

Zeitschrift: Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires

Herausgeber: Empirische Kulturwissenschaft Schweiz

Band: 41 (1944)

Artikel: Israelitisch-griechische Sagenbeziehungen

Autor: Baumgartner, W.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-114012>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 17.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Israelitisch-griechische Sagenbeziehungen.¹⁾

Von W. Baumgartner, Basel.

Die Frage nach den Beziehungen zwischen israelitischer und griechischer Sagenüberlieferung reicht bis in die ersten Zeiten des Christentums zurück, wo seine heidnischen Gegner den biblischen Wundern Gegenstücke aus der klassischen Mythologie entgegenhielten — dem Jonawunder die Verschlüpfung und Rettung des Herakles, der wunderbaren Geburt des Messias die des Perseus usw. — und wo dann Apologeten und Kirchenväter dieselben als Nachahmungen und als Erfindungen des Satan zu entwerten suchten. Zu einer ersten wissenschaftlichen Vergleichung kam es bei den Mythologen des 17. und 18. Jahrhunderts²⁾; sie lag einer Zeit nahe, wo nach der ganzen Art der Bildung gute Vertrautheit mit der Bibel wie mit der klassischen Literatur weit verbreitet war und dieselben Gelehrten oft auf beiden Gebieten arbeiteten. Das 19. Jahrhundert mit seiner stärkeren Spezialisierung liess solch vergleichende Betrachtung mehr und mehr zurücktreten. Wo sie doch vorkam, brachte sie sich vielfach selber in Verruf. Aber heute stellt sich diese Frage wieder mit innerer Notwendigkeit. Seit in der alttestamentlichen wie in der klassischen Forschung die Gesichtspunkte und Methoden der allgemeinen Märchen- und Sagenforschung mit ihrem weltumspannenden Horizont, mit ihren Möglichkeiten von „Völkergedanken“ und Traditionswanderungen auch allergrößten Stils weithin anerkannt sind, musste man auch diese so viel näher liegenden Beziehungen wiederum sehen. Und man sieht sie nun im Rahmen weit größerer Kulturzusammenhänge. Hinter Israel taucht der Begriff des Orients auf, des Alten Orients, von dem Israel auch nur einen, in der Überlieferung allerdings besonders begünstigten Teil darstellt, und hinter Griechenland wird der Zusammenhang der „indogermanischen“

¹⁾ Vortrag in der Sektion Basel der Schweiz. Gesellschaft für Volkskunde vom 10. November 1943, etwas erweitert und mit Literaturangaben versehen. — ²⁾ Vgl. O. GRUPPE, Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte (1921) 44 ff.

Völkerwelt und Europas sichtbar. Es gilt dabei nur, aus den früher begangenen Fehlern zu lernen und vor allem die Einseitigkeit der meisten älteren Versuche zu vermeiden.

So ist in den letzten Jahrzehnten von verschiedenen Seiten her und auch unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten schon allerhand Material zu unserer Frage zusammengetragen worden. Den Assyriologen PETER JENSEN führte seine Beschäftigung mit dem Gilgameschepos zur Sagen- und Märchenforschung¹⁾. Die „Panbabylonisten“ EDUARD STUCKEN²⁾, HUGO WINCKLER³⁾ und ALFRED JEREMIAS⁴⁾ zogen das internationale Mythen- und Märchengut in den Zusammenhang ihrer „altorientalischen Weltanschauung“⁵⁾. Auch HERMANN GUNKEL⁶⁾ und HUGO GRESSMANN⁷⁾ liessen sich das reiche Vergleichsmaterial der griechischen Sagenwelt nicht entgehen. Auf der Seite der klassischen Philologie haben nach OTTO GRUPPE und PAUL WENDLAND namentlich WOLF ALY⁸⁾ und FRANZ DORNSEIFF⁹⁾ die Zusammenhänge mit dem orientalischen Sagengut betont¹⁰⁾.

Ich werde nun zunächst teils ausführlicher, teils kürzer eine Anzahl Beispiele vorführen, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, aber doch so viele, dass sich ein Bild von der Zahl und Art der Entsprechungen wie auch von der Vielgestalt des Problems ergibt, und dass in einem zweiten Teil dann mit diesem Material gearbeitet werden kann.

¹⁾ Das Gilgameschepos in der Weltliteratur, I (1906), II (1928/29); vgl. W. ANDERSON, Deutsche Literaturzeitung 51 (1930) 1887 ff. — ²⁾ Astralmythen (1896—1907). — ³⁾ Geschichte Israels II (1900); Geschichte und Geographie, in EBERH. SCHRADER, Die Keilinschriften und das Alte Testament ³ (1902) 1—342, u. a. — ⁴⁾ Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients (1904), ³ (1916), ⁴ (1930). — ⁵⁾ Vgl. E. SELLIN in Religion in Geschichte und Gegenwart, ² V (1931) 1826 ff. — ⁶⁾ Genesis (1901), ³ (1910); Das Märchen im Alten Testament (1917). — ⁷⁾ Die Anfänge Israels (Schriften d. A. T. I 2, 1914, ² 1922); Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels (ebd. II 1, 1910, ² 1921); Mose und seine Zeit (1913). — ⁸⁾ Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen (1921). — ⁹⁾ Antikes zum Alten Testament, Ztschr. f. d. alttestamentl. Wiss. 52 (1934) 57 ff., 53 (1925) 153 ff., 55 (1936) 127 ff., 56 (1937) 64 ff.; Hesiods Werke und Tage und das alte Morgenland, Philologus 89 (1934) 397 ff.; Altägyptische Liebeslieder, Hoheslied, Sappho, Theokrit, Ztschr. d. Deutschen Morgenländ. Gesellschaft 90 (1936) 589 ff.; Die antike Mimesis in der altvorderasiatischen Literatur, ebd. 93 (1939) 296 ff. — ¹⁰⁾ Unzugänglich blieb mir S. RAPPAPORT, Antikes zur Bibel und Agada (Festschrift für A. KAMINKA, 1937). — Dass diese Anerkennung der Verdienste der Genannten um die Frage des israelitisch-griechischen Sagenzusammenhangs keinerlei Zustimmung zu ihren Theorien als solchen bedeutet, sollte selbstverständlich sein, sei aber gegenüber Jensen und den Panbabylonisten wie auch gegenüber Dornseiff ausdrücklich betont; zu letzterem vgl. meine Bemerkungen Theol. Rundschau 1936, 205 f.

I.

1. Der verschmähte Trunk Wasser. — Während eines Gefechtes mit den Philistern bringen dem dürstenden David drei seiner Recken unter Lebensgefahr Wasser aus der heimatlichen Zisterne des von den Feinden besetzten Bethlehem. Er trinkt aber nicht, da sie ihr Leben dafür eingesetzt, sondern giesst es aus (II. Sam. 23, 13—17).

Ebenso giesst Alexander der Grosse während eines Marsches durch wasserlose Wüste das ihm von Soldaten in einem Helm dargebotene Wasser aus¹⁾). Dieselbe Geschichte begegnet noch anderwärts²⁾, etwas variiert und ins Wunderhafte gesteigert auch bei Mohammed³⁾: er giesst das unter Lebensgefahr herbeigeschaffte Wasser sich über die Hände, worauf es für seine ganze Umgebung und auch noch für die Tiere zum Trinken langt. — Liegt hier eine und dieselbe altorientalische Anekdote in verschiedener Ausgestaltung vor⁴⁾), oder hat ähnliche Situation sie unabhängig an verschiedenen Orten, allenfalls sogar mit geschichtlicher Grundlage⁵⁾ erstehen lassen? Aus den deutschen Kämpfen in Südwestafrika ist ein solches Vorkommnis wiederholt belegt⁶⁾), und entsprechenden Brauch kennen auch die Beduinen, wenn mehrere zusammen nur noch ganz wenig Wasser haben⁷⁾). Aber auch die Annahme eines „Motivs“ setzt natürlich, sobald es nicht ausgesprochen mythischer Herkunft ist, solche Situationen und die Möglichkeit solchen Verhaltens voraus. Der Entscheid über die Geschichtlichkeit wird daran hängen, ob man der betreffenden Überlieferung wirklich urkundlichen Wert beimessen kann. Für die israelitische jedenfalls würde

¹⁾ ARRIAN VI 26; nach CURTIUS RUFUS VII 20 gibt er den Soldaten das Wasser als eigentlich für ihre Kinder bestimmt zurück. — ²⁾ Aus meiner Jugend meine ich mich an ein Gedicht im Zürcher Primarschullesebuch (vor 1900) zu erinnern, das dieselbe Geschichte von Rudolf von Habsburg während seines Zuges gegen Ottokar von Böhmen erzählte. Kennt es vielleicht einer der Leser? — ³⁾ Vgl. RUD. PARET, Die legendäre Maghazi-Literatur (1930) 4.

— ⁴⁾ So H. WINCKLER, Gesch. Israels II 242; BR. BAENTSCH, David und sein Zeitalter (1901) 101; A. JEREMIAS ⁴467 f., ⁴522 f.; H. GRESSMANN, Schr. d. A. T. II 1², 185 f.; vgl. C. NIEBUHR, Mitt. d. Vorderasiat. Ges. 22 (1918) 120 f. —

⁵⁾ So für David R. KITTEL, Geschichte d. Volkes Israel II² (1909) 232¹, II⁶ (1925) 157², für Alexander ULR. WILCKEN, Alexander der Grosse (1931) 187.

— ⁶⁾ Vgl. KITTEL a. a. O.; B. VON DEIMLING, Aus der alten in die neue Zeit (1930) 83. — ⁷⁾ Vgl. ALOIS MUSIL, Manners and Customs of the Rwala Bedouins (1928) 95; BERNARD VERNIER, Qédar, Carnets d'un méhariste syrien (1938) 107.

ich das nicht wagen¹⁾), und bei der Alexandergeschichte muss die stark schwankende Lokalisation stutzig machen²⁾.

2. Die Rahabepisode, Josua 2. — Die Dirne Rahab verbirgt die bei ihr eingekehrten israelitischen Kundschafter vor ihren Verfolgern und verhilft ihnen zur Flucht. Dafür versprechen sie ihr, dass sie und ihre Angehörigen nach der Einnahme der Stadt verschont werden sollen. Das zielt auf eine richtige Eroberung der Stadt ab, nicht auf den jetzt in c. 6 erzählten magischen Umgang, der die Mauern zum Einsturz bringt. Die ursprüngliche Fortsetzung ist zugunsten von c. 6 abgeschnitten worden. Die Rettung der Rahab und ihrer Familie (6, 17. 22—25) gehört mindestens sachlich hieher³⁾, und die dortige Schlussbemerkung „So liess Josua die Dirne Rahab, ihre Familie und all ihre Habe ungeschoren, und sie blieb mitten unter den Israeliten wohnen bis zum heutigen Tag“ (6, 25 b) verrät die ätiologische Abzweckung der Geschichte: darzutun wie es kam, dass die kanaanäische Sippe Rahabs noch in israelitischer Zeit in der Stadt sass. — Dazu bietet nun die klassische Überlieferung zwei sehr bemerkenswerte Gegenstücke⁴⁾. Bei der Wiedereinnahme von Capua im zweiten punischen Krieg erhält eine Dirne, die gefangenen römischen Soldaten Nahrung zugesteckt hatte, von den Siegern die Freiheit und ihre Habe geschenkt. Und in dem vom Feinde besetzten Abydos nimmt eine am Heiligtum der Aphrodite angestellte Dirne der schlafenden Mauerwache die Torschlüssel weg, so dass die draussen wartenden Landsleute in die Stadt hineinkommen; der göttlichen Patronin der Dirne weihen sie dann den Tempel der „Dirne Aphrodite“. — In allen drei Fällen ist die Eroberung einer Stadt mit den Verdiensten einer

¹⁾ Formal und inhaltlich stechen die Anekdoten II. Sam. 23, 8—23 von der auf Urkundenmaterial zurückgehenden Liste 23, 24 ff. deutlich ab. — ²⁾ Auf der Verfolgung des Bessus in der Sogdiana am Oxus nach C. Rufus und Plutarch (Alex. 42), hier oder auf dem Rückmarsch aus Indien in Gedrosien nach Arrian; Frontin (Strateg. I 7, 7) verlegt sie in die Wüsten Afrikas, und Polyaen (Strateg. IV 3, 25) lässt den Schauplatz ganz unbestimmt. — Ein spätes Gegenstück dazu in der jüdischen Legende: Alexanders Heer leidet auf dem Marsch durch die „Wüste Babel“ Hunger; ein Reiter findet eine Honigwabe und bringt sie dem König, der sie aber ins Wasser wirft usw. (Bin Gorion⁴ Der Born Judas³ III [1924] 184 f.). — ³⁾ Für die literarkritischen Fragen vgl. C. STEUERNAGEL, Deuteronomium und Josua (1900) 172 ff.; G. HÖLSCHER (s. d. folgende Anm.), 54 f. und M. NOTH, Das Buch Josua (1938) 16 f. — ⁴⁾ Vgl. H. WINDISCH, Ztschr. f. d. atl. Wiss. 37 (1917/18) 188 ff. und G. HÖLSCHER, ebd. 38 (1919/20), 54 ff.

