

Werk

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

Autor: Osterhage, G.

Ort: Halle

Jahr: 1888

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?345572572_0011 | log7

Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

Anklänge an die germanische Mythologie in der altfranzösi- schen Karlssage.

I.

Huon de Bordeaux, Doon, Gaufrey, Jourdain de Blaivies, Gaydon.

Es ist bekannt, daß Auberon im Huon de Bordeaux seinen Namen dem Elberich oder Alberich der deutschen Heldensage mithin einer mythischen Persönlichkeit verdankt (Huon de Bordeaux éd. Guessard-Grandmaison XX, — wo sich einiges über die Litteratur findet —, Rajna, Origini dell' epopea 436).

Weniger deutlich oder gar nicht sprechen sich die genannten Forscher über sein Wesen aus. Nur Simrock entwickelt eine bestimmte Ansicht in seiner Mythologie 3. Aufl. 413, 551 f. mit Bezug auf den Oberon des Sommernachtstraums. Darnach ist Oberon an die Stelle des höchsten Gottes getreten, während Puck oder Knecht Ruprecht, der eigentliche Nachfolger Wuotans, nur noch als dienender Geist erscheint, so daß also Herr und Diener die Rollen getauscht haben. Es läßt sich leicht nachweisen, daß Auberon schon im Altfranzösischen einen hohen oder vielmehr, unter Berücksichtigung des Umstandes, daß das Christentum eine andere Stellung nötig machte, den höchsten germanischen Gott vertritt. Seine Göttlichkeit im Sinne des Mythos liegt auf der Hand: er ist ziemlich allmächtig, allwissend, in gewissen Grenzen allgütig. Raum und Zeit hemmen sein Wirken nicht. Davon finden sich Beispiele genug. Speziell erwähne ich, daß er die Lüge haßt (H. d. B. 3699, 5388, 5576, cfr. 7130, 7199), vielleicht in dunkler Erinnerung an das Unheil, welches die Lüge Lokis gegen die Thursen den Asen bringen sollte (Simrock § 25). Als höchster Gott schützt er auch die Ehe durch das bekannte Verbot an Huon und Esclarmonde (6695). Die geforderte Segnung durch den Papst ist christliches Beiwerk. Auberon hat seine ihm untergebenen dämonischen Wesen, die er bestraft wie Odin die Brunhilde. Malabron wird, weil er gegen den Willen des höchsten Gottes dessen Liebling unterstützt, auf weitere 38 Jahre zur Verzauberung verurteilt (5381, 7033). Gegen die feindlichen Naturgewalten, die Riesen, scheint seine Macht dagegen beschränkt zu sein: ganz dem Mythos entsprechend. Der Riese Orgilleus hat ihm wenigstens die Burg Dunostre entrissen,

= 4201
= Arab.
= yom. alle

und Auberon scheint die Wiedereroberung für zweifelhaft zu halten (4573, 5050). Hängt Dunostre vielleicht mit Düne zusammen und ist es eine Nachbildung der unheil drohenden Wohnung Grendels? Sonst besitzt Auberon wie Odin Wünschelringe wie Horn und Zauberwaffen (4575), mit denen er seine Günstlinge beschenkt. Das goldene Becken (4735), dessen mythische Bedeutung als sturm-erregend anerkannt ist (v. Osterwald, Iwein ein keltischer Frühlingsgott 43) war ja auch ursprünglich im Bereiche seiner Macht. Keltischer Einfluß mag im Einzelnen vielfach vorgewaltet und die ursprünglich germanischen Vorstellungen modifiziert haben. — Daß Auberon kein christliches Wesen ist, braucht nach dem Gesagten nicht mehr bewiesen zu werden. Zum Überflusse deutet es auch der Verfasser selbst an, indem er ihn zum Sohn des Cäsar und einer Fee macht. Auch ziehe ich als Beweisgrund noch heran, daß der Spielmann sein Christentum so sehr betont. Damit nur ja kein Zuhörer auf den so nahe liegenden Gedanken komme, daß hier ein vom Christentum verfolgtes Wesen verherrlicht wird, muß Auberon wieder und wieder beteuern, daß er ein Freund des roy Jesu kein anemis und maufés ist (3343). Dieser Übereifer aber muß ihn nach dieser Seite direkt in Verdacht bringen: *Qui s'excuse s'accuse*. Betrachten wir das Verhältnis des Gottes zu Huon, so motiviert der Dichter den Schutz den Auberon dem jungen Helden angedeihen läßt eigentlich gar nicht, denn der Gedanke, daß der unschuldig Verfolgte, Sitteneine von Auberon patronisiert wird, ist als Motiv zu allgemein und wird auch durchaus nicht von dem Verfasser mit gehöriger Klarheit ausgedrückt. Im Ganzen gewinnt man den Eindruck entweder, daß der Dichter einfache Mosaikarbeit geliefert hat, indem er diese beiden zusammenstellte oder daß ein gewisses Verhängnis sie näherte. Ich entscheide mich für das letztere und glaube daß dem Redaktor der ursprünglichen Version ein Verhältnis vorschwebte wie es zwischen Odin und Sigmund, und in der altfranzösischen Sage zwischen Malabron und Robastre bestand, daß also Huon eigentlich Auberons Sohn ist, daß er es wenigstens sein mußte, und der Dichter vielleicht aus religiös-sittlichen Gründen eine andere Verbindung gewählt hat. Anders ist die große Liebe Auberons zu Huon gar nicht zu erklären. Man vergegenwärtige sich den rührenden Abschied (3741 ff.) die Versicherung Auberons, daß er Huon am meisten liebt (3839) und ihn gegen alle Menschen schützen will (4490 ff.). Darnach müßte Huon eben wie Sigmund oder Siegfried ein Dämon des Lichtes sein, der gegen die Dämonen der Finsternis mit halbgöttlicher Kraft zu kämpfen hat. Das bestätigt auch der ganze Inhalt des Gedichtes. Er ist schön an Körper, sodaß er die Bewunderung der Sarazenen erweckt (5788 f.), der schönste Mann der je geboren wurde (6494). Er kämpft unausgesetzt gegen die Mächte der sittlichen Finsternis, die an die Stelle der bösen Naturgewalten getreten sind, gegen Verräter, Riesen und orientalische heidnische Herrscher. Dreimal tötet der Dämon des Lichtes seinen Gegner. Der erste ist Carlot

dessen Mutter aus der Familie der Verräter stammte (482). Die Verräter aber sind, wie Müller *Germania* I 418 ff. nachgewiesen hat, Dämonen der Finsternis. Der Mord mag historisch sein (Rom. VIII 8). Die Mutter hatte sich in Karls Familie eingeschlichen wie die Lubias in das Haus des Amis, wie die falsche Berta in das Ehebett Pipins. Übrigens sagt auch unser Dichter selbst, daß Amauris, der Hauptvertreter der Verräter, religiös mit den Sarazenen, also auch den Riesen, auf einer Stufe steht (1748). Auch dieses Haupt der Verräter unterliegt Huon. Im Orient befreit er dann nach einem alten, aber immer wieder erneuten Schema der *Chansons de geste* eine schöne Prinzessin aus den Händen eines grausamen Despoten. Wir haben hier eine Brunhilde oder Gerda vor uns: aus der wabernenden Lohe, die nicht mehr verständlich war, sind Burgmauern und Reihen von harten Kriegern geworden, die die Schöne umgaben. Gedacht haben werden sich die Zuhörer bei diesen immer wiederholten Schilderungen, in einer annähernd allegorischen Form, unter den Wällen der Burg die ihren persönlichen Werbungen etwa entgegenstehenden Hindernisse. Für eine etwas spätere Zeit und für etwas gebildete Klassen ist das erwiesen durch die raffinierte Allegorie der Liebeswerbung im Roman *de la Rose*. Es ist wohl keine zu kühne Annahme, wenn man die Elemente der Geistesbildung die das Verständnis jenes Romans voraussetzt auch bei den Liebhabern der Ritterromane supponiert. Dieses Motiv kehrt im *Huon de B.* mehrfach wieder. Aus der Gewalt des Riesen von Dunostre befreit Huon die schöne Sebile, die dort 7 Jahre gefangen gewesen war. Die Siebenzahl ist für ähnliche Zeitbestimmungen immer maßgebend. Sebile hilft gleich ihrem Befreier gegen den Giganten, der von Menschen nicht gezeugt (4891) also dämonischer Natur war. Die erkämpften Schönen oder sarazenischen Prinzessinnen jubeln immer dem Heroen entgegen, obgleich er ihre respektiven Väter, Brüder, Oheime tötet, wie Gerda in der *Edda* (Simrock S. 60). Am deutlichsten charakterisiert sich das Auftreten Huons in Babylon als Widerschein mythologischer Vorgänge. Der Raub der Barthaare und der Zähne ist von vornherein ein Symbol des Todes: indem Karl dem Helden einen solchen Auftrag giebt, sendet er ihn aus um den Fürsten der Finsternis zu töten. *Esclarmonde* ist, wie schon der Name sagt, die Lichtgöttin die der Erde ihren Glanz verleiht, wie von Gerdas Armen Erde und Wasser leuchteten (*Edda*, D. 37, Simrock, M. 58). Darum ist sie so vielbegehrt und erweckt maßlose Liebe (S. u. a. 7609 ff.). Daher ihre Pietätslosigkeit, die soweit geht, daß sie selbst ihrem Vater den Todesstreich geben will (6251). Sie ist eben die Repräsentantin einer Naturkraft (vergl. Osterwald über eine ähnliche Rücksichtslosigkeit der Gemahlin des Iwein a. a. O. 49). Während sie so einerseits eine etwas unweibliche Initiative zeigt (5847 f.), beweist sie auch sonst eine gewisse Rohheit, die an die Walkürennatur erinnert. So läßt sie Huon, den sie doch liebt, hungern um seinen Willen zu brechen (5868 ff.). Auch die Schlaueit und Entschieden-

heit mit welcher sie ihre eheliche Treue schützt, könnte allenfalls an die Abneigung einer Brunhilde erinnern sich dem Willen eines Mannes zu beugen 6815 ff.

