

EX
LIBRIS

D^r HEINRICH
CHRISTENSEN



Д. 6.4 / 79

УНИВ. БИБЛИОТЕКА
Д и б. 14341

DER TRUG DES NEKTANEBOS

WANDLUNGEN EINES NOVELLENSTOFFS

VON

OTTO WEINREICH

..... MULTI
NOMINE DIVORUM THALAMOS INTERE PUDICOS



1911
LEIPZIG UND BERLIN
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

FRIEDRICH VON DUHN

ZUM SECHZIGSTEN GEBURTSTAG

IN DANKBARKEIT UND VEREHRUNG



ALLE RECHTE, EINSCHLIESSLICH DES ÜBERSETZUNGSRECHTS, VORBEHALTEN.

VORWORT

Es ist auffallend, wie selten man in der Gesamtheit der volkstümlichen Erzählungsstoffe einem völlig neu erfundenen begegnet. Überall tritt uns die Fortpflanzung altüberlieferter Stoffe, die Wanderung längst vorhandener Geschichten entgegen. Was in einer fremden Sprache, zu einer anderen Zeit als neu sich darzustellen scheint, zeigt uns bei näherem Zusehen unter der fremdartigen Verhüllung immer deutlicher ein vertrautes Gesicht, das wir an ganz anderem Ort, unter ganz anderen Umständen schon einmal gesehen zu haben uns alsbald erinnern. Es übt unstreitig einen eigenen Reiz aus, die „Wanderungen und Wandelungen“ eines derartig durch die Welt und die Jahrhunderte sich verbreitenden, überall sich einnistenden Erzählungsstoffes zu verfolgen, den mannigfachen Wegen, die er eingeschlagen, nachzuspüren, zu ihrem Ursprung vorzudringen und am Ende auf die wechselnden Schicksale zurückzublicken und sie darzustellen — 'die Biographie einer Novelle', wie man es wohl genannt hat, zu schreiben.

Das Grundthema, dessen vielfältige Variationen im folgenden betrachtet werden sollen, ist dies, daß ein Mensch sich für ein Wesen aberirdischer, Ehrfurcht und Gehorsam genießender Art ausgibt, um in Liebe einer Sterblichen zu nahen. Je nach Zeit und herrschenden Anschauungen ist es bald die Maske eines Gottes, bald die eines Engels oder eines Heiligen, eines Sylphen oder sonst eines Elementargeistes, die zu dem frechen Trug dienen muß. Dieses Motiv scheint zu einer eingehenderen Untersuchung gut geeignet; denn die Frage nach dem Ursprung, die sonst bei vergleichenden Novellenstudien oft große Schwierigkeiten bereitet, läßt sich hier wohl einwandfrei



lösen. Auch bietet die weitere Entwicklung manches, was zu näherer Betrachtung auffordert; ich denke besonders an einige religionsgeschichtlich bemerkenswerte Erscheinungen. Schon Erwin Rohde hatte eines der antiken Beispiele jenes Stoffes — die Novelle von Skamandros und Kallirrhoe — bei seinen Studien über griechische Novellendichtung im Zusammenhang mit verwandten Gebilden der okzidentalischen und orientalischen Novellistik behandeln wollen, ein Plan, der nicht zur Ausführung gelangt ist.¹⁾ Ein anderes Beispiel, die bei Iosephos erzählte Geschichte von Paulina und Mundus, hat in letzter Zeit die Aufmerksamkeit mehrfach auf sich gezogen, Reich und Crusius haben sie nach der literarhistorischen, Reitzenstein nach der religionsgeschichtlichen Bedeutung gewürdigt. Und auch zu Boccaccios Novelle vom Frate Alberto, der den Erzengel Gabriel spielt, hat di Francia wertvolle, wenn auch nicht erschöpfende Beiträge geliefert. Doch ist eine zusammenfassende Untersuchung des ganzen Novellenstoffes, eine Scheidung der einzelnen Typen und eine Betrachtung über ihre Herkunft und ihr Verhältnis untereinander, soweit ich sehe, noch nicht versucht worden, obwohl äußerst wertvolle Hilfsmittel vorliegen: ich meine die Nachweise, die einzelne Gelehrte zu einzelnen der Novellen gegeben haben, wie Benfey zum Panschatantra, Kurz zu Grimmelshausen, Oesterley zu Kirchhof, Regnier zu LaFontaine und vor allem Bolte zu Montanus. Herrn Prof. J. Bolte bin ich außerdem noch zu besonderem Dank verpflichtet, er hatte die Freundlichkeit, mir brieflich einige weitere Beispiele namhaft zu machen. Auch den Herren Professoren R. Petsch und M. v. Wald-

¹⁾ Rohde äußerte diese Absicht in einer Anmerkung zu seinem Vortrag über die Rostocker Philologenversammlung hielt, vgl. Romanische Revue, Bd. I. Als er später in der Psycho das gleiche Thema wieder behandelte (S. 197 Anm.), wird jenes früheren Planes nicht mehr erwähnt. Es fanden sich auch, wie mir Herr Dr. Erwin Rohde in Heidelberg gütigst mitteilte, keinerlei Materialien oder Entwürfe zu der damals geplanten Arbeit vor.

berg schulde ich Dank für gern gewährte, fördernde Auskunft in mancherlei Fragen, wie sie sich leicht ergeben, wenn man Gebiete betreten muß, auf denen man sich nicht ursprünglich heimisch fühlt. Wenn mir trotz vieler Bemühungen nicht alle der hier und dort nachgewiesenen Beispiele zugänglich waren — sie sind zuweilen nur handschriftlich oder in schwer erreichbaren Drucken erhalten — so wird das, hoffe ich, durch eine Reihe von Nachweisen, die meines Wissens bisher noch nicht gegeben sind, einigermaßen ausgeglichen.

Ehe ich zur Betrachtung der einzelnen Typen übergehe, muß ich eine kurze Bemerkung über die Art, in der ich das Wort „Novelle“ anwende, vorausschicken. Ich gebrauche es nicht in dem engeren Sinn, der freie Erdichtung der Fabel für erforderlich hält. Diesen eingeschränkten Begriff hat Rohde seinem Vortrag zugrunde gelegt. Ich lasse, wie Erdmannsdörfer in seinem wertvollen Aufsatz¹⁾, „Novelle“ in dem weiteren, auch von Rohde als historisch berechtigt anerkannten Sinn, der dem Gebrauch mancher der älteren Italiener entspricht. Man kann ihn nicht besser umschreiben als mit einem Wort Goethes (Eckermann, Gespräche, 29. Jan. 1827): „Was ist Novelle anders als eine sich ereignete unerhörte Begebenheit.“

1) Preussische Jahrbücher XXV, 1870, S. 121 ff.



INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
Vorwort	V
Erstes Kapitel: Die antiken Beispiele.	
A. Der Trug des Nektanebos	1
B. Paulien und Mundus	17
1. bei Iosephos 18. 2. bei Hegesippus 23. 3. im Mimus Anubis moechus 25.	
C. Tyrannos als Saturnus in Alexandria	27
Exkurs: Mysterium und Mystik 28.	
D. Skamandros und Kallirhoe	38
E. Euripides' Ion und Ovid	40
Zweites Kapitel: Tradition der antiken Beispiele und ihre Verwertungen.	
Erster Abschnitt: Tradition der antiken Beispiele.	
A. Der Trug des Nektanebos im Alexanderroman	42
I. Byzantiner und Orientalen	42
1. Byzantiner: Malalas; Sykkellos; Olykas; Kedrenos; Byzantinisches Alexandergedicht 42. 2. Armenier: Moses von Khoren 43. 3. Perser: Abū Hanifa ad Dīswarī; Tabarī; Firāust; Nizāmī; Maḡmūl at-tawarīḥ 43. 4. Syrer: Oregorius Abul Farudsch 44. 5. Arabische Historiker 44. 6. Hebräische Alexanderberichte 45.	
II. Lateiner und Okzidentalen	46
1. Walter von Châtillon 47. 2. Quilichinus; der Große Alexander; italienischer Prosaroman 48. 3. Alberic von Bosonços; französisches Alexandergedicht; Alexander von Bernai; Lambert le Tort; Eustache von Kent; französische Prosaromane 49. 4. Poema de Alexandro 52. 5. König Alired; Kyng Alisaunder; Gower 53. 6. Maerlant; niederländische Prosaibel; niederländisches Volksbuch 54. 7. Jónsson's Alexanders Saga 55. 8. Platte Lamprecht; Basler Alexander; Rudolf von Ems; Ulrich von Eschenbach; Seifried; Meister Babiloth; Hartlieb; Hans Sachs 56.	

B. Meadus und Paulina	64
I. Iosephosversion	64
1. Schächlbücher: Jacobus von Cassolis; Meister Stephan; Heinrich von Beringen; Plaffe zu dem Hechte; Konrat von Ammenhausen 64. 2. Libro de los Exemplos 66. 3. Hondorff's Promptuarium exemplorum 66. 4. Bandello; Whetstone 67. 5. Johannes Weyer 69. 6. Goltwurm 70. 7. Lavater 70. 8. Delrio 70. 9. Remigius 71. 10. Kirckhof 71. 11. Van Dale; Fontanelle; Gottsched 71. 12. Fontanelle 72. 13. Bayle 73.	
II. Hegesippversion	73
1. Gouffred von Viterbo 73. 2. Vincenz von Beauvais 74. 3. Jakob von Maerlant 74. 4. Boccaccio 74. 5. Gower 76. 6. Malander 77. 7. Lyrum larum lyrisissimum 77. 8. Dissertation critique sur l'apparition des esprits 78.	
C. Tyrannos in Alexandria	78
1. Weyer 78. 2. Hondorff 78. 3. Lavater 78. 4. Delrio 78. 5. Van Dale; Fontanelle; Gottsched 78. Bodin 79.	
D. Skamandros und Kallirhoe	79
1. Delrio 79. 2. Bayle 79. 3. Fontanelle 80. 4. Lafontaine 80. 5. Marmontel 81. 6. Fuselier 81. 7. Roy 82. 8. Affichard 82. 9. Renout 82. 10. Wood 82. 11. Lantier 82.	
Zweiter Abschnitt: Freie Verwertungen der antiken Motive.	
I. Wieland	83
1. Bekenntnisse des Priesters Abullnasaris 83. 2. Agathon 85. 3. Peregrinus Proteus 87.	
II. Barry	89
Drittes Kapitel: Die 'Historia de Iudaea filiam pro Messia pariente' und die christlichen Parallelen.	
Erster Abschnitt: Die Historia	91
I. I. Korner's Chronik 92. 2. Caesarius von Heisterbach 94. 3. Herold 97. 4. Promptuarium exemplorum 97. 5. Monachus Kirchgartensis 97. 6. Zeitverreiber 97. 7. Abraham a Santa Clara 98. 8. Montanus 98. 9. Hans Folz 98. 10. Bebel 99. 11. Kirckhoff 99. 12. Fortini 100.	
II. I. Lied 101. 2. Grimmelshausen 101.	