Dirne verknüpft¹⁾). Auch in Jericho wird die Sippe der Rahab der kultischen Prostitution obgelegen haben, ursprünglich für die kanaanäische Göttin, später dann für Jahwe (vgl. Dt. 23, 19, II Kg. 23, 7, Mi. 1,7). Ein historischer Zusammenhang zwischen den drei Erzählungen braucht soweit nicht angenommen zu werden. Aus ähnlichen Voraussetzungen, dem Bestehen eines solchen (kultischen) Dirnentums und speziell aus dem Vorhandensein eines besonderen Geschlechtes, das diesem oblag, sind sie nach dem bekannten ätiologischen Schema ähnlich gebildet worden. Indes steckt neben dem ätiologischen Moment noch ein anderes, mehr „novellistisches“ oder „märchenhaftes“ darin, das in allgemein menschlichen Voraussetzungen wurzelt. In den Sagen von Abydos und Capua hilft die Frau ihren Landsleuten gegen die in der Stadt sitzenden Feinde, so wie jene Magd bei der Einnahme der Burg Rotzberg, oder wie im Märchen die in der Gewalt des Riesen befindliche Frau dem zu seiner Bezeugung hergekommenen jungen Helden²⁾). Rahab dagegen hilft den Landesfeinden, wie Tarpeia und ihre antiken Schwestern es, mit Geld bestochen oder von Liebe betört, tun³⁾). Die jüngere Moselegende bei Josephus, Ant. II 10, 2, bringt in Ausspinnung von Num. 12, 1 dieses Motiv in Moses apokryphem äthiopischen Feldzug unter⁴⁾): die Tochter des Äthiopenkönigs liefert ihm so die Hauptstadt aus. Das ist novellistisch noch dankbarer, und es ist dazu nicht einmal unwahrscheinlicher. Man denke an den Fall des Arabienreisenden Ludovico di Varthema⁵⁾ (1503), an den der indianischen Häuptlingstochter Pocahontas vom Beginn des 17. Jahrhunderts⁶⁾), an das von einem deutschen Flieger berichtete Erlebnis vom vorigen Weltkrieg aus den Vereinigten

¹⁾ Etwas weiter ab steht ein viertes Beispiel, das Justin XXIII 1, 12 erzählt: 600 Punier, die Dionysius nach Unteritalien geschickt hat, erobern ein Kastell durch den Verrat einer Frau namens Bruttia und nennen sich nach ihr Bruttier. Wir haben wiederum die verräterische Frau und ihre ätiologische Bedeutung; nur ist sie nicht als Dirne bezeichnet. Wie hat die Geschichte wohl bei Trogus Pompeius gelautet? — ²⁾ Vgl. A. AARNE, Verzeichnis der Märchentypen (1910) Nr. 32, J. G. FRAZER, The Golden Bough² (1900) III 351 ff.,

³ VII 2 (1913) 95 ff., J. BOLTE und G. POLIVKA, Anmerkungen zu den Kinder- und Haussmärchen der Brüder Grimm, III (1918) 434 ff. — ⁴⁾ Vgl. W. H. ROSCHER, Lexikon d. griech. u. röm. Mythologie (1884 ff.) V 111 ff.; E. ROHDE, Der griechische Roman (1876) 82. — ⁵⁾ Vgl. R. F. BURTON, Personal Narrative of a Pilgrimage to El-Medinah and Meccah II (1855) 350. — ⁶⁾ Vgl. Handbook of American Indians (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bull. 30, 1910) II 269.

Staaten¹⁾ usw., sowie an die auch in diesem Krieg wieder nötig gewordenen Verordnungen für das Verhalten der weiblichen Bevölkerung gegenüber Gefangenen oder Internierten. Man könnte fast von einem Problem der weiblichen Psyche reden, und als solches ist es auch schon von psychiatrischer Seite behandelt worden²⁾.

3. Jephta, ein Recke und Stammesführer der wilden Richterzeit, gelobt vor dem Auszug in den Krieg, bei siegreicher Heimkehr zu opfern, was ihm aus der Haustüre entgegenkomme. Nach den damaligen Wohnverhältnissen mochte er dabei auch nur an ein Stück Vieh denken. Allein es ist dann seine Tochter, die den Sieger mit Musik und Tanz feiern will. Sie mahnt ihn selber, sein Wort zu halten; nur möge er ihr noch zwei Monate Zeit geben, mit ihren Gespielinnen in den Bergen Gileads ihre Jungfrauenschaft zu beweinen. Nachher vollzieht er an ihr das Gelübde, und seitdem, schliesst die Erzählung, gehen die Töchter Israels alljährlich hin, vier Tage lang Jephatas Tochter zu besingen (Ri. 11, 30—40)³⁾. — Es handelt sich demnach um einen Kultbrauch mit der zugehörigen Kultsage, wobei Jephatas Tochter an die Stelle der ursprünglichen Gottheit, einer Berggöttin, getreten ist, so wie Artemis-Iphigenie zur Tochter Agamemnons vermenschlicht wurde. Die Geschichte aber, die dabei als Kultsage Verwendung gefunden hat, die Geschichte vom unwissentlich gelobten Kinde, gehört zu jenem weitverbreiteten Sagen- und Märchentyp⁴⁾, wo ein Mann einem Unbekannten als Dank für seine Hilfe aus irgend einer Notlage sein Kind versprechen muss. Manchmal wird es ausdrücklich verlangt, manchmal aber, ähnlich wie hier, in versteckter Form — was ihm bei der Heimkehr zuerst begegne, was hinter dem Ofen oder unter dem Apfelbaum stehe, was seine Frau unter der Schürze trage usw. —, so dass der unglückliche Vater erst zu spät die Tragweite seines Versprechens erkennt. Als Einzelsage nimmt die Geschichte oft einen schlimmen Ausgang. Gut ist er beim Schwank vom Teufel als dem betrogenen Baumeister⁵⁾ und beim Märchen, das die Abenteuer und schliessliche Rettung

¹⁾ WINDISCH 198¹. — ²⁾ W. STEKEL, *Unser Seelenleben im Krieg* (1916) 62 ff. — ³⁾ Vgl. W. BAUMGARTNER, *Arch. f. Rel.-Wiss.* 18 (1915) 240 ff. — ⁴⁾ Ausser meinem eben genannten Aufsatz vgl. noch J. G. FRAZER, *Apollodorus, The Library* (1921) II 394 ff. — ⁵⁾ GRIMM, *Deutsche Sagen* Nr. 337, vgl. A. WÜNSCHE, *Der Sagenkreis vom geprellten Teufel* (1905) 18 ff.

des versprochenen Kindes folgen lässt¹⁾). Die mehr als 50 Varianten, die sich von Lothringen und Island bis Indien, Turkestan und China erstrecken, scheiden sich aber in einem wesentlichen Punkte in zwei sehr ungleiche Gruppen. In der ganz überwiegenden Mehrzahl der Fälle wird das fatale Versprechen dem Vater abgelockt von einem Zauberer oder Dämon, der sich des andern Notlage zunutze macht. Ein freiwilliges Gelübde dagegen ist es bei Jephta und in den drei altgriechischen Versionen: Der Kreterkönig Idomeneus gelobt im Sturm auf dem Meer, was ihm bei der Heimkehr zuerst begegnen werde²⁾). Dasselbe Gelübde tut Maiandros, der Heros eponymos des gleichnamigen Flusses, wie er in den Krieg zieht³⁾). Und in der von Euripides⁴⁾ gebotenen Fassung von Iphigenies Opferung — nach C. ROBERT⁵⁾ wäre es sogar die älteste — hat Agamemnon der Artemis das Beste des Jahres versprochen, und das ist dann seine Tochter⁶⁾). Die Übereinstimmung zwischen der israelitischen und den griechischen Sagen ist zu auffällig, um zufällig zu sein. Wohl gibt es beispielsweise in Arabien solche unbestimmten Gelübde, wo dem Gott selber die nähere Wahl des Opfers überlassen bleibt⁷⁾). Aber in unserem Fall nötigt die unbestimmte Formulierung, die sich dann so verhängnisvoll erweist, doch dazu, sie zu jener anderen Form des abgelockten Versprechens zu stellen, wo die Zweideutigkeit erst recht sinnvoll und darum doch wohl auch ursprünglicher erscheint. Wäre uns die Fassung mit dem spontanen Gelübde nur aus Israel bekannt, so läge es ja nahe

¹⁾ AARNE, Märchentypen Nr. 313A, 811. — ²⁾ SERVIUS zu Aeneis III 121. — ³⁾ Ps.-PLUTARCH, de fluviosis IX. — ⁴⁾ Iphigenie auf Tauris 20 ff. — ⁵⁾ C. ROBERT, Die griechische Heldensage (1920/21) 1095 f. — ⁶⁾ Weiter ab steht eine arkadische Lokalsage (Pausanias IX 33, 4): in grosser Dürre heisst das delphische Orakel den Fragesteller, auf der Heimkehr den Ersten, der ihm innerhalb der Landesgrenzen begegne, töten und opfern, und das ist dann sein eigener Sohn. — Hinter all diesen Sagen steht der Glaube an die Macht des Menschenopfers und entsprechender Brauch, vgl. F. SCHWENN, Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern (1915) 121 ff. — ⁷⁾ Al-Mundhir hat gelobt, alljährlich an einem bestimmten Tag den ersten Begegnenden zu opfern; einmal trifft das den Dichter Abid (CH. J. LYALL, Translations of Ancient Arab Poetry [1885] XXVII f.). Abd-el-Muttalib, Mohammeds Grossvater, soll beim Brunnengraben gelobt haben, wenn er auf Wasser stösse, dem Gott Hubal einen seiner zehn Söhne zu opfern; das Los trifft den Jüngsten, seinen Liebling, und nur dass die Verwandten eingreifen und ihn schliesslich mit hundert Kamelen auslösen, rettet ihn vor dem Tode (FR. BUHL, Das Leben Mohammeds [1930] 115): das kommt jener Sage aus Pausanias nahe.

anzunehmen, der dämonische Gegenspieler sei dem starken monotheistischen Zug der Jahwreligion zum Opfer gefallen. Doch versagt diese Erklärung für die griechischen Sagen. Kommt man da um den Schluss herum, dass hier im östlichsten Mittelmeergebiet ziemlich früh — die Jephthageschichte spielt um 1100 v. Chr. und wird nicht viel jünger sein — diese Umgestaltung eingetreten ist, die sich dann gleichermaßen in der griechischen wie in der israelitischen Sage niedergeschlagen hat? Das Motiv zur Umgestaltung aber lässt sich nur aus der Wirkung vermuten: die Sage wird damit aus dem Bereich des Dämonenglaubens herausgenommen in den des Menschlich-Tragischen.

