

Werk

Titel: Anklänge an die germanische Mythologie in der altfranzösischen Karlssage. III.

Autor: Osterhage, G.

Ort: Halle

Jahr: 1888

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?345572572_0011 | log55

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

Anklänge an die germanische Mythologie in der altfranzösischen Karlssage.

III.

Aiol, Elie, Fierabras, Guillaume d'Orange.

(S. Zeitschrift XI 185.)

Aiol bietet wie so viele andere chansons de geste die vier Momente die ich bei der Besprechung des Doon (XI 15 f.) erwähnt habe, verfolgte Jugend, Kampf gegen den Verräter, Erwerbung einer Schönen, Trennung von ihr. Der Knabe wird in der Verbannung, im Walde, unter Not und Entbehrungen geboren. Der Wald und die Einsiedelei sind Reste einer ursprünglichen Vorstellung vom Totenlande (Grimm, M.⁴ 668, Germania I 422). Sein Vater hat echt mythisch nur ein Jahr gegläntzt (Aiol 32 ff.). Denn für den Leser der chansons de geste ist es unzweifelhaft daß die dort erzählten Vorgänge schnell auf einander folgen: *Quant il ot espousée la seror Loeys, — . . Les traitors de France par armes accouilli . . . Ançois que li ans fust passés ne acomplis, — Ot il si bien le roi aquilé son pais — Que il n'avoit nul home qui guerre li fesist.* Loeys belohnte ihn schlecht dafür: auf Makaires Antrieb verbannte er ihn V. 53: *La dame estoit enchainée quant ors de France issi: — Quant vint en l'ermitage, si delivra d'un fil.* So beginnt auch das böse Geschick des Herakles, des Sonnengottes damit „daß er nicht in Argos, sondern in Theben geboren wird, im Auslande, im Exil, wohin seine Eltern in Folge einer Verschuldung hatten flüchten müssen; wenigstens scheint dieses der Sinn seiner Geburt in Theben im Zusammenhange der ältesten Sage gewesen zu sein“ (Prelle, Myth. II³ 158). Die Gegend der Verbannung bei Mongaiant war ein ödes, armes Land, außerhalb aller Kultur, wie es scheint (4206). Der Vater liegt dort während der sieben (50) oder vierzehn (79, 515) Jahre seiner Verbannung krank darnieder, während er später (8561, 8616) wieder ein Riese an Mut und Kraft ist. V. 79: *Que .XIIII. ans estut Elies el boscage — Courechous et dolans et povres et malades*, vgl. 1906 ff., 2091 ff., 3501, 3920: *Assés orent pain d'orghe, aigue del riu: — Il ne vivoient d'el en cest pais — Quant il eurent mengié, si font les lis; — Mais si grande poverté les*

ot souspris, — Li messages n'ot hieute, neis un cousin, — Fors la mosse del bos qu'il estendi, — Et a saisi un grés c'a son cieſ mist. Als Aiol aus der Einöde nach Frankreich zieht gleicht sein Aussehen dem der Helden die in der Sage oder im Märchen von einer „Fahrt nach dem Osten“ oder der „Bergentrückung“ zurückkehren: *Li paumiers le regarde en mi le vis: — Molt le vit nu et poure, d'escolori; — Si drap sont despané, s'est mal vesti, — Et sa grant lance torte, ses escus bis, — Les estriers renoés et mal assis, — Et li cevals fu maigres sor coi il sist* 1566 ff. Auch die zweite Phase seines Lebens, der Auszug aus dem Walde, um die Verräter zu bestrafen, hat sehr viele Berührungspunkte mit dem Auszuge des Helyas und des Doon. Wie jene ihre Mütter retten wollen, so will Aiol sie rächen und in ihren früheren Besitz zurückführen (550, 768, 1509). Die Lehren des Vaters (162 ff.) erinnern unwillkürlich an die des alten Grafen in Doon, wenn auch im Einzelnen manches verschieden ist. Wie den Doon so halte ich auch Aiol für eine Verjüngung eines Gottes. Ein Fingerzeig ist hier die Ableitung seines Namens vom *aieil* oder *aiant*, wozu ich Gaydon vergleiche. Der Schlangen giebt es im Mythos und in den Anfängen der Religionen zahllose und sehr verschiedenartige. Eine Geschichte aller dieser Schlangen schreiben hiesse eine Geschichte aller Männer schreiben die Alexander heißen, sagt irgendwo Max Müller. Gewöhnlich sind sie als Symbole feindlicher Naturmächte die Feinde des Lichtgottes, des Indra, Herakles, Apollo, Siegfried, Dieudonné de Gozon. Aber sie werden auch als Fetische verehrt; die eiserne Schlange verleitete die Juden zur Abgötterei, wie der Ring galt auch die Schlange als Sinnbild der Unsterblichkeit. Die Schlange konnte also wohl auch wie der Häher (die Elster) im Gaydon oder der Schwan im Ch. au cygne bedeuten, daß das Kind ein göttliches oder wenigstens gottbegnadetes Wesen sei. Allenfalls wäre auch noch an die Schlangen zu erinnern in welche schöne Prinzessinnen oder Meeresgöttinnen verzaubert wurden, die ein kühner Mann, der Lichtgott, durch einen Kuß entzaubern konnte (Grimm, M. 809 f.). Indessen scheinen die Verse (*Tant avoit savagine en icel bois foilli, — Culevres et serpens et grans aieils furnis; — Par de joute l'enfant .I. grant aiant coisi, — der Einsiedler — Une beste sauvage dont vos avés oi — Que tout partout redoutent li grant et li petit, — Et por icele beste que li sains hon coisi — L'apela il Aioul: ce trouvons en escrit* 62 ff., vgl. 452) auch eine andere Erklärung, die freilich auf dasselbe hinauskommen würde, nicht nur zuzulassen, sondern selbst zu begünstigen. Das Wunderkind war eigentlich unverwundbar, und so konnten ihm auch die gefürchteten Schlangen nichts anhaben, wie es in den Psalmen heißt, „über Nattern und Basiliken wirst du wandeln“. Im Verlauf des Gedichtes wird die Unverwundbarkeit gegen Lanzenstiche freilich nicht aufrecht erhalten. Ähnliche Bedeutung wie die Verbindung mit dem *aieil* haben die Angaben des Dichters über die wunderbare Schönheit und große Klugheit des Aiol V. 56 *önques nus plus biaux enfes de mere ne nas-*

qui. Derartige Einzelheiten finden sich auch in dem älteren zehnsilbigen Teile des Gedichtes, der sich überhaupt in Bezug auf die von mir zu berührenden Punkte nicht wesentlich, höchstens durch größere Einfachheit von der Bearbeitung unterschieden haben wird, so V. 907, 1206. V. 259 *Il n'ot valet en France mieus dotriné*; vgl. 348 f. Damit steht nicht im Widerspruche daß er lange Zeit als der „reine Tor“ erscheint. Aus christlichen Gebräuchen und Legenden sind folgende Punkte bemerkenswert, die den Helden als besonderen Schützling der Gottheit kennzeichnen. Der Eremit giebt ihm bei seinem Auszuge „I brief“: *ne fu onques nus mieudres ne n'ert jamais*, — *Li non de Jhesu Crist i sont tout vrai* 455 f. So lange er ihn bei sich trägt kann ihm Feuer und Wasser nichts schaden 472 f. Bedeutsamer als dieser Schein dessen Wirkung sonst durch Zauberringe erreicht wird, ist der Traum des Eremiten 362 ff. Die Bäume neigen sich vor Aiol, die wilden Tiere legen sich friedlich vor ihm nieder und küssen seine Füße u. s. w. Das wird in den Legenden erzählt die von der Flucht des Kindes Jesu und seiner Eltern nach Egypten vor Herodes berichten, und findet sich auch auf mittelalterlichen italienischen Gemälden dargestellt. Dabei sei erwähnt, daß diese Flucht nach einzelnen Versionen 3 Jahre, nach anderen aber 7 Jahre dauerte, wie gewöhnlich die „Ostfahrten“ der Helden der Karlssage. Die dann folgende Erklärung des Einsiedlers geht uns hier zunächst nichts an, ist überhaupt künstlich. Aiol wird schließlich auch populär kanonisiert oder mit dem heil. Aigulphus identifiziert (6042 *Tant fist Aiols en tere que il est sains el ciel*), wie die Giganten Fierabras (St. Flourens) und Renaut de Montauban. Auch hier scheinen also wieder Motive aus der germanischen Mythologie zuerst auf ein Ritterideal dann auf einen christlichen Heiligen übertragen zu sein.