Um die Person des Doon de Maience gruppieren sich eine Fülle von Sagen, in denen ich vier große mythologische Schemata erblicke. Das erste ist die Verfolgung des Kindes oder Knaben durch einen bösen Schwiegervater. Das zweite das wunderbare Landen des Knaben und seine ersten Thaten im Kampfe gegen die Verräter, der Skeäfsage entsprechend, das dritte sein Kampf um die Flandrine, der Kampf des Lichtgottes um die Erdgöttin, endlich nach kurzem Eheglück seine siebenjährige Gefangenschaft im Orient, ein Odinmythus, der sogar in der Geschichte der Kreuzzüge noch fortwährend wiederkehrt. Die Erläuterung des zweiten Punktes soll zuerst versucht werden. Wir sehen ein Kind von Wundern umgeben in einem Bote auf dem Meere herumgetrieben landen, heranwachsen und zum Stammhelden eines mächtigen Herrschergeschlechts werden. Das Boot wird das steuerlose Schiff den ursprünglichen hohlen Baumstamm, ersetzt haben in welchem Skeäf ans Land getrieben wurde, und der auf die alte Begräbnisweise der Germanen hindeutend anzeigte, daß das Kind aus dem Totenoder, was dasselbe ist, Götterlande kam. Die Seelen kommen ja von Gott her und kehren zu ihm zurück. Das Kind ist nicht mehr ganz klein oder gar ungeboren (Simrock, M. 286), sondern man hat der Wahrscheinlichkeit eine Konzession gemacht und läßt es als 7 jährigen Knaben landen. Helyas der gottgesandte Stammheld des Hauses Bouillon ist sogar schon 15 Jahre, als er vom Schwan an ein fremdes Ufer geführt wird. — Das Kind ist von wunderbarer Klugheit (*Ains mès de tel enfant n'oy nus hons parler* u. s. w. 1331 ff.). Es ruht, wie es scheint, als Frühlingsgott auf zarten thauigen Zweigen, die es genießt (1371). Unwillkürlich denkt man an das neue gottbegnadete Menschengeschlecht, welches vom Morgenstau sich nähren wird (Simrock, M. 135). Diese Stelle im Doon ist zwar etwas konfus, indessen glaube ich auch darin mit Bestimmtheit ein Analogon der Skeäfsage zu erblicken. Wenn Skeäf auf einer Garbe ruht, so ist das zwar sinnreicher als das Ruhen auf zarten Reisern, dafür ist aber das letztere anmutiger und verständlicher. Der Herausgeber glaubt, daß Doon die Spitzen der aus dem Wasser hervorragenden Meerespflanzen gegessen habe (p. XXIII). Unter den Zuhörern des Spielmanns waren gewiß genug Leute, die das Meer kannten und sich so etwas nicht hätten aufbinden lassen. Eher könnte man vermuten, daß die Stelle etwas später eingeschoben werden muß, nach der Ankunft Doons im Walde. Aber auch das trifft nicht zu, denn dort sagt der Text mit völliger Klarheit, daß er nach der Landung den Wald betritt und Äpfel und Nüsse ißt (1422). Es versteht sich ja auch ganz von selbst, daß ihn der Dichter im Walde, wo sich Wild und Beeren finden, nicht wird Zweige essen lassen. Eine andere Andeutung des Frühlings sind die Stürme, unter denen das Boot landet,

(1359 ff.) und der Hagel, der niederfällt und dessen Körner Doon ebenfalls verzehrt (1368). Wiederholt sagt der Dichter, daß dieses Kind von Gott gesandt sei um große Dinge zu vollbringen (1416 ff., 2648). Indirekt erhellt das aus der ganzen Geschichte seiner Jugend. Die Abenteuer, die Doon im Walde mit den wilden Tieren zu bestehen hat, waren der Sage in dieser Form ursprünglich sicher fremd, es zeigt sich sehr deutlich der Einfluß der Artusromane (u. a. 1516, 1540, 1587), vielleicht auch der Bestiaires. Die folgende Erzählung der Erziehung des Doon und seines Auszuges aus dem Walde bietet bei manchen Verschiedenheiten im Einzelnen doch eine sehr auffällige Ähnlichkeit mit der Jugendgeschichte des Helyas im Lohengrinceise. Umstände die mir anzudeuten scheinen, daß Doon Umdeutung eines göttlichen, mythischen Wesens ist, sind noch sein Versteck in der Eiche (wozu etwa Simrock, M. 135 zu vergleichen ist), sein Schlaf der ihn überfällt als er wieder im Bereich seines Vaters ist und der an den Schlaf des Odysseus erinnert (1763), die Erinnerung daß er aus so hoher Familie stammt (1825), die Blendung seines Vaters (v. Gaydon 830), seine Kleidung aus Lindenbast (1947 ff.), die ihn wieder als Frühlingsgott kennzeichnet. Vereinzelt mögen diese Kleinigkeiten geringe oder gar keine Beweiskraft haben, in der Fülle des Materials scheinen sie mir immerhin erwähnt werden zu müssen. Es zieht nun Doon ganz wie Helyas zum Kampfe gegen den sich ihm aufdrängenden bösen Stiefvater und Verleumder seiner Mutter aus, besiegt und tötet ihn und gründet die Herrschaft seines Stammes neu und fest in Maience. Um als Stammheld gefeiert werden zu können fehlt ihm nur noch die Verbindung mit einer idealen Frauengestalt, nach zeitgemäßer Anschauung mit einer mächtigen Erbin, mythisch einer Umbildung der Gerda; das wird im dritten Schema behandelt. Zuvor ist aber noch der erste Punkt zu besprechen und die Nicolettepisode. Die letztere (3620—4158) ist nur eine Abart von Schema III: Doon tötet ein ganzes Riesengeschlecht und bemächtigt sich der schönen Tochter des einen, mit der er ein kurzes reizend geschildertes Liebesglück genießt, die vor Kummer stirbt, als es ihrem Geliebten nicht gelingt sie der verfolgenden Sippe zu entreißen. Der Hauptriese ist hier der Oheim der Schönen, der Verfasser sucht eben eine gewisse Mannigfaltigkeit in so oft behandelte Dinge zu bringen. Er sucht auch die Riesennatur rationalistisch zu erklären, indem er angiebt, daß der Betreffende eigentlich ein Ritter gewesen sei, aber von außerordentlicher Körpergröße und von sehr schlechten Sitten. Er läßt ihn nämlich im Incest mit seiner Tochter leben. Man sieht, er hat offenbar das Bedürfnis dem Volksglauben entgegen zu kommen und das Riesengeschlecht als hassenswert hinzustellen, ganz dem Mythos entsprechend. — Ich komme zu Schema I. Es war zwar verboten den Schwanenritter nach seiner Herkunft zu fragen, die Neugierde siegte aber doch, auch beim Publikum, und daher ist dem Lohengrin die Matabruneepisode vorangeschickt worden.

So hätten sich auch die Zuhörer bei der Landung des Doon jeder weiteren Frage enthalten müssen, denn er kommt wie der Schwanenritter aus dem Götterlande. Aber auch hier hat sich der Dichter veranlaßt gesehen eine längere Exposition hinzuzufügen, die im Wesentlichen mit der Matabruneepisode identisch ist. Der Verfolger der Kinder ist hier allerdings ein Bedränger der Mutter, die scheinbar zur Wittve geworden war, sodaß auch eine gewisse Ähnlichkeit mit der sehr bekannten Genovefasage vorhanden ist. Die Art wie der Tod der Kinder herbeigeführt werden soll, verrät deutlich die künstliche Verbindung des ersten und zweiten Teiles. Daß sie mit einem Kahne aufs Meer hinausgefahren werden um dort ertränkt zu werden, ist vielleicht noch als Geschichte anzusehen, man konnte dadurch den Nachweis des Mordes in bestimmten Fällen erschweren wollen. Daß aber der Mordanschlag mißlingt bei Kindern in einem so zarten Alter, daß der Erzieher nicht im Stande ist den siebenjährigen Doon zu bewältigen, kann uns doch der Dichter im Ernste nicht einreden wollen. Er brauchte eben einen Grund den Doon auf den Kahn zu führen, und da ein Schiffbruch wie bei Jourdain nicht zu verwenden war, hat er sich mit der angegebenen Verknüpfung der Sache tant bien que mal entledigt. Übrigens scheint Doon selbst (3147) den Vorgang etwas anders darzustellen. Darnach scheint es, daß er einfach ausgesetzt wurde um den Wellen überlassen zu bleiben. Das würde der Skeäfsage noch mehr entsprechen. — Hier dürfte auch der Ort sein die Wunder bei seiner Geburt und seinen Namen zu besprechen (5385). Als Karl, Doon und Garin geboren wurden *Croulla trestout li mont et de lonc et de lé, — Le soleil tresmua et canja sa clarté, — Et le chiel en rougi come sanc de senglé; — Les nues en memoient amont si grant fierté — Que tuit chil qui le virent en furent effréé.* Dieses ist echter und wahrer Mythos. Die Erscheinungen am Himmel kündigen die Geburt des Lichtgottes bei Tagesanbruch oder Frühlingsanfang an (Simrock, M.³ 27).