4. Der Besuch der Himmlischen bei Abraham (Gen. 18, 1—16 a). — In der Mittagsglut in der Tür seines Zeltes sitzend empfängt Abraham den Besuch dreier unbekannter „Männer“; die gastfreundliche Aufnahme belohnen sie damit, dass sie ihm den heimlichen Herzenswunsch nach einem Leibeserben erfüllen. Die verwandte Geschichte vom Besuch zweier Himmelscher in Sodom (Gen. 19, 1—26) legt das Hauptgewicht auf die Bestrafung der Ungastlichkeit. Von den anderen Theophanien in ursprünglichen Kultsagen, Gen. 16, Ri. 6, 11—24 usw., unterscheiden sich die beiden genannten durch diese besondere Abzweckung und durch die Mehrzahl von Himmelschen. Es handelt sich um jenen Sagentypus, den schon Homer kennt: „Denn auch selige Götter, in wandernder Fremdlinge Bildung, jede Gestalt annehmend, durchziehen oft Länder und Städte, dass sie der Sterblichen Frevel sowohl als Frömmigkeit schauen“ (Od. XVII 485—487). Angesichts der weltweiten Verbreitung dieses Typus¹⁾ scheint der Versuch, hier besondere Beziehungen zwischen Griechenland und Israel festzustellen, aussichtslos. Aber das ist er gar nicht. In Phrygien spielt das längst bekannte Gegenstück, der Besuch von Zeus und Hermes bei Philemon und Baucis (Ovid, Met. VIII 611 bis 724), und im phrygischen Lystra werden Paulus und Barnabas nach Vollbringung einer Wunderheilung von der Bevölkerung als Hermes und Zeus begrüßt (Act. 14, 8—18):

¹⁾ Vgl. BOLTE-POLIVKA II 210 ff. zu Grimm, KHM 87; GUNKEL, Gen. 193 f. 214, Handwörterbuch d. deutschen Märchens II 652 ff.; eine aztekische Variante bei W. KRICKEBERG, Märchen der Azteken und Inkaperuaner (1928) 266 f., eine polynesische bei J. W. HAUER, Die Religionen I (1923) 210.

L. MALTEN hat darin aus Inschriften der Gegend phrygisch-lykaonische Lokaltradition nachzuweisen vermocht¹⁾. Noch näher kommt die böötische Sage von Hyrieus, dem Vater des Orion, der wie Abraham den Besuch dreier Himmlischer, Zeus, Poseidon und Hermes, erhält und gleichfalls, allerdings unter dem Einfluss einer Namendeutung auf sehr viel derbere Weise, den Wunsch nach einem Sohn erfüllt sieht²⁾). Hauer möchte wie in seiner polynesischen Variante so auch in Gen. 18 den Niederschlag einer Vision im Wachzustande finden. Aber darf man den einzelnen Vertreter eines so ausgesprochenen Typus bei dem Charakter und den Überlieferungsverhältnissen der Patriarchensagen in solcher Weise individuell ausdeuten? Es ergibt sich doch höchstens ein Hinweis darauf, wie der Typus entstanden sein mag. Die Erwähnung der Mittagstunde allerdings ist gewiss nicht zufällig; aber sie ist nicht nur in Wirklichkeit, sondern ebenso für Sage und Mythus die für Erscheinungen besonders geeignete Zeit³⁾.

5. Wie Dina, Jakobs Tochter, durch Chamor, den Sohn Sichems, entführt und durch ihre Brüder Simeon und Levi befreit und gerächt wird (Gen. 34. 49, 5—7), hat seine griechische Entsprechung bei Helena, die von Theseus und Peirithoos, in der jüngeren Troiasage durch Paris, entführt und von ihren Brüdern, den Dioskuren, bzw. von Menelaos und Agamemnon, zurückgeholt wird⁴⁾). Die Ähnlichkeit ist verblüffend. Aber auch hier handelt es sich um einen sehr verbreiteten Typus⁵⁾; selbst bei räumlich weit abliegenden Varianten ist die Ähnlichkeit oft kaum geringer. So wird Gudrun vom Normannenkönig und seinem Sohn geraubt und nach Jahren von ihrem Bruder und ihrem Verlobten befreit⁶⁾). In einer afrikanischen Erzählung wird ein Mädchen von einem

¹⁾ Hermes 74 (1939) 176 ff., 75 (1940) 168 ff. — ²⁾ Vgl. ROSCHER, II 1029 f., PRELLER-ROBERT, Griechische Mythologie (1894) 453 f. — ³⁾ Vgl. ausser der von DORNSEIFF, Ztschr. f. atl. Wiss. 52 (1934) 67¹ genannten Literatur noch R. CAILLOIS, Rev. de l'Hist. des Religions 115 (1937, I) 142 ff., 116 (1937, II) 54 ff. 143 ff., und Handwörterbuch des Aberglaubens VI 398 ff. 414 ff. — ⁴⁾ ROBERT 699 ff., A. H. KRAPPE, Helena (Rhein. Mus. 80 [1931] 113 ff.). — Unglücklich enden die anscheinend verwandten Sagen von Hrynetho (Paus. II 28, 3 ff.) und Rhadine (Strabo VIII 3, 20), vgl. EITREM, Berl. phil. Wochenschr. 39 (1919) 741 f. — ⁵⁾ Vgl. GUNKEL, Märchen 127; A. H. KRAPPE, Rhein. Mus. 80 (1931) 113 ff. — ⁶⁾ FR. VON DER LEYEN, Deutsches Sagenbuch II² (1923) 234 ff.

Rimu entführt und von seinen zwei Brüdern befreit¹⁾). Das Götter- oder Heldenpaar gibt dem Typus weithin das Gepräge: „Dioskurenmythus“. Aber über einen alten indoeuropäischen Mairitus²⁾ führt das Material jedenfalls noch hinaus, ohne dass damit eine astrale Deutung³⁾ allgemeine Geltung beanspruchen könnte. Eher wird man daran erinnern dürfen⁴⁾), wie häufig Frauenraub in alten Zeiten war; und die Brüder sind dann die gegebenen Retter und Rächer. Auch ihre Zweizahl braucht nicht mythisch bedingt zu sein.

6. Die Verschlingung und Ausspeisung des Jona (Jona c. 1 f.) gehört in den weiten Kreis von Verschlingungsmärchen und -mythen, von denen mindestens ein Teil solare oder lunare Deutung zulässt, wenn nicht gar fordert⁵⁾). Damit hat man seit alters⁶⁾ jene Episode der Heraklessage verglichen, wo er die einem Meeresungeheuer preisgegebene Hesione rettet; in einem Teil der Überlieferung ist er vom Ungeheuer verschlungen worden oder hat sich von ihm verschlingen lassen, und erlegt es nun von innen heraus⁷⁾). Die Rettung der ausgesetzten Jungfrau mit Erlegung des Drachen wird ähnlich von Perseus und Andromeda erzählt⁸⁾; auch hier hat wenigstens eine, allerdings späte Quelle⁹⁾ Verschlingung des Helden und Tötung des Ungeheuers von innen her. Verschlingung und nachherige Ausspeisung des Helden scheint endlich auch eine Version der Jasonsage gekannt zu haben¹⁰⁾). — Nach der schwachen und späten Bezeugung liegt es nahe, in der Verschlingung des Perseus einen jungen Seitentrieb der Überlieferung zu sehen¹¹⁾). Aber nun muss auffallen, dass Jona sein

¹⁾ BRUNO GUTMANN, Volksbuch der Wadschagga (1914) Nr. 43. Für eine indianische Parallele verweist KRAPPE 115 auf RENDEL HARRIS, Boanerges (1913) 158 [mir unzugänglich]. Die ebenfalls von ihm angeführte vedische Parallele, bei A. A. MACDONNEL, Vedic Mythology (1897) 53, scheint mehr nur kombiniert als wirklich belegt zu sein, was mir E. ABEGG (Zürich) bestätigt. — ²⁾ So KRAPPE 126 f. — ³⁾ PAUL EHRENREICH, Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen (1910) 186. 238. — ⁴⁾ Vgl. LUDWIG RADERMACHER, Mythos und Sage bei den Griechen (1938) 255 f. — ⁵⁾ Vgl. E. B. TYLOR, Primitive Culture I (1871) 306 f., LEO FROBENIUS, Das Zeitalter des Sonnengottes (1904) 59 ff., HANS SCHMIDT, Jona (1907), EHRENREICH, Myth. 215 ff., WILH. WUNDT, Völkerpsychologie V² (1914) 272 ff., Elemente der Völkerpsychologie (1912) 274 ff. — ⁶⁾ Vgl. SCHMIDT 2. — ⁷⁾ Vgl. SCHMIDT 3 ff. — ⁸⁾ Vgl. SCHMIDT 12 ff. — ⁹⁾ Lykophron., 3. Jahrh. v. Chr. — ¹⁰⁾ Vgl. L. RADERMACHER, Das Jenseits im Mythus der Hellenen (1903) 67, Myth. u. Sage 183 f. 193 ff. u. (gegen ROBERT 800) 326⁵⁰⁹, SCHMIDT 22 ff. — ¹¹⁾ WUNDT V 291.

Schiff in Joppe besteigt, und dass die Andromeda-Episode neben der überwiegenden Lokalisation in Äthiopien von einem nicht unbeträchtlichen und auch qualitativ beachtenswerten Teil der Überlieferung¹⁾ ebenfalls nach Joppe verlegt wird; sie kannte noch vor der Stadt draussen Reste jener Fesseln, mit denen die Andromeda an den Felsen geschmiedet war. Das spricht nicht für eine späte Erfindung oder Kombination²⁾, sondern für eine tatsächliche Lokaltradition, die in die Perseus- wie in die Heraklessage eindrang und anderseits auch unserer Jonageschichte zugrunde liegt³⁾.

7. Ein in Jesaia 14 erhaltenes prophetisches Spottlied auf Babylons Fall, die Parodie einer Leichenklage⁴⁾, redet den letzten Babylonierkönig an: „Wie bist du vom Himmel gefallen, Helal (Strahlender), Sohn des Morgenrots, | Du, du sprachst in deinem Herzen: Zum Himmel steig ich empor, | Hoch über den Sternen Gottes richt' ich auf meinen Stuhl, | Steige auf zu den Wolkenhöhen, stelle dem Höchsten mich gleich! | Und wurdest hinabgestürzt zur Scheol, in die tiefste Grube . . .“ (14, 12—15). — Schon HERDER⁵⁾ hat hier einen Mythus erkannt: den Mythus von Lucifer, dem Morgenstern⁶⁾, seinem stolzen Aufstieg und jähem Sturz⁷⁾. Und schon längst⁸⁾ vergleicht man damit den griechischen Mythus von Phaëthon, der, eigentlich die Sonne selber, nun aber des Sonnengottes Sohn, um seines göttlichen Ursprungs gewiss zu werden, es beim Vater durchsetzt, einen Tag lang statt seiner den Sonnenwagen fahren zu dürfen; bald gehen ihm die Pferde durch und am Himmel entsteht eine furchtbare Verwirrung, bis Zeus

¹⁾ Pseudo-Skylax, Strabo, Pausanias, Josephus, Plinius. — ²⁾ So ROBERT 240 f. — ³⁾ Einen solchen Zusammenhang erschloss aus dem gemeinsamen Schauspiel Joppe schon O. GRUPPE, Philologus 47 (1889) 93 f. — ⁴⁾ Vgl. HEDW. JAHNOW, Das hebräische Leichenlied (1923) 239 ff. — ⁵⁾ Vom Geist der hebräischen Poesie, I 345 der Suphanschen Ausgabe. — ⁶⁾ So schon Septuaginta, Vulgata und Targum. — ⁷⁾ Vgl. H. GUNKEL, Schöpfung und Chaos (1895) 132 ff. — H. WINCKLER, Altorientalische Forschungen II (1901) 388, Geschichte Israels II 24, H. ZIMMERN in E. SCHRADER, Die Keilinschriften u. das A. T.³ (1902) 365⁷ und A. JEREMIAS⁴ 681 wollen in ihm lieber die Mondsichel sehen. Das von ZIMMERN 464 vermutete babylonische Urbild hat sich noch immer nicht gefunden. Der Etanamythos (s. ZIMMERN 564 ff., G. MEIER im Reallexikon der Assyriologie II 481 f.) ist in der von des Helden Himmelfahrt und Sturz handelnden Schlusspartie höchstens ein gewisses Gegenstück dazu, seine Entstehung auch noch völlig ungeklärt. — ⁸⁾ So zuerst, soviel ich sehe, O. GRUPPE, Berliner Philolog. Wochenschrift 1883, 1539 f., Philologus 47 (1889) 98.

ihn mit seinem Blitz zerschmettert und er verbrannt in die Unterwelt stürzt¹⁾). GUNKELS Warnung vor einer unmittelbaren Gleichsetzung von Helal und Phaëthon ist um so berechtigter angesichts des Mythenmärchens, das sich nordamerikanische Indianerstämme vom Nerz erzählen²⁾: Sohn des Sonnengottes und einer menschlichen Mutter wird der Knabe von den Spielkameraden wegen seiner angeblich göttlichen Herkunft gehänselt, klettert an einer Pfeilleiter in den Himmel und erbettelt sich von seinem Vater die Erlaubnis, einen Tag lang seine Stelle einnehmen zu dürfen. Aber er läuft dann mit der Sonne zu rasch, oder er zündet alle Fackeln auf einmal an statt in Abständen hintereinander. Dadurch kommt das Weltall in Verwirrung, so dass sein Vater eingreifen muss und ihn auf die Erde hinabschleudert, wo er zum Nerz wird. — So hat hier die „mythologische Apperzeption“³⁾ der Gestirne mit entsprechender novellistischer Ausgestaltung unabhängig zu ähnlichen Mythengebilden geführt⁴⁾.