Die erste Hauptaufgabe des ausziehenden Heros, der Kampf gegen den Verräter, der seine Eltern gestürzt und verfolgt hatte, verschleppt sich nun im Gedichte bis gegen das Ende. In der eigentlichen Sage älterer Zeit mußte die Rache gegen Makaire jedenfalls etwa gleichzeitig mit dem Eintreffen in Orleans erfolgen. Das erwartet auch der Leser nach dem ganzen Zusammenhange (vgl. besonders 550, 768, 1509). Statt dessen wird zunächst nur Makaires Bruder Rustan getötet (1495 ff.) und er selbst lebt bis V. 10906, sodaß der Kampf um Mirabel und die Störung des Eheglücks bzw. die Trennung der Gatten noch in den Rahmen des 2. Schemas fallen (vgl. XI 16). Auch die Erkämpfung der Mirabel (4561 bis etwa 8136) ist sehr weitläufig ausgeführt und mit allerlei Abenteuern überladen, die hier am besten zu besprechen sind. Die Ökonomie des Gedichtes ist offenbar verwirrt durch die Zusammenstellung der älteren und jüngeren Version. Diese Abenteuer erscheinen gewissermaßen als die Thaten des Herkules oder Theseus, die der Gottgesandte zum Nutzen der Menschheit ausführen muß. So zahlreich und ursprünglich wie die der hellenischen Sage sind zwar die Thaten des Aiol nicht, jene war auch eben in ihrer

Entwicklung und Überlieferung nicht durch das Eindringen des Christentums gestört worden.

Die Kämpfe gegen die Verräter und die Sarazenen lasse ich unberücksichtigt, da sie bei jedem Heroen des altfranzösischen Epos wiederkehren. Eigentümlich ist dem vorliegenden zuerst der Kampf mit dem Löwen. „*Amis*“, *che dist li ostes, or m'entendés. — Il i a un lion d'antiquité, — De la prison le roi est escapés. — Tramis li fu de Rome par grant chierté: — Il a mengiet son maistre et devouré. — Or est si en parfont el bos entré; — A paine i ose hons tout seus aler Il en a. c. ocis et afolés . . .* 1177 ff. Aiol geht trotz dieser Warnung durch den Wald und sieht auch den Löwen. *Chel jor avoit ochis un grant sengler; — Si en avoit mengiet a grant plenté: Boivre venoit a l'aigue, car bien le set. — Quant il coisi Aiol, si s'est tornes — Vers lui geule bae cōme maufés — Qu'il le voloit mangier et estranler: — Jamais plus fiere beste vos ne verés* 1302 ff. Der Held steigt ab, beraubt ihn zuerst der Tatzen und tötet ihn dann vollends. Es ist hier ebenso wenig wie bei dem Nemeischen Löwen an einen direkten Reflex des Mythos zu denken, wenn auch Verse wie 1303, wo man den Eber als Symbol des Winters betrachten könnte, und 1348 (*Qui tornoit le pais a desmesure*) darauf hinzudeuten scheinen. Den Löwen der Heraklessage, welcher dem semitischen Mythos entnommen ist, deutet man (vgl. u. a. Preller II 190) als die Gluthitze des Sommers. Weder diese noch des Winters Stürme können den Sonnenhelden heirren der ruhig seine Bahn wandelt. In unserem Falle ist jedenfalls der Löwe für ein anderes Untier eingesetzt. Möglicherweise ist ursprünglich ein Drachenkampf besungen worden, wie bei Siegfried, doch leitet ein anderer Umstand auf eine vielleicht näher liegende Erklärung. V. 1334 f. erzählen daß Aiol die Tatze des Löwen mitnahm — *Le poe del lion a retenue, — Si l'a a son archon devant pendue* —, so daß die Zuschauer gewaltigen Respekt vor ihm bekommen. So nimmt im Aspremonte (Bekker, Fierabras, Einl.) Naymon die Klauen des Greifen mit, die er abgeschlagen hat und hängt sie ebenfalls mit gleicher Wirkung an seinen Sattel. Die Greife sind ohne Zweifel Symbole der Stürme die in den Schluchten von Aspremonte hausten, wie die stymphalischen Vögel Sturm und Ungewitter bedeuten (Preller II 197), oder wie die Sturmadler der Edda. Hier hätten wir also eine ziemlich sichere germanisch-mythische Grundlage gefunden. Es lag nun nahe für einen Dichter der etwas Abwechslung bieten wollte statt der Greife andere weniger verbrauchte und die Phantasie mehr anregende wilde Tiere eintreten zu lassen.

Sehr viele Kämpfe hat sodann Aiol mit Räufern zu bestehen. Einige derselben dürften mythologische Elemente enthalten. Ich würde nicht wagen daran zu denken wenn nicht die übrigen Erscheinungen uns zwingen auch hier statt auf Beobachtung auf Symbolisierung zu schließen. Dazu kommt noch ein Moment von ausschlaggebender Bedeutung für mich. Es scheint mir ganz zweifellos daß der Redaktor des Aiol manches aus dem Renaut de

Montauban aufgenommen hat. So ist, glaube ich, von allen Rossen des karolingischen Cyclus keines Baiard so verwandt wie Marchegai, der u. a. auch wie jener in einem Wettrennen siegt. Die Einsiedler bessern Wege aus wie dort. So möchte es denn nicht ganz unwahrscheinlich sein, daß die Räuber hier zum Teil dieselbe Bedeutung haben wie die raubenden Haimonskinder, nämlich daß sie Dämonen der Stürme sind wie jene oder wenigstens Züge von solchen angenommen haben. Ich gebe zu daß die Nachbildung nicht so klar ist wie bei dem Räuber Galopin aus den Ardennen, welcher im Elie auftritt. Zu vergleichen wäre auch der gleichfalls in den Ardennen hausende Unhold Thierry (Fierabras 3703). Daß in allen Mythologien die Symbole der Stürme raubsüchtig und diebisch sind ist ja bekannt genug, doch muß zugestanden werden daß in den Erzählungen von der Ausrottung der Räuber durch halbgöttliche Helden die Symbolisierung oft wenig durchsichtig erscheint. Man vergleiche was Preller (II 289) über die entsprechenden Kämpfe des Theseus sagt. Dieser tötete auf dem Wege von Troezen nach Athen zuerst den Periphetes, d. h. den Hochberühmten auf einem unwegsamen Grenzgebirge. Der Räuber führt eine eiserne Keule mit welcher er die Reisenden tötete. Es folgte der Kampf mit dem Fichtenbeuger Sinis und mit dem Räuber Skiron welcher die Wanderer zwang ihm die Füße zu waschen und sie dabei ins Meer stieß, wo eine Riesenschildkröte ihre zerschellten Glieder verzehrte. Er soll ein Bild der heftigen Stürme sein, welche den Wanderer von den Skironischen Felsen leicht ins Meer schleuderten wo seine Glieder an den Klippen zerschellten. — Zuerst tötet Aiols sechs Räuber die ein Kloster plündern wollten und mit Keulen bewaffnet waren (782 ff.). Eine abgeschwächte Nachbildung scheint mir die Episode 1427—1490 zu enthalten, wo er wieder für Mönche eintritt. Die 1820 ff. erwähnten drei Strolche scheinen, wenn ich richtig übersetze, auch lüstern zu sein, was ein Hauptzug im Charakter der Winddämonen ist. *Et trova .III. larrons . . . Qui gardoient les voies, les chemins et sentiers . . . — Ne peut nus hom passer, pelerins ne pamiens, — Marcheans ne borgois, ne soit a mort jugiés, — Se il a bele feme honis et vergogniés* 1820 ff. Das Hauptabenteuer mit dem Räuber Robaut und dessen Genossen wird V. 5697—6423 erzählt, allerdings unterbrochen durch das Abenteuer mit dem Drachen. Sie wohnen in einem Kastell am Wege nach St. Jaque: *Chevaliers u borgois qui la s'achemina, — Cil faisoient acroire qu'erent d'un ospital* 5709 ff. Das sieht vielleicht sehr realistisch aus, ebenso der Umstand daß sie ihr Schweigen auf Aiols Grufs damit erklären daß sie durch ihre Regeln zum Stillschweigen verpflichtet seien 5744 ff. „*Ja somes nous convers et rendu et rieué; — Si ne devons a home ne plaidier ne parler: — Il nous est en capille desfendu et veé* 5744 ff. Andere Züge scheinen mir dagegen der mythischen Überlieferung entnommen zu sein. So das Hausen auf dem alten Kastell und die Schilderung des Anführers Robaut. *Cis ert maistres des autres, ses avoit a garder, —*

