Sagen sind die arabischen Vor-Mohammed-, Mohammed- und Nach-Mohammed-Sagen entlehnt; aus neben- oder vorbiblischen südisraelitischen Gilgamesch-Sagen das ägyptische Brüdermärchen, die Ramajana-, Mahabharata-, Nala-Damajanti- und Schakuntala-Duschjanta-Sage, die großen griechischen Sagensysteme (Odysseus, Jason, Ilias, Oedipus, Herakles, Theseus etc.) und die römische Königssage; aus vorklassischen griechischen (also ursprünglich südisraelitischen) Gilgamesch-Sagen die Hilde-Gudrun-, die Siegfried-Sigurd-, die Wolfdietrich- und die Hamletsage etc.; aus neben- oder vorbiblischen nordisraelitischen Gilgamesch-Sagen die Arion-, die Ephraem Syrus-, die Buddha- und die Polykratessage.

Wie man sieht: höchst verblüffende Ergebnisse, die für die Methode, mit der sie gewonnen sind, das lebhafteste Interesse erwecken müssen. Jensen selbst glaubt, daß er diese Ergebnisse mit den „überall anerkannten einfachen Grundsätzen der vergleichenden Literatur-Geschichte und vergleichenden Sagen- und Märchen-Forschung“ gefunden habe, nur daß er „mit unendlich, ja: unendlich größerer Gewissenhaftigkeit und Umsicht arbeiten mußte und konnte, als alle die, die sich seit Jahr und Tag das Vergnügen erlauben dürfen, über“ ihn „die Nase zu rümpfen“ (II 683, Jensens Sperrdruck).

Eine der wichtigsten und schwierigsten Aufgaben des vergleichenden Märchen- und Sagenforschers ist es, zu erkennen, wie weit die Ähnlichkeit zweier Erzählungen gehen muß, damit diese als inhaltlich „identisch“ angesehen werden können. Allgemeingültige mechanische Regeln gibt es hierfür nicht; es hängt hier das meiste von der Nüchternheit und dem Wirklichkeitssinn

des Forschers ab, sowie von seiner praktischen Erfahrung darüber, in welcher Art und in welchen Grenzen zweifellos identische Erzählungen (z. B. die zahllosen Aufzeichnungen der „Bremer Stadtmusikanten“) voneinander und von der betreffenden Urform abweichen können. Einige wichtige allgemeine Regeln über die Identität von Volkserzählungen (und sonstigen Volksüberlieferungen) hat K a a r l e K r o h n immerhin in seinem Lehrbuch „Die folkloristische Arbeitsmethode“ aufgestellt und erläutert²⁾; und es ist nicht uninteressant, daß seine theoretischen Formulierungen sich zum Teil mit denjenigen von Jensen (II S. IX f.) decken³⁾ — nur daß die letzteren von Jensen in der Praxis so bequem ausgelegt werden, wie es Kaarle Krohn nie und nimmer zugeben hätte.

E r z ä h l u n g e n bestehen aus E p i s o d e n, die Episoden aus M o t i v e n, die Motive aus Z ü g e n (es gibt übrigens auch einfache Erzählungen, die bloß eine einzige Episode oder gar ein einziges Motiv enthalten). Wenn in zwei Geschichten bloß ein einziges Motiv übereinstimmt, die übrigen aber nicht, so haben wir noch nicht das Recht, eine genetische Verwandtschaft der beiden Geschichten als Ganzes miteinander anzunehmen; erst die Übereinstimmung von m i n d e s t e n s zwei voneinander unabhängigen Motiven gibt uns ein gewisses Recht dazu. Aber mehr als das: e i n t a t s ä c h l i c h i d e n t i s c h e s M o t i v kann unter Umständen mehrere Male selbständig entstehen. Ein hübsches Beispiel dafür ist das sog. P o t i p h a r m o t i v, das bei den allerverschiedensten Völkern und in den allerverschiedensten Verbindungen vorkommt, aber sich selbst dabei immer gleich bleibt:

„Eine pflichtvergessene Ehefrau sucht einen tugendhaften Mann zum Ehebruch mit ihr zu verleiten; als er sich weigert ihr zu Willen zu sein, verleumdet sie ihn bei ihrem Manne, als habe er sie verführen (bezw. vergewaltigen) wollen“.

Es ist dies ein höchst effektvolles Motiv, dessen erstmalige Erzählung in jedem Zuhörer das Gefühl des Staunens und der tiefsten Empörung über die moralische Verworfenheit der Sünde-

²⁾ Kaarle Krohn, Die folkloristische Arbeitsmethode, Oslo 1926 (= *Instituttet for sammenlignende Kulturforskning* B 5), S. 117—125, Kap. 15 „Identität“.

³⁾ Um Mißverständnissen vorzubeugen, erkläre ich ausdrücklich, daß Jensen das 1926 erschienene Buch Krohns offenbar niemals gelesen hat.

rin auslöst und das daher kaum wieder zu vergessen ist. Und doch: der Gedanke sich auf diese raffinierte Weise für die erlittene Mißachtung zu rächen liegt einem von blinder Leidenschaft beherrschten Weibe psychologisch so nahe, daß er nicht nur in der Literatur und der mündlichen Volksüberlieferung, sondern auch im wirklichen Leben viele Male selbständig entstehen konnte und sicher auch viele Male entstanden ist. Wenn daher Jensen sagt (II 70 f.): „Es scheint allgemeine Annahme zu sein, daß die Potiphar-Geschichte in unserem Märchen [d. h. dem ägyptischen Brüdermärchen] genetisch mit der im ersten Buch Mosis zusammengehört“, so muß ich mich als Folklorist gegen eine solche Behauptung energisch verwahren: das betreffende Motiv ist in beiden Fällen tatsächlich identisch, es ist aber ein so einfaches, daß es viele Male selbständig hat entstehen können⁴⁾; und andere Motive, die dem Brüdermärchen und der Josephsage gemeinsam wären, sind bisher von niemandem nachgewiesen worden — auch von Jensen nicht, obgleich letzterer vom Gegenteil überzeugt ist.

Jensen erklärt nämlich auf Schritt und Tritt Motive (sowie Einzelzüge) für identisch, die gar nichts miteinander zu tun haben. So auch in Brüdermärchen und Josephsage: das erstere enthält das in Volksmärchen weitverbreitete Todeszeichenmotiv (Bata sagt seinem Bruder Anup, wenn eine Schale mit Bier, die man ihm reiche, gären werde, so werde das bedeuten, daß dem Bata etwas zugestoßen sei); Jensen glaubt nun (II 80 f.) dasselbe Motiv darin wiederzuerkennen, wie Josephs Brüder ihrem alten Vater mit Hilfe des blutigen Rockes weismachen, Joseph sei von einem wilden Tiere zerrissen worden. Das ist aber ein grundverschiedenes Motiv, das mit dem „Todeszeichenmotiv“ überhaupt nichts zu tun hat; von dem letzteren könnte in der Josephsage nur dann die Rede sein, wenn Joseph seinem Vater beim Abschied gesagt hätte, im Falle ihm etwas zustoße, werde sein zu Hause gebliebener bunter Rock von selbst zu bluten anfangen, wenn Joseph dann wirklich umgekommen wäre, der alte Jakob dies am blutenden Rocke erkannt hätte und zu Joseph geeilt wäre, um ihn

⁴⁾ Vgl. hierzu *Emmanuel Cosquin, Contes populaires de Lorraine*, Paris s. a. [1886], I S. LXVII.

von dem Tode zu erwecken. Das wäre wirklich ein Todeszeichenmotiv in der Josephsage gewesen.

Wenn man sich also schon bei der Identifizierung von Einzelmotiven sehr scharf in Acht nehmen muß, um nicht ganz heterogene Dinge in denselben Topf zu werfen, so gilt dies noch viel mehr von längeren Erzählungen. Es ist keine große Kunst erforderlich, um durch geschickte Heraushebung einer Serie „ähnlicher“ Züge bei gleichzeitiger Unterschlagung der wichtigsten konstitutiven Momente zwei einander wildfremde Erzählungen unter ein gemeinsames Schema zu bringen und den angeblichen Zusammenhang dann durch Übereinstimmungen in Details und womöglich im Wortlaut zu stützen. Im Jahre 1909 veröffentlichte ich ⁵⁾ folgenden Auszug aus einer tragischen Erzählung:

„Ein junger Ehemann wird von einem verräterischen Freunde auf der Jagd vom Gefolge fortgelockt und hinterücks durch einen Lanzenstoß ermordet. Der Mörder verheimlicht seine Tat und spielt vor der Gattin des Toten, welche bei der Schreckensnachricht in Ohnmacht gefallen ist, den teilnehmenden Freund. Die verzweifelte Frau wünscht sich den Tod: sie durchschaut aber den Täter, wird in ihrem Verdacht durch ein Wunder bestärkt und beschließt nun zu leben, um sich an dem Mörder zu rächen. Um ihr Ziel zu erreichen, willigt sie sogar in eine neue Heirat und läßt ihren Haß niemand merken; durch List bringt sie ihren Feind endlich in ihre Gewalt und rächt sich eigenhändig blutig an ihm. Hierauf erleidet sie selbst den Tod“.

Was ist dies nun für eine Geschichte? „O, ganz einfach“, wird der Leser sagen, „das ist ja der zweite Teil der Nibelungen — angefangen mit Siegfrieds Ermordung“. Ganz richtig; aber gleichzeitig ist es die Novelle vom Tode der Charite in Apuleius' *Metamorphosen* (8, 1—14). Ich hatte nur eben in beiden Geschichten alles unterschlagen, was mir nicht paßte — in den Nibelungen den Anlaß zur Ermordung Siegfrieds und so manches andere, bei Apuleius die hochwichtigen Motive 1) der Liebe des Mörders („Hagen“) zu der Gattin des Ermordeten („Kriemhild“) und 2) des von der letzteren gerade dem Mörder gegebenen Eheversprechens; dafür hatte ich aber

⁵⁾ *Walter Anderson*, Zu Apuleius' Novelle vom Tode der Charite, *Philologus* 68 (= N. F. 22, 1909), 537—549 (siehe S. 544 f.).

eine ganze Reihe weiterer Übereinstimmungen in Einzelheiten und sogar ein paar wörtliche Anklänge nachgewiesen⁶⁾. Obgleich ich mich für die Erklärung aller dieser „Übereinstimmungen“ ausdrücklich auf den von Jensen verabscheuten „Völkergedanken“ berief⁷⁾, war die von mir geschickt arrangierte „Parallele“ doch so effektiv, daß ein Germanist wie Wilhelm Ranisch, nachdem er meinen Aufsatz durchgelesen hatte, ganz nachdenklich wurde und mir mündlich erklärte⁸⁾, er halte es durchaus für möglich, daß das mittelhochdeutsche Epos (oder richtiger eine seiner Vorstufen) einen Nebeneinfluß der erwähnten Novelle des Apuleius erfahren habe.

Immerhin hatte ich da noch zwei Geschichten miteinander verglichen, die tatsächlich ein und dasselbe Grundthema (schonungslose Rache der Witwe für den ermordeten Gatten) behandeln und in den Hauptzügen ihres Aufbaus wirklich aneinander erinnerten. Wie sehen nun aber die „Parallelen“ aus, die Jensen als „fraglos genetisch verwandt“ miteinander in Beziehung setzt? Ein Beispiel statt zahlloser: die Erzählung von Polykrates' Untergang und der evangelische Bericht von Jesu Gefangennahme und Tod (II 655):

„Oroetes, persischer Statthalter in Magnesia in Kleinasien, dessen Empfindlichkeit gereizt ist, plant den Tod des Polykrates, des Tyrannen von Samos. Um Polykrates nach Magnesia zu locken, macht Oroetes ihm weis, der persische König trachte ihm, Oroetes, nach dem Leben, bittet den Polykrates, ihn, Oroetes, aus Magnesia fortzubringen, und verspricht ihm dafür einen Teil seiner Schätze. Einem Gesandten des Polykrates, dessen Sekretär, täuscht er mit einer List gewaltige Goldschätze vor. Trotz der Abmahnungen von Wahrsagern, von seinen Freunden und seiner Tochter, die einen schlimmen Traum gehabt hat, fährt Polykrates nach Magnesia und wird dort vom Statthalter getötet, seine Leiche aber gepfählt bzw. ans Kreuz gehängt.

Andererseits zieht Jesus, obwohl seinen Tod voraussehend, den er dann auch voraussagt, freiwillig

⁶⁾ Ebendas. S. 545 f.

⁷⁾ Ebendas. S. 546 f.

⁸⁾ In Kopenhagen 1911.

lig nach Jerusalem in die Residenz des römischen, fremdvölkischen Statthalters Pilatus, fällt, durch seinen Schatzmeister, Judas Ischarioth, für Geld verraten, in die Hände seiner Feinde und wird dann, obwohl unschuldig befunden, vom Statthalter ans Kreuz geschlagen“⁹⁾.

Als Folklorist könnte ich den evangelischen Bericht nur dann als Parallele zur Polykratesgeschichte anerkennen, wenn er ungefähr folgenden Inhalt hätte:

„Pilatus, römischer Statthalter in Jerusalem, dessen Empfindlichkeit gereizt ist, plant den Tod Jesu, des Tyrannen von Galiläa. Um Jesus nach Jerusalem zu locken, macht Pilatus ihm weis, der römische Kaiser trachte ihm, Pilatus, nach dem Leben, bittet Jesus, ihn, Pilatus, aus Jerusalem fortzubringen, und verspricht ihm dafür einen Teil seiner Schätze. Einem Gesandten Jesu, dessen Schatzmeister Judas Ischariot, täuscht er mit einer List gewaltige Goldschätze vor. Trotz der Abmahnungen von Wahrsagern, von seinen Freunden und seiner Tochter, die einen schlimmen Traum gehabt hat, geht Jesus nach Jerusalem und wird dort vom Statthalter getötet, seine Leiche aber gepfählt bzw. ans Kreuz gehängt“.

Solange Jensen mir nicht eine solche Passionsgeschichte Jesu nachgewiesen hat (wobei es mir auf ein paar kleine Abweichungen in Einzelheiten nicht ankommen soll), werde ich mir erlauben, seine „Parallele“ für glatt aus der Luft gegriffen zu halten.

Jensen wird natürlich erklären, daß die Anforderungen, die ich an die Ähnlichkeit genetisch verwandter Erzählungen stelle, unerträglich hoch gespannt sind, daß sie alle Märchen- und Sagenforschung unmöglich machen (wer kann da selig werden? Mt. 19, 25; Mc. 10, 26; Lc. 18, 26), und daß sie in Wirklichkeit von keinem Folkloristen beobachtet werden. Nun, in letzterem würde sich Jensen allerdings irren — besonders was die finnische Folkloristenschule anbetrifft, der anzugehören ich die Ehre habe; aber es hat tatsächlich Folkloristen und ganze folkloristische Schulen gegeben (und gibt deren leider auch heute noch), die ihre Anforderungen an die Ähnlichkeit genetisch verwandter Erzählungen bedeutend

⁹⁾ Überall Jensens Sperrdruck.

niedriger spannen — wenn auch nur selten so niedrig oder gar noch niedriger als Jensen selbst. Je anspruchsloser der Forscher in dieser Hinsicht ist, desto bequemer kann er Nichtzusammengehöriges unter einen Hut bringen, desto leichter kann er seiner blühenden Phantasie die Zügel schießen lassen; und hat das Niveau der Anforderungen an die Ähnlichkeit der Erzählungen einen gewissen Tiefstand erreicht, dann läßt sich eben alles mit allem zusammenbringen und alles aus allem ableiten.