8. Der Weltzeitaltermythus von Daniel 2 und Hesiod, Werke und Tage 109—201. — Bei Daniel sieht Nebukadnezar im Traum eine Statue aus viererlei Metall: das Haupt von Gold,

¹⁾ Vgl. ROSCHER III 2175 ff., PRELLER-ROBERT 438 f., GRUPPE, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte (1906) 959 f. Die Überlieferung ist gespalten: neben Phaëthon dem Heliossohn steht ein Phaëthon Sohn oder Enkel des Kephalos und der Eos. Nimmt man ihn entsprechend als Morgenstern, wie es manche tun, so ist die Ähnlichkeit mit Helal noch grösser. — ²⁾ Vgl. FRANZ BOAS, Ztschr. f. Ethnologie 25 (1893) 451 f., The Mythology of the Bella Coola Indians (1900), 95 f., Kutenai Tales (1918) 282 (und dazu A. van DEURSEN, Der Heilbringer [1931] 276 f.); W. KRICKEBERG, Indianermärchen aus Nordamerika (1924) 221 ff. — Eine ähnliche Indianergeschichte aus Britisch Kolumbien nennt J. G. FRAZER, Pausanias's Description of Greece II (1898) 60: Der Sohn der Krähe und der Tochter der Sonne unternimmt es einmal, den Sonnenwagen zu führen; aber dann wird er unsicher, streift die Erde und setzt die Berge — Vulkane! — in Brand, bis sein Vater ihn strafft und die Ordnung wiederherstellt. — ³⁾ WUNDT IV² (1910) 64 ff. — ⁴⁾ Beim Sturz vom Himmel mag die Erfahrung von Kometen und Sternschnuppen mit hineinspielen; auf keinen Fall aber ist darin der „historische Kern“ des Mythus zu sehen, wie FRANZ X. KUGLER, Sibyllinische Sternkämpfe und Phaëthon (1927) will, vgl. W. GUNDEL, Gnomon 4 (1928) 451. — Eine kultätiologische Erklärung des Mythus versucht S. REINACH, Rev. de l'Hist. des Religions 58 (1908) 1 ff.: aus der periodischen Opferung eines weissen Rosses an die Sonne; in dem von Festus erwähnten rhodischen Brauch fehlt auch das Opfer eines Wagens nicht. Dass man aber von der naturmythologischen Auffassung nicht abzugehen braucht, lehren eben die besprochenen Parallelen.

Rumpf und Arme silbern, Bauch und Hüften ehern, die Unterschenkel von Eisen, die Füsse Eisen und Ton; und Daniel deutet sie ihm auf die vier aufeinanderfolgenden Reiche der Babylonier, Meder, Perser und Griechen. Bei Hesiod geht es vom goldenen Geschlecht unter Kronos über das silberne, eherne und das der Heroen bis zum eisernen der Gegenwart. Das Geschlecht der Heroen, das die Folge der Metalle ebenso wie den steten Niedergang unterbricht und überhaupt von einem ganz anderen Geschichtsbild ausgeht, das einfach eine erhabene Vorzeit dem Elend und der Minderwertigkeit der Gegenwart gegenüberstellt, ist anerkanntermassen eine Zutat des Verfassers zu einem ihm überkommenen Stoff. Zeitlich liegen die beiden Quellen ziemlich weit auseinander. Das Danielbuch ist um 165 v. Chr. abgefasst, wobei in c. 1—6 ein Bündel etwas älterer Legenden aufgenommen und durch Zusätze gleichfalls auf die Makkabäerzeit bezogen ist; aber für c. 2 ist Grösse und Zerfall des Alexanderreiches gegeben und somit obere Grenze¹⁾. Hesiod hat nach gewöhnlicher Annahme im 8. Jahrhundert in Böötien gelebt. Schon O. GRUPPE hat den hesiodischen Mythus als orientalisch empfunden²⁾, während noch ED. MEYER ihn rein aus innergriechischen Voraussetzungen und des Dichters persönlichen Verhältnissen heraus verstehen wollte³⁾. Aber seine orientalische Herkunft ist dann von REITZENSTEIN⁴⁾ ausführlich begründet und trotz des Widerspruches von U. von WILAMOWITZ⁵⁾ und M. P. NILSSON⁶⁾ doch wohl schlagend erwiesen worden. GUNKEL hatte ihn schon in seinem Genesiskommentar neben Dan. 2 und den indo-iranischen Parallelen zum vierstufigen Offenbarungsverlauf der Priesterschrift herangezogen⁷⁾. Entscheidend für die Annahme eines Zusammenhangs ist dabei nicht der Gedanke einer zunehmenden Weltverschlechterung an sich — denn der konnte schon selbstän-

¹⁾ Vgl. A. BENTZEN, Daniel (1937) 5 ff., BAUMGARTNER, Theol. Rundschau 1939, 212 f. — ²⁾ Griech. Mythologie 447 f. — ³⁾ Im „Genethliakon C. Robert“ (1910) 159-187. Auch der stellenweise erweiterte Abdruck in den „Kleinen Schriften“ II (1924) 15—66 ist hierin unverändert geblieben, während in „Ursprung und Anfänge des Christentums“ II (1921) 189 ff. anlässlich der Besprechung von Dan. 2 mit den iranisch-indischen Parallelen Hesiod wenigstens einmal vergleichsweise erwähnt wird (S. 190). — ⁴⁾ R. REITZENSTEIN (u. H. H. SCHÄDER), Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland (1926) 57 ff. — ⁵⁾ Hesiods *Erga* (1928) 141. — ⁶⁾ *Gnomon* 4 (1928) 614 f. — ⁷⁾ Gen.¹ (1901) 242, ³ 264 f.; vgl. auch ALFR. BERTHOLET, Daniel und die griechische Gefahr (1907) 45 ff.

dig an verschiedenen Orten aufkommen — und nicht einmal die ähnliche Aufzählung der vier wichtigsten Metalle in dieser Reihenfolge, wohl aber diese besondere Verbindung von beidem; eben darin stehen sich Daniel und Hesiod besonders nahe. Literarische Abhängigkeit nach der einen oder anderen Seite kommt aber nicht in Frage. Dem Daniel muss der Stoff bereits in dieser besonderen Gestaltung einer Verteilung der Metalle auf die verschiedenen Teile einer Statue zugegangen sein, wobei die Tatsache solcher Statuen aus verschiedenerlei Stoff stark schematisiert ist. Und Hesiod ist nicht bloss durch das höhere Alter vor dem Verdacht der Abhängigkeit geschützt; sein Mythus bietet auch einige Züge, die bei Daniel fehlen und anderseits in den indo-iranischen Parallelen vorhanden sind¹⁾). Auch ihm muss der Mythus schon in etwas verdunkelter Gestalt vorgelegen haben. Dass er aus dem Orient und speziell aus Babylon stammt, kann nicht mehr zweifelhaft sein. Fehlen dort auch immer noch unmittelbare Belege, so haben wir doch mit den Planetengöttern als den Herren der einzelnen Zeitalter und der Unterscheidung der Planeten nach Farben und Metallen alle dafür nötigen Voraussetzungen²⁾. Zu beachten ist das hohe Alter der Übernahme: im 8. Jahrhundert ist sie bereits vollzogen; obere Grenze dafür wie für die Entstehung des Mythus ist der Beginn der Eisenzeit, d. h. das 12. Jahrhundert. Aber auch das ist kein Hindernis; in dieselbe Zeit fällt ja die Übernahme des phönizischen Alphabets durch die Griechen. Man vergesse auch nicht, dass Hesiods Familie von der äolisch-jonischen Küste stammt, wo die Beziehungen zum Osten älter und stärker waren als auf dem griechischen Festland. Damit wird Hesiod nicht zum „Schüler des Zarathustra“ herabgewürdigt, wie Wilamowitz es ausdrückt, und die Frage, ob wohl damals iranischer oder gar indischer Einfluss schon so weit nach dem Westen reichte, ist müssig; denn es handelt sich ja gar nicht um einen spezifisch indo-iranischen Stoff³⁾.

¹⁾ Vgl. REITZENSTEIN 63 f. zu v. 124 f., 130 und 181. — ²⁾ Vgl. H. ZIMMERN, Ztschr. d. Deutschen Morgenländ. Ges. 78 (1924), 28 f., BR. MEISSNER, Babylonien u. Assyrien II (1925) 117 f., A. JEREMIAS, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur² (1929) 177 ff. 295 ff., H. GRESSMANN, Der Messias (1929) 472 ff.

— ³⁾ Zudem wäre jene Frage angesichts dessen, was man heute von Alter und Ausdehnung des indischen Handels nach dem Westen weiß — vgl. meine Bemerkungen im Anthropos 35—36 (1940—41) 612¹⁰⁴ — nicht einmal ohne weiteres zu verneinen.

Eine Reihe weiterer Beispiele sei nur in aller Kürze aufgeführt.

9. Mit der biblischen Flutsage Gen. 6—8, die in ihren beiden Fassungen anerkanntermassen von der babylonischen abhängig ist, stimmt die griechische mit Deukalion als Flutheld¹⁾ überein im Strafcharakter der Flut, im Kastenmotiv und im nachfolgenden Dankopfer auf dem Berg, womit der zürnende Gott beschwichtigt wird. Darüber, ob das zur Annahme eines historischen Zusammenhangs ausreiche, sind die Meinungen geteilt²⁾. Es dürfte aber schon mindestens eine einheimische Flutsage, wie sie auch sonst für Griechenland belegt ist, nach der vorderasiatischen umgestaltet sein.

10. Wie Lots Töchter ihren Vater trunken machen, um von ihm Kinder zu bekommen, da sonst keine Gelegenheit dazu da ist (Gen. 19, 30—38), so berauscht und täuscht Myrrha oder Smyrna in verbrecherischer Liebe ihren Vater und empfängt von ihm den Adonis³⁾. Das umgekehrte Motiv, die Liebe des Vaters zur Tochter, findet sich im Eingang mancher Märchen⁴⁾.

11. Die Opferung Isaaks (Gen. 22), die Abraham auf göttliches Geheiss vornehmen will und die ihm dann im letzten Moment erspart bleibt, hat ihr Gegenstück in der Opferung der Iphigenie durch Agamemnon⁵⁾. Dem als Ersatz gestellten Ziegenbock dort entspricht eine Hindin hier. Beiderseits ist es auch eine ätiologische Kultsage⁶⁾. Historischer Zusammen-

¹⁾ Vgl. H. USENER, Die Sintflutsagen (1899) 33 ff., J. G. FRAZER, Folklore in the Old Testament (1919) I 146 ff. — ²⁾ Am wenigsten beweist natürlich der Strafcharakter. Die Taube (Plutarch, *de sollertia animalium* 13) ist nur spät bezeugt und biblischer Herkunft auf jeden Fall stark verdächtig, s. USENER 254 ff. Verneint wird ein Zusammenhang von USENER 244 ff., (A. UNGNAD und) H. GRESSMANN, Das Gilgamesch-Epos (1911) 225¹, offen gelassen von GUNKEL, Gen. 374 f., bejaht von M. WINTERNITZ, Die Flutsagen des Altertums und der Naturvölker (Mitt. d. Anthropol. Ges. Wien, 31 [1901] 305 ff., speziell 329), HERM. SCHNEIDER, Der kretische Ursprung des phönizischen Alphabets usw. (1913) 145 f., FRAZER I 154 f. — ³⁾ Vgl. ROSCHER, I 69 f., PRELLER-ROBERT 360². — ⁴⁾ GRIMM, KHM. 21, 31 und 65, vgl. BOLTE-POLIVKA I 168. 301, W. WIENERT, Typen der Fabel (1925) 83, Nr. 497; A. WESSELSKI, Versuch einer Theorie des Märchens (1931) 139 f. Auch die „Geschichte“ des Apollodor von Tyrus beginnt damit, s. ROHDE, Rom. 408. — ⁵⁾ Vgl. ROBERT 1095 ff. — ⁶⁾ In Gen. 22, 2 ist der Name der betreffenden Stätte durch das spätere Moria (= Zion) verdrängt.

hang wird angesichts einer nahen indischen¹⁾ und samoanischen²⁾ Parallele zweifelhaft.