Et ot en son eage .IIII^{xx}. ans passés: — Molt ot longe le barbe dusqu'al neu del baudré; — Maint pelerin avoit mordri et estranlé, — Dont li pecié li furent dedens le cors remés 5735 ff. Ob das „gloutons faés“ (5721) Bedeutung hat muß ich dahingestellt lassen. *Il fu vieus et kenus, regart ot de fel serf; — Porquant il n'est si povres que il n'ait .I. Kastel, Mais tout jor vit d'embler, d'autre mestier ne sert* 6276 ff. Behaarung — hier der lange Bart — Armut und Raubsucht sind überall Eigenschaften der Sturmriesen. Wenn man an die Erzählung von dem Sturmadler Thiassi in der Edda denkt, der den Asen das Kochen des Ochsen verhindert und gewährt, gewinnen auch folgende Verse vielleicht Bedeutung: *Ne vit fu alumé . . ne de quisine faire nul aparellement* 5780 f. Der Hauptzug ist aber die Lüsternheit des achtigjährigen Hauptmannes, bei der man an die der Gandharven und Kentauren, sowie an Loki erinnert wird. *Et ferons de la dame trestout a no talent* 5825. *La pucele covoit, forment le dessira* 5964. Als Aiol mit dem Drachen ringt nimmt er Mirabel auf sein Rofs und entführt sie: *„Or girés avoec moi par desous ma courtine: — Si vous tenrai .X. ans u .XII. u .XIII. u quinze, — Se je reprenc une autre, ne vos coureciés mie, — Car .c. autresi beles en a jou ja honies“* 6331 ff.; vgl. 6348. Der nacheilende Aiol erblickt sie bald. *Quant il les vit ensamble en .I. val caploier, — La pucele estoit lasse, ne se pot plus aidier, — Quant il l'ot abatue por avoec lui couchier: — Il ot traites ses braies por son cors aaisier. — La pucele s'avanche, ne se vout alargier, — Par entre .II. ses quisses li fait ses mains glacier; — Tant s'aprocha avant par ses colles le tient; — Si les trait par vertu qu'il ne se pot aidier: — .IIII. fois se pasma ains qu'il dut redrecier* 6394 ff. So drohen im Atharvaveda die neu vermählten Frauen die „herantanzenden Gandharven“ zu behandeln, die sich ihnen lustern nähern wollen (Meyer, Gandharven-Kentauren 7 ff., 21). Auch diesen Räuber tötet Aiol 6420.

Ein sehr erhebliches Moment in der Beweisführung daß Aiol der Sonnenheld ist, dürfte sein Kampf mit der Schlange 6108—6433 sein, der Aiol dem Apollo, Herakles, Siegfried, St. Georg an die Seite stellt. Über den von Apollo getöteten Python sagt Prel-ler (I 194): „Immer ist er ein Symbol der sich dem Lichte entgegengesetzten Finsternis, sowohl im physikalischen als im ethischen Sinne des Wortes, unter dem Bilde einer wilden Überflutung, einer faulenden Verwesung, wie sie sich im Thale von Krisa und in den Umgebungen von Delphi in der wüsten Zeit des Jahres darstellen mochte. Die Dichter beschreiben diesen Drachen als ein dem Typhon verwandtes, von der Erde geborenes Ungetüm, welches vom Gebirge und dem oberen Pleistosthale in die fruchtbare Ebene von Krisa hinabkriechend die Felder verheert, die Nymphen verjagt, Menschen und Vieh würgt, die Bäche schlürft, die Berge in furchtbaren Windungen rings umkreist; ein schlangenartig gebildetes Ungeheuer, wie sie die Sagen aller Völker so oft schildern. Ähnlich erklärt er die lernäische Hydra (II 193): „Ohne Zweifel bedeutet

die Wasserschlange mit den vielen Köpfen . . . den feuchten Grund von Lerna mit den vielen Quellen, ihr Gift das schädliche Miasma, welches sich bei mangelnder Kultur aus dem stagnierenden Gewässer von selbst entwickeln mußte Herakles ist in dieser Fabel wesentlich Alexikakos und Urheber der Kultur, ein Beweis dafs auch der argivische Glaube den Helden in der doppelten Bedeutung des Sonnenhelden und des Helfers und Heilands im weiteren Sinne des Wortes kannte.“ Hören wir jetzt was uns der Redaktor des Aiol von einem derartigen grausigen Wesen erzählt. Fern von Frankreich sucht Aiol ein Nachtlager und sagt zu Mirabel: *Chi devant a un pui et un castelet viés — Et une vile gaste, li mur sont desrochié, — Mais il n'y maint nus hon nés de mere sousiel* 6115 ff. Liegt es schon an und für sich nahe einen Kausalnexus zu vermuten zwischen der verödeten Gegend und dem Treiben des Drachen, so wird dieser Gedanke zur Gewifsheit durch V. 6153: *Les paiens de la terre avoit tous essilliés.* V. 6124 (*Desous ot .I. praiel et .I. large vivier*) scheint anzudeuten dafs der Schauplatz zum Teil feucht und sumpfig war, wie die Lager des Python und der Hydra. Von dem grausigen Aussehen des Drachen berichtet der Dichter: *Mais la nuit li (Aiol) avint tant orible pechié — Ains n'avint issi aspre a .I. seul chevalier, — Car diables le vaut tout enfin engingnier. — Uns serpens de put aire est issus del rochier — Qui bien avoit de lonc une ausne et .XV. piés; — Molt noirs et molt idus, mirabellous et fiers, — Et ot entre .II. iex largement demi pié, — Onques ne trova beste ne vausist justicier* 6146 ff. Bis zum Gürtel verschlingt sie den schlafenden Aiol, aber Gott läfst nicht zu dafs sie ihm schadet. Dafs scheint mir ein unverkennbarer Reflex der Vorstellung zu sein, dafs das Licht von dem Drachen der Finsternis zeitweilig verschlungen wird, ohne Schaden zu erleiden. So wird Indra von Vritra verschlungen (Mannhardt, Germ. Mythen 78), Herakles von dem Meerungeheuer (Isaak Tzetzes Scholien zu Lykophrons Kassandra 33, s. Koch, die Kiffhäuser-sage 3, Anm. 7). Es erinnert auch an den Glauben dafs wolf-ähnliche Ungeheuer Sonne und Mond zu verschlingen drohen, besonders bei einer Sonnen- oder Mondfinsternis. Mirabel sieht das Ungeheuer: *Tel hisde en ot la dame le sens guide cangier* 6169. Nach vielen Gebeten tötet Aiol den Drachen mit dem Schwerte: *Et li serpens morut, si gete .I. brait molt grant* 6368. Als Aiol und die befreite Mirabel dann zurückreiten um den „aversier“ zu betrachten scheuen die Rosse zurück: *Li cheval desous eus en sont espaventé: — Cil qui devant aloient sont vers France torné* 6432. Diese Verse gewähren gewissermafsen den Ausgangspunkt für den Rhodischen Drachenkampf, bei dem das Neue hauptsächlich darin besteht, dafs der Ritter sein Ross erst an den Anblick des Ungetüms gewöhnt und dafs er in Konflikt mit den Ordensregeln gerät. In der ursprünglichen Form war die Sage ganz identisch mit den sonstigen mittelalterlichen Drachensagen (Herquet in „Im neuen Reich“ II 497 ff.). Diese Gestalt hatte sie wie Herquet aus den