	Seite
Zweiter Abschnitt: Die Parallelen	107
1. Masuccio 107. 2. Casti 109. 3. Pontano 110. 4. Salm-Denis 113. 5. Cent nouvelles nouvelles 113. 6. Malespini 114. 7. Lafontaine 114. 8. Volkstümliche Schwänke 115. 9. Bebel 115. 10. Kirchhof 116. 11. Doni 116. 12. Slavische Volkserzählung 116.	
Exkurs: Mystik und Messianismus	118
Viertes Kapitel: Boccaccio und Morlini.	
I. Typus Boccaccio	123
1. Boccaccio 123. 2. Parabosco 125. 3. Baccchi 125. 4. Schertz mit der Warhey 125. 5. Montanus 126. 6. Dietrich Mahrold 126. 7. Delrio 126. 8. Egnatius 127. 9. Wolfius 127. 10. Nürnberger Historienbuch 127. 11. Bodin 127. 12. Capriusgus Ridiculantis 127. 13. Greene 127. 14. Tarleton 128. 15. Whetstone 128. 16. Englische Decameroneübersetzung (von 1620) 129. 17. Voltaire 129. 18. Favart 130. 19. Löwen 130. 20. Casti 130.	
II. Typus Morlini	131
1. Morlini 131. 2. Casti 132. 3. Estienne 133. 4. Ouville 133. 5. Provençalischer Schwank 134. 6. Hager 135. 7. Ayer 135.	
Fünftes Kapitel: Le Sylphe.	
1. Crébillon 140. 2. Panard und Fagan 141. 3. Madame de Gomez 141. 4. Saint-Foix 142. 5. Moncirl 142. 6. Mar-montel 143. 7. Favart 144. 8. Quétant 145. 9. Saint-Georges 145. 10. Coindreux 145.	139
Sechstes Kapitel: Die orientalischen Beispiele und ihre Nachwirkungen.	
1. Somadeva 147. 2. Pantchatantra 148. 3. Tausend und ein Tag 149. 4. Tausend und eine Nacht 151. 5. Zigeunermärchen 152. 6. Volksbuch vom Doctor Faust 153. 7. Andersen 154.	
Schluß.	
Über den Zusammenhang der antiken, orientalischen und okzidentalischen Beispiele	155
Register	162

ERSTES KAPITEL

DIE ANTIKEN BEISPIELE

A. DER TRUG DES NEKTANEBOS

Seit dem Besuch im Ammoneion galt Alexander der Große als Sohn des widerköpfigen Ammon. Viele von den Zeitgenossen glaubten das, und auch mancher von denen, die seine Geschichte schrieben. Ganz anderes überliefert der Alexanderroman: da ist nicht der libysche Gott, sondern der ägyptische König Nektanebos sein Vater; von ihm, der Ammons Gestalt annahm, ward Olympias die Mutter Alexanders.

Man hat längst bemerkt, daß diese Erzählung vom Trug des Nektanebos ägyptischen Ursprungs ist.¹⁾ Ausdrückliche Angaben im Roman weisen darauf hin. Als Gewährsmann des Kallisthenes wird Onesikritos genannt, der sich seinerseits auf die Angaben der Ägypter beruft.²⁾ Wie es beifallen konnte, den großen Eroberer zum Abkömmling ihrer Nation, zum Sohn ihres Königs zu machen, ist unschwer zu verstehen: ihr Nationalgefühl verlangte es. "Ἄρχη Αἴγυπτος κομμένη sie sagen.³⁾ Es entspricht ägyptischer Anschauung, daß Alexander als Herrscher sowohl vom Gott Ammon wie von dem letzten König abstammt.⁴⁾ Erst die gräzisierende Fassung macht Nek-

1) C. Müller in seiner Einleitung zum Pseudokallisthenes S. XX (Paris 1846, hinter Dübners Arrian); Adolf Ausfeld, Der griechische Alexanderroman, Leipzig 1907, S. 227f.

2) R. Reitzenstein, Poimandres, Leipzig 1904, S. 309.

3) F. Kämpers, Alexander d. Gr. und die Idoe des Weltimperiums, Freiburg 1901, S. 22 (in Studies und Darstellungen, hrsg. v. Grauert, Bd. 1 Helt 2/3).

4) R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, Leipzig 1906, S. 141; Kämpers a. a. O. S. 22 Anm. 2, besonders Wiedemann, He-wie reich: Der Trug des Nektanebos.



tanebos zum strafwürdigen Zauberkünstler und Betrüger¹⁾, doch wohl in rationalistischer²⁾ Umdeutung eines alten ägyptischen *kerōc* λόγος, der in Ammon selbst den Vater Alexanders erblickte.³⁾

Was wir unter dem Namen des Alexanderromanes zusammenfassen, ist bekanntlich eine Vielheit von Einzelüberlieferungen aus verschiedenen Zeiten, in verschiedenen Sprachen, von verschiedenartigen Tendenzen bestimmt, teils gelehrter Natur, teils Volksbuch. Eine stoffgeschichtliche Behandlung hat damit natürlich zu rechnen und zuvor das Textverhältnis der einzelnen Rezensionen festzustellen. Gerade in unserem Fall, für den Trug des Nektanebos, ist das nicht ganz leicht, da hier, zu Anfang des Romans, die einzelnen Rezensionen sachlich be-

rodots zweites Buch, Leipzig 1890, S. 268. Der ägyptische König verdankt sein Leben dem Umgang einer Königin mit dem Gotte; Amenophis III. z. B. ist der Sohn Ammons, der, in Gestalt des irdischen Vaters desselben, Thutmes IV., der Königin, die er schlafend fand, nähte. Was hier die heilige Sage der Ägypter lehrt, hat auch im Griechischen der Mythos überliefert, und mancher Erzählungsstoff auch bei anderen Völkern beruht auf ähnlichen Vorstellungen. Das Beispiel von Zeus, der in Amphitryons Gestalt Alkmene nähete, fällt jedem ein. Demaratos, der spartanische König, galt als Sohn des Heros Astrabakos, der Aristons Gestalt annahm und dessen Gemahlin besuchte. Herakles zeugte, dem Timosthones gleichend, mit dessen Gemahlin den später so berühmten Pankratistes Theagenes (vgl. Rohde, *Psyche* I 196 mit Anm. 7). Durch Plautus' Amphitruo wurde dieser Stoff ein Thema der Weltliteratur, vgl. K. v. Reinhardt-Stöcker, *Plautus*. Spätere Bearbeitungen plautinischer Lustspiele. Leipzig 1896. S. 115–229. Man möchte diesen Typus einmal in umfassender Weise behandeln. Er ist gerade das Gegenbild zu demjenigen, über den im folgenden zu sprechen ist: hier der Gott, der in eines Menschen Gestalt eine Sterbliche begnadet, dort ein Mensch, der als Gott oder Heiliger ein unheiliges Abenteurer besucht.

- 1) Reitzenstein, *Wundererzählungen* a. a. O.
- 2) Das betont F. Pfister, *Religionskultur im Altertum I (Rel.-gesch. Vers. v. Vorarb. V)* S. 174, Anm. 647.
- 3) Ausfeld a. a. O. S. 228, der auf Spuren eines solchen *kerōc* λόγος hinweist; vgl. auch Kampers a. a. O. S. 171.

deutsame Abweichungen aufweisen.¹⁾ Immerhin läßt sich eine Gruppe der Überlieferung mit Sicherheit als die ursprünglichere erkennen: Valerius, die armenische Übersetzung und eine Version des griechischen Textes (B)²⁾; denn sie haben den ägyptischen Charakter dieser Erzählung, der ihr vom Ur-

1) Vgl. Ausfeld S. 91.

2) Die Abkürzungen, die im folgenden verwendet werden, sind die üblichen:

A B C, die drei Hss., nach denen Müller den griechischen Text herausgab; dazu kommt:

Legd., die Leydener Hs., hrsg. v. Meusel in *Fleckeisens Jahrbüchern*, Suppl. V.

Val., die um 300 entstandene lateinische Bearbeitung des Valerius, *Res gestae Alexandri Macedonis* ed. Köhler. Leipzig 1888. Für das Mittelalter wichtig die

Epitome: Iulii Valerii epitome, hrsg. v. Zacher, Halle 1867. Die bessere Oxford Hs. verwertet von Gillié, *De Iulii Valerii epitoma Oxoniensi*, Diss. Straßburg 1905. Neu kollationiert, verglichen mit einer zweiten Hs. der erweiterten Epitome in Montpellier in deren Ausgabe von A. Hilka, *Romanische Forschungen* XXIX (1910), S. 31 ff. Eigenartige Züge weist eine Bearbeitung der Epitome in einer Liégeois Hs. auf, vgl. Hilka, 85. Jahresbericht d. schlesischen Gesellsch. f. vaterländ. Kultur 1908, IV. Abt. S. 24 und dessen Ausgabe, *Romanische Forschungen* a. a. O. S. 1 ff. Aus dem Trug des Nektanebos macht der Bearbeiter eine gewöhnliche Ehebruchsgeschichte; nichts von Verwandlungen des Nektanebos und Vorläugungen göttlicher Würde, von Traumerscheinungen und Weissagungen. Olympias verliebt sich in Nektanebos, wird von ihm schwanger und betrügt in Einverständnis mit ihm ihren Mann, bei dem nun Nektanebos jenes bekannte Traumgespräch durch seine Zauberkünste hervorruft. Ich setze den Text des Anfangs, weil er durchaus singular ist, her (S. 17 ed. Hilka a. a. O.): *Olympias, qui pulcherrima erat, Neptanabum cepit amare et ab eo gravidata est. Et cum sentiret se gravidatam esse venit ad Neptanabum et dixit: Propheta, gravidam facta sum de te et gravidā, et si hanc rem sciret vir meus, interficeret me. . . Neptanabum respondit reginae: „ne cura, ego protegebō“.*

Arm., armenische Übersetzung (S. Jhd.), hrsg. von Raabe, *‘kerōpō* ‘Aαδύβονος, Leipzig 1896.

Syr., syrische Übersetzung, hrsg. von Wallis Budge, deutsch von Rysset in *Herrigs Archiv f. d. Studium der neueren Sprachen*, Bd. 90,

sprung her anhält, noch ungetrübter erhalten als die anderen Fassungen, deren Abweichungen, soweit sie für unser Thema von Belang sind¹⁾, berücksichtigt werden müssen.

[Kap. 4]²⁾ Der letzte König Ägyptens, Nektanebos, ein großer Zauberer und Astrolog, kam auf der Flucht nach Makedonien. Bis zur Königin Olympias drang die Kunde von seiner Zauberkunst, so daß sie ihn, während König Philipp im Felde war, rufen ließ, damit er ihr Weissage. Denn sie war kinderlos und Philipp hatte gedroht, sie zu verstofen. Sie hatte, so berichtet eine Quelle, einer vertrauten Dienerin ihr Leid geklagt und war von dieser auf Nektanebos aufmerksam gemacht worden, vielleicht könne er helfen. Ich erwähne diesen Einzelzug, weil er im Zusammenhang unseres Novellenstoffes nicht ohne Belang ist; die Dienerin in der Rolle der Vertrauten wird uns noch des öfteren begegnen, ich weise besonders auf die Ide bei Iosephos hin. Diese Wucherung, die nur die griechische Version C enthält, paßt zum ganzen Charakter dieser Überlieferung, welche die reichste Erweiterung des griechischen Textes darstellt.

1893. Entstanden im 7. Jahrhundert, wurde sie durch Vermittlung einer verloren gegangenen arabischen Übersetzung Grundlage für *Ant. des äthiopischen-Alexanderroman*, hrsg. von Wallis Budge, *The life and exploits of Alexander the Great*, London 1896. Für die abendländische Tradition im Mittelalter grundlegend wurde die lateinische Bearbeitung des griechischen Romans, die unabhängig von Valerius im 10. Jhd. der Archipresbyter

Leo anfertigte, die sogen. *Historia de preliis*, hrsg. von Landgraf, Erlangen 1885, vgl. Zingerle, Die Quellen zum Alexander des Rudolf von Ems, im Anhang: Die *Historia de preliis* (Germanistische Abhandlungen IV, 1885).

Byz., byzantinischer *ἱστος Ἀκτιδίου*, nicht vor dem 14. Jhd., hrsg. v. Wagner, *Trois poèmes grecques*, Berlin 1881, S. 56ff.

1) Ich betone das ausdrücklich; es kann sich weder hier noch im folgenden Kapitel um eine Konkordanz sämtlicher Überlieferungen über Nektanebos handeln, so dankenswert eine solche Einzeluntersuchung zum Stoff des Alexanderromans auch wäre.

2) Kapiteleinteilung des griechischen Textes. Die Parallelüberlieferung ist bei Ansteld bezeichnet.

