

Werk

Titel: Studien zur fränkischen Helden sage

Autor: Osterhage, G.

Ort: Halle

Jahr: 1891

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?345572572_0014|log47

Kontakt/Contact

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

✉ info@digizeitschriften.de

Studien zur fränkischen Helden~~sage~~.

I.

Auf den folgenden Seiten soll versucht werden aus den ersten Anfängen der fränkischen Helden~~sage~~ neue Beweise für die mythischen Bestandteile besonders der vier Hauptthesen einer vollständigen chanson zu schöpfen. Zu meinen Bemerkungen über das 2. Schema, Kampf des Heroen gegen einen Verräter (Ztschr. XII 365 ff.), habe ich hier nur wenig hinzuzufügen. Ich habe geglaubt daß die Buggeschen Angriffe gegen die Balderepisode durch die Erwiderungen von Müllenhoff (Altertumskunde V) u. a. als widerlegt betrachtet werden konnten (vgl. Golther über Bugge Studien III, Litteraturblatt f. germ. u. rom. Phil. 1889 No. 4). Wenn ich darin gefehlt habe, so ist die Korrektur leicht. Ich werde weiter unten eine Parallelle dafür bringen daß eine Urform des Baldermythus sich wie in anderen Mythen so auch im germanischen vorgefunden hat, ein wilder Sprößling auf den christlichen und antiken Elementen gesetzt sein mögen. Auch ein böser Gott, wenn auch nicht Loki geheißen, ist nach zahlreichen Analogien bei Völkern aller Breiten auch bei den Germanen gefürchtet worden, und das genügt als Stütze meiner Hypothese. Wenn aber auch den Germanen weniger zugesprochen werden soll als sehr vielen afrikanischen und polynesischen Völkern, die einen mehr oder weniger ausgesprochenen Dualismus der Gottheiten aufweisen, und die Balderepisode ganz und voll eingeführt wäre, dann würde der mythisch-religiöse Charakter der Ganelonsage nach meinen Ausführungen noch immer bestehen bleiben, freilich nicht als germanisch. Es wäre dann die Rolandsage wie ihre Schwester die Siegfriedsage aus antiken Elementen (Achilles) und christlichen Legenden zusammengesetzt. Nun ist aber Achilles wie Adonis stets mit Hackelberend-Odin verglichen worden und von der christlichen Lehre daß Gott seinen eingeborenen Sohn für das Heil der Menschen geopfert hat, ist behauptet worden daß sie ein Vor- oder Zerrbild habe eben in jenen orientalisch-griechischen Mythen, welche ich XII 366 ff. anführte. Freilich ist ein direkter Beweis von dem Vorhandensein des Balder-Mythus bei den Franken nicht zu führen. Ich möchte indessen auf eine Stelle bei Gregor von Tours II 31 hinweisen. Bekanntlich wird den Göttern der Alten immer mit Nachdruck Unsterblichkeit beigelegt, sie heißen θεοὶ ἀμβροτοί, ζῶντες ἀεί, Δι-

immortales. Nun sagt das Volk in dem angeführten Kapitel in direkter also wahrscheinlich der Quelle entnommener Rede: Wir verlassen die sterblichen Götter u. s. w. Wegen des *mortales* glaube ich daß Gregor hier nicht die antiken Götter mit den germanischen wie sonst oft konfundiert hat. Wenn nun aber Jemand von germanischen sterblichen Göttern reden hört, so denkt er wohl zunächst an den drastischsten Fall dieser Art, an Balders Tod, der Untergang der Götter in der sogenannten Götterdämmerung war wohl weniger allgemein bekannt, wenigstens wenn man nach dem Eindruck unserer Kenntnisse urteilen darf. Besonderes Gewicht ist selbstverständlich der Stelle nicht beizulegen.

Auch von dem 4. Schema ist hier nicht viel zu sagen. Einen Erklärungsversuch jener bekannten Cantilene von der gewöhnlich siebenjährigen Fahrt eines Helden nach dem Osten könnte man nach Bugge und Golther etwa in der Erzählung von den sieben in einer Höhle schlafenden Christen finden, die später wieder zum Leben erwachen oder noch erwachen sollen. Der Kern der Sage, die besonders aus Gregor und Paulus Diaconus bekannt ist, findet sich schon bei Plinius und im Koran (Gieseler Kirchengeschichte I, 2, S. 429 ff.). Sie beruht nach meiner Ansicht auf einem Sonnen- oder Gestirnmythus der in verschiedenen Formen in den verschiedensten Gegenden lokalisiert sein mag. Die Ähnlichkeit mit den germanischen Versionen ist insofern unverkennbar als das Verschwinden in einem Berge ziemlich allgemein als Symbol des Todes aufgefaßt wird, und zwar des mythischen Todes von dem ein Erwachen gehofft wird. Darum sind die betreffenden Sagen auch von Schambach-Müller (Niedersächsische Sagen, Anhang) mit denjenigen die hier in Betracht kommen zusammengestellt. Andererseits ist ja der langjährige Kampf eines Heroen von diesem Zauberschlaf, nachdem die mythische Grundlage unkenntlich geworden war, recht verschieden. Es ist meines Wissens nur ein indirekter Versuch gemacht den mythischen Charakter dieser Episode zu bestreiten, worauf ich gleich zurückkommen werde. Geschichtlich sind diese Fahrten nicht zu erklären. Man würde zunächst an die Kreuzzüge denken, aber das Alter der Childerichsage, von der gleich noch die Rede sein wird, ganz abgesehen von der Ch. de Roland, der Pèlerinage und der Brandansage belehrt uns eines besseren. Dagegen trifft es nicht zu wie Rajna Origini 272 Anm. 2 meint, daß man auch dem Chlodowech ein solche Fahrt angedichtet habe. Das *Hic fertur in oriente fuisse* etc. bezieht sich auf das logische Subjekt in dem ganzen Kapitel (II 39), auf den Bischof Licinius, das beweist X 31 No. 9. — Dafs die Sage auch nicht etwa erst zur Zeit der Völkerwanderung entstanden ist, kann man, glaube ich, schon aus der ganz verschiedenen Form des Hildebrandliedes schließen. Den besten Beweis liefern natürlich die antiken Beispiele, Odysseus, Herakles besonders auch der germanische Gott bei Tacitus, Dionysos. Das Gegenstück zu diesem Mythus ist bekanntlich nach der gewöhnlichen Annahme die Sage

von einer verbannten Frau, Genovefa, Sibilla u. a., etwa der Idun-episode in der Edda entsprechend. Im c. VIII der Originis hat Rajna die mythische Bedeutung dieser Episode bestritten. Ich kann seiner Ansicht nicht beipflichten. Die Erzählung des Fredegar und Paulus von der Verbannung der Gundiperga ist eben vom Mythus beeinflusst, der viel älter ist und dessen frühere Formen in den Erzählungen von den Irrungen der Istar, Aphrodite (um Adonis zu suchen), Persephone, Leto, welche nirgends einen Ort für ihre Niederkunft finden kann, noch erkennbar sind, wenngleich die germanischen Formen ihre Eigentümlichkeiten haben. Ich folge der Ansicht von G. Paris Hist. p. 432: *Tous les récits de ce genre semblent avoir un fondement essentiellement mythique: ils parlent sans doute de l'épouse du soleil, captive ou méconnue pendant la durée de l'hiver, mais rentrant avec la saison nouvelle dans les droits qu'elle n'aurait jamais dû perdre* (vgl. die Anm. 2). Ein wesentlicher Punkt ist die Geburt eines Göttersohnes der den *niello* tragen muss in der Einöde, das trifft eben zu bei Leto, auch bei der großen Stammesmutter Hagar die von Abraham verstossen in der Wüste irrend den Ismael vom Herrn neu geschenkt erhält. Die Studien von Grundvig, dessen Ansicht Rajna bekämpft, habe ich leider nicht benutzen können; sie werden von Kennern als über alles Lob erhaben gerühmt. Die Zeit von 25—30 Jahren genügte vollauf bei der Entfernung der Örtlichkeit um die Geschichte der langobardischen Königin bei Fredegar mythisch infiziert erscheinen zu lassen, die Sache mag sich aber auch wirklich so zugetragen haben ohne auf die ältere Sage irgend welchen Einfluss zu üben.