Berichten Buondelmontis und Maundevilles schließt noch in der 1. Hälfte des 15. Jahrhunderts, wo sie noch auf der Insel Kos lokalisiert war. „Wir wenden uns nun südlich schreibt Buondelm. nach Andemaki bis zum Ende der Insel, wo auf schroffer Höhe Kephalo thront. Dasselbst erschien vor noch nicht gar langer Zeit (*non diu est*) eine große Schlange (*serpens maximus*), die das Vieh auffraß und einen solchen Schrecken verbreitete daß alles floh (505)“. Ein Jüngling tötete sie. Auch die Tochter des Hippokrates trete noch als lebendes Wesen auf der Insel auf und jammere über ihr unglückliches Loos, d. h. über ihre zeitweilige Verwandlung in einen Drachen. Nach Maundeville (im Jahre 1336) ist dieser Drache wohl 100 Klafter lang und wird Landesfrau genannt. Er liegt in einem alten Kastell in einer Wüste und geht alle Jahre zwei- oder dreimal heraus, thut Niemandem Schaden, wenn man ihn nicht erzürnt. Die Jungfrau solle erlöst werden, wenn ein Ritter den Drachen küsse. — Das zeigt die Identität der Sage mit deutschen Drachensagen von denen u. a. Quitzmann (Religion der Baiwaren, s. Register) berichtet. Der Kufs ist der des Sonnengottes der die in häßlichen umgestalteten Nebel gehüllte Erde zu neuer Schönheit und Fruchtbarkeit erweckt. Die Verknüpfung mit historischen Namen ist immer ein sekundäres Moment.

Das dritte Hauptereignis in Aiols Leben, die Werbung um Mirabel und Gründung einer Heroenfamilie kündigt der Verfasser des älteren Teiles durch einen Traum des Einsiedlers in folgender Weise an: *La conquist une ymaige Aiols ti frans, — Nus hons ne vit plus bele en son vivant, — Qu'il amena en France le cemin grant: — Al moustier Sainte Crois s'en vint esrant. — Prestre, moigne, canoine et clerc lissant — L'ymage baptisierent de maintenant: — Ençainte me sambla veraieement — Puis vi de li issir .II. colons blans* 381 ff. Diese Episode hat das Eigentümliche daß Mirabel mehr durch List gewonnen oder geraubt als erkämpft wird, obschon die Kämpfe auch nicht fehlen. Man könnte etwa an Thors Fahrt zu den Thursen denken um Idun die Frühlingsgöttin wiederzuholen, oder an Orestes der die Schwester — das Bild der Göttin — vom rauhen Gestade des Pontos holen soll. Sonst verweise ich auf XI 3 ff. Sehr bezeichnend ist auch hier daß Mirabel, obwohl Aiol ihren Oheim und Bruder tötet, doch bald einwilligt Aiol zu folgen, wie der Gerda in Oegisdrecca eine ähnliche Pietätslosigkeit von Loki vorgeworfen wird (vgl. 5490, 5592 ff.). Große Ähnlichkeit hat die ganze Darstellung mit der Erzählung der Reali wie Karl in Spanien seine Gemahlin gewinnt und beide Darstellungen wieder mit der Walthariusage. Ganz besonders treten in Mirabels Charakter die Züge hervor die sie einer Walküre verwandt erscheinen lassen, während die sonst oft bei den Heldinnen bemerkte Initiative in der Liebe mehr auf Lusiane übertragen zu sein scheint 2171 ff., 2275 ff., 3684, 5195, 8018. Mit der den germanischen Frauen vielfach beigelegten Prophetengabe hilft Mirabel dem Aiol im Kampfe zunächst durch Warnungen 5900 ff., 6720 ff., 6775 ff.

In der Not aber greift sie selbst in den Kampf ein: *De la hache danoise vait ferir le premier: — Sor le senestre espaule li a tel cop païé — Enfressi al braier l'a pardevant trenchié, — La boele en espant devant lui a ses piés* 5991 ff.

Die Ehe ist selbstverständlich nicht in philiströser Weise dauernd glücklich, das ist in mythischen oder halbmythischen Darstellungen ganz ausgeschlossen. Hier aber tritt sogar eine dreifache Störung des Eheglückes ein, die dritte wird die eigentlich mythische sein. Zunächst wird das lang hinausgezogene Beilager, und zwar, wie es scheint, die Brautnacht durch heranstürmende Verräter welche Feuer an das Zeltlager legen unterbrochen. Ob es genau die Brautnacht ist läßt sich allerdings bei der etwas unklaren Fassung nicht mit völliger Sicherheit sagen (vgl. 8306 ff., 8354 ff., 8369 ff., 8419 ff.). Das Ganze erinnert unwillkürlich an Knut Eckwalls Bild „Vikings Brautnacht“, welches aus der nordischen Sage geschöpft sein soll, die genaue Quelle kann ich nicht angeben. Zweitens werden beide Ehegatten gefangen und bringen in einem grauenhaften Kerker fünf Jahre zu 8533 ff., 8813, 8947 u. s. w. Im Kerker werden die beiden Söhne geboren, die beinahe gleich nach der Geburt von den Eltern getrennt werden. Makaire wirft sie in die Rhone, ein Fischer rettet sie und führt sie an einen fremden Hof wo sie erzogen werden. Das scheint ein Reflex der Skeäfsage zu sein. Endlich erfolgt die Trennung der Gatten offenbar auf sieben Jahre, die übliche Zeit (7973, 9806, 10612, 10849).

Im Elie de Saint Gile entspricht Rosamonde der Mirabel. Zu dem Namen dürfte etwa das von Grimm über Hexennamen Gesagte (M.⁴ 888) zu vergleichen sein. Sie ist schön, viel umworben und trägt dem Heros ihre Liebe an. „*Gentieus fuis a baron, vois con sui bele et gente: .VI. rois mout orgellous me quierent et demandent* 1486; s. 1326 ff., 1365 ff., 1502, 1790 ff. und öfters. Ein Zug der sich mit großer Zähigkeit hält ist daß der Held den Bruder der Schönen tötet 690 ff. An die Theseussage erinnert der Umstand daß sie einem alten grausamen Freier geopfert werden soll, indem sie geradezu als Tribut bezeichnet wird. „*Amis, cil vostre rois me mande grant outrage: Chi sera o mes fieus o tel home en la place Qui li contredira le treu par ses armes*“ 1531, s. 1586. „*Fille, dist l'amirais mout estes couveitable. Por vostre cors me croist mout doloereus damage: Lubien de Baudas a le ehenue barbe Est issus de sa terre, s'est entrés en mes marces, De ton cors le vaillant li ai fait otriage*“ 1717 ff. Bei der unklaren Darstellung ist es nicht recht ersichtlich ob sie auch hier wieder dem Bruder durch Kampf genommen werden muß oder ob der Bruder für sie als Opfer eintreten soll. Häufungen und Assimilationen von Mythen sind ja etwas ganz Gewöhnliches. „*Lubiens de Baudas a la barbe ferande: . . . Entre lui et mon frere en ont fait convenance — A bataille fermée par le fust de lor lances. — S'il ochist et afole, tous jors serai dolante* 1490 ff. *Il a pris .I. message, al roi l'a envoiet, — Que il li doinst sa fille . . . u son fil li envoit, Caifas le proisiet — u Jossé*