Als Nektanebos vor der Königin stand und sah, wie sie schöner war als der Mond³⁾, entbrannte er in Liebe zu ihr. Während er das Horoskop für sie stellte, verglich er seine eigene Nativität mit der ihrigen, um zu sehen, ob die Zeichen seinem Vorhaben günstig sind.⁴⁾ Ihr sei beschieden, verkündete er, einem Gott, der auf Erden wandelt, beizuwohnen und einen Sohn von ihm zu empfangen. Welcher Gott das sei, fragte Olympias. Nektanebos antwortete: der libysche Ammon, der Reichthumpender, von mittlerem Alter, grauhaarig⁵⁾, mit Widerhörnern.⁶⁾ Schon in der nächsten Nacht werde er sie im Traum umarmen.

1) A: ἰδὼν αὐτὴν τὴν εὐμορφίαν τῆς αἰθίης διαγορευμένην. Müller dachte an Ἐκίτης. ed. wird gestützt durch Leyd. und Byz. v. 173: κίλλος ἔχων φαιδρὸν ὅπερ αἰθίης αἰθίης. Vgl. die romantische Ausmalung in Syrer (S. 88): „da sah er die liebliche Erscheinung der Königin, die lieblicher als der Mond war; und er war ein Mann, der den Frauen gegenüber unschuldig war, aber, als er Olympias sah, da entbrannte sein Sinn, und sein Herz entflamte in Liebe zu ihr.“ Der Vergleich der φαίλου mit dem Mond ist, wie mich Fr. Boll belehrt, ägyptisch, vgl. Sextus Emp., adv. astr. 31.

2) A; Val. 3: suam quoque adhibet constellationem exploraturus, an illa cum Olympiadis genitura conveniret voluntatisque portendat. Sein Plan sieht also schon fest. Zum Stellen des Horoskops vgl. Wallis Budge, *Egyptian magic* (Books of Egypt and Chaldea vol. II), London 1899, S. 228ff.

3) So Val. 4, Leyd., Arm., Syr., Leo; dagegen die andern griechischen Texte: τὴν μὲν ἡλικίαν μετρίαν, καὶ χρῆμασι τὴν χεῖρην καὶ τὰ τέμνα, κίρτα ἔχων ἢ τοῦ μετώπου περσοῦτα, καὶ πάντα χρυεῖα παρεκλήσια. Byz. v. 233ff: ὁ τῆς Αἰθίης κίρτος, ὁ πλουτηφόρος Ἄμμων· τὴν ἡλικίαν ἔρητος, νῆος ἄντη μετρία, εἶδος δὲ μελανώτερος, χρυεκόμος τὴν χεῖρην, ἐπὶ κροτήρος κίρτα κρού χρυεῖα προέρπων. Das graue Haar wohl das ursprünglichere; goldenes gehört ins Gebiet der märchenhaften Erweiterungen, beliebt ist es auch in andern Beispielen unseres Novellenstoffes, vgl. z. B. Grimmeshausen u. a. Mit Recht weist F. Boll darauf hin, daß Alexandros von Abonoteichos in ähnlicher Lage (vgl. unten Kap. II Abschnitt II) mit seinem goldenen Schenkel kokettiert (Lukian, Alex. c. 40).

4) Wohl durch dies Abzeichen, das Ammon den Flußgöttern ähnlich macht, verleiht sagt Valerius: Ammon Libyco. Is autem est fluvius.

[Kap. 5]. Nektanebos verließ den Palast, um den Traum, den er vorhergesagt hatte, zu bewirken. Er suchte zauberkräftige Kräuter, machte aus Wachs einen weiblichen Körper, schrieb Olympias Namen darauf, legte ihn auf ein kleines Bett, das ebenfalls aus Wachs gebildet war, zündete Lichter daneben an, goß den Saft der Pflanzen darüber aus, rief die Dämonen, die solchem Zauber vorstehen¹⁾, sagte den Zauberspruch²⁾ und bewirkte auf diese Weise, daß die Königin im Traum geschehen sah, was er zum Wachsbilde sprach. Olympias träumte, Ammon wohne ihr bei und verkünde ihr, sie habe einen Sohn empfangen. Am ausführlichsten ist uns dieser Traumzauber bei Valerius und dem Armenier geschildert; er ist doch wohl kein später Einschub, sondern ein ursprünglich zugehöriger Bestandteil, der sich hier gehalten hat, in den griechischen Fassungen dagegen verkürzt wurde.

[Kap. 6]. Am andern Morgen ließ Olympias den Zauberer rufen, erzählte ihm das Traumgesicht und begehrte nun auch in Wirklichkeit mit dem Gotte zu verkehren. Nektanebos versprach, ihr dazu zu verhelfen, doch bedürfte er eines Raumes neben ihrem Schlaggemach, um sie zu stärken, damit sie beim Nahen des Gottes nicht erschrecke.³⁾ In der Verkündigung nun, die Nektanebos von der Epiphanie des Gottes gibt, zeigt die Überlieferung eine sehr bedeutsame Verschiedenheit. Nach

1) Nur B: ἐπεκαίετο ἄρακι τοῖς πρὸς ταῦτα πεποιημένοις δαίμονι. Der Änderung Müllers (ἄρακι τοῖς πρὸς ταῦτα πεποιημένοις) bedarf es nicht.

2) Val.: *carmen efficit et secretum.*

3) A: ἔτις ἐπαρμένον τοῦ θεοῦ πρὸς εἴ, φόβῳ τῆ ἐπιπερικυβήθῃ (zu lesen ist mit Ausfeld: φόβῳ τῆ μη περικυβήθῃ) ὑποσπινδόντις μου τοῖς ἑαυτοῦ ἐποσθεῖς, vgl. Leyd., Val., Arm., Syr. Anders B: γόησις μεθ' ἑὸς τοῦ κρηθίθωσι με, ἔτις ἐπὶ τὸν θεῶν αἰωαῖμαν περιλ. con. Das Erschrecken der Königin ist am besten motiviert in A, wo die Verwandlungen des Gottes angekündigt werden (vgl. unten im Text). Aber auch in der andern Gruppe, die nichts von den Verwandlungen weiß, ist es erträglich, denn die leibhaftige Erscheinung eines Gottes ist schreckhaft, man denke an Zeus und Semele.

der einen Version¹⁾ sagt Nektanebos folgendes: „Wenn eine Schlange als Vorläufer des Gottes erscheint, so entferne alle Anwesenden, laß aber die Lichter brennen, setze dich auf dein Lager, verhülle dich und schaue den Gott, den du im Traum erblickt hast.“ In der andern²⁾ lautet die Verkündigung: „Der Gott, der zu dir kommt, erscheint zuerst als Schlange, die auf der Erde kriecht und zischt; dann verwandelt er sich in den gehörnten Ammon, dann in den starken Herakles, dann in den Thyrsoträger Dionysos, zuletzt kommt er in Menschengestalt mit meinen Zügen.“ Über die Metamorphosen wird unten zu sprechen sein; jetzt sei nur der letzte Punkt hervorgehoben: Nektanebos verfährt ähnlich wie Boccaccios Fraie Alberto, der glauben macht, der Erzengel Gabriel erscheine in Menschengestalt, mit seinen Albertos Zügen. Im Alexanderroman ist das nicht weiter motiviert; da aber Nektanebos die Rolle des Gottes des öfteren zu spielen gedenkt, ist es das bequemste, er bringt Olympias gleich zum Glauben an diese letzte Form der göttlichen Epiphantie.

[Kap. 7]. Die gleiche Spaltung der Überlieferung zeigen natürlich auch die Berichte über das tatsächliche Erscheinen des Gottes und die Vorbereitungen, die Nektanebos dafür trifft. Die erste Gruppe schildert sie ausführlich: er verschaffte sich ein weiches Widdertell mit goldenschimmernden Hörnern³⁾, ein Skeptron von Ebenholz und ein weißes Gewand; dann ließ er eine zahme Schlange vorauskriechen⁴⁾ und betrat darauf selbst das Gemach der Königin, die ihn erwartete und aufnahm, wie sie geheißen war. Die andere Gruppe ist am besten durch die syrische Übersetzung vertreten⁵⁾: „Als aber dies alles so,

1) Val., Arm., B., Äth.

2) A, Leyd., Syr., Byz. v. 283–289, Leo's kurze Fassung geht darauf zurück.

3) Χρυσὸν παρακλήθω, vgl. oben S. 5 Anm. 3.

4) Am deutlichsten Val.: *efficit scientia draconem sibi veluti mansuetum et innoxie gradientem vesperaque adveniantem eum fecit ut praecorsorem.*

5) A kurz, Leo noch gedrängter, Byz. kontaminiert beide Fassungen,



wie es Nektanebos gesagt hatte, geschah, da erschrak die Königin gar nicht über die verschiedenen Gestalten des Gottes, wohl aber fürchtete sie sich, daß sie mit der Gestalt der Schlange schlief. Und, als diese sich wieder erhob, richtete sie sich hoch über sie empor und legte ihren Mund auf ihren Mund und sprach zu ihr: „Ein unbezwingbarer und von niemand zu bezwingender Sproß bleibe in diesem Schooße!“ Und als Nektanebos solches gesagt hatte, ging er in sein Schlafzimmer; und nachher schlief er sogleich mit ihr in der Gestalt des Ammon und des Herakles und in der des Dionysos.“

Bevor wir weitergehen, soll der Versuch gemacht werden, die Spaltung der Versionen und ihr gegenseitiges Verhältnis zu erklären. Ammon, der Gott der Fruchtbarkeit und Zeugung¹⁾, gilt, wie schon bemerkt²⁾, als Vater der ägyptischen Herrscher. Es ist also durchaus verständlich, warum Nektanebos, der ägyptische König, diese Erscheinungsform wählte. Sie ist sachlich geboten, infolgedessen auch beiden Gruppen gemeinsam. Woher aber stammt innerhalb der ersten die Schlange als Vorläufer des Gottes und in der zweiten die verschiedenen Verwandlungen? Was zunächst die erste Frage angeht, so ist wohl sofort einleuchtend³⁾, daß die Schlange als Vorläufer des Gottes nur eine abgeschwächte Form des schlangengestaltigen Gottes ist, oder anders ausgedrückt: die erste Version knüpft an die griechische Geburtslegende an, die besonders in der Alexanderhistorie verbreitet ist, und die berichtet, Alexander

vgl. Christensen, Die Vorlagen des byzantinischen Alexandergedichtes, Sitz-Ber. d. bayr. Akad., phil.-hist. Kl. 1897, I, S. 63 ff.

1) Er wird auch lithyalisch dargestellt, vgl. Ed. Meyer in Roschers Lexikon I 284; Gesch. d. Altertums¹ I 2, S. 231.

2) Vgl. oben S. 1.

3) Besonders wenn man sich der schlagenden Analogie erinnert, die epidaurische Heilinschriften darbieten. Da erscheint einmal der Gott in Schlangengestalt, um ein unfruchtbares Weib fruchtbar zu machen, ein anderes Mal zu gleichem Zweck der Gott mit der Schlange, vgl. darüber meine Antiken Heilungswunder 1909, S. 93 (Rel.-gesch. Vers. u. Vorarb. VIII 1).

sei von einem Gott in Schlangengestalt gezeugt. Plutarch berichtet das als Tatsache (Alex. 2): Ὁρῆθ' δὲ ποτε καὶ δρόκων κοινώμενος τῆς Ὀλυμπίδος πορεκτεταμένους τῷ σώματι. Als Philipp wegen dieses φόβου das delphische Orakel befragte, erhielt er zur Antwort, er solle Ammon ein Opfer bringen und diesen Gott ganz besonders verehren. Die Legende wurde zum Klatsch, mit dem man den Verlust des einen Auges, das Philipp vor Methone einbüßte, zu begründen wußte: als er durch eine Türspalte sein Weib in der Umarmung des schlangengestaltigen Gottes erblickte, ward er auf dem einen Auge geblendet. Denn, nach bekanntem Glauben, muß der Sterbliche erblinden, wenn er geschaut hat, was zu sehen ihm nicht vergönnt ist.¹⁾ Ja es scheint, als habe Olympias selbst diese Legende aufgebracht oder doch begünstigt; denn ihr wird die Aussage zugeschrieben, Alexander sei empfangen ex serpente ingentis magnitudinis.²⁾ Und Kallisthenes³⁾ redet geradezu von Lügen der Olympias.