Es ist nun interessant zu beobachten, daß ein Forscher, der einmal so weit gekommen ist, sich dieser seiner wissenschaftlichen Allmacht niemals bewußt wird: er wird stets von der (eigenen oder fremden) Idee erfaßt, der ganze (oder fast der ganze) Erzählungsschatz der Menschheit lasse sich trotz seiner unendlichen Buntheit nur ausgerechnet aus einem einzigen bestimmten Erzählungskreis oder gar aus einer einzigen bestimmten Erzählung ableiten. Der Forscher macht die Probe aufs Exempel, und siehe da — es geht, es geht wunderschön, es geht immer, ob es sich nun um die Phantastereien der Sonnen-, Mond- oder Gewittermythologen handelt, die da glauben, die Menschheit habe im Laufe der Jahrtausende nichts Besseres zu tun gewußt, als die Geschichten vom Tages- und Jahreslauf der Sonne, von den Mondphasen, den Finsternissen u. s. w. immer von neuem wiederzukäuen (NB. auch Jensen ist Sonnenmythologe: vgl. I 77—124); oder um die Theorien von Psychoanalytikern wie O. Rank, der die Künste der Freudschen Traumexegese etc. auf die Volkserzählungen anwendet ¹⁰⁾; oder um Sophus Bugge, der mit verblüffender Gewandtheit Eddasagen aus biblischen und antiken Geschichten deduziert, die mit ihnen überhaupt keine Ähnlichkeit haben ¹¹⁾; oder um den Polen M. Kawczyński, der alles Ernstes glaubt, eine Unmasse von europäischen Volksmärchen seien erst in den letzten vier Jahrhunderten durch das Bekanntwerden von Apuleius' „Amor und Psyche“ entstanden ¹²⁾; oder

¹⁰⁾ Otto Rank, Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung, Leipzig und Wien 1919.

¹¹⁾ Sophus Bugge, Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen, übers. v. Oscar Brenner, München 1889. (Dän. Orig.: 1881. 96.)

¹²⁾ M. Kawczyński, Amor und Psyche in den Märchen, Anzeiger der

um den Russen V. Stasov, der die Quelle vieler russischer Bylinen in ganz unähnlichen Geschichten der altindischen Literatur (Hari-vaṅṅa u. s. w.) entdeckt zu haben meint¹³); oder um einen anderen Russen, den bekannten Reisenden G. N. Potanin, der die verschiedensten ost- und westeuropäischen Überlieferungen aus völlig heterogenem mongolischem Sagenmaterial ableitet¹⁴). Und auch solche Forscher hat es gegeben, die alle möglichen Geschichten aus einer einzigen literarischen Erzählung haben deduzieren wollen, — z. B. den Russen D. A. Speranskij, der die Quelle vieler russischer Bylinen und Märchen in dem ägyptischen Brüdermärchen sucht¹⁵): man lese über sein Buch die erstaunte Rezension G. Polívka's im „Archiv für slavische Philologie“¹⁶).

Gerade in diese Gelehrten-gesellschaft gehört auch Jensen mit seiner Gilgamesch-Monomanie hinein (ich bitte um Entschuldigung, aber der treffende Ausdruck stammt von Jensen selbst: I 333).

Beim Lesen der beiden dicken Bände des Gilgamesch-Werkes (denen übrigens — man erschrecke nicht — noch zwei weitere, sicher ebenso dicke nachfolgen sollen) fühlte ich mich immer wieder an die Schriften der soeben aufgezählten Forscher erinnert: dieselben kühnen Gedankengänge und -sprünge, dieselbe „Parallelen-Flut“, dasselbe künstliche Hervorheben von allgemeinen Situationen und zufälligen Einzelheiten bei glattem Übergehen der Hauptsachen, dieselbe felsenfeste Überzeugung von der Richtigkeit der eigenen Theorie, derselbe staunende Unwille über die Gegner, die sich angesichts so sonnenklarer Tatsachen nicht bekehren lassen wollen, dieselben charakteristischen Ausdrücke: „fraglos“, „ohne jede Frage“, „kein Zweifel“, „unbestreitbar“, „unwiderleglich“, „völlig unanfechtbar“, „absolut sicher“ u. dgl.

Akademie der Wissenschaften in Krakau 1901, philol. u. hist.-philos. Classe, S. 5—8; *M. Kawczyński*, *Amor i Psyche w baśniach*, *Rozprawy Akademii Umiejętności*, wydz. filol., II 30 (1909), 1—161.

¹³) V. Stasov, *Sobranije sočinenij* [Gesammelte Werke], S.-Peterburg 1894, III 948—1260. 1288—1371.

¹⁴) Eine Reihe von Aufsätzen in der Zeitschrift *Etnografičeskoje Obozrénije*.

¹⁵) D. A. Speranskij, *Iz literatury drevnjago Jegipta* [Aus der Literatur des alten Ägyptens] I, S.-Peterburg 1906.

¹⁶) G. Polívka, *Archiv für slavische Philologie* 29 (1907), 461—469.

Nur in einer Hinsicht hat mich Jensens Verfahren wirklich überrascht, da es weit über alles hinausgeht, was die oben genannten Gelehrten sich je erlaubt haben; — in der beispiellosen Leichtigkeit, mit der er auf der Suche nach Parallelen zu Gilgameschepos-Figuren zwischen den Personen der von ihm analysierten Erzählungen hin- und herspringt: die Persönlichkeit A ist zwar in der Hauptsache ein Gilgamesch, daneben aber auch ein Enkidu und ein Xisuthros, B einerseits ein Enkidu, andererseits ein Chumbaba, C sowohl ein Jäger als ein Enkidu u.s.w. u.s.w., so daß dem Leser bei dem ewigen „sowohl — als auch“ und „einerseits — andererseits“ geradezu Hören und Sehen vergeht. Als konkretes Beispiel wähle ich das **L e b e n J e s u**.

Gott Vater = 1) Enlil, 2) Ea.

Der heilige Geist (als Taube) = Schamasch.

Der Engel des Herrn (Lc. 1, 11) = die babylonischen Götter.

Jesus = 1) Gilgamesch, 2) Enkidu, 3) Xisuthros, 4) Gott Tischchu, 5) Ischullanu.

Die Jungfrau Maria = Mutter des Gilgamesch.

Johannes der Täufer = 1) Enkidu, 2) Gilgamesch, 3) Ischullanu, 4) andere Lieblinge der Ischtar (I 853).

Elisabeth = Göttin Aruru.

Prophetin Anna = Göttin Aruru.

Die Jünger Jesu = Gilgamesch (I 864. 873 f.).

Simon Petrus = 1) ein Sohn des Xisuthros, 2) Urschanabi, der Schiffer des Xisuthros (I 878), 3) Gilgamesch.

Johannes der Apostel = ein Sohn des Xisuthros.

Jakobus = ein Sohn des Xisuthros.

Andreas = Urschanabi.

Judas Ischariot = Urschanabi.

Lazarus (der Freund Jesu) = Enkidu.

Martha = Ischtar.

Maria, ihre Schwester = das Freudenmädchen.

Das Weib mit dem Nardenwasser (Mt. 26, 7; Mc. 14, 3) = das Freudenmädchen.

Eine der Frauen, von denen Jesus alsbald nach seiner Auferstehung gesehen wird = Siduri (Ergh. 126).

Simon der Aussätzig (Mt. 26, 6; Mc. 14, 3) = der Vater des Freudenmädchens und der Ischtar.

- Die Witwe von Nain = Gilgameschs Mutter (? vgl. I 849 f.).
 Der Jüngling von Nain = Enkidu (? vgl. I 849 f.).
 Das kanaanäische Weib (Mt. 15, 22; Mc. 7, 25) = 1) Frau des Xisuthros, 2) Siduri (letzteres widerrufen in Ergh. 50 f.).
 Ihre besessene Tochter = Gilgamesch.
 Der mondsüchtige Sohn (Mt. 17, 15; Mc. 9, 17; Lc. 9, 38) = Gilgamesch.
 Der Blindgeborene (Joh. 9, 1) = Gilgamesch.
 Das samaritanische Weib = 1) Ishtar, 2) das Freudenmädchen.
 Der Knabe mit den 5 Broten und 2 Fischen (Joh. 6, 9) = der männliche Skorpionriese (? vgl. I 957).
 Der arme Lazarus = Enkidu.
 Der reiche Mann (Lc. 16, 19) = Gilgamesch.
 Abraham (Lc. 16, 24) = Enlil, Sin und Ea.
 Herodes Antipas = 1) Anu, 2) Gilgamesch (letzteres in II 713 Fußn. widerrufen).
 Der Tetrach Philippus = jene Lieblinge der Ishtar, die ihre Liebe genossen haben.
 Herodias = Ishtar.
 Tochter der Herodias = Ishtar.
 Pilatus = Chumbaba.
 Kaiphas = Anu.
 Die zwei falschen Zeugen (Mt. 26, 60; Mc. 14, 57) = Ishtar.
 Die Leute, die Jesus schlagen = der Himmelsstier.
 Der Teufel = 1) die Löwenschlange, 2) Schamasch, 3) Enkidus Todesgedanken in der Wüste¹⁷⁾.
 Die zweitausend Säue (Mt. 8, 30; Mc. 5, 11; Lc. 8, 32) = das Sintflutvolk.

Ein womöglich noch bunteres Bild ergibt sich, wenn wir nicht von den neutestamentlichen Persönlichkeiten, sondern von denjenigen des Gilgamesch-Epos ausgehen:

- Gilgamesch = 1) Jesus, 2) Johannes der Täufer, 3) die Jünger Jesu, 4) Simon Petrus, 5) die besessene Tochter des kanaanäischen Weibes, 6) der mondsüchtige Sohn, 7) der

¹⁷⁾ Letztere Deutung — I 827 f. — wird von Jensen wahrscheinlich nicht mehr aufrechterhalten: vgl. Ergh. 67—71.

Blindgeborene, 8) der reiche Mann (Lc. 16, 19), 9) Herodes Antipas (letzteres widerrufen).

Die babylonischen Götter = der Engel des Herrn.

Die Göttin Aruru = 1) Elisabeth, 2) die Prophetin Anna.
Enkidu = 1) Jesus, 2) Johannes der Täufer, 3) Lazarus der
Freund Jesu, 4) der Jüngling von Nain (?), 5) der arme
Lazarus.

Das Freudenmädchen = 1) Maria (die Schwester Marthas),
2) das Weib mit dem Nardenwasser, 3) das samaritanische
Weib.

Der Vater des Freudenmädchens und der Ischtar = Simon
der Aussätzige.

Gilgameschs Mutter = 1) die Jungfrau Maria, 2) die Witwe
von Nain (?).

Chumbaba = Pilatus.

Ischtar = 1) Martha, 2) das samaritanische Weib, 3) Herodias,
4) deren Tochter, 5) die zwei falschen Zeugen.

Ischullanu = 1) Jesus, 2) Johannes der Täufer.

Andere Lieblinge der Ischtar = 1) Johannes der Täufer,
2) der Tetrarch Philippus.

Anu = 1) Herodes Antipas, 2) Kaiphas.

Der Himmelsstier = die Leute, die Jesus schlagen.

Enkidus Todesgedanken in der Wüste = der Teufel ¹⁸⁾.

Schamasch = 1) der heilige Geist, 2) der Teufel.

Enlil = 1) Gott Vater, 2) Abraham.

Sin = Abraham.

Ea = 1) Gott Vater, 2) Abraham.

Der männliche Skorpionriese = der Knabe mit den 5 Broten
und 2 Fischen (?).

Siduri = 1) eine von den Frauen, von denen Jesus alsbald
nach seiner Auferstehung gesehen wird, 2) das kanaa-
näische Weib (letzteres widerrufen).

Xisuthros = Jesus.

Frau des Xisuthros = das kanaanäische Weib.

Söhne des Xisuthros = die Apostel Simon Petrus, Johannes
und Jakobus.

Urschanabi (der Schiffer des Xisuthros) = 1) Simon Petrus,
2) Andreas, 3) Judas Ischariot.

¹⁸⁾ S. oben S. 13 Fußn. 17.

Das Sintflutvolk = die zweitausend Säue.

Die Löwenschlange = der Teufel.

Der Gott Tischchu = Jesus.

Es ist ja richtig, daß bei der mündlichen Fortpflanzung von Märchen und Sagen sich hie und da Spaltungen, Verschmelzungen und Vertauschungen von handelnden Personen feststellen lassen: so z. B. entspricht dem Enlil und dem Ea der babylonischen Sintflutsage in der biblischen der eine Jahwe; niemals aber ist in der mündlichen Überlieferung ein solches Tohuwabohu beobachtet worden, wie es Jensen an allen Ecken und Enden nachzuweisen glaubt. Mit Hilfe einer derartigen bequemen und elastischen Methode, die je nach Bedarf und Belieben bald $A = a$, bald $A = b$, bald $B = b$, bald $B = c$ setzt, ist es wirklich eine Kleinigkeit, so ziemlich aus jeder beliebigen Erzählung — besonders wenn sie so lang und konfus ist, wie das Gilgamesch-Epos — fast den gesamten Erzählungsschatz der Weltliteratur abzuleiten.

Nun sagt aber Jensen (II 688): „...Und weiter ist es völlig unmöglich, unter Zugrundelegung irgend einer anderen Sage als nur gerade der *Gilgamesch*-Sage aus meinen Sagen auch nur das aller kümmerlichste Sagen-System von der Art des oben vorgelegten aufzubauen. Und ebensowenig ist es möglich, aus irgendwelchen nachweislich nicht verwandten beliebigen Sagen und Märchen der Erde auch nur einen Bruchteil eines Systems wie des von mir aufgewiesenen zu konstruieren. Wer nach wie vor kühn und keck das Gegenteil behauptet und nun erklärt, mich ad absurdum geführt zu haben, der muß den Vorwurf auf sich sitzen lassen, ein gewissenloser Anwalt der Unwahrheit zu sein. Und wie ein Mensch und nun gar ein denkgewohnter Gelehrter mit Logik und Folgerichtigkeit im Leibe es für ausdenkbar halten kann, daß ich aus nicht verwandten Sagen ein eng verwebtes Sagen-System wie das von mir aufgedeckte mir habe aus den Fingern saugen können, das geht jedenfalls weit über meine Fassungskraft hinaus. Ich glaube nicht, daß eine klarer denkende Zukunft die seltsame Einstellung unserer Gelehrten-Welt als ein Dokument überlegener Geisteskraft bewerten wird“ (überall Jensens Sperrdruck).

Da ich mich soeben ausdrücklich zu der von Jensen hier gebrandmarkten Ansicht bekannt habe, so muß ich eben entweder

den Vorwurf der Gewissenlosigkeit auf mir sitzen lassen, oder aber den Beweis der Richtigkeit jener Ansicht antreten. Die beste Methode hierzu hat Jensen selbst angegeben (II S. VIII f.): nämlich die *reductio ad absurdum*. Es läßt sich freilich darüber streiten, ob eine solche wirklich noch nötig ist, denn in den Augen eines Folkloristen hat Jensen selbst sich unzählige Male *ad absurdum* geführt — nicht weil er babylonische Überlieferungen mit solchen der entferntesten Völker verglich, sondern weil er Ähnlichkeiten dort nachzuweisen glaubte, wo nicht die geringsten vorhanden waren.