Ich komme nunmehr zu dem ersten Schema. Gregor von Tours II 29 wird erzählt dass Chlodowech nach dem Tode seines christlich getauften ersten Sohnes der Königin Vorwürfe macht und ihr die Ohnmacht ihres Gottes vorhält (Greg. T. II 29 *Deorum nostrorum jussione cuncta creantur ac prudeunt, Deus vero vester nihil posse manefestatur, et quod magis est, nec deorum genere esse probatur*). Die letzten Worte sind höchst beachtenswert, da sie nach meiner Meinung unzweifelhaft andeuten dass auch nach Gregor, nicht bloß nach Fredegar, Chlodowech einen göttlichen Ursprung seines Stammes annahm. Auf wen sollen die Worte sonst wohl Bezug haben als auf ihn selbst? Dass Chlodowech Heroen göttlicher Herkunft entsprechend den Wölsungen kannte, ist wohl sicher, doch scheint es mir fern zu liegen gerade in diesem Falle an sie zu denken. Es scheint mir eben nur möglch, dass er von sich redet. Offenbar machten ja auch die Merovinger nach der Mitteilung Fredegars über die *bestia Neptuni* Anspruch auf göttliche Herkunft. Wie nahe der Gedanke lag, kann man abgesehen von allen anderen einschlägigen Thatsachen schon daraus schließen, dass auch in christlicher Zeit, speziell bei Gregor, Vorgänge in färblichen Häusern, besonders der Tod des Herrschers, durch Himmelserscheinungen angekündigt werden, wie bei dem Tode des Gottessohnes die Sonne sich verfinsterte u. s. w. Man vergleiche

dazu die Nachrichten über die meteorischen Phänomene vor dem Tode der Königin Ranavalona I. von Madagaskar a. 1861 zusammengestellt bei Gloatz, *Die spekulative Theologie I* 702 f.). Dass wohl alle afrikanischen und polynesischen Völker ihre Herrscher direkt vergöttern oder bei etwas vorgeschrittener Kultur ihnen wenigstens göttlichen Ursprung zuerkennen ist bekannt (vgl. u. a. Bastian H. Sage 13, 51, 54, 75, 102, 121, Gloatz, so oft von einem neuen Stamme die Rede ist). Um von den z. T. künstlichen Genealogien des Altertums zu schweigen, bemerke ich nur dass kein germanisches Herrschergeschlecht, wie es scheint, den Glauben an eine übernatürliche Herkunft entbehrt hat; Amalern, Balthen, Merovingern wird sie ausdrücklich vindiziert, bei den Karolingern und den Häusern Bouillon und Anjou ist sie leicht zu erkennen. Wo sich jene Verdunkelungen der Gestirne und Ähnliches bei christlichen Schriftstellern finden, sind sie Reste des Heidentums, es sei denn dass der Autor wagen konnte den Tod des Heroen etwa mit Christi Tode zu vergleichen, was bei Gregor ausgeschlossen ist. Der innere Grund des heidnischen Glaubens dürfte in der Annahme der Seelenwanderung zu suchen sein von welcher sich überall Spuren finden. Wie noch jetzt der Volksglaube den Holzhauer der den Sonntag entheiligte in den Mond versetzt, so gab man den Verstorbenen die Gestirne zum Aufenthalt. Dass Lichteffekte auf Schlachtreihen gedeutet wurden (besonders wohl das Nordlicht?) ist bekannt (vgl. u. a. Annales Xantenses, Pertz Scriptores II 225 f). Daher röhrt die Sage dass nach der grossen Hunnenschlacht die Geister der Gefallenen den Kampf in den Wolken fortsetzten. Wenn die Gestirne also vor dem Tode eines Fürsten sich verdunkeln so bezeichnet das eben die Trauer seiner göttlichen Ahnen die vom Himmel auf ihn herabsehen.

Die Stelle der Germania über den Mannus spricht für sich auch nach der Interpretation von Rajna (Orig. 27). Aber auch wenn Tacitus nach der Art der Römer einen deutschen Helden Hercules nennt, muss ihm doch neben dem Kampfe gegen den Verräter Eurystheus, den „Fahrten“ zur Ausführung der zwölf Thaten und etwa der Omphaleepisode, besonders auch die göttliche Abkunft des Heroen vorschweben, und Analoges muss er in der entsprechenden deutschen Sage gefunden haben. Ich glaube hier schon darauf hinzuweisen zu dürfen, wie tief die Urformen des fränkischen Epos in die Urgeschichte der Menschheit speziell der Germanen zurückgehen und wie sehr Holtzmann das Richtige getroffen hat, wenn er Germania I 495 sagt: „Aus diesen französischen Chansons de Geste, können wir germanische Sitten und germanischen Geist viel besser kennen lernen, als aus allen mittelhochdeutschen Rittergedichten.“

Ein gothischer Herakles ist Thanausis, welcher Westasien und Ägypten erobert haben soll (Jordanes 47). *Hunc ergo Thanausim regem Gothorum mortuum inter numina sui populi coluerunt* fügt Jordanes euemeristisch hinzu (vgl. Bessel in Ersch und Gruber „Go-

then“). Nebenbei weise ich hier auf eine Stelle des Jordanes hin die mir grosse Ähnlichkeit mit den zahlreichen Sagen über „bergentrückte“ Helden und Heroen zu haben scheint. Statt der Berge erscheinen in der sarmatischen Tiefebene naturgemäß Sumpfe, Niederungen u. s. w. Auf dem Zuge von Scandza kam das Heer *ad Scythiae terras, quae lingua eorum Oium vocabantur: ubi delectatus magna ubertate regionum et exercitus mediaetate transposita pons dicitur, unde amnem trajecerait, inreparabiliter corruisse, nec ulterius jam cuidam licuit ire aut redire. nam is locus, ut fertur, tremulis paludibus voragine circumjecta concluditur, quem utraque confusione natura reddidit inperium. verumtamen hodieque illuc et voces armentorum audiri et indicia hominum deprahendi commeantum attestationem, quamvis a longe audientium credere licet* IV 27, vgl. Ztschr. XI 336 f. — Die berühmte uns hier interessierende Stelle über die Abstammung der Amaler von den Asen (*Romanos devincunt — unter Domitian — . . . magna potiti per loca victoria jam proceres suos, quorum quasi fortuna vincebant, non pueros homines, sed semideos id est Ansis vocaverunt* XIII 78) wird von Allen im gleichen Sinne aufgefasst (Grimm, Bessel I 75, S. 155, Müllenhoff Jordanes ed. Mommsen 146, Bugge, Studien I Einl.). Nur die Annahme Grimms dass der Stammheros Gapt == Gaut und damit gleich Geat, einem Beinamen Odins, sei bezweifelt Müllenhoff (Jordanes 143). Als Gegenstück zu den Anthropogenieen im Rägsmål und in der Germania-Abstammung der Ingävonen, Herminonen und Istävonen — erscheint die Sage von der Herkunft der Hunnen (Jordanes XXIV 121 f.): *Nam hos ut refert antiquitas, ita extilisse comperimus. Filimer rex Gothorum . . . post egressu Scandzae insulae jam quinto loco tenens principatum . . . repperit in populo suo quasdam magas mulieres, quas patrio sermone Haliurunnas is ipse cognominat, easque habens suspectas de medio sui proturbat longeque ab exercitu suo fugatas in solitudinem coegit errare. Quas spiritus immundi per herimum vagantes dum vidissent et eorum complexibus in coitu miscuissent, genus hoc ferocissimum ediderunt . . . minutum tetrum atque exile . . .* Aus diesen drei Adjektiven schliesst Bessel a. a. O. 162 dass die *spiritus immundi* wahrscheinlich als Zwerge oder Schwarzenelgen gedacht seien. „Döchalfar . . . würde wörtlich durch *genii obscuri* übersetzt sein, aber vom christlichen Standpunkte Cassiodors aus ist der biblische Begriff *spiritus immundi* immer noch eine sehr gute Übersetzung.“ Jedenfalls ist die Abstammung von göttlichen oder halbgöttlichen Wesen nach dieser Stelle auf Grund der allgemeinen Analogien sicher. Auch die Zauberinnen sind, wie wir aus den Mitteilungen über die Zustände jetziger halbcivilisierter Stämme schliessen dürfen, zur Zeit wo noch Menschenopfer dargebracht wurden (41) ohne Zweifel als halbgöttliche Wesen gefürchtet, geehrt und unter Umständen gehaftet worden.