Zu den Berichten der Schriftquellen kommt hier das Zeugnis der Münzen noch hinzu, also sozusagen die offizielle Bestätigung und Anerkennung der Legende. Makedonische Münzen der Kaiserzeit zeigen Olympias halb nackt auf einer Klippe, mit der Linken sich aufstützend, die Rechte erhebt sie gegen eine große, am Rand der Klippe sich aufringelnde Schlange⁴⁾, ein Gestus der Begrüßung, den wir unten im Text des Alexanderromans wiederfinden werden. Die gleiche Darstellung kommt

1) Beispiele in meinen Heilungswundern, S. 56 Anm. 1; 57; 147 ff.; 189 ff., vgl. Hessische Blätter f. Volkskunde VIII, 1909, S. 173.

2) Justin XI 11, 3 ff. Die Chrysostr., de regno IV 19; Ausleuf, S. 127.

3) Arrian IV 10, 2. Nach andern (Justin XII 16, 1; Lukian, dial. mort. 12, 2) wurde Olympias durch ein Traumgesicht getäuscht.

4) Imhoof-Blumer, Monnaies grecques, Paris 1883, 61, 3, mit Abb.; Gaebler, Münzen Nordgriechenlands III, Taf. IV 35, Text S. 20; 102 zu no. 367; derselbe, Zeitschr. f. Num. 25, 1906, S. 13; Imhoof-Blumer, Journal Internat. d'archéol. numismat. XI 1908, S. 46. Wilhelm Weber verdanke ich den Hinweis auf die Münzdarstellungen.

auch auf Kontornialen vor, die die Beischrift *Olympias regina* tragen.¹⁾

Die Verbreitung der Legende und ihre Autorität steht also fest; weniger bestimmt läßt sich über ihre Herkunft und Entstehung urteilen. Man hat daran erinnert²⁾, daß nach Arrians Bericht (III 3, 5) zwei Schlangen den Weg zur Oase des Ammon zeigten; aber was sind diese Schlangen anders als weisende Tiere, wie jene zwei Raben, die nach Aristobuls Aussage zum Ammonion führten? Daraus kann doch die Legende von Alexander dem Schlangensohn nicht erwachsen sein. Das Richtige haben, denke ich, schon die Alten gesehen, wenn sie auf die leidenschaftliche Hingabe der Olympias und der makedonischen Weiber an orphische Mysterien und dionysischen Orgiasmos hinwiesen.³⁾ In den Lehren der Mysterien, wo die Hochzeit des schlangengestaltigen Gottes mit den Mysterien gelehrt und symbolisch vollzogen wurde, in den Mythen von Göttern, die sich in eine Schlange verwandelten, um Söhne zu zeugen⁴⁾, darin hat die Sage von Alexanders Erzeugung ihr

1) Sabatier, *Description générale des médaillons contorniates*, Paris 1860, S. 95, Taf. XIV 13–15; Cohen, *Descr. hist. des Monnaies VIII* (1892), S. 278, 35; 279, 36. Über ein kleines makedonisches Goldstück mit der Inschrift ΟΛΥΜΠΙΑ-ΙΑΔΟΞΕ und Schlange, eines der ältesten von den auf Alexanders Erzeugung Bezug schenkenden Stücken, vgl. Sallet, *Zeitschr. f. Num.* III 1876, S. 64. – Olympias (im Hygieinschema) eine Schlange förmig, ist häufiger Münztypus, vgl. Oesbier, *Zeitschr. f. Num.* 25, 1906, S. 371; Münzen Nordgriechenlands III, no. 347a; 416; 416A; 442; 527; 529; 550; 551; 634–630; 721a.

2) Kaerst, *Hellenismus I*, S. 297, 1.

3) Plutarch, *Alex.* 2: Ἐπιτροπὴ δὲ περὶ τοῦτων ἐστὶ λόγος, διὰ τίνα μὲν αἱ τῆς γυναικὸς ἕνεκα τοῖς Ὀρφικοῖς οὐκ αὐτοῖς καὶ τῶν Ἰδίων ὄρφικαῖς . . . ἢ διὰ Μιχαῖλα μάλλον ἑτέρον ὁρφικῶς τὸς κατορῆς καὶ τοῖς ἑνώσιαισι τοῖς ἑβραίοις βαρβαρικοῦτερον ὄρει μεγάλους χειροῦς ἐπέλετο τοῖς ὄρφοις, οἱ πολλοὶς δὲ τοῦ κεντοῦ καὶ τῶν μακρῶν λίαν παρανοδοῦμενοι καὶ περιττόμενοι τοῖς ὄρφοις τῶν γυναικῶν καὶ τοῖς σπέρμασι ἐπέλεγον τοῖς ἀνδράσι. Vgl. Ausfeld, S. 127 Anm. 4.

4) Belege und Literaturnachweise, auch für Parallelen aus dem

Vorbild. Mit Recht hat man auf den gerade für Makedonien so wichtigen Sabazioskult hingewiesen, in dem das Schlangen-

Glauben anderer Völker, in meinen Antiken Heilungswundern, S. 93f. Ich füge einige weitere hinzu: über Mänbilder, Mädchen von Schlangen angefaßt, und deren Deutung vgl. Ingholt-Blamer, *Journal International d'archéol. numismatique* XI, 1903, S. 461; 102. – Indisch ist der Glaube an scheinbare Menschen, die in Wahrheit Schlangen sind und deren Schlangennatur bei der Begattung zum Vorschein kommt, vgl. Oldenberg, *Religion des Veda*, 1894, S. 84. Das Königsgeschlecht von Chitral Nāgpur leitet seinen Ursprung von Schlangen her, vgl. Oldenberg, S. 86. Eine indische Erzählung vom verzauberten Brahmanensohn, der seiner Frau als Schlange erscheint, bei Bentley, *Panchatantra II*, S. 144, dazu die Parallelen I, S. 254ff., besonders das serbische und rumänische Märchen S. 266. Ähnliches bei Wislowski, *Volksdichtungen der siebenbürgischen und südungarischen Zigeuner*, Wien 1890, S. 213ff. Ein Märchen des Somadeva erzählt von einer Schlange, die eine schöne Hetäre besuchte, vgl. Bentley a. a. O. I, S. 364f. – In einem indonesischen Mythos heiratet Leleruur einen Mann, der die Gestalt einer Schlange hatte, vgl. P. W. Schmidt, *Religionen und Mythologien der australischen Völker*, *Denkschriften d. Wiener Akademie* 53, 1910, Abb. III, S. 92. Über die heilige Hochzeit des „Schlangengebeldes“ und der „Schlangengjungfrau“ bei Naturvölkern vgl. K. H. E. de Jong, *Das antike Mysterienwesen*, Leiden 1909, S. 26. – Nach der Lehre der Peräsen und Kainiten ist Kain von der Schlange erzeugt (Midrasch, gen. rab. XXII, vgl. W. Schultz, *Dokumente der Gnosis*, Jena 1910, S. 104) und noch in der Lehre der Bogomiten, einer Sekte des 12./13. Jhdts., heißt es, Satanael sei in die Schlange gefahren und habe mit Eva Kain und Kalomela gezeugt, vgl. Roskoff, *Geschichte des Teufels*, Leipzig 1869, S. 125. – Schlangenteils essen macht fruchtbar: Tausend und eine Nacht, 299. Nacht, übersetzt von Weil, Bd. II, S. 175. Erwähnt sei, daß Lessing im Laokoon (S. 26 der Hempelschen Ausgabe; vgl. Blümmers, *Lessings Laokoon*, 1880, S. 158; dazu Nagels, *Zeitschrift f. Völkerpsychologie* XVII, 1887, S. 264f.) versuchte, jene Nachrichten der Alten über Schlangensöhne zu deuten. „Die ehrlichen Weiber hatten des Tages ihre Augen an dem Gotte geweidet, und der verwirrende Traum erweckte das Bild des Tieres“ (das als Attribut bei dem Götterbild gewesen sei). „So reiß ich den Traum, und gebe die Unverschämtheit des Preis, welche der Stolz ihrer Söhne und die Unverschämtheit des Schmeichlers davon machten. Denn eine Ursache muß es wohl haben, warum die ehebrecherische Phantasie nur immer eine Schlange war.“



mysterium von hervorragender Bedeutung war.¹⁾ „Ammon“ hat man jene göttliche Schlange sicher erst genannt, als Alexander das Ammonesein besucht hatte und von den ägyptischen Priestern als Sohn ihres einheimischen Gottes begrüßt worden war. Die Namengebung mochte dadurch erleichtert werden, daß auch im ägyptischen Kult, wenigstens zu Theben, dem Ammon eine kleine, gehörnte Schlangenart heilig war²⁾.

Der schlangengestaltige Gott, der einen Sohn zeugt — das ist hellenischer Mythos; der ägyptische Ammon, der den künftigen Herrscher zeugt — das der ägyptische. Beides wird vereinigt im hellenistischen Synkretismus: und gerade hellenistischer Poesie ist es eigentümlich, Ammon in eine Schlange verwandelt ein Liebesabenteuer bestehen zu lassen. Das fabelt der Alexanderroman, das verwertet ein Epigramm des Antipater von Thessalonike³⁾ und ähnlich ein alexandrisches Grabepigramm, das dem ersten nachchristlichen Jahrhundert angehört.⁴⁾

Noch deutlicher wird der griechische Einschlag werden, den die ägyptische Erzählung vom Trug des Nektanebos erfuh, wenn wir in der andern Version die verschiedenen Verwandlungen des Zauberers prüfen. Nach der Epiphanie der Schlange und des widerköpfigen Ammon wird, so verkündete Nektanebos, Herakles und danach Dionysos erscheinen. Ich kann darin nichts anderes erblicken als ein Zugeständnis an jene mythische Genealogie, die das makedonische Herrscherhaus von

1) Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs*, S. 79, Anm. 1; Cagnat, *Revue archéol.* n. s. XL, 1880, S. 170; jetzt besonders Eusebe in Roschers Lexikon IV, S. 252ff.

2) Herodot II 74; Hesych s. v. Ἄμμων.

3) Anth. Pal. IX 241:

Βουεῖλος ἴππεο, Φοῖβε, Ποσειδῶνα δὲ καὶ Ἄλληλ,
κύνεον Ζεὺς, Ἄμμων δ' ἄμφοτερότερον ὄρεα,
καὶ μὴ ἐν ἠϊόλει, εὐ δὲ παλαιῶν ὄρεα λέγουσι.

4) Cagnat, *Revue archéol.* n. s. XL, 1880, S. 166ff. v. 231: Ἄμμι-
ανδρῶν ἐν τίκτει Ἄμμων ἠμίμων εἰς ὄρεν πορφύρα.

Herakles und Dionysos abstammen ließ¹⁾, eine Fiktion, von der sowohl Alexander wie auch die Ptolemäer starken Gebrauch machten.²⁾ Die Gleichung Alexander — Herakles — Dionysos ist ein Gemeinplatz, dem man in der griechischen Literatur oft begegnet³⁾. In der Gründungssage, die Diodor nach Dionysios Skytobrachion berichtet⁴⁾, ist Dionysos der Sohn des Ammon und gründet auf seinem großen Welteroberungszug (Alexander!) das Orakel des Ammon in der Wüste, welches er dann als erster befragte.⁵⁾ Perseus und Herakles, Alexanders Vorfahren, sollen beide das Ammonorakel besucht haben.⁶⁾ All diese Versuche, Ägyptisches mit Hellenischem zu verknüpfen, entspringen dem gleichen synkretistischen Bestreben, dem auch, wie mir scheint, die Verwandlungen des Zauberers in Dionysos und Herakles ihre Entstehung danken: es ist ein harmonistischer Versuch, die ägyptische Genealogie mit der griechischen zur Übereinstimmung zu bringen. Hier, in der zweiten Gruppe der Überlieferung, sind die griechischen Einschläge weit stärker als in der anderen, der eben deshalb relative Priorität zukommt, obgleich auch sie, wie wir sahen, den ursprünglichen ägyptischen Charakter der Nektaneboslegende nicht ungetrübt bewahrt hat.

