

## Werk

**Titel:** Die Crescentia - Florence - Sage

**Autor:** Stefanovic, Svetislav

**Ort:** Erlangen

**Jahr:** 1911

**PURL:** [https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?345572629\\_0029|log24](https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?345572629_0029|log24)

## Kontakt/Contact

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

✉ [info@digizeitschriften.de](mailto:info@digizeitschriften.de)

## **Die Crescentia-Florence-Sage.**

**Eine kritische Studie über ihren Ursprung und ihre Entwicklung.**

Von

**Dr. Svetislav Stefanović.**

---

### **Vorwort.**

Während ich noch mit der Quellenuntersuchung für die vorliegende Arbeit beschäftigt war, erschien A. Wallenskölds Studie über dasselbe Thema. Meine Arbeit wäre durch die Wallenskölds überflüssig geworden, wenn nicht sowohl die Methode, die ich befolgte, als auch die Hauptergebnisse, die ich erhielt, jenen Wallenskölds diametral entgegengesetzt wären. So hoffe ich dieses interessante Thema durch ein von dem bisherigen verschiedenes Licht beleuchtet, sowie einige neue Materialien hier zum erstenmal in Betracht gezogen zu haben. Möge dies der schwierigen Sagenforschung von Nutzen sein.

Ich erachte es für eine ehrenvolle Pflicht, an dieser Stelle dem Herrn Univ.-Prof. Suchier in Halle, der mich während meiner Untersuchungen durch manche wertvolle Anregung und Angabe gütigst unterstützt hat, meinen ausserordentlichen Dank auszusprechen. Ich sage auch den Herren Univ.-Prof. Arnold und Doz. Brotanek, sowie meinem literarischen Freunde Herrn Otto Hauser in Wien, für ihr liebenswürdiges Entgegenkommen, das mir während der Arbeit die grösstenteils hier in Wien zustande kam, zu wiederholten Malen gezeigt wurde, meinen besten Dank.

Es sei mir gestattet zu erwähnen, dass als Ergänzungen zu dieser Studie und zur Bekräftigung meines Standpunktes zwei weitere Beiträge von mir erscheinen, und zwar: 1. „Das ags. Gedicht die „Klage der Frau“ in „Anglia“ (1909) und 2. „Ein Beitrag zur ags. Offa-Sage“ in der „Zeitschrift für deutsche Philologie“ (1910), worauf hiermit verwiesen werde.

Wien, Ende 1908.

**Dr. Svetislav Stefanović.**

### Einleitung.

Die Sage, die uns hier beschäftigt, gehört wohl einem der grössten Sagenkreise der mittelalterlichen Literatur an, jenen von der unschuldig verfolgten Frau. Als Gegensatz zu dem fast unübersehbaren, in zahllosen Variationen sich wiederholenden Thema von der schuldigen Frau bildet dieser Kreis, seit man in seine Erkenntnis tiefer eindrang, den Gegenstand eifrigen, wissenschaftlichen Studiums, das sein ursprünglich ziemlich eng begrenztes Gebiet mächtig erweitert hat. Anfangs nur in einigen literarischen Denkmälern des Westen Europas bekannt, ist er seither als ein gemeinsames geistiges Gut nicht nur des literarischen Okzidents und Orients, sondern auch der unliterarischen, populären Traditionen erkannt worden. Dadurch wurden zugleich auch in diesem Sagenkreise die charakteristischen Züge der mittelalterlichen Literatur deutlich: erstens das internationale Wesen des Stoffes, und zweitens der allgemeine, typische nicht in Nuancen sich verlierende Charakter der Darstellung. Mit gutem Rechte konnte den ersten dieser beiden Züge schon in den siebziger Jahren des verflossenen Jahrhunderts Mussafia in einer meisterhaften Abhandlung eben über die hier zu betrachtende Crescentia-Sage betonen<sup>1)</sup>. Denn gerade im Kreise dieser Sage stehen okzidentalische und orientalische Behandlungen nicht nur als ebenbürtige Rivalinnen, sondern vielfach als nächste Verwandten einander gegenüber. Mit ebensolchem Rechte glauben wir auch den zweiten Zug, den allgemeinen Charakter der Darstellung betonen zu dürfen. Dieser Charakter ermöglicht es, dass wir eine überaus grosse Anzahl von mittelalterlichen Literaturwerken, bis tief zu ihren primitivsten Quellen in der Volkstradition verfolgen können. Man wird vielleicht nur noch die Literaturen des klassischen Altertums, insbesondere die griechische, so sehr von der Tradition durchtränkt, und zugleich künstlerisch verfeinert finden, wie in grossen Zügen die mittelalterliche Literatur. Dadurch ist es auch möglich, die Hauptthemen derselben, wenn nicht in ihrem Entstehen, so doch in ihrem allmählichen Wachstum zu verfolgen. Nicht nur Boccaccio und Chaucer, selbst Shakespeare, der nach dem allgemein retrospektiven Charakter des menschlichen Geistes so tief im Mittelalter wurzelt, dass ihn mit Recht englische Kritiker einen Romantiker im weiteren Sinne nennen, greift immer wieder auf die Tradition zurück.

Diese beiden Züge — Volkstümlichkeit des Stoffes und der allgemeine Charakter der Darstellung — sind auch die Ursache, dass man bei oberflächlichem Blick die verschiedenen Erzählungen von der

---

1) A. Mussafia, Eine italienische metrische Darstellung der Crescentia-Sage. Stzb. W. A. Phil. Cl. Bd. LI.

unschuldig verfolgten Frau als untereinander sehr ähnlich und zusammenhängend findet. Eine Anschauung, die der kritischen Forschung auf dem Gebiete der Sagenliteratur genug geschadet hat und hindernd im Wege stand.

Ursprünglich als einheitlich und zusammenhängend gefasst, ist der Kreis der unschuldig verfolgten Frau im Laufe der Untersuchungen allmählich als sehr vielfältig erkannt worden. Es ist ein grosses Verdienst Suchiers und Gaston Paris, aus dem bunten Durcheinander dieses Kreises, wie er früher behandelt wurde, mehrere selbständige in sich selbst begrenzte Einzelthemen ausgesondert zu haben. Suchier gelang es in seiner vortrefflichen Einleitung zur Ausgabe der poetischen Werke Beaumanoirs<sup>1)</sup> das Thema der Constantia-Sage nach ihren Komponenten als Kontamination zwischen den Themen des Märchenkreises „Peau d'Ane“ („Allerlei rauh“) und jenes von der bösen Schwiegermutter zu bestimmen, ihre zahlreichen Versionen und Varianten zu ordnen und ihr gegenseitiges Verhältnis zu beleuchten. Dabei konnte er nicht nur die unmittelbare Quelle für Chaucers Constance („Man of Laws tale“) in der Chronik des anglonormannischen Dominikaners Nich. Trivet<sup>2)</sup> näher bestimmen, sondern gab auch dem Studium der Offa-Sage neues Material, indem er auf Parallelen zu der Vita Offae I der Chronik von St. Albans verwies, und einen wichtigen, wenn auch vielleicht im ganzen nicht richtigen<sup>3)</sup> Versuch machte, die „Offa-Thrydo“-Episode des Beowulfs zu erklären. Das traditionelle Material, das er dabei gesammelt hatte, ist sehr beträchtlich und zeigt, wie breite und tiefe Wurzeln die Constantia-Sage in der Volkstradition hat. In ähnlicher Weise gelang es Gaston Paris, den Kreis der Imogen näher zu bestimmen: in seiner Studie über den „Cyklus der Wette“<sup>4)</sup>, wo er in glücklicher Weise schon in dem Titel das Charakteristische des Themas bezeichnete, und nicht nur die romanischen Vorläuferinnen zu Shakespeares Imogen (Cymbeline) — Boccaccios Novelle von der Ginevra (Decameron II, 9), französische Romane: „Conte de Poitiers“, „Guillaume de Dole“, „Roman de la Violette“ —, sondern auch ausserordentlich zahlreiche Volkserzählungen zusammenstellen konnte. Etwas später als Suchier brachte G. Lüdtke in seiner Ausgabe der

1) Oeuvres poetiques de Philip de Remi Sire de Beaumanoir, pb. p. H. Suchier (Soc. d. anc. test. franç. Paris 1884). Introduction zur „La Manekine“.

2) Trivets Constance in „Originals and Analogues of some of Chaucer's Canterbury Tales“, 2nd Series, Nr. 7.

3) Cf. H. Suchier, Zur Offa-Thrydo-Sage, in Paul und Braunes Beiträgen Bd. IV, p. 500ss. Cf. Edith Rickert, The Old English Offa-Saga, in Modern Philology, January 1905, Chicago.

4) Gaston Paris, Le cycle de la Gageure, in Romania XXXII.

englischen Romanze von „Erl of Tolouse and the Empress of Almayne“<sup>1)</sup> die verschiedenen Versionen dieser interessanten pseudo-historischen Sage zusammen, und ermöglichte dadurch eine Scheidung, eine Begrenzung dieser zarten Erzählung im Kreise der unschuldig verfolgten Frau. Es ist ihm dabei eine lateinische, angeblich aus dem Deutschen übersetzte Darstellung desselben Themas von Jakob Whimpeling aus Schlettstadt in Elsass (1450—1528), die W. Ward<sup>2)</sup> in seinem „Catalogue of Romances“ I, 713, bei Ms. Additional 27, 569 — „The chaste Empress“ erwähnt, unbekannt geblieben.

Viel früher noch als diese Forscher hat A. Mussafia im Jahre 1865, wie schon erwähnt, die uns hier näher interessierende „Crescentia“-Sage in vortrefflicher Weise behandelt. Leider wurde diese Sage trotz seiner Studie auch nach ihm ebenso wie vor ihm noch öfters im Zusammenhange mit benachbarten Sagenkreisen behalten. So tat es Grässe<sup>3)</sup> in seinen „Grossen Sagenkreisen des Mittelalters“ und dann in seinem „Grundriss der Literaturgeschichte“; er wollte zugleich die Sage auf orientalische Quellen zurückführen, ohne sie, wie gesagt, im Kreise der unschuldig verfolgten Frau enger umgrenzt zu haben. Ebenso verhielt sich von der Hagen<sup>4)</sup> in seinem Gesamtabenteuer, und auch K. Massmann in seiner Ausgabe der „Kaiserchronik“<sup>5)</sup>, die alle einige neue Materialien zu dieser Sage beigesteuert hatten. Auch Sven Grundtvig trachtete, indem er den germanischen Ursprung der Sage von der unschuldig verfolgten Frau vertrat, die Crescentiagruppe in diesem Zusammenhange zu erhalten<sup>6)</sup>. Ebenso verhielt sich K. Simrock in seinen wertvollen „Quellen des Shakespeare in Novellen, Märchen und Sagen“<sup>7)</sup>, wo er die Crescentia zusammen mit allen anderen unschuldig verfolgten Frauen erwähnt. Einen ähnlichen Standpunkt vertritt in der neueren Zeit, trotz Mussafias Studie, die ihm leider nur in dem Auszuge von D'Ancona bekannt wurde, auch ein so ausgezeichnete Forscher wie W. A. Clouston, indem er Versionen der „Constantia“ und „Crescentia“ zusammenstellt, und den ganzen Kreis von der unschuldig verfolgten Frau auf indischen Ursprung zurückführen will<sup>8)</sup>.

1) G. Lüdtke, Erl of Toulouse and the Empress of Almayne, in der Sammlung engl. Denkmäler in kritischen Ausgaben, Bd. 3. Berlin 1881.

2) W. Ward, Catalogue of Romances tom. I & II, London 1883/93.

3) Grässe, l. c. Bd. II, 152.

4) von der Hagen, „Gesamtabenteuer“ Bd. I, Nr. 7 „Crescentia“.

5) K. Massmann, Kaiserchronik, Bd. I—III (Bd. II, v. 11367 ff., Bd. III, S. 893 ff.).

6) Vgl. Wallensköld, La femme chaste convoitée par son beau-frère, Helsingfors 1907, p. 4.

7) K. Simrock, Quellen des Shakespeare in Novellen, Märchen und Sagen, Bonn 1870, I. Bd. 280/1.

8) W. A. Clouston in Origin. and Analogues etc. 2<sup>nd</sup> Series, Nr. 7.

Wir haben hier schon die Frage nach dem Bereich und dem Ursprung der Crescentia-Florence-Sage gestreift. Lässt sich diese Sage von den ihr nahen und verwandten Sagen trennen? Hat sie einen bestimmten Charakter, der sie von den anderen abzugrenzen vermag? Hat sie einen spezifischen Inhalt? Es sei zunächst dieser in seinen Hauptzügen skizziert.

Eine Frau wird von ihrem in seiner Liebe zu ihr verschmähten Schwager des Ehebruchs verklagt und zum Tode verurteilt. — (In der Version der „Gesta Romanorum“ und der „Florence von Rom“ wird sie vom Schwager selbst zu Tode gequält.) Sie entkommt aber glücklich dieser Verfolgung, der ersten, die in einem Teil der Versionen allein vorkommt. In anderen Versionen erduldet sie noch eine zweite Verfolgung: Am Hofe (im Hause) ihres Retters wird sie von einem verschmähten Liebhaber des Mordes an dem Kinde des Hausherrn verklagt, den in Wirklichkeit der Kläger selbst verübt hat. Wieder entkommt sie dem Tode. Ihre Unschuld kommt in einer ganz charakteristischen Weise ans Licht: Sie wird eine berühmte, wundertätige Ärztin (durch übernatürliche Hilfe, oder auch aus sich selbst); ihre Verfolger werden schwer krank und müssen ihre Hilfe aufsuchen. Sie heilt sie, nachdem sie sie zur Beichte ihres Verbrechens gezwungen hat.

Aus dem blossen Inhalte ergeben sich auch die Grenzen dieser Sage. Durch die erste Intrigue berührt sie sich — die „Octavian“-Sage ausser acht gelassen — mit den Erzählungen von dem falschen Ratgeber des Königs (Wezir der orientalischen Erzählungen), der die Königin zu verführen sucht und, von ihr abgewiesen, sie des Ehebruchs verklagt (Gundeberga, Sibilla-Macaire, Imogen, Erl of Tolouse, Sir Aldingar u. viele a.). Sie unterscheidet sich aber von ihnen allen schon in der Intrigue selbst dadurch, dass ihr Verfolger regelmässig der Bruder des Gatten ist, und auch dadurch, dass kein augenscheinlicher Beweis ihrer Schuld vorgespiegelt wird — dies letzte wird nur in der orientalischen Erzählung von der „Repsima“ getan —. Durch die zweite Intrigue — Kindesmord — berührt sie sich mit den zahlreichen Kindesmordgeschichten von der bösen Stief- oder Schwiegermutter, von den neidischen Schwestern, der bösen Schwägerin u. s. f. Von all diesen steht sie am nächsten dem Märchenkreise von dem Vater, der die eigene Tochter mit seiner Liebe verfolgt, von ihr abgewiesen wird und nun aus Rache ihre Kinder ermordet und sie selbst des Mordes bezichtigt. Die Intrigue selbst, die möglicherweise aus diesem Märchenkreise entlehnt wurde, hat sich selbständig weiter entwickelt und dem Gange der Erzählung angepasst. Es ist nicht das eigne Kind der Frau, das ermordet wird, sondern das ihrer Pflege anvertraute Kind ihres Wohltäters. Auch der Incest fehlt bei dieser Intrigue mit der Ausnahme der anonymen italienischen Novelle aus dem XIV. Jahrhundert. — Sehr

X | bezeichnend, geradezu spezifisch ist die Offenbarung der Unschuld der verfolgten Frau, die allerdings in den orientalischen Erzählungen variiert, in westeuropäischen Versionen aber konstant im Wege einer Beichte der Schuldigen vor der unerkannten, wundertätigen Ärztin erfolgt.

Durch diese Züge scheidet sich die Crescentia-Sage in ganz charakteristischer Weise von allen benachbarten Sagenkreisen.

Was die Frage nach dem Ursprung dieser Sage betrifft, so sind darüber, wie aus dem Obenerwähnten ersichtlich ist, von namhaften Autoren zwei entgegengesetzte Ansichten ausgesprochen worden. Während der westeuropäische, sogen. germanische Ursprung der Sage nur vereinzelt vertreten wurde, sind die meisten Autoren der Ansicht, dass auch diese Sage wie so viele andere orientalischen Ursprungs sei, und zwar hauptsächlich deshalb, weil sich unter orientalischen Erzählungen mehrere finden, deren bis in Details frappante Ähnlichkeit mit einzelnen europäischen Versionen über allen Zweifel erhaben ist. Und da man nach Benfey geneigt ist, europäische Werke, die nach dem 10. Jahrhundert entstanden sind und mit orientalischen Versionen Ähnlichkeiten zeigen, auf diese letzteren zurückzuführen, war dies auch bei der Crescentia-Florence-Sage der Fall. Obwohl orientalische Erzählungen sehr oft erst nach Handschriften viel späteren Datums als die europäischen bekannt sind, will man an der Priorität der ersteren nicht zweifeln. Clouston drückt diese Ansicht direkt in diesem Sinne aus, indem er sagt: „I am disposed to consider the Innocent Persecuted Wife as of Hindou if not of Buddhist extraction; and the Persian tale of Rejsima, though found in a work of much later composition than most of the European versions, may perhaps best represent the original form of the tale“ (l. c.).

Die Ansicht vom orientalischen Ursprung der Crescentia-Florence-Sage nahm auch A. Mussafia ruhig hin, nur meinte er, da europäische Versionen auch in einer viel einfacheren, nur eine einzige Intrigue enthaltenden Fassung vorkommen, der Übertritt orientalischer Quellen sei zweimal erfolgt, und zwar zuerst in einer einfacheren Gestalt mit nur einer Intrigue, und nachher in der komplizierteren Form, mit den zwei Hauptintriguen.

Die orientalistische Ansicht teilt auch der neueste Crescentiaforscher A. Wallensköld, in seiner im vorigen Jahre erschienenen Studie<sup>1)</sup>, nur vertritt er einen einmaligen Übertritt der orientalischen Quelle nach Europa und erklärt die einfacheren Gestalten der Sage als Derivate der komplizierteren, entstanden durch Elimination einzelner Episoden, sowie durch Assimilation verwandter oder auch entfernter Momente.

1) A. Wallensköld, *Le conte de la femme chaste convoitée par son beau-frère*. Helsingfors 1907.

Wallensköld begründet seinen Standpunkt nicht näher, er begnügt sich damit, die Ansicht des schwedischen Gelehrten Bäckström anzuführen, der gleichfalls diejenige orientalische Version für die primitivste erklärte, die die meisten Episoden enthält: „Il considère la version orientale (persane) qui est la plus riche en episodes comme la plus ancienne et attribue par suite à notre conte une origine orientale“ (l. c. p. 4). Die in diesem Sinne primitivste orientalische Version, die verlorene indische Erzählung, die angebliche Quelle auch der europäischen Versionen, versucht Wallensköld zu rekonstruieren, indem er die in verschiedenen orientalischen Versionen der „Crescentia-Florence-Sage“ vorkommenden Personen und Episoden alle in die supponierte ursprüngliche hineinbringt. Von diesem Standpunkte aus hat Wallensköld seine Einteilung der verschiedenen Versionen getroffen, indem er diejenigen, die die meisten Episoden dieser hypothetischen Quelle enthalten, voranstellt, also von den europäischen die „Gesta Romanorum“ und die „Bone Florence de Rome“, und diesen dann das „Mirakel“ und die „Crescentia“ folgen lässt, obwohl der Zeit nach eine geradezu umgekehrte Reihenfolge das Richtige wäre, da die „Crescentia“ (der Kaiserchronik) die älteste europäische Version darstellt, und dann chronologisch „Mirakel“, „Florence“ und „Gesta Romanorum“ folgen.

Auch an und für sich muss ich einem solchen Standpunkte gegenüber im vorhinein misstrauisch sein. Wenn man auch nicht verneinen will, dass sich auf diese Weise, durch Elimination einzelner in der Vorlage vorhandenen Episoden im einzelnen Falle die Entstehung eines literarischen Werkes, oder einer populären Tradition erklären lässt, so wird man doch berechtigten Zweifel dagegen erheben, dass auf diese und zwar nur allein auf diese Weise, aus einer hypothetischen Quelle ein ganzer, mächtiger Sagenkreis sich entwickeln sollte, ein Kreis, dessen europäische Versionen die Literaturen vom 12. bis zum 18., ja bis ins 19. Jahrhundert hinein beschäftigen und deren nur literarische Fassungen sich auf mehr als ein Hundert belaufen. Man ist sonst gewöhnt, in der mittelalterlichen Literatur gerade eine, diesem Verfahren entgegengesetzte Tendenz zu beobachten, die Tendenz zur Erweiterung ursprünglich einfacher Vorlagen durch Kontamination mit immer neuen Episoden aus anderen Werken; durch Assimilation von ursprünglich ganz fremden Elementen. Gerade in den der „Crescentia“ nahe verwandten Sagen von der „Constantia“, von der „Sibilla (Oliva) und Macaire“ lässt sich diese Tendenz beobachten, wie ja überhaupt die Kontamination als eine der allgemeinsten mittelalterlichen Methoden zur Erweiterung, Erneuerung vorhandener Vorlagen zu betrachten ist.

Um nicht mit dem einzig sicheren Stützpunkte — der Chronologie — in unserer Untersuchung in einen schroffen Gegensatz zu geraten, ist im folgenden zunächst ein Überblick über das Wesen und Inhalt

der Hauptrepräsentantinnen der „Crescentia-Florence-Sage“ gegeben. Die Varianten einzelner Versionen sind, wo nicht ausdrücklich anders bemerkt, nur kurz durch die abweichenden Züge angeführt.

## I. Teil.

### Westeuropäische Versionen.

#### 1. Version der „Crescentia“ der Kaiserchronik.

Die älteste sicher datierte Quelle, die uns sowohl die Sage als auch den Namen der Heldin überliefert hat, ist die sogen. „Kaiserchronik“, eine ahd. Chronik geschrieben in Regensburg vor 1150; herausgegeben zuerst von K. Massmann 1849; von J. Diemer im selben Jahre (1849); neuerdings von Edw. Schröder (1892). Unsere Erzählung befindet sich in Massmanns Ausgabe Bd. II, Vers 11367 bis 12828; in Bd. III, S. 893—896 ist eine ausführliche Analyse derselben der noch literarische Parallelen u. a. folgen. Die Geschichte wurde auch einzeln öfters herausgegeben. Bemerkenswert ist, dass sie O. Schade (erwähnt von Massmann l. c., K. Simrock in „Quellen des Shakespeare“ II, und auch von H. Oesterley in der Ausgabe von Kirchhoffs Wendunmuth V, S. 75) in strophische Gestalt umzugliedert versucht hat, und 207 Strophen von je sechs Zeilen daraus machte. (Vgl. auch Wallensköld, l. c., S. 61, n.)

Der Inhalt dieser Erzählung ist folgender:

Narcissus, Bruder des Kaisers Heraclius, bekommt erst im hohen Alter von seiner Gemahlin Elisabeth zwei Söhne, die beide denselben Namen — Dietrich — erhalten. Nach sechs Jahren bleiben die Dietriche elternlos zurück, und das Reich entscheidet, dass jener den Thron erben soll, der zuerst heiratet. Beide Dietriche bewerben sich um Crescentia, Tochter des Königs von Afrika. Diese wählt den „ungetanen“ (schwarzen) Dietrich und nicht den schönen. So wird jener König. Er geht übers Meer auf einen Feldzug. Seine Gemahlin vertraut er inzwischen der Obhut seines Bruders an. Dieser versucht, vom Teufel angespornt, sie zu verführen. Um sich zu retten, ersinnt Crescentia eine List; sie lässt einen Turm bauen, in den sie ihren falschen Schwager einsperrt, indem sie ihn, unter Vorspielung ihm nachfolgen zu wollen, als ersten in denselben eintreten lässt. Bei der Rückkehr ihres Gemahls setzt sie den Falschen in Freiheit. Dieser aber eilt ihr voran, dem Bruder entgegen, und verklagt Crescentia des Ehebruchs. — Der Kaiser übergibt sie seinem falschen Bruder zur Vollstreckung der Strafe. Crescentia wird in den Tiber gestürzt, aber von einem Fischer glücklich gerettet. Durch diesen gelangt sie an den Hof eines Herzogs, wo sie freundliche Aufnahme findet und des Herzogs Kind zur Pflege bekommt. Des Herzogs Vitztum ist auf ihren steigenden Einfluss am Hofe eiferstüchtig, sucht

sie zu entehren, misshandelt sie und schliesslich ermordet er heimlich in der Nacht das ihr anvertraute Kind und legt es in ihren Schoss, um den Verdacht auf sie zu lenken. Wieder wird sie in den Tiber geworfen. Zwei Tage wird sie vom Wasser getragen, am dritten bleibt sie an einem Werder stehen. Da erscheint ihr ein Greis — St. Petrus — führt sie trocken aufs Land und gibt ihr Kraft, nach offener Beichte jeden Kranken zu heilen. Sie gelangt an den Hof des Herzogs und heilt ihn und den Vitztum, die inzwischen beide erkrankt waren. Nachher wird sie mit Gefolge nach Rom begleitet, wo auch der Kaiser und sein Bruder krank sind. Nachdem auch sie offene Beichte abgelegt hatten, werden sie geheilt. Zum Schluss schneidet der Kaiser ihr Kleid auf der Schulter durch und findet das Mal, woran er sie als seine Frau erkennt.

Diese Version erlebte in der Folge selbstverständlich mehrere deutsche Bearbeitungen, die aber inhaltlich alle mit der ursprünglichen Fassung aufs engste zusammenhängen. Schon *Mussafia* konnte auf die metrische Fassung aus dem 13. Jahrh. (herausgegeben von v. der Hagen im Gesamtabenteuer Bd. I, Nr. 7, p. 129—164) hinweisen; ausserdem auf eine spätere, in Prosa aufgelöste Bearbeitung (veröffentlicht in Wackernagels Althochdeutschem Lesebuch I, 987—998); ferner auf einen alten Druck in Prosa — ein Volksbuch — aus dem 16. Jahrh. und auf die metrische Bearbeitung des Meistersingers H. Teichner (14. Jahrh.), die er nach einem Manuskript (Ms.) der k. k. Hofbibliothek in Wien (Kodex 2848, fol. 45<sup>b</sup>—49<sup>b</sup> unter dem Titel „Der treulose Schwager“) analysierte. Herausgegeben ist diese letztgenannte Fassung von Wallensköld im Appendix seiner Studie, nach einem Ms. der Dresdener Bibliothek, eigentlich einer Kopie (von Gottsched) des Ms. von Gotha.

Auf weitere Varianten und Handschriften der *Crescentia* verwies Oesterley, so namentlich auf die Prosaauflösung in der sog. Repkauschen Chronik (aus dem 13. Jahrh.), auf die das Ms. des 15. Jahrh. zurückgeht, wonach der Text in Wackernagels Lesebuch abgedruckt ist.

Ein zweites Volksbuch erwähnt Wallensköld (p. 63), nach dem Neudruck von Schönhut (Reutlingen, ohne Datum), das (nach ihm) dem Texte in Wackernagel nahesteht, aber im einzelnen auch an die metrische Fassung in von der Hagens „Gesamtabenteuer“ erinnert.

Alle diese Fassungen der „*Crescentia*“ stehen einander inhaltlich sehr nahe; die Abweichungen sind viel unbedeutender als man sie sonst bei den Bearbeitungen ein und desselben Themas allzuoft findet. Einige davon seien hier hervorgehoben:

In der ältesten, ursprünglichen Fassung, in der „Kaiserchronik“ und ebenso in dem Gedichte im „Gesamtabenteuer“, ist es der heilige Petrus, der die in den Tiber geworfene Kaiserin in wundertätiger Weise rettet

und sie mit Heilkraft begabt. Ebenso in der Repkauischen Chronik, aber hier tritt schon in zwei Mss. der Erzengel Gabriel an Stelle des St. Petrus, und so ist es auch in dem von Wackernagel aufgenommenen Texte, worin der Engel die Kaiserin auf das wundertätige Kraut, das sie unter ihrem Haupte finden wird, hinweist. In dem einen Volksbuche (Schönhut) ist es einfach ein Engel, während es in dem von Mussafia angegebenen die heilige Jungfrau ist, die die unschuldige Kaiserin rettet und ihr das wundertätige Kraut selbst gibt (cf. Wallensköld l. c.).

In der Bearbeitung von Teichner fehlt die ganze Einleitung von den Eltern der beiden Dietriche, und von deren Bewerbung um Crescentia; auch werden die Schuldigen, nachdem sie geheilt sind, zum Schluss doch in den Tiber geworfen; Teichner hat den St. Petrus in der ursprünglichen Rolle bewahrt.

Auf die allgemeinen Fragen, die sich an diese Version anknüpfen, wird später zurückzukommen sein.

## 2. Version des „Mirakels“.

Aus demselben Jahrhundert wie „Crescentia“ (12. Jahrh.), aber aus den späteren Dezennien desselben stammt eine zweite Version dieser Sage, die des Mirakels. Eine einzige aus dem 12. Jahrh. datierte lateinische, von Mussafia in den „Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden“ 1–5 Teile. Aus Stzb. W. A. Wien 1887–98 angeführte Hs. dieses Mirakels ist uns erhalten in der Pariser Bibl. Nat. Nr. 14463, wonach das Mirakel von Wallensköld in seinem Appendix veröffentlicht wurde. Für spätere Hss. siehe Mussafias: „Quellen zu Gautier de Coinci 1894“<sup>1)</sup> und Wallensköld l. c. p. 34.

Die Version des Mirakels kommt in drei Varianten vor: a) der des zitierten lateinischen Mirakels, b) der der „Vies des pères“; c) der der St. Guglielma.

a) Der Inhalt der ersten ist folgender: Ein römischer Kaiser entschliesst sich, die heiligen Stätten zu besuchen. Das Reich und seinen jungen Bruder empfiehlt er der Aufsicht seiner Gemahlin. Nach seiner Abreise wird der Jüngling von unerlaubter Liebe zu der Kaiserin ergriffen und bald beginnt er sie zu bestürmen. Da weder Ermahnungen und Bitten, noch Drohungen etwas helfen, willigt die Kaiserin scheinbar ein, lässt aber indessen einen Turm bauen, in den sie ihn in ähnlicher Weise wie in der „Crescentia“ einsperrt. Fünf Jahre lang bleibt er darin, bis die Nachricht von der Rückkehr des Kaisers kommt. Da wird er in Freiheit gesetzt. Vor den Kaiser angelangt, beschuldigt er dessen Gemahlin der allgemeinen Unzucht, auch erzählt er, sie habe ihn, weil

1) Sonderabdruck aus den Denkschriften d. k. k. Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil. Cl. XLIV.

er sich von ihr nicht verführen liess, in einem Turm eingesperrt gehalten. Als die Kaiserin ihrem Gemahl entgegenkommt, schlägt er sie ins Gesicht und übergibt sie zwei Dienern, die sie in den Wald führen und ermorden sollen. Von ihrer Schönheit betört, versuchen diese sie vor der Vollstreckung der Strafe zu vergewaltigen. Die Kaiserin wehrt sich, auf ihr Geschrei erscheint ein edler Herr, der auf der Heimkehr von einer Romfahrt daherkam, rettet sie und führt sie mit nach seinem Hause, wo er ihr seinen kleinen Sohn zur Pflege anvertraut. Ein „*miles in curia*“, des Edlen eigener Bruder, verliebt sich in die fremde Schöne und als er abgewiesen wird, schleicht er, um sich zu rächen, einmal des Nachts in das Schlafzimmer, tötet mit dem Schwert das Kind und lässt die Waffe in ihrer Hand, um den Verdacht auf sie zu lenken. Auch rät er am nächsten Morgen, die Frau verbrennen zu lassen. Der Herr aber und seine Frau begnügen sich damit, sie Seeleuten zu übergeben, die sie in ein fremdes Land führen sollen. Auf hoher See wird die Frau von den Seeleuten unter Drohungen, ins Meer geworfen zu werden, aufgefordert, sich ihnen hinzugeben. Jedoch wechseln sie ihren Sinn und setzen sie nur an einem Felsen im Meer aus. Erst nach drei Tagen schläft sie ein. Im Traum erscheint ihr Maria und rät ihr, das Gras unter ihrem Haupt beim Erwachen zu sammeln, es sei gegen den Aussatz wirksam. — Sie tut es. — Ein Schiff, wie von Gott gesendet, nimmt sie auf und führt sie zu einem Hafen, wo sie sofort einen Kranken heilt, nachdem er vorher gebeichtet hat. Darauf kommen Kranke aus allen Provinzen zu ihr und werden geheilt. Auch der Bruder des Edlen, der sie des von ihm verübten Kindesmordes beschuldigt hatte und inzwischen erkrankt ist, hört von ihr und lässt sie zu sich rufen. Niemand erkennt sie. Zur Beichte aufgefordert, will er das ihr zugefügte Übel verheimlichen, doch erst, nachdem er auch dieses bekannt hatte, wird er gesund. Der Edle fordert sie auf, den soeben Geheilten zu heiraten, sie aber weist den Vorschlag ab und reist als Unbekannte nach Rom, wo sie auch mehrere Kranke heilt. Der Bruder des Kaisers ist aussätzig geworden. Zu ihm gerufen, fordert sie ihn zuerst auf, ihr vor dem Papste und dem Senat öffentlich zu beichten. Von der Umgebung gedrängt, willigt der Jüngling ein und bekennt alles. Der „Kaiser“ ist untröstlich, bald aber gibt sie sich zu erkennen, teilt aber dem Papst ihren Vorsatz mit, sich dem klösterlichen Leben widmen zu wollen, worauf er ihr seinen Segen erteilt. —

Es ist allzu verständlich, dass dieses Mirakel in den Jahrhunderten, wo der Marienkult so üppig blühte, ausserordentlich beliebt wurde. In zahlreichen lateinischen Hss., die sich in mehrere Redaktionen einteilen lassen, kommt dieses Mirakel immer wieder vor. Sehr beliebt und weit verbreitet war besonders die Fassung, in der dieses Mirakel in dem berühmten „*Speculum historiale*“ des Vincentius Belloracensis

(erste Hälfte des 13. Jahrh.) enthalten ist. Sie unterscheidet sich von der älteren (der Hs. des 12. Jahrh) nur durch ihre knappere, kürzere Form; folgt aber der älteren nicht nur in allen Details des Inhalts, sondern auch in vielen stilistischen Wendungen. Da diese Fassung auch ausserhalb des „Speculum historiale“ in einer Hs. des 13. Jahrh. Bibl. Nat. fr. nouv. acqu. 357 vorkommt, vermutet Wallensköld, dass sie daraus vielleicht vom Vincentius in sein Werk aufgenommen wurde, obwohl er die Möglichkeit zugibt, dass auch das Umgekehrte der Fall sein könnte, dass nämlich diese Fassung ein Werk des Vincentius sei und aus ihm von dem unbekanntem Schreiber der anderen Hs. wortgetreu abgeschrieben wurde. Diese letzte Möglichkeit scheint auch viel wahrscheinlicher zu sein, da von Vincentius, obwohl man seine unmittelbare Quelle nicht kennt, bisher nicht angenommen wurde, dass er, der so viele Mirakel und Erzählungen in sein Werk aufgenommen hat, ein sklavischer Abschreiber gewesen wäre. Den Text des Vincentius zitierte vollständig K. Massmann in seiner Ausgabe der Kaiserchronik. Für Ausgaben des „Spec. Hist.“ siehe W. Ward l. c. II, 699ff.

Dieser Fassung steht, auch stilistisch, sehr nahe das lateinische Prosamirakel, das Wallensköld in seinem Appendix, nach der einzigen ihm bekannten Hs. des Brit. Mus. Harleian 2316, veröffentlicht hat.

Aus derselben Zeit stammen auch zwei lateinische metrische Darstellungen des Mirakels: eine längere von einem unbekanntem Autor, nach Mussafias Angaben von Wallensköld aufgefunden und kopiert (nach dem Ms. Bibl. Nat. 17491, mit dem die Hs. Bibl. Nat. 2333 A nach Mussafia fast identisch ist) und eine kürzere Fassung in 69 Versen, 11<sup>1</sup>/<sub>2</sub> sechszeiligen Strophen von Johannes de Garlandia um das Jahr 1248 verfasst und wie die vorige von Wallensköld veröffentlicht (nach dem Ms. Brit. Mus. Royal 8 C. IV angegeben von Mussafia)<sup>1)</sup> und auch von Ward (II, 701) mit dem Beginn: „*Imperatrix accusata*“ etc.

Auf Vincentius beruhend, ohne ausdrückliche Erwähnung, oder seinen Namen zitierend, ist dieses Mirakel weiter aufgenommen worden von Etienne de Bourbon († um 1261) in seinen „*Tractatus de diversis materiis predicabilibus*“ veröffentlicht von Le Coy de la Marche in „*Anecdotes historiques*“ 1877; angegeben von Mussafia (l. c. III, 38). Auf de Bourbon beruht die Erzählung dieses Mirakels in Hubertus de Romains Buch: „*Liber de abundantii exemplorum*“ (Druck ohne Datum; Angabe von H. Oesterly, Wendunmuth V, 75) Ferner benutzte Vincentius auch Etienne de Besancon, in seinem „*Alphabetum narrationum*“, von Wallensköld, nach Mussafias Angaben (l. c. III, 45), nach Ms. Bibl. Nat. 15 913 veröffentlicht. Ebenso Johannes Gobii (Joh. Junior) in seinem berühmten Werke „*Scala celi*“ (Ulm 1480).

1) Marienlegenden III, 7.