Von der Herkunft des Balthen Alarich wissen wir nur dass Jordanes XXIX 146 ihm eine *origo mirifica* beilegt, den Inhalt dieser Worte muss man sich jedenfalls aus der Merovingersage oder etwa aus der Erzählung des Paulus Diaconus über den König La-

missio erklären: es scheint mir nicht darin zu liegen, dass auch er parallel mit den Amalern von den Asen oder „Halbgöttern“ herkommen soll.

Bei den Longobarden hat wegen der Vielheit der Dynastengruppen eine Stammsage sich nicht ausschließlich behaupten können. Ihre erste Herrscherin oder wenn man genau dem Paulus folgt die Mutter ihrer ersten Fürsten ist offenbar eine weissagende germanische Priesterin die direkt mit den Göttern (Frea) verkehrt. Dafs sie vom Geschlechte der Götter ist fügt er nicht hinzu, konnte er auch nicht sagen, da er die ganze Sage ausdrücklich als lächerlich bezeichnet. Die Kindheit des Königs Lamissio erinnert auffällig an die Erzählung vom Schwanenritter. Paulus hat sie rationalistisch, euhemeristisch aufgefasst und dargestellt, wodurch sie natürlich ihren märchenhaften Charakter eingebüßt hat. Der Redaktor des chevalier au cygne stand 500 Jahre später der Sage viel freier und unbefangener gegenüber und hat ihr ihre Schönheit wahren können. — Eine nicht unähnliche Geschichte wird übrigens im Leben des h. Ludgerus (Pertz M. G. II 406) von dessen Mutter erzählt. Die Urgroßmutter der Heiligen, von Charakter der bösen Großmutter im Ch. au cygne entsprechend — *in furorem conversa, dominabatur enim illa furibunda in tota domu, praefata illa ferox* — will ihre Enkelin die Mutter des Bischofs, weil aus der Ehe des Sohnes nur Töchter entspringen, in einem Eimer ertränken lassen. Die Kleine hielt sich aber, obwohl sie noch nichts Irdisches genossen hatte, am Rande so fest dass unterdessen eine Nachbarin herbeikam und sie rettete. *Hanc ergo fortitudinem tenerrimae puellae ex divina credimus actam praedestinatione, eo quod ex ea duo episcopi fuisser oriundi, videlicet Liutgerus et et Hildigrimus.* Der Vorgang hat in jeder Beziehung Ähnlichkeit mit der übernatürlichen Herkunft der Fürsten. Desiderius träumt nach der Legende der h. Julia kurz vor seiner Wahl zum Könige, als er unter einem Baume schlief und eine Schlange sich um sein Haupt wand, dass er mit dem Diadem gekrönt werde. Die Sage hat Ähnlichkeit mit der Gaydonsage (Ztschr. XI 14). Dass die Schlange unter allen Breiten besonders allerdings in den afrikanischen und orientalischen Religionen aber auch im Norden als heiliges Tier (*sacer* in seinem Doppelsinn) galt ist mehr als bekannt. Diese Sagen sind indessen von einem allgemeineren Gesichtspunkte zu betrachten um ihre gehörige Beleuchtung zu erhalten. In allen vorchristlichen Religionen finden sich mehr oder weniger erhebliche Spuren des Glaubens an eine Seelenwanderung: ein in der Entwicklung des Gottesbegriffes neben dem Ahnenkult und im Anschluss an diesen höchst wichtiges Moment. Nun gehen zwar die Seelen der vergötterten Abgestorbenen auch in andere Tiere, z. B. vielfach in Krokodile über, ganz besonders aber in Vögel und Schlangen, offenbar weil die ersten in nächster Beziehung zu dem Allvater „Uranos“, die letzteren in ebenso naher zur gemeinsamen Mutter „Gäa“ standen,

Die Erklärung (Hist. poétique 220) zu dem Verse *Si fu la premeraine de Pepin el de l'ange* (Doom 5) ist offenbar *faute de mieux* gegeben, denn befriedigen konnte die Auffassung der Reali wohl Niemanden. Es liegt an und für sich nahe und scheint auch aus den Worten Eginhards (*omissis incognitis*) zu schliessen, dass es mehrere Sagen über die Geburt Karls d. Gr. gab. Die hier vorliegende dürfte in nächster Verwandtschaft stehen mit der Erzählung der Bibel über den Engel welcher der Sarah erschien und über die Geburt des Isaak unter Anlehnung an heidnische Sagen dieser Art von denen wir einen Typus im Rägsmål haben. — Die aus den Reali und sonst bekanntesten Version über Karls Herkunft (H. p. 224 f.) ist mit dem Eintreten eines Engels leicht zu vereinbaren. Sonst scheint mir das Wesentlichste der ganzen Erzählung identisch zu sein, wie ich schon früher (Über einige Ch. de G. des Lohengrinkr. 1) andeutete, mit der Erzählung von dem Zusammentreffen des Anchises und der Aphrodite auf dem Ida, und dem des Königs Orian mit einer Waldfee in einer Version des Ch. au cygne. Andere leicht auszuscheidende Elemente sind die auf Volks-etymologie beruhende Erzählung von dem „Karren“ und das Eingreifen der Verräter. Der Kern dieses letzteren Moments ist wieder ein adaptierter mythologischer Vorgang. Der Heros wohnt gegen seinen Willen bezw. ohne sein Wissen einer Person bei die von einem mythisch-mystischen Verlangen getrieben gerade von ihm empfangen will. Am deutlichsten tritt das hervor in der bekannten Episode des Lancelot (vgl. P. Paris, Rom. de la t. r. V. 308). Etwas denaturierte Beispiele sind Baud. de Sebourg I 48 Elienor, im Bastart de Bouillon die Synamondeepisode, Belisent im Amis uud Amiles, vgl. auch Rosamunda im Paulus Diaconus II 28. Nicht vergessen darf werden, dass bei der ganzen Darstellung eine gewisse Decenz gewahrt werden musste. Antike Offenheit wohnte der Sage ursprünglich innè, musste aber verhüllt werden. — Von der einen Darstellung der Jugend Karls hat G. Paris H. p. anerkannt, dass sie einen Mythus reflektiert. *L'histoire de l'enfance de Charlemagne, telle que la raconte la chronique de Weihenstephan* (H. p. 229), ressemble trop à celle de cent autres héros, depuis Krischna jusqu'à Roland, pour ne pas avoir un fond mythique: le jeune dieu grandit dans l'obscurité, le plus souvent méconnu, exposé même par ses parents, élevé au milieu de bergers, de paysans, reconnu enfin et triomphant, c'est sans doute encore l'image du soleil sortant des ténèbres de l'hiver. Si cette partie du récit de la chronique bavaroise était traduite du français, comme la suite, il faudrait modifier le jugement porté plus haut sur notre épopée, mais il est à peu près certain qu'il n'en est pas ainsi (436).