Im übertragenen Sinne verherrlichen sie hier die Geburt der drei Stammhelden der großen westeuropäischen christlichen Gemeinde. Der Dichter betrachtet die Westdeutschen (und Belgier), die Franzosen und die Provenzalen als drei große zusammengehörige Verbände und gibt Jedem einen Vertreter. Das ist wenigstens der Eindruck, den ich bei der Lektüre des Ganzen gewonnen. Neu ist dabei nur, daß er die Westdeutschen, etwa mit dem Mittelpunkt Mainz, als gleichberechtigt mit den Franzosen hinstellt, während sonst gegen sie schon eine Abneigung herrschte, die später in Italien die Fiktion der *casa di Maganza* veranlaßte (Döllinger, Papstfabeln 39). Die drei großen Blitze, die damals niederfielen und vor den drei Palästen große Höhlen gruben, aus denen je ein Baum gleich in voller Blüte hervorwuchs, deutete ich auf den Hammer des Thor mit dem er die Ehen segnete, welcher Segen doch vor allem auf die Kinder sich erstrecken mußte. — Das Gesagte wird bestätigt durch die merkwürdige Stelle 6881:

Nasquirent en .I. jour par grant demonstrament — O rei du saint soleil quant au matin resplent. Gerade diese Stelle zeigt im Weitern, daß der Dichter noch unter dem Bann mythischer Anschauung steht, aber auch historischen Sinn hat. Ebenso der Passus 8116 ff., in den übrigens ein christliches Element, die Verkündigung der Geburt Karls durch einen Engel, eingedrungen ist. Auf das Geheimnisvolle der Herkunft Doons spielt auch Karl v. 6067 an, wenngleich die Worte an und für sich vielleicht auch einfacher erklärt werden könnten. — Was den Namen Doon (= lat. Dudo, Dodo; seit dem 7. Jahrh. belegt) angeht, von dem bei Gelegenheit der Geburt doch auch die Rede sein muß, so kann ich nur eine Reihe von Fragezeichen machen. Auch beim Schwanenritter kann man übrigens nicht mit Sicherheit sagen, welcher Gott sich in ihm reflektiert. Darf man an Heimdall, den Hirsch Dalr, an Tag (day), Dellinger den Tages- und Lichtgott denken (Simrock, M. 25, 275)? Ist es Tuisco „Zwitterwesen“ (Tacitus, Germania 2, Simrock, M. 14, 272) unter Anlehnung an *duo*? Der Sinn würde passen: von Doon leiteten die guten Helden und die Verräter ihre Herkunft ab. Oder versteckt sich endlich Zio (Tiu) darunter? Mit der Lautverschiebung würde man sich allerdings abfinden müssen, indessen bringt Simrock (Myth. 269) auch Duisburg mit Zio zusammen. Beinahe als Appellativ erscheint der Name v. 10171: *Mahom! fet l'Aubigant, com fier Doon chi a!* — Wir kommen zum 3. Teile seines Lebens, in dem er aus der Mitte grausamer und tückischer Feinde eine Gattin sich erkämpft, wie Skirnir die Gerda oder Siegfried die Brunhilde, mit dem Unterschiede, der vorhin S. 3 erwähnt ist. Hier kommt vor Allem in Betracht, daß er als Verjüngung des Sonnengottes schön und stark ist, wenngleich die Schönheit nicht immer nötig war, um einen Helden als Halbgott zu charakterisieren. Doons Schönheit wird sehr oft betont (4355 ff. — *N'ot .I. si bel enfant jusqu'à la mer betée* 4359, 4478 ff., 4794 ff., *Plus d'un autre fu grant demi pié mesuré* 4797, 4963 ff., 5335 ff.). Dazu ist er stark wie Samson 3240. Indirekt wird seine übermenschliche Kraft bei jedem Kampfe bewiesen, den der Dichter ihn bestehen läßt. Annähernd ist er unverwundbar wie Siegfried, denn Gott hatte ihn, wie der Dichter sagt, gefeit 4011. Seine Gegner sagen allerdings anders: *Deables l'ont nourri* (4992, cfr. 5000); *déables l'ont faé, — Ou il li sunt u corps à reculons entré* (3388). Hier mag zum Teil eine Reminiscenz aus dem neuen Testamente vorwalten; jedenfalls kann hier, wie in allen solchen Fällen, nicht von dem dogmatisch fixierten Teufelsbegriff im christlichen Sinne die Rede sein, sondern von der volksmäßigen Teufelvorstellung, wie sie sich unter dem Einflusse der alten Götterlehre gebildet hatte. Der Dichter erklärt seine Stärke übrigens durch den Genuß des rohen Fleisches, an den er sich im Walde bei seinem Vater, dem Einsiedler, hatte gewöhnen müssen (4611 u. öfter). Kein Wunder daß die Tochter des Aubigant sich leicht in einen solchen Helden verliebt. Dagegen beweist die Unkindlichkeit (8475 ff.) gegen ihren Vater daß

sie, wie diese Heldinnen alle, die Verkörperung einer Naturkraft ist und ihr Thun daher nicht mit dem Maßstab der Moral gemessen werden darf. Die Zuhörer werden das Unnatürliche in dem Wesen der sogenannten Sarazeninnen auf deren Religion geschoben haben.

Das Verhältnis in der Familie des Aubigant, in welcher Mutter und Tochter sich den guten Helden anschließen, der Vater aber für sich steht und als *traître* gilt ist das bekannte in den altfranzösischen Epen mehrfach wiederkehrende, welches auch Reimann in seiner Abhandlung über Gaydon besprochen hat. Es ist ein etwas getrübtes Ebenbild des im ersten Punkte der Doonsage behandelten Falles. Als Verjüngung der Erdgöttin, die Lust und Glück und hellstrahlenden Ruhm über ganze Generationen bringen soll, ist Flandrine von wunderbarer Schönheit und in Folge dessen weit bekannt und berühmt (7385 ff.). Nur der Mutter Gottes steht sie an Schönheit nach (s. auch 7964 f.). So war sie in jeder Weise würdig die Stammheldin eines so großen Heldengeschlechtes zu werden (Gaufrey 80 ff.). — Bei diesem Punkte ist es übrigens nötig einige Worte über den Zweikampf Karls und Doons zu sagen, der zunächst dem Leser, wenn ich mich über den Eindruck nicht täusche, in seinen Motiven wie ein Stück aus dem Tollhause vorkommt. Man kann ja allerdings sagen, daß dem altfranz. Dichter jeder einigermaßen ausreichende Anlaß willkommen ist, um einen großen Zweikampf in Scene zu setzen und so könnte man den Gegenstand auf sich beruhen lassen. Auch mythologisch liefse er sich wohl allenfalls erklären, aber doch nur durch Annahme von Mißverständnissen und Häufungen. Ich glaube der Dichter hat darin die Auseinandersetzung zwischen Frankreich und Deutschland symbolisieren wollen. Die Kultur der östlichen Völker fällt Doon, dem Stammhalter des Reiches anheim dessen Mittelpunkt Mainz war. Es trifft das einigermaßen zusammen mit der Auffassung, die Döllinger (Papstfabeln des Mittelalters 39) über das ganze Epos ausgesprochen hat. Man kann dem Verfasser des Doon, der durchaus kein beschränkter Kopf war, diese im Grunde naheliegende Auffassung historischer Thatsachen wohl zutrauen.