Bevor Nektanebos die Königin verließ, verkündigte er ihr, sie habe einen unbesiegbaren Sohn empfangen, der einst die Welt beherrschen werde; diese Worte begleitete er, wenigstens nach einem Teil der Quellen⁷⁾, mit einem Gestus des Handauflegens, dessen Bedeutung kaum zweifelhaft ist.⁸⁾ Während

1) Die Zeugnisse sind gesammelt bei F. Pfister, *Reliquienkult*, *Religionsgesch. Vers. u. Vorarb.* V, S. 179ff.

2) Pfister a. a. O. Anm. 634. 3) Pfister a. a. O. Anm. 641.

4) Diodor III 73; aus Dion. Skyt., vgl. Ed. Schwartz, *Pausanias*, *Realencyklopädie* V 673.

5) Vgl. Parthey, *Abhandl. d. Berl. Akad.*, 1862, S. 133f.

6) Strabon p. 814.

7) A: τόμας αὐτῆς τὴν γαστέρα; Val.: utero eius superiecta manu; Arm.: θεῖς ἐπὶ τῆς πλευρᾶς αὐτῆς τῆς δεξιᾶς; Leo: percussit eam in utero; Byz.: ἔθηκε τῶμα ἐπὶ τῆς χειρὸς καὶ ἐπὶ τοῦ κοιλίου αὐτῆς.

8) Vgl. meine *Antiken Heiligungswunder*, S. 53.

die armenische und syrische Übersetzung sowie Leo gleich zu den Plänen übergehen, durch die Philipps Verdacht zerstreut werden soll, gibt die andere Gruppe noch einige Zwischenstufen an: Kaum war es Tag geworden, eilte Olympias zu Nektanebos, erzählte ihm, der sich unwissend stellte¹⁾, die Ereignisse der Nacht und begehrte weiteren Umgang mit dem Gott. Nektanebos versprach ihr dazu zu verhelfen, nur müsse sie ihm bei ihrem Zimmer ein Versteck gewähren, damit er dort die nötigen Weihen vornehmen könne.²⁾ Es wird ihm gewährt, und so konnte er noch oft durch seine Zauberkünste die Königin hintergehen.

[Kap. 8 ff.] Um das Mißtrauen des Königs zu zerstreuen, sandte ihm Nektanebos ein Traumgesicht, das ähnlich auch bei den Alexanderhistorikern³⁾ berichtet wird. Doch beseligte es den Argwohn Philipps nicht gänzlich; deshalb verwandelte sich der Zauberer bei einem Festmahl in eine gewaltig große Schlange und bewegte sich mit furchtbarem Zischen mitten durch den Speisesaal, so daß alle Gäste erschrakten. Doch Olympias streckte ihre Hand nach der Schlange aus, die sich an sie schmiegte und sie mit der zweigespaltigen Zunge küßte. Darauf verwandelte sich Nektanebos in einen Adler und flog weg. Nun war Philipp überzeugt, daß ein Gott seiner Gemahlin gemahnt war und pries sich glücklich, daß er einst der Vater eines Gottessohnes heißen solle.

Wir haben hier wiederum einen unzweifelhaft hellenischen Einschlag vor uns. Die ganze Szene, wie Olympias die gewaltige Schlange mit erhobener Hand begrüßt, entspricht völlig den Darstellungen der makedonischen Münzen, die oben erwähnt

1) Πύρις τε λανθάνει τούτοις, προσήτοις fragt, nach B, Olympias den Zauberer. Die ganze Situation – die Betrogene, die dem Verführer seine eigenen Heldentaten erzählt –, wiederholt sich in Geschichten dieses Typus häufig, man vgl. Boccaccio und andere Beispiele.

2) Was sollen hier die Weihen? Die mußten doch das erste Mal schon angestellt werden. Doch dort war diese Motivierung verdrängt worden durch die andere, er müsse Olympias stärken.

3) Plutarch, Alex. 2 und sonst, vgl. Ausfeld, S. 128.

wurden. Dazu kommen mythologische Verbrämungen: Philipp fühlt sich durch die Schlangengestalt des Gottes nicht nur an Ammon, sondern auch an Apollon, Asklepios und Zeus erinnert¹⁾, und gerade diese drei Götter erscheinen vielfach in griechischen Mythen als Schlange, um ein Liebesabenteuer zu bestehen.²⁾ Anders lauten Philipps Worte in der syrischen Übersetzung und bei Leo; da sagt er: „Ebenso gestaltet war der Drache, den ich gesehen habe, als ich mit den Feinden kämpfte zu jener Zeit, und auch vielen von den Feinden sank der Mut vor diesem Ungetüm bis zur Niedergeschlagenheit.“ Ebenso Leo cap. 6: *Inter haec autem Philippus rex pugnavit et vixit. Apparuit namque ei in prelio draco, qui antecedebat eum et prosternebat ante eum inimicos eius.* (7): *Junct draconem vidi tunc, quando preliatus sum cum contrariis meis*³⁾.

Ausfeld glaubt, diese ganze Legende von der Schlange, die Philipp im Kampf half, sei herausgesponnen aus einer falschen Lesart des griechischen Textes. In der einen Überlieferung nämlich (B cap. 10) ruft der König: „Γυναί, τεκμήριον τοῦ περὶ ἐξ ἄρῆνος ἔθεσάκουμ τὸν θεὸν βοηθούντά μοι ἐν τῷ κινδύνῳ“ (Arm.: βοηθούσάντά μοι Leyd.: κοὶ βοηθήσαντα). Das Verschieben eines einzigen Buchstabens, μοι statt μοι, habe jene Erfindung veranlaßt, die dann in den mittelalterlichen Alexanderdichtungen mit Vorliebe aufgenommen wurde. Das ist möglich, wenn es mir auch nicht sicher erscheint. Denn es kann hier auch ein sonst verschwundener Legendenzug nachklingen; man denke etwa an die elische Sage vom Heros Sosipolis, der als Schlange im Kampf plötzlich erschien und die Feinde ver-

1) B: Τίς τίς δὲ θεός, οὐκ οἶδα· θεός τε ἦν καὶ θεοὶ Ἄμμωνος μωρῶν καὶ Ἀπόλλωνος καὶ Ἀσκληπιού; ebenso Byz. v. 4711; Val.: quavis quis is sit nesciam, quippe vel Jovem credas ex aquila vel Ammonem ex dracone; Arm.: ἔθεός γάρ ἦν τὴν Διός καὶ Ἄμμωνος μωρῶν. Aus der S. 3, Ann. 2 genannten Liegkaiser Hs. sei hervorgehoben, daß der accipiter, mit dessen Hilfe Neptanebos Philippa Traumgesicht bewirkt, dem Apollo heilig war, vgl. Hülka a. a. O. S. 17.

2) Belege in meinen Antiken Heilungswundern, S. 93 ff.

treiben half.) Auch an ägyptische Vorstellungen ist zu erinnern: die Schlange des Sonnengottes hilft ihm, seine Feinde zu vernichten.¹⁾ Doch wie es sich auch mit der Entstehung dieses Zuges verhalten mag: sein Vorhandensein in zahlreichen Versionen, besonders des Mittelalters, ist beachtenswert im Gesamtzusammenhang der novellistischen Beispiele, die wir hier betrachten. In orientalischen Novellen finden wir nämlich das Motiv, daß der Betrüger als Helfer im Kampf auftritt und den Sieg über die Feinde erringt. Ob man da genötigt ist, an einen historischen Zusammenhang zwischen jenen orientalischen Erzählungen und dem Alexanderroman zu denken, darauf wird in der zusammenfassenden Schlußbetrachtung einzugehen sein.

Zu den griechischen Bestandteilen gehört endlich der Schluß der Nektanebosepisode, die Geschichte seines Todes und der Entdeckung seines Betrugs [Kap. 14]. Als Alexander zwölf Jahre alt war und Nektanebos, der als sein Lehrer am Hofe Philipps weilte, ihm die schicksalverkündenden Sterne zeigte, äußerte der Astrolog, ihm sei bestimmt, durch seinen eigenen Sohn zu sterben. Alexander stieß nun Nektanebos unversehens in eine Grube und verhöhnte ihn: er erforsche die Dinge am Himmel, ohne die auf der Erde zu kennen. Nektanebos ist tödlich verletzt, kann aber Alexander noch über seine Herkunft und den Betrug, den er an Olympias verübt hatte, aufklären. Diese Erzählung vom Ende des Astrologen stammt wohl schwerlich aus der ägyptischen Quelle, sondern ist eine griechische Erfindung. Man hat auf Nektanebos übertragen, was als Anekdote oder Apophthegma längst vorhanden war; schon von Thales erzählte Platon, er sei zum Himmel blickend in einen Brunnen gefallen und von einer thrakischen Magd verspottet worden: *ὡς τὰ μὲν ἐν οὐρανῷ προσημαίτο εἰδέναι, τὰ δ' ἔμπροσθεν αὐτοῦ καὶ παρὰ πόδας λαμβάνει αὐτόν*. Eine

1) Pausanias VI 20, 5. Heros Kychreus als Schlange im Kampf bei Salamis: Pausanias I 36.

2) Erman, Ägyptische Religion, 1905, S. 10; 11.

äsoopische Fabel und Apophthegmen bezeugen auch sonst die Verbreitung dieser naheliegenden Anekdote, die bald an diesen, bald an jenen Namen sich anschloß.)

Die Geschichte vom Trug des Nektanebos läßt sich zeitlich nicht genau festlegen, so wenig wie der Alexanderroman selbst. Doch daß ihre Anfänge noch in die Zeit Alexanders oder in die unmittelbar nach seinem Tode hinausreichen, dürfte wohl anzunehmen sein. Ihre novellistische Ausgestaltung im Einzelnen fand sie erst nach und nach, die mannigfachen Verschiedenheiten der einzelnen Fassungen gewähren uns noch einen Blick in dieses Wachsen, besonders in das immer stärker werdende Einstürmen hellenistischer Vorstellungen, die den ägyptischen Charakter trüben oder verdrängen.

B. PAULINA UND MUNDUS

Auf Brauch und Mysterienlehre hellenistisch-ägyptischer Kulte führen zwei Beispiele zurück, die im Einzelnen manche Züge mit dem Trug des Nektanebos gemeinsam haben. Sie beruhen auf tatsächlichen Vorkommnissen, auf dem Mißbrauch religiöser Vorstellungen von der Einigung des Menschen mit Gott, wie sie der Mysterien Glaube gelehrt hat. Es mag des öfteren vorgekommen sein, daß gewissenlose Priester den frommen Glauben einfältiger Dienerinnen ihres Gottes mißbrauchten — eine ägyptische Inschrift läßt darauf schließen¹⁾

1) Platon Theätet S. 174A; Äsop ed. Halm no. 72; Apophthegmen der Wiener Sammlung no. 51 und 172 bei Wachsmuth, Festschrift f. d. 36. Philol. Versammlung 1852. — Wohl durch Äsop veranlaßt ist ein deutscher Schwank in Memeis lustiger Gesellschaft 1656, no. 653, S. 313: Ein Sternseher kommt nach Haus und entdeckt einen Liebhaber bei seiner Frau; man verhöhnt ihn: „Wie wolltestu wissen, was im Himmel geschieht, so du nicht weist, was in deinem Bette vorgeht.“

2) Reitzenstein, Poinandrus, S. 229, Anm. 2 verweist auf eine Inschrift (hellenistische Zeit) aus dem Tempel zu Edfu, wo die Priester ermahnt werden: „Nicht berührt den Ort der Weiber, noch tat an

Weisreich: Der Trug des Nektanebos.