12. Wie Ruben sich mit dem Kebswieb seines Vaters vergeht, und sich damit dessen Fluch zuzieht (Gen. 35, 21 f. 49, 3 f.), so auch Phoenix, der Erzieher des Achill³⁾. Aber beides sind nur Vertreter des in der Antike⁴⁾ wie auch sonst beliebten Motivs von der Liebe des Jungen zur Gattin des ihm nahestehenden Alten, das uns von Tristan-Isolde, Don Carlos usw. vertraut ist⁵⁾.

13. Zahlreich sind die griechischen Parallelen zu Joseph und Potiphars Weib (Gen. 39): Bellerophon-Anteia⁶⁾, Peleus-Hippolyte⁷⁾, Hippolytos-Phaidra⁸⁾ usw.⁹⁾. Aber auch hier reicht die Verbreitung sehr viel weiter, namentlich in den Orient hinein¹⁰⁾.

14. Der Becher, den Joseph in Benjamins Kornsack hineinschmuggeln lässt, um ihn damit als Dieb zu überführen (Gen. 44), kehrt nicht nur in der griechischen Sage¹¹⁾, sondern auch sonst wieder¹²⁾.

15. Der Aussetzung des Mose (Ex. 2) treten all die ähnlichen Geschichten aus der griechischen Götter- und Helden- sage an die Seite, die USENER¹³⁾ zusammengestellt hat. Richtig bewerten lässt sich das Verhältnis aber auch erst, wenn man die gesamte Verbreitung dieses Motivs berücksichtigt¹⁴⁾.

¹⁾ TYLOR, Prim. Culture II 366 f. — ²⁾ G. VAN DER LEEUW, Phänomenologie der Religion (1933) 333¹. — ³⁾ II. IX 447 ff., vgl. ROSCHER, III 2403 f., ROBERT 1033 ff. — ⁴⁾ Vgl. ROHDE, Rom. 55 ff., WENDLAND 11 ff. — ⁵⁾ Vgl. GUNKEL, Gen. ³ 384; u. a. nordisch von Jörmunreks Sohn und Svanhild, germanisch in jüngeren Fassungen der Ermanarichsage, vgl. Thule XXI, 132 f., O. L. JIRICZEK, Die deutsche Heldenage ⁴ (1916) 42. 45 f. — ⁶⁾ Vgl. ROBERT 181. — ⁷⁾ Vgl. ROBERT 71. — ⁸⁾ Vgl. ROSCHER III 2224 f., ROBERT 743 ff. — ⁹⁾ Vgl. ROHDE, Rom. 382 f., 425 ff., WENDLAND 13 ff., M. GEMOLL, Das Apophthegma (1924) 68. In der jüngeren griechischen Novelle spielt hier nach K. KERENYI, Die griechisch-orientalische Romanliteratur (1927) 250 ¹⁰⁵ die orientalische Semiramisage hinein. — ¹⁰⁾ Vgl. GUNKEL, Gen. ³ 421 f., Märchen 125 f., TAWNEY-PENZER, Somadeva Katha-Sarit-Sagara II (1924) 120 ff. IV. 104 ff. — ¹¹⁾ Vgl. Diodor XVII 101, 3, WENDLAND 17 f. — ¹²⁾ Vgl. BOLTE-POLIVKA I 128 ¹, 486. 489; A. WESSELSKI, Märchen des Mittelalters (1925) XV. 190; O. BÖCKEL, Psychologie der Volksdichtung² (1913) 209; HRCH. GÜNTER, Buddha in der abendländischen Legende (1922) 165 f. — ¹³⁾ Sintflutsagen 80 ff. — ¹⁴⁾ Vgl. H. GRESSMANN, Mose (1913) 1 ff., WUNDT V ² 297 ff., BOLTE-POLIVKA I 276 ff., zu KHM. 29, dem Märchentyp AARNE Nr. 936 und 461, für den AARNE, Der reiche Mann und sein Schwiegersohn (1916) 56 ff. indische Herkunft wahrscheinlich macht.

16. Wie Mose Wasser aus dem Felsen schlägt (Ex. 17, 1—7. Num. 20, 1—13)¹⁾, so tun es in Griechenland Götter wie Dionysos²⁾ und Poseidon³⁾, aber auch Atalante (Paus. III 24, 2), Pegasus (ib. II 31, 12) und Bellerophons Pferd (ib. IX 31, 3). Hier wie bei dem anderweitigen Vorkommen des Motivs in Sage und Legende handelt es sich so gut wie immer um die Ätiologie einer bestimmten Quelle⁴⁾.

17. Wie Simsons Kraft in seinen Haaren ruht, bis Delila ihm sein Geheimnis entlockt und ihn den Philistern preisgibt (Ri. 13—16), so beruht die Lebenskraft eines Nisos und Pterelaos auf einem oder mehreren goldenen oder purpurnen Haaren, und auch hier ist es ein weibliches Wesen, diesmal die eigene Tochter, die ihm die Haare ausreisst und damit seinen Untergang veranlasst⁵⁾. Auch neugriechische Sagen und Märchen kennen das Motiv⁶⁾. Aber diese Vorstellung von der in einem bestimmten Teil des Körpers oder der Kleidung konzentrierten Lebenskraft oder Seele ist auch viel weiter verbreitet⁷⁾, so dass solches Zusammentreffen nicht überschätzt werden darf.

¹⁾ Dazu GREßMANN, Mose 145 ff. 150 ff. — ²⁾ PRELLER-ROBERT 707. — ³⁾ ROSCHER III 2818; PRELLER-ROBERT 585 ff. — ⁴⁾ Vgl. P. SAINTYVES, Essais de folklore biblique (1923) 150 ff. Der magische Charakter wird deutlich aus primitiven Gegenstücken bei FRAZER, Folklore II 463 f. (von Celebes) und GUTMANN, Volksbuch der Wadschagga Nr. 105. Den Garibaldi liessen schon Zeitgenossen das gleiche Wunder mit einer Kanone vollbringen, s. H. HARARI, Littérature et Tradition (1919) 136 ². — Ein britischer Major, der über ein Jahrzehnt im Sinaigebiet Dienst getan, C. S. JARVIS, erzählt, wie einmal beim Graben nach Wasser in einem Wadi im Norden der Halbinsel durch einen Streich mit dem Spaten eine starke Wasserader in der Felswand angeschlagen wurde: Yesterday and Today in Sinai (1931) 174 f. Ein ähnliches Vorkommnis vom Dschebel Musa s. in RIEHM's Handwörterbuch d. bibl. Altertums (1884) II s. v. Raphidim. Aber zur Sicherung einer historischen Grundlage reicht angesichts des Charakters der Überlieferung und des Parallelmaterials weder das eine noch das andere aus; auch die örtliche Übereinstimmung ist ja nur scheinbar vorhanden. — ⁵⁾ ROSCHER III 425 ff. 3262 ff., W. KROLL bei FRZ. SKUTSCH, Gallus und Vergil (1908) 193 ff. — ⁶⁾ Vgl. J. G. VON HAHN, Griechische und albanische Märchen (1864) I 217, II 282. 284; BERNH. SCHMIDT, Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder (1877) 91 ff. 206. — ⁷⁾ Vgl. J. A. MACCULLOCH, Childhood of Fiction ² (1905) 126 f.; H. GUNKEL, Reden und Aufsätze (1913) 55f.; FRAZER, Folklore II 480 ff., TAWNEY-PENZER VIII 107 N. Hierher gehört auch das zu Nr. 2 erwähnte Märchen von der auswärts verborgenen Seele, wo gleichfalls die Verräterin nicht fehlt. — Wenn M. NILSSON, Geschichte der griechischen Religion (1931) 20 zwischen Simson- und Nisossage einen Unterschied feststellen will: „Dort wohnt die Stärke des Helden in seinen Haupthaaren, hier beruht das Leben auf einer einzelnen Locke“, so zeigt das gesamte Parallelmaterial, dass hier Stärke und Lebenskraft, ein Haar, mehrere Haare und das ganze Haupthaar sachlich völlig gleichwertig sind; es kann aber auch ebenso gut ein Band, ein Messer oder ein Säbel sein.

18. Jüngere Legende erzählt, wie David, als er auf der Flucht vor Saul beim Fürsten von Gat Zuflucht sucht und erkannt wird, nur dadurch sein Leben rettet, dass er sich verrückt stellt (I. Sam. 21, 11—16). Dasselbe tut Odysseus, um nicht am Zug gegen Troia teilnehmen zu müssen¹), Solon, um sich über ein Verbot hinwegsetzen zu können²). Es wird aber auch von anderen erzählt: in Lebensgefahr, um sich einer unerwünschten Zumutung zu entziehen oder um unbeargwöhnt einen Racheplan verfolgen zu können; bei Kai Chosrau, Brutus und Hamlet steht es in einem grösseren epischen Zusammenhang³). Die gerade im Orient verbreitete animistische Auffassung des Wahnsinns erleichterte auch im Leben solches Gebaren⁴).

19. Wie Urias, Davids Offizier und Batsebas Gatte, ahnungslos den Brief mit dem eigenen Todesurteil überbringt (II. Sam. 11, 24—27), hat sein Gegenstück mit gutem Ausgang bei Bellerophon (Ilias VI 155 ff.) und beim Spartanerkönig Pausanias (Thuk. I 132, 5)⁵). Aber auch dieses Motiv hat eine

¹) Vgl. ROSCHER III 1265, ROBERT 1091 f. — ²) Plut., Solon 8, Justin II 7, 9—12. — ³) Ausser dem von O. L. JIRICZEK, Ztschr. d. Ver. f. Volkskde 10 (1900) 351 ff. und SCHICK (s. u. zu Nr. 19) zusammengestellten Material nenne ich noch: Ephraem, der nicht Bischof werden will (nach seiner Vita, BROCKELMANN, Syr. Grammatik ² (1905) 38 *, Z. 17 ff.); ein Höfling des Chalifen Hakim, der seinen Zorn fürchtet (E. A. WALLIS BUDGE, The Chronography of Bar Hebraeus I 1932 (189); nordisch der Ächter Gisli auf der Flucht gegenüber seinen Verfolgern (Thule VIII [1922] 108), der Dummling Brjam bei der Tötung des Vaters und der Geschwister (H. u. J. NAUMANN, Isländische Märchen [1923] Nr. 59). — Das weibliche Gegenstück ist das Mädchen, das sich krank oder verrückt stellt, um einer verhassten Heirat zu entgehen; vgl. 1001 Nacht, Reclam VII 186 ff., E. LITTMANN III 391 ff., und P. TOLDO, Ztschr. d. Ver. f. Volkskde 15 (1905) 365 ff. — ⁴) Varthema griff zu dieser List, s. R. F. BURTON, Personal Narrative of a Pilgrimage to El-Medinah and Meccah II (1855) 350. So helfen sich auch Derwische in plötzlicher Gefahr, vgl. BURTON I (1855) 21; FR. SCHWALLY, Der heilige Krieg im alten Israel (1901) 104 f. erinnert an die sich verrückt gebärdenden Kundschafter der Graslandstämme in Kamerun. — ⁵) Thukydides selber wagt diese Episode nur mit einem „wie erzählt wird“, einzuführen; J. BELOCH, Griech. Gesch. II 2 ² (1916) 154 f. und CH. MÜCKE (H. WINCKLER), Vom Euphrat zum Tiber (1899) 75 ¹ ziehen daraus die unumgängliche Konsequenz. W. ALY 136 ² findet das Motiv auch in Herodot IV 164. — Die Urias-Episode steht im Zusammenhang des im allgemeinen sehr zuverlässigen Quellenberichts II. Sam. 10—20. Aber schon die Einflechtung der rein persönlichen Batseba-Geschichte in die Kriegsgeschichte 10, 1—11, 1 und 12, 26 bis 31 nötigt, hier Unterschiede zu machen. Und so gewiss Urias Beseitigung

sehr weite Verbreitung als Einzelsage, und dann wie bei Urias oft mit schlimmem Ausgang, im Märchen als Episode des zu Nr. 15 erwähnten Typus¹⁾.