Die vierte Periode seines Lebens behandelt die Fahrt nach dem Osten. Über den Begriff sagen Schambach-Müller in den Niedersächs. Sagen 389: „Mehrere deutsche Sagen berichten von einem Helden, der lange Zeit in einem fernen Lande, gewöhnlich im Oriente, weilt. Seine zurückgelassene Gattin hält ihn für tot und will sich schon (genauer: wird gezwungen) mit einem Andern vermählen; da kehrt der tot geglaubte Gemahl auf eine wunderbare Art schnell zurück und giebt sich ihr als lebend zu erkennen.“ Im Wesentlichen immer gleich findet sich dieses Schema nicht nur in der Doonsage, sondern überhaupt in der Karlsage zahlreich vor. Abweichungen, die der Bemühung des Dichters die Sache des Wunderbaren zu entkleiden und als Geschichte einzuschmuggeln ihr Dasein verdanken, sind allerdings vorhanden, aber auch schon

zwischen den von Sch.-M. mitgeteilten Beispielen und dem ursprünglichen Odinmythus. Über den letzteren redet Simrock, M. 282 ff. In kürzester Fassung heißt er: Odin wird aus dem Himmel verwiesen und der winterliche Uller, nur eine andere Seite Odins, herrscht an seiner Stelle (283). Es ist hier nicht nötig die Ausführungen von Sch.-M. auch nur auszugsweise wiederzugeben, es genügt zu bemerken, daß die gewonnenen Resultate nicht nur von den Germanisten allgemein anerkannt werden, sondern daß auch Prutz in seiner Kulturgeschichte der Kreuzzüge p. 447 mit denselben rechnet. Das Beispiel Doons nähert sich dem Urbilde viel mehr als manche andere, als unter anderen der Aufenthalt Karls in Spanien (Spagna rimata XX, H. poétique 396), da Einkerkerung auch sonst symbolisch für den Tod eintritt. Der Verfasser kündigt Gaufrey v. 268 ff. die siebenjährige Gefangenschaft Doons und Garins als den Hauptinhalt des Gedichtes an und betont namentlich den harten Schmerz der langen Trennung von ihren Frauen (siehe auch 789 ff.). Der Kerker im Sarazenenlande ist voll von Schlangen und Kröten (Gaufrey 1640) vielleicht eine Erinnerung an Gunar im Schlangenhoff (Edda, Skaldskaparmal). Die sieben Jahre könnten bedeutungsvoll sein als Symbol der sieben Monate des nordischen Winters, wenn nur irgend ein Zeugnis vorläge, daß diese Zahl ihren sakramentalischen Sinn auch schon vor der Einführung der Woche gehabt hätte. Die Rückkehr Doons aus dem Osten befreit seine Gemahlin Flandrine von der Belagerung der Dänen. Hier steht der Dichter der mythologischen Anschauung schon ferner. Es behalten sonst Heldinnen des Epos ihre Schönheit, wie es der Mythos erfordert, bis in ein hohes Alter, wie Aye d'Avignon oder Rose de Bouillon im Baudouin de Sebourc. Der Flandrine aber noch einen stürmischen Freier zu geben der ihretwegen eine lange Belagerung anfängt, nachdem sie als Stammheldin zwölf Söhne geboren hatte hieß doch die Lachlust der Zuhörer zu sehr herausfordern. Er läßt sie also nur als Nebenperson belagern in der Burg ihrer Schwiegertochter Passerose (10322 ff.). Es tritt aber in den wenigen Zeilen, die der zum Schlusse eilende Verfasser der ganzen Sache überhaupt noch widmen kann, auch nicht klar hervor, was nach analogen Beispielen angenommen werden muß, daß Passerose von dem früher abgewiesenen Dänenfürsten von neuem umworben wird. Möglich ist es daß den Dichter geläufige Romanmotive auf diese Änderung hinführten; es wollte ja Niemand Mythologisches bringen, sondern jeder bemühte sich seinen Gegenstand der „wahren Geschichte“ ähnlich zu gestalten. Aber der Mythos wucherte noch üppig in der epischen Überlieferung und fand im Publikum einen so empfänglichen Boden, daß er das Geschichtliche der Karlssage beinahe erstickte. Eine Ergänzung zu Flandrins Bedrängnis bietet übrigens die Gefangenschaft der Esclarmonde in Huon de Bordeaux, nach der Trennung von ihrem Gemahl oder vielmehr Geliebten. Ihretwegen werden die Städte belagert, Provinzen ver-

wüstet, Ströme von Blut vergossen, bis Huon sie endlich mit den Waffen in der Hand wiedergewinnt.

Im Gaufrey ist Malabron eine unzweifelhaft mythische Gestalt. Der Name dürfte in der Endung identisch sein mit Auberon. Die erste Silbe erinnert an Maugis, Malagigi, welche Rajna (Origini 436) mit Madelgêr zusammenstellt. Malabron ist *.I. esperit qui Dex donna tel don, — Quant il veut est cheval, quant il veut est mouton, — Oisel ou pomme ou poire, ou arbre ou poisson. — . . Et, quant il li pleroit il seroit comme .I. hom, — Que il n'aroit si bel en Franche le roion* (Gaufrey 5341 ff.). Davon giebt er Beweise auf den folgenden Seiten, wo er seinen Sohn der bei der Leiche eines Waffengefährten wacht vergebens zu erschrecken sucht (s. auch 7891). Diese Verwandlungen bringen ihn in nahe Beziehung zu Puck im Sommer-nachtstraum, den Shakespeare nach dem Volksglauben seiner Zeit zwar nicht direkt Verwandlungen durchmachen läßt, der aber doch andern bald als diese oder jene Person, auch als Tier und selbst totes Wesen erscheint (II 1, III 2). Puck ist aber nach Simrock ohne Zweifel Wuotan. Die Verwandlungen würden sich auf die wechselnden Gestaltungen der Wolken zurückführen lassen, in denen der höchste Gott dahinfährt. Man könnte auch unbedenklich annehmen, daß die Fähigkeit sich zu verwandeln von andern Göttern, wie Loki, auf Wodan oder dessen Ebenbilder übertragen sei. Die Göttlichkeit des Malabron wird aber noch durch einen andern Umstand unwiderleglich bewiesen: er ist im Besitz einer Tarnkappe (Gaufrey 8195 ff. *Le folet ot sa cape vestu et endossé; — Si n'est nul qui le voie, che est la verité, — Puis que il a sa cape vestu et endossé*). Er benutzt sie um Robastre aus der Gewalt der Sarazenen zu befreien, die ihn umgeben und gefesselt hatten. Er nimmt seinen Sohn wie Odin seine Günstlinge in seinen Mantel und entführt ihn (*Du pant de son mantel l'a tantost afublé, — Puis ne l'ont li jaiant véu ne avisé*). Ich weiß nicht ob Jemand glauben könnte, daß dies ein zufälliger äußerer Einfluß der Nibelungensage in der Gestalt des 13. Jahrhunderts sei. Diese Annahme würde nach meiner Ansicht schon durch folgenden Umstand widerlegt. Im 13. Jahrhundert hat kein Zuhörer des Nibelungenliedes daran gezweifelt, daß Siegfried der Träger der Tarnkappe ein echter wahrer Christ ist, der so gut die Messe besucht wie irgend ein frommer Ritter seiner Zeit. Malabron aber benutzt die Gelegenheit wo sein Sohn in Not ist um ihm Vorwürfe darüber zu machen daß er früher seinen Erzeuger gelegentlich *maufé* genannt habe und läßt ihn zur Strafe dafür eine Zeitlang durchgeprügelt werden. Er versichert dann ausdrücklich: *Je ne sui pas déable ne je ne sui maufé, — Ains sui de la partie au roi de majesté* 8213 f. Eine spätere christliche Vorlage der Art wie die uns bekannte Version des Nibelungenliedes kann also des Dichters Quelle nicht gewesen sein, sondern er oder seine Vorgänger werden direkt aus der Sagenüberlieferung geschöpft haben. Was das Verhältnis Malabrons zu seinem Sohne Robastre angeht, so haben die Heraus-

geber des Gaufrey, Guessard und Chabaille dasselbe schon als eine Nachahmung des Auberons bezeichnet. „*L'idée n'en appartient pas, croyons-nous, à notre auteur: elle lui a été suggérée sans doute par le poëme de Huon de Bordeaux, qui nous paraît antérieur à celui-ci, et où le lutin Malabron est un esprit, un génie subalterne aux ordres d'Oberon. L'imitation à nos yeux est évidente* p. X.“ Darnach war es wohl nicht zu kühn zu behaupten, daß Huon für einen Sohn des Auberons eingetreten ist. Vortrefflich sind die Bemerkungen über die Rolle des Robastre (p. II ff.). Es fehlt zum vollen Verständnis eben nur das eine erlösende Wort: Robastre ist ein Göttersohn wie Sigmund in der Edda, der allerdings in der christlich-französischen Umformung ein wenig travestiert erscheint. Die Axt dürfte den Hammer des Thor ersetzt haben. Die Stiele der Äxte waren oft aus Ebereschenholz, diese ist der Baum des Thor. Aus Robastres Leben scheinen mir noch folgende Züge bemerkenswert. Es wird nicht gesagt in welcher Gestalt Malabron ihn gezeugt hat, nach v. 5764 f. könnte er der Mutter in Tiergestalt erschienen sein, nach dem was wir aus Huon über ihn wissen auch wohl als Wassergeist und damit gewannen wir möglicherweise eine Anlehnung an die Stammesgeschichte der Merovinger (Simrock, M. 401, wo auch auf Müllenhoff in Haupts Ztschr. VI 433 verwiesen wird). Seine Mutter starb bei der Geburt (5778), eigentlich hätte er ungeboren wie Macduff zur Welt kommen müssen um Wali oder Skeaf ganz zu entsprechen (Simrock 288). Aber überall sind die Mythen im Französischen schon verdunkelt und rationalistisch behandelt worden. L'esprit de Voltaire war auch den Franzosen des Mittelalters schon eigen. Auch daß Robastre anfangs Fuhrmann (careton 5349) war, scheint in diesem Zusammenhange beachtenswert. Die Bedeutung des Wagens in der Mythologie ist ja bekannt genug. Ich vermute daß auch die Schmach des Wagenlenkers für einen Ritter, wie sie ein Hauptmotiv des Roman de la charrette ist, damit zusammenhängt. Wie Rossfleischesser in christlicher Zeit ein Schimpfwort wurde, weil es gleichbedeutend mit Anhänger des alten Glaubens war, so mag auch der Edle der den Wagen statt des Rosses liebte als nur halbbekehrt gegolten haben. Der Schluß des Gaufrey ist offenbar wegen seiner gedrängten Kürze etwas unvollständig, doch lassen sich zwei Punkte die für uns von Interesse sind deutlich herauschälen. Robastre gewinnt als halbgöttlicher Held eine Frau und Fürstin, die Gemahlin des Gloriant, und zeugt offenbar mit ihr ein Geschlecht von Helden, welche in Honguerie herrschen sollen; der Dichter sagt allerdings nur daß man Ungarn dem Robastre gegeben habe. Die Ehe mit dieser Frau scheint echt mythisch nur kurze Zeit gedauert zu haben, denn er verläßt sie nach der etwas unklaren Darstellung des Verfassers scheinbar gleich wieder (10297), wenigstens auf eine Zeit lang. — Neben Robastres Auftreten ist der Hauptinhalt des Gaufrey die Geschichte der Versorgung der Söhne Doons. Sie ist natürlich nicht auf Thatsachen gebaut wie in der Bouillonschen Stammsage, sondern von den ein-