Jensen denkt sich die Aufgabe eines Kritikers so, daß dieser das ganze oder einen großen Teil des von ihm zusammengebrachten Sagenmaterials nach seiner Methode aus irgendeiner ganz anderen Erzählung (nicht dem Gilgamesch-Epos) abzuleiten versuchen müsse. Ein solcher Versuch ließe sich gar wohl ausführen, nur würde er viel zu viel Raum beanspruchen; eigentlich müßte der Kritiker dann ein ebenso dickes Werk schreiben, wie Jensen selbst es in mehreren Jahrzehnten zustande gebracht hat — und dazu wäre es ein Werk, von dem der Verfasser selber auch nicht eine Zeile glauben könnte oder dürfte; wo würde sich wohl ein Verleger und ein Leser für ein solches Opus finden?

Andererseits hat Jensen ganz recht, wenn er erklärt, daß man ihn durch den Nachweis einzelner zufälliger Ähnlichkeiten (in Jensens Stil) zwischen dem Gilgamesch-Epos und ganz heterogenen Erzählungen nicht *ad absurdum* führen könne: solche „mit fröhlichstem Leichtsinn hinausgeschmetterte *Gilgamesch-Parallelen*“ (II S. IX) beweisen in der Tat gar nichts.

Es gibt aber noch einen dritten Weg, der gar wohl gangbar ist: man hat eine nachweislich außer allem Zusammenhang mit dem Gilgamesch-Epos stehende komplizierte Erzählung (z. B. einen Roman oder eine Biographie), oder — noch besser — einen ganzen Geschichtenzyklus genau nach Jensens Methode zu analysieren und aus dem Gilgamesch-Epos abzuleiten. Ein solches Verfahren ist ähnlichen Systemen und Methoden gegenüber schon mehrfach nicht ohne Erfolg angewendet worden; ich erinnere nur an den anonymen, aus dem Englischen übersetzten Artikel „Comme quoi M. Max Müller n'a jamais existé“ in der Zeitschrift „*Mélusine*“¹⁹⁾.

¹⁹⁾ *Mélusine* 2 (1884/85), 73—88. — Vgl. auch *Revue des traditions populaires* 1 (1886), 134.

Denselben Weg beabsichtige auch ich zu beschreiten. Ich wähle hierzu den „Struwwelpeter“.

Vorher ein paar Bemerkungen. Das Gilgamesch-Epos benutze ich natürlich in der Darstellung und Auslegung Jensens, rechne daher auch mit dem Raube der Irnini-Ischtar durch Chumbaba und ihrer Wiederbefreiung durch Gilgamesch und Enkidu — wovon z. B. Greßmann und Meißner nichts wissen wollen²⁰). Ferner ziehe ich auch die im Gilgamesch-Epos gar nicht vorhandene, sondern erst von Jensen in dasselbe hineininterpretierte Lehre von den sieben vorsintflutlichen Plagen (I 55—74) in Betracht. Bei dem „Struwwelpeter“ stütze ich mich nicht bloß auf die Verse, sondern selbstverständlich auch auf die Bilder: 1) weil diese den Text manchmal erheblich ergänzen (so z. B. ersieht man erst aus dem Bilde, daß Struwwelpeter sich nicht nur nicht kämmen, sondern auch nicht scheren ließ); 2) weil sie von demselben Urheber stammen wie die Verse; 3) weil auch Jensen sich mitunter auf Bilder stützt — darunter auf solche, deren Zusammenhang mit dem Gilgamesch-Epos und dessen angeblichen Derivaten zum mindesten etwas zweifelhaft ist: man vgl. z. B. Jensens amüsante Deutung eines babylonischen Siegelzylinders (I 202), auf dem in drei Exemplaren ein babylonischer Vor- oder Neben-Daniel dargestellt sein soll, der eine gewaltige Schlange mit Kuchen aus Pech, Fett und Haaren totfüttert.

Kenner des Jensenschen Buches werden unten manche seiner charakteristischen Wendungen und Ausdrücke wiederfinden.

* *

*

1. Der Struwwelpeter.

Wenn wir die erste Seite des Struwwelpeter-Buches aufschlagen und uns den ruppigen, struppigen Titelhelden mit dem wilden, ungeschorenen und ungekämmten Haupthaar und den wie Tierklauen aussehenden Nägeln anschauen, so dürfte es, denke ich, selbst dem blödesten

²⁰) Das Gilgamesch-Epos, neu übers. v. Arthur Ungnad u. gemeinverst. erklärt v. Hugo Gressmann, Göttingen 1911 (= *Forschungen zur Religion u. Literatur d. A. u. N. Testaments* 14), S. 107 Fußn. 1 u. 187 Fußn. 1; Bruno Meißner, *Babylonien und Assyrien*, Heidelberg 1920, 1925 (= *Kulturgeschichtliche Bibliothek* hrsg. v. W. Foy I 3. 4), II 191—197.

Auge ganz unverkennbar sein, was wir da vor uns haben: nämlich ein geradezu überwältigend ähnliches Seitenstück zu dem wilden, langhaarigen, tierähnlichen *Enkidu* des *Gilgamesch*-Epos, ein Seitenstück, das sich getrost mit den unanfechtbarsten *Enkidu*-Parallelen Jenseits messen kann, — sogar mit *Nebukadnezar-Enkidu*, von dem es in Dan. 4, 30 heißt, daß „sein Haarwuchs, so groß als Adlers Federn, und seine Nägel wie Vogelsklauen wurden“. Klingt das nicht ganz nach dem „Struwwelpeter“?

An den Händen beiden

Ließ er sich nicht schneiden

Seine Nägel fast ein Jahr;

Kämmen ließ er nicht sein Haar.

So gut wie *Simson-Enkidu* und *Johannes-Enkidu*, ist *Struwwelpeter-Enkidu* ein *Nasiräer*, der sein Haupthaar nicht scheren lassen darf: und wenn er es jedes Jahr abscheren ließe, wie *Absalom-Enkidu* (2 Sam. 14, 26), so würde es sicher ebenfalls zweihundert Sekel wiegen (nach dem königlichen Gewicht). Ganz wie *Joseph-Enkidu* ist *Struwwelpeter* schön und hübsch von Angesicht (Gen. 39, 6), und ganz wie bei *Absalom-Enkidu* würde in Israel kein Mann so schön gewesen sein wie er (2 Sam. 14, 25). Wahrhaftig, von einem Gedichte von sage und schreibe acht Zeilen wird auch der Anspruchsvollste nicht mehr verlangen können.

Eine einzige Schwierigkeit macht uns stutzig: entsprechend dem sonstigen Aussehen *Struwwelpeters* würden wir bei ihm — etwa wie bei *Elias-Enkidu* — einen wilden Prophetenbart zu finden erwarten, — und statt dessen erblicken wir nun ein vollkommen bartloses, zart rosiges Gesicht. Dies braucht uns jedoch durchaus nicht zu erschüttern, denn es ist ohne weiteres klar, daß *Struwwelpeter* dem jugendlichen, ja kindlichen *Enkidu* entspricht, so wie er erst kürzlich von der Göttin *Aruru* geboren, oder richtiger auf gemeinsamen Wunsch der babylonischen Götter erschaffen worden ist. Genau wie der jugendliche *Enkidu* auf der ersten Tafel des *Gilgamesch*-Epos erscheint — genau ebenso erscheint sein Reflex, der jugendliche *Struwwelpeter*, auf der ersten Seite des nach ihm benannten Buches; und da gehört er auch hin.

2. Die Geschichte vom bösen Friedrich.

Dies ist wohl die interessanteste und inhaltsreichste von allen Erzählungen des Buches. Gleich auf den ersten Anhieb fällt uns etwas in die Hände, was Jensen trotz allen Bemühens in seinem ganzen Sagenmaterial nicht hat nachweisen können, nämlich ein absolut deutlicher, unentstellter, gar nicht zu verkennender Reflex der babylonischen zweiten vorsintflutlichen Plage — der

Plage des wilden Hundes, des *barbaru* (I 67). Wie matt und verwaschen nehmen sich doch neben diesem prächtigen Reflex die Parallelen Jensens zu jener Plage aus: die ägyptischen Frösche, Stechmücken und vielleicht Hundsfliegen (Ps. 78, 45: I 141), sowie der Midianiterfürst Seeb (d. h. „Wolf“, Richt. 7, 25: I 720)!

Aber die Plage des wilden Hundes ist nur die zweite der sieben von Jensen in das *Gilgamesch*-Epos hineininterpretierten vorsintflutlichen Plagen; wird sich in unserer Geschichte nicht auch etwas von den übrigen Plagen finden? Lassen wir die Tatsachen reden.

Die erste vorsintflutliche Plage: die Löwen-Schlangen-Plage.

An der Löwen-Schlangen-Plage ist auch das Meer irgendwie beteiligt.

Der von *Enlil* zum Kampfe gegen die Löwen-Schlange (oder den Schlangen-Löwen) aufgeforderte Gott *Tischchu* zeigt zunächst wenig Kampflust, weicht aus und entschuldigt sich.

Nachher kommt es doch zum Kampfe: der Gott *Tischchu* greift die Löwen-Schlange (oder den Schlangen-Löwen) an, verwundet, besiegt (und tötet) ihn.

Das Blut der besiegten Löwen-Schlange (oder des Schlangen-Löwen) fließt drei Jahre und drei Monate lang.

Der Gott *Tischchu* wird für seinen Sieg mit der Weltherrschaft belohnt.

Die zweite vorsintflutliche Plage: die Plage des wilden Hundes.

Der böse Wüterich Friedrich mit seiner schlangenförmigen Peitsche ist eine arge Plage für seine ganze Umgebung: Menschen, Tiere und Stühle.

Der gleich zu beschreibende Kampf ereignet sich an einem Brunnen.

Der am Brunnen stehende große Hund zeigt zunächst wenig Kampflust und trinkt friedlich Wasser.

Nachher kommt es doch zum Kampfe: der große Hund greift den bösen Friedrich an, verwundet und besiegt ihn.

Das Blut des besiegten bösen Friedrich fließt in Strömen an seiner Wade herab.

Der große Hund wird für seinen Sieg mit einem lukullischen Mahle belohnt, wobei die erbeutete Peitsche als Herrschaftszeichen an seiner Stuhllehne hängt.

Der große Hund, durch den bösen Friedrich wild gemacht, beißt ihn ins Bein (s. o.).

Die dritte vorsintflutliche
Plage: die erste Hungerplage.

Der böse Friedrich hat Hunger (dies folgt aus dem für ihn zubereiteten Mahle: vgl. I 418 über Saul).

Die vierte vorsintflutliche
Plage: die zweite Hungerplage.

Der große Hund hat sowohl Durst als Hunger (letzteres folgt aus dem von ihm auf dem letzten Bilde entwickelten Appetit).

Die fünfte vorsintflutliche
Plage: die Seuchenplage.

Der böse Friedrich liegt mit vielen Schmerzen im Bette.

Die sechste vorsintflutliche
Plage: die dritte Hungerplage.

Der Herr Doktor verordnet dem bösen Friedrich Diät (dies folgt aus der Überlassung von Friedrichs Mahl an den Hund).

Die siebente vorsintflutliche
Plage: die Plage des Würge-
gottes *Era*.

Der Herr Doktor gibt dem bösen Friedrich bittre Arznei.

Damit hätten wir mehr gefunden, als wir erwarten konnten, nämlich eine tadellose Widerspiegelung von sämtlichen ursprünglichen sieben babylonischen Plagen — und dazu genau in der von Jensen festgestellten ursprünglichen Reihenfolge! Eine derartige ungestörte Reihe ist mehr, als Jensen irgendwo und irgendwann hat nachweisen können — nicht einmal in den uns erhaltenen Texten des *Gilgamesch*-Epos findet sich etwas Ähnliches. Die Geschichte vom bösen Friedrich ist tatsächlich archaischer als das *Gilgamesch*-Epos selbst!

Die obige Parallelen-Tabelle verlangt übrigens einige erläuternde Bemerkungen zur Entwaffnung allzu bedenklicher Gemüter, die mit Jensens Werk und seiner Methode noch nicht genügend vertraut sind. So könnte es zunächst Bedenken erregen, daß die Löwen-Schlange oder der Schlangen-Löwe, der doch jedenfalls ein Tierungeheuer ist, durch den menschlichen Wüterich Friedrich vertreten sein soll; dem ist aber entgegenzuhalten, daß nach Jensens Forschungen „in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage, mit nur einer deutlichen Ausnahme, aus dem Löwen bzw. der Schlange der ersten Plage ein menschlicher Tyrann... geworden“ ist (I 140): und ebenso wird es sich auch hier mit dem bösen Friedrich verhalten. — Was ferner das Verhältnis zwischen dem Löwen und der Schlange anbetrifft, so hat Jensen seine Meinung hierüber im Laufe der Zeit geändert: im I. Bande (S. 59) vertritt er die Meinung, daß es sich in der babylonischen Überlieferung um zwei verschiedene, wenn auch zueinander in enger Beziehung stehende Wesen handelt, während er im II. Bande (S. 404, 412, 505) zu der Annahme neigt, daß wir es nur

mit einem Tiere — einer Löwen-Schlange oder einem Schlangen-Löwen — zu tun haben. Der böse Friedrich nimmt zwischen den beiden Bänden Jensens eine vermittelnde Stellung ein: als das blutende Ungeheuer ist er wohl zunächst der Löwe, der *labbu*, aber seine Schlangen-Peitsche (man beachte doch deren überaus charakteristische Form!) spielt neben ihm keine selbständige Rolle, sondern ist in seinen Händen ein blindes Werkzeug; immerhin ist es interessant, daß sie nicht, wie der *labbu*, verwundet oder gar getötet wird: man vgl. hiermit Jensens im I. Bande mehrfach (z. B. S. 212, 421) ausgesprochene Ansicht, daß die Schlange nicht gleich dem *labbu* umkommt, sondern entflieht. — Was den zunächst verblüffenden Umstand anbetrifft, daß der böse Friedrich, der doch selbst die erste babylonische Plage ist, als das leidende Objekt aller übrigen Plagen (außer der vierten) erscheint, so ist dies ganz in der Ordnung: denn auch bei Jensen ist der zweite Pharao der Verfolgung einerseits die Löwen-Schlangen-Plage, andererseits als König und Repräsentant des Sintflutvolks das Opfer aller zehn ägyptischen Plagen — sogar derselben Löwen-Schlangen-Plage, da sie ja nach Jensen nicht nur in dem Pharao selbst, sondern auch in der ägyptischen Blutplage (und daneben auch noch in Mosis Schlangenvunder) ihren Reflex hat (I 138—140). Daher ist auch der wilde Hund (die zweite Plage) als Opfer der vierten Plage ganz verständlich. — Auch die Verschmelzung des wilden Hundes mit dem göttlichen Löwentöter *Tischchu*, dem nach der Tötung des Löwen die Weltherrschaft zufällt, ist keineswegs auffreglich: zwar kommt eine solche Verschmelzung im eigentlichen Sinne bei Jensen nicht vor (da bei ihm Reflexe des wilden Hundes überhaupt sehr selten sind), aber immerhin hetzt bei ihm Moses-*Tischchu* den wilden Hund — repräsentiert durch die Tierplagen — auf den Pharao-Löwen-Schlange, ist also ein naher Verbündeter des ersteren. — Was endlich die scheinbar sehr gewagte Identifizierung des freundlich lächelnden Doktors mit der letzten und ärgsten babylonischen Plage — mit dem Würgegott *Era* — anbetrifft, so bitte ich die Herren Mediziner um Entschuldigung — aber ich kann die Worte eines der Ihrigen zu meiner Verteidigung anführen, nämlich des Dr. med. Heinrich (recte Johannes) Faust:

So haben wir, mit höllischen Latwergen,
In diesen Tälern, diesen Bergen,
Weit schlimmer als die Pest getobt.