Vincentius Namen zitiert Johannes Herold († 1468), bekannt gewöhnlich unter dem Namen „Discipulus“, der dieses Mirakel in gekürzter Form in seinem „Promptuarium de Miraculis Beate Marie Virginis“ wiedergegeben hat (vgl. Mussafia III, 45/61, Wallensköld 40). Auf Vincentius beruft sich auch der italienische Prediger Gabriel Bareletta (15. Jahrh.) in seinen „Sermones tam quadragesimales quam de sanctis“ (Lugduni 1505); angegeben von H. Oesterley loc. cit. Wallensköld führt noch eine lateinische, auf Vincentius wortgetreu beruhende Entlehnung dieses Mirakels, in dem anonymen Werke „Speculum Exemplorum“, gedruckt 1481, an.

Ausser diesen lateinischen Entlehnungen aus Vincentius ist dieses Mirakel nach ihm mehrfach auch in neuere Sprachen übersetzt oder in ihnen bearbeitet worden. Das ganze „Speculum historiale“ wurde gegen Ende des 13. Jahrh. ins Niederländische von Jacob Maerlant (Spiegel Historiae) übersetzt (Druck von 1784, Angabe von H. Oesterley in der Ausgabe der „Gesta Romanorum“ Berlin 1872, S. 747; vgl. auch Wallensköld 39). Die französische Übersetzung des „Spec. hist.“ von Jean de Vignay (erste Hälfte des 14. Jahrh., um 1320) ist unter dem Titel „Miroir historial“ bekannt (Druck von 1531).

Auch die Bearbeitung von Etienne de Besançon wurde übersetzt. Einmal ins Englische, wovon Wallensköld eine Hs. des 15. Jahrh. im Brit. Mus. Additional 25719 anführt mit dem Anfang: „*We rede in þe miracles of our ladie how somtyme in Rome þer was ane Emperour þat had a fayr wyfe and a chaste*“; dann auch ins Katalanische gegen Ende des 14. oder Anfang des 15. Jahrh., worüber Näheres in Wallensköld p. 43.

Ausser zu Übersetzungen dienten die lateinischen Fassungen des Mirakels auch als Vorlagen zu mehr oder minder freien Bearbeitungen in neueren Sprachen. Als solche werden von Wallensköld angeführt: eine italienische von Don Silvano Rozzi (16. Jahrh.) in seinen „Miracoli della Gloriosa Vergine Maria nostra Signora“, eine deutsche von Martin Coheem († 1712) in seinem „History-Buch“; eine holländische gedruckt im Anfang des 16. Jahrh. und drei verschiedene Redaktionen des Mirakels im Isländischen (l. c. p. 36 u. 41).

Von besonderem Interesse und am zahlreichsten sind die französischen Bearbeitungen des Mirakels und unter diesen ist die berühmteste die metrische Bearbeitung in 4064 Versen von Gautier de Coinci, verfasst um 1222—3, veröffentlicht von Méon (Paris 1823) in seinem „Nouveau Recueil de fabliaux et contes inédits“, vol. II, p. 1—128, unter dem doppelten Titel: „De l'Empererix qui garda sa chastée par moult temptacions, ou de l'Anpererix de Rome qui fu chacie de Rome pour son serorge“. Diese Fassung ist in mehreren Handschriften erhalten. Zunächst in der Hs. von Soissons, nach der Abbé Poquet seine Aus-

gabe der Mirakel von Gautier de Coinci besorgte (Paris 1857), mit der nach Mussafia die von W. Ward I, 717 beschriebene Hs. des Brit. Mus. Harleian 4401 identisch ist. In dieser Hs. ist unser Mirakel unter Nr. 38 und zwar in 3955 Versen enthalten. Weitere Hss. führt Wallensköld p. 37–8 an. Zu seiner Liste ist zu bemerken, dass er einige Hss. als zur Version G. de Coincis gehörend erwähnt, während sie von Weber in seinen wertvollen „Handschriftlichen Studien“ (Frauenfeld 1876) und nach ihm auch von Wolter in der Einleitung zu seiner kritischen Ausgabe der Legenden von dem „Judenknaben“ (Bibl. Normannica, herausgegeben von H. Suchier, Bd. II) in der Mirakelsammlung „Vies des pères“ angeführt werden. Auch das von Tobler im Jahrb. f. roman. und engl. Literatur VII nach einer Hs. der „Vies des pères“ erwähnte Mirakel wird von Wallensköld bei Coinci zitiert. Dies sind: die Hss. Bibl. Nat. f. 23111, Bibl. Nat. 24300, Par. Arsenal 3517 und die von Tobler (l. c.) beschriebene, die sich in Bern im Privatbesitze befindet, aus dem 15. Jahrh. stammt und aus der Tobler die Anfangsverse zitiert, die sich eng an Coinci anschliessen:

Li saige dit et fait savoir  
 Ou sage liure de savoir. (Hs. von Bern.)  
 As sages dit et fet savoir  
 Li très bon liures de savoir. (de Coinci.)

Da man in der überwiegenden Mehrzahl der Hss. der „Vies des pères“ eine andere, kürzere Fassung unseres Mirakels findet, die inhaltlich sowie auch stilistisch von der von Coinci bedeutend abweicht, ist es meines Erachtens geboten, dies ausdrücklich zu betonen, ebenso, da sowohl Weber als auch Wolter diese Coincische, in den oben angeführten als C, M und T bezeichneten Hss. der „Vies des pères“ vorkommende Version in derselben Rubrik mit der den „Vies des pères“ sonst eigentümlichen, kürzeren zugleich anführen, diesen Unterschied zwischen ihnen hervorzuheben, um Verwechslungen zu vermeiden. Bei der unter der Rubrik „Kaiserin von Rom“ vorkommenden Erzählung in „Vies des pères“ ist also bei den obenerwähnten Hss. (C, M und T) auf Coinci, als abweichend von den übrigen zu verweisen.

Eine andere französische Bearbeitung dieses Mirakels ist die von Jean Mielot, dessen „Miracles de Nostre Dame“ von Warner für den Roxburgh Club 1885 veröffentlicht wurden; unser Mirakel befindet sich darin unter Nr. 29.

Wallensköld veröffentlichte noch weitere französische Bearbeitungen und zwar zwei in Prosa, nach Ms. Bibl. Nat. fr. 1805 und Ms. Bibl. Nat. fr. 410 (hier wird die Kaiserin in einem Schiff „sens nul vivre“ dem Meere preisgegeben und von den Seeleuten gerettet); und eine metrische Bearbeitung in 1224 Versen nach Ms. Bibl. Nat. fr. 3516.

Im Spanischen erfuhr dieses Mirakel mehrfache Bearbeitungen. Coincis Fassung wurde einmal, wie Mussafia in seiner Abhandlung „Eine altspanische Prosadarstellung der Crescentia-Sage“<sup>1)</sup> nachgewiesen hat, ins Altspanische ziemlich treu übersetzt.

Auf Coinci, wenn nicht auf Vincentius — denn beide waren ihm bekannt — beruht die spanische metrische Bearbeitung des grossen schriftstellerischen Königs Alfonso X (el Sabio, „der Weise“ genannt), die in der neulich von der königl. spanischen Akademie luxuriös ausgestatteten Ausgabe der „Cantigas“ Alfons X. im Bd. II, p. 7—12, unter Nr. V enthalten ist. Sie ist in sechszeiligen Strophen — 26 an der Zahl — abgefasst, die mit dem ständigen Refrain:

*Quen as coitas d'este mundo ben quiser soffrer,  
Santa Maria deue sempre ante si pōer.*

versehen sind.

Wallensköld spricht weiter die Vermutung aus, dass auf einer verloren gegangenen gallizischen Übersetzung de Coincis vielleicht eine portugiesische Romanze des 16. Jahrh. von Balthasar Dias „Historia da Imperatrix Porcina, mulher do Imperador Lodonio da Roma“ (Neudruck von Th. Braga in „Floresta de varios Romances 1869“) beruhe.

Im Italienischen wurde dieses Mirakel zunächst in der von Mussafia analysierten „Istoria di Flavia Imperatrice“ von Giovanni Briccio (1581—1646) metrisch bearbeitet. Es ist ein Gedicht in 81 Ottave rime, also 648 Versen. Als Quelle wird in der uns bekannten Ausgabe (Venezia 1812) direkt auf Vincentius und den Discipulus u. a. verwiesen: Im inneren Titel p. 3 heisst es „Istoria . . . descritta da Vincenzo nel Specchio Istoriale, dal Discipulo ed altre“. Inhaltlich stimmt die „Flavia“ mit dem Mirakel des Vincentius vollkommen überein. Wallensköld führt auch eine dramatische Bearbeitung der „Flavia“ Briccios aus dem 18. Jahrh. an. In welchem Verhältnis zu Briccio die von Wallensköld auch nur dem Titel nach erwähnte „Rappresentazione St. Flavia“ von Beverini und jene von Musarra steht, war ich nicht in der Lage nachzuprüfen.

Ausser diesem erwähnt Wallensköld noch ein anderes italienisches Gedicht in „ottave rime“ (15 Kapitel, mehr als 900 Strophen) von Don Felice Passero, gedruckt 1616, bisher nicht neugedruckt und Wallensköld nur in einer Analyse des erwähnten Druckes bekannt geworden. Von den von ihm hervorgehobenen Abweichungen sind besonders die zwei folgenden interessant: das Kind wird nicht mit Vorbedacht ermordet, sondern als der betreffende Bruder Urania zu vergewaltigen versucht und das Kind zu schreien anfängt, wird es getötet. Dazu

---

1) Stzb. W. A. Phil. Cl. Bd. LIII.

wäre der unvorbedachte Kindesmord bei versuchter Vergewaltigung in der „Oliva“-Version der „Constantia“-Sage zu vergleichen. — Das Schiff, das die Frau von der Insel wegführt, ist ein magisches, von einer unsichtbaren Hand gelenktes, wozu man das leere, steuer- und ruderlose Schiff der „Constantia“-Sage in Vergleich ziehen könnte, neben dem „Mirakel“ des Ms. Par. Bibl. Nat. fr. 410. Auch das wegen eines ähnlichen, übernatürliche Bootes interessante *Lais* der Marie de France „Gugemar“ verdient hier einer Erwähnung. Dieser Zug, der den orientalischen Versionen ganz fremd ist, scheint auf alte indogermanische, mythologische Vorstellungen zurückzugehen. Vgl. auch Straparola III, 1.

Auch in Deutschland erfuhr unser Mirakel mehrfache Bearbeitungen. Zunächst ist zu erwähnen die Bearbeitung von Joh. Moritz Schulze in seinem Werk der „Seelen Trost“ (15. Jahrh.), angegeben von Oesterley (Wendunmuth V, p. 75). Verschiedene Redaktionen, nieder-, hochdeutsche, dänische und schwedische, sowie mehrere Ausgaben des Werkes führt Wallensköld p. 57 an.

Chronologisch steht dem „Seelen Trost“ ganz nahe das Fastnachtsspiel des Nürnberger Meistersingers Hans Rosenblüt (lebte um 1450), das A. von Keller in seiner Ausgabe der „Fastnachtsspiele“ des 15. Jahrh. (3. Teil, p. 1139—1149) veröffentlichte. Das Gedicht zählt 458 Verse, der letzte enthält den Namen des Autors; es wurde, wie Wallensköld angibt, ins Plattdeutsche übersetzt und gedruckt (in Magdeburg 1500).

Eine weitere Bearbeitung des Mirakels ist die des Meistersingers Albrecht Baumholtz, in dessen Gedicht die „Kaiserin von Rom“, das 17 Strophen von je 15 Versen zählt und von Wallensköld im Appendix veröffentlicht ist. Wie die Episode des Turmes zeigt, scheint Baumholtz auf Rosenblüt zurückzugehen — es ist nicht der eigens in listiger Absicht gebaute Turm, sondern ein Turm, in den man Missetäter einzusperren pflegte; statt Gott selbst, der bei Rosenblüt erscheint, tritt bei Baumholtz wieder die heilige Jungfrau auf.

Auch eine deutsche dramatische Bearbeitung dieses Mirakels ist bekannt und zwar von keinem geringeren als von dem Meister der Meistersinger Hans Sachs. Seine „Comedi mit vierzehn personen, die unschuldige Keyserin von Rom“, ist von 1551 datiert und befindet sich im VIII. Bd. seiner Werke in der Ausgabe von A. Keller. Der Prolog, der den kurzen Inhalt des Dramas enthält, wurde auch von Massmann in der Ausgabe der „Kaiserchronik“ (Bd. III, p. 906) mitgeteilt.

Merkwürdigerweise fehlen englische Bearbeitungen dieses Mirakels. Von den 42 Mirakeln des Vernon-Ms. sind zwar nur 9 erhalten geblieben, aber, wie aus der erhaltenen Inhaltsangabe zu sehen ist, war auch unter den verlorengegangenen unser Mirakel nicht enthalten. Auch die

in England kompilierten lateinischen Mirakelsammlungen enthalten unser Mirakel nicht, so die Wil. of Malmesbury zugeschriebene Sammlung des Salisbury-Ms. 97, von Mussafia II, 35—38 näher analysiert; und auch die Adgarsche Sammlung. Das von Mussafia zitierte Ms. 15723, das auf Vincentius' „Spec. Hist.“ beruht, scheint nach W. Wards Angaben unser Mirakel nicht zu enthalten, da gerade in den cap. 90—92 eine andere Erzählung ihre Stelle gefunden hat. Ebenso das Ms. Addit. 17920, das auch mit „Spec. Hist.“ mit Ausnahme des cap. 90—92 („Kaiserin von Rom“) korrespondiert. Dagegen ist unser Mirakel nach Joh. Herolt enthalten im Ms. Addit. 19909, datiert A. D. 1473 (cf. W. Ward l. c. II, 679—80).

Auch das lateinische von Mussafia näher analysierte Ms. Balliol College 240, Oxford, von der Wende des 12. u. 13. Jahrh., das nach Ward mit der französischen Mirakelhandschrift Royal 20: B. IV eng verbunden zu sein scheint, enthält unser Mirakel nicht. Beachtenswert ist es aber, dass die von Mussafia II, 45 angeführte Cambridger Hs. des 14. Jahrh. Mm. 6. 15, nach welcher Mussafia den Titel, Anfang und Schluss einer selbständigen, zu der Mirakelsammlung nicht zugehörigen Erzählung (enthalten auf fol. 149—151) mitgeteilt hat, eine Ausnahme bildet. Es heisst dort: *De Isabella imperatrice: Erat quidam imperator romanus uxore carens, qui castitatis vitam ducere copiebat. — illico pristina restitutus est sanitatis*. — Ist darin nur von einem Verfolger die Rede, etwa wie in der Version „Vies des pères“?

Wirft man nun einen Blick auf die ausserordentlich zahlreichen Bearbeitungen dieses Mirakels, so kann man konstatieren, dass trotz dieser Reichhaltigkeit sehr wenig Mannigfaltigkeit herrscht. Es gibt, was den Inhalt betrifft, entweder gar keine oder nur minimale Abweichungen. Die stärksten Abweichungen zeigen noch die deutschen Bearbeitungen der Minnesänger: Rosenblüt, Baumholtz, H. Sachs. Der erste hat, wie schon erwähnt, die Turmepisode modifiziert, worin ihm Baumholtz nachgefolgt ist. Er führte auch Gott selbst statt der heiligen Jungfrau hinein, worin Baumholtz die häufigere Gestalt der Episode bewahrte. Sonst bewahrten sie beide, sowohl die beiden Hauptintriguen als auch die Episode auf dem Schiffe, wo die Seeleute die Frau zuerst mit Liebesanträgen belästigen, sie aber doch, ohne ihr Gewalt anzutun, auf dem Felsen aussetzen. Dagegen fehlt die versuchte Vergewaltigung bei der ersten Todesstrafe, es heisst nur, dass sie, als sie in „Todesbanden lag“ (als man sie enthaupten wollte), von dem fremden Herrn gerettet ward. — H. Sachs liess auch bei der zweiten Verfolgung die versuchte Vergewaltigung (auf dem Schiffe) aus; den Mörder liess er das Messer hinter dem Polster verbergen; statt Maria erscheint ein Engel, der der Kaiserin die „Creutzwurtz“ bringt; sie kleidet sich als Arzt in Männertracht an. Nach der Erkennung nimmt

sie der Kaiser wieder zu sich und hält einen ganzen Monat lang das neuerliche Hochzeitsfest.

Die Bearbeitung de Coincis, sowie die übrigen französischen Fassungen, die prosaischen wie die metrischen, schliessen sich inhaltlich eng an die lateinischen Vorlagen an; und ebenso die Cantiga Alfons des X.

b) *Variante der „Vies des pères“*. Dieser Variante des Mirakels fehlt die zweite Intrigue, die Episode des Kindesmordes. Ausserdem weicht sie sowohl stilistisch als auch in einigen Details von der eben besprochenen Variante a) beträchtlich ab, so dass wir sie hier gesondert einer näheren Betrachtung unterziehen wollen. Ihr Inhalt, zuerst von Legrand d'Aussy in den „Fabliaux“ Ausgabe von 1781, tom. IV, p. 115 analysiert, ist kurz der folgende:

Ein römischer Kaiser gelobt in seiner Krankheit, nach der Genesung eine Pilgerfahrt nach dem heiligen Grabe unternehmen zu wollen. Während seiner Abwesenheit übergibt er das Reich seinem Bruder zur Verwaltung, aber so, dass die Kaiserin die eigentliche Herrscherin bleibt. — Liebesanträge des Schwagers, nachdem er umsonst gegen sich selbst gekämpft hat. — Nach wiederholten Auseinandersetzungen lässt ihn die Kaiserin schliesslich gewaltsam in einen Turm einsperren und bewachen. Bei der Rückkehr des Kaisers wird er freigelassen, geht dem Bruder entgegen und beschuldigt die Kaiserin der Unzucht; auch stellt er dar, dass sie ihn, weil er sich von ihr nicht verführen liess, in den Turm eingesperrt hat. Der Kaiser glaubt diesem Berichte, übergibt seine Gemahlin — ohne sie zu schlagen — drei Rittern um sie zu töten. Diese drei werden von Mitleid ergriffen und vereinbaren, sie auf einen Felsen im Meer auszusetzen, sie nehmen ihr die Kleider (bis aufs Hemd) weg, und berichten, nach Rom zurückgekehrt, den Befehl erfüllt zu haben. Die ausgesetzte Kaiserin betet zur heiligen Jungfrau. Mitten im Gebet schläft sie ein, Maria erscheint ihr und verweist auf ein Kraut unter ihrem Haupte, womit sie alle Leprösen wird heilen können. Als sie aufwacht, tut sie nach diesen Worten. Inzwischen kommt ein Schiff daher, vom heftigen Wind getrieben; sie wird aufgenommen und erhält Kleider. Im selben Momente wird der Wind stille, wie durch ein Wunder. Nachdem sie ans Land gebracht wird, findet sie Unterkunft bei einer alten, guten Frau. Der Herrscher dieses Landes ward von Lepra heimgesucht. Sie heilt ihn und wird dadurch in allen Landen bis Rom berühmt. Des Kaisers Bruder ist an einer schweren Lepra erkrankt. Durch Boten lässt sie der Kaiser nach Rom rufen. Der Bruder wird geheilt, nachdem er zuerst gebeichtet hat. Sie tröstet dann den Kaiser, der um die unschuldig verstossene Gemahlin klagt und weint:

*De petit est cil damagez*

*Quand il perd sa fame ou son buef;*

*Ce courroux ne vaut pas un oeuf . . .  
Pour une fame en avez cent.*

Sie fragt ihn, ob er wirklich die Verlorene so sehr liebt, gibt sich zum Schluss zu erkennen und erzählt ihre Schicksale. Die drei Ritter werden belohnt, der falsche Bruder des Landes verwiesen.

Diese Version, von Wallensköld nach dem Ms. Bibl. Nat. fr. 1546 veröffentlicht, ist in ausserordentlich zahlreichen Hss. vertreten. Die zuerst von Weber zusammengestellte Handschriftenliste wurde später von Walter, Schwan<sup>1)</sup> und auch schon von Mussafia<sup>2)</sup> noch bedeutend erweitert. Auch Wallensköld führt einige neue Hss. an, die unsere Erzählung enthalten. Wie schon oben auseinandergesetzt wurde, sind in diesen Handschriftenlisten einige Hss., nämlich die als C, M, O und T bezeichneten, die die längere Mirakelversion nach Coinci, und nicht die eben mitgeteilte enthalten, zu streichen. Beide Versionen müssen, wie schon betont wurde, auseinandergehalten werden, da die Abweichungen zwischen ihnen recht bedeutend sind. Wir wollen dieselben hier näher berühren. Das Fehlen des Kindesmordes in der Version der „Vies des pères“ ist als der bedeutendste Unterschied schon erwähnt worden. Ferner kommen noch folgende Momente in Betracht:

Das Gelöbnis des Kaisers während einer Krankheit, eine Pilgerfahrt unternehmen zu wollen, fehlt der Version Coinci. Der Turm, in den der falsche Schwager eingesperrt wird, ist hier einfach als Gefängnis gebraucht, es spielt weder bei dessen Erbauung noch bei der Einsperrung des Schwagers die List eine Rolle wie in der Version Coinci. — Nach der Anklage wird die Kaiserin — ohne ins Gesicht geschlagen zu werden — drei Rittern — statt zwei Dienern — zur Ausführung der Todesstrafe an ihr übergeben. — Diese versuchen sie nicht zu vergewaltigen. Sie wird im blossen Hemd auf dem Felsen ausgesetzt. — Nach ihrer Befreiung vom Felsen wird sie von einer guten alten Frau in Obdach genommen. — Sie heilt sofort den Landesherrn vom Ausatz. — Das sind alles Züge, die speziell in diesem kürzeren Mirakel vorkommen und denen im längeren „Mirakel“ (Coinci) keine Parallelen entsprechen.

Das sind der Unterschiede genug, um für dieses „Mirakel“ eine selbständige, mit der Version Coinci und deren Vorlagen nicht näher als im Thema zusammenhängende Quelle annehmen zu können. Mehr als Vermutungen kann man aber darüber nicht aussprechen. Die ältesten Hss. der „Vies des pères“ sind fast ebenso alt wie die ältesten uns erhaltenen Hss. der Mirakel Coincis und anderer französischer Be-

1) Der letztgenannte in Romania XIII, 233 ff.

2) Ibid. VIII.

arbeitungen unserer Erzählung. Es wäre also möglich, dass auch die Version „Vies des pères“ analog der längeren französischen Version auf irgendeine ältere, vielleicht lateinische Quelle zurückzuführen ist. Leider ist bisher eine ältere lateinische Fassung, die dieser Version als Vorlage dienen konnte, nicht bekannt geworden. Auch das Cambridger Ms. Mm. 6. 15, sofern seine Geschichte, wie es scheint, mit dieser Variante zusammenhängen soll, ist erst aus dem 14. Jahrhundert.

Jedenfalls kann ich mich mit Wallenskölds einfacher Zurückführung dieser Version auf die längere nicht zufrieden geben und glaube, dass durch eine solche Annahme all die spezifischen Züge dieser kürzeren Version nicht erklärt sind.

Auf dieser kürzeren Fassung des Mirakels und nicht auf Gautier de Coinci, wie fälschlich von L. Voigt<sup>1)</sup> behauptet und von H. C. Jensen<sup>2)</sup> als richtig angenommen wurde, beruht das „Mystère de l'empereur de Rome“, das zuerst von Michel in seinem „Théâtre français du Moyen Age“ (1839), und dann von U. Robert et Gaston Paris in ihrer vortrefflichen, für die Société des anciens textes français besorgten Ausgabe der „Miracles de Nostre Dame“ (tom. IV, unter Nr. XXVII, p. 239—313) veröffentlicht wurde. Wie in den „Vies des pères“ haben wir auch im „Mystère“ ein Gelöbnis des Kaisers während der Krankheit, dass er nach seiner Genesung das heilige Land besuchen werde. — Er überlässt das Reich seinem Bruder, doch so, dass die Kaiserin seine Obherrin bleibt (*souveraine et maitresse*). — Hierauf folgt das Segenholen vom Papst und der Abschied. — Der Schwager hält sich anfangs nach dem Gebot der Sitte, bald aber wird er leidenschaftlich verliebt und fühlt sich wie krank. Die Kaiserin besucht ihn und spricht ihm liebenswürdige Worte zu. Er wird sofort gesund. Da er ihre Liebenswürdigkeit falsch gedeutet hat, wird er jetzt drängender. Sie schickt ihn in die Burg, und als er drin ist, lässt sie die Burg verschliessen. — Es folgt ein Intermezzo zwischen dem Burgwächter und dem Badouin, dem Getreuen des Eingesperrten, der die Kaiserin nun auffordert, seinen Herrn in Freiheit zu setzen. Er wird aber von ihr des Besseren belehrt und zu ihren „escuier“ geschlagen. — Auf die Nachricht von der Rückkehr des Kaisers lässt sie den Schwager frei und schickt ihn mit Badouin dem Kaiser entgegen. — Die falsche Anklage im selben Sinne wie in den „Vies des pères“. — Zu Tötlichkeiten kommt es auch hier nicht. — Die Kaiserin wird hier wie dort — drei Rittern, Badouin und noch zwei Kavalieren übergeben. Aus Mitleid setzen sie diese auf dem Felsen aus, nachdem sie ihre Kleider mit sich ge-

1) L. Voigt: Die Mirakel der Pariser Hs. 819, Leipziger Diss. 1883.

2) H. C. Jensen: Miracles de „Nostre Dame“ im Verhältniss zu Gaut. de Coinci, Bonn 1892.

nommen haben. — Sie berichtet, den Befehl erfüllt zu haben. Nach gewöhnlicher Art erscheinen die Himmlischen mit der Notre Dame, die der Kaiserin von dem Kraut unter ihrem Haupte spricht. — Es kommt ein Schiff, von heftigem Sturm dahergetrieben, der bei ihrer Rettung plötzlich stille wird. — Unterkunft bei einer guten Frau (ostesse). — Krankheit und Genesung des Landesherrn. — Da kommen Boten vom römischen Kaiser, die sie nach Rom zu des Kaisers kranken Bruder führen. — Heilung nach der Beichte. Von stilistischen Anklängen führe ich nur die Verse an, die sich jenen bei dem Mirakel der „Vies des pères“ zitierten eng anschliessen:

*Ci perdu avez une femme  
Cent en avez se vous voulez.*

Auch die am Schlusse des Mirakels vorkommende Erzählung der Kaiserin in Form eines Berichtes von ihren Schicksalen, wird im *Mystère* wiederholt. Dieses endet mit einem vom Papste selbst arrangierten Feste mit Gesang. Das *Mystère* hat im ganzen 2126 Verse und wird seiner Entstehungszeit nach zu Ende des 14. Jahrhunderts angesetzt.

Legrand d'Aussy fügte zu seiner Analyse des Mirakels hinzu, dass aus ihm Mlle de la Rochguilhen einen Roman (Novelle) gemacht habe, was Wallensköld bestätigt, der auch nähere Angaben über die Ausgaben, sowie über die Abweichungen dieses Romans anführt (p. 45).

Wahrscheinlich als auf dieser Version des Mirakels beruhend, durch den Weg der Popularisierung etwas verändert, ist eine abruzzische Volkserzählung zu betrachten. Sie ist von Antonio de Nino aufgeschrieben, und unter dem Titel „Favola Gentile“, in seinem „Usi e costumi abruzzesi“ Firenze (tom. III, p. 153—156) abgedruckt worden.

Favola Gentile ist, wunderlich genug, der Name der Königin. Der König geht auf einen Feldzug und vertraut seine Gemahlin seinem Bruder. Dieser versucht sie zu entehren, wird aber in einen Turm eingesperrt, und bis zum Tage der Rückkehr des Königs darin gehalten. Befreit, beschuldigt er die Königin schlechten Lebenswandels. Der König befiehlt, ihr die Kleider auszuziehen und sie ins Wasser zu werfen. Die Diener lassen sie auf einem Baum am Meeresstrande zurück. In der Nacht entsteht ein Sturm, der Baum bricht und Favola Gentile fällt auf eine Felsenklippe. Der Sturm wird still und sie schläft ein. Eine Fee erscheint neben ihr und sagt ihr, sie solle das Kraut unter ihrem Haupte sammeln, es heile Krankheiten. Sie wacht auf und tut so. Sie kleidet sich als Pilgerin, wandert durch die Welt, und erfährt, dass ihr Schwager leprös geworden ist. Sie kommt zu ihm als Pilgerin verkleidet, verspricht ihm Heilung, wenn er öffentlich beichtet. Dieser versucht die eine Übeltat zu verschweigen, sie aber ermahnt ihn. Er bittet den König um Verzeihung, und als ihm diese versprochen wird,

bekannt er seine Verleumdung, und wird geheilt. Der König ist erregt, Favola Gentile nimmt ihre Pilgerkleider herunter und gibt sich zu erkennen. Nachher gebärt sie einen Knaben.

Dass die heilige Jungfrau durch eine Fee ersetzt ist, und dass die Aussetzung auf dem Felsen durch den beliebten Zufluchtsort verfolgter Frauen und Mädchen — einen Baum — eingeleitet wird — ändert an dem Charakter dieser Erzählung, die eine popularisierte Form des Mirakels ist, nichts.

c) *Variante der St. Guglielma.* Eine andere, stärker abweichende Gestalt erhielt das Mirakel in der noch reichlicher als die eben betrachtete vertretenen, Variante der St. Guglielma, auf die schon Mussafia verwiesen hat. Diese Erzählung kommt in zwei quantitativ abweichenden Gestalten vor: einer längeren, die beide Intriguen enthält, und einer kürzeren, der die Episode des Kindesmordes fehlt. Sonst stimmen beide Fassungen auch inhaltlich miteinander überein. Die erste, längere Fassung wird repräsentiert durch Antonio Bonfadinis († 1428) „Vita di S. Guglielma“, veröffentlicht als Nr. 159 der Sammlung „Scelta di curiosità letterarie inedite o rare“ (Bologna, Romagnoli 1878, p. 1—67), die kürzere Fassung stellt Antonia da Pulcis (gegen Ende des 15. Jahrh.) Rappresentazione di S. Guglielma, veröffentlicht von D'Aucona in seinen „Sacre Rappresentazioni“ (tom. III, p. 208 bis 234) vor. Beide Fassungen stimmen sowohl in der ziemlich langen Einleitung, worin die Verheiratung Guglielmas, der Tochter des englischen Königs, mit dem König von Ungarn breit dargestellt resp. erzählt wird, als auch in der Behandlung der ersten Intrigue überein.

Boten des ungarischen Königs kommen an den englischen Hof, um Guglielma, die Tochter des englischen Königs, für ihren Herrscher zu werben. Guglielmas Vater und Mutter reden ihrer Tochter zu, und da es sich um einen kürzlich zum Christentum bekehrten König handelt, der im Glauben befestigt werden soll, willigt Guglielma trotz ihres Jungfernschaftsgelöbnisses in die Heirat ein. — Nach derselben dringt sie in ihren Gemahl, das heilige Land zu besuchen. Das Land wird vom König ihr und dem Bruder anvertraut. Dessen Liebesanträge und Abweisung. Die Turmepisode fehlt. Sein Verrat wird teilweise motiviert, da es heisst, er fürchtete, sie könnte ihn selbst seines Betragens halber beschuldigen. — Der König will anfangs die Verleumdung nicht glauben, lässt sich aber vom Bruder überzeugen und überlässt ihm die Strafe Guglielmas. Dieser teilt das Todesurteil den Hofleuten mit (Richtern, brieflich — Bonf.) und Guglielma soll verbrannt werden. Zur Richtstätte geführt, betet sie, ihr Gefolge wird von Mitleid ergriffen, der Führer rät, ihre Kleider und ein Tier zu verbrennen, sie aber frei gehen zu lassen unter dem Versprechen, dass sie in ferne Lande gehen und nie mehr zurückkehren werde.

Hier trennen sich beide Fassungen, die kürzere geht ihrem Ende zu, während die längere hier die zweite Intrigue verknüpft. Guglielma reist, in einfacher Tracht, mehrere Tage, bis sie in einen Wald gelangt, wo sie von den Jägern des Königs von Frankreich durch freche Anträge und Worte beleidigt, vom König selbst aber freundlichst empfangen und nach Hause geführt wird. Die Königin gebärt kurz danach einen Sohn, der Guglielma zur Pflege anvertraut wird. Der grosse Seneschall des Königs, von ihr verschmäht, erstickt das Kind mit ihrer „Binde“, als er eines Tags, während Guglielma zur Messe gegangen war, das Kind allein im Zimmer schlafend fand. Guglielma soll auf das Drängen der Barone, da der König an ihre Schuld nicht glaubt, verbrannt werden. In der Nacht erscheint ihr die heilige Jungfrau und erteilt ihr die wundertätige Heilkraft. Sie wird zum Schlosse hinausgeführt. Ihre Wächter schlafen ein, zwei Engel in Gestalt von zwei Jünglingen führen Guglielma zu einem Schiffsherrn, und übergeben sie ihm. Beim Abschiednehmen gibt einer von ihnen ihr einen Ring. Am Schiffe erprobt sie ihre Kunst, und wird vom Schiffsherrn in ein Kloster gebracht, wo dessen Verwandte Äbtissin ist. Ihre beiden Verleumder sind miselstüchtig geworden und suchen ihre Hilfe auf. Sie bekennen ihr Verbrechen erst bei der zweiten Beichte, nachdem sie ihnen Verzeihung von den Königen erbeten hat. Dann werden sie geheilt. Schliesslich gibt sie sich zu erkennen, indem sie ihren Schleier hebt. Sie kehrt mit ihrem Gemahl heim, wirkt noch viele Wunder, während der König Kirchen und Klöster baut.

In der kürzeren Fassung erscheint Maria und die zwei Engel, als sie bei dem ersten Todesurteil von den mitleidvollen Rittern freigelassen wird. Es folgt die Übergabe an den Schiffsherrn, auch der Ring fehlt nicht, und die Details der Schlussepisode.

Die längere Fassung war Mussafia unbekannt. — Da im Titel eines andersnamigen Mirakels, nämlich in der „*Historia della serenissima Regina di Polonia*“, die auch Mussafia dem Namen nach erwähnte, von einer zweimaligen Hinführung in den Wald zur Hinrichtung („*laquale due volte iniquamente fu mandata nelle silve ad uccidere*“) die Rede ist und das Werk, nach Wallensköld, eine Gravüre mit der Darstellung einer Szene aus Guglielmas Geschichte enthält, scheint Mussafias und Wallenskölds Vermutung, dass auch diese Erzählung hierher gehöre, begründet zu sein. Diese sowie eine andere ebenfalls nur als Vermutung ausgesprochene Meinung Wallenskölds, dass auch die *Rappresentazione di S. Guglielma* von Tomaselli hierher gehöre, war ich leider nicht in der Lage nachzuprüfen, da die hiesigen Bibliotheken versagten.

Wie aus den Inhaltsangaben hervorgeht, weicht die Legende der St. Guglielma nicht nur von dem ursprünglicheren Mirakel, sondern auch

von der auf ihm begründeten Legende von der „Flavia“ beträchtlich ab. Nicht nur die Einleitung, die ja ganz neu hineingefügt ist, sondern auch der weitere Inhalt zeigt starke Veränderungen. Es fehlt die Turmperiode gänzlich; es fehlt nach der Beschuldigung die Begegnung der Gatten. Die Strafe selbst — der Feuertod — kommt in dieser Gestalt sonst in keiner Version dieser Sage vor, ist aber in der Constantia-Sage in derselben Gestalt (Verbrennung der Substituten) ausserordentlich häufig und wird möglicherweise von dort entlehnt sein. Auch die Kindesmordperiode ist sehr verändert, ihr fehlt das dem Mirakel, ja dem ganzen Kreise der Sage Eigentümliche, die Ermordung des Kindes durch Messer oder Schwert; sie ist hier durch das Ersticken mit der Wickel (binda) ersetzt. Auch das wundertätige Kraut des Mirakels fehlt, und Guglielma bekommt einfach von der heiligen Jungfrau die wundertätige Heilkraft, ähnlich der „Crescentia“ der Kaiserchronik.

So leicht man die Geschichte der „Flavia“ aus dem Mirakel ableiten kann, so schwer wird man, bei den hervorgehobenen, bedeutenden Abweichungen, besonders wenn man die Treue bedenkt, mit der auch freiere Bearbeiter jener Zeit sich an ihre Vorlagen hielten (man beachte z. B. eben die Flavia oder das Mystère ihren Quellen gegenüber!), die Annahme einer direkten Entstehung der Guglielmalegende aus dem Mirakel als richtig anerkennen können. Es ist wohl eine nicht besonders geschickte, für religiöse Zwecke gemachte, Kompilation, wie ja solche damals überall in der Mode waren, wo man sich nicht scheute, die inzestuösesten Helden und Heldinnen der Märchenliteratur zu Heiligen zu erheben. Die unmittelbare Vorlage dieser Kompilation aber muss, wenn man sie auf alle Fälle aus dem Mirakel ableiten will, schon stark verändert gewesen sein, und die dem Mirakel eigentümlichen Züge gänzlich verwischt gehabt haben.

Diese Annahme wird man noch berechtigter finden, wenn man eine andere italienische Bearbeitung dieser Version, von der Mussafia eine ausführliche Analyse mit vielen Zitaten, gegeben hat, nämlich das italienische aus dem 15. Jahrh. stammende und in einer Hs. des Benediktinerstiftes Göttweih aufbewahrte, Gedicht von 5384 Versen (i. e. 673 Ottave rime) näher betrachtet. Das Gedicht, dessen Titel „Del Ducha d'Angio e de Constanze sa mojer“ ist, wird von Mussafia auf eine verlorene französische Vorlage zurückgeführt. Trotz der mannigfachen Abweichungen, die ja schon der Länge halber notwendig waren, wird man in diesem Gedichte doch mehrere Züge finden können, für die man mit mehr Recht das Mirakel als Quelle annehmen darf, als dies bei der Guglielmalegende der Fall ist.