zelen Kampfesbildern abgesehen mythisch. Gaufrey erobert in langen Kämpfen eine Reihe von Burgen für seine Brüder und gewinnt für sich das Land der Passerose und die Schöne selbst. Schon die Namen dieser Heldinnen sind charakteristisch: sie führen fast nie einen christlichen Taufnamen, sondern, soweit ich sie übersetzen kann, solche die den älteren Hexennamen (Grimm, Myth. II⁴ 888) ungefähr entsprechen würden, wie Esclarmonde, Claesme, Fleurdespine, Passerose. Die letztere (7238 ff.) wohnt auf der Burg Rochebrune und wird von einem mächtigen aber ihr unangenehmen Freier dem jungen Dänenkönig bedrängt. Da brun auch leuchtend bedeutet, so ist der Name der Burg vielleicht eine dunkle Erinnerung an den von wabernder Lohe umgebenen Berg Brunhildens. Sie wird Gaufreys Frau und damit die Mutter des großson Ogier, aber die Verbindung dauert hier gar nur einen Tag. Von den Brüdern Gaufreys ist Grifon der Stammheld der Verräter, aber dadurch nach dem bekannten Prinzip in der Karlssage jünger als die Nachkommen. Es kommt mir hier auch nur darauf an die Auffassung die der Verfasser des Gaufrey von den Verrätern seiner Vorgänger hatte zu konstatieren, und dabei erscheint es mir von der größten Bedeutung, daß er den ganzen Verrat in die Karlssage einführt durch die Unterschlagung eines Schatzes, eines Hortes. Der Hort ist das Werkzeug mit welchem die Verräter alles Unheil in der Welt in Scene setzen. Das ist belehrend für die Fortdauer der mythischen Weltanschauung, zugleich aber auch ein Beweis für die mythische Herkunft der Verräter. In der germanischen Sage ist der Hort die Quelle alles physischen und moralischen Unglücks. Er ist aber im Besitz der Nibelungen, der Dämonen des Nebellandes, der Totenwelt. Wir werden also eine gewisse Berechtigung haben anzunehmen daß auch in den französischen Ausläufern des Mythos der Hort im Besitze der Dämonen der Finsternis sein wird. Merkwürdig ist auch die Stelle wo erzählt wird daß Grifon die Burg der Verräter Hautefeulle erbaute. Ganz ohne irgend einen ersichtlichen Zweck wird mitgeteilt daß er bevor er des Berges ansichtig wurde vier Meilen durch die Dunkelheit ritt: *vers la nonne leva une grant obscurté — Que il ont lor chemin perdu et adiré; — .IIII. lieues de terre ont il bien traversé, — Puis esclarchi le temps, s'ont devant eus gardé, — une haute montaigne . . .* etc. 4823 ff. Ist das ein Reflex der Vorstellung, daß die Burg der Verräter in Niflheim lag? Die Sache ist im Laufe der Zeit immer dunkler geworden, in unserer Vorlage erscheint sie ganz zwecklos erwähnt und unverstänlich. Vorstellungen von einem dunklen Lande waren den Zuhörern der chansons de geste auch sonst nicht fremd. Unser Dichter kennt Aversiere „die Stadt der Unholde“ „*che est une chité, soleil n'i rent lumiere*“ 3178. Mag die Stelle auch eine Reminiscenz an das Rolandslied (980) enthalten: man wird auch das Val-Neire nicht in Afrika zu suchen haben, viel eher in den „dunklen Thälern“ durch die Balder zum Sitze der Hel ritt. Die Ansiedelungen der anderen Brüder Gaufreys bieten wenig Originelles, so

breit sie auch geschildert werden. Dagegen ist die Liebe des Berart du Mont Didier und der Flordespine insofern beachtenswert als sie alle Kriterien des in Huon und Doon besprochenen Verhältnisses zeigt. Sie entspricht mit einigen Variationen der Episode Doon-Flandrine, welche als Typus für zahllose ähnliche dienen kann. Das Mädchen ist schön, von einem ungeliebten Freier bedrängt (7000 ff.), rücksichtslos gegen Vater, Religion und Heimat (7151 ff., 8368 ff., 8494, 9081). Die kurze Dauer der Verbindung kann man vielleicht aus den Versen 9275 ff. herauslesen, im Übrigen nimmt das Gedicht gegen das Ende einen unförmlich schnellen Gang an, sodaß eine gewisse Unvollständigkeit nicht überraschen wird. Flordespine wird abweichend von den anderen Heldinnen zweimal getraut mit Maprin und Berart. Die erste Ehe wird nicht vollzogen. Eine Erinnerung an Gerda und Brunhilde ist indessen kaum darin zu suchen, da der erste Freier der Gegner des Zweiten ist.

Im Jourdain de Blaivies findet man ohne Mühe die vier Momente heraus, die seine Verwandtschaft mit Doon und Helyas beweisen. Als Kind wird er in wunderbarer Weise vor den Nachstellungen seines bösen Großonkels (Amis 472, Jourd. 35,98) bewahrt. Der beispiellose Opfermut des Renier und der Eremborc retten ihm das Leben. Dafs der Großonkel statt der Stief- oder Schwiegereltern eintritt ist keineswegs eine zu große Abweichung von der Regel (Germ. I 418 ff.). Die Landung Jourdains an der Küste wo er herrschen soll wie Skeaf oder Doon ist allerdings vom Dichter nach dem Apollonius (Hofmann Bayr. Ak. d. W. 1871) dargestellt worden. Er hat dem Roman das entnommen was sich dem einmal festgesetzten Schema einfügte. Ein einfacher Baumstamm ist als Ersatz des Schiffes eingetreten (1220). Die Sache ist des Wunderbaren nicht entkleidet, namentlich bleibt der Sprung ins Meer eine ungeschickte Verbindung. Der Sturm (1243) erinnert an die Landung Doons. Die Worte des Fischers, der doch einfache Schiffbrüchige wohl schon eher gesehen hatte, verraten eine Änderung des Originals die das Wunder bzw. den halbgöttlichen Charakter Jourdains deutlich hervortreten läßt (*quel chose iez tu ci? Se iez fantosmes* etc. 1301). Jourdain muß sich dann eine Frau erkämpfen wie Huon und Doon. Oriabels Initiative in der Liebe (1408, 1448, 1485 etc.) erinnert an Esclarmonde, Claresme u. a. Etwas zarter ist die Darstellung hier, der Bearbeiter erzielt gerade hier eine große Wirkung. Ihr Geliebter ist von außerordentlicher Schönheit und von Gott gesandt (1501, 1503). Es folgt dann in bekannter Weise ein einjähriges Zusammenleben (2081) und die Trennung (2256). Die Geburt des Kindes, welches Kaiserin von Griechenland wird und so den Höhepunkt der Herrlichkeit des Geschlechts erreicht, findet, weil gerade das als Motiv der Trennung dienen sollte, auf dem Meere statt. Der Dichter bringt hier zum Teil nach seiner Vorlage Variationen von seltener Schönheit und höchstem Interesse. So die rührende Hingebung der Oriabel

(2119 ff.) die ihrem Gemahl selbst Nebenbuhlerinnen gestattet will — ein Beleg für das pluribus nuptiis ambiuntur Tacitus Germ. 18 —, und die Aussetzung derselben in einem „escring“ (2222) die vielleicht an die altgermanische Bestattung erinnert. — In dem Bericht von der schlechten Behandlung der Gaudisette, der Tochter Jourdain, findet der Verfasser das bekannte Thema von der bösen Mutter — hier allerdings nur Pflegemutter — wieder. Die Königin und der Diener erinnern an Matabrune im Chev. au Cygne, wenn sie auch weniger ideal böse erscheinen. — In zwei merkwürdigen Stellen vermute ich noch einen mythischen Anklang. V. 2347 sagt der Bischof zu Oriabel: *Je voz donrai . . . autre Seigneur . . . à mari*. Wie kann er ihr das vorschlagen, da doch Jourdain's Tod durchaus nicht sicher ist? Man könnte etwa an die Untreue der Gemahlin des Artus denken. V. 1811 verlangt der Unhold Sortin jeden Tag gewissermaßen einen Tribut von sechs Männern. Die Stelle erhält durch den Zusatz „vor dem Essen“ und die Erinnerung an Percy beinahe einen scherzhaften Anstrich, aber der Gedanke an antike Mythen und an Grendel liegt entschieden nahe.