20. In der Kriegslist, scheinbar flüchtig dem Feinde ein mit Vorräten reich gefülltes Lager zu überlassen, um ihn dann mit um so mehr Erfolg beim Feiern des Sieges zu überfallen, die zweimal von Kyros erzählt wird²⁾, hat W. ALY einen typischen Zug erkannt³⁾. In der Sage wird man des Waldgeistes oder des weissagenden Dämons habhaft, indem man Wein in seine Quelle leitet⁴⁾. Bakchos bezwingt so ein indisches Heer⁵⁾. Und eben diese Kriegslist fürchtet in einer Prophetenlegende der israelitische König, wie ihm die Räumung des feindlichen Lagers gemeldet wird (II. Kg 7, 12)⁶⁾. Wie aber auch dieses Motiv aus dem Leben stammt, zeigen gut geschichtliche Gegenstücke: die Niederlage des Xenoitas, Generals des Antiochos III., am Tigris 221 a. Chr. (Polybius V 46—48) und die vielfachen Vorkommnisse solcher Art im Verlauf der deutschen Frühlings- und Sommeroffensive 1918⁷⁾. Es ist aber kaum zufällig,

durch David als geschichtlich gelten muss, so darf doch gefragt werden, ob das nun auch alles Detail deckt; vgl. WINCKLER, Gesch. II 220, A. JEREMIAS,

⁴ 524, GUNKEL, Märchen 132, GRESSMANN, Schr. d. A. T. II 1², 156. —

¹⁾ Vgl. BOLTE-POLIVKA II 286 ff. und AARNE (s. o. zu Nr. 15) 64 ff. 91 ff., ferner Jos. SCHICK, Das Glückskind mit dem Todesbrief I (1912), II (1932), TAWNEY-PENZER III (1925) 277 ff. — SCHICK II 216 ff. bestreitet für die Urias-

Episode wie auch für die griechischen Gegenstücke jeden Zusammenhang mit dem Märchen, aber meist mit Argumenten (Verschiedenheit der Personen, des treibenden Grundes, der inneren Haltung, des Alters der Belege usw.), die gerade bei jemandem, der sein ganzes Leben solchen Untersuchungen widmet, verwundern müssen. Die Frage ist doch vielmehr hier wie bei Nr. 3, 13, 15 und 18 die nach dem Verhältnis des Einzelmotivs zum Sagen- oder Märchenganzen. — ²⁾ Herodot I 211, Justin I 8, 3—9 gegen die Massageten, Strabo XI 8, 5 gegen die Saken. — ³⁾ S. 58 f. Er verweist noch auf den Sieg der Römer über die Istrier, Livius 41, 2—4, wo allerdings von einer List nicht die Rede ist. — ⁴⁾ Vgl. ROHDE, Roman 204³, REINH. KÖHLER, Kleine Schriften I (1898) 413, W. MANNHARDT, Wald- und Feldkulte² (1905) I 96 ff., R. REITZEN-

STEIN, Hellenistische Wundererzählungen (1906) 51¹, BOLTE-POLIVKA II 85¹. Im Babylonischen Talmud fängt Salomo so den Asmodaj, Gittin fol. 68 b, vgl. G. WEIL, Biblische Legenden der Muselmänner (1845) 235. Neugriechische Ztschr. d. Ver. f. Volkskde 15 (1905) 395. Japanisch FEL. LIEBRECHT, Zur Volkskunde (1879) 72 f. — ⁵⁾ Er stellt ihnen Weinfässer hin oder verwandelt einen Fluss in Wein, vgl. R. KÖHLER I 512 f. Ebenso verfährt Vikramaditja mit einem Dämonenheer, s. BERNH. JÜLG, Mongolische Märchen (1868) 92 ff. — ⁶⁾ Hier hat selbst GUNKEL, Geschichten von Elisa (o. J.) 61 f., das Motiv verkannt, wenn er von einem „ausgeklügelten Gedanken“ redet. — ⁷⁾ Vgl. HANS SCHMIDT, Warum haben wir den Krieg verloren?² (1925).

dass die Absicht einer List hier fehlt oder höchstens vermutet wird¹⁾?).

21. Auf das uns durch die „Kraniche des Ibykus“ vertraute, in der Antike und im Orient auch sonst bekannte Motiv von den Vögeln, die einen Mord an den Tag bringen und den Mörder der Tat überführen³⁾, spielt, wie schon H. GROTIUS gesehen, eine Stelle im „Prediger“ an: „Denn die Vögel des Himmels entführen den Laut, und die Flügelträger verraten das Wort“ (10, 20)⁴⁾.

Bis dahin konnten wir von den Namen der in den betreffenden Erzählungen handelnden Personen völlig absehen. Gehört es doch zu den elementaren Ergebnissen der Sagenforschung, dass solche Geschichten sich an beliebige Gestalten der Tradition, mögen sie geschichtlich sein oder nicht, anhängen, so dass dieselbe Geschichte unter ganz verschiedenen Namen läuft — der babylonische Sintflutheld heisst Utnapischtim, der israelitische Noah, der griechische Deukalion — und die Feststellung solch typischer Sagen noch kein Beweis gegen die Geschichtlichkeit ihrer Träger ist; man denke nur an die Geburts- und Kindheitsgeschichten bei Sargon, Mose, Kyros, Jesus usw.⁵⁾. Es gibt indes schon Fälle, wo eine

¹⁾ Polybius lässt die Frage offen; BERNH. NIESE, Geschichte der griechischen und makedonischen Staaten, II (1899) 367, rechnet nicht mit einer List, während F. STÄHELIN, PAULY-WISSOWA, Realencyclop. XVI (1933) 10 f. geneigt ist, eine solche anzunehmen. Für 1918 vgl. SCHMIDT 12. 22. 27. 40. 67. —

²⁾ Diesem Motiv des listigerweise preisgegebenen Lagers verwandt ist das andere, wo der Fliehende seinen Verfolger dadurch aufhält, dass er ihm etwas Wertvolles in den Weg wirft; vgl. J. A. MACCULLOCH, The Childhood of Fiction (1905) 177 ff., der, allerdings kaum zutreffend, auch die „magische Flucht“ davon ableiten will, und BOLTE-POLIVKA II 140¹. Auch hier fehlt das historische Gegenstück nicht — ich verdanke es meinem Kollegen F. STÄHELIN — im 3. mithridatischen Krieg entgeht Mithradates nur dadurch der Gefangennahme durch die auf des Lucullus Seite kämpfenden Galater, dass sie sich mit der Plünderung eines mit des Königs Schätzen beladenen Maulesels aufhalten (Memnon v. Herakleia c. 44. Fragm. Hist. Graec. III 549), vgl. TH. REINACH, Mithradates-Eupator, deutsch v. A. GOETZ (1895) 338, der auch in Anm. 2 auf das Weiterleben des Motivs aufmerksam macht. — ³⁾ Vgl. BOLTE-POLIVKA II 532 ff. — ⁴⁾ W. STAERK, Ztschr. f. d. atl. Wiss. 59 (1942—43) 217 f. — ⁵⁾ Es ist kaum ein Fortschritt, wenn DORNSEIFF, Ztschr. f. d. atl. Wiss. 52 (1934) 65¹ unter Berufung auf S. SPINNER, Herkunft, Entstehung und antike Umwelt des hebräischen Volkes (1933) das Namengut der antiken und altorientalischen Sagenwelt wieder in grösserem Umfang als synonym betrachten und die Namen unter Annahme einer Übersetzung zur Deckung bringen will. Mag es auch solche Fälle geben, wie z. B. den des sumerischen (Ziusudra) und babylonischen

bestimmte Sagenfigur wandert und wo es auf den Namen ankommt¹⁾). So darf man gewiss (22) mit ED. MEYER²⁾ den Titanen Japetos, den Vater von Atlas und Prometheus, mit Jephet, dem dritten Sohn des Noah gleichsetzen, der in der „Völkertafel“ der Genesis als Stammvater nördlicher, zumeist kleinasiatischer Völkerschaften erscheint (10, 2); diese kleinasiatische Sagen- oder Mythengestalt, von der wir nicht viel mehr als den Namen kennen, muss früh zu den Griechen wie nach Palästina gekommen sein, wo sie dann mit den einheimischen Traditionen verwoben wurde.

II.

Wir haben damit mehr als zwanzig Fälle kennen gelernt, wo israelitische und griechische Sagen sich nahe stehen, oft geradezu identisch sind. Das bedeutet einen gewissen gemeinsamen Besitz an Sagen, wie er in Anbetracht der räumlichen Nähe ja auch nicht weiter verwunderlich ist. Und die bei dem beidseitigen Gesamtbestand an Sagen verhältnismässig bescheidene Zahl liesse sich unschwer noch vermehren.

Achten wir nun auf das nähere Wie des Verhältnisses, so scheiden sich unsere Fälle in zwei Gruppen. Die grosse Mehrzahl betrifft Sagen und Sagenmotive, die aus ähnlichen kulturellen Verhältnissen und ähnlicher Stellung zur Umwelt, oder aber aus allgemein menschlichen Empfindungen und Regungen fliessen und darum sehr wohl selbstständig an verschiedenen Orten entstanden sein können, wenngleich ein historischer Zusammenhang auch hier nie ganz ausgeschlossen ist; nur ist er eben gerade bei Einzelmotiven viel schwerer nachzuweisen als bei einem Sagen- oder Märchenganzen mit einer Folge von Episoden. Dahin gehören der verschmähte Trunk Wasser (Nr. 1), die bei der Einnahme einer Stadt beteiligte Dirne (Nr. 2), die Entführung und Rettung der Schwei-

Fluthelden (s. ZIMMERN, Ztschr. d. Dtsch. Morgenländ. Ges. 78 [1924] 24⁵), so darf man damit doch nur dort rechnen, wo der Sachverhalt klar liegt, und wie oft ist das bei Spinner mit seiner philologischen und historischen Unzulänglichkeit der Fall? — ¹⁾ Es sei nur daran erinnert, wie z. B. der Bodhisattva (Buddha) mit seiner Geschichte nach dem Westen gewandert und als Joasaph-Josaphat in den Kreis der christlichen Heiligen aufgenommen worden ist, s. HRCH. GÜNTER, Buddha in der abendländischen Legende (1922) 37 ff., BOLTE-POLIVKA V 250. — ²⁾ Die Israeliten und ihre Nachbarstämme (1906) 220 f., Geschichte des Altertums I 2³ (1913) 800; vgl. auch schon ROSCHER II 55 ff. mit noch älteren Vorgängern.

ster (Nr. 5), der Inzest von Vater und Tochter (Nr. 10), das gebotene und durch Tierersatz vermiedene Kindesopfer (Nr. 11), die verbotene Liebe des Jungen (Nr. 12), die liebestolle Frau und der keusche Jüngling (Nr. 13), der untergeschobene Becher (Nr. 14), die Aussetzung des Götter- oder Heldenkindes (Nr. 15), das Wasser aus dem Felsen (Nr. 16), die Seele im Haar (Nr. 17), der vorgetäuschte Wahnsinn (Nr. 18), der Todesbrief (Nr. 19), die Kriegslist (Nr. 20), die den Mörder verratenden Vögel (Nr. 21) und, naturmythologisch, der Aufstieg und Sturz des Gestirnhelden (Nr. 7). — Manche haben eine ätiologische Abzweckung: so auf beiden Seiten die verräterische Dirne (Nr. 2), das Kindesopfer (Nr. 11), das Wasser aus dem Felsen (Nr. 16); nur auf der israelitischen die Befreiung der entführten Schwester (Nr. 5), das Inzestmotiv (Nr. 10), die verbotene Liebe (Nr. 12). Aber dabei ist genauer zu unterscheiden: ob die Sage als Ätiologie entstanden ist (Nr. 2, 16, vielleicht auch Nr. 11), oder ob eine schon vorhandene Erzählung sekundär zur Erklärung eines Brauches verwendet wird¹⁾ (Nr. 5, 10 und 12). Der letztere Fall ist daran zu erkennen, dass das Explicandum der Ätiologie nicht notwendig gerade auf diese besondere Gestaltung führt, und dass diese auch sonst als freie Erzählung begegnet. In diesem Fall wiegt die israelitisch-griechische Übereinstimmung naturgemäß schwerer als im anderen.