Ich gebe zunächst in möglichster Kürze den Inhalt dieses Gedichtes:

Herzog Ludwig von Anjou erblindet plötzlich. Falsche Pilger berichten ihm trügerisch, dass ein Blinder in Venedig geheilt wurde, indem der Erzbischof seine Augen mit der Hand des heil. Markus berührt habe. Der Herzog geht nach Venedig und lässt seinen Neffen Glifet als seinen Stellvertreter zurück. Vom Dogen erbittet sich der Herzog die wundertätige Berührung und wird auch wirklich gesund. Als er beim Dogen zu Tische geladen ist, sieht er dessen Tochter Constanza, verliebt sich sofort in sie und bald danach wird auch die Hochzeit gefeiert. Ein Jahr noch verbleibt Ludwig in Venedig. Auf der Heimkehr empfängt er im Kastel von Utrepas seinen Bruder, den König von Frankreich, der einen Kreuzzug gegen die Sarazenen, nach dem heil. Lande führt. Trotz des Sträubens willigt schliesslich auch Herzog Ludwig mit seinen Baronen ein, an dem Kreuzzuge teilzunehmen. Er vertraut Land und Weib seinem Neffen Glifet an. Dieser verhält sich anfangs seiner Schwägerin gegenüber nach Zucht und Sitte, bald aber folgten die Liebesanträge, die Constanza schliesslich anzunehmen vorgibt. In derselben Nacht aber flüchtet sie mit einigen treuen Dienern und Dienerinnen auf ein Schloss im Walde. Ihr Aufenthaltsort wird durch Spione entdeckt. Glifet ruft sie zurück und verspricht Reue, stimmt aber in Wirklichkeit auf Rache in der Furcht, er könnte verraten werden und Strafe erleiden. Unter falschem Vorwande, seine Leidenschaft bekämpfen zu wollen, rät er Constanza in das Waldschloss zu übersiedeln. Gibt ihr aber vier gedungene Schergen zum Gefolge, die sie im Walde morden sollen. Umsonst bittet sie diese um Gnade, nur die Frist zu einem Gebet wird ihr noch gewährt. Sie betet und verzeiht selbst dem Glifet seine Untat. So viel Milde besiegt die Schergen, sie lassen sie frei davonkommen, mit dem Versprechen, dass sie sich heimlich entferne. Zum Beweis der vollstreckten Strafe tränken sie ihr Hemd in Blut. Glifet rät ihnen, beim Hof zu berichten, Constanza sei geflohen. An einem Fluss in der Nähe einer grossen Stadt wird Constanza von der Wäscherin einer Gräfin freundlich aufgenommen und hilft ihr bei der Arbeit. Die Gräfin erfährt so von Constanza, ruft sie zu sich und behält sie, ja vertraut ihr ihren kleinen Sohn zur Pflege. Des Grafen Neffe Girardin verliebt sich nun in Constanza; abgewiesen, rächt er sich, indem er mittels einer Leiter heimlich ihr Schlafzimmer ersteigt und den Knaben erwürgt. Dann kehrt er in sein Zimmer zurück und schläft ruhig bis zum Morgen. Des Morgens beschuldigt er selbst Constanza des Mordes und rät zum Feuertod. Die Gräfin aber erbittet mildere Strafe, und so wird sie Seeleuten übergeben, die sie auf einer einsamen Insel im Meer aussetzen, und zwar im blossen Hemd. Auf ihr Gebet erscheint ihr da ein Engel, der ihr ein goldenes Gefäss mit einer wundertätigen Salbe gibt. Ein Seeräuberschiff rettet sie, der Kapitän erbarmt sich ihrer, kauft

ihr, in Spanien angelangt, ein Pilgerkleid, und mit einer Summe Geld versehen übergibt er sie einer Gruppe von Pilgerinnen, die nach Poggio wallfahren, wo Constanza zuerst als Magd, dann als Nonne verbleibt. Durch ihre Salbe wirkt sie Wunder. — Glifet wird leprös und wird von seinem heimgekehrten Onkel nach Poggio geführt. Unterwegs kehren sie beim Grafen von Vendonia ein, der sich ihnen mit seinem leprösen Neffen Girardetto anschliesst. Unter der bekannten Bedingung werden sie geheilt. Interessant ist der Zug, dass Girardin zuerst den Kindesmord verschweigt und die Salbe deshalb keine Wirkung hat, so dass er erst zum zweitenmal alles bekannt.

In dem Gedichte, Vers 1273 des Auszuges von *Mussafia*, werden die Leiden Constanzes mit jenen der *Guglielma* verglichen; was auf eine Kenntnis dieser Legende von dem Verfasser des Gedichtes schliessen lässt. In der Tat lassen einige Details auf den Einfluss der *Guglielma* bei der Abfassung dieses Gedichtes schliessen: so das Erwürgen des Kindes statt der Ermordung mit dem Messer; Erscheinen des Engels statt Marias, das Betragen des Schiffkapitäns; Fehlen der eigentlichen Turmepisode. Ob man in dem Waldschloss (*castel del bosco*) einen, wenn auch fernen Vertreter des Turmes der Sage zu sehen berechtigt ist, lässt sich schwer entscheiden. — Einige Züge scheinen aus der kürzeren Fassung des Mirakels entlehnt zu sein, so das Aussetzen im blossen Hemd, dann auch die Unterkunft bei einer Frau. Wieder andere Züge zeigen recht volksmässigen Charakter: so das Tränken des Hemdes in Blut, die Verheimlichung des Namens, die Episode mit den Waschfrauen und besonders der grossherzige Seeräuberhauptmann, in dem man leicht einen Verwandten des Räuberführers einiger noch zu besprechender orientalischer Versionen der Sage erkennen kann.

Jedenfalls lässt sich das Gedicht nicht auf nur eine Vorlage zurückführen. Und so ist es im allgemeinen auch mit der ganzen Version des „Mirakels“. Gegenüber der Gleichförmigkeit in den Bearbeitungen der „*Crescentia*“ der Kaiserchronik beobachtet man hier eine ausserordentlich reiche Mannigfaltigkeit, zu deren Erklärung man entweder eine sehr frühe starke Differenzierung des Mirakels annehmen muss oder eine noch viel frühere Popularisierung desselben, wenn man seine Entstehung nicht selbst aus populären Motiven erklären will.

### 3. Version „*Bone Florence de Rome*“.

Chronologisch steht der Version des Mirakels am nächsten die Version der „*Bone Florence de Rome*“, die uns in folgenden Fassungen überliefert ist: 1. in einem französischen Abenteuerroman in 6410 Versen aus dem 13. Jahrh., enthalten in einer Hs., die sich im Privatbesitze in England (*Hutton, Marke Hall, Yorkshire*) befindet; einer Hs. des

Paris. Bibl. Nat. nouv. acqu. fr. 4192, die mit der erstgenannten übereinstimmt; und in einem von Ward in Catalogue I, 711/12 zuerst beschriebenen Bruchstück des Brit. Mus. Landsdowne 362. Diese bisher unedirten Texte gedenkt Wallensköld demnächst in einer Ausgabe für die „Société des anciens textes français“ zu veröffentlichen. Eine alte spanische Prosaübersetzung dieser Fassung wurde zuerst von Amador de los Rios in seiner „Historia critica de la literatura española“ ediert und analysiert. Die spanische Übersetzung wird ans Ende des 14. oder an den Anfang des 15. Jahrh. gesetzt; 2. in einem von P. Paris in Hist. lit. de France (tom. XXVI) zuerst analysierten Ms. Bibl. Nat. fr. 24384 aus der ersten Hälfte des 14. Jahrh. Dieses Datum wird von P. Meyer und nach ihm von R. Wenzel und auch von Wallensköld dadurch gestützt, dass in dem Roman ein Frauename „Fezonne“ vorkommt, den P. Paris als „Sezonne“ (die biblische Suzanne?) liest, der aber aus einem nicht vor 1312 anzusetzenden Gedichte „Le Voeus du Paon“ entlehnt sein dürfte; 3. in einer englischen Romanze, aus dem 14. oder dem Anfang des 15. Jahrh., zuerst in Ritsons bekannter Sammlung „Ancient English Metrical Romanzes“ tom. III, p. 1—92, in neuerer Zeit von Prof. Vietor in Marburg nach seiner Methode (ohne Interpunktion etc.) ediert (1893); 4. schliesslich in einem französischen „Dit de Florence de Rome“, Anfang des 14. Jahrh., veröffentlicht von A. Jubinal in seinem „Nouveau recueil de contes, dits“ etc. tom. II, p. 88—117.

Die Untersuchung über das Verhältnis der einzelnen Fassungen zueinander hat Mussafia eingeleitet, indem er die spanische Übersetzung mit der englischen Romanze verglich. Dann aber besonders R. Wenzel in seiner Dissertation „Die Fassungen der Sage von Florence de Rome“ (Marburg 1890). Seine Untersuchung hat im einzelnen A. Knobbe in seiner textkritischen Abhandlung zu der Ausgabe von Vietor berichtigt. Das Verhalten der „Florence“ im Kreise der Sage berührt Wenzel nur flüchtig und ganz oberflächlich. Eine neue Untersuchung verspricht Wallensköld in der Einleitung seiner geplanten Textausgabe (für die Soc. d. anc. text.) zu geben.

Die älteste uns überlieferte Fassung, die der unbekanntes ursprünglichen Quelle am nächsten stehen mag, ist der zuerst genannte Abenteuerroman, enthalten in der in England befindlichen Hs., die P. Meyer und nach ihm Wenzel an das Ende des 13. Jahrh., Wallensköld in das erste Viertel desselben ansetzen will.

An die Flucht der Trojaner nach Trojas Untergang und die Gründung neuer Städte und Reiche anknüpfend, wird Roms Grösse gefeiert, die nur Kaiser von Constantinople Garcie zu erniedrigen versucht. In Rom herrscht Kaiser Ottes (Octavianus?), dessen Gemahlin bei der Geburt einer Tochter stirbt. Auch sonstige schlechte Wahrzeichen bei diesem

Ereignis werden erwähnt. Die Tochter wird sorgfältig in allen Künsten und Wissenschaften unterrichtet. Ihren Ruf erfährt Garcie und trotz seines hohen Alters beschliesst er, um sie zu werben. Er schickt Aquarie mit prächtigen Geschenken und grossem Gefolge nach Rom, um ihm entweder Florence zu bringen oder den Krieg zu erklären. Der Empfang, Florences Schönheit u. s. f. wird ausführlich geschildert. Schliesslich kehren Garcies Boten, abgewiesen und die Geschenke mit sich nehmend, zurück. Garcie erscheint mit einem grossen Heer und bringt Ottos bald in grösste Bedrängnis. Da kommen Ottos zwei Helden, Milon und Esmere, Söhne des ungarischen Königs Philipp (die neuerliche Vermählung ihrer Mutter nach Philipps Tod hat sie aus der Heimat vertrieben) zu Hilfe. Die Heldentaten Esmeres, die Kämpfe mit den Griechen werden breit berichtet. Auch die Feigheit Milons, der seinen Bruder mitten im Kampfe im Stiche lässt, als ein einleitendes Motiv zu seinen späteren Schandtaten erwähnt. Florence, die den Kampf von den Wällen Roms herab zusieht, wird Esmere zugeneigt. Ottos wird tödlich verwundet und nachdem er Florence mit Esmere zu verloben empfohlen hat, stirbt er; zur selben Zeit wird aber auch Esmere von den Griechen gefangen genommen, später jedoch, da als Sohn Philipps, der ihm einmal Hilfe leistete, von Garcie in Freiheit gesetzt. Nach seiner Ankunft in Rom wird das Krönungs- und Vermählungsfest gefeiert.

Alles bisher Ausgeführte hat mit unserem eigentlichen Thema nichts zu tun. Diese zirka 2000 Verse der ältesten französischen Fassung, beziehungsweise über 1000 Verse der englischen Romanze bilden die Einleitung und illustrieren wohl die Art, in der ein ursprünglich einfaches Thema in jenen Zeiten erweitert zu werden pflegte. Die eigentliche Geschichte der Heldin, die ja nach ihrer Vermählung erst beginnt, wird durch die abenteuerliche Geschichte ihrer Jugend und einer gänzlich überflüssigen Werbung vermehrt. Die Verknüpfung ist eine ziemlich schlechte und blieb nicht ohne Schaden für die eigentliche Fassung der ursprünglichen Sage, was bei der Betrachtung des weiteren Ganges der Erzählung leicht zu bemerken sein wird.

Esmere bereitet sich zum Entscheidungskampf vor. Bei diesem lässt er sich bei der Verfolgung des Feindes soweit hinreissen, dass er Garcie bis Konstantinopel naheilt. Milon, der ihn für verloren hält, versucht Esmeres treue Mannen Sanson und Agravain zu überreden, damit sie vor Florence seinen Bericht, Esmere sei tot, bestätigen. Den sich Widersetzenden Sanson tötet er selbst und Agravain willigt aus Todesfurcht in den Verrat ein. Sansons Leiche wird mit Blut beschmiert und für diejenige Esmeres ausgegeben, was auch Florence selbst glaubt. Milon sagt ihr, Esmere habe ihm sterbend empfohlen, Florence zu heiraten. Agravain hat Gewissensbisse, er geht nach Rom und sagt dem Papst die volle Wahrheit. Dieser lässt Milon durch seine Ritter

gefangen nehmen und in einem Turm einkerkern. Der Papst und Florence überzeugen sich an der Bahre von dem Betrug. Inzwischen hat sich Garcie dem Esmere ergeben müssen und ist bereit, ihn nach Rom zurückzubegleiten. Esmere ahnt Milons Verrat nicht. Als Florence die Nachricht von Esmeres Rückkehr erhält, setzt sie vor Freude Milon in Freiheit. Dieser reitet Esmere entgegen und beschuldigt sie unerlaubter Beziehungen zu Agravain. Agravain jedoch berichtet die volle Wahrheit, die auch andere bestätigen. Esmere verbannt seinen Bruder. Milon eilt schnell nach Rom zurück, nimmt Florence unter dem Vorwande, sie Esmere entgegenführen zu wollen, mit sich, leitet sie im Walde vom richtigen Wege ab und versucht sie zu vergewaltigen. Er wird aber an seinem Vorhaben auf die wunderlichsten Weisen verhindert. Er wird von einem Löwen, nachher noch von Affen angegriffen. Gegen den zweiten Abend hin gelangen sie zu einer Einsiedelei, wo ihnen der Einsiedler sein einfaches Abendbrot anbietet. Milon ist darüber erzürnt, sperrt den Einsiedler in seiner Zelle ein und steckt sie dann in Brand. Nachher wird Milon von einer Schlange überfallen, tötet sie aber, und versucht am nächsten Tag wieder seiner Florence Gewalt anzutun. Da erinnert sich diese eines wundertätigen Steines, den sie einst vom Papst geschenkt bekam, und dessen wundertätige Kraft Milon impotent macht. Auf's äusserste dadurch gereizt, misshandelt er Florence grausam und hängt sie schliesslich bei den Haaren an einen Baum, um sie mit einer Rute zu schlagen. Ein Schlossherr, Thierry genannt, kommt auf der Jagd mit seinem Gefolge gerade zu dieser Stunde an den Ort, treibt Milon in die Flucht, rettet Florence, führt sie mit sich heim und vertraut ihr seine kleine Tochter an. In Thierrys Schloss befindet sich auch ein Ritter Macaire — bekannter Verrätername —, der Florence bald mit Liebesanträgen bestürmt. Abgewiesen, versucht er sie zu vergewaltigen, wird aber von ihr ins Gesicht geschlagen, dass er einige Zähne verliert. Um sich zu rächen, versteckt er sich heimlich im Schlafzimmer, und als alle fest eingeschlafen sind, ermordet er Thierrys Töchterlein und legt das blutige Messer in Florences Hand. Thierry und Florence haben in diesem Augenblick böse Träume. Als am Morgen die Mordtat entdeckt wird und Florence schuldig erscheint, wird sie von den Baronen zum Verbrennungstod verurteilt. Unterwegs wird sie jedoch von Thierry begnadigt und auf einem Maultier des Landes verwiesen. Bei einer Hafencstadt trifft sie eine Menge Leute an, die im Begriffe sind, einen Raubmörder namens Clarembaut aufzuhängen. Sie bittet sich den Mörder aus und dieser schwört ihr Treue. Bald aber versucht er, sie an einen seiner Freunde zu verraten. Die böse Tat wird jedoch von der Frau des Komplizen vereitelt. Florence wünscht, nach Jerusalem zu reisen, und schickt Clarembaut aus, ihr ein Schiff zu besorgen. Der

aber verkauft sie im Einvernehmen mit seinem Freund an den Schiffsherrn um einen Beutel Gold. Der Schiffsherr betrügt sie, indem er ihnen statt des Goldes einen Beutel voll Blei gibt. Er will Florence zur Frau nehmen, sie wehrt sich und betet zu Gott, worauf sich ein starker Sturm erhebt. Das Schiff geht unter, und nur Florence und der Schiffsherr retten sich vom Untergang. Florence wird ans Land gespült und wird in einem Kloster Nonne. Da nun eine Nonne krank wird, heilt sie Florence wie durch Wunder. Sofort verbreitet sich ihr Ruf, so dass viele Kranke ihre Hilfe aufsuchen. Milon ist inzwischen aussätzig geworden und sucht die wundertätige Ärztin auf; ebenso Macaire ist wasserstüchtig geworden, „angeschwollen wie eine Tonne“ und der Schiffsherr muss auf Krücken gehen; Clarembaut ist gelähmt. Sie alle finden sich in der Abtei ein. Auch Esmere, der eine unheilbare Wunde am Kopfe hat, kommt dahin. Florence erkennt sie alle, wird aber von ihnen nicht erkannt. — Es folgt die Beichte, die Milon beginnt, Macaire und die übrigen der Reihe nach fortsetzen. Als letzter beichtet Esmere, dass er der Bruder des Schurcken (Milon) ist. Florence gibt sich darauf zu erkennen. Die Kranken werden geheilt, aber dann von Esmere doch zum Feuertod verurteilt. Nachdem die Abtei reichlich beschenkt und auch Thierry belohnt wurde, kehrt Florence mit Esmere nach Rom zurück, wo sie ihn mit einem Sohn beschenkt, und in Freude mit ihm lange lebt.

Wie bei der Zahl der Episoden nicht anders zu erwarten ist, weichen die einzelnen Redaktionen der Florence voneinander vielfach ab. Ich beschränke mich hier darauf, einige der hauptsächlichsten, bisher konstatierten Unterschiede hervorzuheben. So fehlt z. B. der wundertätige Stein in Ritsons Romanze und Jubinal als Dit, hier wird Florence durch ein Gebet (in Ritson zur Jungfrau Maria) vor der Entehrung gerettet. In der Kindesmordepisode bleibt Macaire in den meisten Redaktionen im Zimmer versteckt, und am Morgen, in dem entstandenen Gedränge, mischt er sich unter die Leute; bei Ritson entfernt er sich nach der Tat aus dem Zimmer und erscheint am Morgen mit den anderen wieder. — Im Dit wird Thierry durch eine himmlische Offenbarung ermahnt, Florence nicht verbrennen zu lassen; im Roman durch Florences langes Gebet in seinem Urteil erweicht. Hier wird der, Clarembauts Stelle vertretende, Ghombaut mit Florence zusammen zur Richtstätte geführt und als Florence das Leben geschenkt wird, bittet sie sich Ghombaut zum Begleiter aus. Als Florence sich der Abtei nähert, fangen die Glocken von selbst zu läuten an, worauf die Äbtissin mit den Nonnen herauskommt, um sie zu empfangen. Im Dit ist an dieser Stelle eine durch Zerstörung eines Blattes der Handschrift verursachte Lücke, den Inhalt aber erfährt man aus der späteren Erzählung bei der Beichte. — Bei Ritson ist ein Versuch gemacht, den

Verrat Milons zu motivieren. Nach Ottos Tode stimmt Florence dem Rate der Barone, Milon zu heiraten, zu; dieser aber erbittet sich eine Frist zum Nachdenken. Dies empört Florence, und als er sich dann bereit erklärt, sie zur Frau zu nehmen, schlägt sie ihn ab.

Eine der wichtigsten Abweichungen ist meines Erachtens die, dass in späteren Redaktionen die falsche Beschuldigung Florences durch Milon bei Esmeres Heimkehr aus Griechenland entfallen ist. Da wird Milon aus seinem Gefängnis freigelassen, begleitet Florence mit Gefolge Esmeres entgegen und leitet sie vom richtigen Wege ab. Ein Voraus-eilen Milons, falsche Beschuldigung, die durch Agravain zurückgewiesen wird, Verbannung, schnelle Rückkehr nach Rom und Entführung Florences, wie dies in der ältesten Fassung vorliegt, fehlt den späteren Redaktionen, offenbar aus rein technischen, äusserlichen Gründen. Da wir die falsche Beschuldigung fast allgemein in der „Crescentia-Florence“-Sage (mit Ausnahme der nächsten Version der „Gesta Romanorum“, wo sie überhaupt fehlt!), da wir sie ferner auch in dieser ältesten Fassung der Florence konstatieren können, sind wir berechtigt, darin einen wesentlichen, ursprünglichen Zug zu erblicken, der wahrscheinlich hier bei der Kontamination der eigentlichen Florence-Geschichte mit der Abenturegeschichte Garcies und Esmeres als in der Komposition störend, alsbald fallen gelassen wurde.

Dass wir berechtigt sind, eine Kontamination bei der Entstehung der uns überlieferten Gestalt der „Florence“ anzunehmen, beweisen die vielen ursprünglich der Sage ganz fremden Züge, die wir aber in anderen mittelalterlichen Denkmälern wiederfinden. So zunächst der Zug, dass Milon Florence betrügt, Esmeres sei tot, und dass er sogar eine Leiche fälschlich für diejenige Esmeres ausgibt. Das kommt in keiner anderen Version der Sage vor, findet sich aber in etwas veränderter Gestalt in dem alten französischen *chanson de geste* „Les enfances Doon de Maience“, wo der Seneschall Herchembaut, da man von Doons Vater Guy keine Spur findet, dessen verlassener Gemahlin berichtet, Guy sei tot, um ihr sofort danach seinen Heiratsantrag zu machen. Als er abgewiesen wird, tötet er mit seinen Brüdern einen Pilger, begräbt die Leiche im Garten, und verklagt die Frau, sie hätte mit ihrem Liebhaber, einem Diener, ihren eigenen Mann ermordet, und an einer bestimmten Stelle im Garten begraben. Die Leiche des Pilgers wird von Guys Gattin selbst für diejenige Guys gehalten. (Cf. *Hist. litt.* tom. XXVI, p. 170 ss.). Auch im *chanson de geste* „Charles le Chauve“ berichtet der falsche Majordom Butor der Gattin Philipps, dieser sei getötet worden, und bietet sich selbst ihr zum Gatten an. (*Hist. litt.* XXVI, p. 100). Ebenso im *chanson de geste* „Orson de Beauvais“, das Gaston Paris in seiner Ausgabe für die *Soc. des anc. textes français* ins 12. Jahrh. setzt, haben wir einen ähnlich versuchten Betrug. Der

Verräter Hugo, der seinen Freund Orson durch eine eigentümliche List (indem er ihm in der Nacht als Engel erscheint), dazu bewogen hat, das heilige Land zu besuchen, und ihn dann unterwegs fremden Kaufleuten verkauft hat, versucht dessen Frau, auf die er es abgesehen hat, zu überzeugen, dass Orson im heiligen Lande gestorben sei und ihm empfohlen habe, sie zu heiraten, indem er ihr Orsons Ring, den sie ihm beim Abschied gegeben und er selbst ihn im Schlaf gestohlen hat, vorzeigt. Aseline aber, Orsons Gattin, ahnt Verrat, weist ihn ab und wird von ihm durch Gewalt zur Heirat mit ihm gezwungen, bewahrt jedoch ihre eheliche Treue in der ungewollten Brautnacht durch die wundertätige Kraft eines Krauts, das Hugon impotent macht, worauf er sie schlägt, in einen Graben bis an die Brust eingraben lässt und sie schliesslich bei den Haaren zur Verbrennung zertr.

Das letztgenannte Moment, — ein wundertätiges Kraut das die Kraft hat impotent zu machen — hat seine Parallelen in dem in gleicher Weise wundertätigen Stein (Brosche) der „Florence“; in der Sage von Beuvon de Hanston, wo die Josienne bei der unfreiwilligen Verheiratung mit Ivorin ihre Treue dem Beuvon durch ihren Zaubergürtel, der in demselben Sinne wirkt, bewahrt<sup>1</sup>). Dieselbe Wirkung hat der wundertätige Knoten im Hemd — in Marie de France's Lais „Gugemar“. Fernere Varianten dieses Moments führt G. Paris an der betreffenden Stelle zu Orson an (Raoul de Cambrai, Aïoul u. s. f.). Mussafia zitierte, nach Michel, die Stelle aus dem „Roman de la Violette“, wo von einem ähnlichen Stein die Rede ist. Nach Wolf enthält auch das altdeutsche Gedicht „Vom Ursprung und Stamm Karls des Grossen“ eine ähnlich wirkende wundertätige Arznei vom „Meister von Talet“.

Alle diese der „Crescentia-Florence-Sage“ ganz fremdartigen Parallelen sind im ersten Teil der Florence enthalten, was die Annahme einer Kontamination um so wahrscheinlicher macht. Die Frage, ob diese Momente in die Florence aus verschiedenen chansons, oder aus einem einzigen hineingenommen wurden, lässt sich schwer mit Bestimmtheit, oder auch nur mit Wahrscheinlichkeit beantworten. Da die zwei Momente — der Betrug mit dem angeblichen Tod des Gemahls, und das die Manneskraft raubende Wundermittel — zusammen schon im „Orson de Beauvais“ vorkommen, der seinerseits auch als Kontamination der ursprünglichen Geschichte Orsons mit den Abenteuern seines Sohnes erscheint, wäre es leicht denkbar, dass zwischen dem ersten Teil des „Orson“ und der „Florence“ ein chanson als gemeinsame Brücke vorhanden war. So viele Analogien der erste Teil der

1) Cf. A. Stimming: Das gegenseitige Verhältnis der franz. gereimten Versionen der Sage von Beuvon de Hanston; in Abhandlungen A. Tobler zum 25jährigen Jubiläum gewidmet. Halle 1895.

„Florence“ mit diesem chanson zeigt, so wenig stimmt er darin mit den bisher betrachteten Versionen der Sage überein. Diese Analogien beiseite gelassen, zeigt Florence im ersten Teil eine gewisse Übereinstimmung mit der jetzt zu betrachtenden Version (der „Gesta Romanorum“), mit der sie dann noch besonders im zweiten Teil in engster Beziehung steht.

#### 4. Version der „Gesta Romanorum“.

Die berühmte mittelalterliche Sammlung von Erzählungen, die vielfach auf volkstümliche Quellen zurückgehen und die bis tief ins 19. Jahrh. der schaffenden Dichterphantasie Stoffe zur poetischen Bearbeitung geliefert hat, enthält unsere Sage in zwei wenig voneinander abweichenden Redaktionen, der sog. englischen und der kontinentalen. Die Entstehung der Sammlung wird nach Österleys grundlegenden Untersuchungen ans Ende des 13., oder wahrscheinlicher noch an den Anfang des 14. Jahrh. gesetzt. Die Form unserer Erzählung, die wir in dieser Sammlung finden, müssen wir demnach, um nicht ganz willkürlichen Hypothesen Platz geben zu müssen, als die jüngste von den bisher betrachteten, bezeichnen.

Zunächst sei der Inhalt dieser Version etwas näher angegeben, und zwar nach der sog. englischen Redaktion:

Manelaus, der mächtige Kaiser von Rom, der eine Tochter des Königs von Ungarn zur Frau hat, beschliesst einmal, wie er im Bette liegt, eine Pilgerfahrt ins heilige Land zu unternehmen. Er vertraut das Reich der Herrschaft seiner Frau an und stellt ihr seinen Bruder als Seneschall zur Seite. Nach seiner Abfahrt wird dieser sehr hochmütig, er beraubt die Reichen, unterdrückt die Armen, ja versucht die Kaiserin selbst zu entehren. Diese ruft einige Grossen des Reiches zu Rat und beschliesst, den Schwager in ein Gefängnis zu werfen, wo er bis zur Rückkehr des Kaisers verbleibt. Da, aus Furcht, der Kaiser könnte seine Schandtaten erfahren, wenn er ihn im Gefängnisse findet, bittet er die Kaiserin um Verzeihung und verspricht Besserung. Sie setzt ihn in Freiheit, lässt ihn waschen und rasieren, gibt ihm ein Ross und heisst ihr, sie mit Gefolge dem Kaiser entgegen zu begleiten. Auf dem Wege stossen sie auf einen Hirsch, den nun alle Ritter verfolgen, so dass die Kaiserin allein mit dem falschen Schwager zurückbleibt. Dieser dringt wieder mit seinen Liebesanträgen in sie, und da sie ihn abweist, vollführt er seine Drohungen, d. h. er zieht sie bis aufs Hemd aus und hängt sie bei den Haaren auf einen Baum auf, an dem er ihr Ross anbindet. Zum Gefolge zurückgekehrt, gibt er vor, eine Truppe feindlicher Leute hätte ihn überfallen und die Kaiserin entführt. Am dritten Tag danach findet ein Edelmann auf einer Fuchsjagd die Frau und

befreit die schon halb Tote. Sie verheimlicht ihren Namen und ihre Herkunft, er aber urteilt nach dem Rosse, dass sie von edler Abstammung sein müsse. Sie verspricht ihm, seine kleine Tochter pflegen zu wollen, worauf er sie auf sein Schloss führt. Jedermann, besonders des Schlossherrn Tochter gewinnt sie lieb. Sie schläft im Schlafzimmer des Herrn mit der Tochter im selben Bett, während eine Lampe die ganze Nacht hindurch im Zimmer brennt. Es folgt die Liebe und Rache des Seneschalls dieses Herrn: beim Lampenlicht sieht er gut, in welchem Bett die Kaiserin mit dem Kinde schläft, er tötet das Kind und legt das blutige Messer in ihre Hand. Die Schlossherrin wacht zuerst auf und bemerkt die Tat. Die Schlossherrin begehrt Todesstrafe für die offenkundige Mörderin, der Lord jedoch ist milder gesinnt, gibt ihr Ross zurück und verbannt sie aus seinem Gebiet. Unterwegs bemerkt sie einen Galgen, zu dem ein Mann von sieben Schergen geführt wird. Sie rettet den Elenden vom Tod, indem sie ein Lösegeld für ihn zahlt. Er gelobt ihr Treue, begleitet sie zu einer Stadt, wo er ihr ehrsame Unterkunft besorgt. Die Stadtbewohner tragen ihr unerlaubte Liebe an, sie aber weist sie alle ab. — Da kommt in den Hafen der Stadt ein reichbeladenes Schiff. Sie schickt ihren Diener hin, dass er ihr einige Sachen kaufe. Dieser ruft den Besitzer des Schiffes zu seiner Herrin; der Schiffsherr verliebt sich nun sofort in sie und überredet auf der Rückkehr zum Schiffe den Diener, ihm die Frau auszuliefern. Nach der Vereinbarung holt dieser die Frau selbst auf das Schiff und als dies geschieht, heisst der Schiffsherr die Segel hissen und entfernt sich schnell aus dem Hafen. Die Frau jammert, der Schiffsherr verlangt Liebe von ihr und droht ihr, sie sonst ins Meer werfen zu wollen. In höchster Not willigt sie scheinbar ein, erbittet sich aber eine versteckte Stelle auf dem Schiffe, um ihr Gebet verrichten zu können. Als er dies gewährt, fleht sie Gott um Schutz für ihre Unschuld an. Sturm und Schiffbruch mit alleiniger Rettung der Frau und des Schiffsherrn. Sie landet in ihrem Reiche in der Nähe einer reichen Stadt, wo sie ein frommes Leben führt und durch Gottes Gnade die Kraft erhält, verschiedene schwere Krankheiten zu heilen, wodurch sie bald sehr berüthmt wird. Niemand wusste, dass sie die ehemalige Kaiserin sei. Inzwischen ist der Bruder des Kaisers miselstichtig, der Seneschall, der das Kind ermordet hat, blind und taub geworden; ebenso wurde der vom Galgen Befreite gelähmt und von Krämpfen ergriffen und der Schiffsherr verlor den Verstand. Alle Kranken und der Kaiser mit ihnen finden sich zusammen vor ihr, die ihr Antlitz verschleiert hat, um nicht erkannt zu werden. Offene Beichte, erst nachdem in vorhinein dem Bruder vom Kaiser Verzeihung versprochen wurde. Jeder setzt die Erzählung des Vorhergehenden fort. Alle werden geheilt, die Unbekannte hebt ihren Schleier auf. Der Kaiser führt seine Gattin an seinen Hof zurück.

Ich teile den Inhalt dieser Erzählung nach der bekannten Übersetzung von Charles Swan mit, die in einer neuer Ausgabe von A. Baker, London 1905 erschienen ist. Unsere Erzählung befindet sich darin als Nr. CI der Einleitung, p. 54–64. Die sog. kontinentalen „Gesta“ (herausgegeben von H. Österley, Berlin 1871) zeigen in dieser Erzählung einige ganz unbedeutende Abweichungen. Der Kaiser heisst Octavianus. Ihre wundertätige Heilkraft erlangt die Kaiserin auf ganz natürliche Weise, indem sie die Eigenschaften der Pflanzen studiert. (*Infra tempus breve virtutes herbarum didicit.*) Auch die Reihe der Erkrankungen ihrer Verfolger ist nicht dieselbe: der Bruder des Kaisers ist leprös; der Seneschall epileptisch und gelähmt; der vom Galgen Befreite blind und taub; der Schiffsherr wasserstüchtig und aussätzig.

Eine mittellenglische Übersetzung der sog. englischen Gesta aus dem 15. Jahrh. (um 1440) hat Herrtage in Publikationen der Early English Text Society Nr. 33 nach dem Ms. Harleian 7333 herausgegeben. Unsere Erzählung befindet sich darin unter Nr. LXIX, p. 311–319, von einer Moralité gefolgt (p. 319–322); nachdem sie allein schon früher nach derselben Hs. von Furnivall in den „Originals und Analogues of some of Chaucers Canterbury Tales“ second Series, Nr. 7 etc. p. 57–70, veröffentlicht war. Den lateinischen Text dieser Übersetzung hat Wallensköld nach dem Ms. Harleian 2270, in seinem Appendix publiziert. Als Autoren der mittellenglischen Übersetzung hat man Lydgate, Gower und auch Occleve vermutet, ohne sichere Beweise für irgendeinen von diesen Autoren erbracht zu haben. Gegen Occleve's Urheberchaft sprach sich besonders Madden wegen der Moralité aus. Wenn es auch unwahrscheinlich ist, dass Occleve diese Übersetzung gemacht hat, so hat er doch seinen Namen mit den Gestis ruhmvoll verbunden, indem er zwei darin vorkommende Erzählungen zu selbständigen Dichtungen bearbeitete, die Erzählung von „Fortunatus“, eine der verbreitetsten Erzählungen des Mittelalters und der Volksliteraturen, und die Erzählung von der „Kaiserin von Rom“ (*De quadam imperatrice Romana*). Das Gedicht ist in der sog. Chaucer-Strophe verfasst und in der Ausgabe der Werke Occleves durch Gollancz und Furnivall für die Early English Text Society, Extra Series, p. I, Nr. 61, p. 140–174 zu finden. Es ist in einer natürlichen lebenswürdigen Art gegeben, die den gelehrigen Schüler Chaucers verrät.

Inhaltlich entfernt sich Occleve von seiner Vorlage noch weniger als Gower und Chaucer von der Chronik des Nich. Trivet in ihren, einen ähnlichen Stoff behandelnden Erzählungen von der Constanze (*Man of Law's Tale*, resp. *Confessio Amantis* lib. II, V. 821 ss.) abweichen. Wenn er hie und da durch Einstreuung von moralischen Betrachtungen über die Vorlage hinausgeriet, so besinnt er sich alsbald

dass dies „nicht im Buche (Gestis) steht.“ So bricht er z. B., nachdem der falsche Bruder (Schwager) die Kaiserin aufgehängt und dem Gefolge die lügenhafte Erklärung ihres Verschwindens gegeben hat, in Verwünschungen gegen ihn aus, die mehr als zwei Strophen (36—38) ausmachen, um dann zur Geschichte zurückzukehren mit der Bemerkung: *Natheless of this tretith nat the book.* (Str. 38). Als in der fremden Stadt, die Bewohner derselben mit ihren Liebesanträgen wegen der Beständigkeit der Frau ohne Erfolg bleiben, meint Oocleve gelehrig:

*The lessons þat they iu Ouyde had red  
Half hem right noght they wenten thens unsped* (S. 69).

und feiert danach in zwei Strophen (70—71) die Beständigkeit der Frauen. Auch weiss er die Frau des Schlossherrn, die nach dem Morde ihres Kindes Bestrafung der vermeinten Mörderin verlangt, zu entschuldigen, indem er auf die Stärke und Zärtlichkeit der Mutterliebe hinweist (Str. 56—57). Bei der Ankunft des reichbeladenen Schiffes macht er den Leser im vorhinein auf neue Versuchungen und Leiden der unglücklichen Frau gefasst. Nach dem Kindesmorde, als der Kaiserin bei Todesstrafe befohlen wird, sich aus dem Lande zu entfernen, heisst es:

*What leeu þat shee took ne woot I nat,  
Or þat shee fro þat place was y-went;  
The booke maketh no mancion of that; —  
But hir palfray shee hire self hath hent . . .* (Str. 62).