Hierzu möchte ich Folgendes bemerken. In der Chronik von Weihenstephan finden sich ältere und jüngere Teile nebeneinander, sie ist eben eine Kompilation. Es ist höchst unwahrscheinlich dass der Teil welcher die Jugendgeschichte Karls erzählt im Wesentlichen nicht fränkischen Ursprungs sein sollte. Nur tiefe innerliche

Verehrung oder allenfalls Abneigung konnten solche Züge auf Karl übertragen. Von der letzteren Alternative ist abzusehen, weil das Ganze sympathisch gehalten ist. Ich glaube daher dass die Episode fränkischen Ursprunges ist. Dazu kommt dass sie sich auf das Natürlichste an die vorhergehende Erzählung anschliesst, nachdem einmal die falsche Berta in den Rahmen eingefügt war. Vor allem aber scheinen die *enfances* von Karl, Buovo d'Antona, Aiol, Doon, schliesslich Baudouin de Sebourg und auch Perceval so viele verwandte Züge zu bieten, dass man sie als zusammengehörig gelten lassen muss. Schöner und natürlicher scheint uns das Verbringen der Kindheit in der Tiefe der Wälder, in der Einsamkeit des Landes, an der Brust der Mutter Erde von wo ewig neue Kraft in die höheren Schichten des Lebens dringt. Aber als Sonnenmythus scheint mir die Version älter zu sein nach welcher der Held bei einem feindlichen Fürsten, aus dessen Gewalt er sich erst durch List oder Gewalt befreien muss, aufwächst. Das Durcheinander der Elemente ist überall gross, man vgl. nur die verschiedenen Phasen des Ödipusmythus. Hier verbringt der Held doch auch seine Jugendzeit an einem fremden Hofe unter offenbar neidischen Genossen. Die Änderung der Realität wäre schon dadurch motiviert dass Karl noch in den *enfances* sich eine Gemahlin erobert, die er nachdem der Mythos in Romantik übergegangen war nur an einem fremden, feindlichen Hofe finden konnte. Nach dem Gesagten kann ich mich nicht überzeugen dass wirklich zwei innerlich verschiedene Klassen der *enfances* anzunehmen sind. Nun aber treffen die H. p. 436 angegebenen Kriterien auf Aiol, Doon, Perceval durchaus zu und somit auch auf die allerdings etwas abweichenden Fälle vom Karl, Baudouin und Buovo. Ich glaube darnach ohne Übertreibung Geburt und Jugend Karls im Epos als vom Mythos umhüllt bezeichnen zu dürfen.

Im 2. Buche c. 12 erzählt Gregor von Childerich dass er auf sieben Jahre die Herrschaft über die Franken verloren habe und unterdessen in Thüringen unerkannt durch seine kriegerische Tüchtigkeit sich die Liebe der Königin Basina erworben und nach seiner Rückkehr mit ihr den grossen Sohn Chlodowech gezeugt habe. Dass dieses Kapitel nicht rein geschichtlich ist haben längst alle Beurteiler erkannt (zu den bei Rajna, Origini 52 f. angeführten ist noch hinzuzufügen Giesebrécht in seiner Übersetzung II). Rajna (Orig. 145) hat besonders die Identität dieser Erzählung mit der entsprechenden Episode im Florent nachgewiesen und sie dadurch in eine unauflösliche Kette mit allen chansons de g. gebracht, welche dieses Schema aufweisen. Ich stimme dem von R. Angeführten durchaus zu und füge noch einige Anklänge an spätere Epen hinzu. Der zurückbleibende Vertraute des Childerich den Fredegar Wiomad nennt sendet seinem Herrn ein halbes Goldstück um ihm anzudeuten, dass die Rückkehr möglich ist. Dieser Zug hat Ähnlichkeit mit den Wiedererkennungen geschiedener Gatten durch halbe Ringe von denen Schambach-Müller, Niedersächsische

Sagen 400, 402, 409 eine Reihe von Beispielen geben (Ztschr. XI 204). Die Trennung des Ringes ist eben ein Symbol des Winters. Ein Ring, wie ein Rad, besonders ein glühendes, oder wie der runde Klotz der in England am Weihnachtsabende brannte und von dem ein Stück bis zum nächsten Jahre aufbewahrt wurde sind Symbole der Sonne. Besonders deutlich zeigt sich das in der Artussage, z. B. im Lancelot, wo durch den Ring der Göttin des Sees jeder Zauber, schauerliche Finsternis mit unheimlichen Auge und Ohr erschreckenden Erscheinungen, die Nacht eben, gehoben wird. Das Goldstück dürfte den Ring hier vertreten. Ich habe schon früher (Ztschr. XI 4 ff.) solche gewöhnlich siebenjährige Fahrten der Helden als Reflexe eines Odinmythus bezeichnet, nach Grimm, Schambach-Müller, Prutz, Mannhardt u. a. — Dieser Wiomad giebt nun dem Römer Aegidius, welcher während der Abwesenheit des Childerich die Franken regiert die verrücktesten Ratschläge die jener getreu befolgt und die ihm natürlich bald die Herzen der Franken gänzlich entfremden. Der Redaktor hat wie es scheint das *Stulti sunt Romani, sapienti Franci* illustrieren wollen (Orig. 56). In der ganzen Sache kann ich nicht umhin bei aller Verschiedenheit im Einzelnen eine gewisse Verwandtschaft mit der Hamletsage, wie sie bei Saxo erscheint, zu entdecken, noch eher aber wohl mit der Gioneepisode in der Spagna rimata. Gione stellt sich irrsinnig (*matto*) und so wirkt er während der Abwesenheit des Kaisers in dessen Interesse gegen einen Verräter in Paris der ihm Krone und Gemahlin rauben will, bis Karl auf dem Zauberrosse eines Dämons in einer Nacht aus Spanien zurückkehrt. Auch hier komme ich wieder auf jenen Odinmythus (Ztschr. XI 8 f.). — Bevor ich auf die Besprechung der wichtigsten Person, der Basina, übergehe möchte ich noch auf den Mythus hinweisen der sich in der Sage von dem Ringe in dem Leichnam der Gemahlin Karls von dem er sich nicht trennen kann spiegelt. Der Kadaver ist die winterliche, tote Erde. Der Ring im Munde ist das Ebenbild der Sonne, welches sie gewissermaßen von den früheren Umarmungen in sich trägt, der Keim eines zukünftigen Lebens. Karl ist an die Stelle des Sonnengottes getreten der ja auch im Winter die Erde nicht ganz verlässt, wenn auch seine Umarmungen fruchtlos sind. Dafs die Trennung schliesslich doch erfolgt ist ein die Sage abschließender Zug der dem Mythus natürlich fremd war.

Das Volk verlangte Chlodowehs Geburt besungen zu hören, wie die des Merowech, der Amaler bei den Gothen u. s. w. Die Träger des Gesanges hatten dazu ein Schema zur Verfügung, welches von der früheren Religion geboten wurde und schon mit kleinen Änderungen oft gedient hatte, ein Prokrustesbett dem sich die Gestalt der Basina einfügen musste. Das war die oft variierte Werbung des Odin-Zeus, in seinen Verjüngungen als Freyr, Sigurd u. a. Das ist es was ich im Folgenden wahrscheinlich zu machen habe. — Basina hat Aehnlichkeit mit der Guiborc in der Guillaumesage. Wie diese ist sie die Gemahlin eines Fürsten, während