Sehr viel kleiner ist die andere Gruppe, wo bestimmte Gründe mehr oder weniger deutlich für einen historischen Zusammenhang sprechen; so allenfalls bei der Flutsage (Nr. 9) und deutlich bei der Verschlingungssage von Joppe (Nr. 6), dem Besuch der Himmlischen (Nr. 4), dem unwissentlich gelobten Kinde (Nr. 3) und beim Weltzeitaltermythus (Nr. 8). Auch hier finden wir gelegentlich ätiologische Abzweckung (bei Nr. 3 und 4); aber wohl nicht zufällig nur auf der israelitischen Seite und bloss in Sekundärverwendung. Hierher gehört schliesslich auch noch jener Fall einer gemeinsamen Sagengrösse: Japetos—Jephet (Nr. 22).

Mehrmals steht der israelitischen Sage eine andere orientalische zur Seite. Eine babylonische bei der Sintflut (Nr. 9): der babylonische Mythus als die Vorlage der israelitischen und griechischen Sage. Und ebenso bei der Verschlingungssage (Nr. 6): denn dass auch die Erlegung der Tiamat im

¹⁾ Wie es EHRENREICH, Myth. 84 f., aus süd- und nordamerikanischen Traditionen nachweist.

babylonischen Schöpfungsmythus ursprünglich so verlaufen, ist schon länger vermutet¹⁾ und durch eine seitdem bekannt gewordene Version bestätigt worden²⁾; die Verbindung des Verschlingungsmotivs mit der Rettung der dem Ungeheuer preisgegebenen Jungfrau hat dabei die griechische Sage vor den beiden orientalischen voraus. Beim Weltzeitaltermythus (Nr. 8) endlich sind es die iranischen und indischen Parallelen. Wenn beim Besuch der Himmlischen (Nr. 4) und beim unwillentlich gelobten Kind (Nr. 3) der israelitische Beleg allein steht, so könnte das Zufall sein, so wie ja auch für den Weltzeitaltermythus (Nr. 8) trotz der anzunehmenden babylonischen Heimat ein babylonischer Beleg immer noch fehlt. Unwahrscheinlich ist das um so weniger, als wir dank dem reichen und vielseitigen Inhalt des Alten Testaments von Palästina, seiner Bevölkerung und ihren Traditionen so viel mehr wissen nicht nur als von Phönizien und Syrien, sondern mehr selbst als von Babylon, wo das überreiche Inschriftenmaterial schliesslich doch nur gewisse Seiten hell beleuchtet. Indes ist nachher noch eine andere Möglichkeit zu erwägen.

Jedenfalls tut man gut, die alttestamentlichen Belege nicht als ausschliesslich israelitische zu nehmen, so gewiss anderseits ihre besondere Gestaltung und Verwendung nun oft spezifisch israelitisch und jahwistisch ist, so dass ein Vergleich mit der griechischen Fassung sich auch unter diesem Gesichtspunkt lohnt: Alexander giesst das Wasser einfach aus, um nichts vor seinen Soldaten vorauszuhaben; David giesst es „vor Jahwe“ aus (II. Sam. 23, 16 f.), d. h. als Trank-, genauer wohl als Entsaugungsopfer³⁾. Rahab gibt die Sache ihrer Landsleute nicht aus Habsucht und nicht aus Liebe preis, sondern in Erkenntnis der überlegenen Macht Jahwes (Jos. 2, 8—13). Der Weltzeitaltermythus ist bei Hesiod Ausdruck eines tiefen Pessimismus, der auch durch das vereinzelte „oder nachher geboren werden“ (v. 175) kaum gemildert

¹⁾ L. FROBENIUS, Zeitalter d. Sonnengottes 168, SCHMIDT, Jona 78 ff. A. JEREMIAS ³ 11 ⁸, ⁴ 727. — ²⁾ ER. EBELING, Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier I (1931) S. 25, Rs. 4 und S. 24. Man möchte auch an altbabylonische Siegelbilder erinnern, wo ein Drache oder Löwe einen Menschen zu verschlingen droht, s. W. H. WARD, The Seal Cylinders of Western Asia (1910) 169 f., OTTO WEBER, Altorientalische Siegelbilder (1920) I 81 f., H. FRANKFORT, Cylinder Seals (1939) 150 ²; indes entzieht sich ihr genauer Sinn unserer Kenntnis. — ³⁾ Vgl. AD. WENDEL, Das Opfer in der altisraelitischen Religion (1927) 192 f.

wird; bei Daniel dagegen bezeichnet er in der Übertragung auf die grossen historischen Reiche den Ablauf der Weltzeit, der dann das andersgeartete ewige Gottesreich gegenübertritt. — Davon also abgesehen dürfen wir im allgemeinen jedenfalls die israelitischen Sagen zugleich als Vertreter sonst verlorenen altorientalischen Sagengutes betrachten, wobei die Verbreitung natürlich nicht immer gleich weit gereicht zu haben braucht. In vielen Fällen werden sie als kanaanäisch schon vor Israel im Lande gewesen sein und auch weiterhin neben Israel in Phönizien und Syrien existiert haben. Ebenso haftet das griechische Sagengut vielfach mehr am Lande als an einem bestimmten Volk, und ist vor allem mit den Hauptsitzen der mykenischen Kultur verknüpft¹⁾. Nach GRUPPE²⁾ und RADERMACHER³⁾ wäre es damit auch vorgriechisch und von den einwandernden Griechen erst übernommen, was genau der Übernahme des kanaanäischen Sagengutes durch die Israeliten entspräche. Doch nimmt man heute wohl überwiegend Griechen schon als Träger der mykenischen Kultur an⁴⁾ — im Unterschied von der vorangegangenen minoischen —, so dass jene Analogie entsprechend einzuschränken wäre.

Die festgestellten Beziehungen betreffen Einzelsagen von geringem Umfang; mehr als einmal solche, die dann anderwärts im grösseren Zusammenhang eines Märchen- oder Sagen ganzen wiederkehren. Das ist zu beachten gegenüber den verschiedenen Versuchen, Beziehungen für sehr viel grössere Zusammenhänge aufzuzeigen. Von der Feststellung gewisser Ähnlichkeiten zwischen assyrischen und israelitischen, assyrischen und griechischen, griechischen und israelitischen Einzelsagen ausgehend kam JENSEN zur Annahme ganzer paralleler Sagenreihen und schliesslich dazu, die gesamte Folge griechischer Sagen, wie sie etwa im Handbuch Appollodors vorliegt, von einem von ihm angenommenen südisraelitischen und letztlich babylonischen Sagensystem abzuleiten⁵⁾: eine gewaltige Konstruktion, von der bestenfalls Einzelheiten im Ernst diskutabel sind. Weniger gigantischen Umfangs, aber um so öfter vertreten war die Annahme eines Zusammenhangs

¹⁾ Vgl. M. NILSSON, Der mykenische Ursprung der griechischen Mythologie, *Αυτίδωπον*, Festschrift Jacob Wackernagel (1924) 137 ff., The Mycenaean Origin of Greek Mythology (1932) 35 ff. — ²⁾ Ztschr. f. d. atl. Wiss. 39 (1921) 67 ff. — ³⁾ Myth. u. Sage 121 f. — ⁴⁾ Vgl. ausser NILSSON a. a. O. C. SCHUCHHARDT, Die Antike IX (1933) 303 ff. — ⁵⁾ Vgl. S. 22.

zwischen dem Dodekathlos, dem Kranz der zwölf „Taten“ des Herakles, und dem babylonischen Gilgamesch-Epos mit seinen zwölf Tafeln¹⁾). Aber der Dodekathlos ist so wenig eine einheitliche und einmalige Schöpfung²⁾, als auf der anderen Seite das babylonische Epos eine solche, etwa die Spiegelung des jährlichen Sonnenlaufes ist; auch die zwölf Tafeln sind nicht als sachliche Abschnitte zu nehmen, und die tatsächlichen Entsprechungen beschränken sich auf Einzelzüge³⁾). Daneben steht freilich die andere Tatsache, dass babylonisch-assyrische Siegelbilder gelegentlich auffallend an Herakles und seine Taten erinnern: ein Mann, der ein Ungeheuer mit sieben Köpfen und sieben Schwänzen erlegt, an die Bezungung der Hydra; ein anderer, der im Kampf mit Vögeln steht, an die Stymphaliden-Episode. Und wenn man hier noch mit einem Zufall rechnen will, kann man es auch dort, wo ein Gott Bogen, Keule und Löwenfell trägt, die bekannten Attribute des Herakles⁴⁾? Das Problem eines Zusammenhangs besteht also schon, nur führt es wohl weit über die uns vorliegenden Sagenformen zurück⁵⁾.

Fragen wir nun weiter, wie jener historische Zusammenhang zu denken sei, so wird man sich auch da vor jeder vorschnellen generellen Antwort hüten müssen. Jeder einzelne Fall will zunächst für sich genommen sein. Für den Weltzeit-altermythus (Nr. 8) und die Flutsage (Nr. 9) hat sich der Orient und speziell Babylon als Heimat ergeben. Die Verschlingungssage (Nr. 6) ist in Joppe verankert und auch für Babylon belegt. Für den Besuch der Himmlischen (Nr. 4) und das un- wissentlich gelobte Kind (Nr. 3) dagegen fehlen entscheidende Indizien; das zahlenmässige Verhältnis der Belege könnte sogar an griechische Herkunft denken lassen, wenn damit nicht den Zufälligkeiten der Erhaltung zu viel Ehre erwiesen wird.

¹⁾ Für die älteste Gruppe der Heraklesabenteuer, Hesperiden und Kerberos, zieht noch BERNH. SCHWEITZER, Herakles (1922) 137 f. einen Zusammenhang in Erwägung. — ²⁾ Vgl. Robert 431 ff., NILSSON, Myc. Origins 211 ff. —

³⁾ Vgl. A. UNGNAD u. H. GRESSMANN, Das Gilgamesch-Epos (1911) 154 ff. — ⁴⁾ Vgl. H. FRANKFORT, Cylinder Seals (1939) T. XXIII j (c. 2500 v. Chr.), XXXIV c (9.—8. Jahrh.) XX e (c. 2500), S. 115. 122. 136 ². 198. — ⁵⁾ Einen entsprechenden Versuch wagt eben von diesem Material aus G. RACHEL LEWY, The Oriental Origin of Herakles (Journ. of Hellenic Studies 54 [1934] 40 ff.). Die Hauptthese, dass hinter ihm ein Fruchtbarkeitsdämon orientalischer Herkunft, etwa durch den kilikischen Sandon vermittelt, stecke, könnte zutreffen; im einzelnen bleibt vieles problematisch.

Grundsätzlich ist immerhin mit dieser Möglichkeit zu rechnen. Es sei nur daran erinnert, wie viele mykenische Funde im ganzen Bereich der syrisch-phönizischen Küste und auch im Hinterland gemacht wurden, und dass die Beziehungen bis in die frühe Bronzezeit des 3. Jahrtausends und noch weiter zurück reichen¹⁾. Auch RADERMACHER²⁾ findet in Sagen, die man bisher meist aus dem Orient hergeleitet, griechisches, ja indoeuropäisches Urgut und rechnet dementsprechend auch schon mit einer frühen West-Ost-Wanderung. Und vollends träfe es zu, wenn von SYDOW Recht hätte mit seinem Versuch, indoeuropäisches und semitisches Märchengut rein nach der Struktur zu trennen³⁾. Er unterscheidet nämlich einerseits das aus indoeuropäischer Urzeit stammende, in einer unwirklichen Phantasiewelt spielende und schön symmetrisch angelegte Wundermärchen (Beispiel Herodots „Meisterdieb“, II, 121) und anderseits das episodenreiche semitische und überhaupt indoeuropäische Novellenmärchen, das die Handlung in wirkliche Städte und Länder verlegt, den Handelnden wirkliche und oft historische Namen gibt und nie erkennen lässt, was die nächste Episode bringen wird (Beispiele die Jakob-Esau- und die Joseph-Geschichte des Alten Testaments), weiter das zur Lösung tieferer Fragen gedichtete Parabelmärchen (die Hiobgeschichte) und das Scharfsinnsmärchen (Salomos Urteil, I. Kg. 3, 16—18), das irgend eine schwierige (Rechts-) Frage durch einen weisen Mann gelöst werden lässt.