Solcher Zutaten könnte man vielleicht noch mehrere finden, und würde aus ihnen vielleicht noch besser als aus den erwähnten ersehen, dass sie nicht immer sehr glücklich sind, obwohl sie manchmal sich ganz natürlich einfügen.

Wegen der Episode des Kindesmordes ist die Erzählung der Gesta, wie schon erwähnt, von Furnivall unter die „Quellen und Parallelen zu Chaucers Canterbury-Erzählungen“ eingeteilt worden. Doch auch noch viel früher wurde diese Erzählung mit Chaucers und Gowers „Constanze“ in Verbindung gebracht; so u. a. von Douce, und nach ihm von Ch. Swan. Diese Suggestion wird bis auf den heutigen Tag wiederholt. Sie findet auch in Wallensköld Platz, der auch die Vermutung ausspricht, dass Nich. Trivet, dessen Chronik die Quelle zu Chaucers und Gowers Erzählung war, diese Episode vielleicht aus der Erzählung der „Gesta Romanorum“ entlehnt habe. Beide Episoden stimmen wohl in den Hauptzügen vollkommen überein, doch weichen sie in Einzelheiten auch ziemlich voneinander ab. Der auffälligste Unterschied ist wohl der, dass diese Episode in den erwähnten Versionen der „Constanze“-Sage überhaupt keine Kindesmordepisode ist

wie in der „Crescentia-Florence“-Sage. — Gough wollte nach Suchier in dieser Episode einen Einfluss der „Bertha“-Sage erblicken. — Statt des Kindes des Wohltäters wird dessen Frau ermordet. Auch geschah dies in Abwesenheit des Gatten derselben. Das blutige Messer wird vom Mörder nicht in Constanzens Hand gelegt, sondern hinter ihr Polster (einfach neben sie ins Bett, oder unter das Bett). Dieser letzte kleine Zug, der in verschiedensten Märchen vom Kindesmord ausserordentlich häufig ist, kommt im ganzen Kreise unserer Sage nur einmal vor, nämlich in der Komödie von H. Sachs. Sonst wird das blutige Messer (die S. Guglielma-Version ausgenommen, wo der Mord durch Erdrosselung geschieht) in allen europäischen Versionen der Sage in die Hand der unschuldig Verfolgten gelegt, mögen sie im übrigen noch so viel voneinander abweichen. Jedenfalls müsste man Trivet bei der Annahme, er habe die Mordepisode aus der Erzählung der „Gesta“ entlehnt, eine viel grössere Freiheit und Selbständigkeit seiner Vorlage gegenüber zuerkennen, als dies Chaucer und Gower ihm, als ihrer Quelle gegenüber zeigen. Dabei ist, trotz aller Bedenken, die man dagegen haben mag, nicht ganz ausser acht zu lassen, dass sich Trivet auf ältere, angelsächsische Vorlagen zu seiner Erzählung beruft, wobei er auch einen angelsächsischen Satz zitiert: „*Bisene man in iesus name in rode Islawe haue thi sight.*“ Nun haben Suchiers und Gouglés Untersuchungen nachgewiesen, dass auch die „Constanze“-Sage auf volkstümlichen Überlieferungen beruhe, dass, wenn man ihre Anschauung vom direkten englischen Ursprung der Sage auch nicht teilt, doch dieses eine feststeht, dass diese Sage bei den Angelsachsen sehr früh heimisch war. So wäre es nicht unmöglich, dass Trivet die Mordepisode, wenn er sie auch nicht unmittelbar in der angeblichen angelsächsischen Vorlage vorgefunden hatte, vielleicht mittelbar aus der Sage selbst überliefert bekam.

Auch die Strafe des Ritters in der „Constanze“ spricht nicht für Entlehnung dieser Episode aus dem Kreise der Crescentia-Florence-Sage. Er schwört auf das Evangelium, dass sie des Mordes schuldig ist, worauf ihm eine unsichtbare Hand auf den Nacken schlägt, dass ihm beide Augen bersten und er tot zusammenfällt.

*A hand him smoot upon the nekke boon,  
That down he fil atones as a stoun,  
And bothe his yën broste out of his face  
In sight of every body in that place.*

Man könnte dazu vielleicht die Legende von dem heil. Kenelm anführen, den seine eigene Schwester, der er zur Pflege anvertraut war, ermorden liess; als man seine Leiche als die eines Märtyrers begraben wollte, las sie, um den Gesang des Chors zu stören, aus dem Psalmenbuch einen Psalm nach rückwärts, worauf zur Strafe ihre Augen aus

den Höhlen sprangen, und das Blut, das dabei hervorquoll, auf die Worte des Psalmes fiel: „Dies ist das Werk jener, die mich verleumden meinem Herrn, und die übles sprechen gegen meine Seele.“ (Vgl. Wilh. of Malmesbury: *Chronicle of the kings of England*, pb. by J. A. Giles, London 1904, p. 239.) Die Ähnlichkeit dieses Zuges in zwei so entfernten Quellen, wie die Kenelm-Legende und Trivet's-„Constance“, verdient wohl ernste Beachtung. Jedenfalls spricht der organische Zusammenhang, in dem die Strafe des Ritters zu dem Mordwerke steht, gegen die Entlehnung dieser Episode aus der „Crescentia-Florence-Sage“, aus welcher ja nur die Episode des Mordes, nicht aber die Strafe entlehnt werden konnte.

Um die Abweichungen in verschiedenen Fassungen der Mordepisode zu illustrieren, teile ich hier in einer kleinen, nicht ganz grundlosen Abschweifung von meinem eigentlichen Thema diese Episode nach Trivet, Chaucer, Gower und Occleve mit.

Nach Nich. Trivet's Chronik, veröffentlicht in „*Originals and Analogues of some of Chaucer's Canterbury Tales*“, 2<sup>nd</sup> Series, Nr. VII, p. 21—3, heisst es:

*Puis cist, dotaunt q'il fust accuse de sa mesprise a son seignur Elda, a son retourner, de mal se purueint. Qar en la-iournaunte de la nuyt a quele Elda deuoit entrer le chastel en le turnaunt del Roy, Puisque hermyngilde & constaunce estoient forment endormies apres longes veiletz e orisouns, cist, que tut estoit pris en la mayn al diable, trencha la goule hermyngilde, sa dame, a coste constaunce que fu forment endormie en mesme le lyt. Et quant il auoit forfait la felonie musca le cotel senglaunt en lorier constaunce, la pucele. A ces apres poy de temps, entra Elda le chastel, & en haste vint a la chaumbre sa compaigne pur contier nouele de la venue le Roy.*

Gower gab dieser Szene folgende Gestalt (Conf. Amantis II, Vers 821—42):

<i>And whan it cam into the nyght,</i>	<i>And prively the knif he putte</i>
<i>This wif hire hath to bedde dyght,</i>	<i>Under that other beddes side,</i>
<i>Wher that this Maiden with hire lay.</i>	<i>Wher that Constance lai beside.</i>
<i>This false knyght upon delay</i>	<i>Elda cam hom the same nyght,</i>
<i>Hath taried til thei were aslepe</i>	<i>And stille with a prive lyght,</i>
<i>As he that wolde his tyme kepe</i>	<i>As he that wolde noght awake</i>
<i>His dedly werkes to fulfille;</i>	<i>His wif, he hath his weie take</i>
<i>And to the bed he stalketh stille,</i>	<i>Into the chambre, and ther liggende</i>
<i>Wher that he wiste was the wif,</i>	<i>He fond his dede wif bledende</i>
<i>And in his hond a rasour knif</i>	<i>Wher that Constance faste by</i>
<i>He bar, with which hire throte he</i>	<i>Was falle aslepe —</i>
<i>cutte,</i>	

Chaucer stellte diese Szene in wohlgedachter, poetisch richtiger dramatischer Kürze dar; alles Nebensächliche liess er fort, um das Wesentliche, die Episode Kennzeichnende betonen zu können. Als der Ritter abgewiesen wurde, heisst es bei ihm:

<i>. . . for despyt, he compassed in his thoght</i>	<i>Al softely is to the bed y-go, And kitte the throte of Hermengild</i>
<i>To maken hir on shamful deth to deye.</i>	<i>a-two,</i>
<i>He wayteth whan the constable was aweye,</i>	<i>And leyde the bloody knyf by dame Custance,</i>
<i>And prively, upon a night, he crepte In Hermengildes chambre whyl she slepte.</i>	<i>And wente his wey, ther god yeve him meschance!</i>
<i>Wery, forwaked in her orisouns Slepeth Custance, and Hermengild also.</i>	<i>Sone after cometh this constable hoom agayn . . . . . And saugh his wyf despitously y-slayn.</i>
<i>This knight, thurgh Satanas temp- taciouns.</i>	

Statt unnötiger Umschweife ist Chaucer mit der wahren Kunst des Meisters sofort mitten in der Episode drin. Trotz der Kürze, oder vielleicht gerade wegen derselben hat er stilistische Feinheiten, die seinem dichterischen Rivalen in der Behandlung des gleichen Themas fehlen. Aus dem Passus der Chronik: „*Puisque hermyngilde & constance estoient forment endormies apres longues veiletz e orisouns*“ . . ., den Gower ganz fortgelassen hat, hat Chaucer den feinen realistischen Zug gemacht:

*Wery, forwaked in her orisouns.    slepeth Custance . . .*

Während Gower, der hier wie auch sonst genug überflüssige Zutaten der Vorlage gegenüber zeigt, eine nötige Verbesserung anzubringen unterlässt, nämlich zu sagen, was mit dem Ritter nach der Mordtat geschehen ist, wohin er sich begeben hat, übersieht Chaucer diese Lücke der Vorlage nicht, und gibt dem Mörder noch einen ganz natürlichen Fluch mit auf den Weg.

Occleve's Bearbeitung der ähnlichen Episode der „Kaiserin von Rom“ nähert sich der Darstellungsweise Gowers viel mehr, als derjenigen Chaucers, wie aus dem Text selbst zu sehen ist:

The emperor Jereslaus's Wife, Strophe 48—50:

<i>And fro thens foorth compassid in his wit,</i>	<i>And on a nyght vnhappily shoop it,</i>
<i>How to be venged vp-on hire &amp; wroken.</i>	<i>Left was the Erles Chambre dore vnstoken;</i>

<p>To which he com and fond it was nat loken, And theefly in staal this wikked persone Where as he fond hem slepynge euerychone. And he espyde by the lampes light, The bed where as þat lay the Emperice With therles doghtir and at blyue right This feendly man his purposid malice Thoghte for to fulfill and accom- plice;</p>	<p>And so he dide a long knyf he out drow, And ther with-al the mayden chyld he slow. His throte with þat knyf on two he kutte, And as this Emperice lay slepynge, In-to hire hand this bloody knyf he putte, Ffor men sholde haue noon othir demynge, But shee had gilty been of this murdringe. And whan þat he had wroght this cursidnesse, Anoon out of the Chambre he gan him dresse.</p>
---	--

Ausser der mittellenglischen Übersetzung und dieser Occleve'schen metrischen Bearbeitung unserer Erzählung nach den englischen „Gestis“ ist auch eine frühe deutsche Übersetzung der Erzählung nach den kontinentalen „Gestis“ von Ulrich Boner, dem bekannten Fabeldichter des XIV. Jahrh., besorgt worden. Diese Übersetzung, angegeben von A. Oesterly in der Ausgabe der „Gesta Romanorum“, erschien zuerst 1461, dann 1757 in Zürich in Druck. Cf. auch Wallensköld p. 27. Eine andere ältere deutsche Übersetzung nach einem Volksbuch veröffentlichte Massmann l. c.

Trotz der überaus grossen Zahl der Hss. der „Gesta Romanorum“, die auch für die Verbreitung dieser Erzählung in der den Gestis eigentümlichen Gestalt spricht, erfuhr sie keine weitere dichterischen Bearbeitungen.

### 5. Version der Hildegarde.

Ich wende mich jetzt der Betrachtung der letzten europäischen Version der Crescentia-Sage, Geschichte der Hildegarde zu, die uns nur durch sehr späte, sehr junge literarische Denkmäler überliefert wurde. Sie ist bezeichnenderweise auf Hildegarde, die Gemahlin Karls des Grossen bezogen und in den Annalen des Klosters Kempten, als dessen Gründerin Hildegarde gefeiert wird, zuerst aufgezeichnet worden. Die älteste Kemptensche Chronik, die Hildegardens Geschichte berichtet, wird an das Ende des XIV. Jahrh. gesetzt und als deren Autor von Wallensköld<sup>1)</sup> nach Bauman's Untersuchungen, Johan Birk

1) l. c. p. 65.

angenommen. Diese älteste literarische Quelle der Geschichte Hildegardens ist in mehreren Hss. erhalten, von denen als die ursprünglichste die jetzt im Privatbesitze sich befindende vom Jahre 1507 gilt. Den Inhalt dieser teile ich nach Karl Reisers von Wallensköld zitierten Werke: „Sagen und Gebräuche des Allgäus“, Bd. I, 1894 zunächst mit:

Kaiser Karl der Grosse zieht auf einen Feldzug gegen die Heiden aus. Seine Gemahlin Hildegarde samt Kindern empfiehlt er der Obhut seines Bruders Taland. Dieser versucht Hildegarde mit Liebesanträgen. Sie fertigt ihn lange Zeit mit schönen Worten ab. Er aber will sich weiter nicht mit Worten begnügen. Hildegarde willigt scheinbar in seine Wünsche ein und heisst ihn einen schönen Palast erbauen, wo sie heimlich zusammen leben könnten. Taland folgt diesem Rat und baut einen Palast mit drei Türen. Sie begleitet ihn, und als er durch die dritte Tür eintritt, schliesst sie dieselbe rasch zu und verschliesst auch die zwei anderen Türen, so dass er gefangen ist. Bei der Heimkehr des Kaisers wird er von Hildegarde in Freiheit gesetzt. Auf des Kaisers Frage nach seinem schlechten Aussehen antwortet er, Hildegarde habe ihn im Gefängnis gehalten, damit er ihre Buhlereien nicht sehe und sie dem Kaiser nicht enthüllen könne. Karl befiehlt seinen Dienern Hildegarde „in den Fluss zu werfen und zu ertränken“. Sie ruft Maria zu Hilfe und verspricht, ihr ein Kloster bauen zu wollen, wenn sie sie rettet. Dem Tode entkommen, gelangt sie in ein Edelhaus, wo sie wohl aufgenommen wird. Eines Tags wird sie am Fenster von Taland und Karl bemerkt. Karl befiehlt nun anderen Knechten, sie in den Wald zu führen und ihr die Augen auszustechen. Im Walde wird sie von einem Ritter von Freudenberg, der von ihrer Schwester kommt, befreit. Dieser rät den Knechten, seinem Hunde die Augen auszustechen und sie als Beweis der vollbrachten Strafe dem Kaiser zu zeigen. Hildegarde verspricht den Knechten, weit aus dem Lande zu gehen. Mit Rosine von Bodnun verlässt sie die Heimat, und widmet sich einem frommen Leben in Gebeten zu Maria und der heiligen Otilie; daneben forscht sie heilsamen Kräutern nach und erwirbt sich bald die Kunst, verschiedene Krankheiten zu heilen, insbesondere die Blindheit, steht auch vielen Schwangeren hilfreich bei. Ihr Ruf verbreitet sich so sehr, dass sie der Papst nach Rom ruft, wo sie ihre Kunst ausübt. Taland wird inzwischen leprös und blind. Er kommt mit seinem Bruder, dem Kaiser Karl, der „sonst anderer Sache wegen“ reist, nach Rom, um Hilfe bei der berühmten, wundertätigen Ärztin zu suchen. Er sucht sie in ihrer Wohnung auf, sie aber lässt ihm durch ihre Begleiterin verkünden, dass er zuerst zur Beichte gehen müsse. Er gehorcht, verschweigt aber bei der Beichte das Hildegarden zugefügte Verbrechen. Sie schickt ihn zur nochmaligen Beichte zurück. Jetzt

bekannt er alles und es wird ihm eine schwere, erniedrigende Busse auferlegt. Erst danach wird er geheilt. Alle wundern sich. Papst und Kaiser wünschen die Ärztin zu sehen. Sie kann an demselben Tag nicht kommen, verspricht aber am nächsten Morgen in der St. Peterskirche erscheinen zu wollen. Karl erkennt sie beim ersten Blick, sie verzeiht ihm und auch dem Taland, der sie verleumdet hatte. Karl will ihn tödten, doch Hildegarde bittet für ihn und so wird er zum Schluss übers Meer verbannt. Ihrem Versprechen getreu gründet Hildegarde das Kloster Kempten und beschenkt es reich.

Ob es der historischen Wahrheit entspricht, dass Hildegarde die Abtei Kempten gegründet hat, oder sie nur renovieren lassen und reich beschenkt hat (cf. Wallensköld p. 69), mag dahingestellt bleiben. Für die Erzählung selbst ist das ziemlich belanglos. Ebensowenig können wir uns in die historische Kontroverse einlassen: ob Hildegarde tatsächlich die erste Frau Karls des Grossen war, die er aus Liebe zur Tochter des lombardischen König Didier verstossen und dann später wieder zu sich genommen hat; oder ob die Angaben Einhard's richtiger sind, wonach gerade das Umgekehrte der Fall war, d. h. Karl habe Hildegarde geheiratet, nachdem er die Tochter Didiers, die durch die Sage früh berühmt gewordene Sibille — *incertum qua de causa* — nach einjähriger Ehedauer verstossen hatte. Tatsache ist, dass von einer Gemahlin Karls des Grossen ein solches Schicksal berichtet wird. Wenn es dem wahrheitsliebenden Historiker genügt, zu erklären, dass man die Ursache zu einer solchen Tat des Kaisers nicht wisse, so ist es der sagenbildenden Phantasie des Volkes nicht zu verübeln, wenn sie eine ihr entsprechende Erklärung dazu findet, und in üblicher Weise alte sagenhafte Motive auf ihren Lieblingshelden überträgt. Wenn dabei eine Verwechslung Sibillens mit Hildegarde stattgefunden hätte, könnte dies um so weniger verwundern, als diese Verwechslung auch den Historikern von Beruf mitunter unterlaufen ist.

Diese Tatsachen hebe ich hervor, um die Unzulänglichkeit jener Anschauung zu illustrieren, wonach die Hildegarde-Geschichte als eine Mystifikation Bircks zu betrachten ist, da in der wahren Geschichte Hildegardens kein Anlass zu dieser Sage vorhanden war. Mir erscheinen die Angaben Bircks keine ärgere Mystifikation, als jene zahlreichen, besonders auf dem Gebiete der Legende vorkommenden, wo unter genauesten Daten, Namen und Verhältnissen von Königstöchtern, Heldinnen, Märtyrerinnen u. s. f. erzählt wird, für die nicht einmal die einfachsten Daten ihrer Existenz überhaupt beigebracht werden können. Dass sagenhafte Stoffe als geschichtliche Tatsachen betrachtet, und als solche in geschichtliche Quellen aufgenommen wurden, wird man Birk ebensowenig wie seiner Zeit überhaupt verargen dürfen.

Wallensköld nun betrachtet die Hildegarde-Legende als eine

Mystifikation Bircks und führt aus, dass die ziemlich zahlreichen Varianten derselben alle unmittelbar oder mittelbar auf ihn zurückzuführen seien: Die Entstehung der ganzen Legende denkt er sich so, dass Birck die Version des „Mirakels“ (gemeint ist wahrscheinlich die kürzere Fassung der „Vies des pères“?) für seine Zwecke zurecht gestutzt hat. Die zweite Möglichkeit, dass nämlich Birck die Geschichte nach der mündlichen Tradition aufgezeichnet hätte, verwirft Wallensköld kurzweg als weniger wahrscheinlich, „da keine andere Version unserer Legende bekannt ist, die jener Bircks (die Namen ausgenommen) genug ähnlich wäre.“ Die Beweiskraft dieses Arguments leuchtet mir nicht recht ein. — Die Veränderungen, die Birck an seiner Vorlage vornahm, erklärt Wallensköld aus dem natürlichen Bestreben Bircks, nicht den Vorwurf des Plagiats oder der Lüge auf sich zu ziehen. Wir hätten also hier ein Beispiel, wie eine Mystifikation eine ganze Literatur hervorrufen kann, indem sie nicht nur zahlreichen literarischen Imitationen den Anstoss gibt, sondern auch die Bildung einer populären Sage verursacht.

Die reichhaltigen Hildegarde-Literatur, die Wallensköld (grösstenteils nach Oesterley's Angaben in dessen Ausgabe des „Wendunmuth“ von Kirchhoff und in der Ausgabe der „Gesta Romanorum“) zusammengestellt hat, füllt einen guten Teil seiner Studie aus. Es wäre eine unnütze und überflüssige Arbeit, dies wiederholen zu wollen. Ich beschränke mich auf die wichtigsten Angaben, insbesondere auf die Abweichungen einzelner Varianten. Dass diese letzteren in den literarischen Varianten nicht so zahlreich und auch nicht so bedeutend sein können, wie in den populären, volkstümlichen, ist wohl selbstverständlich, zum Teil auch deshalb, weil sich viele literarische Varianten direkt auf die Kemptenschen Annalen berufen.

Zunächst sei die nächste literarische, nach Wallensköld auf Birck beruhende, Variante der Geschichte, jene des Bruschi etwas näher betrachtet. Darin werden folgende Abweichungen verzeichnet. Der Feldzug Karls ist nicht gegen die Heiden, sondern gegen die Sachsen gerichtet; Hildegarde wird, noch bevor sie in den Fluss geworfen wurde, vor der bevorstehenden Gefahr bewahrt; sie geht von selbst nach Rom, ohne vom Papst gerufen zu sein; Taland beichtet sofort alles.

Diese Abweichungen scheinen die Existenz einer älteren Redaktion, die auch Birck als Vorlage gedient haben konnte, zu beweisen. Nach Birck soll der Papst Hildegarde nach Rom berufen haben. Dann scheint er sie aber ganz vergessen zu haben, und erst als sie Taland heilt, wünscht auch er sie zu sehen. Es ist als ob der Autor die Reise Hildegardens nach Rom auf eine höhere Weisung zurückführen wollte, es aber nicht verstand, diese höhere Weisung organisch in den Text

einzuflchten. Es ist durch Nichts erklärt, wie Hildegarde nach der anderwärts verrichteten unvollständigen Beichte Talands wissen konnte, dass er nicht alles bekannt hat. Auch der Krieg gegen die Heiden konnte eine allzu durchsichtige Emendation sein, um den religiösen Wert der Erzählung zu heben. Jedenfalls können diese, besonders die zwei erstgenannten Züge nicht aus einem planmässig durchgeführten Grundgedanken entsprungen und ebensowenig in einer ursprünglichen, einheitlichen Quelle enthalten sein. Sie könnten vielmehr, den schlechten Eifer eines talentarmen Frömmers illustrieren, der wohl einen vorhandenen Text verderben, aber nicht einen lebenskräftigen Stoff selbst ausfindig machen und ihm eine zur ausserordentlichen Verbreitung bestimmte Darstellung geben kann.

Ich lasse die historischen und pseudohistorischen Werke, die die Hildegarde-Geschichte (meistens nach Bruschi, oder auch nach einer späteren Fassung von Crusius) enthalten mit dem Hinweis auf Oesterley's und Wallensköld's Angaben beiseite und wende mich zu einigen literarischen Werken, die unsere Erzählung enthalten. Da ist zunächst Kirchhoff's (XVI. Jahrh.) Darstellung der Hildegarde zu erwähnen, die interessant genug ist, und sich wie noch manche andere auf die Kemptenschen Annalen beruft. Sie findet sich in Oesterley's Ausgabe des „Wendunmuth“, II. Bd. p. 47 ff. unter dem Titel „Von König Carolo magno eine ware historie.“ Hildegarde soll danach Karls dritte Frau gewesen sein. Der Kriegszug ist gegen die Sachsen gerichtet. — Episode mit den drei Türen. — Taland beschuldigt Hildegarde der Unzucht, aber auch, dass sie ihn selbst verführen wollte. — Zum Tode durch Ertränken verurteilt, entkommt sie (ohne Angaben über die Art und Weise oder über die übernatürliche Hilfe). — Der Ritter von Freudenberg, von Hildegardens Schwester Adelinden wegen „etlicher Geschäfte“ geschickt. — Rosina von Bodinen begleitet Hildegarde nach Rom, wohin sie sich von selbst begibt und von ihrer Heilkunst lebt. — Taland wird „krätzrädig“ und blind. — Er bekennt sofort sein Verbrechen, „in gegenwärtiger Not und künftiger Hoffnung“. — Zum Schluss Gründung des Klosters Kempten. Da Hildegarde von einem von Freudenberg gerettet wurde, bestimmt Karl, dass die Mönche des Klosters aus dem Adel genommen werden sollen. Nur kleinere Abweichungen zeigt unsere Geschichte auch in dem zuerst von Grimm angegebenen lateinischen Drama „Hildegardis magna“ des Nicodemus Frischlin (Ende des XVI. Jahrh.), das sein Bruder Jacob ins Deutsche übersetzt hatte, und das möglicherweise unter anderen Dramen von den Schülern in Kempten nach alter Sitte jedes Jahr bei der Feier der Hildegarde gespielt wurde. Über diese dramatischen Schülervorstellungen in Kempten siehe K. Reiser lib. cit. II. Bd. und auch Wallensköld p. 74 n. 2. Auch Abraham à St. Clara hat die Hildegarde-

Geschichte in seiner „Lauberhütt“ behandelt, desgleichen der pseudonyme Unbekannte, Jasander. Die meisten Abweichungen zeigt aber die Darstellung Hildegardens von dem bekannten volkstümlichen Schriftsteller Martin Cohem (XVIII. Jahrh.). Er hat in die Geschichte Hildegardens ihr ursprünglich fremde Züge wie z. B., dass der Kaiser nach der Beschuldigung seine Gemahlin schlägt; dass die Vollstrecker der Todesstrafe sie frei gehen lassen, aber zum Beweis der Strafe ihre Kleider mit sich nehmen, hineingefügt. — Das übernatürliche Element fehlt ganz. Nach der ersten unvollkommenen Beichte Talands bleibt die versuchte Heilung aus. Die letztgenannten Züge treffen wir in den orientalischen Versionen, während die zwei ersten an die Version des Mirakels erinnern. Bezeichnend genug stand in der ersten Ausgabe seines Werkes an der Stelle zuerst das Mirakel nach Vincentius, und erst später wurde dieses durch die Hildegarde-Geschichte ersetzt (cf. Wallensköld p. 73, Nr. 1).

Von den populären „aus dem Munde des Volkes gesammelten“ Varianten der Hildegarde scheint die älteste der aufgezeichneten diejenige zu sein, die im XVII. Jahrh. in schwedischer Übersetzung als Volksbuch erschien. Wegen der Form des Namens von Hildegardens Schwester Adelgunde, meint Wallensköld, dass es diejenige Variante sei, die 1818 durch die Brüder Grimm in ihren „Deutschen Sagen“ (siehe deren letzte, 4. Auflage, Berlin 1906) bekannt gemacht wurde, und worin dieser Name ebenso lautet. Die populären Varianten des A. W. Schreiber 1816 und Nik. Vogt 1817 bilden mit dieser Variante der Brüder Grimm eine Gruppe, die der Fassung von Brusch näher steht. Während die Variante von A. Reumont, und die mit dieser sehr übereinstimmende Variante von P. J. Kiefer eine stark abweichende Fassung zeigen. Die erstgenannte von A. Reumont in dessen „Rheinlandssagen, Geschichten und Legenden“, Köln 1837, S. 259—271 publizierte zeigt folgende charakteristische Momente: Der Zug Karls ist gegen die Sachsen gerichtet. Seine Residenz ist Ingelheim. Taland ist sein unechter Bruder, hat lange Zeit am griechischen Hof gelebt und sich die laxen, griechischen Sitten (insbesondere den Frauen gegenüber) angeeignet. Nachdem er Hildegarde längere Zeit mit Worten bestürmt hat, entfernt er eines Tags die Dienerschaft und versucht sie zu vergewaltigen, Hildegarde sinnt nun auf List. Der Palast wird nicht eigens dazu gebaut, sondern sie bestellt ihn auf ein entlegenes geheimes Zimmer des Schlosses. — Eine Bedienerin bringt ihm täglich Nahrung durch ein Fenster. Durch diese bittet er Hildegarde um Verzeihung, verspricht Reue und Besserung. — Er verklagt Hildegarde des Ehebruchs. Karl überlässt sie ihm zur Bestimmung der Strafe. Taland kehrt schnell auf das Schloss zurück und setzt die Kaiserin gefangen. Deren treue Dienerin rettet sich durch Flucht und versteckt sich in einem Walde.

Hildegarde wird von zwei Knappen im Abenddunkel in den Wald geführt. Als sie sich schon zum Sterben vorbereitet, wird eine Engelsstimme vom Baume gehört, die die Vollführung der Strafe verbietet. Die abergläubischen Knappen flüchten. Die geflüchtete Hofdienerin hat den Engel gespielt. Die Knappen töten unterwegs ein Reh, um dem Kaiser die blutigen Schwerter zu zeigen. Karl verliert seit der Zeit alle Lust und Freude und wird schweigsam. — Inzwischen war die Kaiserin mit ihrer Begleiterin umhergeirrt, sich von Waldbeeren ernährend, bis sie in der Hütte eines Klausners Obdach finden. Sie führen da ein frommes Leben und Hildegarde widmet sich dem Studium verschiedener Kräuter, das sie von ihrer Jugend an gerne trieb, und worin ihr jetzt der alte Klausner hilft. Diesem hat Hildegarde ihre Geschichte erzählt und er rät ihr nach Rom zu gehen. Als Pilgerin erreicht Hildegarde mit ihrer Begleiterin Rom. Dort nennt sie sich Dolorosa; durch ihre Heilkunst wirkt sie Wunder. — Taland ist blind geworden und bittet Karl, der eine Romfahrt antreten will, ihn mitzunehmen, damit er die wundertätige Ärztin aufsuchen könne. — Taland beichtet sofort alles. Sie rät ihm, auch vor Karl zu beichten, was er in ihrer und des Papstes Gegenwart tut. Karl will ihn töten, jedoch Hildegarde verhindert ihn daran. Taland wird daraufhin geheilt. Karl erinnert sich bei der Stimme der Unbekannten seiner Gemahlin. Taland glaubt vor sich deren Geist zu sehen; worauf sie erklärt, Hildegarde selbst zu sein. — Karl genießt lange noch die Liebe seiner Gemahlin. Die treue Dienerin wird zu einer Hofdame ernannt, und an einen Herrn des Reiches verheiratet.

Die Variante von Kiefer (Die Sagen des Rheinlands, Köln 1845, p. 210—218) stimmt im ganzen mit der eben erwähnten überein. Nur in der Schlussepisode ist eine bedeutendere Abweichung zu vermerken: Taland verzögert seine Beichte, bis es zum Sterben kommt. Als er dann beichtet, ist Karl so ergriffen, dass Hildegarde Mitleid mit ihm hat und ihren Schleier hebt. Dies aber wirkt auf Taland so stark ein, dass, als ihn Karl nun zur Rede stellt, er eine Leiche ist. Am Schluss werden auch die Gründung Kemptens, und dessen Annalen erwähnt. — Auch eine schwedische Übersetzung der Reumont'schen Variante aus dem Jahre 1843 wird von Wallensköld verzeichnet.

Wie aus der Inhaltsangabe zu ersehen ist, hat in dieser Variante jedes einzelne Détail eine von denen der zuerst genannten Gruppe abweichende Gestalt, so dass an eine der literarischen Varianten als unmittelbare Quelle derselben kaum zu denken ist. Nur durch das Medium der mündlichen Tradition lassen sich solche freie Gestaltungen eines gegebenen Themas erklären.

Mehr oder weniger abweichend sind dann noch die von Wallensköld verzeichneten Balladen des Geib, Fr. Laun und S. Pfarrius,

die auf genannten oder ähnlichen nicht aufgezeichneten populären Varianten der Hildegarde beruhen. Sie auf eine oder die andere literarische Variante zurückführen zu wollen, um dann bei jeder einzelnen die Abweichungen von der vermeintlichen Vorlage verzeichnen und auf die andere Variante verweisen zu müssen, ist eine wenig erspriessliche Arbeit.

Ohne Zweifel beweisen alle diese Varianten der Hildegarde-Geschichte deren ausserordentliche Popularität. Wie ist nun diese zu erklären?

Wallensköld, der Birek als den Autor und die Quelle der ganzen Hildegarde-Sage betrachtet, will selbst nicht all die populären Varianten auf ihn zurückführen, sondern nimmt für die erste Gruppe (Schreiber, Grimm, Vogt) Brusck als Quelle an und meint, dass der Weg zur Popularisierung dieser Geschichte „quelque sermon de predicateur . . . où la legende, empruntée à l'un des ouvrages historiques ou anecdotiques dont nous avons parlé ci-dessus, aurait été intercalée comme „example instructif“ (p. 75) — war. Also eine geschichtliche Mystifikation wird zu einer Legende, und diese zu einer populären Volkssage. Ein ganz eigenartiger, jedenfalls nur ausnahmsweise zu beobachtender Weg zur Entstehung einer Volkstradition, während das umgekehrte ausserordentlich häufig, ja sozusagen die Regel ist. Ich führe nur ein einziges Beispiel an, die alte englische Offa-Sage, die um die Gründung eines Klosters zu motivieren zu einer Legende und zugleich zur Grundlage einer historischen Mystifikation wurde. Eine vielsagende Analogie!

Gegen die Priorität der pseudo-literarischen, pseudo-historischen Quelle gegenüber der Volkssage spricht auch besonders die Variante von Reumont, die nicht aus den Varianten der oben erwähnten Gruppe, auch nicht aus der von Schreiber entstanden sein kann, da sie fast alle ihre eigentümlichen Züge von anderswo entlehnt haben müsste: so die Rolle des vermeintlichen Engels, das Leben bei einem Klausner, Tausch des Namens, sowie die Gestalt der Schlussepisode u. A.

Noch weniger überzeugend wird diese Annahme, wenn man die angebliche Entstehung der Birek'schen Mystifikation näher betrachtet. Danach hätte Birek die Version des „Mirakels“ zum Preise Hildegardens umgemodelt; der namenlosen Kaiserin von Rom hätte er Hildegardens Namen gegeben, dabei stets dahin getrachtet, dass man ihn nicht des Plagiats oder der Lüge beschuldige, und seine Vorlage also womöglich geändert, beziehungsweise entstellt.

Es sei nun das Verhältnis seiner Hildegarde-Geschichte zum Mirakel näher daraufhin angesehen. Im Mirakel (Variante „Vies des pères“) gelobt ein Kaiser eine Pilgerfahrt nach dem heil. Lande zu machen;

bei Birck zieht Karl der Grosse in einen Krieg gegen die Heiden, dort vertraut er das Reich seiner Frau, der er seinen Bruder als Beihelfer zur Seite stellt; hier gibt er Frau und Kinder in die Obhut seines Bruders; dort wird der Schwager bei einer bestimmten Gelegenheit von der Liebe zu seiner Schwägerin ergriffen, auch bekämpft er anfangs seine Leidenschaft; hier beginnt Taland im kürzesten Wege um sie zu buhlen; dort lässt die Kaiserin ihren Schwager mit Gewalt in einen Turm einsperren; hier heisst sie ihn einen Palast für sie beide bauen und setzt ihn dann durch die bekannte List gefangen; dort verklagt sie der Schwager, dass sie ihn verführen wollte hier dass sie ihn eingesperrt hat, damit er ihre Buhlereien nicht sehe. Von hier ab sind die Abweichungen noch viel grösser. Dort wird sie zur Ausführung der Todesstrafe drei Rittern übergeben, die sie dann aus Mitleid freilassen und nur ihre Kleider gleichsam zum Beweis der ausgeführten Strafe mit sich nehmen. Darauf folgt die typische Aussetzung auf dem Felsen im Meer. Hier zweimalige Strafe durch Ertränkung, der die Kaiserin in wunderbarer Weise entkommt, dann der Befehl, ihr im Walde die Augen auszustechen, was durch einen Ritter verhindert wird. Dort folgen weiter die Erscheinung der heil. Jungfrau, das wunderthätige Kraut, die Rettung durch ein Schiff, die Unterkunft bei einer alten Frau. Hier dazu keine Parallele, wenn man nicht etwa die Unterkunft bei dem Klausner, die bekanntlich in der Constantia-Sage häufig vorkommt, insbesondere auch in der Sage von Offa (Vita Offae I), als eine Modifikation des letztgenannten Moments auffasst. Auch die Schlussepisoden der Beichte und der Erkennung sind in beiden Versionen durchaus verschieden.

Wollte man die längere Version des Mirakels zum Vergleich heranziehen, so müsste man noch zahlreichere Abweichungen konstatieren. Der einzige Berührungspunkt wäre der durch die List der Kaiserin erbaute Turm des Mirakels, dem in der „Hildegarde“-Legende der eigens gebaute Palast entspräche. Nun ist aber der Turm gar nicht etwas dem Mirakel spezifisch Zugehöriges, man findet ihn auch in der Version der „Crescentia“ (der Kaiserchronik), die gerade in Deutschland (wo auch die Hildegarde-Version lokalisiert ist) schon im XII. Jahrh. verzeichnet und danach mehrfach bearbeitet wurde.