Und für eine solche „höllische Latwerge“ hält, seinem Gesichtsausdruck nach zu urteilen, der böse Friedrich wahrscheinlich — nein, sicher — auch die „bittere Arznei“ des Herrn Doktors.

Immerhin muß ich zugeben, daß der böse Friedrich durch die „Arznei“ des Doktors, so bitter sie auch sein mag, dennoch gerettet wird, und daß das einnehmende Lächeln des letzteren weit eher zu dem menschenfreundlichen Gotte *Ea*, als gerade zu

dem Würgegott *Era* passen würde. Halt! Eine Vermutung blitzt auf! Regt sich in dem bösen Friedrich neben der Löwen-Schlange (oder dem Schlangen-Löwen) nicht noch ein anderer Zeitgenosse der sieben babylonischen Plagen (und der Sintflut), der nur durch die gnädige Hilfe des *Ea* gerettete *Xisuthros*? Eine anscheinend ganz phantastische Hypothese — und doch regt er sich!

Und wirklich: wenn wir das erste Bild unserer Geschichte aufschlagen, so erblicken wir eine niemals erwartete, fast ans Unglaubliche hinanreichende, wunderbare Bestätigung meiner Vermutung! Der böse Friedrich steht als *Xisuthros* in pathetischer Stellung oben auf einem großen gemauerten Altar, gerade mit der Opferung eines Stuhles beschäftigt; einen Kanarienvogel, einen Hahn und eine Katze hat er schon geopfert, und auf den Stufen des Altars ist er nochmals dargestellt, wie er bei der Hinschlachtung einer Fliege einen begeisterten Opfertanz aufführt! Wir stehen mitten in einer Sintflutberg-Episode!

Und nun muß eine Zusammenstellung folgender Tatsachen verblüffend wirken:

Xisuthros steht vor einem Altar.

Xisuthros bringt ein Opfer dar.

Die Götter versammeln sich um *Xisuthros* wie Fliegen.

(In verschiedenen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen beabsichtigt *Xisuthros* auch sein eigenes Kind zu opfern: vgl. die Opferung Isaaks, Jephthas Opfer u. s. w.)

(Das Kind wird aber nicht geopfert.)

(Statt des Kindes wird ein Ersatztier geopfert.)

(In verschiedenen israelitischen *Gilgamesch*-Sagen — vgl. I 433 etc. — errichtet *Xisuthros* auf dem Sintflutberg einen „Zeugenstein“

Der böse Friedrich steht auf einem Altar.

Der böse Friedrich opfert Tiere.

Eine Fliege erscheint vor dem bösen Friedrich (er rupft ihr einen Flügel aus).

Der böse Friedrich peitscht seine Gretchen (und beabsichtigt sie totzupeitschen?).

Gretchen wird aber nicht totgepeitscht.

Statt Gretchens wird eine Katze getötet (der ursächliche Zusammenhang ist durch die Symmetrie des Bildes angedeutet).

Der böse Friedrich errichtet vor dem Altare auf der toten Katze einen großen Stein.

und es wird Wasser ausgegossen: vgl. I 432 etc.)

Nach den beschriebenen Ereignissen gerät Xisuthros durch den gereizten *Enlil* in arge Lebensgefahr.

Xisuthros wird durch den ihm wohlgesinnten freundlichen Gott *Ea* vom Tode gerettet.

Enlil, der versöhnte Feind des Xisuthros, nimmt am Opfer des letzteren teil.

Dann geht der böse Friedrich zu einem sprudelnden Brunnen.

Nach den beschriebenen Ereignissen gerät der böse Friedrich durch den gereizten großen Hund in arge Lebensgefahr.

Der böse Friedrich wird durch den ihm wohlgesinnten freundlichen Herrn Doktor vom Tode gerettet.

Der große Hund, der versöhnte Feind des bösen Friedrich, ißt das Mahl des letzteren auf.

Die obige Parallelen-Tabelle spricht für sich selbst. Immerhin sei an dieser Stelle noch ein vielleicht wichtiger Punkt hervorgehoben: da sich hier zum erstenmal Übereinstimmungen gerade mit israelitischen *Gilgamesch*-Sagen ergeben haben, so wäre es denkbar, daß die — immerhin etwas auffällige — Zerstörung des Stuhls durch den bösen Friedrich irgenwie mit der Umhauung der Aschere von Gideons Vater durch Gideon-Xisuthros zusammenhängt (Richt. 6, 25: vgl. I 706). — Daß der Gott *Enlil* in unserer Geschichte — wie ja übrigens auch der Gott *Tischchu*: s. oben — durch ein Tier, und zwar durch einen großen Hund, vertreten ist, braucht niemanden wunderzunehmen: tritt er doch z. B. in einem malaiischen Märchen (II 139) als ein großer Vogel auf, dessen Weibchen merkwürdigerweise niemand anders als den Gott *Ea* repräsentiert (II 140).

Damit scheint nun alles geklärt zu sein; dennoch können, nein, müssen wir weiter schürfen. Bei unseren bisherigen Deutungen haben wir noch immer die merkwürdige, durch ein charakteristisches Bild illustrierte Tatsache nicht erklären können, daß der große Hund aus dem Brunnentrog Wasser trinkt; weder für den wilden Hund, noch für den Gott *Tischchu*, noch für den Gott *Enlil* ist dies so recht passend. An wen erinnert uns doch dieses wilde, ganz mit Haaren bedeckte Wesen, das mit seinem Munde (nicht Maule!) an einem Brunnen gleich einem Tiere Wasser säuft? Halt! wir haben es — es ist *Enkidu*. Machen wir die Probe aufs Exempel:

Der Jäger tötet Tiere (darunter zweifellos auch Vögel).

Der Jäger führt das Freudenmädchen dem haarigen *Enkidu* zu.

Der böse Friedrich tötet Tiere, darunter auch Vögel.

Der böse Friedrich treibt mit Peitschenhieben Gretchen (dem haarigen großen Hunde zu).

Enkidu trinkt wie ein Tier Wasser an einer Tränke.

Der große Hund trinkt als ein Tier Wasser an einem Brunnen.

Das Freudenmädchen enthüllt, durch den Rat des Jägers veranlaßt, ihren Körper.

Gretchen verhüllt, durch die Hiebe des bösen Friedrich veranlaßt, ihr Gesicht.

Siebtätiges Beilager *Enkidu's* und des Freudenmädchens: langwierige Bettszene.

Der böse Friedrich liegt mit vielen Schmerzen im Bett: langwierige Bettszene.

Dem *Enkidu*, der bisher nur Wasser trank, wird durch das Freudenmädchen sein erstes menschliches Mahl, nämlich Brot sowie Rauschtrank, vorgesetzt; beides schmeckt ihm ausgezeichnet, und er wird lustig.

Dem großen Hunde, der bisher nur Wasser trank, wird sein erstes menschliches Mahl, darunter ein großer Kuchen sowie Wein, vorgesetzt; beides schmeckt ihm ausgezeichnet, und er wird zweifellos lustig.

Wiederum sind einige Erklärungen nötig. Daß der Jäger Friedrich als ein Knabe dargestellt ist, viel kleiner als das Freudenmädchen Gretchen, ist für einen Leser Jensens durchaus nichts Neues: der Jäger Ismael, der als Embryo von dem Freudenmädchen Hagar zu ihrer Brunnenszene mitgenommen wurde (Gen. 16, 6: I 295), ist doch jedenfalls noch viel kleiner gewesen. — Etwas schwieriger ist die Frage, mit welchem Rechte hier der Mensch *Enkidu* durch ein Tier vertreten wird, denn in den beiden Bänden Jensens kann ich tatsächlich einen solchen Reflex nirgends nachweisen: doch ist die Zomorphisierung des tierähnlichen, haarigen, mit Tierfellen bekleideten *Enkidu* jedenfalls etwas weit Natürlicheres als diejenige des Xisuthros, der nach Jensen in zwei südamerikanischen Märchen als Laubfrosch erscheint (Ergh. 142 f.); erwähnt sei noch, daß Jensen den Isaak — als Xisuthros-Kind — in der Gans von Philemon und Baucis wiedererkannt hat (II 369 Fußn. 3), sowie das sündige Sintflutvolk in den zweitausend Säuen von Genezareth (I 843). Auch das umgekehrte Verhältnis kommt vor: so verdanken wir z. B. Jensen die Aufdeckung der „neuen und wichtigen Tatsache“, daß Odysseus in der Telemachie nichts weiter als ein Reflex der von Saul gesuchten Eselinnen seines Vaters ist (II 358 f.). — Wenn *Enkidu* in unserer Geschichte mit dem Gotte *Tischchu* verschmolzen ist, so ist dies ja ebenso auch bei Gideon der Fall (I 712 f.). — Daß die Enthüllung des nackten Körpers und die schamhafte Verhüllung des Gesichts trotz aller Verschiedenheit der Sache in verwandten Sagen füreinander eintreten können, hat schon Jensen anlässlich des Freudenmädchens Rebekka nachgewiesen (I 349). — Ganz besonders interessant und wertvoll ist die Szene

der Bewirtung des wassertrinkenden großen Hundes mit Wein und menschlichem Essen: das babylonische Original findet sich nämlich nur in dem neuentdeckten sog. Pennsylvania-Text des *Gilgamesch*-Epos (Ergh. 55), von dem ich, als ich bei der Lektüre des I. Bandes von Jensens Buch zuerst die Gleichung „großer Hund = *Enkidu*“ aufstellte, noch gar nichts wußte und der somit für meine Kombination ein sehr willkommenes bestätigendes Zeugnis ablegt (vgl. Ergh. 64). Übrigens könnte in der Schlußszene des „bösen Friedrich“ nebenbei auch ein Reflex der dem *Enkidu* bei *Gilgamesch* erwiesenen königlichen Ehren stecken.

Auffallend ist es, daß der große Hund-*Enkidu* — ganz anders als im babylonischen Epos — den Jäger Friedrich angreift und schwer verwundet. Damit taucht eine weitere Möglichkeit auf: sollte in dem bösen Friedrich nicht am Ende auch noch ein anderer berühmter Gegner *Enkidu*'s stecken, nämlich der böse Tyrann *Chumbaba*? Machen wir die Probe.

Der Tyrann *Chumbaba* ist ein arger Wüterich.

Chumbaba wohnt auf dem Götterberge im Bergland Elam,

und zwar in einem Zedernwalde.

Chumbaba raubt (doch wohl zu erotischen Zwecken) die Göttin *Irnini-Ishtar*, die sich also nun in seiner Gewalt befindet.

Enkidu (und *Gilgamesch*) greifen den *Chumbaba* an.

Sie besiegen den *Chumbaba*, indem sie ihm den Kopf abschlagen.

Des *Chumbaba* Blut fließt in Strömen (schon weil ihm der Kopf abgeschlagen ist).

(Es ist möglich, „dass bereits in der babylonischen *Chumbaba*-Geschichte oder doch der ältesten für uns erreichbaren Gestalt ihrer israelitischen Reflexe ein Priester mit Brot und Wein dem *Gilgamesch* nach dem Kampfe entgegengekommen ist“ (I 325 f.): vgl. z. B. Melchisedek.)

Der böse Friedrich ist ein arger Wüterich.

Die Heimat des bösen Friedrich ist sehr gebirgig

und baumreich (man vgl. das zweite Bild).

Der böse Friedrich „peitscht“ seine Gretchen.

Der große Hund greift den bösen Friedrich an.

Er besiegt den bösen Friedrich, indem er ihm eine schwere Wunde beibringt.

Des bösen Friedrich Blut fließt in Strömen.

Nach dem siegreichen Kampfe gegen den bösen Friedrich wird der große Hund mit Kuchen und Wein bewirtet.

Einen ganz besonderen Wert lege ich auf die *Peitschungszenen*. Daß ein jeder Psychoanalytiker sie erotisch (als Sadtismus) deuten wird, kommt für mich erst in zweiter Linie in Betracht; viel wichtiger ist es, daß in der deutschen Sprache zwar nicht das Verbum „peitschen“, wohl aber ein sehr bekanntes Synonym davon²¹⁾ eine ausgesprochen erotische Nebenbedeutung hat; natürlich konnte der Verfasser des „Struwelpeter“ schon aus pädagogischen und Zensurgründen dieses Synonym nicht gebrauchen und mußte sich deshalb mit dem harmlosen „peitschen“ begnügen. Ich halte diesen von mir aufgedeckten Doppelsinn für nicht weniger wichtig, als den von Jensen mehrfach (z. B. Ergh. 145) für seine Konstruktionen ausgenutzten Doppelsinn des hebräischen (und biblisch-deutschen) Ausdrucks für „erkennen“. Übrigens steckt ja auch in den beiden vom bösen Friedrich erschlagenen *aves* eine nicht mißzuverstehende erotische Anspielung.

Wir sind aber immer noch nicht fertig. Genau so wie in dem tyrannischen Bauherrn Pharao neben der Löwen-Schlange (oder dem Schlangen-Löwen), dem Gotte *Enlil* u. s. w. auch der tyrannische Bauherr *Gilgamesch* steckt (I 125 f.), genau so fraglos steckt er auch in dem bösen Wüterich Friedrich: wie der Bautyrann *Gilgamesch* die erste Tafel seines Epos eröffnet, so sehen wir auch den bösen Friedrich gleich auf dem ersten Bilde seiner Geschichte auf einem riesigen (wohl auf sein Geheiß erbauten) gemauerten Altare stehen.

Es wären somit in der Geschichte vom bösen Friedrich folgende fünf Episoden des *Gilgamesch*-Epos zu einer einheitlichen Episode zusammengearbeitet: 1) *Gilgamesch* als tyrannischer Bauherr, 2) die Freudenmädchen-Episode, 3) die *Chumbaba*-Episode, 4) die sieben vorsintflutlichen Plagen und 5) des Xisuthros Sintflutberg-Episode. Es ist staunenswert, wie wenig diese ineinander geschoben, so ganz verschiedenartigen Episoden unter der Zusammenarbeit gelitten haben, wie leicht sie alle zu erkennen sind und wie mühelos sie sich gleich einem Seidenfaden auseinanderwickeln lassen.

Es ist nicht schwer zu bemerken, daß zwischen den einzelnen fünf Episoden der obigen Reihe²²⁾ größere oder kleinere Lücken klaffen. Hier soll vorläufig nur die erste dieser Lücken besprochen werden.