sonst die Heldinnen dieses Schemas gewöhnlich Jungfrauen sind. Sie ist aber auch wie Jene eine Zauberin, indem sie ähnlich der Guiborc in der Brautnacht allerlei Tiere erscheinen lässt. Das ist doch schliesslich der Sinn der Erzählung des Fredegar, denn sonst könnte sie ja gar nicht wissen was draussen vorgeht. Dieser Punkt ist von grosser Wichtigkeit. Wer Zauberin sagt, sagt Göttin. Der Zauberer stellt sich gewissermassen noch über seine Götter (vgl. XI 342). Das Hervorzaubern ist ein Bild, ein Zerrbild des göttlichen Schaffens. Von dem Zauberer verlangt der Polynesier, der Neger, der Indianer Regen, Gedeihen der Früchte, Gesundheit u. s. w. Man vergöttert ihn wie die Fürsten, besonders nach dem Tode in dem allgemein verbreiteten Ahnenkult. Freilich wird er auch oft genug getötet, wenn er kein Heil schaffen kann, aber seiner halbgöttlichen Würde thut das keinen Eintrag. Auch den Fetisch das Symbol der Gottheit zerbricht man wenn er das Gebet nicht erhört hat, wie in den chansons Karl manchmal das Kreuz zerbrechen will, wie der sarazenische Fürst mit dem Gotte des Blitzes Krieg führen will Coronement L. 515 ff., wie ja auch der Christ Gott flucht (*Je l'exècre votre Dieu, Charles in Madame Bovary*). Andererseits suchte man des Zauberers oder der Zauberin Kraft in sich aufzunehmen durch Genus des Fleisches (*Si quis a diabulo deceptus crediderit, secundum morem paganorum, virum aliquem aut feminam strigam esse et homines commedere, et propter hoc ipsam incenderit, vel carnem ejus ad commedendum dederit, vel ipsam commederit, capitis sententiae punietur.* Cap. Paderbr. 6, Pertz Legum I 48). Religiöser Kannibalismus ist noch jetzt sehr verbreitet (Gloatz 956, 975, 988, 994, 1031 u. s. w.). Vielleicht hat er überhaupt nur religiösen Ursprung. Vor allem wünscht man natürlich der Kraft eines halbgöttlichen Wesens oder eines Symbols der Gottheit teilhaftig zu werden (vgl. Ztschr. XII 370). So macht denn Saxo der die Gottheit euhemeristisch zu erklären sucht den Odin zu einem König zugleich und zu einem Zauberer, die also der Gottheit am nächsten stehen. Hiermit stimmen auch die Ausführungen von Grimm M.⁴ 861 ff. Wie die Zauberer und Zauberinnen dem Bittenden subjektiv hold oder unhold sich zeigten, wurden sie objektiv in zwei Klassen eingeteilt, edle, weissagende Frauen, die die schönsten Sinnsprüche geben, Wala und Brunhilde in der Edda, oder in böse, dem Riesengeschlecht angehörige, wobei die Übergänge z. T. noch sichtbar sind oder wenigstens durchschimmern, wie selbstverständlich.

Eine Episode Childerich-Basina hat aber nicht nur Ähnlichkeit mit dem Cyclus Guillaume d'Orange sondern auch mit der Erzählung von Odin und Rinda bei Saxo (Holder 78 ff.). Es handelt sich vor Allem darum dass die in der Ferne in der Verbannung erworbene Basina den grossen Chlodowech gebiert, wie die Rinda, Ruthenorum regis filia, den Rächer des Balder. Gerade die Momente aus denen Rajna auf die Identität des Floovent mit Childe rich schliesst, dass sie beide unerkannt im fremden Lande weilen,

sich durch ihre Kriegsthaten die Gunst des fremden Königs bzw. der betreffenden Frauen erwerben, treten bei Saxo markig hervor: *Othinus os pileo, ne cultu proderetur, obnubens, predictum regem stipendia meriturus accedit. A quo magister, militum effectus, recepto exercitu, pulcherrimam ex hostibus victoriam retulit. Quem rex . . . in primum amicicie gradum adcivit etc.* (78). Auch die Edda kennt um das gleich zu erwähnen den Vorgang, Wegtamskwidha 11: Rindur im Westen(!) gewinnt den Sohn u. s. w. Rinda zählt zu den Asinnen, Gylfaginning 36. Zwei Einwände gegen diese Gleichstellung sind leicht zu widerlegen. In der Childerichsage sind zwei Momente vereinigt die bei Saxo getrennt sind die Verbannung und Erzeugung des künftigen Heros, bezw. der Gewinn seiner Mutter. Simrock hat die Trennung bei Saxo zu begründen versucht, indem er sagt erst nach dem Wiederanfange des neuen Lichtjahres folge die strenge Kälte, die Verbannung des Odin, die Herrschaft des Ullerus. Ich halte das für zu künstlich und gewagt. In den Chansons sind die beiden Schemata meist getrennt, zuweilen vereinigt, wie in der ersten Fahrt Karls nach Spanien. Sie werden offenbar frei verwandt. Besonders gern tritt die Trennung bekanntlich nach ganz kurzem ehelichen Zusammenleben ein. Nach meiner Ansicht hat Saxo sie getrennt weil er in seiner weitläufigen Darstellung beide Motive anbringen wollte und weil ihm viele Fahrten des Odin wie des Thor vorschwebten. Karl macht ja auch drei solcher „Ostfahrten“, zwei nach Spanien eine nach dem Orient. Der Unterschied ist ganz harmlos. Vielleicht erscheint der zweite Einwand erheblicher. Die fränkischen Heroen gewinnen ganz ohne Mühe die Liebe der Heldinnen, Odin aber muss zur List (Verkleidung) und schimpflicher Gewalt greifen. Darauf ist zu erwiedern, dass bei Saxo handgreiflich die Tendenz vorwaltet den Odin in jeder Weise zu schmähen und dass ihm diese Gelegenheit ihn herabzusetzen besonders zusagen musste, da er die Sache mit so behäbiger Breite vorträgt. Vielleicht aber liegen noch andere Gründe vor. Wenn er die Verkleidung Odins als Mädchen, welche nach Bugge der Neoptolemossage, entnommen sein soll, verwerfen wollte, so musste natürlich eine energische Weigerung der Geliebten vorangehen. Dann zeigen aber auch die Göttinnen der Edda zwei Seiten, einmal sind sie schwer zu gewinnen, wie Brunhilde, dann wird ihnen wieder große Leichtfertigkeit und Neigung zu Buhlereien vorgeworfen. Es kann dies direkter Reflex des Mythus sein, der in Island natürlich etwas andere Formen annahm als bei den Franken (Dahn, Urgeschichte I 125). Die Identität der beiden Sagen kann darnach nicht wohl bestritten werden. Sie erstreckt sich besonders auf 5 Punkte: Aufenthalt in einem fernen wilden Lande, Incognito des Heroen, überraschende Thaten im Kriege, Erwerb einer Frau, hohe Bestimmung des Nachkommen. Darnach ist die Möglichkeit ausgeschlossen, dass die ganze Erzählung des Saxo antiken Sagen entnommen ist. Es muss wenigstens ein Stamm auf den das entlehnte Reis gepropft werden

konnte in deutschen und nordischen Sagen vorhanden gewesen sein. Nebenbei bemerkt ist das bei den sämtlichen von Bugge besprochenen Mythen nach meiner Ansicht der Fall, auch bei dem Baldermythus. Übrigens scheint Bugge selbst zu empfinden dass gerade hier seine Beweisführung nicht ganz stichhaltig ist. Was sich außer diesen wesentlichen Teilen in der Erzählung des Saxo findet, also besonders die Verkleidung Odins als Weib mag antike Elemente enthalten. Wenn aber nach Bugge die Verkleidung zu den ursprünglichsten Gliedern der Sage gehören und doch das Ganze entlehnt sein soll, so stände man allerdings vor einem Rätsel. Aber alle Verkleidungen Odins als Harbard, im Gespräch mit Wafthrudnir, alle in den Epen vorkommenden Verkleidungen können doch nicht gut der Neoptolemussage entnommen sein. Gern will ich zugeben dass Bugge in diesem speziellen Falle Recht hat wenn man die Verkleidung als Mädchen als spätere Zuthat gelten lässt. Jedenfalls beruht sie aber dann auch hier nicht darauf, dass der Inhalt des Dares und Statius seit Jahrhunderten den Nordleuten in Fleisch und Blut übergegangen war, sondern einfach darauf dass der gewandte und belese Saxo sie direkt entlehnt hat, um den von ihm immer geschmähten Odin wieder einmal in ungünstigem Lichte erscheinen zu lassen.