d'Alixandre u Malprian le fier; — Li qués d'eus qui en isse, mout ert mal engingiés: — Bien peut estre seurs de le teste a tranchier 1509 ff. Später (2353) tötet Elie diesen Caifas der sich weigert für seine Schwester zu kämpfen und sie noch obendrein beschimpft und schlägt. Bedeutsam ist auch daß sie im Besitze wunderbarer Heilkräuter ist. *Rosamonde s'en torne et son escrin deferme: — A ses mains qu'el ot blanches en a traies .II. herbes — Que Dieus ot sous ses piés, le gloriens chelestre — Quant en crois le leverent la pute gent averse, — En .I. anap de madre la souda la puchele. — Onques Dieus ne fist home, se le col en traverse, — Que ne soit aussi sains con li pisson en eve* 1445 ff. Ganz besonders aber unterscheidet sie von anderen Frauen, daß sie ein wunderbares Burgverliefs beherrscht in welchem sie thront wie Venus im Hörselberge. Elye nennt es geradezu ein Paradies: „*Chaiens est paradis et la gloire chelestre*“ 1455, 2450. Man vergleiche zu der Stelle die ich glaube fast ganz citieren zu sollen Grimm, M.⁴ c. XXXII „Entrückung“.

Ob die bergentrückten Helden für Wodan eingetreten sind, wie Grimm (M.⁴ 802) will, oder ob man der Meinung Mannhardts (W.- u. Feldkulte II Einl. 28), wonach diese Sagen neue Schöpfungen des auch nach der Einführung des Christentums noch fortdauernden mythenbildenden Triebes sind, beipflichtet, scheint mir für die Auffassung dieser Stelle zunächst nicht erheblich zu sein, ist auch natürlich eine Frage die sich auf dem Boden der fränkischen Mythologie nicht entscheiden läßt. Ich folge jedenfalls der Ansicht Grimms (801) daß diese Dinge mit der christlichen Eschatologie und etwa mit der um das Jahr 1000 verbreiteten Meinung von dem Untergange der Welt nicht zusammenhängen. Von den von Grimm angeführten Stellen scheint mir besonders die bei Pertz VIII 261 lehrreich zu sein: *non sumus ut putatis fantasmata, nec militum, ut vobis cernimur, turba sed animae militum intersectorum*. Von dieser Anschauung ausgehend lese man unsere Stelle. *Vasal, en chele cambre laiens vous en entrés — ... La troverés .III. lie de cristal tresjetés: Li pavemens en est tous a fin or ovrés, — Les colombes d'ivoire, qui tiennent les pilers, .. — Trespassés les abarges et gardins et fossés, — La verés vous les huis et le palais torner, — Et les vieutres detraire, les ors encainer, — Et toute riens en tere comme l'arce Noé-Ai-ge fait en ma cambre a fin or pointurer. — S'i a une richece dont vous ne vous gardés, — .IIII^c. chevaliers as manteus engoulés, — Et sont home ton pere, ne le quier plus cheler; — Bien quide l'amiraus que soient mort geté — Mais je fac les François en ma cambre garder, — Et cascun tient s'amie par l'ermin engoulé, — Qui est fille de conte, de duc u d'amirel, — Et si que la plus vieille n'a pas .XXX. ans passé: — Quant il vieut, si le baisse douchement et soef, .. Aval par devers destre, quant vous i enterés, — Troverés le chiterne a fin or pointuré, Et le mien lit demaine mout bien connisterés. — .. Trespassés tous les autres, devant vos ieus gardes: Par art de ningromance sont li limon fondé, — Aussi siet avenant con s'il fust compassé. — S'i a .I. vermeil paille galasién ovré: — Del plus fin or d'Arabe i*

a. c. mars saudés, — S'i a .M. cloketes qui pendent d'or fin cler; — Touchiés i de vo doit .I. petitel assés: — Amis, en tant de terme con .I. hons peut aler, — Mais qu'il soit auques lons .XXX. piés. mesurés, — Vous sonera li lis menuement soef; — Ne harpe ne viele ne rote ne jougler — Ne nus oiseus qui soit, tant sache de chanter, — Plus volontiers n'orois, je vous di par verté.“ — Elye entre en la cambre; .III. tans i a trové — Que la puchele n'ait de bouce devissé (1664 ff.). Dem Redaktor scheint hier eine Verbindung einer Sage wie die vom Hörselberge und der vom Donnersberge (Kaiser Karls Berge, Grimm 796) vorgeschwebt zu haben.

Dafs die Tannhäusersage, überhaupt das Leben der Venus im Berge mythisch ist, hat bekanntlich Grimm mit aller Entschiedenheit behauptet. Zander (die Tannhäusersage, Königsberg 1858) kommt zu einem etwas anderen Ergebnisse. Aus seiner Abhandlung mag jedoch zunächst als für mich wesentlich hervorgehoben werden, dafs er die Identität von Stellen wie die unserige mit der Sage vom Hörselberge anerkennt. Er erwähnt dafs schon Mannhardt den Berg als einen Wolkenberg betrachtet hat für welchen auch Burgen oft genug eintreten. Er sagt dann selbst ausdrücklich dafs der Berg ursprünglich eine Burg gewesen sei (S. 30) und begründet den Übergang, in einer längeren Ausführung. Schon früher (S. 10) hatte er auf eins der von Grässe (die Sage vom Ritter Tannhäuser, Dresden 1846) abgedruckten Lieder verwiesen wo es heifst (Grässe 38): „Nun bin ich nit von dem Tewfel hie, Min Vater was ain Küng her, Babalen und Dasgandie — Dennoch hat er Landes mer, Helt, die wil ich dir nun geben, Belib unser eweklich.“ Diese Stelle klingt schon ganz nach der im Elie vorliegenden und enthält eine auch sonst in den chansons oft vorkommende Situation. Unklar ist auch das geschlechtliche Verhältnis der Venus zum Tannhäuser. Einmal wird sie „Jungfrau zart“ genannt (Grässe 59), in einem anderen Liede (S. 54) bietet sie Tannhäuser ihre jüngste Tochter an. Die Unklarheit findet sich also nicht blofs in den französischen Epen. Nach all diesen Erörterungen kommt nun Zander, in dessen Raisonement auch der angebliche Minnesänger Tannhäuser und sonstige Mitglieder eines adeligen Hauses gleichen Namens eine Rolle spielen zu dem merkwürdigen Schluß dafs der Sänger Tannhäuser auf seiner Kreuzfahrt wider seinen Willen in entlegene asiatische Gegenden geraten und dort mit einer muhamedanischen Prinzessin in ein Liebesverhältnis verstrickt worden sei, welches er nach einem Jahre oder längerer Zeit aus Überdruß und Reue aufgegeben habe. Eine solche Episode à la Rinaldo ist ganz unhistorisch. Die Unglücklichen die in solche entlegene Gegenden verschlagen wurden fanden dort alles eher als verliebte Burgfräulein. Burgen besaßen die Araber überhaupt nicht. Vermischungen mit Sarazeninnen kamen ja natürlich vor, waren aber sehr prosaischer Natur. Die Abenteuer in den Freudenhäusern der Küstenstädte waren nicht der Ausgangspunkt einer solchen Sage. Auch die fleissigsten Sammler zur Geschichte der