Auch die Gaydondichtung ist nicht frei von Reminiscenzen aus deutscher Mythologie, bei welcher Anschauung ich mich durchaus nicht in Gegensatz zu W. Reimann (in Stengels Ausg. u. Abh. a. d. Gebiete der rom. Phil. II), der sie mehr historisch aufzufassen scheint, setze. Beide Anschauungen vertragen sich ganz gut miteinander. Die Begründer großer Dynastenfamilien, die sich aus dunklen Anfängen erhoben und wie Meteore „weit durch den Himmel einen Glanzweg ziehend“ auch wieder in das Dunkel zurücksanken, ist die Sage zu allen Zeiten geneigt gewesen, entweder von Göttern abstammen zu lassen oder in ihrem Ursprunge mit Wundern zu umgeben. Anders mochte sich der gewöhnliche Mensch die Summe von Einsicht, Kraft und Glück nicht erklären können, die einen solchen Halbgott zum Ziele führte. Daher die volkstümlichen oder gelehrten Sagen von Romulus, Alexander und Karl dem Großen, daher bei Germanen und Kelten der Glaube daß die Fürsten göttlicher oder halbgöttlicher Herkunft seien. Das Christentum hinderte natürlich die freie Entwicklung derselben in der Heldensage, da ja sonst das Wunder der Menschwerdung Christi mißverstanden werden konnte. Man half sich indem man den übermenschlichen Ursprung teils durch allerlei Symbole andeutete, teils statt der höchsten Götter Elfen und Zwerge, denen das Christentum noch eine Existenz gewährte, eintreten ließ. Das erste ist der Fall im Lohengrinksage und in der Skeafsage, das letztere u. a. im Ortnit und in der Merovingersage (Simrock, M. 491). Allgemein wird es in der Edda ausgeführt, wo einem Gott die Vermittelung bei der Schöpfung der drei Stände zugeschrieben wird. Das Symbol der göttlichen Abkunft ist in der Gaydonsage die Ableitung des Names von dem *gay* oder *geai* und die Erzählung die dazu Veranlassung gab, odet, wenn man will, zu welcher der Name Veranlassung gab.

Reimann betrachtet ihn als den Vogel des Rittertums, wie den Falken. Das mag vom Standpunkte der Zuhörer des 13. Jahrh., wenn sie aus dem Ritterstande waren, richtig sein, schließt aber eine frühere Bedeutung anderer Art nicht aus. Der Häher hat zahlreiche Spielarten oder Verwandte (Brehms Thierleben III 360 ff.). Er hat sowohl in seiner Farbenzusammenstellung wie in seiner Stimme vielfach etwas Unheimliches. Er ist mit dem Raben und der Elster verwandt. Besonders unheimlich ist die Erscheinung des Unglückssehers, der allerdings nur im Norden vorkommt, aber der Kern der angevinischen Sage braucht nicht am Orte der späteren Lokalisierung gesucht zu werden. Der Rabe der sich auf den Helm eines Jünglings niederliefs würde denselben direkt als Schützling Wodans charakterisieren. Näher liegt aber die Beziehung zur Elster, dem Vogel der Hel (Simrock, M. 459). Die Verbindung dieses Vogels oder eines ihm verwandten mit der Gaydonsage würde dann besagen, daß der Held wie Helyas aus dem Totenlande kommt, und wie dieser ein von Gott gesandter Heros ist. Zwar scheint Gaydon nicht gerade äußerlich einem Gotte vergleichbar, das war aber auch nicht unbedingt nötig, da auch Auberon übermenschlicher Natur war. Ein anderes Moment, welches für das Behauptete spricht, ist die Verknüpfung mit der Rolandssage. Die Verräter treten an die Stelle Ganelons, Gaydon ersetzt Roland. Ganelon der böse Stiefvater tötet den Stiefsohn, wie im Lohengrin und in zahlreichen Märchen (Müller in der Germania I 418 ff.) Stief- oder Schwiegereltern ihre Kinder töten oder zu töten suchen, ein Vorgang der unzweifelhaft mythisch zu deuten ist. Sicher hat auch Roland Züge von mehreren Göttern besonders vom Thor, so die Sittenstrenge (Vgl. Grimm, M. II⁴ Einl. XV). Hier genügt es auf Gaydons Kampf gegen die Verräter hinzuweisen, den ihm Roland gewissermaßen als Erbe hinterlassen hatte. Auswärtige Unternehmungen werden Gaydon nicht zugeschrieben, wie Roland, da die Sage zu eng partikularistisch ist. Gaydons Kampf um Claresme entspricht zwar äußerlich nur unvollkommen dem Bilde, welches uns sonst die Chansons de geste von dem Kampfe um eine Geliebte zu geben pflegen. Die wesentlichste Bedingung ist aber doch vorhanden: er muß sie den Verrätern streitig machen, die die Stelle der gewöhnlichen Despoten vertreten. Sie trägt Züge von Gerda und Brunhilde. Ihr Name bedeutet die Glänzende, auch ihre Begleiterinnen tragen bezeichnende Namen, die Blonde, die Schlanke und die Leuchtende, wie die Grazien (8136). Sie bietet sich etwas unweiblich an (8253 ff., 8386 ff.), wie der Volksglaube wohl in christlicher Zeit von einzelnen Göttinnen angenommen haben mag, da man sie mit der Venus und der Herodias (Grimm, M. I 234 ff.) identifizierte, und wie es auch zum Teil ihr mythischer Charakter erforderte. Beinahe wie Brunhilde erscheint sie v. 9598 ff. wo sie sich gegen zwei Schelme verteidigen muß. Eine große Bedeutung hat auch hier wieder das kurze Eheglück (10867) da beide, wie Iwein und seine Gemahlin, nur ein Jahr vereinigt sind.

Freilich erreicht hier die Verwirrung die in dem letzten Teile des Gedichtes herrscht (Reimann 13) ihren Höhepunkt, denn der Erzähler vergißt ganz zu berichten, daß Gaydon der Stammvater eines mächtigen Geschlechts wird, worauf doch schließlich alles ankommt. Das Gedicht scheint ein Torso geblieben zu sein. In den Schlufsversen des Gaydon wo gesagt wird daß die Verräter wieder zur Herrschaft gelangten (10880 ff.) kann man den ewigen Wechsel der Geister des Lichts und der Finsternis angedeutet finden. Überall im Gaydon sind die Verräter im Stande große Schätze zum niedrigsten Zwecke, zur Bestechung des alten Kaisers, aufzubringen. Sie müssen also wohl im Besitze eines „Hortes“ sein, von dem man sagen kann daß er nur Unheil bringt. Bei der Vergiftung durch Äpfel führt Reimann Schneewittchen als Gegenstück an. Dieses Märchen giebt auch sonst zu Vergleichen Gelegenheit. In demselben will die Stiefmutter ihre schöne Stieftochter vergiften. Das ist Mythos, der durch die Eitelkeit der Mutter etwas psychologisch wahrscheinlicher gemacht ist, und schließt sich an das vorhin über Ganelon Gesagte an. Der Verfasser hat aber die Überlieferung entweder schon verändert überkommen oder selbst raffiniert umgestaltet, insofern seine Verräter Gaydon indirekt, durch Erregung allgemeinen Unwillens, zu vernichten suchen. Das Giftmotiv zieht sich übrigens durch das ganze Epos, der Kaiser wird wiederholt nur wie durch Wunder vor dem Tode bewahrt (3643, 10354). Es scheint beinahe als seien die Verräter an die Stelle der giftgeschwollenen Drachen des Mythos getreten, die auch auf einem Horte ruhen. Besonders eigentümlich ist das Beispiel des Verräters Guinemant 5258 ff. der Eltern und Brüder durch Gift tötet. Sollte das nicht das Verhältnis der Hreidmar, Regin und Fafnir wieder spiegeln? Mit der Seele dieses Verräters spielen die „maufé“ Fangball, eine recht volkstümliche Anschauung, wie das Hinübergeleiten der Seele in das Gebiet der Hel (s. v. 7975). Auch Humbaut (6920) vergiftete seine Mutter und seine Frau. — Aufgefallen ist auch Reimann die eigentümliche Konstellation in der Familie des Hertaut (4165 ff.). Er vergleicht damit je ein ganz analoges Beispiel aus Aubéris le Bourguignon und Aiol. Er hätte noch andere Beispiele beibringen können, so die Familie des Aubigant im Doon de M. in welcher Mutter und Tochter den Christen günstig gesinnt sind, und vor allem Ganelon, dessen Gemahlin, Karls Schwester, natürlich edel ist, ebenso wie ihr Sohn Balduin (Spagna rimata XXXIII 9, s. auch Chanson des Saisnes). Durch die Zusammenstellung mit Ganelon deute ich schon an wie ich diese Verhältnisse auffasse. Der einfache mythische Vorgang, daß der Vater nach einer kürzeren glücklichen Ehe plötzlich umschlägt (Germania I 418 ff.), böse wird, die Kinder und die Mutter verfolgt, ist hier noch ziemlich klar geblieben, der Umschlag tritt ein sobald ein edler Ritter, ein Genius des Lichtes, mit der Familie in Berührung tritt. Eine Verdunkelung ist indessen insofern eingetreten als der Vater von vornherein aus einer Verräterfamilie stammt. Der Cha-