Bei all diesen sehr starken Unterschieden ist eine Entstehung der Hildegarde-Version aus jener des „Mirakels“ kaum denkbar. Man könnte mit ebensolchem, ja vielleicht mit viel besserem Rechte die Hildegarde aus der „Crescentia“ entstehen lassen, oder für beide einen gemeinsamen Ausgangspunkt supponieren. Man wäre da in der Lage, wenigstens einige Ähnlichkeiten nachzuweisen, was man dem Mirakel gegenüber nicht kann. So z. B. wäre in beiden Versionen gegeneinander zu stellen: Die Abwesenheit des Gemahls wegen eines Kriegszuges;

die Turm- resp. die Palastepisode; die Übergabe der Frau an ihren Verleumder zur Bestrafung in „Crescentia“- und in der „Hildegarde“-Variante des Reumont (kommt natürlich auch in der Guglielma-Variante vor! Besonders auch die Art der Strafe. Mit Berufung auf ähnliche Vorgänge in der „Constantia“-Sage könnte man dazu noch den Klausner der „Hildegarde“ dem heil. Petrus der „Crescentia“ entsprechen lassen, vielleicht auch andere kleinere Berührungspunkte vermerken: Fehlen des wundertätigen Krauts, die Reise nach Rom etc.

Trotz dieser Parallelen, die beim Vergleich mit dem „Mirakel“ durchaus fehlen, wäre ein Schluss, dass „Hildegarde“ aus der „Crescentia“ der Kaiserchronik entstanden sei, nicht berechtigt. Uns scheint nur *ein* Schluss aus den angeführten Parallelen möglich zu sein, und dies besonders, wenn man die Lokalisation der beiden Versionen ins Auge fasst, nämlich der: dass sie beide auf volkstümlichen Überlieferungen beruhen. Dadurch erklärt sich in natürlicher Weise ihre ausserordentliche Variabilität und auch ihre Selbständigkeit, oder besser gesagt, ihre Abgegrenztheit gegen die übrigen Versionen der Sage. Nach dieser Auffassung würde sich die „Hildegarde“ der „Crescentia“ gegenüber so verhalten, wie in einem strikteren Sinne die Variante der „Vies des pères“ zu jener des „Mirakels.“ Trotz mancher Parallelen lässt sich keine von ihnen direkt aus einer anderen ableiten, am wenigsten noch die „Hildegarde“ aus dem „Mirakel“, da, wie hervorgehoben, keine einzige Detailähnlichkeit besteht, und eine solche Annahme die zahlreichen Abweichungen und ihre Provenienz entweder nicht erklären kann, oder sie der Willkür eines einzelnen entspringen lässt. Will man trotzdem an dieser Annahme festhalten, so bleibt es unerklärlich, warum Birck die Version des „Mirakels“ als Vorlage benutzt haben soll, da er bei den oben erwähnten Parallelen seine „Hildegarde“ noch leichter aus der „Crescentia“ der Kaiserchronik umbilden konnte. Dazu die kaum auf eine einzige Quelle zurückzuführende Popularität, und die Ungewöhnlichkeit in der Entstehung einer Volkssage aus einer historischen Mystifikation einer Legende, wo gerade der umgekehrte Weg viel gewöhnlicher ist, und zahlreiche Analogien zeigt. Es seien hier nun einige Momente hervorgehoben, die mir den volkstümlichen Charakter und Ursprung der „Hildegarde“ zu beweisen scheinen. Das sind mehrere in ihr enthaltene Züge, die in verschiedenen Volksmärchen sehr verbreitet und auch in der Literatur viel früher nachzuweisen sind, als die Entstehung der Birck'schen „Mystifikation“. Zunächst das Ausstechen der Augen eines Hundes, Blut eines Tieres als Beweis der vollbrachten Todesstrafe. Dies kommt in populären Erzählungen auch ausserhalb des Kreises dieser Sage ausserordentlich häufig vor, so in den Volksmärchen vom Typus des „Mädchens ohne Hände“, in denen das Ausstechen der Augen die Verstümmelung ersetzen soll; besonders

auch in den Volksmärchen von Typus der „Tugendsamen Tochter (De la fille vertueuse)“, Spitta-Bey Nr. VI und deren Varianten, (wortüber mein spezieller serbischer Artikel in „Brankovo Kolo“ XIV, handelt). Das Vorkommen eines Momentes in volkstümlichen Erzählungen so verschiedenen Charakters und wohl auch Ursprungs, wie das „Mädchen ohne Hände“, und die „Tugendsame Tochter“ spricht sehr für den populären Charakter und Ursprung des Momentes selbst. — Auch die Episode mit dem Klausner, bei dem die verfolgte Frau Schutz findet, ist nicht nur in populären Erzählungen sehr verbreitet, sondern auch sehr früh in einem literarischen Werke, das seinerseits selbst auf volkstümliche Überlieferungen zurückgeführt wird, in der „Vita Offae I“ (Ende des XII.) verzeichnet. Parallele Episoden finden sich auch in den populären Varianten dieses Offamärchens — (wortüber ich ausführlicher in meinem Beitrag zur ags. Offa-Sage berichte). Dieser Zug ist zugleich jenes Merkmal, wonach Suchier einen Typus der „Constantia“-Sage, den Typus „de l’Hermite“ benannt hat, und kommt sowohl in literarischen als auch in populären Varianten dieses Typus sehr häufig vor. In Erinnerung an den Schutz, den Schneewittchen bei den Zwergen — den Berggeistern — findet, liegt es nahe, anzunehmen, dass die Klausnerzelle der Berghöhle der Zwerge entspricht und eine Christianisierung derselben bildet. Jedenfalls spricht die Verbreitung dieses Zuges genug für seinen volkstümlichen Charakter. In bezug auf die nur lose, unmotivierete Verknüpfung dieses Zuges mit der „Hildegarde“ lässt sich schwer entscheiden, ob er der Sage ursprünglich angehört hat, oder in dieselbe erst später aus verwandten Themen — vielleicht aus der Offa-Sage, aufgenommen wurde. Zu beachten wäre dabei, dass in der ältesten liter. Quelle derselben, in Birk der Klausner nicht erwähnt wird. — Auch die Art und Weise, wie Hildegarde in den Besitz des wundertätigen Krautes gelangt, die ausdrückliche Erwähnung, dass sie sich mit dem Studium heilsamer Kräuter schon in der frühen Jugend befasst habe, entspricht viel mehr der alten germanischen Volkssitte, wonach insbesondere die edlen Frauen sich mit der Heilkunst beschäftigten, als dem Zuge des „Mirakels“, wonach das wundertätige Kraut der Frau einfach durch ein Wunder gegeben wird.

Zu alledem ist noch der Parallelismus der „Offa“-Sage ins Auge zu fassen. Auch hier sind in den populären Varianten zahlreiche uralte Züge enthalten: das wundertätige Kraut, Wiederbelebung durchs Wasser u. a., die durch den Einfluss der christlichen Religion abgeändert oder gänzlich verdrängt wurden. Während in einigen das Wunder noch ganz dem heidnischen Geiste entspringt, wird es in anderen durch Klausner, verkleidete Engel, Heilige, ja selbst durch die heilige Jungfrau vollbracht. Bei diesen Tatsachen ist es doch sehr bemerkens-

wert, dass auch die Gattin Offas bei einem Klausner Schutz findet und da eine Zeitlang lebt. Auch hier wird ein Volksmärchen mit einem beliebten Sagenhelden verknüpft, dann zu einer Pseudogeschichte, worin schon das Streben nach dem Legendären bemerkbar ist, erhoben; endlich wird in dem „Mirakel“ dieses Typus (Type de l'Hermite Suchiers) das alte heidnische Element gänzlich christianisiert. Auch in der „Hildegarde“ glaube ich eine ähnliche Entwicklung vom Volksmärchen, über die Sage zur Legende — annehmen zu dürfen. Der Parallelismus zur Offa-Sage ist ein allzu auffallender, als dass man darin nicht ein aus demselben geistigen Bestreben erfolgtes Vorgehen erblicken sollte. Meine Annahme von dem volkstümlichen, alten germanischen Ursprung der „Hildegarde“ werde ich in weiterem Verlauf dieser Studie noch durch ein altes literarisches Dokument, ein ags. Gedicht aus dem VIII. (resp. dem Ende des VII.) Jahrh. zu unterstützen suchen.

#### 6. Pseudo-literarische Varianten.

Es erübrigt uns hier noch, einige Erzählungen zu betrachten, die sich in keine der aufgestellten Gruppen bestimmt hineinbringen lassen, die dazu noch vielfach mit volkstümlichen Zügen untermischt sind, so dass man in ihnen Repräsentanten jener halb-volkstümlichen, halb-literarischen Erzeugnisse sehen muss, deren Zahl eine sehr grosse ist. Die ältesten von diesen Erzählungen erinnern in manchem an die Version des „Mirakels“; da ihnen jedoch das Mirakulöse, d. h. das Eingreifen der heil. Jungfrau oder ihrer sonstigen Vertreter fehlt, seien sie hier ausserhalb jenes Rahmens betrachtet.

a) Zunächst die italienische Novelle eines unbekanntenen Autors des XIV. Jahrh., die zuerst Mussafia aufgezeichnet und kurz analysiert hat. Sie ist in der Sammlung: „Scelta di curiosità letterarie inedite o rare dal sec. XIII al XIV“, im I. Bd. unter der „Novelle d'incerti autori del secolo XIV, (Bologna, 1861) erschienen. Siehe l. c. p. 31—79 „Storia d'una donna tentata dal cognato“ etc.

Ein reicher römischer Kaufmann hinterlässt zwei Söhne. Der ältere verliebt sich in ein Mädchen von hoher Abstammung und verschwendet viel Geld, um ihre Liebe zu gewinnen. Als er sie schliesslich geheiratet hat und sie sich schwanger fühlt, ist er arm geworden und beschliesst, nach Alexandrien zu gehen, um Geld zu verdienen. Die Frau vertraut er der Fürsorge seines Bruders an. Dieser wird einmal bei Tisch von Liebe zu seiner Schwägerin ergriffen. Er scherzt mit ihr, führt sie auf sein Zimmer, wo er ihr Anträge macht, darauf hinweisend, dass man bei ihrem Zustande das Verhältnis nicht bemerken werde. Sie ermahnt ihn und bricht in Klagen aus. Am nächsten Tag wiederholt sich dieselbe Szene, nur dass er ihr jetzt mit einem Dolche droht, worauf sie ihm verspricht, seinen Willen tun zu wollen, aber erst nach

der Geburt. Merkwürdigerweise willigt der Schwager ein. Sie entbindet eines Knabens, was der Schwager durch einen Brief dem älteren Bruder nach Alexandrien meldet. Dieser kehrt nun vor Freude und da er inzwischen genug Reichtum erworben hat, heim. Der jüngere Bruder erinnert seine Schwägerin an das Versprechen. Sie weigert sich und geht in die Kirche. Die Amme lässt das schlafende Kind allein im Zimmer. Er schleicht ins Zimmer hinein und ermordet das Kind, lenkt dann den Verdacht auf die Amme, die auch in der Tat von der Signoria zum Feuertod verurteilt wird. Wieder bestürmt er die Schwägerin und droht ihr, sie der Mitschuld am Kindesmorde zu verklagen. Bei der Ankunft des Bruders geht er ihm entgegen, und auf dessen Fragen antwortet er, die Frau habe sich in vielem ungebührlich benommen. Zu Hause angelangt, erfährt der Bruder den Tod und die Umstände des Mordes. In der Nacht teilt er seiner Gattin die Beschuldigung des Bruders mit; diese beteuert ihre Unschuld. Tags darauf erfolgt die Beschuldigung der Mitschuld am Kindesmord. Wieder gleiche Mitteilung in der Nacht und das Beteuern der Frau. Da aber am nächsten Tag der jüngere Bruder an seiner Anklage festhält, führt der ältere seine Frau, unter dem Vorwande, wieder nach Alexandrien zurückkehren und sie mitnehmen zu wollen, in einen Wald, um sie zu töten. Er hat aber kein Herz dazu, sondern verlässt sie im Walde und geht allein nach Alexandrien weg. In der Nacht kommen wilde Tiere, tun ihr aber nichts an; als sie die Augen schliesst, hört sie wie die Stimme einer Dame, die ihr rät, den Löwen zu begleiten und von den Blättern des Baumes mitzunehmen, damit werde sie verschiedene Krankheiten heilen können. Sie tut es und wird von dem Löwen bis zu einer Stadt begleitet und dort verlassen. Sie trifft eine Frau an, deren Mann eben gestorben und deren Sohn schwer krank ist. Sie heilt ihn und noch viele andere. In der Meinung, dass ihr Gatte in Alexandrien ist, geht sie hin, er war aber inzwischen nach Rom zurückgegangen, weil der jüngere Bruder schwer erkrankte. In Alexandrien heilt sie zwei Söhne eines deutschen Grafen, der sie mit sich nach Deutschland führt. Ihr Gatte führt inzwischen den Bruder zu ihr nach Alexandrien und von dort nach Deutschland. Sie wird von ihnen nicht erkannt und verspricht Heilung, wenn der Kranke beichte. Dann bittet sie den Grafen, alle klugen Leute seines Landes in den Saal berufen zu wollen, damit sie die Beichte mit anhören. Trotz der vom Bruder versprochenen Verzeihung bekennt jener erst beim zweitenmal sein Verbrechen. Der Bruder will ihn töten, erinnert sich aber an sein Versprechen. Dann bittet er die Frau, den Kranken nicht heilen zu wollen. Sie tut es aber doch und erzählt darauf ihre ganze Geschichte. Allgemeine Freude. Der Graf will sie bei sich behalten, sie aber wollen nach Rom heimkehren. Der Graf schickt ihnen viel Geld nach, wovon

die Frau ein Männer- und ein Frauenkloster gründet. Sie und ihr Mann ziehen sich später in diese Klöster zurück und führen da ein heiliges Leben. Bei ihrem Tode erscheinen Wunderzeichen und beide Klöster werden nach ihnen benannt. Der jüngere Bruder ist ein grosser Kaufmann geworden und erfreut sich der Liebe seiner Mitbürger.

Diese Erzählung, in der man die Wirkung einer frommen Hand keinesfalls vermisst, die auch manche Anklänge an das „Mirakel“ aufweist, weicht von den bisherigen Versionen der Crescentia besonders durch zwei Momente ab: zuerst ist es die einzige Erzählung im Kreise dieser Sage, wo die Intrigue des Kindesmordes allein vorkommt; überall sonst kommt diese Intrigue nur in Begleitung der ersten vor. Hier sind beide Intriguen zu einer einzigen zusammengeschmolzen, oder besser gesagt: man hat hier von der Intrigue des falschen Ehebruchs nur die Erwähnung des ungebührlichen Benehmens, alles andere, was dieser Intrigue sonst folgt, fehlt gänzlich. Die zweite Eigentümlichkeit ist die, dass hier das eigene Kind der Frau ermordet wird, nicht ein fremdes, ihrer Pflege anvertrautes. Diesen Zug sucht man umsonst in den übrigen Versionen der Sage. Eine Parallele dazu findet man erst in jenem Kreise von populären Erzählungen, wo der inzestuöse Vater, von seiner Tochter verschmäht, aus Rache ihr Kind (oder deren mehrere) heimlich ermordet, um sie des Mordes anklagen zu können. Zu diesem Thema gehören die Vita Offae I, die Novelle von Doralice in Straparola IV, 1, eine rumänische Volkserzählung der Sammlung von P. Ispirescu; dann ein sizilianisches Märchen (Gonzenbach Nr. 25), wo statt des leiblichen der Pflegevater, dazu noch ein Geistlicher, diese Stelle einnimmt; mehrere slavische Märchen stellte ich in einem besonderen Aufsatz (erschieden in der serbischen Revue „Brankovo kolo“ 1907) zusammen; dazu wären noch als etwas modifizierte Varianten das isländische Märchen von der Prinzessin Ingebjörg (Arnasson II), ein slovakisches in Wolf's Zeitschrift Bd. IV., 224 ff., ein kurdisches („Çabha“ in Prym-Socin l. c. II, 211) ein griechisches in B. Schmidt u. a., sowie die vielen slavischen Märchen von der bösen Schwägerin, auf die schon Massmann bei der „Crescentia“ der Kaiserchronik hingewiesen hat. Auch in der faröischen Version der „Oliva-Sage“ kommt ein ähnlicher Zug vor (Cf. Wolf: Über zwei neuentdeckte niederländische Volksbücher, in Wiener Denkschriften Bd. 8). Sehr oft kommt in diesen Märchen auch der wundertätige Schutz durch wilde Tiere, sowie das Erzählen der eigenen Geschichte und auch das wundertätige, wieder lebendig machende Kraut vor. Wenn die italienische Novelle nicht direkt aus dem Kreise dieser Märchen entsprungen ist, so ist es sicher durch sie stark beeinflusst worden. Auch der Zug, dass der Gatte selbst die Frau zur Strafe führt, findet sich in keiner Version

der „Crescentia“, ist aber in den erwähnten Märchen häufig genug. Das „Mirakel“ als Quelle dieser Novelle ist nach dem Vorgebrachten noch weniger anzunehmen, als dies bei Hildegarde der Fall war.

b) Etwas näher dem „Mirakel“, obwohl auch stark mit volksmässigen Zügen vermengt, ist die Novelle des spanischen Buchhändlers und Schriftstellers Juan Timoneda (XVI. Jahrh.), dessen auf italienischen Novellen und volkstümlichen Traditionen beruhende Novellensammlung „Patrañas“ (neugedruckt in „Biblioteca de autores españoles“, Madrid 1846, tom. III.) unsere Erzählung unter Nr. 21, p. 162—3, enthält. Aus dem Inhalte heben wir das Hauptsächliche hervor:

König Marcello von England gelobt in Krankheit nach Jerusalem zu fahren. Seine Frau Geroncia lässt er als Regentin zurück und gibt ihr seinen Bruder Pompeo als Rat bei. Dieser will sie verführen, zeigt ihr sogar falsche Briefe, wonach Marcello gestorben wäre. Geroncia lässt ihn im Einverständnis mit einigen Grossen des Reiches einsperren. Nach einem Jahre kehrt Marcello zurück. Pompeo wird unter dem Versprechen, über die Angelegenheit Schweigen zu bewahren, in Freiheit gesetzt und erhält reiche Kleider. Er kleidet sich aber armselig und beschuldigt Geroncia, dass sie ihn zu verführen versucht habe. Sie wird zwei Dienern Robledo und Lobaton übergeben, damit sie von diesen im Walde getötet werde. Bevor sie dies vollführen, geraten die beiden über sie in Streit und Lobaton tötet seinen Genossen. Da kommt der Markgraf von Delia, tötet Lobaton und nimmt Geroncia auf sein Schloss, wo er ihr seine zweijährige Tochter zur Pflege anvertraut. — Sein Bruder Fabricio ermordet unter den bekannten Umständen das Kind und legt das Messer nahe zu Geroncia. — Durch das Mitleid der Markgräfin wird Geroncia nur ausgesetzt, und zwar auf der Insel „Desafortunada“. Da sieht sie, wie eine Schlange, die von einer Eidechse tödlich verwundet worden ist, ein Kraut frisst und geneset. Sie sammelt eine Menge von diesem Kraute ein. Nach drei Tagen wird sie von einem Schiff aufgenommen und nach Delia gebracht; wo sie mehr als zwölf Jahre in einem Spital verbringt. Das Messer, das man in ihrer Hand gefunden hatte, hat man mit einem Schriftstück, das die Geschichte des Mordes enthält, oberhalb des Stadtttores ausgestellt. Als Fabricio einmal vorüberreitet, fällt das Messer auf sein Haupt und verwundet ihn so arg, dass ihn niemand heilen kann. Er wird von Geroncia, nachdem er gebeichtet und von dem Markgrafen Verzeihung erhalten hat, geheilt. Geroncia bittet den Markgrafen, sie nach London bringen zu lassen. Dort heilt sie in üblicher Weise Pompeo, der bei einem zu Ehren seiner Vermählung veranstalteten Turnier schwer verwundet worden war. Auch ihm wird verziehen. Geroncia und Marcello ziehen sich zum Schluss ins Klosterleben zurück und Pompeo erbt das Reich.

Diese Novelle erinnert in manchen Zügen lebhaft an das „Mirakel“. Darin, dass Geroncía den falschen Schwager mit Hilfe der Barone einsperren lässt und dass das ermordete Kind eine Tochter ist, erinnert sie an die Version der „Gesta Romanorum“. Ganz originell ist die Strafe, die ihre Verleumder ereilt. Recht volkstümlich und sonst im Kreise dieser Sage nicht vorkommend ist die Provenienz des wunderthätigen Krauts. Man hat Parallelen dazu sehr häufig in der „Constantia-Sage“ und auch in den erwähnten Kindesmordmärchen; und man kann diesen Zug bis auf Pantschatantra, griechische Mythen, Volsunga-Saga verfolgen. Ob diese Substitutionen und Einfügungen neuer Züge von Timoneda selbst herkommen, oder ob die ganze Erzählung, wie manche Züge darin gewiss, auf volkstümliche Tradition zurückzuführen ist, lässt sich schwer entscheiden.

c) Mit ähnlichen traditionellen Zügen ist auch die Romanze des Juan Miguel del Fuego (XVIII. Jahrh.) durchsetzt. Sie wurde gleichfalls von Mussafia analysiert und findet sich unter dem Titel „La peregrina doctora“ in der Bibl. d. autor. españ. tom. XVI., p. 260—264, neugedruckt. Die Hauptzüge sind die folgenden:

Der Gatte ist General des Don Pedro, mit Namen Alejandro de Figuerva y Sarmiento. Die Frau Dona Inez de Portocarie. — Sein Bruder Frederico. — Alejandro ist im Krieg. Frederico schreibt an Inez sogar einen Liebesbrief, den sie zerreißt. — Sie sperrt ihn in ein Haus, das sie im Garten bauen liess, ein. — Verleumdung. Inez wird von Alejandro ins Gesicht geschlagen und von vier Schergen in den Wald geführt. — Im Streit um sie wird der Führer von den anderen getötet. Während des Streites erscheint Maria und verspricht Hilfe. Inez flieht und wird von einem Löwen geschützt, der sie in eine Höhle begleitet und ihr Nahrung bringt. — Die Schergen reißen ihrem gemordeten Anführer das Herz aus und zeigen es als Beweis dem Alejandro. Dem Frederico aber berichten sie die volle Wahrheit. Der geht nun mit ihnen aus, um Inez zu suchen, und kommt zur Höhle. Die Knechte werden vom Löwen zerrissen, Frederico schwer verwundet, doch kommt er mit dem Leben davon. Wiedererscheinung der heiligen Jungfrau, die der Inez ein Gefäßchen voll wunderthätigen Balsams gibt. Inez gelangt nach Lissabon, in ein Kloster der barfüßigen Nonnen; heilt viele Kranke, unter anderen auch ihren Gemahl und den Schwager nach öffentlicher Beichte. Sie bleibt dann mit ihrem Gatten zusammen und Frederico heiratet ihre Schwester Dona Elvira de San Diego.

Da in dieser Romanze die heilige Jungfrau erscheint, und der unschuldig Verfolgte ein wunderthätiges Heilmittel gibt, möchte man sie vielleicht zum „Mirakel“ mitrechnen, und zwar, da die zweite Intrigue der Kindesmord, fehlt, mit der Version der „Vies de spères“ vergleichen. Nun ist sie aber in allen Einzelheiten sowohl vom längeren als vom

kürzeren Mirakel, so sehr verschieden und dazu mit volksmässigen Zügen so erfüllt, dass das Mirakel als Vorlage derselben gar nicht in Betracht kommt.

Ich möchte nun, bevor ich zur Betrachtung der orientalischen Versionen übergehe, noch einen kurzen Rückblick über die bisher untersuchten Fassungen geben.

Die ersten Fragen, die an uns herantreten, sind die: welche sind eigentlich die allen Versionen gemeinsamen Züge, welches die Kontouren der europäischen Gestalt der Sage, was ihr Kern?

Vergleicht man alle die bisher betrachteten Versionen miteinander, so wird man bemerken müssen, dass der überaus grössten Anzahl derselben zwei Momente gemeinsam sind: erstens, dass eine Frau, die während der Abwesenheit ihres Gemahls dem Schutze seines Bruders anvertraut ist, von diesem zum Ehebruch beredet wird, ihn aber abweist und deshalb von ihm dem heimkehrenden Gemahl jenes Vergehens beschuldigt wird, das der Verleumder selbst begehen wollte; zweitens, dass die Frau meistens in übernatürlicher Weise in den Besitz eines wundertätigen Heilmittels gelangt, wodurch sie ihre Verleumder, die durch Gottes Strafe inzwischen schwer erkrankt sind und ihre Hilfe bedürfen, zur öffentlichen Beichte ihres ihr zugefügten Unrechtes nötigt. Also kurz gefasst, sie wird erstens, vom Ehebrecher des Ehebruches beschuldigt; zweitens, sie rächt sich selbst, indem sie die Offenbarung ihrer Unschuld zum Teil selbst herbeiführt.

Im ersten Moment weicht nur die Version der „Gesta Romanorum“ ab, indem dort wohl die ganze Intrigue und die ihr folgenden Umstände enthalten sind, aber mit der Modifikation, dass eine Beschuldigung der Frau von ihrem Gemahl fehlt. Die Strafe folgt nicht der Beschuldigung, sondern der falsche Bruder vollführt die Strafe selbst, indem er die Frau im Walde aufhängt. So ist es dann noch in jüngeren Fassungen der Florence-Version, während die älteste, ursprüngliche Fassung derselben noch die falsche Anklage enthält.

Das zweite Moment ist mit selbstverständlichen Modifikationen allen europäischen Versionen der Sage gemeinsam.

Ein drittes Moment ist dann auch einer sehr grossen Zahl der Versionen und Varianten gemeinsam, nämlich die zweite Intrigue mit dem Kindesmorde. Wir finden dieses Moment in der Version der „Crescentia“, des „Mirakels“ und der „Guglielma“ (längere Fassung); der „Gesta Romanorum“, und der „Florence“, dazu vereinzelt in den „Patrañas“ des Timoneda. Es fehlt in der Mirakel-Variante der „Vies de pères“, in der kürzeren Fassung der „Guglielma“, in der Version der „Hildegarde“, und vereinzelt in der Romanze des Fuego.

Man könnte danach diejenigen Versionen und Varianten, denen dieses dritte Moment, die Intrigue mit dem Kindesmord, fehlt, zu einem Typus zusammenfassen, für den die Bezeichnung „einfach“ passen würde; während die übrigen einen zweiten, komplizierten (oder kombinierten) Typus ausmachen würden. Alle anderen Züge, die wir noch in der Sage treffen, sind weniger verbreitet, meistens auf einzelne Versionen beschränkt. Sie dienen oft dazu, eine Version von der anderen abzugrenzen. So ist z. B. der Version des „Mirakels“ (längere und kürzere Fassung) eigentümlich das Aussetzen der unschuldigen Frau auf einem Felsen im Meere, so dass sie sich dadurch fast spezifisch vom übrigen Kreise der Sage begrenzt. Die Version der „Crescentia“ kennzeichnet sich dadurch, dass die Heldin zweimal in einen Fluss geworfen wird. Die Versionen der „Gesta“ und der „Florence“ haben untereinander einige gemeinsame Züge, die den übrigen Versionen fehlen: so, dass die Frau bei den Haaren an einen Baum gehängt wird; die Episode mit dem vom Tode (Galgen) Befreiten. Sie unterscheiden sich voneinander durch die lange Einleitung der „Florence“, die der Version der „Gesta“ fehlt; durch die Misshandlung der Frau im Walde, bevor sie aufgehängt wird und andere kleinere Momente.

---

## II. Teil.

### Orientalische Versionen.

#### 1. „Tûti Nâme“.

Es ist im folgenden versucht, soweit als möglich die Übersicht über die orientalischen Versionen der Crescentia-Florence-Sage in ähnlicher, chronologischer Reihenfolge zu geben, wie sie bei den westeuropäischen beobachtet wurde.

Die älteste sicher datierte Version der Crescentia im Oriente ist die persische Erzählung des Nachschabî aus der ersten Hälfte des XIV. Jahrh., enthalten in seiner Sammlung von Erzählungen und Geschichten, bekannt unter dem Namen Tûti Nâme (Papagaienbuch). Dem Werke Nachschabîs ist zum grossen Teil eine ältere indische Vorlage in Çukasaptati, von der nur Bruchstücke erhalten sind, nachgewiesen worden. Doch wurde bisher keine indische Vorlage oder nähere Parallele für die uns interessierende Erzählung gefunden. Das Werk Nachschabîs erfreute sich ausserordentlicher Verbreitung. Pertsch führt in seinem Artikel über dasselbe, in der „Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft“ t. XXI, p. 536 ff. nicht nur spätere persische Bearbeitungen, sondern auch Übersetzungen und Bearbeitungen in anderen orientalischen Sprachen, hindustanische, bengalische, türkische auf. In Europa wird eine französische Übersetzung aus der Mitte des XVIII. Jahrh.

notiert (Wallensköld p. 13). Eine englische Übersetzung mit dem persischen Text, aber nach der späteren (aus den XVII. Jahrh.) Bearbeitung des Nachschabî durch Mohamed Kadîry, erschien in London 1801, leider aber ohne die uns interessierende Geschichte. Diese teilt Pertsch bei der 33. Nacht, unter dem Titel: „Geschichte von der Chorschîd und dem Utarîd“ mit. Ihr Inhalt ist kurz folgender:

In einer Stadt lebte ein Schreiber, Namens Utarîd (d. h. Planet Merkur), der mit einer sehr schönen Frau, Namens Chorschîd (d. h. Sonne) verheiratet war. Utarîd muss einmal verreisen und vertraut Haus und Weib seinem Bruder Kaivân (d. h. Planet Saturn) an. Nach dem Versuch der Verführung verklagt sie dieser vor dem Emir des Ehebruches und der Unzucht. Sie wird zum Tode durch Steinigung verurteilt; überlebt aber die Strafe und wird als Unbekannte ins Haus ihres Schwiegervaters als Kindeswärterin aufgenommen. Ein zweiter Bruder ihres Gemahls, Latîf (d. h. der Liebliche) ermordet, als sie ihn verschmâht, heimlich seinen kleinen Bruder, beschmiert ihr Kleid mit Blut und entfernt sich. Am Morgen verklagt er selbst die Chorschîd des Kindesmordes. Der Schwiegervater glaubt es zwar nicht, muss aber die Frau aus dem Hause vertreiben. Sie trifft unterwegs einen Jüngling Scharîf (d. h. den Trefflichen) an, der infolge eines Streites geschlagen wird. Sie befreit ihn, indem sie seinen Gegnern all ihr Geld gibt. Scharîf glaubt, sie hätte ihn wegen seiner Schönheit gerettet und folgt ihr auf ein Pilgerschiff, wo er sie zuerst mit Liebesanträgen bestürmt und sie dann einem Kaufmann als Sklavin verkauft. Als sie dieser zur Frau haben will, weint sie und jammert, worauf ein Sturm entsteht. Der Kaufmann fasst ihn als Folge ihres Weinens auf und gelobt, sie in Freiheit zu setzen, wenn der Sturm stille steht. Dies geschieht in der Tat. Chorschîd wird auf eine Insel gebracht, wo sie in ein Kloster eintritt und Ordenskleider anzieht. Ihre Pflicht ist, die Kranken zu besuchen und trösten, und sie zu heilen. Ihr Ruf verbreitet sich alsbald und ihre Verleumder suchen sie auf. Kaivân ist blind, Latîf an beiden Händen gelähmt, Scharîf aussätzig geworden. Den Tag vor der Abreise war Utarîd heimgekehrt und hört vom Bruder den falschen Bericht über seine Frau (dieser sagte ihm, man habe sie mit einem Jüngling ertappt). Die Kranken, Utarîd mit ihnen, kommen in das Kloster und werden von Chorschîd erkannt, ohne dass sie selbst erkannt wird. Sie meint, ihre Sünden müssten gross sein, da sie Gott so schwer gestraft hat; deshalb sollen sie beichten, und es wird mit ihnen vielleicht dasselbe geschehen wie mit gewissen drei Jünglingen, die in eine Höhle gingen um verborgene Schätze zu suchen: plötzlich sei ein Felsstück herabgestürzt und habe sie eingesperrt, da habe jeder von ihnen eine Sünde gebeichtet und darauf seien sie gerettet worden. Die drei Sünden nun sind dieselben,

deren Chorschids Verleumder sich einst gegen sie schuldig gemacht hatten. Sie fühlen sich getroffen und jeder bekennt sein Verbrechen. Sie gibt sich dann ihrem Manne zu erkennen, verzeiht den Schuldigen und heilt sie.

Nachschabîs Version übte direkt keinen bedeutenderen Einfluss weiter aus. In einer späteren türkischen Bearbeitung des Tûtî Nâme vom Anfang des XV. Jahrh., die in der deutschen Übersetzung von Rosen (Tûtî Nameh I, 1858) zugänglich ist, befindet sich an Stelle dieser Erzählung die „Geschichte Merhima's. Ihre Hauptzüge sind die folgenden: Der Mann ist ein frommer Muselman, Namens Merdi Sâlih, der seine Frau Merhima, seinem Bruder Fessadsch anvertraut; dieser klagt sie nach versuchter Entehrung vor Gericht des Ehebruchs an. Sie wird gesteinigt, überlebt aber die Strafe und wird von einem vorübergehenden Beduinen gerettet und heimgeführt. Auch dieser wird von Liebe zu ihr ergriffen und will sie zur Frau nehmen, ändert aber seinen Vorsatz, als er hört, dass sie verheiratet sei. — Der Sklave des Beduinen verübt unter ähnlichen Umständen wie in Nachschabî den Kindesmord (beschmiert ihre Kleider, verklagt sie am nächsten Morgen). Sie wird fortgejagt, rettet unterwegs einen Menschen, den man wegen Schulden aufhängen wollte. Dieser, in seiner Liebe zu ihr verschmâht, verkauft sie einem Schiffskapitän, der samt seiner Mannschaft mit ihr buhlen will; sie werden aber alle von einem Blitz getötet. Merhima gelangt mit dem Schiff in einen Hafen, schenkt das Schiff dem König des Landes und erhält von diesem die Mittel, ein Kloster zu erbauen, wo sie wundertätige Heilkunst ausübt. Ihre Verfolger suchen sie auf. Auf ihre Bitte ruft der König seinen Divan zusammen und vor diesem müssen sie beichten, bevor sie geheilt werden.

In einer anderen Redaktion dieser Geschichte, die Wallensköld zitiert (übersetzt von Wickershausen), geschieht die Beichte in der Zelle der Merhima und nicht vor dem Divan.

Diese türkische Erzählung steht den europäischen Versionen der „Crescentia“ viel näher als die Erzählung des Nachschabî, von der sie auch im einzelnen sehr abweicht, besonders aber im Charakter des Kindesmörders (dort ein zweiter Bruder des Gemahls, hier ein Sklave des Beduinen), in der Episode auf dem Schiff und in der Schlussepisode. Die Erzählung ist auch offenbar keine Ableitung der Erzählung Nachschabîs, wie wir sofort sehen werden, eher nur eine Variante der persischen Erzählung von der „Repsima“.

## 2. Arabische Erzählungen.

Die Datierung dieser Erzählungen, die alle in die „1001 Nacht“ interpoliert wurden, lässt sich kaum bestimmen, gehen doch die Meinungen der Forscher über Datum und Komposition dieses Werkes im

höchsten Masse auseinander: während man einzelne Teile noch ins VIII.—XI. Jahrh. verlegen will, denkt man von anderen, dass sie erst im XVI. Jahrh. komponiert wurden. Nimmt man mit Burton und Zotenberg das XIV. Jahrh. als das späteste Datum für die Kompilation der ganzen Sammlung an, so wird dadurch das Alter der zur „Crescentia-Florence-Sage“ gehörenden Versionen derselben kaum beleuchtet; da auch spätere Interpolierung derselben möglich war, besonders wenn man bedenkt, dass sich keine von diesen Erzählungen unter denjenigen befindet, die den Kern der Sammlung bilden, und auch keine von ihnen in den ältesten Handschriften der Sammlung enthalten ist. In europäischen Sprachen sind sie erst im Laufe des XIX. Jahrh. bekannt geworden.

Nach Clouston in „Originals and Analogues of some of Chaucers Canterbury Tales 2<sup>nd</sup> Serie, Nr. 7 etc.“ sind drei arabische Versionen unserer Erzählung zu unterscheiden, die Wallensköld nach den Textausgaben der „1001 Nacht“, in denen sie enthalten sind: Version Boulac, Version Wortley-Montague, Version Breslau genannt hat. Da aber die Wortley-Montague Handschrift, die Wallensköld allen anderen vorangehen lässt, von den meisten Autoren, so auch von Henning, als die jüngste, d. h. als „sehr jungen Datums“, „oft in fellachischem Idiom“ und ohne Tradition bezeichnet wird, folge ich nicht Wallenskölds, sondern W. Cloustons Reihenfolge der arabischen Versionen. Als die erste führen wir demnach die Erzählung von dem „Israelitischen Kadi und seinem Weib“ an (S. Hennings Übersetzung der „1001 Nacht“, Reclam, Bd. IX, p. 14 ff.).