Kreuzzüge finden kaum einige Beispiele wo sich christliche Fürsten mit Sarazeninnen verbunden haben. Röhricht, Beiträge I 69, berichtet von einer Erzählung daß eine christliche Gräfin Mutter des Sultans Al-Kâmil gewesen sei, daß ein Spanier die Wittwe eines Emirs geheiratet haben soll (71) daß Ida von Österreich die Gattin eines Emirs gewesen sein soll (II 303). Das sind Fälle die eigentlich gar nicht hierher gehören, die auch für die Entwicklung der französischen Sage viel zu spät sind. Dasselbe gilt von der Sage von der zweiten Gemahlin des Grafen von Gleichen (S. Ersch und Gruber ad voc., Erfurter Mitteilungen 1886) dessen Zug in das Jahr 1188 oder 1288 fallen soll (Beiträge II 379) wahrscheinlich aber erst dem 15. Jahrh. angehört. Eine Heirat zwischen dem Bruder des Richard Löwenherz und einer sarazenischen Prinzessin ist geplant worden und im Jahre 1310 heiratete eine Sarazenin, deren Schwester Nonne wurde, einen christlichen Ritter. Es wäre absurd aus solchen vereinzelt Erscheinungen einen so hervorragenden stets wiederkehrenden Zug in den chansons, von dem unsere Stelle nur eine besondere Erweiterung enthält, ableiten zu wollen. Trotz dieses ganz falschen Ergebnisses behalten die Bemerkungen Zanders über die Verkettungen der Sage ihren Wert; es muß aber der Schlusssatz einfach umgedreht werden. Diese orientalischen Episoden sind nicht die Anfänge sondern die letzten Ausläufer des Mythos, dessen Natur Zander im ersten Teile beinahe ganz richtig erkannt hat. Er entwickelt dort (17) nach Grimm daß der Tanhäuser ein Waldbewohner ist, der gewissermaßen einem Naturkultus huldigt, schöne Frauen liebt und dem Christentum feindlich ist. Eine vollständige Lösung des Rätsels bietet Mannhardt (Wald- u. Feldkulte II 72 ff.) in dem Kapitel von den „Waldgeistern und ihrer Sippe“. Der Tanhäuser ist wie diese ein „Dämon der Vegetation“ (73). Schon daraus erklärt sich seine Lüsterheit, die den Waldgeistern mit den Winddämonen, mit denen sie verwandt sind, gemeinsam ist (s. 87, 146). Aus dem wilden Waldwesen ist dann der Ritter und Sänger geworden, wie ich eine entsprechende Entwicklung in meinem Aufsätze über Renaud auseinandergesetzt habe. Historisches wird auch hier ohne Zweifel beigemischt sein.

Eine nicht uninteressante Figur ist auch der Räuber Galopin, der Züge von Maugis und Basin angenommen hat. Er scheint mir in mehreren Punkten meine Ansicht über die Haimonskinder zu bestätigen. Seine Heimat sind die Ardennen 1181. Bei seiner Geburt waren vier Feen zugegen, wie etwa bei Oberons Geburt. Der Räuber dürfte also wie dieser halbgöttlicher Natur sein. Darauf deuten auch die Verse: *Mi parent m'orent vil por chou qu'ere petis, — Si me varent noier en le mer, el grant fil* 1193. Kleine ungestaltete Kinder galten ja vielfach als von Kobolden und Zwergen erzeugt oder wohl gar vom Teufel. Wie Maugis ist er schneller als ein Roß 1190, vgl. 1235 ff. Als Dieb dringt er wie die beiden Genannten in die tiefsten Verliese 1196 ff. Besonders stiehlt er das wunderbare Roß des Lubien 1992 ff. Dabei verwendet er ein

Schlummerkraut und einen Zauberstab. *Galopins ot une herbe des puis de Garnimas, — Que Basin ot tolu, quant Garin encanta, — Quant li fain de la loge si fort les engresa(?) — Signor, che fu la nuit que Karles i ala. — Mist se main a sa bourse, l'erbe fors en gela, — Tant le frota li leres que li odeurs en saut; — Par entre .II. les grailles l'a lanciet el travail: Les gardes s'endormirent, lors fu seus li Cevals* 1979 ff. Der Stab scheint zwar zunächst nur ein einfacher Stock zu sein mit welchem er das edelste aller Rosse schlägt (2007, 2035), es dürfte aber derselbe sein von welchem V. 2373 die Rede ist: *En la bataille entra coureçous et irés — En sa main le baston u tant a richelés, — Que les fées ovrent en .I. ille de mer.* Die Darstellung ist ja überaus nachlässig und unklar. Ähnliches habe ich schon über Murgis Stab bemerkt (S. 197).

Im Fierabras wird ein alter mythisch-epischer Stoff behandelt, welcher für das Fest in S. Denis neu adaptiert ist. In dieser Beziehung steht das Gedicht der Pèlerinage de Charlemagne nahe (vgl. Rom. IX 50 und XIII 210 ff.). Der Titel leitet genau genommen irre, denn es handelt sich viel weniger um den Riesen als um dessen Schwester, die offenbar die eigentliche Heldin des zweiten Teiles ist. V. 1493 ist der Zweikampf zu Ende und von da an tritt Fierabras nur noch ganz selten und als Nebenperson hervor, die leicht zu entbehren wäre. Gleichwohl ist das Epos in Bezug auf die Einheit der Handlung in gewissem Sinne tadellos, wenn ich es richtig interpretiere. Denn auch schon im ersten Teile ist nach meiner Ansicht Floripas der eigentliche Gegenstand des Kampfes. Das wird allerdings nicht klar ausgesprochen, liegt aber schon nahe, wenn man die Verse 1317 ff. (*Ma sœur te donrai, bien seras mariés, — Floripas la courtoise, ki tant par a biautés — Puis conquerrommes France ains que l'ans soit passés; — En l'un des .II. roiaumes esteras coronés*) dahin erklärt daß Floripas der Preis des Sieges — denn der war nach dem Vorhergehenden für Olivier nicht mehr zweifelhaft — für den fränkischen Helden sein soll. Nach dieser Hypothese würde also der Kampf um Floripas zwei Stadien einschließen. Der stürmende Freier muß sie zuerst ihrem Bruder, dann dem Vater und zwar letzterem, wie es in den chansons de geste gewöhnlich ist, am Sitze seiner Macht abringen. Sehr leicht zu erklären ist der Umstand daß im ersten Stadium des Kampfes nicht der Liebhaber selbst sondern ein Vertreter, denn als solcher muß uns Olivier erscheinen, die Braut erkämpft. Das scheint mir in den Sitten der mittelalterlichen Lehnsherrschaft begründet zu sein, besonders aber in der Edda, wo nicht der Sonnengott Freyr selbst sondern sein Diener Skirnir die Gerda erobert, nicht Gunther sondern Siegfried mit und um Brunhilde ringt. Weniger klar ist es warum im zweiten Kampfe Berard de Montdidier verhältnismäßig so wenig die Leitung übernimmt. Es hängt das zwar zum Teil mit der Charakteristik der Floripas zusammen welche offenbar der Mittelpunkt sein sollte; es mag auch ferner darin seinen Grund haben, daß der Dichter in zweiter Linie

wenigstens die bekannteren Namen der Umgebung Karls figurieren lassen mußte und so den eigentlichen Helden erst in dritter Linie berücksichtigen konnte. Auch aus dem ersten Teile der Destructio de Rome glaube ich schließen zu sollen daß der wirkliche Gegenstand des Kampfes Floripas ist. Die Reliquien sind nur eingeschoben um das Gewicht des eigentlichen Motivs, welches vielleicht dem Redaktor oder seinem Publikum für den speziellen Fall nicht mehr genügen mochte, zu verstärken. — Nach dieser allgemeinen Deutung wären noch einige Einzelheiten zu erwähnen.