rakter des Humbaut im Aiol, eines geizigen Alten, paßt besonders gut für den Dämon des Winters, dessen Wesen natürlich hier wie überall auch auf das sittliche Gebiet übertragen worden ist. Der Gegensatz in welchem Gaydon zu den Verrätern steht scheint mir seine Bedeutung als Ebenbild zu Doon, Huon und schließlich Siegfried am Klarsten zu beweisen. — Eine besondere Betrachtung verdienen noch mehrere Anspielungen, die sich in dem Epos finden V. 811 ff. erzählen von einem Girbert *qui guerroya le roi Jhesu*, — *Et nostre Sire . . . Le fist mucier dedens le crues d'un fust . . . Puis l'en gietà par si grant poesté*, — *Par .i. effoudre, qu'il le fist aveugler*. Es ist noch eine Anspielung auf diesen Girbert vorhanden, Chev. au cygne 3695, welche Stelle aber nichts neues bringt. Die Erklärungen von G. Paris und Rajna befriedigen nicht und scheinen auch Reimann nicht ganz befriedigt zu haben. Die von Rajna gegebene erscheint zunächst nicht unannehmbar, indessen fehlt doch in der Erzählung der Reali gerade das Wesentliche, der hohle Baum und der Blitz; dann wäre auch der Charakter des Gisberto fier visaggio wohl nicht mit *desraé* zu bezeichnen, sondern eher mit *orgueilleux*. Der hohle Baum scheint mir unzweifelhaft auf die altgermanische Bestattungsweise zu deuten, vielleicht auch eine Anknüpfung an die Skeäfsage zu ermöglichen. Das *guerroyer contre l roi Jhesu* wird kaum auf einen Fürsten gehen der Kirchen und Klöster zerstört, das war ja nicht so ungewöhnlich und auffällig. Eher wirkt hier die Erinnerung an die himmelstürmenden Giganten, an einen Thursen der gegen Thor kämpfte, für letzteren wäre dann Christus gesetzt. Die Strafe erfolgte durch den Blitz, Thors Waffe, und zwar konnte er bloß blenden, brauchte nicht gerade tödlich zu treffen. Das Herausschleudern aus dem Baum, doch wohl zu einem neuen Leben, wenn auch in Blindheit, erinnert allenfalls auch an Lif und Lifthrasir, die sich in Hortmimirs Holz, der Weltesche, verbargen und so Surturs Lohe entgingen (Simrock, M.³ 139). Ich möchte folgende Lösung dieses Rattenkönigs von mythischen Vorstellungen als die wahrscheinlichste bezeichnen. Der Dichter konfundiert Anfang und Ende der Laufbahn eines Heroen. Der Held kam als Gottbegnadeter in einem hohlen Baumstamm, ungefähr wie Skeáf, Doon und Jourdain in ein Land wo er als Held des Lichtes, der Kultur, ein Geschlecht gründen sollte. Der Heros entsprach aber den Erwartungen nicht, wie Saul, oder zog sich durch irgendwelche Handlungen eines *desraé*, etwa wie Sigmund, den Zorn Gottes zu und wurde zur Strafe geblendet. Auch Huon und Robastre ziehen sich, wenn auch nicht in so hohem Grade, die Ungnade ihrer Schützer zu. — Die v. 6855 erwähnte *damme Certru oder Gertru* (*Par cui maint mal sont haucié et créu*) wird vielleicht eine Frau gewesen sein wie Matabrune im Chev. au cygne, oder wie sonst eine der Frauen aus dem Geschlechte der Verräter. Man könnte sie mit Lubias im Amis vergleichen oder mit der den Verrätern verwandten Kaiserin im Huon, der Mutter des bösen Charlot (Huon de B. 482). Wenn

der Name identisch ist mit Gertrud, so könnte sie auch an die Stelle der Nehalennia, einer germanisch-keltischen Schicksalsgöttin, getreten sein, deren Dienst in christlicher Zeit auf die h. Gertrud übertragen wurde (Simrock, M. 358 ff.). Natürlich hat der Dichter oder Spielmann der Heiligen nicht zu nahe treten wollen, ihr Kultus war ihm vielleicht nur sehr unvollkommen bekannt und ein Mißverständnis daher wohl denkbar. Von den Kultusstätten vieler Heiligen wußte auch das Volk daß dort früher böse Geister verehrt wurden, und so mag ihm eine Verwechslung untergelaufen sein. — Es ist sehr sinnreich wenn die Ritter die Schwerter früherer Heroen tragen, wie im Artuskreise das des Hektor. Ebenso bezeichnend ist es wenn Gott einem Helden ein Schwert sendet wie Ch. de Roland 2319, wie Odin dem Sigmund. Allenfalls ließe man es sich auch noch gefallen wenn etwa die Schwerter mit denen die Apostel oder andere große Heilige erschlagen wurden den Rittern beigelegt würden, weil Jene gewissermaßen im Kampfe gegen eine Weltmacht fielen, obschon ich nicht glaube, daß sich ein solches Beispiel findet. Geradezu unritterlich und widerwärtig aber finde ich es wenn der Spielmann dem tapferen Bertrand, dem Sohne des Baiernherzogs, das Schwert giebt mit welchem die unschuldigen Kinder ermordet wurden (5471 ff.). Ich vermute daß der Spielmann Herodes mit Herodis oder Herodias vermischt hat und das führt auf ganz andere Spuren. „In Perigord heißt (die wilde Jagd) *la chasse Herode*, was mit der Herodias, der Tochter des Herodes zusammenhängt; ob Hrodso, der Beiname des Wodan, von Hrôds Ruhm, in Betracht kommt steht dahin. In der Normandie heißt sie *chasse de Cain* etc.“ (Simrock, M.³ 195). Nebenbei bemerkt ist Cayn der ziemlich häufig vorkommende Name eines heidnischen Gottes wohl desselben der auch Cahu heißt. Eine Reihe von Belegen für diese Rolle der Herodias giebt Grimm, Myth. I 235 ff. Es ist also das Schwert des Gottes oder der Göttin, welche die wilde Jagd anführte, dem Bertrand gegeben worden. Der Irrtum des Verfassers mag durch die Konfusion der von Herodes gemordeten Kinder mit den ungetauften Kindern die sich im Zuge der wilden Jagd befanden hervorgerufen sein. Ob er den ersten Herodes mit dem Vater der Herodias verwechselt hat, ist nicht gerade ersichtlich, da auch die Formen Herodis und Herode in Betracht kommen. Man braucht ihm aber jedenfalls keine große Bibelfestigkeit zuzutrauen. Auf eine Gedankenlosigkeit kommt es ihm überhaupt nicht an, da er den Kindermord mit einem Schwerte vollziehen läßt. Die wilde Jagd hatte nicht mehr einen rein heidnischen, sondern einen hexenhaft-dämonischen zum Teil gewiß sympathischen Charakter, da ihr außer den ungetauften Kindern auch mancher Wackere folgte der einen Geistlichen oder Mönch erschlagen hatte, ohne dadurch im Volke an Ansehen zu verlieren. Ein Schwert aus diesem Zuge zu tragen stand dem kecken Bertrand wohl an. Wenn es auch ursprünglich das Marterschwert des Täufers war, eine Annahme die durchaus nicht geboten ist, so war

es doch im Besitze übermenschlicher wenn auch unheimlicher Wesen naturgemäß wieder zu einem Schlachtschwert geworden.