Was geschieht denn im *Gilgamesch*-Epos zwischen dem durch *Gilgamesch's* despotische Bauwut hervorgerufenen Jammern der

²¹⁾ Grimm DWb 3, 1618: „ein thier mit der ruthe, peitsche ficken, ihm einen kurzen streich versetzen“. — Ich erinnere daran, daß Jensen z. B. auch in der öffentlichen Schändung von Davids Keksweibern durch Absalom (2 Sam. 16, 22) einen Reflex der Entführung der *Ishtar* durch *Chumbaba* erblickt (I 531 f.).

²²⁾ Natürlich vor der Ineinanderschiebung, in der diese Reihe jetzt erscheint.

Jungfrauen von Erech und der Freudenmädchen-Episode? Nur eins: die Erschaffung *Enkidu's* — also genau dasselbe, was sich in der unmittelbar vorhergehenden Geschichte des Struwelpeter-Buches widerspiegelt! Die Geschichte vom bösen Friedrich und diejenige vom Struwelpeter ergänzen einander — ganz wie die Geschichten von Josua I. und Jerobeam I. (I 219) einander ergänzen!

Wenn *Enkidu* in der Struwelpeter-Geschichte als langhaariger Knabe, in derjenigen vom bösen Friedrich als völlig behaarter großer Hund dargestellt ist, so kann uns das in keiner Weise befremden: es hat eben einfach von dem *Enkidu* des Epos der große Hund die Behaartheit und Struwelpeter das lange Haupthaar — also genau dasselbe Verhältnis wie zwischen Esau-*Enkidu* und Joseph-*Enkidu* (I 264)!

3. Die gar traurige Geschichte mit dem Feuerzeug.

Den Schlüssel zum richtigen Verständnis dieser Geschichte bilden Minz und Maunz, die beiden wohlgesinnten, tiergestaltigen Warner der Heldin, die mit stechenden Krallen bewehrt und durch ihren ganzen Habitus deutlich als Männchen und Weibchen charakterisiert sind. Kein Zweifel: wir haben in Minz und Maunz die beiden Skorpionriesen des *Gilgamesch*-Epos vor uns — viel deutlicher als z. B. in Nabal und Abigail (I 444—447).

Gilgamesch beabsichtigt die Sonne nachzuahmen, indem er ihrem Wege durch das finstere Bergtor folgt.

Die Skorpionriesen (ein Mann und ein Weib), tiergestaltige Wesen mit spitzem Stachel bewaffnet, suchen den *Gilgamesch* zurückzuhalten.

Sie warnen ihn vor der Ausführung seines Unternehmens.

Gilgamesch schlägt ihre Warnungen in den Wind und führt sein Vorhaben aus.

Der Sonne gleich schreitet *Gilgamesch* an den Skorpionriesen vorüber durch das finstere Bergtor hindurch.

Paulinchen beabsichtigt die Sonne nachzuahmen, indem sie ein sonnenartig leuchtendes Streichholz entzündet.

Minz und Maunz (ein Männchen und ein Weibchen), tiergestaltige Wesen mit spitzen Krallen bewaffnet, suchen Paulinchen zurückzuhalten.

Sie warnen sie vor der Ausführung ihres Unternehmens.

Paulinchen schlägt ihre Warnungen in den Wind und führt ihr Vorhaben aus.

Wie eine Sonne leuchtend schreitet Paulinchen zwischen Minz und Maunz hindurch.

Nachher kommt *Gilgamesch* zu der Göttin *Siduri*, die ihn ebenfalls vor der mit der Fortsetzung seines Unternehmens verbundenen Lebensgefahr warnt.

Vorher sind Paulinchens Eltern zu Hause gewesen und haben sie ebenfalls vor der mit der Ausführung ihres Unternehmens verbundenen Lebensgefahr gewarnt. Nach der Katastrophe kommen sie nach Hause zurück.

Gilgamesch stirbt (wenn auch nicht sofort).

Paulinchen stirbt.

Wer heiteren Antlitzes die oben aufgedeckte Parallele für zufällig erklären und es deshalb ablehnen sollte daraus irgendwelche Konsequenzen zu ziehen, der wird hiermit gebeten, gefälligst einen Blick auf das Schlußbild unserer Geschichte zu werfen; nicht nur daß er darauf neben den beiden Katzen-Skorpionriesen den zu ihnen gehörigen Berg als Paulinchens Aschenhaufen reflektiert finden wird, sondern es tut sich vor seinen erstaunten Augen sogar ein unanfechtbarer Reflex des Schlusses von *Gilgamesch's* Reise zu Xisuthros auf: vorn erblicken wir das rings vom Ozean umflutete Festland, dahinter aber auf einem vulkanartig rauchenden Berge den mutmaßlichen Wohnsitz des Xisuthros, bei dem *Gilgamesch* (symbolisiert durch Paulinchens herzförmige Brosche) bereits glücklich angekommen ist; der Wohnsitz des Xisuthros aber befindet sich — ganz wie im *Gilgamesch*-Epos — an der Mündung der Ströme, die den Augen der weinenden Katzen entquellen!

Einige scheinbare Schwierigkeiten gilt es übrigens noch zu bewältigen: vor allem die jedenfalls merkwürdige Tatsache, daß *Gilgamesch* hier durch ein weibliches Wesen vertreten zu sein scheint. Das setzt uns zunächst in Verlegenheit. Doch tritt der ursprünglich männliche Charakter Paulinchens noch in verschiedenen Einzelheiten klar zutage — vor allem in ihren langen Höschen, die recht vorwitzig unter ihrem Mädchenrocke hervorgucken; und dann auch in ihrem Namen, der ja tatsächlich communis generis ist: neben einem Namen „Paulina“ gibt es eben auch einen Namen „Paulinus“ (ich brauche nur an den berühmten Kirchendichter Paulinus von Nola zu erinnern, der in Deutschland als Kind zweifellos „Paulinchen“ gerufen worden wäre).

Immerhin müssen wir uns unter Jensens Sagenmaterial auch nach einem leibhaftigen weiblichen *Gilgamesch* umschauen, und ein solcher ist dort (neben diversen weiblichen *Enkidu's*) auch tatsächlich vorhanden — freilich nur in einer ganz kurzen Szene: es ist dies die besessene Tochter des kanaanäischen Weibes von Mt. 15, 22 = Mc. 7, 25 (I 869).

Ich muß noch einmal zu dem merkwürdigen Namen „Paulinchen“ zurückkehren. Nach Jensen ist nächst Jesus der wich-

tigste Repräsentant des *Gilgamesch* im Neuen Testament der Apostel Paulus. Also zwei *Gilgamesch*-Figuren: Paulus und Paulinchen. Das läßt uns aufhorchen. Nur ein scheinbarer Namens-Anklang? Oder steckt mehr dahinter?? Ganz zweifellos — genau so wie bei der durch Jensen aufgedeckten Namensgleichheit von *Chumbaba* und dem Keniter Hobab (Num. 10, 29, Richt. 4, 11: I 437), oder von Juda's Freund Hira (Gen. 38, 12) und dem griechischen Chiron (II 374). Und gegen die Ähnlichkeit und den etymologischen Zusammenhang von „Paulus“ und „Paulinchen“ kann gewiß kein Sprachforscher etwas einwenden — oder doch jedenfalls viel weniger, als gegen die ebenfalls von Jensen entdeckte Ähnlichkeit der Namen „Paulus“ und „Apollonius“ (es handelt sich um den Apostel Paulus und Apollonius von Tyana: Ergh. 29). Zum Schluß noch eine schlagende Parallele. Jensen hat nachgewiesen, daß in der arabischen Märchenprinzessin *Schumul* (in der Geschichte von *Sul* und *Schumul*) niemand anders als der Prophet Samuel (ein *Enkidu*) mit noch deutlich erkennbarem Namen steckt (II 126 f. 275): das ist ja aber auf ein Haar dasselbe Verhältnis, wie zwischen dem Apostel Paulus und unserem Feuerzeug-Paulinchen!

Überaus archaisch ist die Gestalt Paulinchens insofern, als in ihr die ursprüngliche Sonnengott-Natur *Gilgamesch's* noch ungemein deutlich hervortritt — unvergleichlich deutlicher als im *Gilgamesch*-Epos selbst; das Bild des brennenden Paulinchens könnte geradezu für eine Darstellung der leuchtenden Sonnengottheit ausgegeben werden, wie sie das finstere Bergtor zwischen den beiden Skorpionriesen durchschreitet. Doch hat ja Jensen einen beinahe ebenso deutlichen Archaismus in dem hebräischen Namen des Simson-*Gilgamesch* nachgewiesen, der bekanntlich mit dem hebräischen Namen der Sonne und also auch mit demjenigen des babylonischen Sonnengottes *Schamasch* zusammenhängt (I 403).

Wenn die eine *Siduri* des *Gilgamesch*-Epos in unserer Geschichte durch ein *Siduri*-Ehepaar (nämlich die Eltern Paulinchens) vertreten ist, so erklärt sich dies einfach durch Angleichung an das Skorpionriesen-Ehepaar Minz und Maunz: eine umgekehrte Erscheinung werden wir unten bei der Daumenlutscher-Geschichte beobachten; ebendasselbst findet sich wiederum der charakteristische Zug, daß die *Siduri* nicht bloß nach den Skorpionriesen auftritt (wie im *Gilgamesch*-Epos), sondern zweimal: sowohl vor als nach ihnen, wobei gerade das erste Auftreten das wesentlichere ist.

Daß Paulinchen eines gewaltsamen Todes stirbt, ist für ihre Identität mit *Gilgamesch* natürlich kein Hindernis, denn auch Simson-*Gilgamesch*, Saul-*Gilgamesch*, Ahab-*Gilgamesch* und viele andere Jensensche *Gilgamesch*'e sterben eines gewaltsamen Todes.

Wie wir sehen, entspricht die Geschichte vom Feuerzeug einer Episode des *Gilgamesch*-Epos (nämlich der Reise *Gilgamesch's* zu Xisuthros), die im „bösen Friedrich“ nicht vertreten ist und dort in die Lücke zwischen der *Chumbaba*-Episode und den sieben vorsintflutlichen Plagen fallen müßte.

4. Die Geschichte von den schwarzen Buben.

In der Erzählung von den vom großen Nikolas in sein Tintenfaß getunkten bösen Buben eine Sintflut-Geschichte zu verkennen, verkennen zu können oder gar zu dürfen, dazu gehört schon allerlei. Wenige der Sintflut-Parallelen Jensens, abgesehen etwa von der Geschichte der Schilfmeer-Katastrophe König Pharaos, können sich an Deutlichkeit mit dieser Parallele messen.

Das gottlose Sintflutvolk mißachtet und verspottet (wie es nach verschiedenen Reflexen — z. B. den mohammedanischen Noahlegenden — scheint) den frommen Xisuthros.

Das Sintflutvolk wird (ebenefalls nach späteren Reflexen zu urteilen) von den Göttern gewarnt, aber vergeblich.

Die Götter beschließen, von dem großen *Enlil* beraten, die Menschheit in einer großen Flut zu ersäufen.

Der Gott *Ea* tritt als Beschützer des Xisuthros auf.

Das Sintflutvolk wird in der großen Flut ersäuft.

Nur Xisuthros wird nicht ersäuft.

Er verläßt seinen bisherigen Wohnort und begibt sich mit seinem Schiffe in eine andere Gegend.

Einiges zur Erläuterung.

Die drei Buben entsprechen als das Sintflutvolk natürlich auch Pharaos und seinem Heere, und zwar könnten ihre auffallenden Attribute so gedeutet werden: der Ludwig mit der schönen

Die gottlosen Buben mißachten und verspotteten den harmlosen Mohren.

Die bösen Buben werden von dem großen Nikolas gewarnt, aber vergeblich.

Der große Nikolas beschließt die bösen Buben in sein großes Tintenfaß einzutauchen.

Der große Nikolas tritt als Beschützer des Mohren auf.

Die bösen Buben werden in das große Tintenfaß eingetaucht, das sie nur als wesenslose Schatten verlassen können.

Nur der Mohr wird nicht eingetaucht.

Er verläßt seinen bisherigen Aufenthaltsort und begibt sich mit seinem Schirme in eine andere Gegend.

Mütze und der Wappenfahne entspricht dem König Pharaos selbst, der Wilhelm mit seinem runden Reif den Streitwagen Pharaos, der Kaspar mit der Bretzel dem proviantbeladenen Troß; und man beachte, daß hier Pharaos Armee, die als Schatten dem Mohren (wie es scheint, durch die Wüste!) im preußischen Parademarsch folgt, die richtige Marschordnung aufweist: an der Spitze die Streitwagen als Vorhut, dann der Pharaos mit der Hauptmacht und zuletzt der Troß!

Daß der große *Enlil* als großer Nikolaos (man beachte die echt babylonische riesige Profilgestalt mit der hohen Kopfbedeckung, dem langen Barte und der langen orientalischen Kleidung!) auch den Gott *Ea* in sich aufgenommen hat, läßt sich bekanntlich ganz ebenso in der biblischen Noahsage beobachten.

Warum ich den Schirm des Mohren mit solcher Bestimmtheit dem Schiffe des Xisuthros gleichsetze, das wird sich später zeigen; übrigens ist ja Jensens Gleichsetzung dieses Schiffes mit der Bundeslade und dem sie tragenden Wagen (I 183) auch nicht gerade viel einleuchtender.

Zum Schluß noch eine vielleicht nicht unwesentliche Bemerkung. Jensen (I 652) wundert sich über die Anekdote von den den Elias (recte Elisa) verspottenden kleinen Knaben (2 Kön. 2, 23 f.) und meint, daß diese Geschichte, obgleich unmittelbar hinter einer Sintflut-Episode (nämlich der „Heilung“ des Wassers zu Jericho) erzählt, mit der Xisuthros-Sage außer Zusammenhang stehe: unsere Struwwelpeter-Geschichte beweist das Gegenteil und zeigt, daß jene kleinen Knaben einfach ein Reflex des Sintflutvolks sind.

In der Geschichte des bösen Friedrich würde unsere Erzählung gerade die Lücke zwischen der Plagen-Episode und der Sintflutberg-Episode ausfüllen.

5. Die Geschichte vom wilden Jäger.

Dieser Jäger ist natürlich ein Reflex des Jägers im *Gilgamesch*-Epos — ein Reflex von einer Reinheit und Deutlichkeit, wie Jensen ihm nichts auch nur entfernt Gleichwertiges an die Seite setzen kann; sieht diese echte Nimrods-gestalt doch aus, als wäre sie, ganz unverhüllt und nicht retuschiert, aus der ersten Tafel des babylonischen Epos geschnitten!

Der Jäger bewaffnet sich und geht auf die Jagd.

Er will wilde Tiere töten.

Der haarige *Enkidu* vereitelt die Jagdpläne des Jägers.

Der Jäger begibt sich mit dem Freudenmädchen zu einer Tränke.

Der Jäger bewaffnet sich und geht auf die Jagd.

Er will den Hasen totschießen.

Der haarige Hase vereitelt die Jagdpläne des Jägers.

Der Jäger begibt sich eilends zu einem Brunnen, neben dem die Frau des Jägers weilt.

Der haarige *Enkidu* kommt zur Tränke.

Das Freudenmädchen enthüllt alle ihre Reize.

Siebtätiges Beilager *Enkidu's* mit dem Freudenmädchen.