Ein israelitischer Kadi hat ein wunderschönes, frommes Weib, das er während seiner Pilgerfahrt nach Jerusalem seinem Bruder anvertraut. Unerlaubte Liebe desselben, Abweisung; aus Furcht, sie könnte ihn ihrem Manne verraten, schafft er sich falsche Zeugen an und verklagt sie vor dem König der Unzucht. Todesstrafe durch Steinigung. Rettung in der folgenden Nacht durch einen Wanderer, dessen Kind sie zum Stillen bekommt. Ein Dieb will sie entehren, und als sie ihn abweist, will er in der Nacht sie töten, trifft aber das Kind und schneidet ihm die Kehle durch. Die Mutter des Kindes schlägt sie, der Vater aber glaubt an ihre Unschuld, und befreit sie aus den Händen seiner Gattin. Sie flüchtet, ohne zu wissen, wohin. Unterwegs erlöst sie durch Almosen einen Mann, der wegen eines Verbrechens an einem Baum gekreuzigt war. Dieser schwört ihr Treue und bleibt auch treu: er baut ihr eine Zelle und verschafft ihr das tägliche Brot. Durch Beten erhält sie von Gott die Kraft zu heilen. Ihres Mannes Bruder bekommt durch Gottes Beschluss einen Krebschaden im Gesicht; der Dieb wird gelähmt; das Weib, das sie schlug, vom Aussatz befallen. Ihr Mann erfährt, als er von der Pilgerfahrt heimkehrt, die falsche Geschichte,

trotzdem beweint er sein Weib. Er führt seinen Bruder zu der wunderthätigen Ärztin, vor deren Thür sich auch der Dieb mit seinen Angehörigen, und die Frau des Wanderers mit ihrem Gatten eingefunden hatten. Die Ärztin verhüllt ihr Gesicht mit einem Scheier. Beichte und Heilung. Zum Schluss Erkennung, worauf alle bei ihr verbleiben, um Gott zu dienen.

Die zweite Version (Breslau) ist in Hennings Übersetzung Bd. XVIII, p. 187—195 unter dem Titel „Geschichte der rechtschaffenen frommen Frau, die von dem Bruder ihres Gatten der Unzucht beschuldigt ward“, enthalten.

Ein Mann aus Nischabür, geht auf Pilgerfahrt. — Der falsche Schwager geht, um nicht verraten zu werden, in die Moschee und erzählt, seine Schwägerin sei eine Buhlerin. „Die Leute glauben ihm und fertigen ihm ein Dokument aus.“ Sie wird eingegraben und gesteinigt. Ein Bauer (shayk in Clouston) rettet sie. Dessen Sohn verliebt sich nun in sie. — Abgewiesen, überredet er einen Burschen, des Nachts etwas aus dem Hause seines Vaters zu stehlen, und die Frau als seine Geliebte, der Mitschuld am Diebstahl zu verklagen<sup>1</sup>). — Die Leute wollen sie umbringen, aber der Scheik rettet sie. Auch der junge Bursche wird in Freiheit gesetzt. — Sie geht in der Tracht einer Frommen weiter. Sie erlöst einen Steuerschuldner von der Prügelstrafe. Dieser ruft sie in sein Haus. In der Nacht will er sie vergewaltigen. Sie weist ihn ab und macht ihm Vorwürfe. Aus Furcht, sie könnte ihn den Leuten verraten, klagt er sie vor dem König als Spionin an. Bevor sie aber gefangen genommen werden konnte, ist sie schon verschwunden. Sie kleidet sich jetzt, um weiteren Verfolgungen zu entgehen, in die Tracht eines Gottesmannes. In eine Stadt gelangt, wird sie von der Tochter des Königs zum Lehrer gewünscht. — Bald darauf spricht man unter den Leuten, dass sie sich heimlich lieben. Der König stirbt. Seine Truppen fallen über die Prinzessin her und töten sie. Die Fremde rettet sich, indem sie ihr wahres Geschlecht bekennt, und sich, zum Beweis, von Frauen untersuchen lässt, worauf man sie, um das ihr angetane Unrecht gut zu machen, zur Königin erhebt. Sie regiert weise und führt ein frommes Leben. Kranke werden auf ihr Gebet gesund. Sie betet zu Gott, er möge ihre Unschuld offenbaren. Gott sendet schwere Krankheiten auf ihre Verleumder. Ihr Mann, der trotz des Berichtes seines Bruders und der Nachbarn an ihre Unschuld glaubt, führt seinen kranken Bruder zu der als Ärztin berühmten Königin. Unterwegs schliesst sich ihnen der Scheik mit seinem kranken Sohn an; ebenso der Bursche, der sie des Diebstahls

---

1) Es sei darauf hingewiesen, dass eine falsche Beschuldigung des Diebstahls, auch in der Oliya-Version der Constantia-(Manekine-)Sage vorkommt.

beschuldigt hatte; und zum Schluss der von der Schuldstrafe erlöste. Es war Sitte, dass jeder beichte, bevor sie für ihn betete. Ihre Verfolger, ohne sie erkannt zu haben, beichten nun der Reihe nach. Danach erklärt sie, sie sei jene Frau selbst, betet für sie und macht sie gesund mit Ausnahme des Diebes, der wahrscheinlich zufällig übergegangen wurde. Der Scheik wird belohnt und ihr Mann von ihren Untertanen zum König erhoben.

Die dritte arabische Version, enthalten in der Wortley-Montague Hs., wurde (nach Clouston) zuerst in England durch Jonathan Swift's „Arabian Nights' Entertainments“, London 1811 bekannt.

Der Mann ist ein Kadi in Bagdad, seine Reise eine Pilgerfahrt nach Mekka. — Der falsche Bruder bezahlt falsche Zeugen. — Die Frau soll zur Strafe hundert Schläge mit einer Knotenpeitsche bekommen und wird nachher aus der Stadt verbannt. — Sie findet Unterkunft in der Hütte eines Kameltreibers. — Ein junger Kameltreiber kommt in die Hütte, und als sie seine Liebesanträge abweist, schleicht er sich in der Nacht in ihr Zimmer ein. Er will sie töten, trifft aber mit dem Messer das Kind (einen Sohn des Besitzers der Hütten) in die Brust worauf er voll Schrecken flieht. Man hegt gegen die Frau keinen Verdacht wegen des Kindesmordes und sie geht ruhig fort. Sie entschliesst sich, ihren Mann, auf der Pilgerfahrt zu suchen. Unterwegs befreit sie einen Mann, der wegen einer Schuld von hundert Dinars aufgehängt werden sollte, vom Galgen. — Nach einigen Tagen macht ihr dieser Liebesanträge und verkauft sie dann an einen Schiffsherrn. Mit diesem muss sie einen wahren Kampf bestehen. Als ihre Kräfte schon zu versagen drohen, fährt das Schiff auf einen Felsen auf und zerbricht. Sie rettet sich auf einer Planke und gelangt schliesslich in eine Stadt, wo sie vor den Sultan geführt wird und von diesem ein Gartenhaus in der Nähe des Palastes zur Wohnung erhält. Auf ihre Gebete hin unterwerfen sich dem Sultan ohne Krieg die bisher gegen ihn rebellierenden Fürsten. Nun wird sie Gegenstand von Pilgerfahrten. Ihr Gatte war heimgekehrt, und als er niemand zu Hause fand, begibt er sich als Derwisch verkleidet auf die Wanderung, um seine Frau zu suchen. Er trifft unterwegs seinen Bruder, der auch Derwisch geworden ist, und zu der berühmten Frau zur Beichte geht. Ihnen schliessen sich auch der vom Galgen Befreite und der Schiffsherr an, die alle ebenfalls zur Beichte gehen. Sie erkennt sie alle, und nachdem sie sich in ihrem Zimmer ausgeweint, verhüllt sie ihr Antlitz und verlangt vom Sultan einen Offizier, der unbemerkt die Beichte anhören solle. Nachdem jene dann einer nach dem anderen gebeichtet haben, übergibt sie sie dem Offizier, damit er sie zum Sultan führe, der sie nun zum Tod verurteilt. Sie bittet für sie, befreit sie und gibt sich zum Schluss ihrem Manne zu erkennen.

In dieser Gruppe findet am besten Platz auch die jüdisch-deutsche Erzählung des „Maasse-Buchs“, deren kurze, leider wie schon R. Köhler bemerkte, allzu kurze Inhaltsangabe zuerst durch Max Grünbaum's „Jüdisch-Deutsche Chrestomathie“ (Leipzig 1882, p. 430—1) bekannt wurde und die Wallensköld in seinem Appendix in französischer Übersetzung nach der Ausgabe von Wilmesdorf mitgeteilt hat.

Der Mann geht in Geschäftssachen in fremde Lande. Die Frau bleibt im Hause des Bruders der ihr das obere Stockwerk und auch Bedienung zur Verfügung stellt. — Nach der Abweisung entfernt er eines Tags die Dienerin aus dem Hause und versucht sie zu vergewaltigen (Cf. Reumonts Version der Hildegarde); sie aber verteidigt sich mit ihrer ganzen Kraft. Aus Ärger und Beschämung besticht er zwei falsche Zeugen. Todesstrafe durch Steinigung. — Befreiung durch einen Mann, der seinen jungen Sohn nach Jerusalem zur Ausbildung in den heiligen Wissenschaften führt. Sie verspricht, den Sohn in Bibel, Propheten und Hagiographie unterrichten zu wollen. Im Hause des Mannes wird sie von einem Diener belästigt, der sie schliesslich mit einem Schwert töten will, der Sohn des Herrn aber wirft sich dazwischen und wird getötet. Die Frau flieht vor Schrecken weg und kommt an den Meeresstrand, wo sie von Seeräubern gewaltsam entführt wird. Es entsteht ein Sturm; durch Würfel wird entschieden, sie ins Meer zu werfen. Erst jetzt wird sie nach ihren Geschicken ausgefragt, worauf sie von den Seeräubern frei gelassen wird. Sie baut sich eine Hütte und sammelt Wurzeln und Kräuter, wodurch sie verschiedene Krankheiten heilt, besonders auch die Leprosis, „die man im Orient oft findet“. Die zwei falschen Zeugen werden von Gott mit Lepra bestraft. Der Gatte, der mittlerweile vom Bruder die Geschichte seiner Frau erfahren hat, begleitet, um Zerstreuung zu finden, die zwei Leprösen zu der berühmt gewordenen Frau. Die beiden Kranken verschweigen zuerst das falsche Zeugnis und die dadurch verursachte Steinigung der Frau; und bekennen es erst bei der zweiten Beichte. Die Frau antwortet darauf: die Strafe, die sie ereilt hat, sei nach der heiligen Schrift bestimmt, und sie könne sie deshalb nicht gesund machen. Der Mann erklärt, er habe nie an ihrer Unschuld gezweifelt. Sie bleiben zusammen. Der Bruder ist von einer Strafe ganz verschont geblieben.

Es sei hier noch eine tatarische Erzählung erwähnt, auf die zuerst R. Köhler verwies und die auch Wallensköld zitiert. Sie ist in Radloffs „Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Südsibiriens und Irans“ (tom. IV, p. 141 ff.) unter dem Titel: „Das Weib als Fürst“ enthalten.

Der Mann geht auf Geschäftsreisen. Der falsche Bruder wird von der Frau nicht nur abgewiesen, sondern auch geschlagen. Er erklärt vor dem Fürsten, sie mit einem Manne ertappt zu haben. Zwei gedungene Zeugen bestätigen seine Aussage. Die Frau soll gehängt

werden und wird von zwei Männern zum Galgen geführt, sie aber gibt ihnen zwei Goldstücke und wird freigelassen. Die falschen Zeugen werden paralytisch. Die Frau kommt in ein fremdes Land. Unterwegs trifft sie einen Betrunkenen, der sie zu belästigen anfängt; sie geraten in Streit, ein Reicher kommt herbei und kauft die Frau dem Betrunkenen um 100 silberne Rubel ab. Der Reiche nimmt sie auf sein Schiff, und als sie ihn verschmäht, misshandelt er sie, jedoch umsonst. Eines Tags erhebt sich ein Sturm, das Schiff sinkt unter, nur der Reiche und die Frau retten sich. Sie wird lange vom Wasser getragen, bis sie zu einer Stadt kommt, von einem Mädchen bemerkt wird, aber erst herausgezogen werden kann, als das Mädchen ihren Vater geholt hat, der sie rettet und sie in sein Haus führt. Der Fürst dieser Stadt war sehr krank und empfiehlt seinen Untertanen, einen neuen Fürsten zu wählen und zwar durch seinen Vogel. Alle Leute gehen ausser die Stadt, auch die Frau wird hinausgebracht. Der Vogel fliegt ihr zu und so wird sie zum Fürsten gewählt. Der Gatte war inzwischen heimgekehrt und hat vom Bruder die falsche Geschichte gehört. Dieser wird immer schwächer, schliesslich sind ihm Hände und Füsse gelähmt. Reise zu dem Weib als Fürst, das zugleich viele Kranke heilt. Unterwegs schliesst sich ihnen der Reiche, dann auch der Betrunkene, die sich auch krank fühlen, an. Die Frau hat ihr Gesicht verschleiert und droht jeden töten zu wollen, der zu lügen versucht. Nach dem treuen Berichte jedes einzelnen erhält jeder einen Napf Medizin und wird bald gesund. Sie schickt sie dann heim, ohne von ihnen Lohn genommen zu haben. Den Gatten behält sie bei sich, hebt den Schleier auf und führt ihn zum Schluss auf den Thron.

Die Fürstenwahl durch den Vogel kommt in orientalischen Erzählungen ausserhalb des Kreises unserer Sage oft vor, am nächsten noch in der Erzählung vom „Mädchen im Kasten“ und deren Derivaten und Varianten.

Diese arabische Gruppe von Erzählungen unseres Themas zeigt eine Eigentümlichkeit, die nicht unbetont bleiben darf: Sie hat das Charakteristische der Kindesmordepisode, das wir in europäischen, und auch in persischen Versionen der Sage, aber auch ausserhalb dieses Kreises in den genannten Märchen vom Typus der Doralice Straparola's vorfinden, gänzlich verwirkt. In zwei von den fünf Varianten dieser Gruppe fehlt die Kindesmordepisode gänzlich (Breslau und Radloff), ohne dass diese Varianten dem einfachen Typus der europäischen Versionen entsprechen würden. In zwei anderen Varianten (Wortley-Montague und Maasse-Buch) geschieht der Kindesmord zufällig, indem das Kind unvorgesehenermassen statt der Frau selbst ermordert wird; auch jede weitere Folge des Mordes bleibt aus: in Wortley-Montague wird die Frau gar nicht dessen beschuldigt, im „Maasse-Buch“ entflieht sie

vor Schrecken nach der Tat. Und auch in der letzten Variante (Boulae) geschieht der Kindesmord zufällig; die Beschuldigung von seiten des Mörders fehlt und die Frau erleidet Unbill von der Mutter des Kindes einfach deshalb, weil sie für die Mörderin gehalten wird.

Dadurch unterscheiden sich diese arabischen Erzählungen nicht nur von den europäischen, sondern, wie schon erwähnt, auch von den persischen Versionen sehr eigentümlich. Es scheint, als ob dem arabischen Erzähler das richtige Verständnis für die Kindesmordepisode gefehlt hätte, als ob ihm ihr Sinn und ihre Bedeutung fremd gewesen wären. Jedenfalls hat sich diese Episode in keiner einzigen arabischen Erzählung zu jener Gestalt durchgearbeitet, die wir schon in den frühesten europäischen und auch in den ursprünglichsten persischen Versionen treffen. Sie wird entstellt und sobald als möglich fortgelassen, um durch ein anderes Abenteuer ersetzt zu werden, wie etwa in der Version Breslau durch Beschuldigung der Mitschuld am Diebstahl.

Noch ein Moment finde ich einer Erwähnung wert. Gerade in der Version Breslau, die noch spurenweise die Gestalt der Kindesmordepisode bewahrt hat, handelt die Geschichte von einem israelitischen Kadi und seinem Weib. Der Verbrecher, den die Frau unterwegs befreit, soll an einem Baum gekreuzigt werden. Sind das den arabischen Sitten und Zuständen entsprungene Züge? Der Tod durch Steinigung ist bekannt als gesetzlich bestimmte, obwohl nicht spezifische Strafe bei den Juden.

All diese Momente können einen Zweifel am arabischen Ursprung dieser Erzählung wenigstens als berechtigt erscheinen lassen. Man bedenke dazu noch, dass die Araber auch die biblische Geschichte Joseph's und der Potiphar (bei den Muselmanen Zuleida genannt) und ebenso die Geschichte Suzannas — beide Themen von falscher Beschuldigung des Adulteriums — entlehnt haben. Dabei die hochwichtige Vermittlerrolle der mittelalterlichen Juden zwischen dem Orient und Okzident, auf die Prof. Schofield berechtigten Nachdruck legt. Auch ist die Wanderung europäischer Sagenstoffe nach dem Orient nicht einfach von der Hand zu weisen. Wir lesen z. B. in Wilson's neuester Ausgabe der hochverdienten „History of fiction“ von Dunlop (London 1906) eine Anmerkung Wilson's (I. Bd. p. 78 n.), die einen Bericht enthält, wonach ein Lord Beauchamp um 1410 auf seiner Reise im Orient zu Jerusalem von dem Stellvertreter des Sultans freundlichst aufgenommen wurde, als dieser letzte erfahren hatte, dass Beauchamp ein Nachkomme Guy of Warwicks sei „dessen Geschichte sie (im Orient) in Büchern in ihrer eigenen Sprache haben.“ — Wir glauben diese Tatsachen, die gewöhnlich ausser acht gelassen werden, betonen zu dürfen.

### 3. Geschichte Repsimas.

Die letzte orientalische Version der Crescentia-Florence-Sage repräsentiert die persische Erzählung von der Repsima, die im XVII. Jahrh. in französischer Übersetzung von Pétis de la Croix zuerst in Europa bekannt wurde. Wir teilen deren Inhalt nach der deutschen Übersetzung von von der Hagen in „Tausend und ein Tag“ (2. Aufl. Prenzlau 1839, IV. Bd. p. 192—230) mit.

Duckin, Kaufmann aus Basra, gibt sein Geschäft auf und widmet sich mit seiner Tochter Repsima einem frommen Leben. Viele werben um Repsima, der Vater hätte sie gern einem Kaufmann zur Frau gegeben, sie ist aber der Ehe abgeneigt. Erst nach dem Tode des Vaters, als die Verwandten in sie drängen und sie durch ein Gebet die himmlische Zustimmung erhalten zu haben glaubt, heiratet sie Temîm, einen vortrefflichen Kaufmann. Ein Jahr nach der Hochzeit geht Temîm in Geschäftssachen an die indischen Küsten. Repsima bleibt mit Temîms Bruder Revendé zurück. Liebesanträge desselben. Rache, indem er eines Nachts, als Repsima beim Gebet war, einen Mann heimlich in ihr Zimmer hineinlässt, und sie dann mit vier bezahlten Zeugen überrascht. Klage vor dem Kadi, auf dessen Urteil Repsima lebendig bis zur Brust begraben wird. Rettung in der folgenden Nacht durch einen Räuberhauptmann — der durch diese Tat einen Ablass für 1000 Verbrechen zu erhalten hofft. Im Zelt desselben erzählt sie ihre Geschichte. Die gutherzige Frau des Räubers gewinnt sie sehr lieb. — Ein Neger, Kâlid, Diener des Arabers, belästigt sie mit Liebesanträgen und ermordet heimlich in der Nacht den kleinen, noch in der Wiege befindlichen Sohn des Arabers, eilt mit dem blutigen Messer in Repsimas Zimmer, das sie für sich allein bekommen hat, und legt es unter ihr Bett. — Des Morgens rät er, die blutige Spur zu verfolgen, er versucht das Messer in Repsimas Brust zu stechen, jedoch gefällt der übergrosse Eifer Kâlids dem Araber nicht. Er schenkt Repsima Geld und schickt sie fort, da ihre Anwesenheit ihn immer schmerzen müsste. Sie kommt in eine Stadt und kehrt bei einer alten Frau ein, der sie auch ihre Geschichte erzählt. Am nächsten Tag geht sie in ein Bad, befreit unterwegs einen Jüngling, den man wegen einer Schuld, — von 60 Zechinen — nach den Gesetzen dieser Stadt aufhängen wollte. Statt ins Bad geht Repsima aus der Stadt weg. Der Befreite will ihr danken, folgt ihr nach, verliebt sich aber sofort in sie und als sie ihn abweist, geht er auf den Meeresstrand und verkauft sie um 300 Zechinen einem Schiffskapitän. Nach einigen Tagen erfolglosen Werbens versucht sie dieser zu vergewaltigen. Sturm, Schriffbruch, dem nur der Kapitän und Repsima entkommen. Sie gelangt auf eine Insel, wo ein Weib Herrscherin ist. Sie führt ein heiliges Leben, durch ihr Gebet werden Kranke geheilt.

die Königin gewinnt sie lieb und ernennt sie zu ihrer Nachfolgerin. Als Königin baut Repsima Spitäler und Karawanserais für Fremde. Eines Tags kommen in ein solches sechs Freunde: einer von ihnen ist blind, der zweite in der einen Leibeshälfte gichtbrüchig, der dritte wasserstüchtig. Sie verlangt öffentliche Berichte, die Temîm nun sofort beginnt. Erst nach seiner Erzählung, worin er unter anderem berichtet, sein Bruder sei von vielem Weinen nach Repsima erblindet, — erkennt sie ihren Mann und die übrigen. Sie bestellt Temîm und Revendé für den nächsten Tag wieder zu sich. Der Diener des Arabers wird auch für den nächsten Tag wiederbestellt. Der Kapitän bekennt seine Missetat sofort, so auch der vom Galgen Befreite. Tags darauf beichtet zuerst der Neger und bekennt alles; der Araber will ihn töten, Repsima aber verhindert ihn daran. Sie betet für den Kranken, der sofort gesund wird. Zum Schluss, von ihr ermahnt, beichtet auch Revendé. Temîm will ihn ungeheilt nach Basra zurückführen. Sie aber heilt ihn. Wieder werden alle für den nächsten Tag zu ihr bestellt. Da trägt sie Temîm ihre schönste Sklavin an; er aber kann seine Frau nicht vergessen. Sie hebt ihren Schleier und wird erkannt. Der Araber und der Kapitän werden beschenkt. Temîm kann nach den Gesetzen des Landes nicht König werden, bleibt aber bei ihr, Revendé wird Minister.

Von dieser Erzählung existiert eine türkische Bearbeitung, in der Sammlung „Alfarag Badal Schidda“, deren älteste bekannte Handschrift vom Jahre 1480 datiert ist (Paris. Bibl. Nat. anc. f. Nr. 377) und nach W. Cloustons Angaben an 30. Stelle die Variante Repsimas enthält, nämlich die Geschichte der Arui, die Wallensköld nach einem späteren Ms. (Brit. Mus. Nr. 237) in französischer Übersetzung in seinem Appendix mitgeteilt hat. Ich hebe nach dieser Übersetzung nur die Abweichungen, die gering an Zahl und nebensächlich sind, hervor. Der Mann ist ein Araber und reist nach Egypten. — Statt des arabischen Räuberhauptmanns wird hier ein „voleur de grand chemin“ eingeführt. — Der Sklave beschmiert auch die Kleider der Frau mit dem Blut des ermordeten Kindes; das Messer versteckt er unter den Teppich auf dem sie zu beten pflegt. — Der junge Mann, den man gebunden hat und misshandelt, hat dem König Geld entwendet; sie zahlt es für ihn zurück. — Dieser begnügt sich nicht mit der blossen Liebeserklärung, sondern versucht Vergewaltigung. Er verkauft sie an den Führer der Kaufleute, der sie gewaltsam auf sein Schiff nimmt, sie schlägt und quält, weil sie nicht seine Frau werden will. Auf ihr Gebet entsteht der Sturm. — Sie gelangt in einen Hafen — Sahel — genannt, wo sie durch frommes Leben berühmt wird. Auch der König kommt, um sie zu sehen, verliebt sich sofort in sie und überredet sie, in seinen Palast zu übersiedeln. Er streckt einmal die Hand nach ihr,

aber Gott macht ihm sofort den Arm lahm. Auf ihr Gebet wird er wieder gesund. Dasselbe wiederholt sich noch einmal. Dadurch wird der König und sein Volk zum Islamismus bekehrt. (Bekehrung aber ohne die Wunder mit dem König kommt auch in Repsima vor.) Nach dem Tode des Königs wird sie auf den Thron erhoben. Durch Gebete heilt sie viele Kranke. In einer Vision, des Nachts, erfährt sie die Ankunft ihrer Verfolger. Die Beichte und Erkennungs-Episode ist nur noch breiter ausgeführt. Zum Schluss zieht sich Urijah mit ihrem Manne von der Welt zurück und überlässt den Thron ihrem Schwager.

Wallensköld erwähnt eine anonyme französische Tragödie, gedruckt in Lausanne 1761, die auf Pétis de la Croix beruht, und auch ein baskisches Pastorale von über 6400 Versen.

Wichtiger sind die Volkserzählungen, die mit der Repsima-Geschichte zusammenhängen. Bekannt ist eine griechische der von Hahn'schen Sammlung, dessen Original Jean Pio in „Les contes populaires grecs d'après le ms. de J. von Hahn“ (Leyde 1877) veröffentlicht hat. Die deutsche Übersetzung dieser Erzählung befindet sich in Hahn's „Griechischen und albanesischen Märchen“ (Leipzig 1869, Bd. II, Nr. 16) unter dem Titel: „Von der Frau, die Gutes tut, und Undank erfährt“ (p. 140ff.). Das Märchen ist in Janina aufgezeichnet, hat eine abweichende Einleitung und sonstige kleinere Unterschiede:

Ein Kaufmann hatte zwei Söhne, der ältere ist fleissig, der jüngere faul und nichtsnutzig. Nach dem Tode des Vaters drängt der jüngere auf Teilung der Erbschaft. Er geht nach Korfu und bald hat er seinen Teil verschwendet. Er bittet sich nun vom Bruder eine grössere Summe Geld aus. Auch diese vertut er alsbald in Athen. Die nächste in der Wallachei. Immer versteht er den Geldverlust durch sein Unglück zu erklären. Danach entschliesst sich der ältere Bruder, sein Glück in der Welt zu versuchen. — Des Bruders Liebesanträge und Beschuldigung der Frau vor dem Richter. Dieser kennt ihn und will ihm keinen Glauben schenken. Da bringt er einen Mann heimlich in das Zimmer der Frau und ruft den Richter. — Die Frau wird zum Tode verurteilt. Die Vollstrecker haben mit ihr Mitleid und graben sie bloss in die Erde bis zum Kopf ein. — Rettung durch einen arabischen Räuber. — Dessen Diener, ein Neger, füllt beim Kindesmord ein Gefäss mit Blut, das er dann auf dem Wege bis zu der Hütte der Frau langsam verschüttet. Das blutige Messer legt er unter ihr Haupt. — Sie wird vertrieben. Unterwegs befreit sie einen Mann, den man nach den Gesetzen der Stadt wegen seiner Schulden aufhängen will. — Auch hier muss sie mit dem Schiffskapitän ringen. — Sie gelangt nach dem Schiffbruch auf eine Insel, wo eine Königin regiert. — An einem Brunnen wird sie von der Amme der Königin getroffen, die sie auf ihre Bitte zur Königin bringt. Von dieser wird sie in den Dienst aufgenommen

und alsbald liebgewonnen. — Als sie selbst Königin geworden, ist sie immer traurig und vertraut endlich ihr Leid einer Alten, auf deren Rat sie ein grosses Krankenhaus bauen lässt, und überall verkündet, dass in demselben alle Blinden, Gelähmten und Aussätzigen geheilt werden. — Sie sieht von dem Fenster ihres Palastes die Ankunft ihrer Verfolger und deren Begleiter, und erkennt sie alle. Die Beichte geschieht auf einmal. Zum Schluss hebt sie ihren Schleier auf und gibt sich zu erkennen. Den Gatten und alle übrigen behält sie bei sich.

Mir ist auch, eine slavisch-makedonische Volkserzählung, die hierher gehört, bekannt. Sie ist im VIII. Bande der vom bulgarischen Ministerium herausgegebenen „Sammlung der Volksdichtungen (SbM.) p. 197 bis 200 erschienen, in Prilep aufgezeichnet. Sie hat folgende Abweichungen von der Geschichte der Repsima:

Eine Einleitung fehlt. — Es waren zwei Brüder, der ältere verheiratet, der jüngere ledig. Sie waren Viehhändler. Der ältere geht seinem Beruf entsprechend auf einen Jahrmarkt, um Vieh zu kaufen und verkaufen. Sein Haus und seinen Laden überlässt er dem jüngeren mit der Aufforderung, er möge in allem seiner Gattin gehorchen. Als nun dieser mit so viel Geld zu schaffen hat, beginnt er ein leichtsinniges Leben zu führen. Die Schwägerin ermahnt ihn und droht, es ihrem Gatten zu sagen. Darauf wird er von seinen schlechten Kameraden beredet, die Schwägerin zu entehren, damit sie nicht Mut habe, ihn vor dem Bruder zu verklagen. Er willigt desto eher ein, als die Schwägerin schön, wie zu einer Kaiserin geschaffen ist. Als sie auf seine Frechheit zu lärmern anfängt, raten ihm die Kameraden, gleichfalls Lärm zu schlagen, und den Nachbarn zu erklären, er habe sie im Ehebruch ertappt. Die herbeigeeilten Nachbarn bestätigen vor Gericht seine Anklage. Die Frau wird lebendig begraben, da dies in dieser Stadt als Strafe für Ehebruch bestimmt war. — Rettung durch einen Räuber, dessen Diener aus Rache des Räubers Sohn ermordet und zwar mit dem Messer der fremden Frau, das er ihr unter den Kopf legt. — Der Räuber will die Frau mit seinem Schwert töten, aber seine Gattin hindert ihn daran, „um nicht noch ein Blut zu schauen“. Darauf geben sie ihr zwanzig, dreissig Groschen und ein Brot mit, und schicken sie fort. — Sie befreit einen Steuerschuldigen, der erhängt werden sollte. — Dieser folgt ihr nach, will sie vergewaltigen, auf ihr Geschrei kommt der Kapitän, dem sie jener verkauft. — Episode auf dem Schiff mit darauffolgendem Sturm. Auch der Kapitän ertrinkt. — Ankunft auf einer Insel, wo eine Kaiserin regiert, in deren Küche sie als Magd aufgenommen wird. Als einmal die Köchin krank ist, bereitet sie Speisen, wird darauf vor die Kaiserin gebracht, erzählt ihr ihre Geschichte, und wird von dieser liebgewonnen. — Als Kaiserin baut sie Spitäler und verkündet durch alle Zeitungen, dass in denselben

alle Kranken unentgeltlich behandelt werden sollen. — Ihr Schwager ist blind, der Diener des Räubers gelähmt, der vom Galgen Befreite aussätzig. — Bei ihrer Ankunft werden sie von ihr erkannt: Von dem Anblick ihres Mannes überwältigt, muss sie sich eine Weile in ihr Zimmer zurückziehen und weint. Es war Sitte, dass jeder Kranke, bevor er im Spital aufgenommen wurde, vor sie gebracht wurde und beichtete. — Sie ruft nun ihren Staatsrat zusammen und vor diesem müssen jene beichten. Nach langem Zögern und Widersetzen bekennen sie bei der zweiten Beichte alles. Sie ergänzt die Erzählung, in dem sie den Vorfall mit dem Schiffskapitän berichtet. Die Kranken werden ins Spital geführt, wo sie nach kurzer Zeit genesen. Den Mann behält sie neben sich am Hof.

Einzelne Züge, wie die Annoncierung durch Zeitungen, zeigen, dass an dieser Geschichte noch bis in die jüngste Zeit komponiert wird. Die treue Bewahrung sämtlicher Episoden und auch der hauptsächlichsten Details spricht für ein nicht allzu altes Datum der Einwanderung der Repsima-Geschichte auf der Balkanhalbinsel.

Die übrigen orientalischen Erzählungen, die von manchen Autoren, wie z. B. Clouston, im Zusammenhang mit den bisher betrachteten erwähnt werden: „Die Geschichte von König Dabdin und seinen zwei Weziren“, „Des Mädchen im Kasten“, „Die tugendhafte Tochter“, ja selbst die „Zwei Neidischen Schwestern“ sind an sich wohl interessant und auch für die Frage, wie im Orient das Ehebruch- (resp. Unzucht-) Thema behandelt wird, von Bedeutung; für die europäischen Versionen unserer Sage sind sie aber gänzlich belanglos. Die von Wallensköld zusammengestellte Liste der Varianten und Derivate dieser Erzählungen, konnte ich durch mehrere slavische Varianten sehr erweitern.

Über die griechische Variante der Repsima wurde öfters, und noch in neuester Zeit von Wilson in seiner Dunlop-Ausgabe die Ansicht ausgesprochen, dass sie auf eine Bearbeitung der französischen Romanze von „Bone Florence de Rome“ zurückzuführen sei. Dies kann kaum als richtig bezeichnet werden. Beim engen Zusammenhang der Repsima-Geschichte mit dieser Erzählung müsste dann auch diese, wenn auch mittelbar aus der französischen Romanze abgeleitet werden. Die makedonische Erzählung scheint vielmehr den umgekehrten Weg wahrscheinlich zu machen, nämlich, dass mit ihr auch die griechische Erzählung aus dem Oriente eingeführt wurde. Ob sie aber auf einer literarischen Übersetzung der Repsima beruhen, oder auf dem Wege mündlicher Tradition auf die Balkanhalbinsel gebracht wurden, lässt sich schwer entscheiden. Die vielen Abweichungen in Einzelheiten, besonders aber die Analogie in der Verbreitung ähnlicher erst in der letzten Zeit literarisch fixierter Märchen spricht für den letzterwähnten

Weg. So konnte ich z. B. vier balkanslavische Varianten der „Tugendhaften Tochter“ (Spita-Bey's Sammlung Nr. 6) nachweisen, die mit der arabischen Erzählung ausserordentlich eng verbunden erscheinen, dabei waren einige von ihnen schon aufgezeichnet bevor die Spita-Bey'sche Sammlung erschien; ja diese Sammlung blieb auch einigen Märchenforschern, die diese Märchen untersucht haben, unbekannt. Für den Weg der mündlichen Tradition spricht auch der beachtenswerte Umstand, dass man im europäischen Osten immerhin volkstümliche (populäre) Parallelen zur Repsima und ähnlichen Erzählungen findet, während man solche im Westen Europas, wo sie doch viel früher in den Literaturen bekannt geworden waren, nicht aufzuzeichnen vermochte. Der unmittelbare Verkehr mit dem Islam, der auf dem Balkan noch immer fort dauert, erklärt vielleicht auch ohne Supposition literarischer Träger den Übertritt orientalischer Erzählungen zu den balkanischen Völkern. Zu betonen wäre dabei, dass die balkanischen Versionen der Repsima-Geschichte nicht für ein hohes Alter derselben sprechen.

Was das Verhältnis der Repsima zu den arabischen Erzählungen betrifft, so weicht sie ebenso wie die europäischen Versionen der Crescentia von denselben hauptsächlich in der Behandlung der Kindesmord-episode ab, was auch mit der Merhime der türkischen Redaktion des Tûtî Nâme, ja selbst auch der Chorschûd des Nachschabî der Fall ist. Mit diesen beiden bildet sie eine orientalische Gruppe der Crescentia, die bei einer Gegenüberstellung mit den westeuropäischen hauptsächlich betrachtet zu werden verdient.

Vorher möchte ich noch in einem Rückblick auf die gesamte Gruppe der orientalischen Erzählungen die Ergebnisse in diesem Punkte zusammenfassen.

Wir finden in ihnen die Hauptepisoden der westeuropäischen Versionen im allgemeinen wieder vor: so die Liebe des Schwagers und dessen falsche Anklage gegen die Frau als Ehebrecherin. Die Beschuldigung (diese geschieht vor einem Gericht, oder einer Gerichtsperson, nicht vor dem Gatten selbst) hat Todesstrafe zur Folge. Die Frau entkommt derselben und erleidet weitere Verfolgungen: Zunächst durch den ihr untergeschobenen Kindesmord (in der arabischen Gruppe, wie gesagt, verwischt); dann von einem Mann, den sie von einer schweren Strafe befreit (vom Tod durch Kreuzigung, Galgen; aus der Schlägerei). Die Rolle dieses Mannes, die wir in der Version der „Florence“ und der „Gesta“ kennen gelernt haben, ist auch in orientalischen Erzählungen, mit einer Ausnahme, konstant: Er belohnt seine Wohltäterin, indem er sie selbst zu verführen sucht, und sie schliesslich als Sklavin verkauft. In einer arabischen Erzählung bleibt er ihr treu. Man vergleiche zu diesem Motive auch Grimm's „Märchen“ Nr. 57. Die Darstellung dieses Motivs entspricht dem allgemeinen volkstüm-

lichen Glauben, dass man sich selbst einen Feind verschafft, wenn man einen Schuldigen vom Tode (bes. vom Galgen) erlöst, worüber R. Köhler („Kleinere Schriften“ II. 284—6) interessante Belege vorgeführt hat. — Auch die Liebesverfolgung auf dem Schiffe, die wir in der Version der „Gesta“ und jener der „Florence“ gefunden haben, kommt in den orientalischen Erzählungen wieder vor. Ebenso die Schlussepisode mit Beichte und Erkennung. Hier zeigt nur die letztere eine grössere Mannigfaltigkeit, Während in den europäischen Versionen die Frau konstant als wunder-tätige Ärztin erscheint, ist in den orientalischen Erzählungen ihre wundertätige Heilkunst sehr oft entweder nur nebensächlich, oder fehlt auch gänzlich. Die Frau erscheint als Königin, auch verkleidet als Fürst, und bedient sich des Spitälerbaus als einer List, um ihre Verfolger vor sich zu bringen. Gerade in diesen Darstellungen der Episode erkennt man, dass der Sinn derselben verwischt wurde: denn ist einmal die Rolle der Frau als einer wundertätigen Ärztin überflüssig geworden, dann ist auch die Erkrankung als Strafe ihrer Verfolger sinnlos geworden, diese beiden Momente hängen aufs engste voneinander ab; und so finden wir orientalische Erzählungen, wo sie gänzlich fehlen: ihre Verfolger kommen zu ihr einfach, um Beichte abzulegen. Diese Variabilität in der Gestaltung gerade der markantesten Episoden, die wir in europäischen Versionen durchwegs konstant vorfinden; die Unmöglichkeit, an dem ursprünglichen Sinn der Episode festzuhalten, spricht sie nicht, sozusagen, mit der Kraft eines Beweises gegen die orientalische Ursprünglichkeit der Sage? Um die Frage näher zu beleuchten, sei das Verhältnis dieser orientalischen Erzählungen zu den europäischen Versionen der Sage etwas detaillierter betrachtet.