Allein wie steht es denn mit dem ägyptischen Märchen⁴⁾? Zu v. SYDOW's Versuch, für das „Brüdermärchen“ indogermanische Herkunft nachzuweisen⁵⁾, kann auf RANKE's wohl-

¹⁾ Vgl. J. HEMPEL, Westliche Kultureinflüsse auf das älteste Palästina (Palästina-Jahrbuch 23 [1927] 52 ff.) — ²⁾ Myth. u. Sage 108 ff. — ³⁾ C. W. von SYDOW, Folksagaforskningen, Folkminnen och Folktankar 14 (1927) 105 ff.; den wichtigsten Passus zitiert A. CHRISTENSEN, Märchen aus Iran (1939) 20 ff. in deutscher Übersetzung. Aus einem anderen Aufsatz desselben Verfassers im Arkiv für Nordisk Filologi 42 (1926) 1 ff. gibt L. WEISER, Das Volksmärchen als indogermanische Tradition (Niederdeutsche Zeitschr. f. Volkskde 4 [1926] 207 ff.) einen Auszug. Anschriftlich setzt sich FR. RANKE, Deutsche Vierteljahrsschr. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. 14 (1936) 273 ff. mit dieser Theorie auseinander. Vgl. auch schon BOLTE-POLIVKA V 261. — ⁴⁾ Vgl. AD. ERMAN, Die Literatur der Ägypter (1923) 39 ff., 197 ff., G. ROEDER, Altägyptische Erzählungen und Märchen (1927), BOLTE-POLIVKA IV 95 ff.; MAX PIEPER im Handwörterbuch des Märchens I 24 ff., Das ägyptische Märchen (1935). — ⁵⁾ Folksagaforskn. 122 und in einer besonderen Untersuchung, Den fornegyptisk Sagan om de två bröderna, Vetenskaps-Societeten i Lund, Årsbok 1930, 51 ff., mit französischer Zusammenfassung S. 84 ff.

begründete Bedenken¹⁾ verwiesen werden. Ausgesprochene „Wundermärchen“ sind aber auch die Zaubergeschichten des Papyrus Westcar, die Geschichte vom verwunschenen Prinzen, der Wettkampf des ägyptischen und äthiopischen Zauberers usw. Sollte wirklich Ägypten, das der Forschung die ältesten Märchentexte geliefert, dieselben alle aus dem Ausland bezogen haben? Aber auch im engeren semitischen Bereiche stimmt es nicht. Der ganze letzte Teil des Gilgamesch-Epos, die Flucht vor dem Tod, mit Göttergarten, Reise zum Ahnen auf der Insel der Seligen, Gewinnung und Verlust des Lebenskrautes, kommt doch unverkennbar vom Wundermärchen her, und Ähnliches gilt auch vom Stoff des Etanamythus²⁾. Beim salomonischen Urteil, dem angeblichen echt semitischen Scharfsinnsmärchen, spricht manches umgekehrt für indische Herkunft³⁾. Und wenn v. SYDOW im Alten Testament einzig den „dankbaren Toten“ des späten Tobiabuches als Wundermärchen gelten lässt, so ist ihm offenbar entgangen, dass GUNKEL das darin enthaltene Motiv des „Giftmädchen“ auch schon hinter der recht alten Tamargeschichte (Gen. 38) nachgewiesen hat⁴⁾. Auch Simson mit dem Geheimnis seiner Stärke (s. o. Nr. 17), das verlorene Paradies mit seinen Wunderbäumen, der nie versiegende Ölkugel und Mehltopf usw.⁵⁾ sind doch alles Themen des Wundermärchens. Überhaupt setzt jene Theorie aber auch sicherere Kenntnis von der Herkunft der einzelnen Märchen voraus, als sie tatsächlich besteht. Gerade die ältesten Belege sind doch recht spärlich und von allen Zufälligkeiten des gerade Erhaltenen abhängig; oft stehen sich auch einfach morgen- und abendländische Fassungen gegenüber, wobei die indoiranischen dann durchaus zu den letzteren gehören. Da erscheint der Versuch solcher Bindung bestimmter Typen an die Indogermanen und noch spezieller an Kentum- und Satemvölker, der gegenüber der älteren Annahme von Märchenwanderung nun ebenso einseitig nur mit Märchenvererbung rechnet, reichlich willkürlich und verfrüht.

So möchte ich mich mit der Feststellung begnügen, dass bei jenem gemeinsamen Sagenbestand in einzelnen Fällen die Heimat im Osten zu suchen ist, speziell im Zweistromland,

¹⁾ A. a. O. 282 ff. — ²⁾ Vgl. (UNGNAD u.) GRESSMANN, Gilgamesch-Epos 134 ff., BOLTE-POLIVKA IV 102 f. — ³⁾ Vgl. GUNKEL, Märchen 144 ff. — ⁴⁾ Märchen 74 f. — ⁵⁾ Vgl. ausser GUNKEL, Märchen, auch B. HELLER in BOLTE-POLIVKA IV 105 ff.

in anderen allenfalls im Westen. Vielleicht ist es auch da richtiger, bei der Annahme einer Herkunft aus dem Bereich des östlichen Mittelmeeres mit seinen Inseln und Küsten zu bleiben, also in dem Gebiete, das Griechenland, Kleinasien, Syrien-Palästina und Ägypten umfasst, wobei die letzte Heimat offen zu lassen ist; es braucht nicht überall dieselbe gewesen zu sein¹⁾. Das gilt zunächst für das unwissentlich gelobte Kind (Nr. 3), den Besuch der Himmlischen (Nr. 4) und für die Verschlingungssage (Nr. 6); das Fehlen babylonischer Belege bei Nr. 3 und 4 wäre dann vielleicht doch nicht bloss Zufall. Und dazu kommen allenfalls noch einige Fälle aus der ersten Gruppe, wo die Entsprechung, ohne sicher historischen Zusammenhang zu verbürgen, doch besonders auffällt: der verschmähte Trunk Wasser (Nr. 1), die Rettung der entführten Schwester (Nr. 5), das Kindesopfer (Nr. 11), die verbotene Liebe (Nr. 12), der keusche Jüngling (Nr. 13), die Seele im Haar (Nr. 17), der Todesbrief (Nr. 19). Die Einbeziehung Ägyptens wird wesentlich beim Motiv des keuschen Jünglings, das ja dort im Brüdermärchen früh (im 13. Jahrhundert) vertreten ist. Zugleich erklären sich damit auch gewisse griechisch-ägyptische Entsprechungen, wie die Wiederkehr der Eingangsszene von Herodots Meisterdieb in der böotischen Lokalsage von Trophonios und Agamedes²⁾. Für die Zeitfrage ist dabei zu beachten, dass der Weltzeitaltermythus (Nr. 8) mindestens gegen 1000 v. Chr., das Jephtamotiv (Nr. 3) und das Brüdermärchen noch etwas höher führen. Angesichts der alten und intensiven Beziehungen der ägäischen Kultur zu Ägypten und zu Syrien-Palästina, wie auch der frühen und

¹⁾ Wie mir nachträglich bekannt wird, ist W. E. PEUCKERT in einer Untersuchung über das deutsche Märchen zu einem ähnlichen Ergebnis gekommen; Märchen und Sage, Schwank und Rätsel (1938) 36 ff. Nach seiner Verbreitung und ältesten Bezeugung wie auch nach seiner inneren Haltung, dem Ideal eines uppigen und geruhsamen Lebens, findet er seine Heimat im östlichsten Mittelmeergebiet mit Einschluss des Zweistromlandes; von hier sei es wie nach dem Norden so auch nach dem Osten gewandert — Herodots Meisterdieb! — und von dort dann aus indischem Blut gespeist und bereichert zurückgekommen. Macht es sich P. auch mit der Beweisführung teilweise etwas leicht — wie viel vorsichtiger äussert sich z. B. ein Kenner wie NILSSON zur Möglichkeit, auf den kretischen Siegeln usw. bestimmte Sagenstoffe wiederzufinden (Myc. Origin 31 f.)! — so dürfte seine Theorie doch der ganzen Sachlage wesentlich besser entsprechen als die allzu einfache Scheidung v. SYDOWS. — ²⁾ Vgl. ROBERT 133 f., dazu ALY 67, sowie A. H. KRAPPE, Arch. f. Rel.-wiss. 30 (1933) 228 ff. speziell 238 ff., wo aber nicht alles stimmt; vor allem sind die ägyptischen Baumeister Horos und Set (S. 233 f.) nicht die Götter dieses Namens, sondern historische Personen um 1400 v. Chr., sodass sie, auch wenn sie Zwillinge waren, hier im Zusammenhang der Dioskurensage nichts zu suchen haben.

nie abgerissenen Beziehungen zwischen Ägypten und Syrien steht einer solchen Annahme gar nichts im Wege.

Zu jener anderen Feststellung, dass einige jener israelitisch-griechischen Erzählungsstoffe aus Babylonien stammen, tritt das nicht in Widerspruch. Denn auch jene steht durchaus in Einklang mit dem, was wir sonst von einem Einfluss der Kultur des Zweistromlandes auf Griechenland wissen¹⁾: literarisch für die Fabeldichtung²⁾, wo sich die Griechen selber des Zusammenhangs bewusst waren, aber auch für Spruchweisheit und Liebesdichtung³⁾, im Bereich der Philosophie für die naturmythologischen und kosmologischen Ideen bis hinein in die platonischen Mythen⁴⁾, in der bildenden Kunst endlich die ganze Technik der Materialbearbeitung und charakteristische dekorative Elemente wie die Palmette, die antithetische Gruppe zu beiden Seiten eines Baumes, den heraldischen Adler, und weiter all die mischgestaltigen Wesen wie Sphinx, Chimaira, Kentaur, Flügelross und -löwe usw.⁵⁾. Es sind eben zwei Kreise, die sich teilweise überschneiden: der babylonisch-assyrische mit seinen Ausstrahlungen und der des östlichen Mittelmeeres; und Syrien und Kleinasien, vielleicht auch Ägypten, stehen in beider Bereich. Schon darum begegnet eine genaue Abgrenzung des beidseitigen Erzählgutes grossen Schwierigkeiten.

Mussten auch im Gang dieser Untersuchung mancherlei Fragen berührt werden, die eigentlich eine genauere Behandlung verlangen, so sollte doch was sich für die Natur der israelitisch-griechischen Sagenbeziehungen ergab, davon im wesentlichen unberührt bleiben.

¹⁾ Vgl. C. W. VOLLMRAFF, *Influences orientales dans la civilisation hellène et moderne* (Mélanges Bidez, 1934, 933 f.), Oostersche invloeden op de grieksche wijsbegeerte (Jaarbericht Ex Oriente Lux II 7 [1940], 347 ff.) — ²⁾ Vgl. ER. EBELING, *Die babylonische Fabel und ihre Bedeutung für die Literaturgeschichte* (Mitt. d. Altor. Ges. II 3, 1927). — ³⁾ Vgl. FR. DORNSEIFF in den eingangs erwähnten Aufsätzen. — ⁴⁾ Vgl. ausser VOLLMRAFF noch: H. GRESSMANN, *Die hellenistische Gestirnreligion* (Beitr. z. Alten Orient 5, 1925) 7 ff., W. JAEGER, *Aristoteles* (1923) 133 ff., JOH. GEFFKEN, *Platon und der Orient* (Neue Jahrb. f. Wiss. u. Jugendbldg. 5 [1929] 517 ff.), A. DIRLMAYER, *Peripatos und der Orient* (Die Antike 14 [1938] 120 ff.), CH. WERNER, *La philosophie grecque et l'Orient* (Rev. de Théol. et de Phil. 26 [1938] 109 ff.) — ⁵⁾ Wie weit dabei noch des näheren zu unterscheiden wäre — A. MOORTGAT, *Die bildende Kunst des Alten Orients und die Bergvölker* (1932), und FRANKFORT, *Cyl. Seals* 180 ff. 224 ff., finden die Heimat gewisser Typen ausserhalb des eigentlichen Zweistromlandes — kann und braucht hier nicht weiter verfolgt zu werden.