Hierauf setzt das Freudenmädchen dem *Enkidu* sein erstes menschliches Mahl vor.

Danach nimmt *Enkidu* seine Waffe und schützt die Hirten vor Löwen und Wölfen; die Hirten schlafen ruhig.

Der haarige Hase kommt zum Brunnen.

Die Frau des Jägers hat alle ihre Reize verhüllt.

Der Kaffee aus der zerbrochenen Kaffeetasse fließt dem kleinen Hasen auf die Nase: damit hat die Frau des Jägers ihm sein erstes menschliches Mahl vorgesetzt.

Vorher nimmt der Hase des Jägers Flinte; der Jäger schläft ruhig.

Also der Hase ein Reflex des *Enkidu*? Ei freilich: man lese nur nach, was oben (S. 24) über den großen Hund in der Geschichte vom bösen Friedrich gesagt ist; und ein Hase, der wie ein Mensch *B r i l l e* und *F l i n t e* zu gebrauchen weiß, kann sehr wohl als Reflex eines tierähnlichen Menschen gelten. — Daß *V e r h ü l l e n* und *E n t h ü l l e n* sagengeschichtlich füreinander eintreten können, haben wir ebenfalls schon in der Geschichte vom bösen Friedrich gesehen (oben S. 24); die Frau des Jägers unterscheidet sich von dem Freudenmädchen eben gerade so weit, wie eine ehrbare deutsche Jägersfrau, die etwas auf sich hält, sich von einem babylonischen Freudenmädchen unterscheiden muß (vgl. das bei Jensen I 349 über Rebekka Gesagte). — Etwas schwieriger ist der Umstand, daß das Freudenmädchen hier gerade durch eine verheiratete Frau vertreten ist; aber (von allem anderen, z. B. der Parallele von Jesus und dem samaritanischen Weibe, abgesehen) wird sie ja doch wohl durch den Sturz ihres Gatten in den Brunnen zu einer *W i t w e*; und als eine Witwe erscheint das Freudenmädchen bekanntlich in der Geschichte des Propheten Elias: denn die ehrbare Witwe von Sarepta ist nach Jensens Entdeckung ursprünglich ein Freudenmädchen gewesen, und Elias hat ursprünglich nicht bloß *b e i i h r g e w o h n t*, sondern auch *i h r b e i g e w o h n t* (I 582). Die letztere Szene ist im „Struwelpeter“ wahrscheinlich — nein, sicher — aus Zensurgründen ausgefallen. — Besonders wichtig sind für mich die Bewirtung und das Waffenergreifen des einen bzw. des anderen Hasen, weil diese Szenen sich nur in dem *n e u e n t d e c k t e n P e n n s y l v a n i a - T e x t e* finden und mir daher erst als nachträgliche Bestätigung meiner Theorie bekannt geworden sind (vgl. oben S. 24 f. zur Geschichte vom bösen Friedrich). Die Waffen-

ergreifungsszene hat nun freilich in unserer Geschichte eine gewisse Dislozierung erfahren, indem sie vor die Begegnung des Hasen-*Enkidu* mit der Jägersfrau-Freudenmädchen geraten ist. Dieser Unterschied vom babylonischen Original macht an sich nichts aus. Um so besser aber, wenn er etwa eine Erklärung fände. Und die läßt sich geben, und zwar eine sehr gute, nämlich eine Kontamination mit der *Chumbaba*-Episode; diese Kontamination erklärt gleichzeitig auch die etwas auffällige Spaltung des einen Hasen in zwei am Schluß der Erzählung.

Tatsächlich finden wir hier, ganz wie in der Geschichte vom bösen Friedrich, die Freudenmädchen-Episode und die *Chumbaba*-Episode miteinander eng zusammengearbeitet und ineinander geschoben:

Der wilde Tyrann *Chumbaba* lebt im Gebirgslande Elam auf dem Götterberg, in einem Zedernwalde, über dem eine einzelne hohe, schattige Zeder besonders hervorragt.

Chumbaba wird mit sieben „Hemden“ bekleidet, zieht aber dann sechs davon wieder aus.

(*Chumbaba* zieht gegen das von *Gilgamesch* beherrschte Erech ins Feld, um die Stadtgöttin *Irnini-Ishtar* zu erobern.)

Gilgamesch und *Enkidu* ergreifen die Waffen und gehen zur Offensive über.

Chumbaba wird besiegt.

Dem *Chumbaba* wird der Kopf abgehauen.

(Nach dem Kampfe kommt ein Priester mit Brot und Wein dem *Gilgamesch* entgegen: vgl. oben S. 25 zur Geschichte vom bösen Friedrich.)

Gilgamesch und *Enkidu* bringen triumphierend die zurück-eroberte Stadtgöttin *Irnini-Ishtar* zurück.

Der wilde Jäger lebt in einer Gebirgslandschaft, in einem Walde, von dem ein einzelner hoher, schattiger Baum besonders abgebildet ist.

Der Jäger zieht sein grasgrün neues Röcklein an.

Der Jäger läuft ins Feld hinaus, um den Hasen totzuschießen.

Der Hase ergreift des Jägers Waffe und geht zur Offensive über.

Der Jäger wird besiegt.

Der Jäger findet auf der Flucht vor der Kugel des Hasen offenbar durch einen Sturz in den Brunnen seinen Tod.

Nach dem Kampfe wird dem kleinen Hasen Kaffee auf die Nase gegossen.

Der kleine Hase schwenkt triumphierend den eroberten Kaffeelöffel der Frau des Jägers.

Der Hauptunterschied von der Darstellung des babylonischen Epos beruht darin, daß als Gegner *Chumbaba's* nicht *Gilgamesch*, sondern gerade *Enkidu* die Hauptrolle spielt; aber auch *Gilgamesch* ist hier (anders als in der Geschichte vom bösen Friedrich!) wenigstens vorhanden, und zwar als ein dem Hasen *Enkidu* ganz angeglicherer kleiner Sohn, also ebenfalls ein H a s e. Das Vater und Sohn-Verhältnis zwischen *Gilgamesch* und *Enkidu* hat Jensen in israelitischen *Gilgamesch*-Sagen mehrfach nachgewiesen (I 413. 526 f. etc.), nur daß dort *Gilgamesch* immer der V a t e r des *Enkidu* ist: in unserer Geschichte müßte also der *Gilgamesch* für den *Enkidu* eingetreten sein und andererseits der *Enkidu* für den *Gilgamesch* (vgl. I 420); und wirklich zeigt in dem Verse „Des H ä s c h e n s Kind, der kleine H a s“ das charakteristische Deminutivum noch heute, wer von den beiden ursprünglich der Sohn gewesen ist. — *Gilgamesch* könnte in der Geschichte vom wilden Jäger übrigens noch in einem anderen Reflex vorhanden sein: denn so toll das nun manchem erscheinen mag, könnte in der als B u n d e s g e n o s s e des Hasen-*Enkidu* den J ä g e r *Chumbaba* s t e c h e n d e n, m e n s c h e n g e s i c h t i g e n, s c h a d e n f r o h l a c h e n d e n S o n n e vielleicht der einstige S o n n e n g o t t *Gilgamesch-Schamasch* zu erkennen sein (vgl. oben S. 29 zur Geschichte mit dem Feuerzeug). Noch wahrscheinlicher ist es freilich, daß wir es hier einfach mit einem Reflex des den beiden Helden auf *Reschat-Belit's* Bitten von *Schamasch* gegen *Chumbaba* gewährten Schutzes (I 13 f.) zu tun haben. — Etwas auffallend ist der Umstand, daß die Göttin *Irnini-Ishtar* durch den Kaffeeöffel der Frau des Jägers, also durch einen leblosen Gegenstand, vertreten ist: doch dürfte sie hier als die wiedereroberte Statue der Stadtgöttin von Erech gedacht sein; jedenfalls ist ein solcher Reflex nicht merkwürdiger, als derjenige des Xisuthros als Labans Hausgötze (I 249).

Mit dem Bewußtsein, eine sehr verwickelte Frage anzuschneiden, trete ich in die nachfolgende Erörterung ein. Der Jäger unserer Geschichte kommt nicht durch E n t h a u p t u n g um, wie sein babylonisches Urbild *Chumbaba*, sondern offenbar durch den Sturz in einen Brunnen. Dies erinnert denn doch gar zu deutlich an das Schicksal J o s e p h s und des von seinen Stiefbrüdern Atreus und Thyestes getöteten und in einen Brunnen geworfenen schönen C h r y s i p p u s; nun sind aber sowohl Joseph (I 261 f.) als der diesen reflektierende Chrysippus (II 372) *Enkidu's*, und zwar sterbende *Enkidu's*! Dem Tode des *Enkidu* (und sogar der *Chumbaba*-Episode) geht aber — nach Jensens I. Bande (S. 7—9) schon im babylonischen Epos, nach seinem II. Bande (Ergh. 67—71) nur in dessen israelitischen Derivaten — die Episode der W ü s t e n f l u c h t *Enkidu's* voraus, wo der verzweifelnde *Enkidu* in der W ü s t e von dem S o n n e n g o t t *Schamasch* getröstet wird. Sollte sich nun diese Szene (die heutzutage in die 7. Tafel des Epos versetzt wird:

Ergh. 67) nicht mit geradezu unheimlicher Deutlichkeit in dem Bilde des in einer Einöde unter den Strahlen der freundlich lächelnden Sonne friedlich schlummernden Jägers widerspiegeln? Ich sehe die Schwierigkeit ein, die in der Annahme liegt, daß der Jäger sowohl den *Enkidu* als dessen Todfeind *Chumbaba* vertritt; aber genau dieselbe Erscheinung hat Jensen auch bei Absalom nachgewiesen (I 527. 530. 536)!

Durch die Episoden von *Enkidu's* Wüstenflucht und *Enkidu's* Tod ergänzt die Geschichte vom wilden Jäger diejenige vom bösen Friedrich; in ihrem Hauptteil aber — als Verbindung der Freudenmädchen- und der *Chumbaba*-Episode — stellt sie eine Dublette zu einem Teil der Friedrich-Geschichte vor.

6. Die Geschichte vom Daumenlutscher.

Auch diese Erzählung ist eine Dublette, und zwar zu der Geschichte mit dem Feuerzeug — also zu der Reise *Gilgamesch's* zu Xisuthros (speziell: Skorpionriesen- und *Siduri*-Episode). Die Ähnlichkeit im Aufbau der beiden Struwwelpeter-Geschichten wird sogar von unvoreingenommenen kindlichen Lesern deutlich empfunden.

Gilgamesch befindet sich vor dem finsternen Bergtor, das nur von der Sonne durchschritten werden kann.

(Die verhüllte Göttin *Siduri* warnt *Gilgamesch* vor der mit seinem Unternehmen verbundenen ersten Gefahr.)

(*Gilgamesch* schlägt ihre Warnungen in den Wind.)

Vor *Gilgamesch* erscheinen zwei schreckenerregende Skorpionriesen.

Nachher kommt *Gilgamesch* zu der verhüllten Göttin *Siduri* (s. o.).

Konrad befindet sich vor einem Doppelbogentor, das durch ein oben angebrachtes Sonnenbild deutlich als Sonnentor charakterisiert ist.

Die verhüllte Frau *Mama* warnt Konrad vor der mit dem Daumenlutschen verbundenen ersten Gefahr.

Konrad schlägt ihre Warnungen in den Wind.

Vor Konrad erscheint ein schreckenerregender riesiger Schneider mit einer großen Schere.

Nachher kommt die verhüllte Frau *Mama* wieder zu Konrad zurück.

Wundervoll sind in dieser Geschichte zwei Reflexe: erstens der Schneider, der sowohl Skorpion (vgl. seine Schere) als Riese ist (während doch z. B. der schöne Joseph, der von Jensen — wenigstens im I. Bande [S. 275] — als Skorpionriese anerkannt wurde, weder einem Skorpion noch einem Riesen besonders ähnlich sah); zweitens die Frau *Mama* mit ihrem Umschlagetuch,

die die „mit einer Hülle verhüllte und mit einer Kleidschnur umbundene“ Göttin *Siduri* brillant repräsentiert — mindestens ebenso gut wie dies die homerische Kalypso tut (sieht man doch von ihrem ganzen Körper tatsächlich nur die linke Hand und einen Streifen vom Halse!).

Genau wie in der Geschichte mit dem Feuerzeug tritt die *Siduri* z w e i m a l auf: sowohl v o r als n a c h dem Skorpionriesen, und zwar ist wiederum ihr e r s t e s Auftreten das wichtigere; und genau wie dort hat sich auch hier (nur in umgekehrter Richtung) eine Angleichung zwischen *Siduri* und Skorpionriesen vollzogen: wie dort unter dem Einfluß des Skorpionriesenpaares Minz und Maunz aus der einen *Siduri* ein *Siduri*-Ehepaar geworden ist, so hier unter dem Einfluß der Frau Mama-*Siduri* aus dem Skorpionriesenpaar ein einziger männlicher Skorpionriese, nämlich der Schneider ²³). Übrigens tritt ja z. B. auch in der Odyssee ein männlicher Skorpionriese ohne Ehefrau — Polyphem — auf (II 198).

Daß das Zusammentreffen Konrads mit dem Schneider für den ersteren so tragisch endet, während im babylonischen Original die Skorpionriesen sich dem *Gilgamesch* gegenüber recht freundlich zeigen, hat natürlich gar nichts zu sagen, denn Jensen hat nicht nur siegreiche Kämpfe verschiedener *Gilgamesch*'e gegen Skorpionriesen (z. B. Moses' gegen den Riesen Og von Basan: I 129) nachgewiesen, sondern auch die h ö c h s t u n g l ü c k l i c h e Begegnung des *Gilgamesch* Odysseus mit dem Skorpionriesen Polyphem (II 304).

7. Die Geschichte vom Suppen-Kaspar.

In dieser wissenschaftlich sehr interessanten Erzählung erkennen wir zunächst ein Bruchstück der Episode von der buhlerischen *Ishtar* — einer Episode, die uns im „Struwelpeter“ bisher noch nicht begegnet ist und die im babylonischen Original unmittelbar hinter der *Chumbaba*-Episode folgt.

Ischullanu ist der Gärtner des Vaters der *Ishtar*.

Der Gärtnerberuf des Suppen-Kaspar wird diskret, aber unverkennbar durch den auf seinem Grabe wachsenden Rosenstrauch sowie durch das die Bilder umrankende Weinlaub ²⁴) angedeutet.

²³) Immerhin wäre auch der Gedanke erwägenswert, ob nicht am Ende in der Frau Mama — genau wie in der Abigail (I 447) — die *Siduri* mit dem weiblichen Skorpionriesen zu einer Persönlichkeit verschmolzen ist.

²⁴) Man denke auch an Naboth-*Ischullanu*!

Ischullanu wird von der *Ischtar* zu einem Mahle eingeladen.

Ischullanu weist diese Einladung höhnend zurück.

Zur Strafe wird *Ischullanu* von der *Ischtar* irgendwie „festgesetzt“, so daß er sich nicht rühren kann.

Suppen-Kaspar wird zum Essen der Suppe eingeladen.

Suppen-Kaspar weist diese Einladung frech zurück.

Zur Strafe muß Suppen-Kaspar verhungern, stirbt und kommt in das Grab, in dem er sich nicht rühren kann.