### III. Teil.

#### **Das Verhältnis der europäischen und der orientalischen Versionen zueinander. Entstehung der Sage.**

Man nimmt allgemein an, und auch Wallensköld vertritt dieselbe Ansicht, dass die „Gesta“- und „Florence“-Version der Sage den orientalischen Erzählungen am nächsten stehen. Sie beide enthalten unter anderem auch die Episode mit dem vom Galgen Befreiten, und die Episode mit dem Schiffskapitän. Diese beiden Episoden hängen wohl mit den betreffenden Episoden der orientalischen Erzählungen zusammen. Es fragt sich aber, ob diese beiden Episoden wesentlich, ursprünglich, konstitutiv sind, oder vielmehr unwesentlich, nebensächlich, zufällig, so dass sie auch später in die schon fertigen europäischen Fassungen der Sage eingedrungen sein konnten? Es ist gänzlich übersehen worden, und es muss betont werden, dass gerade in diesen beiden europäischen Versionen, die angeblich als die nächsten Derivate

der orientalischen zu betrachten sind, die Ausgestaltung der gesamten ersten Intrigue eine nicht nur von den orientalischen, sondern auch von den übrigen europäischen Versionen durchaus abweichende ist. Sie kann also nicht aus orientalischen Erzählungen entlehnt sein. 64

Ausserdem scheint die Unbeständigkeit dieser beiden Episoden, ihre Variabilität selbst in den nächstverwandten Erzählungen dafür zu sprechen, dass sie unwesentliche, nebensächliche Zutaten sind, die dazu bestimmt waren, im Sinne der mittelalterlichen Kompositionskunst den Faden der Erzählung weiter zu spinnen, die einmal begonnene Leidensgeschichte der Heldin womöglich zu erweitern. In dieser Tendenz begriffen, begnügen sich die jüngeren Varianten auch mit diesen zwei nebensächlichen Episoden schon nicht mehr, sie fügen noch neue hinzu, am leichtesten so, dass jede Person, die mit der unglücklichen Frau in Berührung kommt, sie mit Liebe verfolgt. In der Geschichte Repsimas heisst es direkt, dass es jedem, der sie sah, bestimmt war sie zu lieben. Zu der sonst vorkommenden Zahl ihrer Liebesverfolger gesellt sich in Alfarag Badal Schidda auch der König, durch den sie eigentlich die Möglichkeit erlangen soll, ihre Unschuld zu offenbaren, indem er in dieselbe Gefahr kommt wie die übrigen, die durch Schicksalbestimmung die Frau sehen mussten. Auch der Retter bleibt von der Gefahr nicht verschont. Die Zahl der Verfolger schwankt also zwischen 1 und 5, d. h. zwischen 1 und einer unbestimmten Zahl, da manchmal sofort mehrere Verfolger auf einmal vorkommen (die Mörder, die Schiffsmannschaft). Aus der Zahl der Verfolger, oder vielmehr der Verfolgungen kann man daher auf eine grössere oder kleinere Annäherung einzelner Versionen an den supponierten „einfachsten“ Typus nicht schliessen. Merkwürdigerweise würde sich nach dieser Annahme in orientalischen Versionen chronologisch eine Vermehrung der Verfolgungen nachweisen lassen, während die europäischen Versionen im allgemeinen, ganz umgekehrt, eine Verminderung derselben anstreben würden!

Beachtenswert ist auch der Umstand, dass sich eine ähnliche Schiffsepisode auch in Trivet's (resp. Chaucers und Gowers) „Constantia“ wiederfindet. Auf ihrer Fahrt in dem steuer- und ruderlosen Boot — das sich auch in einer Hs. der Mirakels findet! — erreicht Constance ein Schloss, dessen Seneschall zu ihr kommt, als gewesener Christ Reue empfindet und sie bittet, ihn mit sich nach einem Christenlande nehmen zu wollen. Darauf versucht er sie zu vergewaltigen. Sie willigt scheinbar ein und fordert ihn auf, zu sehen, ob nicht wo in der Nähe Land zu erreichen ist. Als er von der Spitze des Bootes hinspähet, stösst sie ihn von hinten ins Meer. — In Gower betet sie zu Gott und der Seneschall wird von einem plötzlich entstandenen Windstoss ins Meer gestürzt. — In Chaucer kämpft sie mit dem Seneschall und er stürzt dabei über Bord. — Eine weitere Analogie zu

dieser Episode sehen wir auch im Lais „Gugemar“ der Marie de France, wo auch die Heldin auf der Fahrt in einem ruder- und steuerlosen Boot ein Schloss erreicht, dessen Herr sie mit Liebesanträgen verfolgt, aber wegen der wundertätigen, ihre Unschuld schützenden Knotens in ihrem Hemd sein Ziel nicht erreicht. Zu beachten ist auch der Umstand, dass in den orient. Versionen die Frau verkauft wird, während sie in „Gesta Romanorum“ nach dem Beispiel der germanischen Entführungssagen, besonders der Hilde-Sage, entführt wird.

Dass die Aussetzung auf dem Felsen im Meer in der Version des „Mirakels“ ein Rest der Schiff-Episode sei, wie Wallensköld annimmt, ist sehr zweifelhaft, obwohl man eine gewisse Analogie nicht verkennen kann. Es scheint aber die Meerfahrt im „Mirakel“ mit der Versuchung durch die Seeleute nur eine Wiederholung der Versuchung durch die Knechte bei der ersten Intrigue zu sein, indem der Schauplatz aus dem Wald auf ein Schiff verlegt wurde. Wie die Motivierung ist auch der Verlauf dieser Episode im „Mirakel“ ein ganz anderer als in den orientalischen Versionen. Es fehlt der auf charakteristische Weise entstandene Sturm und der Schiffbruch, während andererseits den orientalischen Versionen die Aussetzung auf dem Felsen fehlt. In der Version der „Kaiserchronik“ fehlt nun diese Episode gänzlich. In der kürzeren Fassung des „Mirakels“ hat sie eine beachtenswerte Gestalt bekommen. Sie erfolgt bei der ersten Intrigue (da hier die zweite fehlt), ohne Versuchung durch die Ritter, die die Frau ermorden sollen, wir vermissen also in ihr auch diesen einzigen Zug, der in dieser Episode des längeren „Mirakels“ eine gewisse Analogie zu den orientalischen Versionen zeigen würde.

Die Episode mit dem vom Galgen Befreiten geht diesen beiden ältesten europäischen Versionen gänzlich ab. Die Tatsache aber, dass diese zwei Episoden gerade in jenen europäischen Versionen (der der „Gesta“ und der „Florence“) vorkommen, die in der Gestaltung des ganzen ersten Teiles der Erzählung von den orientalischen Versionen im höchsten Masse abweichen und hier keine, in der älteren europäischen Literatur aber viele und mannigfache Parallelen haben, darf nicht ausser acht gelassen werden. Es ist bei der Annahme, dass die europäischen Versionen bloss Derivate der orientalischen sind, einerseits schwer zu erklären, dass aus der hypothetischen orientalischen Quelle, die die meisten Episoden enthalten haben soll, in Europa zuerst die einfacheren, bloss die drei Hauptepisoden enthaltenden Versionen entstanden sind, und sich erst im Laufe von anderthalb Jahrhunderten die volle fünf Episoden enthaltenden Versionen entwickelt haben sollen, andererseits, dass gerade diese volleren Versionen, mit den orientalischen in der Gestaltung der zwei nebensächlichen Episoden übereinstimmen, während sie in der Behandlung der ersten Hauptintrigue von ihnen durchaus abweichen.

Während wir in den orientalischen Versionen im allgemeinen all die Züge und Episoden wiederfinden, die wir in europäischen Versionen kennen gelernt haben, fragt es sich nun, ob europäische Versionen auch solche Züge aufweisen können, die in den orientalischen überhaupt nicht vorkommen, die also mit den letzteren überhaupt nicht analog sind und sich durchaus nicht aus ihnen ableiten lassen können.

Da ist zunächst hervorzuheben, dass die Art und Weise der Strafe, die die Frau erleiden muss, in den europäischen Versionen eine ganz andere ist. Während man in orientalischen Versionen Steinigungstod, Aufhängen, findet, findet man in europäischen Versionen Ermordung, Ertrinkungs-, Verbrennungstod. Die Rettung geschieht in orientalischen Erzählungen natürlich, ohne Einwirkung einer übernatürlichen Macht. In den ältesten europäischen Erzählungen geschieht sie durch Einwirkung einer himmlischen Macht. Besonders die Todesstrafe der „Crescentia“ der Kaiserchronik — Werfen ins Wasser —, findet sich in der europäischen, besonders legendären Literatur lange Zeit bevor man an einen Import dieser orientalischen Erzählungen nach dem Westen überhaupt denken kann. So wird z. B. in der Legende der heil. Eugenia diese in den Tiber geworfen, aber von Christus gerettet und über den Wellen erhalten. Nebenbei sei bemerkt, dass die heil. Eugenia in Männertracht von der Witwe Melantia für einen Mann gehalten und geliebt, nachher als die Witwe abgewiesen, von ihr der versuchten Vergewaltigung beschuldigt wird (cf. Geschichte Josephs und der Frau des Potiphar).

Viel wichtiger noch als diese Legende sind zwei andere, die ich hier mitzuteilen beabsichtige und die meines Erachtens für die Frage nach der Priorität der „Crescentia“ dem „Mirakel“ gegenüber von Bedeutung sind. In der „Crescentia“ wird, wie wir gesehen haben, die Frau in wunderbarer Weise durch den heiligen Petrus gerettet und erhält von ihm die wundertätige Heilkraft; während die analoge Rolle im „Mirakel“ der heil. Jungfrau zukommt.

Grimm und Massmann haben die Rolle des heil. Petrus für älter, ursprünglicher gehalten. A priori hat auch Wallensköld nichts dagegen. „Man ist, meint er, in der Tat versucht, die Einführung der heil. Jungfrau als später, sekundär, unter dem Einfluss der immer mehr sich verbreitenden Marienkultes entstanden“ zu betrachten. Er glaubt aber, dass das „Mirakel“ eine primitivere Etappe in der Entwicklung unserer Legende darstellt als die „Crescentia“. Er hebt hervor, dass diese letztere, „um nur die wichtigsten Züge zu erwähnen“, nicht nur den vierten Verbrecher (den Schiffskapitän) entfallen liess, sondern auch ganz unnötigerweise den Gatten und den Herzog (dessen Vitztum das Kind gemordet hat, und der sie ihm zur Vollführung der Strafe übergab) strafen und einen lästigen Parallelismus in der Erkennungs-

szene einführe“. Diese Betrachtungsweise scheint mir nicht richtig zu sein. Zunächst ist die Bestrafung des Gatten und des Herzogs nicht so ganz unnötig, da die Leichtgläubigkeit derselben den Verrätern gegenüber von einer höheren Sittlichkeit aus nicht als Schuldlosigkeit betrachtet werden kann. Aber auch abgesehen von den moralischen Gründen, die an sich wenig beweisend sein können, kommt eine Erkrankung des Gatten auch ausserhalb der Kaiserchronik häufig genug vor, so dass man sie nicht als eine blosser Konfusion des Verfassers dieser Version betrachten kann. Wir finden sie u. a. in „Florence“, wo Esmeré schwer verwundet wird, und auch in der *Patraña* des Timoneda und der *Romanze del Fuego's*. Dem gegenüber wird in manchen orientalischen Erzählungen selbst der falsche Bruder, der Urheber aller Leiden der Frau, ungestraft gelassen! Der Parallelismus in der Erkennungsszene der „Crescentia“ kann wohl nicht als lästiger bezeichnet werden, als die direkt unnatürliche, auf einige Tage grundlos ausgebreitete Genesungs- und Erkennungsszene in der Geschichte *Rep-simas*.

Da nun die „Crescentia“ der Kaiserchronik auch die Turmepisode enthält wie das „Mirakel“ und die aus diesem von Wallensköld abgeleiteten Versionen (wie „Hildegarde“), so müsste man konsequent auch die „Crescentia“ als jünger betrachten, und sie aus dem „Mirakel“ entstehen lassen. Der heil. Petrus würde die heilige Jungfrau aus ihrer Rolle verdrängt haben.

Dies ist aber nicht der Fall. Nicht nur chronologisch ist die Version der „Kaiserchronik“ tatsächlich älter als die des Mirakels, auch eine nähere Betrachtung des Inhaltes und der Wesensart derselben wird dies deutlich genug zeigen. Bloss aus dem Emporblühen des Marienkultes kann man die sekundäre Einführung ihrer wundertätigen Erscheinung wohl nicht erklären, denn man muss bedenken, dass die heil. Jungfrau schon sehr früh in der legendären Literatur wundertätig erscheint, so z. B. in der Legende von dem „Judenknaben“. Man kann es aber wahrscheinlich machen, wenn man genügende Gründe hat für die Annahme, dass die Rolle des heil. Petrus hier tatsächlich primär war, und dass die heil. Jungfrau dessen Rolle, mit der sie ursprünglich nichts gemein hatte, übernommen habe.

Ist dem heil. Petrus diese Rolle, dass er eine unschuldig ins Wasser geworfene Frau rettet, zufällig erteilt worden, oder ist sie im Charakter des Heiligen näher begründet? Der heil. Petrus ist jener Apostel (Fischer von Beruf!), den Christus in der bekannten biblischen Szene auf der See über den Wellen erhält. Es wäre also ganz im Geiste des mittelalterlichen Glaubens, dass dieser Apostel, der durch seinen Glauben und sein Vertrauen auf die Macht Gottes, vom Untersinken im Wasser bewahrt bleibt, seinerseits Patron aller jenen wird, die sich

in einer ähnlichen Situation befinden. Dass in der Legende der heil. Eugenia Christus selbst die Unschuldige, die einzig auf ihm vertraut, auf der Wasseroberfläche erhält, versteht man von dieser Tatsache aus recht gut. Dass diese Betrachtungsweise eine richtige ist, beweist besonders der Umstand, dass in der mittelalterlichen Literatur tatsächlich auch weniger bedeutende Heilige, ja selbst Märtyrer, die durch ihren Glauben dem Ertrinkungstod entkommen sind, den in einer ähnlichen Situation sich Befindenden Hilfe leisten. Wir finden dies z. B. in der Legende von dem heil. Märtyrer Genesius Arelatensis wieder, der, als er selbst in den Rhonefluss geworfen wird, diesen überschreitet und zum anderen Ufer gelangt.

Von diesem Genesius nun erzählt uns Gregor von Tours († 596) zwei interessante Geschichten, von denen merkwürdigerweise die eine sicher, die andere wahrscheinlich, von einer des Ehebruchs unschuldig verklagten und zum Tod verurteilten Frau handelt. In Gregors von Tours „De gloria beatorum martyrum“ (Migne, Patrologia latina, tom. 71, p. 767—8) lesen wir unter Kap. LXIX folgende Geschichte:

*Ferunt etiam in hac urbe<sup>1)</sup> fuisse mulierem, cui a viro crimen impactum, nec omnino probatum, a iudice ut aquis immergeretur dijudicata est. Cui cum ad collum lapis immensus funibus colligatus fuisset, in Rhodanum de navi praecipitata est. Illa vero beati Martyris auxilium praecabatur, et nomen ejus invocans aiebat: Sancte Genesi, gloriose Martyr, qui has aquas natandi pulsu sanctificasti, erue me juxta innocentiam meam: et statim super aquas ferri coepitur. Quod videntes populi, susceperunt eam in navi, et ad basilicam Sancti deduxerunt incolumem: nec ulterius a viro vel a iudico est quaesita.*

Die zweite Geschichte ist noch bezeichnender. Sie ist ibidem im Kapitel LXX unter dem Titel „De quadam muliere injuste a marito adulterii accusata“ enthalten:

*O quantum innocentia praestat, quantum mens pura meretur! Nam in simili sorte alia mulier a viro suo adulterii crimen accepit. Quod coram iudice diutissime denegans, cum propria confessione superari non posset, dijudicatur immergi. Dehinc concurrente ad spectaculum populo, ad pontem ducitur amnis Ararici, connexoque cum fune lapide mollari collo ejus, praecipitaverunt eum in flumen, increpante desuper viro, atque dicente: Ablue nunc aquis abundantibus fornicationes, immunditiasque tuas quibus saepe maculasti stratum meum. Sed Domini pietas quae insontes perire non patitur providit stylum sub aquis, quem videre homo non poterat; qui suscipiens funem, sustinuit mulierem, ne ad fundum fluminis perveniret. Et erant utraque sub aquis, mulier scilicet, et petra styli illius lance liberata. Cunque jam sol occubitum peterat,*

1) i. e. Arelatensi.

*propinqui feminae illius deprecantur a iudice, ut liceret per alveum torrentis cadaver parentis inquirere. Accepta itaque indulgentia, descenderunt ad locum in quo praecipitata fuerat mulier. Viderantque eam pendere cum lapide, missoque unco abstraxerunt illam: intelligentesque eam esse vivam velociter ad basilicam, quae erat flumini proxima, transporterunt, timebant enim ne iterum mergi iuberetur a iudice. Interrogabant autem mulierem qualiter sub pelago vivere potuisset. Respondit: Non mihi aliter quam somnium visum est, nec amplius aquas sensi, nisi cum in his projecta descendi, aut ab his iterum sum resumpta, surrexi. Et mirabantur omnes non potuisse eam mori in tali discrimine; salvavit enim eam purae (Al. propriae) conscientiae fides, et Dominus quem jugiter imprecata est. Deinde parentibus indulta, nec a iudice, nec a viro est amplius inquisita.*

Dass das „crimen“ der ersten Erzählung wohl auch adulterium sein wird, haben auch die Herausgeber gemeint und deshalb auf die Lex Salica hingewiesen, die ja die ältesten gesetzlichen Bestimmungen der Germanen gegen den Ehebruch enthält. Die zweite Geschichte, die dieses „crimen“ ausdrücklich qualifiziert, enthält, obwohl sie unter die Legenden von Genesius geraten ist, die rettende Rolle des Märtyrers nicht, während sie die ersterwähnte Erzählung sehr schön darstellt und illustriert. Darin ergänzen sich diese zwei interessanten Geschichten, die auch noch deshalb wertvoll sind, weil die gerettete Frau in beiden zum Schutze in eine Kirche gebracht wird. Nicht unbedeutend ist der Zug, dass die Frau von einer Brücke in den Fluss geworfen wird, wie wir es in der „Crescentia“ gesehen haben. Auch dass sie unter dem Wasser lebendig bleibt, hat vielleicht eine Parallele in der „Crescentia“ darin, dass diese zwei Tage vom Wasser getragen wird und am dritten Tag auf einen Werder gerät.

Um den Schluss der zweiten Erzählung noch besser zu illustrieren, verweise ich noch auf Cap. XXXVI. desselben Werkes, wo von einem Knaben erzählt wird, der am Festtage des heil. Clementius vom Meere verschlungen wurde und nach einem Jahr von seiner Mutter, als das Meer sich zurückgezogen hat, an derselben Stelle wieder gefunden wird. Da fragt der Knabe wie aus einem Traum erwachend: *ubi per anni fuisset spatium. Nescire se ait, si annus integer praeterisset, tantum dormisse se suavi sopore in unius noctis spatio aestimabat* (l. c. p. 737). Es ist bekannt, dass mit dieser und ähnlichen Fragen in den Kindesmordmärchen das Kind, als es mit dem Wasser (oder dem Kraut) des Lebens wiederbelebt wird, aus dem Todesschlaf erwacht. Wohl ein Anklang an die alten, volkstümlich mythologischen Vorstellungen der Indogermanen.

Wir wollen nicht zu weit gehen und wegen dieses und der oben-erwähnten volksthümlich erscheinenden Züge, die beiden Erzählungen

Gregors von Tours für volkstümliche Traditionen erklären. Dies wäre hier auch gänzlich irrelevant. Das Interesse an diesen beiden Erzählungen liegt vielmehr darin, dass sie die wunderbare Rettung einer unschuldig des Adulteriums bezichtigten Frau vor dem Ertrinkungstod lange Zeit vor dem Marienkult beweisen; dass sie die Priorität der Rolle des heil. Petrus fast bis zur Sicherheit wahrscheinlich machen; und auch darin, dass sie eine Parallele bieten, die um einige Jahrhunderte älter ist als die entsprechende Episode der Kaiserchronik. Es kann also diese Episode nicht primär aus dem Marienmirakel entspringen sein, vielmehr scheint der sekundäre Eintritt dieser Episode durch die „Crescentia“ in das „Mirakel“ durchaus wahrscheinlich.

Wenn man der Annahme einer spontanen Entwicklung vom einfacheren zum komplizierteren, vom roheren zum verfeinerteren auch nur teilweise beipflichten mag, so wird doch das „Mirakel“ als eine sekundäre Entwicklung wohl verständlich. Man glaubt noch an das Wunderbare, man will es aber doch glaubhafter machen, und es von einer Negation aller und jeder Wahrscheinlichkeit befreien. Der schwere Stein am Halse wird weggeschafft — in der Literatur, ebenso wie im Leben. Um nicht weitere Verfolgungen zu erleiden, muss sich die Frau von der Richtstätte entfernen; in der „Crescentia“ wird sie demnach zwei Tage vom Wasser getragen. Im „Mirakel“ ist das Wunder noch glaubhafter geworden: Die Frau wird überhaupt nicht ins Wasser geworfen, sondern auf einem einsamen Felsen im Meer ausgesetzt, wo sie erst am dritten Tag einschläft. Auch wird sie nicht wie in der „Crescentia“ von dem wundertätigen Retter (oder Rettern) trocken übers Wasser geführt, sondern ganz natürlich von einem Schiffe abgeholt. Selbst die wundertätige Heilkraft erhält sie in Gestalt von etwas Realem, Tatsächlichem in einem Kraut.

Beachtenswert, wenn auch nicht für die „Crescentia“ direkt, so doch für andere Versionen der Sage, ist der Umstand, dass in den beiden Erzählungen Gregors von Tours die Frau nach der Errettung in einer Kirche Zuflucht vor weiteren Verfolgungen findet. Es ist nicht schwer darin eine uralte Volkssitte zu erblicken, der wahrscheinlich auch der Klostersaufenthalt der „Kaiserin von Rom“ ursprünglich entsprang.

Ausser in der Erscheinung Petri sehen wir noch in einem anderen wichtigen Momente der „Crescentia“ eine ursprünglichere Gestalt als in dem betreffenden des „Mirakels“; nämlich in der Darstellung der Kindesmordepisode. Im „Mirakel“ sowie in den meisten übrigen Versionen wird das blutige Messer, womit die Mordtat ausgeführt wurde, bei der unschuldigen Frau versteckt. In der „Crescentia“ wird nun nicht das Messer, sondern die Leiche des ermordeten Kindes selbst der ~~Mutter~~ in den Schoss gelegt; und zwar kommt diese Gestalt der

~~Mutter~~  
Tnün

Mordepisode einzig und allein der Version der Kaiserchronik und ihren Varianten zu. Sie kann nicht aus jener des Mirakels abgeleitet werden, weil sie primitiver, ursprünglicher ist. Ihr entsprechen Mordepisoden einiger Märchen und Sagen, die in uralte Zeiten zurückgehen. In einem der ältesten in dem Mabinogi „Pwyll Prince of Dived“, das in die erste „vorchristliche und vorhistorische“ Gruppe der Mabinogion gehört, wird die unschuldige Mutter beschuldigt, das eigene Kind aufgefressen zu haben, und zum Beweis dafür wird sie mit dem Blut eines Huhns beschmiert, und Knochen ihr in den Schoss gelegt. Ähnliche Beschuldigung kommt auch in Grimms Märchen Nr. 3 vor. Gleiches wird auch im altfranz. Chanson de geste „Charles le Chauve“ berichtet. Am interessantesten muss es aber erscheinen, dass auch in der ältesten bisher bekannten orientalischen Version der Sage, in der Erzählung Nachschabîs — das blutige Messer noch fehlt, und die Frau bloss mit Blut beschmiert wird. Dieser Zug erhält sich auch neben dem Messer in einigen arabischen Versionen, um vor ihm dann gänzlich zu weichen. Und so wie es verkehrt und durchaus unbegründet wäre, diese Episode in Nachschabî aus der späteren der Repsima entwickeln zu wollen, so ist es auch verkehrt, die Mordepisode der „Crescentia“ aus jener des „Mirakels“ entstehen zu lassen. Vielmehr spricht auch sie mit dem obenerwähnten, nur noch einleuchtender für grössere Ursprünglichkeit und auch für ein höheres Alter der „Crescentia“ dem „Mirakel“ gegenüber.

Das hier Vorgebrachte macht die Annahme, dass die „Crescentia“ der Kaiserchronik älter als das „Mirakel“ sei, was schon wegen der Chronologie der Handschriften anzunehmen war, viel wahrscheinlicher als es nach den bisherigen Forschungen der Fall war. Zugleich macht sie die auch in letzter Zeit angenommene Priorität des „Mirakels“ der „Crescentia“ gegenüber fast gänzlich grundlos. Unsere Ansicht müsste noch als richtiger erscheinen, wenn es uns gelingen wollte, noch eine wichtige, der „Crescentia“ und dem „Mirakel“ gemeinsame, zugleich auch den orientalischen Versionen fehlende Episode mit genügenden Gründen der „Crescentia“ als primär angehörend zuzuschreiben, und ihr Alter weiter zurück, als die ältesten Quellen des „Mirakels“ reichen, zu verfolgen. Eine solche Episode ist jene mit dem Turm, die zunächst in keiner einzigen orientalischen Version auch nur spurenweise vorkommt; die man also nicht als vom Orient importiert betrachten kann. Ausserdem kommt sie in Versionen der Sage in einer fast spezifisch eigentümlichen Art vor, und ist so organisch fest eingefügt, dass man sie nicht als eine Entlehnung betrachten kann. Sie scheint vielmehr eine spontane Entwicklung des Turmes als Gefängnisortes, der in den falschen Ehebruchgeschichten in Europa schon sehr früh vorkommt, zu sein. In voller Gestalt findet sich diese Episode in der „Crescentia“ der Kaiser-

chronik, in der Version der „Hildegarde“, und in der längeren Fassung des „Mirakels“. Der Turm wird da durch einen listigen Vorsatz der Frau gebaut, und der falsche Schwager in ihm durch List eingesperrt. Ohne diese begleitenden, erweiternden Züge, bloss als Gefängnis für den falschen Schwager, kommt er vor in der Version der „Vies des pères“, in jener der „Gesta Romanorum“ ist es einfach ein Gefängnis (carcer), ebenso in der „Florence“. Er fehlt gänzlich in der Variante der „St. Guglielma“, und ist, wenn man es überhaupt so auffassen kann, ersetzt durch das „castel des bosco“ in „Ducha d'Angio.“

Es ist merkwürdig genug, dass diese Episode gerade in den italienischen Versionen der Sage fehlt, da doch manche Autoren glauben, dass diese Episode, ja sogar der Name Crescentia von einem Turm in Rom abgeleitet sind. Massmann hat zuerst darauf hingewiesen, dass der Turm der „Crescentia“, wahrscheinlich der sog. „Turm des Crescentius“, des römischen Bürgermeisters, der sich darin im J. 985 gegen den Kaiser Otto III. verschanzt hatte, sei. Wallensköld akzeptiert diese Vermutung Massmanns und ebenso die Vermutung Schröders (in dessen Ausgabe der Kaiserchronik), dass der Name unserer Heldin von dem Namen dieses Turmes herrührt. Das kann richtig sein, aber ebenso richtig kann auch die entgegengesetzte Vermutung sein, z. B. jene des Wackernagel, wonach der zweite mittelalterliche Name dieses Turmes „Domus Teodorici“ von dem falschen Dietrich der Sage abgeleitet wäre. Dass ein Held der Sage seinen Namen einem Orte, Flusse, einer Gegend gibt, ist wenn nicht ein öfterer, so doch ein ebenso oft vorkommender Fall wie das Umgekehrte. Das ist hier aber nebensächlich, denn, die Repkauische Chronik ausgenommen, ist dieser Turm überall in unserer Sage namenlos, und da der Name in der ursprünglichsten Fassung der „Crescentia“, jener der Kaiserchronik fehlt, kann er auch in die spätere, Repkauische Chronik erst nachträglich eingeführt worden sein. Danach lässt sich also der Turm unserer Sage nicht mit Bestimmtheit von der *turris Crescentii* ableiten, und noch weniger die an denselben gebundene Episode. Die Annahme einer Anknüpfung der Turmepisode an den blossen Namen, der mit der Sage nichts zu tun hat, ist meines Erachtens deshalb viel weniger wahrscheinlich, als die Annahme einer Entwicklung dieser Episode aus den Turmszenen, die wir in ähnlichen Sagen in anderer Gestalt wiederfinden. So lesen wir z. B. in Fredegars Fortsetzung der Fränkischen Chronik Gregors von Tours (bis zum J. 641) bei der Geschichte der Gundeburga, der longobardischen Vorläuferin der Sibille, die von einem verschmähten Liebhaber des Ehebruchs beschuldigt wird, dass ihr Gatte sie *„in Caumello castro in unam turrin exsilio trudit* (S. Migne Patrol. lat. tom. 71, p. 638). Da der Turm auch im Kreise der Crescentia einfach als Gefängnis dargestellt wird, so wird man den Abstand zwischen

dem Turm der Gundeberga und jenem der „Crescentia“ der Kaiserchronik weniger gross finden, als es auf den ersten Blick erscheint, besonders wenn man bedenkt, dass auch die Gundeberga-Sage eine ausgesprochen germanische ist, und dass der Crescentia-Turm in deutschen Versionen dieser Sage vorkommt, während er den italienischen Versionen derselben, die den römischen Turm zu bewahren am nächsten berufen gewesen wären, vollständig abgeht. — Es sei noch erwähnt, dass auch die Geliebte „Gugemars“ (Lais, Marie de France) in einem Turm eingesperrt ist, dass auch die „Delgadina“ der gleichnamigen spanischen Romanze, von ihrem inzestuösen Vater ganz wie die heil. Barbara in einem Turm eingesperrt gehalten wird.

Dies alles und dazu die eigenartige Lokalisierung der Turmepisode in den aus deutschen Gebieten stammenden Versionen der Sage, dazu der Turm der Gundeberga lässt vermuten, dass möglicherweise darin ein Zug der germanischen Sage vorhanden ist. Dass die Turmepisode nicht ursprünglich dem „Mirakel“ angehört haben konnte, beleuchtet der Umstand, dass sie in der ganzen grossen Variante der „Vies des pères“ verkümmert ist und in der Gruppe der St. Guglielma, die man auf das „Mirakel“ zurückführen will, vollkommen fehlt. Wäre sie ein ursprünglicher, wesentlicher, organischer Zug der „Mirakel“-Version, so müsste sie auch in den Derivaten derselben noch genug Lebenskraft besitzen, um nicht spurlos aus ihnen zu verschwinden; wogegen sie in der „Crescentia“ und „Hildegarde“-Version beständig ist und in der Heimat dieser Versionen bis auf den heutigen Tag im Volksmunde fortlebt.

Aus diesen Tatsachen ist man wohl berechtigt folgenden Schluss zu ziehen:

Die „Crescentia“ der Kaiserchronik ist die älteste, ursprünglichste westeuropäische Version des kombinierten Typus unserer Sage. Sie besitzt zwei wichtige, ihr eigenartig gehörende Episoden, die sich in keiner einzigen orientalischen Version vorfinden, die vielmehr ihren Ursprung in der ältesten europäischen Sagen- und Legendensliteratur zu haben scheinen. Der „Crescentia“ fehlen überdies beide den orientalischen Erzählungen eigentümlichen Episoden (jene mit dem Schuldner und mit dem Schiffskapitän), also lässt sich ihre Entstehung aus den orientalischen Quellen nicht mit guten Gründen beweisen.

Aber auch in den anderen europäischen Versionen der Sage finden sich Züge, denen in den orientalischen Erzählungen keine Parallelen entsprechen, die also nicht aus diesen importiert sein können.

Da ist zunächst das Aufhängen der unschuldigen Frau bei den Haaren, zu nennen. Dieser Zug, der wie gezeigt worden ist, der ganzen ersten Verfolgung und Intrigue in der „Gesta“- und „Florence“-Version eine eigentümliche Gestalt erteilt, findet sich in keiner einzigen orien-

talischen Version und es fehlt ihnen demzufolge auch die eigenartige Gestaltung der ersten Intrigue. Nun kann man nicht nur diesen Zug, sondern auch eine ganze Parallele-Episode in der westeuropäischen Legendenliteratur noch vor der Invasion orientalischer Märchen nachweisen. Die heilige Juliana wird gegen ihren Willen an einen Christenverfolger geheiratet, dem sie nicht angehören will. Er quält sie auf alle möglichen Weisen. Unter anderen Qualen lässt er sie bei den Haaren aufhängen und schlagen. In Cynewulfs (VIII. Jahrh.) „Juliana“ lautet diese Stelle folgendermassen (Vers 227 ss.):

<i>He bi feaxe het</i>	er liess sie bei den Haaren
<i>ahón and ahebban on heanne beam</i>	hängen an einem hohen Baum,
<i>þær seo sunsciene slege þrowade</i>	da erlitt die Sonnenschöne Schläge
<i>sace sin-grimme siex tida dæges</i>	immerwährende Qualen sechs Stunden
	des Tages.

Im lateinischen Text der Acta Sanctorum, Februar tom. II heisst es nur: *Tum Praefectus missit eam capillis suspendi. Appesa vero per sex horas etc.*

Wie Milon die Florence, trotzdem er sie in seiner physischen Gewalt hat, nicht bezwingen und entehren kann, so kann auch Julianas Gatte diese trotz seines Ehrechtes durch keine Qualen seinem Willen gefügig machen. Dass die Situation trotz des christlich-llegendären Charakters der „Juliana“ grosse Ähnlichkeit mit der Situation in der „Florence“ und in den „Gestis“ besitzt, ist nicht zu verkennen. Die eigenartige Qual ist geradezu dieselbe. Dass diese aber auf volkstümlichen Vorstellungen beruht, braucht nicht betont zu werden.

Somit wären in der Sage drei wichtige, volle Episoden als westeuropäischen Ursprungs zu berichten, jedenfalls lassen sie sich aus orientalischen Erzählungen nicht entwickeln, da sie in diesen gänzlich fehlen. Es fragt sich nun, ob die als wesentlich bezeichneten Episoden, die beiden Hauptintrigen, die den Kern der Sage bilden, mit Notwendigkeit als Derivate orientalischer Erzählungen betrachtet werden müssen, ob man nicht mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auch für sie westeuropäische Quellen und Vorlagen nachweisen kann.

Ich habe schon hervorgehoben, dass die Kindesmordepisode bei westeuropäischen Völkern auch selbständig, ausserhalb des Crescentia-Kreises weit verbreitet ist, besonders in den Märchen vom inzestuösen Vater, dann in unzähligen Varianten der Märchenkreise von der bösen Stief- oder Schwiegermutter, der bösen Schwägerin u. s. f. Besonders die erstgenannte Gruppe dieser Märchen scheint auf die ältesten schon im Nebel der Urzeiten und des Mythos verlorenen Vorstellungen der Indogermanen zurückzugehen. Im Orient kommt nun die Kindesmordepisode in dieser Gestalt überhaupt nicht vor. Die nächsten, aber noch genug entfernten Analogien finden sich in der Erzählung von den

„Zwei neidischen Schwestern“ der „1001 Nacht“ Bd. XXI (dazu die indische Parallele in Miss Frere's „Old Deccan Days“, Nr. 7, p. 38), in welcher die neidischen Schwestern die Kinder ihrer glücklichen Schwester ins Wasser werfen lassen und ihr kleine Tiere (Hunde, Katzen), oder Steine unterschieben; ausserdem noch in der modern arabischen Erzählung von der „Tugendsamen Tochter“ (Sammlung von Spita-Bey Nr. VI) und ihren zahlreichen Parallelen, worin der falsche General, der die Königin auf der Reise zu ihren Eltern begleitet, ihre Kinder eins nach dem anderen ermordet, um sie dadurch zum Ehebruch mit ihm zu zwingen. Man könnte hier noch die „Cruauté inouïe d'un père“ (in Cardonne's *Mélanges de littérature orientale* tom. II, p. 69) erwähnen, wo ein Vater auf Anstiften seines zweiten Weibes den Sohn der ersten ermorden will, es ihm aber nicht gelingt, weil das Schicksal es anders bestimmt hat. Es wäre kaum möglich, aus diesen Erzählungen, deren Ursprung und Alter überdies sehr unsicher ist, die Kindesmordepisode abzuleiten, deren Gestalt auch eine sehr abweichende im Kreise unserer Sage ist. Dagegen findet sich die ganze Episode in einer durchaus ähnlichen Gestalt in den erwähnten westeuropäischen Märchen vor. Ein inzestuöser Vater macht seiner eigenen Tochter Anträge. Sie flüchtet und wird von einem fremden König geheiratet. Als ihr Vater dies erfährt, gelangt er heimlich an ihren Hof, ermordet in der Nacht ihr Kind und legt das blutige Messer unter ihr Polster (in ihre Hand, in ihre Rocktasche; die Tat wird mit ihrem Messer vollbracht!). In manchen Märchen ist er am nächsten Morgen der erste, der auf seine Tochter als die Mörderin hinweist. In der betreffenden Episode unserer Sage sind durch den Gang der Erzählung bedingte Veränderungen eingetreten. An Stelle des inzestuösen Vaters ist der Bruder des Gatten (anonyme italien. Novelle!) oder Bruder des Wohltäters, ja in weiterer Entfernung sogar nur dessen Vitztum oder Kastellan getreten. Das eigene Kind der Frau wird nur in der italienischen Novelle ermordet, sonst überall das Kind ihres Retters, ihr Pflegekind. Dies können aber trotz der scheinbar wichtigen Abweichung kaum etwas mehr als Variationen einer und derselben Episode sein. Einen Wahrscheinlichkeitsbeweis dafür bieten die serbischen und russischen Märchen von der bösen Schwägerin, in denen teils die eigenen Kinder der unglücklichen Frau oder die Kinder der Täterin selbst ermordet werden. Als interessant ist noch zu erwähnen, dass in dem neuaramäischen Märchen „Çabha“ der Prym-Socin'schen Sammlung<sup>1)</sup> der in seiner Liebe zur Königin, die auch von ihrem incestuösen Vater geflüchtet war, abgewiesene Haushofmeister des Königs dessen (also

---

1) Prym und Socin: Der neuaramäische Dialekt von Tûr Addin, Göttingen 1881.

der Heldin eigenen) Sohn ermordet, worauf sie wegen des Mordes verurteilt und verbannt wird. Bemerkenswert ist auch, dass der verräterische Majordomus Butor in der Chanson de geste „Charles le Chauve“ der Königin eigenes Kind ermorden lässt, um sie zu beschuldigen, sie hätte ihr eigenes Kind aufgefressen. Auch in der färöischen Variante der „Oliva“-Sage, die Wolf<sup>1)</sup> erwähnt, verwundet der Verräter Milon das eigene Kind der verfolgten Frau, um sie des versuchten Kindesmordes zu verklagen. Man vgl. auch das oben erwähnte Mabinogi, sowie das Märchen in Grimm Nr. 3.