Eine wichtige Rolle spielt bei Saxo der Rosthiophus Phinnicus, besonders wenn nach der älteren fränkischen Sage die beiden Fahrten zusammenfielen. Er prophezeit Odin dass er von der Rinda den Rächer des Balder gewinnen werde, wirkt also als Haupt-helfer in Odins Interesse. Nach Bugges Angabe hat Propst Fritzner diesen finnischen Rossdieb mit dem zauberkundigen Basin, der auch Rosse stahl, zusammengestellt, eine Vermutung der ich durchaus beistimme und die ich von anderen Gesichtspunkten beleuchten werde (Bugge, übers. v. Brenner 148). Der Diebe die mit Heroen und mit Odin so vertraut verkehren kennen wir außer diesem Rossdieb mehrere, Maugis, Basin-Elegast, den halbgöttlichen Galopin (Ztschr. XI 338), die Diebe in Parise la duchesse (XI 207). Dass sie Windgötter sind habe ich in meinem Aufsatze über Renaut zu beweisen versucht. Dazu würde passen dass sie gern Rosse stahlen, denn die wilde Jagd ist ja ihre Domäne, wobei Rossschenkel aus der Luft herabgeworfen werden. Die Winddämonen sind dem Gotte des Sommers, der Sonne naturgemäß bald freundlich, bald feindlich, daher die unklare Stellung der vier Haimonskinder, des Basin-Elegast, der Kyklopen gegenüber dem Sonnenhelden Herakles. Die Rolle des Basin welcher Karl in der bekannten Weise rettet als die Pairs ihn ermorden wollten fasse ich folgendermaßen auf. Bei Eintritt der schlimmen Jahreszeit suchen ein oder mehrere feindliche Dämonen den Gott des Sommers zu töten, zu vertreiben oder zu verbannen. Man vergleiche ägyptische, griechische und germanische Sagen, auch Ztschr. XII 366 ff. Die Wendepunkte der Jahreszeiten sind in unseren Breiten die Perioden der Äquinoctialwinde, welche die Sommerwärme entführen und wiederbringen. Im

Mythus retteten darnach die Dämonen der Stürme den sommerlichen Gott, den Himmelsgott im Allgemeinen, vor den sein Leben bedrohenden winterlichen Mächten, die in der Sage als böse Väter, Brüder, Vassallen u. s. w. sich reflektieren. Es scheint überall ein Schwanken zu walten, ob man diese diebischen Dämonen freundlich oder feindlich auffassen sollte; Basin galt als Karls Feind, denn nach einer Version war er von ihm verbannt worden, wie Maugis, und der finnische Rofsdieb war sonst als Zauberer und Jötun (nach Bugge) wohl auch nicht gerade ein Freund des Odin. Die Herleitung des Rostiophus aus Proteus erscheint Bugge wohl selbst etwas gewagt, was bleibt auch schliefslich noch von dem griechischen Namen, wenn die Volksetymologie so vollständig gesiegt hat? Dass der Jötun gerade durch Prophezeihung Odins Interesse fördert, mag entlehnt sein, wahrscheinlich kommt mir diese Annahme bei der bekannten Weisheit der Jötunen nicht vor.

Die Motivierung der Verbannung des Childerich bei Gregor und Fredegar gehört wohl auch der Sage an. In gesellschaftlicher Beziehung war man Fürsten gegenüber wohl nicht so peinlich. Macduff sagt zu seinem Fürsten *you may convey your pleasures in a spacious plenty*. Den Negerfürsten ist überall die Polygamie gestattet. Viele Ethnologen haben ja ein *jus primae n.* bei halbcivilisierten Völkern zu Gunsten der Fürsten finden wollen. Nach Germ. 18 waren die Germanen hier auch mehr als nachsichtig. Dass die dem Childerich zur Last gelegten Ausschweifungen als Sage aufzufassen sind, glaube ich annehmen zu dürfen. Childerich und sein Sohn Chlodowech herrschten an der Somme und Maas und wenn es schon an sich wahrscheinlich ist dass die Franken ihre Sagen aus ihren alten Sitzen mitgebracht haben, so liegt es besonders hier nahe anzunehmen, dass eine diese Fürsten betreffende Sage in ihrem Stammland entstanden ist. Recht eigentlich scheint es mir nun dass an der Somme und Maas auch die ganz ähnlichen (Rom. XIII 603) Hugues Capet und B. de Sebourg betreffenden Sagen lokalisiert sind, und ich habe schon gelegentlich angedeutet dass die Spanier ihre Don Juan-Sage, welche soviel ich weiß erst etwas nach der Reformation erscheint, aus dem südlichen Belgien entlehnt haben können. Diese Erscheinung findet eine durchaus befriedigende Erklärung in meiner Ansicht über die Sage von den Haimonskindern (vgl. die Ausführungen Ztschr. XI 201 f., Über einige ch. des Lohengrinkreise 10—13). Ähnliche Sagen finden sich freilich auch anderswo. Dass aber z. B. die Lukretiasage von den hier besprochenen charakteristisch verschieden ist, wird wohl unbedenklich zugegeben werden, ebenso die von Fredegar kurz vorher (III 7) erwähnte Beleidigung des Lucius in Trier durch den imperator Avitus.

Ich komme zur Erörterung der Hauptfrage, ob der Gewinn einer Frau in der bekannten eigenartigen Form als Reflex eines Sonnen-

mythus angesehen werden darf, und ich glaube sie bejahren zu können.

Alle Religionen — die drei grossen expansiven lasse ich aus dem Spiel, schon weil es uns hier nur auf die europäischen ankommt — sind Naturmythen. Darüber sind Philosophen, Theologen, Anthropologen einig. Ein Zwiespalt fängt erst da an wo die einen behaupten daß die Urreligionen den Zustand des Abfallens von einer Uroffenbarung bezeichnen, die anderen dagegen, daß die Annahme einer ursprünglichen Vollkommenheit nicht gerechtfertigt ist. Ich führe Pfeiderer an, welcher nach eingehender Würdigung der bekannteren philosophischen Systeme über die Urreligion, über den Stoff an den die Einbildungskraft die religiösen Gefühle bei ihrem ersten Auftauchen anknüpfte, bemerkt: „es kann offenbar kein anderer sein als derjenige, welcher dem Menschen auf dieser ursprünglichsten Stufe der Natürlichkeit überhaupt allein zu Gebot steht, die äusserste Welt, die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände und Vorgänge der Natur . . . Wie wäre es daher anders möglich als daß sein Abhängigkeitsgefühl sich auf die sein Interesse in jeder Beziehung fesselnden Gegenstände und Vorgänge der Natur richtete, daß also diese Gegenstände ihm zu Göttersymbolen, diese Vorgänge zu Göttergeschichten oder Mythen wurden?“ (die Religion II 81). Gloatz (Spekulative Theologie 1883 I 85 f.) giebt kurz folgende Hauptentwickelungsstufen des religiösen Bewußtseins an: Vorwiegender Ahnenkult — aber immer in Verschmelzung mit Naturmythen — bei den afrikanischen Völkern, reichere Mythologie bei den Malayen, Sonnen- und Himmelskult bei den Ostasiaten, Gestirndienst der Westasiaten, Himmelsmythos der Indogermanen. Die Lektüre dieses Werkes ist allen denen zu empfehlen, welche wie Rajna (Origini 8) glauben, daß die Furcht keinen grossen Einfluß auf die Bildung der Religionen gehabt habe. — Bastian (Heil. Sage der Polynesier; Einl. bes. S. 3) nennt das Werden der Mythen „die mikrokosmische Wiederschöpfung des Makrokosmos“. Die Annahme einer ursprünglichen Vollkommenheit berührt die ethnologischen Thatsachen nicht. Der Hauptpunkt ist der Übergang von der Religion zur Epoppee. Rajna behauptet es läge ein Abgrund zwischen Mythus und Epoppee (10), nach meiner Ansicht sind Mythus und Epoppee ursprünglich Eins, bei der fortschreitenden Entwicklung des Gottesbegriffes gingen sie weiter und weiter auseinander und schließlich drang der reinere Gottesbegriff in so weite Kreise daß eine Epoppee überhaupt nicht mehr möglich war und das Kunstepos ihre Stelle einnahm. Der Gottesbegriff wird, wie Rajna erklärt, die Epoppee ist aber von vornherein ein abgeklärtes, litterarisches Gebilde, welches in vorlitterarischer Zeit im Gedächtnis, später in der Schrift fixiert ist. Der Mensch, der Held, ist anthropomorphisch älter als seine Götter, im Epos aber, welches immer das Werk eines reflektierenden Künstlers ist, erscheint die Gottheit als die ältere Macht, der Heros als ihr Kind oder Schützling. Der Mensch versetzt intellektuell sich in den