— und einige Fälle sind fest bezeugt. Es waren schwerlich die einzigen; sie sind nur bekannt geworden, weil sie ein schlimmes Ende nahmen. Von den andern, die unentdeckt blieben, berichtet naturgemäß keine Quelle.

1. Über den bösen Vorfall, der im Jahre 19 n. Chr. zur Zerstörung des Isistempels in Rom führte, haben wir einen eingehenden Bericht bei Iosephos, der seine ἱεροποιήσιν Ἀρχιολογία 93 n. Chr. abschloß. Die Geschichte wirkt innerhalb der stilistisch wenig sorgfältig gearbeiteten letzten Bücher eigenartig: durchaus novellistisch, oder, wie es Crusius treffend ausdrückte, sie sieht aus, als sei sie von der Hand eines antiken Boccaccio geföhmt.¹⁾ Eine etwas gekürzte Übersetzung²⁾ mag dies zeigen: „Es lebte zu Rom eine gewisse Paulina, die von vornehmer Herkunft, tugendhaft, reich und sehr schön war, auch gerade in dem Alter stand, in welchem die Frauen besonders liebreizend und sitzsam sind. Sie war mit einem Manne namens Saturninus vermöhlt, der ihr an vortrefflichen Eigenschaften nichts nachgab. Zu dieser Frau entbrannte in Liebe der hochangesehene Ritter Decius Mundus, und da sein Bemühen, sie durch reiche Geschenke sich geneigt zu machen, vergeblich blieb, ließ er sich von seiner Leidenschaft endlich so weit hinreißen, daß er ihr für eine einzige Nacht die Summe von zweihunderttausend Drachmen bot. Als sie aber auch dieses Anerbieten zurückwies, grämte er sich vor Liebe so sehr, daß er es für das beste hielt, wegen der Sprödigkeit der Paulina Hungers zu sterben, und so gleich zur Ausführung

dem Orte, was daselbst nicht getan werden soll“ (Bergmann, Hieroglyphische Inschriften 43 — mir nicht zugänglich).

1) Neue Jahrbücher f. Philol. u. Päd. XIII, 1910, Bd. 25, S. 94.

2) Iosephos, Ant. Jud. XVIII 65 ff. Niese; die Übersetzung ist ziemlich wörtlichem Anschluß an Clements, Flavius Iosephus Jüdische Altertümer, Halle, II, S. 516 ff. Auf die Iosephosstelle wies Reitzenstein mehrfach hin, vgl. Poimandres, S. 228f., Hellenistische Wundererzählungen, S. 141 Anm. 1; Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig 1910, S. 211.; Fehrie, Kultische Keuschheit, Rel.-gesch. Vers. n. Vorarb. VI, S. 11 Anm. 3.

dieses Entschlusses schritt. Es befand sich aber in dem Hause eine Freigelassene seines Vaters mit Namen Ide, die in allen Ränken bewandert war. Diese hatte Mißfallen daran, daß der Jüngling so hartnäckig auf seinem Vorhaben, sich das Leben zu nehmen, bestand; war es doch offenbar, daß er mehr und mehr dahinwelkte. Sie begab sich deshalb zu ihm, tröstete ihn und machte ihm Hoffnung darauf, daß er doch noch Gelegenheit finden werde, den vertraulichen Umgang der Paulina zu genießen. Als nun Mundus mit Freuden auf ihre Worte horchte, erklärte sie ihm, sie bedürfte nur fünfzigtausend Drachmen, um die Schamhaftigkeit der Frau zu überwinden. Nachdem sie dergestalt den Jüngling ermuntert und die verlangte Geldsumme erhalten hatte, schlug sie einen anderen Weg ein als Mundus, da die Frau zu tugendhaft war, als daß sie sich durch Geld hätte gewinnen lassen. Es war ihr nämlich wohlbekannt, daß Paulina der Verehrung der Isis sehr ergeben war, und hierauf baute sie ihren Plan. Sie ging zu einigen Isispriestern und versicherte sich ihrer Bereitwilligkeit, was ihr auch nicht schwer fiel, da sie das Geld vorzeigte. Und nachdem sie ihnen vorläufig zwanzigtausend Drachmen gezahlt und ebensoviel für den Fall, daß der Plan gelingen würde, in Aussicht gestellt hatte, machte sie ihnen von der Liebe des jungen Mannes Mitteilung und bat sie, ihr möglichstes zu tun, um ihm zur Erfüllung seines Wunsches zu verhelfen. Die Priester, durch das Gold angelockt, sagten zu, und der älteste von ihnen begab sich zu Paulina und bat, nachdem er Einlaß erhalten, mit ihr ohne Zeugen sprechen zu dürfen. Paulina war hierzu bereit, und nun erklärte ihr der Priester, er sei vom Gott Anubis geschickt, der sie liebe und ihr befehle, zu ihm zu kommen. Sie vernahm diese Worte mit Freude und rühmte sich bei ihren Hausgenossen der Ehre, die Anubis ihr zugedacht habe. Ihrem Gatten aber zeigte sie an, daß sie zum Gastmahl und der Umarmung des Gottes beschieden sei. Dieser gab seine Einwilligung, da er seines Weibes Schamhaftigkeit hinreichend kannte. Paulina ging sodann zum Tempel, und als ein Priester nach

dem Mahle zur Zeit der Nachtruhe die Tore geschlossen und im Inneren des Heiligtums die Lampen ausgelöscht hatte, kam Mundus, der sich vorher dort versteckt hatte, zu ihr und genoß die ganze Nacht ihren Umgang, da sie der Meinung war, es sei der Gott Anubis. Bevor jedoch diejenigen Priester, die um den Plan nicht wußten, erwacht waren, schlich sich Mundus fort, und Paulina begab sich in der Morgenröthe zu ihrem Gatten zurück, erzählte ihm die Erscheinung des Gottes und prahlte auch bei ihren Hausgenossen mit der Ehre, die ihr widerfahren. Die aber nahmen es theils sehr ungläubig auf, theils verwunderten sie sich darüber, wie die edle und tugend-same Frau sich zu solchem konnte hergeben. Am dritten Tage nach dem Vorfall begegnete ihr Mundus und sprach: 'Nun hast du mir, Paulina, zweihunderttausend Drachmen erspart, die du dein eigen hättest nennen können, und bist mir doch zu Willen gewesen. Es liegt mir nichts daran, daß du den Mundus mit Schmähungen überhäuft hast; wohl aber hat mich gefreut, was du ihm, als er Anubis hieß, gewährtest.' Darauf entfernte er sich. Paulina aber zerriß ihr Gewand und zeigte ihrem Gatten die Schmach an, die ihr widerfahren, beschwor ihm auch, sie nicht ungerächt zu lassen. Saturninus meldete darauf den ganzen Vorfall dem Cäsar, der eine genaue Untersuchung anstellen und sowohl die Priester als auch die Ide, welche den schmachvollen Plan eronnen hatte, ans Kreuz schlagen ließ. Alsdann gab er den Befehl, den Tempel zu zerstören und die Bildsäule der Isis in den Tiber zu versenken. Den Mundus aber verbannte er und hielt diese Strafe für hinreichend, weil die Liebe ihn zu dem Frevel verleitet habe. So verhielt es sich mit dem Greuel, durch den die Isis-priester ihren Tempel schändeten.¹⁾

Man spürt den novellistischen Charakter, den der Bericht jenes Ereignisses hier trägt, im Ton des Ganzen, wie auch in Einzelheiten, z. B. an der sentimentaligen Begründung für die nicht allzu harte Strafe des Verbrechers aus Liebe.²⁾ Bei dem

1) Uebrigens ist das Verfahren des Tiberius wohl nur dadurch zu

liebeskranken Mundus, der Hungers sterben will, erinnert man sich an die häufige Verwertung des Selbstmords als Liebesmotiv in der hellenistischen Literatur³⁾, besonders an die bei Griechen und Römern viel genannte Gestalt des 'Amokpretpöv. Auch in der Novelle vom Tode der Charite will sich Charite zu Tode hungern, und ihr Liebhaber Thrasyllus tut es auch wirklich.⁴⁾ Die alte, erfinderische Dienerin Ide ist eine Gestalt ganz der gleichen Art, wie jene Vertraute der Königin Olympias und wie so manche Amme italienischer Erzählungen, Typen, welche dem Leben entnommen, Gemeingut der Novellistik wurden.

So wichtig wie die Form ist hier der Inhalt, der besonders religionsgeschichtlich lehrreich erscheint. Ist es nicht auffällig, daß Paulina ohne Arg und ohne Zaudern dem Befehl des Gottes folgt? Sie sowohl wie ihr Mann — nur einige der Freunde sind bedenklieh oder ungläubig — nehmen es als etwas Selbstverständliches hin, daß Anubis ein derartiges Ansinnen stellen kann, und daß man ihm freudig, der Ehre dankbar, nachkommen muß. Man wird zu der Annahme gedrängt, daß im Isiskult die Gottvereinigung als Mysterium gelehrt⁵⁾ und geglaubt, vielleicht auch symbolisch vollzogen wurde. Dann war ein Mißbrauch, wie ihn Mundus ins Werk setzte, um so eher möglich. Man weiß ja, wie berichtigt die Isistempel im Altertum waren. Dichter und Moralisten werden nicht müde, sich über diese Stätten zu enträsten⁶⁾, die, der Tugend gefährlich, dem

verstehen, daß es sich nicht um einen statlich rezipierten Kult handelte, sondern um eine mehr oder minder geduldeten Religionsübung, vgl. Wissowa, Religion u. Kultus der Römer, 1903, S. 79; 293.

1) Hirzel, Archiv f. Rel.-Wiss. XI, 1908, S. 424; 429ff.; 101; 103.

2) Apuleius, met. VIII 1ff.; Anderson, Philologus 68, 1909, S. 587ff.

3) Reitzenstein, Poinandres, S. 229, hat die sehr einleuchtende Vermutung ausgesprochen, daß die Begnadeten durch die Einigung mit dem Offenbarungsgott Anubis zu höherer Erkenntnis, höherer Weihen geführt werden mochten. Vgl. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig 1910, S. 76; 22;

4) Friedländer, Sittengeschichte¹, I, S. 450.

Lasier willkommenen Gelegenheit zu galanten Abenteuern gaben. Eine seltsam erhitze Stimmung religiöser Erotik scheint sich damals der Phantasie der Römerinnen bemächtigt zu haben. Und noch in ersonischer Zeit konnte man, wie Seneca berichtet¹⁾, auf dem Kapitol Mädchen sitzen sehen, die wählten, von Jupiter geliebt zu sein und von ihm hofften, Mutter zu werden.

Paulina wird zum sakralen Mahl und Beilager (θεϊκόν τε αὐτῆ καὶ εὐνήν τοῦ Ἀνουβίου εἰρηγίλβη sagt sie) des Gottes gerufen. Wir kennen das auch an andern Kulturen. Herodot berichtet diesen Brauch aus dem Baaltempel zu Babylon und dem Tempel des Zeus Ammon in Theben. Im Naos des Baaltempels, der eigentlichen Wohnung des Gottes, steht eine große Kline und ein goldener Tisch. Kein Mensch bringt die Nacht in diesem Allerheiligsten zu, außer wenn sich der Gott eine der einheimischen Frauen dazu auserwählt. Dann erscheint er leibhaftig und ruht auf der Kline. Ein gleiches berichteten die Ägypter von Zeus Ammon in Theben, und in beiden Fällen war es religiöser Brauch, daß diese auserwählten Frauen keinem sterblichen Mann sich hingeben durften²⁾ —

1) Vgl. Seneca bei Augustin, de civ. dei VI 10; Usener, Weihnachtsfest (Rel.-gesch. Untersuchungen I, Bonn 1889), S. 74f. Wilhelm Weber macht mich darauf aufmerksam, daß Anatole France in seiner kleinen Novelle „Gallio“ (Sur la pierre blanche, S. 68) Ähnliches verwerdet. Ein altes Weib, das auf dem Forum bei der Basilika Honigkuchen verkauft, behauptet, den Gott Typhon gesehen zu haben. Er habe sie niedergeworfen und wie Antiope sei sie von einem Unsterblichen heimgesucht worden. Da diese Novelle im Kreise Gallios, des Bruders des Philosophen Seneca, spielt, liegt die Vermutung nahe, jene Anspielung beruhe auf der von Seneca erwähnten Tatsache. Das Zeitkolort ist außerordentlich lebendig und überall spürt man, wie geschickt Anatole France antike Überlieferungen zu seinen Zwecken benutzte.