Es wäre also möglich, dass die Kindesmordepisode der Crescentia aus dem Kreise dieser, besonders der erstgenannten Märchen, die in Europa zahlreich vorkommen, durch Kontamination mit der ersten Intrigue (Beschuldigung des Adulteriums durch den Bruder des Gatten) zu einem einheitlichen Ganzen umgeformt wurde. Beweisen lässt sich aber diese Möglichkeit nicht, viel weniger noch die Möglichkeit einer Entlehnung dieser Episode aus den orientalischen Erzählungen. Als orientalische Quelle käme da in Betracht nur die „Geschichte Repsimas“, da das Tâtî Nâme nicht so sehr in dieser Episode als in dem ganzen Gang der Erzählung von den europäischen und auch von den übrigen orientalischen Versionen abweicht und die arabischen Erzählungen diese Episode nicht fixiert haben. Die Geschichte „Repsimas“ aber lässt sich nicht datieren, und ihre älteste Handschrift ist um mehr als drei Jahrhunderte jünger als die Handschrift der „Kaiserchronik.“

Wenn wir auch europäische Analogien zu der Kindesmordepisode zu besitzen glauben, die viel älter als die orientalischen Versionen der Sage und auch unabhängig von diesen entstanden sind; wenn auch die erste Intrigue — die falsche Beschuldigung des Adulteriums in europäischen Literaturen schon vom 6. Jahrhundert an in mannigfachster, äusserst formreicher Gestalt belegt ist, so fehlen doch europäische, chronologisch der Zeit der Invassio n orientalischer Themen vorangehende Quellen unserer Sage, in denen diese beiden Intriguen schon kontaminiert vorkommen würden. Ja, es fehlen auch älter datierte Quellen der ersten Intrigue in der Gestalt, in der wir sie in der „Crescentia“ finden. In der Dietrich-Sage, in der Geschichte Gundebergas ist es der Majordomus, der königliche Ratgeber, oder ein Edeling, der, von der Königin verschmäht, sie des Adulteriums beschuldigt. In den Erzählungen Gregors von Tours beschuldigt sie der Gatte selbst, aber es ist nicht gesagt, weshalb, und mit wem. Dagegen ist es in allen Crescentia-Versionen der Bruder des Gatten, der diese Rolle spielt. Man wäre geneigt, diese Form als die primitivere jenen vorzuschicken,

1) Ferd. Wolf: Denkschriften der Wiener Akademie, Phil. Cl. Bd. 8.

nicht aber sie erst einige Jahrhunderte später als die erstgenannten entstanden zu denken. Man muss sich aber hüten, hier nach falschen Analogien zu schliessen. Die germanischen Stämme, die die Dietrich- und Gundebergasage gebildet haben, werden wohl damals schon in ihren sozialen Einrichtungen vielfach von den roheren, ursprünglicheren nordischen Formen abgewichen sein. So kann es nicht wunderlich erscheinen, dass wir im Norden noch viel später rohe, primitive Züge aufbewahrt finden, während die Goten und Longobarden schon Zeichen einer höheren Kulturstufe besitzen. Durch die nordischen Sagen sind uns noch Erinnerungen an die Geschwisterehe, und auch an jene uralte, auch bei den Germanen sicher belegte Form der Ehe, wonach die Frau nicht nur dem eigentlichen Gatten, sondern auch dessen Brüdern gehört, erhalten (Sinfjötli und Helgi-Sage, sowie die Beschuldigung der Frija-Frigg der Buhlerei mit den Brüdern ihres Gatten in „Lokasena“), wofür kaum Belege in den fränkischen, longobardischen und gotischen Sagen zu finden sind. Doch wie uns die berühmte Ehebruchliste des III. Buches Mosis Aufschluss über die sozialen und Familienverhältnisse des alten Judentums geben, so werden sich wohl auch in den hierauf sich beziehenden Gesetzen der alten germanischen Stämme ihre sozialen und Familienverhältnisse wiedergespiegelt haben. Das salische Gesetz ordnet Todesstrafe für eine ehebrecherische Frau an. Die *lex visigothorum* sagt: *adulter et adultera ignibus concrematur*. Nach dem Gesetze Edwards des Bekenner wird eine Ehebrecherin (gleich einem Zauberer, Wahrsager, Meineidigen oder Mörder) des Landes verwiesen. Andere Gesetze wenden sich gegen die Frauengemeinschaft zwischen den Brüdern oder nahen Verwandten. Roeder<sup>1)</sup> zitiert Eadward und Gudrun's Gesetz 4,1: *gif twegen zebroðra odde twegen genyhe magaz wið an wif forlicgan, beten swiðe georne etc.*

Aus den Familienverhältnissen, die diese Gesetze widerspiegeln, müssen wir uns die Entwicklung jener reichhaltigen Sagenliteratur der germanischen Stämme, in der das Ehebruchthema dominiert, entsprungen denken. Diese Sagen haben sich schon sehr früh differenzieren müssen, woraus sich die überaus zahlreichen Varianten des Themas von der unschuldig verfolgten Frau erklärten.

Es drängt sich nun wie von selbst hier die Frage auf: Ist denn trotz alledem aus der altgermanischen Zeit kein Denkmal erhalten, das die Ehebruchintrigue in jener Gestalt enthielte, die wir in der Crescentia-Sage vorgefunden haben? Ist neben dem falschen Ratgeber Seafola der verwandten Dietrich-Sage; neben dem verschmähten und sich rächenden Edlen der Gundeberga-Geschichte — keine Spur von einem falschen Schwager, der seines Bruders Gattin verfolgt, erhalten?

1) Roeder: Die Familie bei den Angelsachsen, Morsbach's „Studien“ Nr. 4.

Kann der von uns angenommene und bisher hauptsächlich negativ begründete germanische Ursprung der Crescentia-Hildegarde durch kein unzweifelhaft altes literarisches Dokument als richtig bewiesen werden?

Es ist naheliegend, dass ich in der altenglischen Literatur ein solches Denkmal gesucht habe. Ich glaube es auch gefunden zu haben, indem ich das vielumstrittene ags. Gedicht, „Die Klage der verbannten Frau“ für ein solches halte. Für eine ausführliche Begründung meiner Ansicht verweise ich auf meine kritische Abhandlung über die „Klage“, die in „Anglia“ 1909 erschien. Als Grundlage meiner Auffassung des Gedichtes dient eine, sich streng an den uns überlieferten Text haltende Interpretation. Indem ich diese, sowie die von mir angenommene Einteilung und Interpunktion und des Textes als Grundlage nehme, teile ich hier eine wörtliche, Vers für Vers treu folgende Übersetzung des Gedichtes mit. Die in *Kursiv* gedruckten Stellen führe ich als die von mir zugelassenen, nicht gänzlich zu verwerfenden, obwohl nur als hypothetisch geltenden Übersetzungsmöglichkeiten an.

Die Klage der verbannten Frau.

- Absatz I. Ich sage dies Gedicht, ich (von mir) selbst voll Kummer,  
 mein eigen Geschick; ich will dasjenige berichten,  
 was ich an Leid erfuhr, seit ich aufgewachsen;  
 neues oder altes, niemehr grösser denn jetzt.
- II. Immer erlitt ich Qualen meines Elendgeschicks:  
 zuerst ging mein Herr von hier von den Leuten  
*(aus der Heimat?)*  
 über der Wellen Getriebe; ich hatte Sorgen des Zwilichts,  
 wo denn mein Leutefürst des Landes wäre.
- III. Als ich ausging, Gefolgschaftsdienst zu suchen  
*(Da begab ich mich Gefolgschaft [des Herrn?] zu suchen,*  
*erreichen),*  
 begannen des Mannes Verwandte den Vorsatz zu fassen  
*(denn es begannen des Mannes Brüder? zu planen)*  
 durch heimlichen (tückischen) Sinn, dass sie uns trennten,  
 dass wir am weitesten in dem Weltreich  
 leidvollst *(feindlichst)* lebten und ich mich schmerzlich sehnte.
- IV. Es hiess mich mein Herr hieher gestrenge wegraffen  
*(Hainwohnung nehmen?)*  
*(denn)* ich hatte keine der Lieben in dieser Landesstätte,  
 der holden Freunde — deshalb *(Deshalb)* ist mein Herz traurig  
 da *(dass)* ich den mir sehr passenden Mann gefunden *(ge-*  
*troffen)* habe *(einen mir sehr eheverwandten M.)*

(*einen*) unglücklich(en), seelentraurig(en)  
 sein Inneres verhehlend(en), auf Mordwerk sinnend(en), (*arge*  
*Sünde, Ehebruch?*).

- V. Mit fröhlichen (freundlichen) Gebärden gelobten wir beide  
 sehr oft,  
 dass uns nichts trennen soll ausser der Tod allein,  
 Nichts anderes; das ist nun umgewendet,  
 ist nun, als ob es nie gewesen,  
 unser beider Freundschaft (Liebe); ich muss fern und nah,  
 meines Viellieben Feindschaft erleiden.
- VI. (*Der*) Mann hiess mich wohnen im Waldeshain,  
 unter dem Eichenbaum, in der Erdhöhle:  
 alt ist diese Erdhalle, ich bin voll von Sehnsuchtsschmerz;  
 düster sind die Täler, die Berge hoch,  
 bittere Burgzäune mit Dornsträuchen bewachsen.
- VII. Wonne-(Liebe-)lose Wohnung! Sehr oft bedrückt mich hier  
 wehe,  
 Der Fortgang des Herrn: Freunde sind auf Erden,  
 (*als*) die lieben lebend, das Lager hüten sie (*schlafen noch*),  
 wenn ich in Morgendämmerung allein gehe  
 unter dem Eichenbaum, durch diese Erdhöhle.
- VIII. Da muss ich sitzen den sommerlangen Tag,  
 da kann ich beweinen mein Elendgeschick,  
 die vielen Bedrückungen; denn nimmer kann ich  
 von diesem meinen Herzenskummer ausruhen,  
 von all dem Sehnsuchtsschmerz nicht, der mich in diesem  
 Leben befiel.
- IX. Immer soll der junge Mann traurig von Mute sein,  
 hart des Herzens Sinn; was immer (*wenn auch*) er haben sollte  
 fröhliche Gebärden, auch dann sei Brustkummers,  
 immerwährender Sorgenandrang bei ihm selbst anwesend.
- X. All seine irdische Wonne (*Liebe, Geliebte?*) sei sehr weit  
 geächtet  
 in fernes Volksland; dass mein Freund (nun) sitzt  
 unter dem Steingehänge (Steinwällen, Wänden), von Sturm  
 bereift,  
 der Freund traurig von Mute, von Wasser (*Regen*) beflutet.

- XI. In trauriger Kammer erleidet mein Freund (Geliebter)  
 grosses Herzeleid: (denn) er gedenkt zu oft  
 der wonne-(liebe-)volleren Wohnung! Wehe denen, die  
 in Sehnsuchtschmerz des Geliebten harren sollen!

Wenn ich mit meiner Erklärung des Gedichtes das Richtige getroffen habe, so erhalten wir in der „Klage“ eine Situation, die derjenigen der ersten Intrigue unserer Sage durchaus entspricht, und sich besonders der „Hildegarde“-Version derselben, durch den Aufenthalt der Frau in einer Erdhöhle, dem der Aufenthalt Hildegardens in der Zelle eines Klausners entspricht, nähert. Wir erfahren da die Geschichte einer Frau, die von ihrem sie sehr liebenden Gatten infolge einer Reise übers Meer einsam daheim gelassen wird. Da fassen nahe Verwandte des Gatten (magas-Brüder?) einen tückischen Plan, um sie von ihrem Gemahl zu trennen. Als die Frau darauf den Gemahl trifft (findet), ist derselbe sehr verändert: statt ihr Liebe zu zeigen, sinnt er heimlich auf Mord und da sie in dieser Landesstätte keine Freunde hatte, wird sie auf seinen Befehl in einen Wald weggeführt und verlassen. Hier lebt sie in einer Erdhöhle, ihr Schicksal beweinend. Sie gedenkt da ihres Gatten, der nun einsam in der öden, liebelosen Wohnung leben und sich des einstigen Glücks erinnern muss; zugleich flucht sie einen jungen Mann, der offenbar die Hauptschuld für ihr Leid trägt.

Die Intrigue, der tückische Plan der Verwandten, der Schwäger wird im Gedichte wohl nicht näher bezeichnet; er ergibt sich aber von selbst aus der ganzen Situation. Dass es eine Beschuldigung des Ehebruchs, der Untreue ist, macht zunächst die Strafe der Frau — die Verbannung, den altenglischen Gesetzen entsprechend, glaubwürdig. Dafür spricht weiter das Verhalten des Gatten: die Intrigue muss eine solche gewesen sein, dass durch sie seine Liebe zerstört und in tödlichen Hass umgewandelt wurde. Diese Annahme wird besonders noch dadurch bekräftigt, dass die Frau ausdrücklich klagt, da, wo sie von dem Gatten hart verurteilt wurde, keine Freunde gehabt zu haben. Das kann wohl nur ihre Hilfslosigkeit, die Unmöglichkeit einer Verteidigung, bedeuten und entspricht ganz dem parallelen Zuge der naheverwandten Sagen von der — älteren — Gundeberga und der — jüngeren — Gunhilde, deren Auswüchse noch in den Romanzen und Balladen wie „Erl of Toulouse“, „Sir Aldingar“ u. a. erhalten sind. — Aus welcher Ursache die Verwandten des Gatten ihren tückischen Plan gefasst haben, wird nicht gesagt. In späteren Versionen ist es gewöhnlich die verschmähte Liebe. Ursprünglich muss das nicht notwendig der Fall gewesen sein. Beispielsweise sei hier hervorgehoben, dass auch der Vitztum der „Crescentia“ der Kaiserchronik den Kindesmord nicht aus verschmähter Liebe, sondern aus Hass gegen die Frau wegen ihres

steigenden Einflusses am Hofe vertibt, während auch dies in übrigen Versionen durch Rache für abgewiesene Liebe geschieht.

Durch meine Auffassung der „Klage“ wird nicht nur die ags. Sagenliteratur bereichert, es wird auch besonders die Annahme unterstützt, dass die „Crescentia“ und besonders auch die „Hildegarde“-Version der Sage auf alte germanische Sagenstoffe zurückzuführen sind. Die Verwandtschaft mit dieser letzteren ist desto grösser, als man einzelne Züge der Hildegarde sicher als spätere Interpolationen auffassen muss: so die Rolle des Ritters von Freudenberg, der Rosine von Bodman. Merkwürdigerweise fehlt in der ältesten Quelle der Hildegarde auch der Klausner, wodurch die Ähnlichkeit mit der „Klage“ noch grösser wird. Es wäre aber falsch, die „Klage“ schon als ein Fragment der Sage auffassen zu wollen. Sie kann nicht mehr sein, als ein Dokument ein Baustein für diese Sage, in demselben Sinne wie die legendären Geschichten Gregos von Tours, oder wie nach den neuesten Untersuchungen Schofield's die ags. „Botschaft“ ein Dokument für eine ags. „Tristan“-Sage geworden ist. Ebenso wie wir für die „Crescentia“ der Kaiserchronik volkstümliche Sagenstoffe als Quelle angenommen haben, glauben wir, dass auch die „Hildegarde“ volkstümlichen Ursprungs sei. Das ursprüngliche Motiv wurde in Deutschland in einer allgemein üblichen Weise mit dem Sagenkreise Karls des Grossen in Verbindung gebracht, durch religiöse Beschreibungen christianisiert, in eine Legende umgewandelt; durch lokale Verhältnisse — Gründung des Klosters Kempten u. a. beeinflusst, und so bis auf den heutigen Tag im Volksmunde erhalten.

Es folgt daraus, dass wir nach den Quellen dieser Sage nicht in den erst spät nach Europa eingedrungenen orientalischen Erzählungen, sondern in der alten germanischen Sagenwelt zu suchen haben. Dies schliesst die Möglichkeit nicht aus, dass nach dem Eindringen orientalischer Erzählungen diese auf die Weiterentwicklung der westeuropäischen Gestalt der Sage einen nicht geringen Einfluss ausgeübt, und ihr auch einige neue Züge, wie z. B. die Schiffepisode, die Episode mit dem Schuldner u. s. f. hinzugefügt haben, obwohl auch diese Züge nicht unzweifelhaft orientalischen Ursprungs zu sein scheinen.

Wie soll man sich nach alledem die Bildung der „Crescentia-Florence-Sage“ denken? Es ist zunächst zu betonen, dass beide Hauptkomponenten als selbständig existierend gefunden worden sind. Die erste, die Beschuldigung des Ehebruchs, macht auch heute noch für sich allein einen beträchtlichen Teil der Versionen dieser Sage aus. Die zweite, die Beschuldigung des Kindesmordes ist ebenfalls selbständig in zahlreichen Märchen enthalten, von denen besonders diejenigen von dem inzestuösen Vater die ältesten zu sein scheinen und auf uralte mythologische Vorstellungen zurückzuführen sind, worüber aus-

fürhlicher in meinem „Beitrag zur ags. Offa-Sage“ in der „Zs. für deutsche Philologie“ 1910 gehandelt wird. In diesen Märchen ist die ganze Episode des Kindesmordes in jener Gestalt, in der wir sie in der „Crescentia“-Sage finden, schon fertig vorhanden. Da nun diesen beiden Komponenten eine gemeinsame Idee zugrunde liegt: Verfolgung einer unschuldigen Frau, und zwar aus einer gemeinsamen Ursache, aus verschmähter Liebe, so ist eine Kontaminierung derselben das nächstliegende, und noch als viel wahrscheinlicher zu betrachten, als die Kontaminierung des Märchens vom inzestuösen Vater mit denjenigen von der bösen Schwiegermutter, denen eine gemeinsame Ursache des Hasses fehlt und die trotzdem das Thema der „Constantia“-Sage bilden. Für die Annahme einer Kontamination als bildenden Faktors der Crescentia-Florence-Sage spricht gerade auch der Umstand, dass es gelang, die einzelnen Züge, besonders auch die beiden Hauptintriguen in viel ältere Vergangenheit zurück zu verfolgen, als die volle, entwickelte Gestalt der Sage. Unterstützt durch die Chronologie der Quellen, illustriert durch den parallelen Entwicklungsgang einer naheverwandten Sage, der „Constantia“-Sage, sind wir desto mehr berechtigt, die Kontamination als den Weg zur Entstehung unserer Sage anzunehmen, als sich literarische Dokumente für unsere Ansicht bis in das VI. Jahrh. zurück nachweisen liessen, während das älteste liter. Denkmal der Constantia-Sage, die „Vita Offae I“, dem Ende des XII. Jahrh. gehört, und sich hauptsächlich durch den Namen des Helden mit dem Offa des „Beowulf“ verknüpfen lässt.

In dem „Mirakel“, sowohl dem kombinierten als auch dem einfachen — sehen wir eine Legendisierung der ursprünglichen — germanischen — Sage, Version „Crescentia“ und „Hildegard“; wie eine ähnliche auch in der Mirakel-Version der „Constantia“-Sage vorkommt, die sich ebenfalls auf altgermanische Sagenstoffe zurückführen lässt. — Erst in den Versionen des XIII. Jahrh. der „Florence“ und „Gesta Romanorum“, lässt sich an einzelnen Zügen ein unzweifelhafter Zusammenhang dieser west-europäischen Repräsentanten der Sage mit den orientalischen Erzählungen nachweisen. Da sich die Quellen dieser letzteren nicht weiter zurück als bis in die erste Hälfte des XIV. Jahrh. verfolgen lassen, kann man über ihren Ursprung bloss Vermutungen anstellen, die jeder wissenschaftlichen Grundlage entbehren, und deshalb auch einer kritischen Sagenforschung nur schaden können.

Hier wie sonst in der literarischen Forschung muss aber der Grundsatz befolgt werden: dass man die Quellen behufs einer kritischen Erkenntnis durchforsche und nicht in ihnen selbst das Endziel der wissenschaftlichen Untersuchung sehe. So wird man sich der Einsicht nicht entziehen können, dass auch bei der Sagenbildung der Geist, der schafft, tätig ist und nicht jener, der das Geschaffene zerstört.

---

## Versuch einer Bibliographie der Quellen.

---

### A. Westeuropäische Versionen.

#### I. Version der „Crescentia“.

1. „Kaiserchronik“ V. 11367—12828 (XII. Jahrh.) hsgb. von K. Massmann 1849; J. Diemer 1849; Ed. Schröder 1892.
2. Metrische Fassung des XIII. Jahrh. hsgb. von von der Hagen in „Gesamtabenteuer“ I, Nr. 7.
3. Metrische Fassung von H. Teichner (XIV. Jahrh.) hsgb. A. Wallensköld lib. c.
4. Prosaische Fassung in der „Repkauischen Chronik“, (XIII. Jahrh.) hsgb. von L. Weiland in Monum. Germ. histor., Deutsche Chroniken II, 48.
5. Prosaische Fassung hsgb. in „Altdeutsche Blätter“ von Haupt und Hoffmann (1836) aufgenommen von Wackernagel in „Altdeutsches Lesebuch“ 2. Aufl.
6. Volksbuch des XVI. Jahrh. gedruckt in Landshut, ohne Datum; davon ein Exemplar in der Hofbibliothek in Wien.
7. Volksbuch (ohne Datum) gedruckt von O. Schönhut in Reutlingen.

#### II. Version des „Mirakels“.

##### a) „Mirakel“-Variante:

1. Älteste Fassung (XII. Jahrh.), nach dem einzigen Ms. Bib. Nat. Nr. 14463 hsgb. von Wallensköld.
2. Vincentius Belloracensis (XIII. Jahrh.) „Speculum historiale“ ca. 90—92, zitiert ganz von K. Massmann; übersetzt ins niederländische von Jacob Maerlant (XIII. Jahrh.): „Spiegel Historiae“, gedruckt 1784; ins Französische von Jean de Vignay (XIV. Jahrh.): „Miroir historial“, gedruckt 1531; ins italienische (bloss unser Mirakel) von Fr. S. Quadrio in: Storia d'ogni poesia, 1749; englisch von W. Clouston in Orig. and Analogues“.
3. Anonyme metrische Fassung nach Ms. Bib. Nat. 17491 hsgb. von Wallensköld.
4. Metrische Fassung von Johannes de Garlandia (XIII. Jahrh.) „De Miraculis Beate Virginis Marie“, hsgb. von Wallensköld.
5. Johannes Gobii (Joh. Junior) „Scala celi“ 32, Ulm 1480.
6. Etienne de Bourbon (XIII. Jahrh.) „De diversis materiis predicabilibus“, hsgb. von Le Coy de la Marche in: „Anecdotes historiques“ 1877, Nr. 136.
7. Etienne de Besançon (XIII. Jahrh.), „Alphabetum narrationum“, Nr. 16, hsgb. von Wallensköld.

8. Hubertus de Romains: „Liber de abundantis exemplorum“ (ohne Datum).
9. Joh. Herolt, gen. „Discipulus“: „Sermones discipuli dominicales“, Nürnberg 1481.
10. Gabriel Bareletta: Sermones tam quadragesimales quam de sanctis Lugduni 1505.
11. Anonyme: „Speculum Exemplorum“, Daventer 1481.
12. Metrische französische Fassung von Gautier de Coinci (XII. Jahrh.) hsgb. von Méon: „Nouveau Recueil de fabliaux“ II, 1—128, Paris 1823.
13. Jean Mielot (XIII. Jahrh.) „Miracles de Nostre Dame“ hsgb. von Warner für den Roxburgh Club, 1885.
- X 14. Anonyme französische Fassung, nach Ms. Bib. Nat. 410, hsgb. von Wallensköld.
- \* 15. Metrische französische Fassung, nach Ms. Bib. Nat. 3516, hsgb. von Wallensköld.
16. Altspanische Bearbeitung in Prosa nach de Coinci, analysiert von Mussafia in Sitzb. W. A. P. Cl. LIII.
17. Alfonso X. (el Sabio): „Cantigas“, II, Nr. V; Ausgabe der Span. Akademie, Madrid 1889.
18. Portugiesische Romanze von Balthasar Dias, hsgb. von Th. Braga in „Floresta de varios Romances“ 1869.
19. Giovanni Briccio: Istoria di Flavia, Venezia 1812.
20. Danach „Rappresentazione per Musica“ von F. Beverini, Palermo 1669.
21. Dramatische Rappresentazione de Flavia von Musarra, Venezia 1652.
22. Gedicht von Don Felice Passero: L'Urania ovvero la costante Donna Neapoli 1616.
23. Dou Silvano Razzi (XVI. Jahrh.): „Miracoli delle gloriosa Vergine Maria, Trevigi 1612.
24. Deutsche Bearbeitung des Mirakels in Joh. Schultze: Seelen-Trost, Köln 1484.
25. Fastnachtspiel von Hans Rosenblüt (XV. Jahrh.) hsgb. von A. Keller in Fastnachtspiele 3. Teil, 1139—49.
26. Gedicht vom Meistersinger Albrecht Baumholtz, hsgb. von Wallensköld.
27. Dramatische Bearbeitung von Hans Sachs, im VIII. Bd. der Werke, Ausgabe von A. Keller.
28. Martin Cohem (gest. 1712) „History-Buch“, Ausgabe von 1687.
- b) Variante der „Vies des pères“:
  1. Analyse von Legrand d'Aussy: „Fabliaux“, tom. IV, 115. Paris 1781. Textausgabe in Wallensköld.
  2. „Mystère“ hsgb. von Michel in „Theatre français du Moyen-Age 1839; auch in U. Robert et Gaston Paris: „Miracles de Notre Dame“ tom. IV., 239. (Soc. d. anc. t. franç.).
  3. Roman de Mille de Laroche Guilhen, Amsterdam 1708 u. ö.
  4. Abruzzische Volkserzählung: „Favola Gentile“, in Antonio de Nino: „Usi e costumi abruzzesi“ III, Nr. 27. Firenze 1883.
- c) Variante der St. Guglielma.
  1. Antonio Bonfadini (XV. Jahrh.): „Istoria di Santa Guglielma“, hsgb. von Ferraroin „Scelta di curiosità letterarie“, Nr. 159. Bologna 1878.

2. Antonia da Pulci: „Rappresentazione di Santa Guglielma“, hsgb. von A. D'Ancona in „Sacre rappresent“, III. 208—34.
  3. Andrea Ferrari: „Vita di St. Guglielma“. Como 1642.
  4. Fabio Tommaselli: „Rappresentazione di St. Guglielma“.
  5. L'innocenza svelata in St. Guglielma, Venezia 1720.
  6. Historia della Regina di Polonia?
- Anhang: „Del Duchia d'Angio e de Costanza sa mojer“, analysiert und teilweise hsgb. von A. Mussafia in Sitzb. W. A. Ph. Cl. LI.
- III. Version der „Bone Florence de Rome“.
- × × 1. Französischer Abenteuer-Roman (XIII. Jahrh.), bisher unediert; bekannt in der spanischen Übersetzung, hsgb. von Amador de los Rioss „Historia critica de la lit. españ“, vol. V, 391. (1864).
2. Prosaische Fassung des XIV. Jahrh. analysiert von P. Paris in „Histoire litteraire de France“ t. XXVI, 335—50.
  3. Englische (me.) Romanze, hsgb. von J. Ritson in „Ancient English Metrical Romances III, 1—92; und von Vietor, Marburg 1893.
  4. Dit de Florence de Rome, hsgb. von A. Jubinal, in „Nouveau Recueil de contes, dits etc. VI, 88—117.
- IV. Version der „Gesta Romanorum“ (Ende XIII. Jahrh.).
1. Englische Fassung, übersetzt von Charles Swan, neu hsgb. von A. Baker, London 1905; mittelenglische Übersetzung hsgb. von Herrtage in Early English Text Society Nr. 33; unsere Erzählung in dieser me. Übersetzung hsgb. von Furnivall in Originals & Analogues 2<sup>nd</sup> Series, Nr. VII, 57—70.
  2. „Gesta Romanorum“ hsgb. von H. Oesterley, Berlin 1872, Kontinentale Fassung; älteste deutsche Übersetzung unserer Erzählung aus den „Gestis“ von Ulrich Boner (XIII.—XIV. Jahrh.) „in Edelstein“, Zürich 1757; eine zweite alte Übersetzung zitiert in Massmann; eine dritte in J. Grässes Ausgabe der „Gesta“ (1842).
  3. Mittelenglisches Gedicht von J. Occleve, hsgb. in Occleves Works, pb. by Gollancz and Furnivall in E. E. T. S. Extra Series Nr. 61, p. 140—74.
- V. Version der „Hildegarde“.
1. Text der Kemptenschen Chronik von Birek, hsgb. von K. Reiser in „Sagen und Gebräuche des Allgäus“, 1899 Bd. I, 442.
  2. Caspar Bruschi: „Monasteriorum praecipuorum Chronologia“, 1551.
  3. Martin Crusius: „Annales Suevici“ 1596; deutsch von Jacob Moser: „Schwäbische Chronik“ [1733].
  4. Adolf Erichius: „Gülichische Chronik“ 1611.
  5. Nic. Frischlin: Opera poetica pars scenica, Argent 1585; deutsche Übersetzung von seinem Bruder.
  6. Christ. Lehman: „Chronica der freyen Reichstadt Speyer“, 1612.
  7. E. G. Happel: „Grösste Denkwürdigkeiten, oder Relationes curiosae“ I—V, Hamburg 1683—91, V, 161.
  8. Johan Megglin: „Auf und Niedergang des Stiftes Kempten“, 1632.
  9. Joh. Frantz: „Historia Caroli Magni“, 1644.
  10. Ant. W. Ertl: „Relationes curiosae Bavaricae“, Augsburg 1685, rel. 63
  11. Charles le Cointe: „Annales Ecclesiastici Francorum“, 1676.
  12. Modeste de S. Amable: „La Monarchie Sainte“, 1677.

13. G. W. Leibnitz: „Annales Imperii occidentis Brunsvicenses“.
14. H. W. Kirchoff (XVI. Jahrh.) „Wendunmuth“, hggb. von Oesterley, II, 23.
15. G. Stengel (gest. 1651): „Opus de judiciis divinis“, deutsch 1712.
16. Fort. Hüber: Unsterblich Gedächtniss der vortrefflichen Geschichten, 1670.
17. Abraham à St. Clara (gest. 1709): Lauberhütt, II, 100: Wien 1721—23.
18. Jasander: „Der teutsche Historienschreiber“, Nr. 39, Leipzig 1730.
19. Martin Cohem: „History-Buch, Ausgaben von 1732.
20. J. B. Haggenmüller: „Geschichte der Stadt Kempten“, I 20 (1840).
21. J. W. Schreiber: „Handbuch für Reisende am Rhein“, 1816: „Sagen aus Gegenden d. Rheins“, 3. Aufl. 1848.
22. Niklas Vogt: „Rheinische Geschichten und Sagen“, Köln 1817, I. 215—7.
23. Brüder Grimm: „Deutsche Sagen“ Nr. 937, 4. Aufl. Berlin 1906.
24. K. Geib: Volkssagen des Rheinlandes I, (1828).
25. — Sagen und Geschichten des Rheinlandes 1836, 2. Aufl. 1850.
26. Fr. Laun: „Gedichte“ 1828; „Hildegarde“ aufgenommen in O. Wolff: Poetischer Hausschatz.
27. Gust. Pfarrius: Das Nahethal in Liedern; Hildegarde aufgenommen in O. Wolff: Poetischer Hausschatz.
28. Adolf Reumont: „Rheinlands Sagen, Geschichten und Legenden, Köln 1837, S. 259—71; davon eine schwedische Übersetzung.
29. F. J. Kiefer: Sagen des Rheinlandes, Köln 1895, 210—18.

## Pseudo-literarische Versionen:

1. Novelle d'incerti autori del sec. XIV. Bologna 1861, p. 31—79, in „Scelta di curiosità letterarie“ tom. I.
2. Juan Timoneda (XVI. Jahrh.): „Patriañas“, Nr. 21; Neudruck in „Bibl. de autores españoles III, 162/3 Madrid 1846.
3. Juan Miguel del Fuego (XVIII. Jahrh.) „La Peregrina Doctora“; Neudruck in Bibl. de autores españoles. t. XVI, 260—4. Nr. 1269—70.

## B. Orientalische Versionen.

## I. Version des „Tûti Nâme“.

1. Nachschabi (XIV. Jahrh.); analysiert von Pertsh in „Zeitschrift d. deutschen morgenländ. Gesellschaft“ XXI, 536 ff., 33. Nacht.
2. Türkische Redaktion desselben übersetzt von Rosen „Tuti-Namch“ I—II, 1858; eine zweite Übersetzung von Wickerhauser „Die Papagaienmärchen 1858, (davon eine andere Ausgabe 1863 [„Dreissig Nächte“].)

## II. Arabische Erzählungen.

1. „Der israelitische Kadi und sein Weib.“ In Hennings Übersetzung (Reclam) Bd. IX, 14.
2. „Die keusche Frau vom Schwager der Unzucht beschuldigt“. In Hennings Übersetzung Bd. XVIII. 187.
3. „Der Kadi von Bagdad“; deutsch in der Ausgabe von Habicht-Hagen-Schall, 5. Aufl. 1840, Bd. XI, 197; englisch von W. Clouston in „Orig. & Analogues“.

4. Jüdisch-deutsche Bearbeitung in „Maasse-Buch“ übersetzt, von Wallensköld.
  5. Tatarische Volkserzählung in Radloff: „Proben der Volksliteratur der Türkischen Stämme Süd-Sibiriens“, Bd. IV, 141.
- III. Geschichte Repsimas.
1. Erste europäische Übersetzung von Petis de la Croix in: „Mille et un Jour“, 1710—12; deutsch von von der Hagen in: „Tausend und ein Tag“ IV, 192. 2. Aufl. Prenzlau 1839.
  2. Türkische Bearbeitung desselben nach Al Farag Bâda Alsida übersetzt von Wallensköld.
  3. Anonyme französische Tragödie „Repsima“, Lausanne 1767.
  4. Ein baskisches „Pastorale“: „La princesse de Cazmira“, analysiert von J. Vinson in „Le Folk-lore du pays basque“ 1833.
  5. Griechische Volkserzählung, Original in Jean Pio: „Contes populaires grecs, d'après les manuscrits de D. J. de Hahn“, Copenhague 1879, Nr. 21, deutsch in Hahn: „Griechische und albanesische Märchen“ (1864), II, Nr. 16.
  6. Slavisch-makedonische-Volkserzählung, veröffentlicht in der „Sammlung von Volksdichtungen“ hsgb. vom bulgarischen Ministerium (SbM.) Bd. VIII, 197—200.

### Inhalt.

Einleitung. — I. Teil: Westeuropäische Versionen: 1. Version der „Crescentia“ der Kaiserchronik. — 2. Version des „Mirakels“: a) Variante des „Mirakels“; b) Variante der „Vies des pères“; c) Variante der „St. Guglielma“; Anhang: *Del Ducha d'Angio*. — 3. Version der „Bone Florence de Rome“. — 4. Version der „Gesta Romanorum“. — 5. Version der „Hildegard“. — 6. Pseudo-literarische Varianten: a) *Novelle d'incerti autori*; b) *Patraña des Juan Timoneda*; c) *Romanze von M. del Fuego*.

II. Teil: Orientalische Versionen: 1. Version des „TâtîNameh“. — 2. Arabische Erzählungen. — 3. Geschichte Repsimas.

III. Teil: Das Verhältniss der europäischen und der orientalischen Versionen zu einander. Entstehung der Sage.