Der Hauptunterschied zwischen unserer Geschichte und ihrem babylonischen Original liegt darin, daß Suppen-Kaspar zur Strafe für sein Vergehen nicht bloß „festgesetzt“ wird, sondern **s t i r b t**: diese Abnormität rührt aber ohne jeden Zweifel daher, daß sich in ihm nicht bloß *Ischullanu* widerspiegelt, sondern auch ein anderer Liebling der *Ischtar* — nämlich *Tammuz*, der berühmte, tragisch umgekommene „Buhle ihrer Jugend“. Hat doch Jensen nachgewiesen, daß in dieser Verschmelzung von *Ischullanu* mit *Tammuz* (oder anderen getöteten Lieblingen der *Ischtar*) auch der Grund dafür liegt, warum *Uria-Ischullanu* nicht ins Gefängnis gesteckt, sondern ums Leben gebracht wird (I 495); und mit *Naboth-Ischullanu* — der, nebenbei bemerkt, wie *Kaspar-Ischullanu* ein Gärtner, und zwar ein Weingärtner ist — steht es offenbar ebenso (I 627).

Daß die *Ischtar* als Gastgeberin in der Suppen-Kaspar-Geschichte ganz im Hintergrund bleibt, hat natürlich nichts zu besagen; wir haben sie uns hier jedenfalls als ein weibliches Wesen — die Mutter oder die Wärterin Suppen-Kaspars — zu denken.

Nun scheint aber in unserer Erzählung nicht nur die *Ischullanu*-Geschichte zu stecken, sondern auch ein anderer hochberühmter babylonischer Mythos, der zwar im *Gilgamesch*-Epos nicht vorkommt, aber doch einem Teile desselben parallel geht: ich meine die *Adapa*-Sage (I 75 f. 121 f.):

Dem *Adapa*²⁵⁾ wird Speise (oder Brot) und Wasser des Lebens angeboten.

Hätte er davon genossen, so wäre er unsterblich geworden.

Leichtsinnig weist *Adapa* die angebotene heilsame Speise zurück.

Zur Strafe dafür bleibt *Adapa* sterblich.

Dem Suppen-Kaspar wird Suppe angeboten.

Hätte er davon genossen, so wäre er am Leben geblieben.

Leichtsinnig weist Suppen-Kaspar die angebotene heilsame Speise zurück.

Zur Strafe dafür muß Suppen-Kaspar sterben.

Höchst merkwürdig ist ferner ein Umstand, auf den ich auch alle professionellen Mondmythologen dringend

²⁵⁾ Nach Jensen (I 75) wahrscheinlich mit *Xisuthros* identisch.

aufmerksam mache: nämlich die sehr auffallende Tatsache, daß der anfangs kugelrunde Suppen-Kaspar in dem kurzen Zeitraum von fünf Tagen derart abnimmt, daß er schließlich wie ein Fädchen wird und dann im dunklen Grabe verschwindet. Kein Zweifel: wir haben in Suppen-Kaspar auch eine Mondgottheit vor uns, und zwar fraglos den babylonischen Mondgott *Sin*. Die einzigen Abweichungen von den astronomischen Monderscheinungen liegen darin, daß im Suppen-Kaspar bloß die Phasen der zweiten Hälfte des Mondmonats dargestellt sind und daß die Entwicklung von Vollmond bis Schwarzmond von 5×3 auf 5 Tage zusammengedrängt ist. Die Verschmelzung des *Ischullanu* mit dem *Sin* erklärt sich einfach dadurch, daß nach einer babylonischen Überlieferung (I 230) auch der letztere in nahen Beziehungen zur *Ishtar* steht, da er nämlich ihr Vater ist: hat doch Jensen aus diesem Grunde und wegen seines Namens etc. auch den Laban für eine Mondgottheit erklärt (a. a. O.).

Ob sich in dem Hungertode Suppen-Kaspars nicht auch eine der drei vorsintflutlichen Hungerplagen widerspiegelt, darf wenigstens gefragt werden.

8. Die Geschichte vom Zappel-Philipp.

Auch in dieser Erzählung haben wir eine Dublette vor uns, und zwar zu der Geschichte von den schwarzen Buben, — d. h. wir haben es auch hier mit einer Sintflut-Katastrophe zu tun.

Das Sintflutvolk sündigt.

Zappel-Philipp schaukelt.

Das Sintflutvolk wird (nach späteren Reflexen zu urteilen) von den Göttern (oder auch von Xisuthros) in ernstem Tone gewarnt, aber vergeblich.

Zappel-Philipp wird von seinem Vater in ernstem Tone gewarnt, aber vergeblich.

Das Sintflutvolk sündigt weiter.

Zappel-Philipp schaukelt weiter.

Es erfolgt eine Katastrophe.

Es erfolgt eine Katastrophe.

Das Sintflutvolk verschwindet unter den Wogen der Sintflut.

Zappel-Philipp verschwindet unter dem Tischtuch.

Nur Xisuthros, seine Familie und Begleiter werden gerettet und sind noch zu sehen.

Nur der Vater und seine Frau verschwinden nicht und sind noch zu sehen.

Der Leser wird nun wahrscheinlich einwenden, daß die obige Parallele doch gar zu gekünstelt sei, da wir es bei Zappel-Philipp ja gar nicht mit einer Wasserkatastrophe zu tun haben; dadurch wird der Leser aber nur beweisen, daß er Jensens Buch

nicht gelesen hat, denn letzterer hat darin mehrfach nachgewiesen, daß zu einer Sintflut Wasser oder eine sonstige Flüssigkeit durchaus nicht notwendig ist, und daß in israelitischen *Gilgamesch*-Sagen trockene Sintflut-Katastrophen ganz an der Tagesordnung sind: so haben wir es bei dem Einsturz der Mauern von Jericho (I 160 f.), bei dem durch Simson verursachten Einsturz des Tempels von Gaza (I 396), bei dem Einsturz der Stadtmauer von Aphek (1 Kön. 20, 30: I 598 f.) und bei Gideons Posaunenblasen (I 723—725) mit lauter deutlichen Sintflut-Geschichten zu tun (vgl. auch I 782 f.). Und ganz wie das Blasen und der Schall der Posaunen sowie das Kriegsgeschrei von Jericho u. s. w., ist auch das Geschrei von Zappel-Philipp und seinem Vater sowie das Donnergepolter des herabstürzenden Geschirres ein Reflex des Sturmes, der die Sintflut erregte, wenn nicht von Sturm und Donnerschlägen, von denen der keilinschriftliche Sintflutbericht erzählt (I 161).

Die Zappel-Philipp-Sintflut hat vor der Jericho-Sintflut, der Aphek-Sintflut u. s. w. noch jenen ursprünglichen Zug voraus, daß es sich bei ihr keineswegs um eine ganz trockene Sintflut handelt: man beachte doch auf dem Bilde die Ströme, die sich über den unter dem Tischuch begrabenen Zappel-Philipp aus den heruntergefegten und zerbrochenen Gefäßen ergießen, nämlich aus einer Suppenschüssel, einer Weinflasche, drei Suppentellern und zwei Weingläsern; also sage und schreibe aus sieben Flutenquellen, in denen wir mit absoluter Sicherheit die sieben Tage der babylonischen Sintflut wiedererkennen können: genau so sicher, wie Jensen in den sieben Töchtern Jethros die sieben Nächte des Beilagers *Enkidu's* mit dem Freudenmädchen wiedererkannt hat (II 418).

Daß Zappel-Philipp mit seinem verbissenen, eigensinnigen Gesichtsausdruck und seinem verhärteten Herzen einen ausgezeichneten Vertreter des unverbesserlichen Sintflutvolks abgibt, dürfte ohne weiteres klar sein; wenn sich aber jemand daran stoßen sollte, daß ein einziger Mensch hier der Reflex eines ganzen zahlreichen Volkes sein soll, so braucht nur daran erinnert zu werden, daß ja auch der eine Poseidon als Erbauer der Mauern Trojas das gesamte, ebenfalls recht zahlreiche Volk Israel repräsentiert (II 403 f.).

Daß die Sintflut-Katastrophe unserer Geschichte gerade mit einer Mahlzeit verknüpft ist, dürfte seinen Ursprung darin haben, daß sie gleichzeitig auch ein Xisuthros-Opfer widerspiegelt, bei dem außer Xisuthros selbst noch dessen Frau (oder Tochter) anwesend ist. Man braucht nur das letzte Bild unserer Erzählung mit dem ersten Bilde der Geschichte vom bösen Friedrich zu vergleichen: ganz wie Friedrich-Xisuthros oben auf dem Altar hat Zappel-Philipps Vater beide Arme pathetisch über dem Altartisch und der hingeopferten Mahlzeit erhoben,

und ganz wie Friedrich-Xisuthros auf den Altarstufen führt auch Zappel-Philipps Vater einen ausdrucksvollen Opfertanz auf.

„Und die Eltern stehn dabei. Beide sind gar zornig sehr, Haben nichts zu essen mehr.“ Wir haben hier also eine der drei vorsintflutlichen Hungerplagen vor uns, die — infolge einer kleinen Dislozierung — der Sintflut folgt, statt ihr vorauszugehen, und deren Plagencharakter durch die unter dem Bilde herabhängenden Rutenbündel unmißverständlich angedeutet ist (ist doch eine Plage eine Zuchtrute Gottes). Daß eine Hungerplage einer Sintflut folgt, kommt auch bei anderen Völkern vor, so z. B. bei den Wogulen und Samojeden²⁶). — Eine noch weit innigere Verschmelzung eines Stückes der Sintflutepisode mit einem Stücke einer Hungerplage hat übrigens Jensen in der Karmel-Episode der Elias-Sage nachgewiesen (1 Kön. 18: I 614).

9. Die Geschichte vom Hans Guck-in-die-Luft.

Auch hier haben wir es zunächst mit einer deutlichen Sintflut-Sage, also mit einer Dublette zu den „bösen Buben“ und zum „Zappel-Philipp“ zu tun. Als ein Reflex des Sintflutvolks fällt Hans Guck-in-die-Luft ins Wasser, und als ein Reflex des Xisuthros wird er von einem bärtigen Manne — doch wohl dem freundlichen Gotte *Ea* — vor dem Ertrinken gerettet; die Verschmelzung des Sintflutvolks mit dessen Mitbürger Xisuthros ist jedenfalls viel weniger auffallend als diejenige des Königs des Sintflutvolks mit dem Veranstalter der Sintflut *Enlil* in der Moses-Sage (I 145 f.). Und in Hansens roter Mappe (die ja möglicherweise Banknoten enthält) könnte, wie in dem goldenen Vlies der Argonauten-Sage (II 315), noch ein verschwommenes Abbild zu sehen sein von dem Gold und Silber, das Xisuthros mit sich in seine Sintflut-Arche nimmt.

Immerhin ist damit noch nicht unsere ganze Erzählung erklärt; vor allem, was bedeutet denn der langhaarige Hund, der dem Hans Guck-in-die-Luft entgegengerannt kommt? Halt! Kreuzte dieser Hund nicht schon einmal unsern Weg? Freilich: es ist der große Hund aus der Geschichte vom bösen Friedrich, ein unverkennbarer *Enkidu*! Damit haben wir den Schlüssel zur Lösung in der Hand. Man braucht es hoffentlich nur auszusprechen, damit jeder es erkenne, daß die Geschichte von Hans Guck-in-die-Luft im wesentlichen eine stark zusammengeschrumpfte, große Lücken aufweisende Reproduktion der Geschichte des *Gilgamesch* ist, von seinem Zusammentreffen mit *Enkidu* bis zu seiner Rückkehr von Xisuthros.

²⁶) Walter Anderson, Nordasiatische Flutsagen, Dorpat 1923 (= *Acta et Commentationes Universitatis Dorpatensis* B IV 3), S. 8. 17. 39 f.

Gilgamesch trifft mit dem haarigen *Enkidu* zusammen.

Enkidu stirbt; *Gilgamesch* empfindet Todesangst.

Gilgamesch begibt sich auf den Weg zum großen Wasser.

An den Wassern des Todes angelangt, macht *Gilgamesch* sich zum Sprunge ins Wasser bereit (und springt hinein?).

Von Xisuthros (?) und dessen Schiffer *Urschanabi* (??) gerettet, kommt *Gilgamesch* ans Land.

Gilgamesch wäscht sich (und wird ganz naß).

Gilgamesch wird mit einem neuen Gewande bekleidet.

Xisuthros befiehlt dem *Gilgamesch* das Zauberkraut aus dem „Süßwasser“ zu holen; *Gilgamesch* tut dies.

Auf dem Heimwege findet *Gilgamesch* eine Wassergrube mit kaltem Wasser und wäscht sich darin.

Währenddessen wird ihm das Zauberkraut von einer Schlange geraubt und kommt ihm so abhanden.

Das Zauberkraut bleibt dem *Gilgamesch* auf ewig verloren.

Hierzu einige Erläuterungen.

Man wundere sich nicht darüber, daß ich den Hund in unserer Geschichte als tot bezeichne, obgleich in dem betreffenden Texte nichts darüber steht: wenn ein Hund nach einem so heftigen und schmerzhaften Zusammenstoß mit geschlossenem Maul regungslos auf dem Rücken daliegt, dann ist er eben tot — oder doch zum mindesten schwer ohnmächtig.

Hans Guck-in-die-Luft trifft mit dem haarigen Hunde zusammen.

Der Hund liegt tot da; Hans Guck-in-die-Luft liegt daneben und schreit in Todesangst.

Hans Guck-in-die-Luft begibt sich auf den Weg zum großen Wasser.

Am Flusse angelangt, fällt Hans Guck-in-die-Luft ins Wasser.

Von den zwei Männern gerettet, kommt Hans Guck-in-die-Luft ans Land.

Hans Guck-in-die-Luft fällt ins Wasser (s. o.) und wird ganz naß.

Hans Guck-in-die-Luft muß zweifellos ein neues Gewand anziehen.

Hans Guck-in-die-Luft fällt ins Süßwasser hinein (s. o.), wo gleich darauf die rote Mappe sichtbar wird.

Hans Guck-in-die-Luft fällt in das kalte Wasser hinein (s. o.) und wird naß.

Währenddessen schwimmt ihm die rote Mappe davon und kommt ihm so abhanden.

Die rote Mappe bleibt dem Hans Guck-in-die-Luft auf ewig verloren.

Sehr interessant ist die Tatsache, daß der Sturz des Hans Guck-in-die-Luft ins Wasser infolge einer weitgehenden Haplogie vier verschiedenen Ereignissen des babylonischen Originals entspricht: 1) dem mutmaßlichen Sprunge *Gilgamesch's* in die Wasser des Todes, 2) seiner Waschung bei Xisuthros, 3) seinem Hinabtauchen nach dem Zauberkraute und 4) seiner Waschung in der Wassergrube auf dem Heimwege. Eine solche Haplogie ist übrigens nicht ganz ohne Parallelen: läßt sich doch z. B. auch in der Geschichte von Petri Fischzug (I 1013) und besonders in der Polykrates-Sage (II 134. 658 f.) etwas Ähnliches nachweisen.

Von den beiden dem Hans Guck-in-die-Luft helfenden Männern ist natürlich der bärtige (den wir vorhin als den Gott *Ea* kennen gelernt haben) der Xisuthros; der andere ist wahrscheinlich sein Schiffer *Urschanabi*, könnte aber in Anbetracht seiner langhaarigen Frisur auch die Frau oder Tochter des Xisuthros repräsentieren.