2) Herodot I 181 f. ἐν δὲ τῷ νεφί κλίβη μεγάλη κίβητι οὐ ἐτραμένῃ, καὶ οἱ τριπέλα παρακείμεναι χρυσῆ. ἀγαμα δὲ οὐκ ἐν αὐτῇ αὐτόθι ἐναδρμένον· οὐδὲ νόστιμα οὐδεὶς ἐναυλάζεται ἀνθρώπων, οὐ μὴ γυνή μόνῃ τῶν ἐπιγαρίων, τῆν δὲ ὁ θεὸς ἔλαττι ἐκ παλαιῶν, οὐκ ἀφρασι οἱ

ein Brauch, dessen Bedeutung und Verbreitung genugsam bekannt ist.¹⁾

2. Außer bei Iosephos wird die Geschichte von Paulina und Mundus kurz in der Epitome und bei Zonaras²⁾ erzählt, übereinstimmend mit ihrer Quelle. Dagegen sind wesentliche Änderungen vorgenommen in der lateinischen Bearbeitung des Iosephos, dem sogenannten Hagesippus. Es ist dies scharf zu betonen — man hat das nie beachtet — weil sich danach die Überlieferung unserer Geschichte in zwei Gruppen gliedern wird, die Iosephos- und Hagesippustradition. Auch für die Arbeitsweise des Hagesippus sind diese Änderungen nicht unwichtig. Der Verfasser — doch wohl der hl. Ambrosius³⁾ — der sich im allgemeinen nicht sklavisch an seine Vorlage hält, sie bald erweitert, um seine Erudition zu zeigen⁴⁾, bald kürzt, hat hier sehr frei bearbeitet. Der Anhang ist stark gekürzt. Von den Bestechungsversuchen des Mundus hören wir nichts — ungeschickt genug. Da nämlich am Schluß die höhrende Anrede des Mundus beibehalten ist, bleibt darin die Erwähnung der zwanzigttausend Drachmen völlig unverstänlich. Ferner

Χαλκίαιος, ἐόντες ἴστες τοῦτο τοῦ θεοῦ. φασὶ δὲ οἱ ἀπὸ αὐτοῦ, λαοὶ μὲν οὐ πιστὸν λέγουσιν, τὸν θεὸν αὐτῶν φασὶν τε εἶ τὸν νεφὸν καὶ ἀναυλάζεσθαι ἐπὶ τῆς κλίβης, κατέπεσεν ἐν Θήβῃσι τῆς Αἰγυπτίας κατὰ τὸν αὐτῶν τρόπον, οὐκ ἀφρασι οἱ Αἰγύπτιοι (καὶ γὰρ δὴ ἐκείναι κοινάται ἐν τῷ τοῦ Διὸς τοῦ Θεραίουος γυνή, ἀμώσθηται δὲ αὐτοῖσι λέγονται ἀνδρῶν οὐδαμὴν εἰς ἑαλόν φασὶν).

1) Wiedemann, Herodots zweites Buch, Leipzig 1890, S. 298; Febrle, Kulteische Keuschheit, RGW VI, S. 1 ff., besonders S. 8; Dümmler, Kleine Schriften II 236 f.; W. Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten I 93, 3.

2) Epitome Josephi antiq. XVIII 66–81 ed. Niese, S. 304; Zonaras VI 5.

3) Die alte Streitfrage scheint jetzt, gegen Vogel und E. Klebs zugunsten des hl. Ambrosius entschieden durch die Arbeiten von Ihm, Fleckeisens Jahrb., Suppl. XVII, S. 61 ff. und Landgraf, Archiv f. latein. Lexikographie XII, 1902, S. 465 ff., vgl. Schanz, Röm. Lit. IV, 1904, S. 102.

4) Vogel, De Hagesippo, Erlangen 1881, S. 81.

ist weggelassen die Schilderung des verzweifelten Liebhabers und seiner Selbstmordgedanken; die alte Ide ist völlig eliminiert. Dagegen ist die Szene im Tempel stark erweitert und um neue, höchst beachtenswerte Züge vermehrt; ein Vergleich der Textstellen mag dies zeigen:

Iosephos § 74: Paulina χερεῖ οὖν εἰς τὸ ἴμενος, καὶ δειπνήσασα, ὡς ὄπνου κακός ἦν, κλειθειαῖον τῶν θυράων ὑπὸ τοῦ ἱερέως ἔνδον ἐν τῷ νεφί καὶ τὰ λόχνα ἐκποδῶν ἦν καὶ ὁ Μοῦνος, προεκκρυσσο γὰρ τῆδε, οὐχ ἡμάρτανεν ὀμιλιῶν τῶν πρὸς αὐτήν, παννόχιον τε αὐτῷ δηκονήσασα ὀπεικλήσεια θεὸν εἶναι.

Καὶ ὀπεικθόντος πρότερον ἡ κίνησιν ἀρεσθῆαι τῶν ἱερέων, αὐτὴν ἐπιβουλήν ἔθεσαν, ἡ Παυλίνα πρῶτῃ ὡς τὸν ἄνδρα ἔλθοισα τὴν ἐπιφάνειαν ἐδηγείταί τοῦ Ἀνοῦβιδος καὶ πρὸς τὰς φέλας ἔλαμπρύνετο λόγους τοῖς ἐπ' αὐτῆ.

Durch den Sperrdruck habe ich die bedeutsamen Neuerungen

Hegesippus ed. Weber II 4: (Paulina) pergit ad templum Isisid noctem exigit remisque procul arbitris quasi sacri cognitionem mysterii perceptura sese stratis composuit fuis, aestimans quod ad eam deus suus in somnis veniret et per visionem sese eidem demonstraret. verum ubi aliquid noctis processit, quo facilis mulier plena somni deciperetur, Mundus assumto vultu Anubis habituque advenit, vestimenta allevat, in oscula ruit. expergefactae mulieri Anubem se esse dicit, vultum Anubis praetendit. illa deum credit, beatam se asserit, quod eam dignatus sit visitare deus suus. amplexum poscenti non negat, refert tamen utrum deus possit homini misceri. ille promit exempla quod et Iovem summum deorum Alcmena susceperit et Leda eiusdem concubitu potita sit et plurimae aliae, quae ediderint deos partu. de se quoque et illa deum esse generandum persuadet, mulieri concubitu miscetur. redit ad maritum laetior dicens quod mixta deo sit mulier et eius promissum deum esset generatura. fit ingens in stupro mulieris et mariti gaudium.

hervorgehoben: 1. Ambrosius empfand den Mysteriencharakter der Szene. 2. Mundus verkleidet sich als Anubis; er nimmt *vultus* und *habitus* des Gottes an. Man darf wohl an eine Maske denken, die ihn als den hundsköpfigen Gott legitimieren soll.¹⁾ 3. Es entspinnt sich ein Dialog zwischen Mundus-Anubis und Paulina über den Liebesverkehr von Göttern und Menschen, Anubis bringt mythologische Beispiele bei. 4. Anubis gibt die Verheißung, Paulina werde ein göttliches Kind gebären. Woher stammen nun diese höchst bemerkenswerten Erweiterungen? Beim letzten Punkt, der Verheißung des Sohnes, fñhlt man sich an den Alexanderroman erinnert, in dem das ja eines der wesentlichsten Motive war. Wie Nektamebos *habitus* und *vultus* Ammons, so nimmt hier Mundus die Gestalt des Anubis an. Aber sollte wirklich der Alexanderroman für die Erweiterungen bei Hegesipp bestimmend gewesen sein? Ich möchte eine andere Vermutung — mehr ist es nicht, und will es nicht sein — aussprechen.

3. Denn mit den Berichten des Iosephos und Hegesippus ist die Bedeutung jenes Ereignisses aus dem Jahre 19 für die antike Literatur noch nicht erschöpft. Wir kennen aus Tertullian²⁾ den Titel eines Mimus: *Anubis moechus*. Man hat

1) Wilhelm Weber macht mich auf ein Wandbild aus der Portikus des Isis-tempels in Pompeji aufmerksam, wo, nach Helbig's Beschreibung (Wandgemälde no. 1096) „Anubis, hundsköpfig, Sandalen an den Füßen, in einem roten Mantel gebñhlt“ dasieht. Doch macht es die Analogie der andern gleichartigen Bilder, die Isispriester und -Priesterinnen verschiedener Art darstellen (Helbig 1097 ff., vgl. die Abbildung bei Niccolini, Pompeji I, Templo d'Iside Tav. XII unten) wahrscheinlich, daß nicht Anubis selbst, sondern sein Priester unter dieser Gestalt zu verstehen ist. Doch ob Gott oder Priester: daß Mundus ganz entsprechend aussah wie diese *vultus* und *habitus* des Anubis tragende Figur des Wandgemäldes, daran ist kaum zu zweifeln.

2) Tertullian, *Apologeticus* 15, S. 171 L. Öhler: *Cetera lasciviose ingenia etiam coluptabilibus vestris per deorum dedecus operantur, Dispicite Lentulorum et Hostiliorum (sive Mimographen) venustates, utrum mimos an deos vestros in iocis et strophis rideatis: moechum Anubin et masculum Lammam etc.* Man beachte auch noch im gñei-

schon längst die Vermutung ausgesprochen, daß eben die bei Iosephos erzählte Geschichte den Stoff dieses Mimus vom Ehebrecher Anubis bildete.¹⁾ Er war ja denkbar geeignet dazu. Der liebeskranke Ritter, der sich zu Tod hungern will; die alte Kupplerin, die den verschlagenen Isispriester besticht und dabei selbst einen guten Schnitt macht; die Szene im Tempel; nachher auf der Straße die Verhöhnung der tugend samen, ebenso leichtgläubigen wie frommen Matrone; zum Schluß die aufregenden Gerichtsszenen mit der Hinrichtung der Hauptbelleideter²⁾ — alles Stoffe und Personen, die auf die Bühne gebracht, den römischen Pöbel wohl unterhalten mochten. Was bei Hegesipp neu hinzukommt, die Maskerade des Mundus und das Gespräch mit den mythologischen Beispielen, ist mimischer Art; und so möchte ich es nicht für unmöglich halten, daß diese Abweichungen und Erweiterungen auf Kenntnis der mimischen Behandlung des Stoffes beruhen. Nicht als ob wir im Hegesipp eine getreue Inhaltsangabe des *Anubis moechus* hätten — fehlt doch die Idee, die auf der Bühne gewiß eine Haspströfle spielte —, aber vielleicht dürfen wir Reminiszenzen an jenen Mimus annehmen.

Das Beispiel von Paulina und Mundus ist von paradigmatischer Bedeutung im Zusammenhang unseres Themas, denn wir werden ähnlichen literarischen Entwicklungen noch öfters eben Kapitel die Worte (S. 174L): *in temptis adulteria componi, inter aras lenocinia tractari, in ipsa plerumque aedificiorum et sacerdotum tabernaculis sub iudaei vitis et apicibus et purpuris thure flagrantem libidinem expandi*. Das könnte alles auch von dem Vorfalle im Isisempel zu Rom gesagt sein. Über Isis und mit ihrem Kult Zusammenhängendes im Mimus vgl. Reich, Mimus I, 1, S. 81; 240L; 594. Von dem Mimus *Anubis moechus* spricht Reich II, S. 81; 100; 112; 240; 263, 2, Hauptstelle 12, S. 594, Anm. 5, wo auf Boccaccio hingewiesen wird (vgl. unten Kap. IV).