Makrokosmos, er schafft sich eine neue Sonne indem er sie überlegen und handeln lässt wie er, neue Naturmächte indem er ihnen Selbstbewusstsein beilegt. Materiell aber versetzt er seine Vorfahren vor allem aber die seiner Fürsten, in die kosmischen Potenzen oder in die Tierwelt; daher belebt sich für ihn Himmel und Erde, Wald, Gebirge und Fluss mit Geistern, wohlthätigen oder bösen, die letzteren überwiegen, je tiefer der allgemeine Stand der Entwicklung des Stammes ist. Die Ahnen aber leben weiter wie hier, sie gebrauchen Speise und Kleidung, Waffen, Diener und Frauen, sie kämpfen, lauern ihren Feinden auf, schützen und lieben. Wenn also ein Dichter einen lebenden Fürsten besingen wollte so konnte er ihn nicht anreden denn als Sohn eines Gottes und wenn er ihn nur etwas idealisieren wollte, so musste er ihn doch den Sohn des Sturmes, des Flusses, bei größerer Devotion Sohn der Sonne nennen, wie der Hofpoet von Dahomey seinen Herrn. Was er also auch besang, es waren religiöse Handlungen, pries er seine Siege so waren die Feinde Gegner des guten Dämons oder seines Sohnes, schwarze Mächte; sang er seine Herkunft selbst so war seine Mutter Genius einer milden, gütigen Macht, des Mondes, des Landsees, des ruhigen Meeres, vor allem aber die Erde selbst, Gää die ursprünglich mit dem Überhimmel, Uranus, vereint gedacht wurde (Heil. Sage 100). Die polynesische Aphrodite Brilai (ib. 109)wohnt, wie die griechische Göttern und Menschen bei, und von ihr geht eine „theogonische Kosmogonie und zugleich eine Heroogonie“ aus. Für die afrikanisch-polynesischen Stämme fließt also Mythus und Epopee ineinander.

Aber auch in den indogermanischen Epen ist Mythus — Religion und menschliches Handeln aufs innigste verknüpft. In keinem Epos wirkt der Held mit freier Selbstbestimmung. Stets sind die treibenden Kräfte übernatürliche. Im Homer sind es die Pfeile des Apollo und die Beratungen der Götter, in den Nibelungen die Thatsache dass Siegfried bei der Vermählung der Brunhilde gewissermaßen als Heimdall-Rigr auftritt und die Erinnerung an Odins Bestrafung der Brunhilde; in der Ch. de Rol. hat der ganze Zug religiöse Motive — das ergäbe sich wenn es sonst nicht klar genug gesagt würde schon aus den Schlussworten wo Karl gegen seinen Willen geheissen wird eine ähnliche Fahrt zu unternehmen — und im Einzelnen haben die Helden Schwerter von Gott, wie sie Odin verschenkte, ein Engel tritt im entscheidenden Kampfe auf, wie eine Walküre. Der Verrat dürfte auch mythisch sein, er lässt sich jedenfalls geschichtlich nicht erklären, rein menschlich auch nicht — der Versuch den ich selbst in dieser Beziehung gemacht habe, beruhte auf gänzlicher Verkennung des Unterschiedes der primitiven und modernen Poesie, der Poesie die vom Allgemeinen zum Besonderen geht und der des Cervantes und Shakespeare, die umgekehrt verfährt, kurz gesagt der des Makrokosmos und des Mikrokosmos. — Dass diese Bemerkungen über die religiösen Hauptmotive eines Epos richtig sind, wird am besten bestätigt durch die

Auffassung welche Virgil, Tasso, Milton, Klopstock deutlich kundgeben.

Und wenn nun endlich das Epos die reine Geschichte wäre, dann müste erst recht die Verbindung von Religion und Herrscher würde eine enge sein. Überall finden wir den Zauberer neben dem Häuptling, den Priester neben dem Könige. Auffallen werden uns nur solche Perioden in der Geschichte wo dieses Band zerriissen wird, sie prägen sich wegen der ihnen eigenartigen Kämpfe dem Gedächtnisse mehr ein, aber normal sind sie nicht. Nun will ich gern zugeben dass für gewöhnlich der „Egoismus“ wie Rajna irgendwo bemerkt in der Geschichte das bewegende Moment ist ist und der Priester nur sekundiert. Dabei ist aber nicht zu übersehen, dass der Egoismus wenigstens als Eudämonismus von dem abstrakten Dogma abgesehen auch in jeder Form der Religion sofern sie von Menschen geübt wird eine Hauptrolle spielt, und dass jedenfalls in einer litterarischen Darstellung jedes grossen Ereignisses wenn sie für eine grössere Menge berechnet ist der Redaktor immer den allgemeinen religiösen, philosophischen Gesichtspunkt voransetzen muss und voransetzt, der nationale, der Stammes- oder Raceneegoismus reicht nie ganz allein dazu aus die masslosen Opfer neben dem erreichten Resultate als begründet hinzustellen. Darum ist auch in der ganzen Geschichte, d. h. in der Darstellung des Geschehenen die Religion das wichtigste Objekt so bald die Vorgänge zeitlich von uns hinreichend entfernt sind dass unsere persönlichen Interessen in keiner Weise mehr berührt werden, also nicht bei den Griechen, wegen der Kunst, und nicht bei den Römern wegen ihres Rechts, oder auch der Kirchengewalt. Bei allen orientalischen Völkern interessiert uns ihre äusserne Kultur gewiss auch, aber in weit höherem Grade ihre Religion. Die religiösen Anschauungen der Veden, die Reformation des Budha, der Feuerkultus und Gestirndienst sind für unser Wissen unendlich wichtiger Objekte als alle Kämpfe der Dynastien, und die Eroberungen grosser Provinzen. Dass es überall berühmte Krieger gab, d. h. auf die Menge auch äusserlich fascinierend wirkende Intelligenzen offensiven Naturells, ist selbstverständlich für uns, und ist von dem Augenblicke ihres Hinscheidens an als das minder Wichtige aus dem Gedächtnisse der Menschen langsam aber sicher entschwunden; nur die Namen blieben haften, die die Dichtung mit dem Göttlichen in Verbindung brachte.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen führe ich nun auf Grund der Annahme eines Uranos-Gäamthus für die mythische Auffassung der besprochenen Episode folgende Gründe an. In der antiken Mythologie tritt die Bedeutung der Verbindungen von Göttern und Göttinnen, von Heroen mit göttlichen Wesen oder Halbgöttern u. s. w. noch ziemlich klar hervor. Bald wird die Braut erkämpft, bald durch Gewalt und List, bald durch List allein gewonnen. Ganz ähnlicher Art wenn auch weniger zahlreich und kürzer berichtet sind die Liebeleien Odins auf welche in der Edda