Fast bis zur Evidenz läßt sich das Fortwirken des auf dem Mythos beruhenden Aberglaubens aus folgender Stelle beweisen. Die Heiden greifen den Turm mit griechischem Feuer an. Floripas weiß Löschmittel: *Du lait de la camoille lor corut aporter*, — *Et avec de l'aisil s'a fait tout destrenper* 3782 f. Sicher ist daß Essig als Löschmittel angesehen wurde obschon Lalanne seine Wirksamkeit bezweifelt. Sonst werden vor allem Sand und etwa Urin zum Löschen verwandt. Das sind längst bekannte schon von Gibbon mitgeteilte Thatsachen (S. Lalanne, *Recherches sur le feu grégeois* p. 6 ff., *Reinaud-Favé, Du feu grégeois* etc. Paris 1845 und Fortsetzung unter demselben Titel 1850; ferner Bibl. de l'école des chartes II. Série I 28 ff. und III 338 ff., 427 ff.). Nachzutragen ist noch daß auch frische Felle das Feuer unwirksam machten (s. Röhrich, Beiträge II 248). Bei den übereinstimmenden Angaben so vieler technischer Schriften über diesen Gegenstand, ist es nun nicht recht begreiflich wie ein ernsthafter Forscher wie Schultz (Höfisches Leben II 304) unsere Stelle die ganz vereinzelt steht als Beweis für die Löschkraft des Essigs ganz besonders aber der Milch, die sonst nirgends erwähnt wird und deren Anwendung ganz zwecklos war, anführen kann. Daß unser Dichter die Milch nennt, und zwar, wohl um der Sache einen gewissen Anschein von Wahrscheinlichkeit und Lokalfarbe zu geben, die Kameelmilch, erklärt sich ganz anders. Es ist nach Mannhardt, Germ. Myth. 17, ein in Europa weit verbreiteter Aberglaube daß Milch das Feuer löscht, besonders das durch Blitz entzündete. Die Milch ist nämlich nichts anderes als der Gewitterregen, da ja die Wolken in allen Mythologien als Rinder aufgefaßt werden. Daher auch die Bedeutung des Kuhurins und der Kuhmist bei den Büßungen der Indier (Pfleiderer, Geschichte der Religion 1869 p. 202).

Der Zauberring und der Zaubergürtel (2019 ff.), welcher letzterer gegen Hunger schützt (*Tant que la çainture aient n'ert la tors afamée* 3053), entspricht dem Gürtel der Aphrodite, dem Halsband der Freya, der lüsterne Dieb dem Loki (vgl. Grimm, M.⁴ 255). Für die Riesin (4902 ff., 5037—5066) kann ich ein direktes Gegenbild in der Edda nicht aufweisen, man könnte etwa an die Mutter des Wolfes Fenrir denken. Die Zweizahl ihrer Kinder scheint mir sehr bemerkenswert zu sein, sie erinnert an Fierabras — Floripas, Renouart — Orable, Roland — Balduin, Olivier — Alda, Apollo — Diana u. s. w. Unentschieden bleibt es selbstverständlich ob man

an den Dualismus des guten und bösen Prinzips, Tag und Nacht, denken darf.

Es scheint sicher zu sein, daß der *Cyclus des Guillaume d'Orange* im Ganzen historisch ist. Das geht aus den Nachweisen hervor, die Jonckbloet im 2. Bande seiner Ausgabe geliefert hat, auch schon aus der großen Einfachheit der ursprünglichen Handlung und aus dem Fehlen der Verräter. Dem aus dem Norden gekommenen epischen Rahmen sind also hier geschichtliche Personen des Südens eingefügt worden. Darin liegt aber zugleich ausgesprochen, daß in dem Beiwerk sich mythische Elemente finden müssen, und das bestätigt sich bei der Lektüre der einzelnen Bräucher. Mythische Bedeutung hat vor allem das Geschwisterpaar Guiborc (Orable) — Renouart. Aber auch sonst sind Einzelheiten, zum Teil ganz interessanter Art, dem Mythos entnommen.

Die Gestalt der Orable ist untrennbar von den Heldinnen der späteren Epen; sie bildet, wenn man von manchen Äußerlichkeiten absieht, ebensogut den Mittelpunkt des *Cyclus* wie Helena in der Trojasage. Der Gewinn dieser Frau wird dem Helden von den Redaktoren mindestens so hoch angerechnet wie die Eroberung der den Heiden abgenommenen Städte. Ch. de Nymes 7: *Après conquest Orange la cité, — Et fist Guibor baptizier et lever, — Que il toli le roi Tiebaut l'Escler.* Cov. Vivien 317 ff.: „*Puis asserrons d'Orange les mureaus, — . . . Renduz sera li palès principaus — Dame Guibor, qui tant est desloiax; — Si la r'aura encor li rois Tiebaut*“; 542 ff.: *Puis en irons à Orange à séjor, . . . Tiebaut r'aura dame Orable s'oissor.* Als Grund ihrer Untreue gegen Tiebaut wird dessen Alter angegeben. Prise d'O. 619 ff.: *Dist Arragons: „Il fet moult grant folie, — Quar il est vielz, s'a la barbe florie, — Et ceste est bele et juenele meschine: — Il n'a tant bele en tote paiennie . . . Trop par est fox vielz homs qu'aime meschine, — Tost en est cous et tornez à folie.*“ Die letzte Bemerkung ist ein Versuch den Mythos zu rationalisieren; ob der Zug, daß Tiebaut ein Greis ist ursprünglich ist, läßt sich nicht entscheiden. Es ist sehr möglich, daß er den Dämon des Winters reflektiert. Merkwürdig und mit geschichtlicher Auffassung unvereinbar ist die Leichtigkeit mit welcher Tiebaut, nach den Reden die der Dichter zum Teil seinen Freunden in den Mund legt, mit seiner untreuen Gemahlin wieder verbunden wird, -- nur als Widerschein mythischer Vorstellungen zu erklären in einer kultivierten mit den Verhältnissen der Sarazenen nicht ganz unvertrauten Zuhörerschaft des 13. Jahrhunderts. Die mythische Unvergänglichkeit ihrer Schönheit ist zwar durch eine Addition nicht zu beweisen, doch wird sie in der ganzen Darstellung unzweifelhaft vorausgesetzt. So wird der siebenjährige Zeitraum während welcher Vivien von ihr gepflegt wird nur als nebensächlich in der Aufeinanderfolge der Ereignisse erwähnt (Cov. Viv. 290, 600 ff. — Daß überhaupt eine wirkliche sarazenische Frau einen christlichen Ritter heiratet ist ein Fall der in der ganzen Geschichte der Kreuzzüge nicht belegt ist. So eigenartig der Umstand ist, daß

Wilhelm sich mit der Frau eines noch lebenden Sarazenen vermählt so merkwürdig ist auch das Verhältnis der Guiborc zu Vivien. Aliscans (ed. Jblt.) 838 ff. sagt Wilhelm zu Vivien: *Je vos norri par moult grant chièreté. — Et ma moillier au gent cors henoré — Biax sire niés, tant vos avoit amé, — VII anz toz pleins gétus à son costé.* Ich zweifle nicht daran daß auch dies ein Mythos ist, bin aber nicht in der Lage eine Erklärung zu geben. Manche Züge scheinen in den Fortsetzungen und Überarbeitungen stark verändert zu sein, so fehlt von der citierten Stelle der letzte Vers in der Ausgabe von Guessard und Montaiglon. Später wurde ja auch Orable dem Helden als Jungfrau zugeordnet, während es in der älteren Version (Aliscans) deutlich von Esmeré d'Odierno heißt: *Filz fut Guiborc, en ses flans l'ot porté. Si est fillastres Guillaume au cort nés* 1153.