Einige Einzelheiten aus den besprochenen Gedichten mögen hier noch folgen. Bekannt ist die Bedeutung des Balderfestes, welches mit dem christlichen Feste Johannes des Täufers zusammentraf. Jedes Zeugnis von der aufsergewöhnlichen Feier dieses kirchlich durchaus nicht hervortretenden Tages ist ein Beweis für das Eindringen des germanischen Mythos in Frankreich. Der Name St. Jehan findet sich in zahllosen Tiraden auf an. Besonders wichtig scheint es mir daß die „Heiden“ im „Orient“ das Fest in hervorragender Weise begehen. Einige Verse aus dem am meisten germanisierten Lohengrünkreise sprechen das besonders deutlich aus. Chev. au cygne, éd. Hippeau I 5727, II 2169 wird es in Mekka gefeiert, ebenso II 4199 — *Quant nos (die Sarazenen) celebrions à feste St. Jehan*, — in den chétifs 218: *A feste St. Johan, qui moult est honerés*, — *De Turs et de paiens et servis et amés*. — Die Zauberin *geta ses sors* zu Johanni Bast. de Bouillon 2154 ff., wo die Götter wie zur Wintersonnenwende den Menschen näher treten. Das Johannisbad, über welches unter anderen selbst Petrarca aus Köln berichtet (Grimm, M. 489, Simrock, M. 561); war auch in Frankreich als heilkräftig bekannt. Das ergibt sich daraus, daß die Dichter von Heilkräutern oder Balsam erzählen der ins Meer geworfen ist und der zu Johanni an der Oberfläche schwimmt also doch jedenfalls dem Wasser eine besondere Heilkraft verleiht. Augenblicklich sind mir zwei solche Stellen gegenwärtig, Fierabras 1051 und Gaufrey 3955 ff. Ich halte die Fassung des Gaufrey oder seiner etwaigen Vorstufen im allgemeinen für älter, weil dort von einem heilsamen Kraut die Rede ist. Der Balsam scheint mir einer späteren Zeit anzugehören. Noch unbestrittener als die Johannisfeier gehört der oft genannte Schmied Wieland der deutschen Mythologie an. Über ihn bietet Doon klassische Stellen. Die forge Galan, aus der auch Durendal hervorgegangen ist, wird, wie in so vielen Epen, Doon 6698 genannt. V. 6909 ff. ist Galan der Sohn einer Fee, die wohl durch Zauberkünste — Gebete, Segnungen und Beschwörungen — dem Schwerte Merveilleuse eine übernatürliche Kraft verleiht. Die Mutter ist also eigentlich eine Göttin, denn sonst verschenkt Odin die alles bezwingenden Waffen. Das Schwert welches dickes Eisen durchschneidet (6922) ist der Blitz, wie Thors Hammer. Grimm (Myth. 169) stellt ausdrücklich die wunderbaren Schwerter dem Hammer an die Seite. Wie der Hammer bzw. der Donnerkeil tief in die Erde fährt (Myth. 150 f.) so auch das an seine Stelle getretene Schwert, welches dann später wieder aufgefunden oder gefunden wird. Beispiele von solchen giebt Simrock, Myth. 272. Eine Umformung dieser Erscheinung erblicke ich in dem Umstande, daß die Schwerter der Helden häufig sehr tief in die Erde fahren. Die Tiefe wird allerdings sehr verschieden angegeben, auf Beobachtung wirklicher Vorgänge wird das kaum

beruhen. Das niederfahrende Schwert wird auch ausdrücklich dem Blitze verglichen (Doon 5142). V. 5181 dringt es $1\frac{1}{2}$ Fufs in die Erde, Gaufrey 3863 eine Elle, 9863 2 Fufs, die Axt des Robastre sogar 4 Fufs (756). Bedeutender sind die Erzählungen von Waffen die verloren gehen oder ins Wasser fallen, um später zur kritischen Zeit wiedergefunden zu werden. Gaufrey 3681 wirft Robastre die gewaltige Waffe des Riesen Nasier in einen Sumpf. Doon 5858 hat Jemand ein Schwert von aufsergewöhnlicher Gröfse: *A Coulongne la grant l'acheta d'un Bavier, — Qui trouwée l'avoit ens u fons d'un vivier — Et fu à .I. gaiant dès le temps Ansehier.* Kann man es über sich gewinnen für den Riesen eine Gottheit höherer Ordnung zu setzen, so haben wir mit dem Schwerte Wiedlands oder Tyrs oder gar Odins zu thun. Von Garins Finechamp heifst es: *son pere li donna, — Quant le deluge fu, en terre souffossa* (Doon 8753). Auch durch Merlins und Artus Hände sei es gegangen. In der echt keltischen Sage ist bekanntlich das Erwerben berühmter Schwerter mit ganz anderen oft unheimlichen Schwierigkeiten verbunden. Auch Durendal fliegt „*Par selonc .I. marais, en une eve bruiant*“ (Doon 8795) und wird später (9782 ff.) von einem Fischer gefunden. Von der Waffe der Helden gehen wir über zu ihren Rossen. Die einschlägigen Stellen sind nicht gerade sehr zahlreich; der Lohengrinkreis bietet auch hier mehr. Huon d. B. 7714 heifst es *Li cevox bruit comme effondres de mer.* Conquête de Jerusalem éd. Hippeau: *a l'alaine bruiant* 5217, 8483, 8757, *Plus tost vait li chevax . . . Que fodies nen escape quant le cächent orés* 8502. Der Verräter Grifon reitet ein schwarzweißes Ross (Gaufrey 4914 ff.), die Farbe ist die der Hel; Robastre hatte es einem Riesen abgenommen und der Frau des Grifon als Lohn für ärztliche Hilfe gegeben. Es trug ein Horn vor der Stirn, wie einige Rosse in der C. de Jerusalem (7513, 7939, 8757). Die flugartige Schnelligkeit wird in dieser chanson oft erwähnt: 7571, 7608, 8087, vgl. Gaufrey 557. Auch ein Dromedar läuft schneller als ein Rebhuhn (Gaufrey 9437). Die fortwährenden Vergleiche mit der Geschwindigkeit des Windes legen es nahe an Wodans Wolkenrofs, Sleipnir zu denken, welches von zwei Winden gezeugt wurde (Simrock, M. 54). Dazu kommt dafs die Italiener, welche im Gegensatz zu den Redaktoren der chansons de geste das Wunderbare, suchten häufig von Rossen erzählen die vom Winde gezeugt sind, bis auf Tasso (Gerus. Lib. VII 76). Gaufrey 2653 ff. wird erzählt dafs zwei Pferde die nach verschiedenen Richtungen getrieben wurden durch Robastre, der sie an den Schweifen fafst, gezügelt werden. Dafs der Verfasser hier ein Jongleurkunststück vor Augen gehabt hat scheint mir wenig annehmbar. Vielleicht ist es eine unklare Erinnerung an Wodan, der die entgegengesetzten Winde beherrscht. — Gaufrey 3508 ff. ist davon die Rede dafs der Riese Nasier eine Schlangenhaut trägt und in Folge dessen beinahe unverwundbar ist. Die am wenigsten geschützte Stelle scheinen die Fersen zu sein, die Robastre abhaut. Bekannt ist dafs die Italiener

später Schlangenhäute häufig als Rüstungen tragen lassen. Auch hier ist an Beobachtungen nicht zu denken, und ich wage die Vermutung, daß diese Schlangentrümpfen eine Umformung der Schlangen im Mythos sind. Fafnir bedeutet die „unterweltliche, schatzhütende Schlange“ (Simrock 339). Nasier hat die Haut *d'un mal serpent crestain* (3508), also wohl einer Schlange mit einer Krone, die in dem Mythos und im Märchen eine besonders wichtige Rolle spielt (Grimm, M. II⁴ 571, Simrock 480). — Von Riesen ist schon mehrfach die Rede gewesen. Es unterliegt für mich gar keinem Zweifel, daß sie den Thursen des Mythos ihr Dasein verdanken. Noch nicht genannt ist der roy Guitant (der „Wissende“? vergl. den weisen Riesen Wafthrudnir in der Edda), *qui onques Dieu n'ama* (Gaufrey 2167), von dem Robastre sagt *ne soi qui l'engendra, ou déable ou tirant* (2431). Dessen Tochter wird die Stammutter der Verräter, die sich alle durch Klugheit auszeichnen. Daß er ein *jaiant* ist, geht aus dem ganzen Zusammenhange und wohl auch aus v. 2433 hervor, wo Robastre sagt: *Onques mès Sarrasin ne trovi si pesant*. — Um auf dem Meere nicht umzukommen, verfiel Jourdain, sagt der Dichter, auf einen sehr klugen Gedanken: *Il s'apansa d'une voisdie grant, — Clerc ne prouvoire ne l'alaisent pensant, Il s'est navrez (gebissen?) el bras de maintenant, — . . . Por ce le fist, ge'l voz di et creant, — Mers ne puet sanc souffrir ne tant ne quant* Jourd. de Blaivies 1258 ff. Das Mittel scheint der Dichter selbst für unchristlich zu halten, da Kleriker und Priester es nicht angewandt hätten. Wenn Jourdain ertrank, so fiel er der Meerestöchterin Ran anheim; Wunden aber, auch solche die man sich selbst beibrachte, führten nach Walhall. Darum ritzte man sich im Norden mit dem Speere, wenn es einem Helden nicht vergönnt war im Kampfe zu fallen (Simrock 486). Eine eigenartige Konsequenz zeigt der Dichter übrigens in der Anwendung dieses Motivs auf den Fall der Oriabel (2155 ff.).

Im Grunde genommen sind diese Ausführungen nur noch bestimmt offene Thüren einzuschlagen. Wenn, wie Rajna nachgewiesen hat, die franz. Heldensage ihrem Kerne nach germanisch, identisch mit der germanischen Heldensage, oder ein Ausfluß derselben ist, und wenn andererseits die deutsche bzw. germanische Heldensage, wie von Niemandem bezweifelt wird, ein „Niederschlag“ oder eine „Spiegelung“ des germanischen Mythos ist, dann muß auch die franz. Heldensage in einem ähnlichen wenn auch etwas entfernten Verwandtschaftsverhältnisse zur germanischen Mythologie stehen. Auch hier gilt mutatis mutandis der Satz: Zwei Größen, die einer dritten gleich sind, sind auch unter sich gleich.

G. OSTERHAGE.