wiederholt hingewiesen wird. Da nun die Heroen in beiden Gebieten von den Göttern ihren Ursprung haben so sind ihre Kämpfe gegen feindliche Väter oder Brüder in deren Gewalt sich die ihnen geneigten Schönen befinden wohl ebenso zu erklären wie bei den Griechen. Der historische Name wurde in das feste Schema eingefügt und kleine Änderungen vorgenommen; übermäßig haben sich die Redaktoren nicht angestrengt. Das meiste that für sie die lebendige Tradition die sich besonders in zwei Richtungen erhielt. Die Fürsten haben wie aus Tacitus klar hervorgeht ein ihnen gern zugestandenes Deflorationsrecht oder wenn man will (Schmidt Ztschr. für Ethnologie 52 und sonst) ein ihnen aufgedrängtes Onus dieser Art. Die Beispiele aus halbwilden Stämmen sind bekannt genug. Sie galten eben als Nachkommen jenes allgemein arischen Himmelsgottes dem auch in dieser Beziehung alle Wesen unterthan waren. Eine zweite Art der Tradition erhielt sich in den Frühlings- und sonstigen Festen, wo die Verbindung eines männlichen und weiblichen Prinzips deutlich durch Menschen symbolisiert wurde. Hier könnte man sehr gut nicht nur eine Analogie sondern die wirkliche Quelle dieses Schemas suchen. Diese Jahrestage sind von Mannhardt (F. u. W. K. I) im 4. und 5. Kapitel S. 311—496 ausführlich besprochen worden (vgl. Ztschr. XII 366). Überall ist wesentlich ein Paar als Symbol der Sonne, des Himmels, und der empfangenden Erde, meistens auch die Vorstellung von einem Kampfe in milderer oder schärferer Form um den Besitz des weiblichen Symbols. Diese Feste sind in ganz ähnlicher Weise durch Jahrtausende begangen worden. Es ist ja gerade der Grundzug des Mannhardtschen Werkes dass er die heute hoch vorhandenen Erscheinungen durch die Jahrhunderte in Verbindung setzt mit antiken Sitten und Festen, wobei ja selbstverständlich viele Glieder fehlen, aber die Elemente sind so einfach dass man solche Feste auch nach halben Andeutungen unbedenklich annehmen darf. Die französische Kritik hat dies auch ausdrücklich anerkannt (z. B. Revue celtique III 502 Gaidoz) und nur bedauert dass in Frankreich auf diesem Gebiete so wenig geleistet werde und dass Mannhardt für französische Sitten direkt sammeln müsste. Ausdrückliche Zeugnisse dass derartige Feste gefeiert wurden glaube ich in den Kapitularien zu finden (vgl. auch Gieseler Kirchengeschichte I 2, 455 über Concilienbeschlüsse die darauf hinweisen). Die folgende Stelle (vgl. Ducange, brunaticus, maida) scheint sich auf den Anfang des neuen Lichtjahres zu beziehen: *De pravos illos homines qui brunaticus colunt, et de hominibus suis subtus maida cerias incendunt, et votos vovent...* (cap. Longobard. a 786 Pertz legum. I 51). Ganz besonders aber glaube ich hier solche Stellen verwerten zu dürfen wo von *spurcitiæ gentilitatis* (z. B. Pertz I 33) die Rede ist, oder von *spurcalibus in Februario* (19), weil diese Ausdrücke doch immerhin den Gedanken an geschlechtliche Dinge nahe legen; und dass die Frühjahrsfeste zur Zeit der Menschenopfer weniger zart gefeiert wurden als heute, darf man wohl annehmen. Diese

Volksfeste an den Wendepunkten der Zeiten waren wohl, wenn man nach den Gebräuchen der am tiefsten stehenden Völker schließen darf, die erste instinktive Regung des religiösen Volksbewußtseins, sie haben sich, wie aus den Überlieferungen klar erhellt am zähesten erhalten, als Erinnerung an die größte Kulturthat vorchristlicher Zeit an die Schöpfung einer Religion. Ihr Einfluss auf alle drei Gattungen der Dichtung ist nach meiner Ansicht evident, auf die Lyrik unbestritten, auf die Dramatik, die aus ihnen erwuchs, auf die Epik in den beiden Punkten: Kampf gegen die Verräter, Kampf um die Fürstin.

Was nun die von Rajna (O. 81) wie es scheint doch zum Beweise für die von ihm aufgestellte Behauptung dass die Heroen sich eine Frau erobern d. h. rauben, aus der Geschichte der Longobarden entnommenen Beispiele angeht so sind sie alle drei wohl kaum mit unserem Falle zu vergleichen. Um die Theudelinde für Authari zu werben geht eine Gesandtschaft nach Baiern, der sich der Bräutigam unerkannt anschliesst. Das erste war der regelrechte Weg bei fürstlichen Heiraten, Gregor bietet solche Fälle ohne alles phantastische Beiwerk in Menge (u. a. IV 9, 25, 26, 27, 28, 38, VI 18, 34, vgl. IX 16, 20, 25). Als germanische Fürsten auf römischem Boden Herrscher geworden suchten sie sich nicht nur die Rechte sondern auch das äussere Auftreten der Imperatoren anzueignen, was mit beinahe greisenhafter Nüchternheit durchgeführt bei den Ehen alle Romantik ausschloss. Die sagenhaften Züge bei dem Werben um die Theudelinde hat Paulus deutlich genug den Berichten Gregors über Basina und Chlotilde entnommen und durch kleine Änderungen die Sache des Geheimnisvollen und Wunderbaren vollständig entkleidet. Ebensowenig geht der Raub der Rosemunda uns hier etwas an. Sie hat nicht die mindeste Ähnlichkeit mit den Heldinnen des 3. Schemas. Die ganze Erzählung des Paulus dreht sich überhaupt nicht um sie die als kinderlos hier gar nicht in Betracht kommen konnte, sondern um den als Becher benutzten Schädel und um die Rache für diese Entweihung des Todes die dem Christen allerdings etwas grauenvolles war. Die Erzählung spiegelt jedenfalls alte Sitte wieder, in Afrika findet sie sich noch häufig genug, und insofern ist sie ja wertvoll, aber nicht für unseren Fall. Überhaupt konnte sich eine solche Sage bei den Longobarden nicht festsetzen, weil ja fortwährend neue Dynastien aufkamen und durch die häufige Kinderlosigkeit der Könige gefährliche Unsicherheiten in der Thronfolge eintraten. Hätte Theudelinde einen Chlodowech geboren, so würde Paulus wohl im Volksmunde eine bessere Sage über ihre Hochzeit gefunden haben, die er jetzt mitteilt ist ein Produkt der Gelehrsamkeit. — Schon in den ältesten Zeiten wurden die Werbungen der Königssöhne oder Töchter wie die Schwertleite der edlen Jünglinge in den Gauversammlungen mit einer gewissen Feierlichkeit begangen (Dahn, Urgeschichte I 89, vgl. Könige der Germ. I 18). Aus dieser Sitte konnte man auf eine Verherrlichung des Frauenraubes nicht

wohl gelangen, am wenigsten auf eine so komplizierte eigentümliche Form der Eroberung wie sie in der Siegfriedsage vorliegt, die Rajna doch auch von den anderen Fällen nicht trennen will (Origini 80). Ich bleibe somit auch hier bei meiner früher (XI 4 ff.) geäußerten Ansicht. Die Epopee hat fast überall einen historischen Kern, der Helden Name, Kampf und Erfolg sind Thatsachen, aber die Volks- sage hat sie mit dem Schimmer des Göttlichen umgeben. Ihre Abstammung von den Göttern lässt sie auch für ihre Söhne eine göttliche Mutter gewinnen, ihre Kämpfe in der Nähe sind gegen finstere Mächte gerichtet, in der Ferne sind sie den Fahrten der Götter ebenbürtig.

G. OSTERHAGE.