Besondere Beachtung beansprucht Orable als Zauberin in den *Enfances Guillaume* (Joucbloet II 18 ff.). Hier liegt einer der Hauptbeweise daß sie eigentlich eine Göttin ist. „Den gesunkenen, verachteten Göttern hat man die Zauberei zugeschrieben“ (Grimm, M. 861). Außer den dort angeführten Stellen wo Odin *praestigia* zugeschrieben werden und er als *incantator et magus* bezeichnet wird, erinnere ich noch an Paulus Diaconus und an die *Hist. Longob. Florentina* (s. Register) wo Wodan als Magier auf einem Turme sitzt wie ein Riese in den *Chansons de geste*. Nicht richtig ist im Allgemeinen die Bemerkung Grimms daß der Zauber teuflisch ist, wenigstens nicht in dem Sinne wie Zauberei in der altfranzösischen Dichtung vorkommt; doch auch der technische Begriff in der Religionsgeschichte läßt dieses Attribut nicht zu. An die Tatsache daß die Inder durch Somaopfer ihren Göttern gewissermaßen Kraft verleihen schließt Pfeleiderer (*Die Religion* 1869, II 83) die Bemerkung: „diese Vorstellung, daß der Mensch auf die göttliche Macht einen zwingenden Einfluß durch gewisse Leistungen seinerseits ausüben können, ist aber nichts anderes als Zauberei“. Durch die Zauberei stellt sich also der Mensch über seine Götter, wenn er sich auch dessen natürlich nicht bewußt wird. Daher ist sie im Wesen identisch mit dem Fetischismus, wo irgend ein sinnlicher Gegenstand, sofern ihm eine Seele inwohnen soll, vergöttert wird (a. a. O. 104). Der Zauberei in den *chansons* liegt eigentlicher Fetischismus nicht zu Grunde da einerseits die Zauberdinge in Verbindung mit Reliquien Christi gebracht werden, andererseits ihre Besitzer eben verblaßte Gottheiten sind, denen es gefallen hat den sinnlichen Wesen die Wirkungen ihrer Macht durch sinnliche Mittel zukommen zu lassen. Überhaupt mag aber zu der germanischen Zauberei der Priesterinnen und Wahrsagerinnen sich orientalischer Einfluß gesellt haben. Dort war die Zauberei philosophisch begründet worden (Pfeleiderer 394). Sohrawardy († 1191) der „ein arabischer Albertus Magnus“ noch heute in der Volkssage als Zauberer fortleben soll, lehrte die nuplatonische oder buddhistische Theorie von den himmlischen Räumen, wo die idealen Vorbilder (die Ideen Platos) der irdischen Dinge wohnen. Die „Heiligen“ —

er lehrte auch die fortwährende Stellvertretung Gottes auf Erden durch einen Philosophen — haben nun die Kraft diese Idealdinge in die Wirklichkeit zu zaubern und so nach Wunsch Speisen, Gestalten, Melodien hervorzurufen. Die Zauberei der Orable scheint in der That an ein solches System zu erinnern. Nötig ist aber die Annahme orientalischen Einflusses keineswegs.

Dafs der mit dem Fichtenstamme kämpfende Renouart mythischen Ursprungs ist wird wohl leicht zugestanden werden. Seine Gestalt bildet eine Hauptetappe auf dem langen Wege von den Thursen der Edda bis zum Morgante.

Höchst eigentümliche Einzelheiten finden sich in diesem Cyclus. Cov. Vivien 1703 ff. heifst es, mit Bezug auf die aus der Moniage Guillaume bekannten Vorgänge: *Ce dit la gent del tens ancianor, C'onques ne fu nus homs de tel vigor A saint Guillaume, ce dient li plusor, Que il gila le jaiant de sa tor, Par vive force le destruit à dolor, Et fist le pont Guillaume par iror, Et li deables par nuit dé-péça tot: Il le gaila, c'onques n'en ot péor, Et le gila en la plus grant rador. Encor i part et i parra loz jorz: Iluec est l'eve en icele brunor, L'abisme senble, et si tornoie entor.* Das ist ohne Frage ein Beweis von der auch nach der Einführung des Christentums noch fortwirkenden Kraft des „mythosbildenden Triebes“. — In der That, wenn wir die Umformung der Naturerscheinungen in persönlich wirkende Wesen, mag man eine wirkliche Verwandlung, gewissermaßen eine Transsubstantiation, oder einen handelnden Dämon in, hinter oder unter den Naturerscheinungen annehmen, Mythos nennen, so liegt hier nicht blofs eine Hypothese sondern die notorische Thatsache eines solchen vor. Unerheblich ist es wer in dem Strudel liegt, der Teufel, ein Riese oder sonst ein Dämon. Dieselbe Geistesthätigkeit verlegte übrigens die Esse des Hephästos unter den Aetna und liefs die Erdbeben entstehen durch die Zuckungen des von dem Gift beträufelten Loki.

Ein ganz analoges Beispiel bietet die Pilatussage in der Schweiz. Dafs der Name durch Verwechselung mit *pileatus* (*mons p.*) entstanden ist kommt hier nicht in Betracht und kann gern zugegeben werden. Der Mythos liegt darin, dafs man ein persönliches Wesen in dem Pilatussee vorhanden dachte, welches die in den Schluchten dieses Berges so oft und furchtbar tobenden Stürme hervorruft, sei es spontan, sei es gereizt durch Steinwürfe. Der letztere Zug erinnert noch an das Hervorrufen der Stürme im Walde Broceliande durch Begiefsen des *perron* (Chev. au lyon.). Auch dafs der Teufel sich dem Brückenbau widersetzt, also die Ausbreitung der Kultur hindert, entspricht vollkommen eddischen Anschauungen und den Deutungen die Uhland vom Thormythos gegeben hat. Ein merkwürdiger Beleg für die sinnliche Deutung der Gottheit ist auch die folgende Stelle aus dem Coronement Looys 515 ff. *Respont li rois: N'es pas bien ensaigniez, Qui devant nos oses de Deu plaidier. C'est l'ome el monde qui plus m'a fait irier. Mon père ocist une foldre del ciel, Toz i fu ars, ne li pot home*

aidier. Quant Dex l'ot ars, si fist que enseigniez, El ciel monta, ça ne volt reperier, Ge nel porroie sièvre ne enchaucier; Mès de ses homes me suis-ge puis venchiez . . . Quant ge lasus ne peus Deu gerroier, Nul de ses homes ne vueillerai lessier, Et moi et Deu n'avons mès que plaidier Moie est la terre et suen sera le ciel. Hier befinden wir uns nicht mehr ganz aber nahezu auf dem Standpunkte der Veden, in denen man nicht unterscheiden kann ob Agni der Gott oder das Feuer, Uschas die Göttin oder die Morgenröte gemeint ist. Wenn der Dichter auch einen Sarazenen so sprechen läßt, so vermindert das die Bedeutung der Stelle für die Beurteilung der religiösen Anschauungen seiner Zuhörer nicht. Wenn er ihnen überhaupt eine solche Schilderung bieten konnte, so zeigt das schon daß sie in ihren Auffassungen nicht übermäßig weit von denen des „Sarazenen“ entfernt waren. Es handelt sich eben nicht um eine wissenschaftliche Mitteilung sondern um naive Poesie. — Aliscans (Guessard) 5701 ff. *Les tors d'Arcaise tenoit en casement, Desous l'abisme où desoivre li vent. Illuec dist on ke Lucifer descent; Outre cest regne n'a hom abitement, Fors Sajetaire et Noirons (Joncbl. lucuns) ensement. Onques n'i ot .I. seul grain de forment; D'espises vivent et d'odour de pieument. Par dechà est li grans arbres ki fent .II. fois en l'an par rajonissement.* Die Abweichungen der Ausgabe von Joncbloet sind gering. Meine Auffassung dieser Stelle ist folgende. Der *abisme* ist nicht etwa eine Bergschlucht oder eine Höhle aus welcher Winde hervorzukommen scheinen, wie auf dem berühmten *creux du vent* im Jura am Neuenburger See, er ist vielmehr am fernen Horizont zu denken. Lucifer wird Thor sein, wo dessen Herrschaft endet hört der Getreidebau und die Kultur auf. Der Baum ist der Weltbaum, nach Auffassung der Edda; das Spalten deutet den Anfang der beiden Hauptjahreszeiten, etwa durch die Solstitien bezeichnet, an.

G. OSTERHAGE.