Sehr interessant ist die merkwürdige Rolle der drei Fischelein. Hierfür ließen sich zwei Erklärungen denken. Einerseits dient in verschiedenen, besonders nord-israelitischen, *Gilgamesch*-Sagen als Reflex des Zauberkrauts ein Fisch: so in der Tobit-Sage (I 774. 793 f.), in der Jonas-Sage (I 803 f.), in der Geschichte von Petrus und dem Fische mit dem Stater im Maul (I 888 f.), in derjenigen von Petri Fischzug (I 1012 f.) und in der Polykrates-Sage (II 657—659); dann wären also die drei Fische eine Dublette zu der roten Mappe. Andererseits aber hat es den Anschein, daß *Gilgamesch*, wenigstens nach einer Überlieferung, in den Wassern des Todes angelangt, seine Reise zu Xisuthros hin zum Teil unter dem Wasser, vielleicht im Bauch eines Fisches, zu Ende führen mußte — nach dem Vorbilde vielleicht der im Wasser versinkenden, untergehenden Sonne (Ergh. 130 f.); man vgl. wiederum die Jonas-Sage (Ergh. 31. II 133 f.), dann aber auch die Arion-Sage (II 437) u. s. w.

Daß in unserer Geschichte der Verlust des Zauberkrauts (d. h. der roten Mappe) sich vor der Ankunft des Hans-*Gilgamesch* bei Xisuthros ereignet, kommt ganz ebenso in einer bei Jensen wiedergegebenen buddhistischen Legende vor (II 609 f.).

Wenn in der Geschichte von Hans Guck-in-die-Luft eine *Gilgamesch*-Fahrt zu Xisuthros hin mit einer in einer *Gilgamesch*-Sage erzählten Sintflut-Geschichte verschmolzen ist, so ist dies genau dasselbe, was Jensen für die nord-israelitische Jonas-Sage festgestellt hat (I 802 f. II 599).

10. Die Geschichte vom fliegenden Robert.

In Roberts Himmelfahrt haben wir (genau wie in derjenigen des Elias: I 601) ein unmittelbar verständliches und unverstümmeltes Echo von Xisuthros' Verschwinden zu

den Göttern hin nach der Flut; ähneln sich doch die beiden Geschichten fast wie ein Ei dem anderen. Immerhin müssen wir dabei in Betracht ziehen, daß der Regen und der Wind mit der Entrückung des Xisuthros direkt nichts zu tun haben, daß vielmehr die Wolke, der Regensturz und der Wind das Unwetter der Sintflut repräsentieren; mithin ist in der Geschichte vom fliegenden Robert mit der Entrückung des Xisuthros die Abtrift seines Schiffes aus dem Bereiche *Enlil's* zu einer einheitlichen Episode verschmolzen.

Ein gewaltiges Unwetter erhebt sich; die Sintflut bricht an.

Xisuthros wird in seinem Schiffe durch den wütenden Sturm von seinem bisherigen Wohnsitz fortgetrieben.

Xisuthros landet auf dem Berge *Nissir*.

Xisuthros opfert auf einem Altar.

Xisuthros wird von den Göttern in eine unbekannte Ferne entführt.

Der Regen braust nieder, der Sturm pfeift und saust.

Robert wird mit seinem Schirme durch den wütenden Sturm von seinem bisherigen Wohnsitz fortgetrieben.

Robert befindet sich vor einem Doppelberge.

Dicht hinter Robert erhebt sich eine Kirche, in der fraglos auch ein Altar vorhanden ist.

Robert wird vom Winde in eine unbekannte Ferne entführt: „Wo der Wind sie [Robert, Schirm und Hut] hingetragen, Ja, das weiß kein Mensch zu sagen“.

Das Verhältnis zwischen dem babylonischen Original und seiner Kopie ist so klar, daß nur noch ein paar Worte über Roberts Schirm und Hut hinzuzufügen sind. Daß der Schirm (der hier deutlich als Vehikel im Sintflutsturm hervortritt) ein Reflex der Schiffs-Arche ist, das haben wir schon in der Geschichte von den schwarzen Buben gesehn. Eigentümlich ist es aber, daß Roberts Hut eine große Selbständigkeit entwickelt, dem Robert weit voranfliegt (indem er ihm den Weg zeigt) und zuletzt direkt an den Himmel anstößt; ich kann mich des Gedankens nicht erwehren, daß dieser Hut — ebenso wie der Geierbalg, mit dessen Hilfe in der arabischen *Sul-Schumul*-Geschichte *Sul* und *Abu-falah* davonfliegen (Ergh. 78) — im letzten Grunde einer der Götter ist, von denen Xisuthros nach der Sintflut zu deren Wohnsitz entführt wird, und zwar entweder *Enlil* oder *Ea*, vielleicht *Ea*.

* * *

*

Wenn wir nun die zehn Struwelpeter-Geschichten in ihrem Verhältnis zueinander und zum *Gilgamesch*-Epos überblicken, so müssen wir zunächst konstatieren, daß sie einander sehr häufig

ergänzen und nur verhältnismäßig wenige eigentliche Dubletten bieten; die letzteren brauchen uns übrigens nicht zu bekümmern, da sie — mit nur zwei Ausnahmen²⁷⁾ (Gilgamesch = 1) der kleine Hase, 2) die den wilden Jäger bescheinende Sonne; das Zauberkraut = 1) die rote Mappe des Hans Guck-in-die-Luft, 2) die drei Fischlein) — jedesmal in verschiedenen Geschichten stehen, von denen jede eine selbständige Entwicklung durchgemacht hat. Dabei stehen die Struwwelpeter-Geschichten in so vielen Punkten der Ursage viel näher als alle Parallelsagen, ja als das uns erhaltene *Gilgamesch*-Epos selbst, daß wir ganz darauf verzichten müssen, sie z. B. aus den israelitischen *Gilgamesch*-Sagen abzuleiten (deren hie und da hervortretender Nebeneinfluß — z. B. die Namensgleichheit Paulus-Paulinchen — übrigens keineswegs geleugnet werden soll): ich erinnere nur an die ungestörte Reihe der sieben vorsintflutlichen Plagen in der Geschichte vom bösen Friedrich (besonders an die Plage des wilden Hundes), an den deutlichen Sonnengott-Charakter von Paulinchen-*Gilgamesch*, an den wundervollen Jäger, der unter seinem richtigen Namen auftritt, an die Ankleidenszene *Chumbaba's* u. a. Andererseits darf nicht unbemerkt bleiben, daß wie in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage einige charakteristische Abweichungen von der babylonischen Ursage auftreten, die allen israelitischen Einzelsagen gemeinsam sind (Sintflut mit *Gilgamesch* = Xisuthros vor der *Chumbaba*-Episode etc.: II 671 f.), ganz ebenso auch die Struwwelpeter-Sage mehrere charakteristische Neuerungen gegenüber dem babylonischen Original aufweist: der haarige *Enkidu* als haariger Hund („böser Friedrich“, „Hans Guck-in-die-Luft“) oder Hase („wilder Jäger“), der Jäger = *Chumbaba* („böser Friedrich“, „wilder Jäger“), zweimaliges Auftreten der *Siduri* — vor und nach den Skorpionriesen („Feuerzeug“, „Daumenlutscher“), sowie die Schiffs-Arche als Schirm („schwarze Buben“, „fliegender Robert“). — Über den Ausdruck „Struwwelpeter-Sage“ braucht sich niemand zu wundern: ich gebrauche ihn mit genau demselben Recht, wie Jensen an verschiedenen Stellen (z. B. II 473) den Ausdruck „Apollonius-Sage“ statt „Apollonius-Roman“.

Hiermit wären also alle zehn Struwwelpeter-Geschichten bis auf einen ganz geringen Rest analysiert und wären ihre Ursprünge — nämlich ihre Herkunft aus dem babylonischen *Gilgamesch*-Epos — bloßgelegt. Auch von diesem kleinen Rest wird sich noch das eine oder andere durchleuchten und sein babylonisches Urbild erkennen lassen (z. B. die zwei von Paulinchen-*Gilgamesch* übrig gebliebenen roten Schuhe).

Wir stehen vor einem eindrucksvollen Resultat: die zehn Geschichten des „Struwwelpeter“ mit ihren sage und schreibe 312 Versen haben uns eine schier unübersehbare Fülle von so

²⁷⁾ Die zudem beide ziemlich unsicher sind: s. oben S. 34. 42.

überwältigend ähnlichen Parallelen zum *Gilgamesch*-Epos geliefert, daß wir nunmehr den Augenblick für gekommen halten, zu erklären, daß wir es unsrer Überzeugung nach nicht mehr mit einer Hypothese von einer *Struwelpeter-Gilgamesch*-Sage zu tun haben, sondern mit einer Tatsache (I 835). Schon außerordentlich viel weniger als das von uns Gebrachte würde das beweisen (II 59). Es handelt sich hier um eine ganz gewiß erstaunliche Tatsache, die aber doch nicht deshalb etwa indiskutabel ist, weil sie neu ist (II 483).

„Zufall, alles Zufall!“ wird mir der Kritiker entgegenrufen, der weiß, worauf ich hinauswill. Wer aber, wie ich, sich nicht dazu entschließen mag, in all diesen merkwürdigen Analogien resigniert nur das Walten eines der Forschung nach Wahrheit und dem Drange nach einer Erkenntnis der Wirklichkeit feindlichen Zufalls zu erkennen (I 572), der wird zugestehen müssen, daß nicht ich mir alle jene Parallelen aus den Fingern gesogen habe, sondern daß sie, ebenso wie in anderem Zusammenhange nicht vorhanden, hier eben vorhanden sind (II 24). Ich wenigstens wüßte nicht, was ein Kritiker meiner unentrinnbaren Parallelen-Flut (II 39) entgegensetzen könnte; etwa jene kühne Antwort, die auch Jensen von verschiedenen Gelehrten so ziemlich gleichlautend erhalten hat: sie sähen gar nichts, seine sämtlichen Parallelreihen wären nichts beweisende Allerweltsparallelen, die allüberall aufzutreiben wären? Eine solche Antwort wäre aber, wie Jensen (II 690) richtig bemerkt, völlig wahrheitswidrig und eines Gelehrten unwürdig, denn nicht einmal einzelne kleine Parallelreihen zwischen genetisch nicht verwandten Geschichten sind etwa in beliebiger Anzahl zusammenzuraffen (II 688). Und der vielberufene „Völkergedanke“? Hat nicht Jensen selbst (II 697) über diesen, für die Sagen- und Märchen-Geschichte so verderblichen und so außerordentlich hinderlichen „Völkergedanken“ endgültig den Stab gebrochen und damit die Bahn für seine eigene Theorie und Methode freigemacht?

* * *

Auf einen Abschnitt „Der *Struwelpeter*-Mythos im Kosmos“ — analog dem Jensenschen Kapitel „Der Mythos von *Gilgamesch* und *Eabani* [d. h. *Enkidu*] im Kosmos“ (I 77—112) — verzichte ich freiwillig, — aber nicht deshalb, weil ich einen solchen Abschnitt nicht zu schreiben imstande wäre. Wie am Eingang des babylonischen Epos der haarige und wohl mit Fellen bekleidete *Enkidu* steht, so steht auf der ersten Seite unseres Buches der ebenso haarige *Struwelpeter*, der genau wie *Enkidu* (I 89) mit dem zottigen Widder am Himmel, dem ersten Zeichen des Tierkreises, korrespondiert; und daß das *Struwelpeter*-Buch gerade mit den drei „nassen“ Sint-

auf Außenseiter oder Laien Eindruck machen und von ihnen ernst genommen werden, und daß z. B. in der Universitätsbibliothek Dorpat Jensens Opus auf Grund seines schwer gelehrten Aussehns in die Handbibliothek eingestellt wird (freilich unaufgeschnitten). Totschweigen läßt sich Jensens Gilgamesch-Theorie eben gerade so wenig wie die berühmte Welteisttheorie Hörbigers.

Ich halte es für sehr möglich, daß Jensen in den Text seines Buches wertvolle assyriologische Bemerkungen aufgenommen hat; darüber maße ich mir kein Urteil an. Als Folklorist aber muß ich erklären, daß ich sein Werk von A bis Z kategorisch ablehne und ihm nur éinen Wert zuerkenne: denjenigen eines abschreckenden Beispiels. Dieser letztere Wert ist übrigens keineswegs gering, denn auch ein Folklorist (von Außenseitern schon gar nicht zu reden) hat manchmal schwache Stunden, wo ihm die Phantasie mit der Besonnenheit durchgeht und er — ohne es selbst zu merken — in typische Gilgamesch-Methoden verfällt.

Wenn mich nun der Leser fragt, ob ich denn in Jensens gigantischem Spreusack nicht wenigstens ein folkloristisches Weizenkorn gefunden habe, so antworte ich: „Jawohl — ein einziges“. Es handelt sich um wenige Zeilen, über die wahrscheinlich alle bisherigen Leser von Jensens Buch achtlos hinweggeglitten sind: „...Vgl. auch AUG. VON LÖWIS OF MENAR, *Russische Volksmärchen*, Nr. 32. Der erste Teil dieses Märchens ist aber von Anfang an ein babylonisches *Etana*-Märchen“ (II 199 Fußn. 1). „Der babylonische *Etana*-Mythus taucht in Rußland wieder auf, in einem Märchen, bei dem der Anfang noch besonders hübsch seinen Ursprung verrät: VON LÖWIS OF MENAR, *Russische Volksmärchen*, Nr. 32“ (II 680 u. Fußn. 1). Dies ist in der Tat eine hochinteressante, bei dem ersten Vergleich sofort einleuchtende Parallele, die sich durch ihre Ungezwungenheit von den sonstigen „Parallelen“ Jensens auf das schärfste unterscheidet und sich getrost neben den Parallelen zwischen der babylonischen und der biblischen Sintflutsage oder zwischen den modernen Polyphemmärchen und der Polyphemerzählung Homers sehen lassen kann. Ich selbst bin, noch ehe ich mich an das Studium des Jensenschen Werkes machte, im Herbst 1928 bei der Lektüre von B. Meißner's „Babylonien und Assyrien“ auf diese Parallele auf-

merksam geworden und habe sie dann (1928—1930) mit verschiedenen Gelehrten — z. B. mit J. Bolte, K. Krohn und meinem Dorpater Kollegen A. v. Bulmerincq — besprochen. Nun sehe ich nachträglich, daß Jensen schon im Jahre 1928 eine Notiz hierüber veröffentlicht hat, und erkenne ihm gern die Priorität der Entdeckung zu. Ich beabsichtige dem betreffenden Märchen (das in Osteuropa recht gewöhnlich ist) eine ausführliche Untersuchung zu widmen — natürlich nicht auf Grund des einen zufälligen, bei Löwis of Menar übersetzten Textes, sondern auf Grund sämtlicher bisher aufgezeichneter Fassungen des Märchens.

Wenn man mich aber fragt, ob die oben wiedergegebene wertvolle Notiz von $2\frac{1}{2} + 3\frac{1}{2}$ Zeilen den kostspieligen Druck der beiden Riesenbände von Jensens Werk mit ihren 1959 Seiten rechtfertigt, so antworte ich kategorisch: „Nein“.