1) Jo. Clericus, *Bibl. Arc. et Moderna* tom. XV, p. 107; Ötzer zur Tertullianstelle; von neueren besonders Reich und Crusius a. a. O. Crusius weist auch auf das Nachleben dieses Typus kurz hin.

2) Reich II, S. 593 Anm. 5 hält es für sehr wahrscheinlich, daß auch diese Vorgänge auf die Bühne gebracht wurden.

begegnen. Die Hauptpunkte seien noch einmal kurz zusammengefaßt: Auf einem historischen Ereignis beruht die Erzählung bei Iosephos, die schon eine gewisse novellistisch wirkende Abrundung und Ausführung in Ton und Aufbau deutlich zeigt. Auf dieser Erzählung beruht dann ein anderer Bericht (bei Hegesipp), der bemerkenswerte Varianten, neue Motive aufweist, entweder in freier Ausgestaltung nach dem Muster verwandter Erzählungen, oder auf Grund der Kenntnis einer dramatischen Bearbeitung, in der jenes Ereignis als Mimus auf die Bühne gebracht worden war.

C. TYRANNOS ALS SATURNUS IN ALEXANDRIA

Precher als der falsche Anubis in Rom trieb es der falsche Saturnus in Alexandria. Seine Betrügereien erwähnt ein Zeitgenosse, der Patriarch von Alexandria, Kyrillos¹⁾, ohne den Namen des Ortes und des Betrügers zu nennen. Die erfahren wir aus dem eingehenden Bericht des Rufinus.²⁾ Ein Priester des Saturnus³⁾, Tyrannos mit Namen, läßt häufig die schönen Frauen vornehmer Alexandriner in den Tempel laden, indem er ein Orakel des Gottes, der dies befohlen habe, vorschützt. Freudig und geehrt fliehen die Ehemänner dies zu gestatten⁴⁾,

1) *Contra Julianum VII*, Migne *Patrol. graeca*, Bd. 76, S. 874B.

2) *Hist. eccles.* II 26, Migne *Patrol. Lat.*, Bd. 21, S. 538L in Mommens Ausgabe (Eusebii Werke ed. Ed. Schwartz II 2) XI 25, S. 1631L.

3) Der Name des Gottes auch bei Kyrrill: *ἐν γὰρ τοῖς τοῦ Κόβου ναοῖς. Ῥεῖσιςσις, Ἑλλενιστ. Wundererzählungen*, S. 141, 1 setzt diesen Gott dem Ἄρσος βασιμα gleich, Wissowa in Roschers *mythol. Lexikon* IV 441; auf Grund von Zonaras VI, 5 (also Iosephos), dem Anubis.

4) *Is qui audierat gaudens quod uxor sua dignatione numinis vocaretur . . . coniugem mittebat ad templum*. Besonders darüber setzt sich Kyrillos: καὶ τοὺς κόμμοις ἐν τοῖς καὶ πόρνοις ἀλεγοῦσι τὸν κοῖνόν, τοὺς δὲ τὸν ὄφρα καὶ τὸν ἀποκρινόμενον ἐπὶ τῷ ὄφρα, ὅτι τὸ κοῖνόν καὶ τὸν ἀποκρινόμενον, ὅτι καὶ αὐτοὺς λαβόντες ἀπὸ τῶν βίβων γαμῶν οὐκ ἀποκρινόμενοι τὸ ὄφρα. καὶ οὐκ ἐπὶ τῷ ὄφρα ἐπὶ τῷ κοῖνόν τὴν κόμμοις. Also nicht anders, als sich auch der Mann der

schmückten ihre Frauen noch dazu und geben ihnen Geschenke mit, auf daß sie nicht verschmäht werden. Der Betrug wird mit aller Kunst ins Werk gesetzt: Tyrannus schließt, so daß es alle sehen können, die Auserwählte im Allerheiligsten ein, gibt die Schlüssel ab und entfernt sich. Doch durch einen unterirdischen Gang gelangt er in das Innere des großen Götterbildes, das, im Rücken ausgehöhlt, ganz dicht an der Wand steht. Durch den Mund des ehernen Bildes spricht er dann zu der Armen, die vor Furcht und Freude erzittert. Dann erlöschen plötzlich alle Lichter und der Gott ist in leibhaftiger Erscheinung zugegen.

Lange Zeit blieb das Treiben des Priesters unentdeckt, bis einst eine Frau die Stimme des Tyrannus erkannte und ihrem Mann davon Mitteilung machte. Auf der Folter gestand der Priester, und das erbitterte Volk zerstörte den Tempel und die Götterbilder.

Ich möchte diese beiden letztbesprochenen Beispiele nicht verlassen, ohne, wenn auch nur kurz, auf den religionsgeschichtlichen Untergrund einzugehen, aus dem allein sie erklärlich sind. Sie haben, wie schon bemerkt, ihren Ursprung im antiken Mysterienglauben, in religiösen Vorstellungen, die uns

Paulina, Saturninus, besonnen hatte. Gleiche Ehren erwie, zur Freude ihrer Ehemänner, Alexandros den vornehmen Frauen von Abonoteichos. Nur hatte er die Maskerade nicht nötig, da er als hochverehrter Prophet sich göttliche Freiheiten ungesucht herausnehmen durfte. Lukian, Alex. 22, weiß davon zu erzählen (Reitzenstein a. a. O. und Crusius a. a. O. weisen auch darauf hin): τούτοις ἐπιτροπὴν τοῖς ἀνοήτοις θεοῖσιν γυναικῶν τε ἀνόητων διαφείρων καὶ παρὰ αὐτῶν. καὶ ἦν μέγα καὶ εὐκτόν ἐκείνῳ, εἰ τις οὐ γυναικὶ προσβλέπειν. εἰ δὲ καὶ φιλήματος ἀνίστασθαι, ἀπόρων τὴν ἀπαθὴν τύχην φετο ἕκαστος ἐς τὴν οἰκίαν αὐτῶ ἐρρησκέσθαι. πολλὰ δὲ καὶ ἤθουν τατοκέναι παρ' αὐτοῦ, καὶ οἱ ἀνόητοι ἐπεμαρτύρουν, ὅτι ἀληθὲ λέγουσι. Das kommt in orientalischen Kulturen noch heutezuwege vor; und wenn man den italienischen Novellen Glauben schenkt, besuchte man auch da nicht um die Vermehrung der Gläubigen in Sorge zu sein.

gerade in letzter Zeit besonders klar geworden sind.¹⁾ Zu den Formen, in denen ursprüngliches Denken sich die höchste religiöse Weisheit, die Vereinigung mit Gott vorstellt, gehört mit Notwendigkeit die einer geschlechtlichen Vermischung. Das wurde zunächst ganz eigentlich verstanden und als heilige Handlung vollzogen, im Kult als *δρῶμενον* dargestellt. Wie dann gerade die am tiefsten wurzelnden religiösen Vorstellungen bei steigender Entwicklung ihres ursprünglich derb-sinnlichen Charakters entkleidet werden, und wie zum Symbol wird, was einst Realität war, so erfährt auch jene Anschauung eine Vergeistigung; nur mehr die Seele wird der Vereinigung mit der Gottheit gewürdigt, die *unio mystica* schaut man im Bild der Seelenhochzeit. Was einst wirkliches Mysterium gewesen, ist für die Mystik aller Zeiten eine unentbehrliche Metapher geworden. Gewiß ist sie unendlich oft nichts weiter als ein blasses, körperloses sprachliches Bild. Aber in Zeiten gesteigerten mystischen Erlebens, wie sie das Mittelalter kannte, oder bei Menschen von krankhaft erregbarer, überreizter Phantasie vermag jene Vorstellung der Seelenbrautschaft eine Art von innerem und dennoch körperlichem Erleben hervorzurufen. Das blasser Bild gewinnt mit einem Mal Blut und Leben und übt eine unheimliche Macht aus auf ein willenlos der einen, beherrschenden Vorstellung hingeegebenes Gemüt.

Es ist nicht unerhört, daß solch mystisches Empfinden in einer Weise mißbraucht wurde, die die Erinnerung an jene Ereignisse aus den antiken Mysterienkulten wehrte. Es sei gestattet, auf einen derartigen Fall hinzuweisen, der sich in Frankreich im 18. Jahrhundert zutrug, wo infolge der quietistischen Mystik, die Molinos gelehrt hatte, und ähnlicher Strö-

1) Grundlegend ist Albrecht Dieterich, *Mithrasliturgie*, 2. Aufl., hrsg. v. R. Wünsche, 1910, S. 121 ff. Vgl. Pehrle, *Kultische Kauschheit*, *Rel.-gesch. Vers. u. Vorarb.* VI ff. Reitzenstein, *Poimandres*, S. 226 ff., derselbe, *Hellenistische Wandererzählungen*, S. 53; 137; 142; und besonders auch desselben Verfassers *Hellenistische Mysterienreligionen*, S. 20 ff.

mungen (ich erinnere an Madame Guyon und Frau de Chantal) das mystische Empfinden oft bedenkliche Erscheinungen annahm. Selten lag einer Mystik die Gefahr des Egoismus und des Erotischen näher, als gerade der damaligen. Ein angesehener Jesuit, Jean Baptiste Girard, wurde 1731 angeklagt *d'inceste spirituel, de magie et de sorcellerie*. Diese Vergehungen habe er sich seiner Schutzbefohlenen Marie-Cathérine Cadrière gegenüber zu Schulden kommen lassen. Mit einer Stimme Mehrheit wurde Girard freigesprochen und entging der Strafe, man hatte Feuertod beantragt. Zwei Jahre nach dem Prozeß starb er. Es kann uns gleichgültig sein, was von den Einzelheiten, die in der Geschichte des Prozesses¹⁾ überliefert werden, auf Wahrheit, was auf böswilliger Übertreibung beruhen mag. Lediglich darauf kommt es an, welche Äußerungen maßlos gesteigerter und schamlos mißbrauchter Ekstase man für möglich hielt und deshalb Girard zur Last legte. Die Cadrière hatte Visionen, die sich zunächst nicht von denen unterscheiden, die uns aus altchristlicher oder mittelalterlicher Mystik vertraut sind. Christus erscheint ihr und spricht zu ihr: *Ma fille, il faut, que vous ne soyez plus qu'une même chose avec moi et moi avec vous: et alors il s'engloutit en elle-même; et Jésus-Christ ne fut plus qu'un avec elle et elle qu'une avec Jésus-Christ* (§ 12). Girard fördert diese Anlagen und erzieht die Cadrière zu einem passiven Quietismus²⁾, indem er ihr

1) Über Girard und den Prozeß vgl. den Artikel „Girard“ in der *Biographie Universelle*, tom. XVII, Paris 1816, S. 448f. Der *Procès du père Girard*, die Prozeßakten erschienen 1731 in zwei Folio-bänden; im selben Jahre auch eine Duodeztausgabe in 8 Bänden. Ein Auszug daraus liegt mir vor: *L'historique du procès de la Cadrière contre le p. Girard in Causes célèbres rédigées par M. Richer*, tom. II, Amsterdam 1772. Zum ganzen vgl. man J. v. Görres, *Christliche Mystik* III, 1840, S. 676ff. S. 687 Anm. 1 nennt Görres eine vierbändige deutsche Ausgabe „Prozeß zwischen dem P. Girard und der J. Cadrière“, 1731/32, Köln.

2) Eine Einzelheit hebe ich hervor, weil sie auffallend an Wieland (siehe unten Kap. II, Abschnitt II) erinnert. Die Cadrière fragt, was

Bücher gibt, in denen die willige Hingabe an ekstatische Erscheinungen, Visionen, Verzückungen als verdientlich empfohlen wird, z. B. in *Molinos Guide spirituel liv. 3 chap. 15 n. 140: les extases, les ravissements, la liquéfaction, l'évanouissement, les baisers, les embrasemens, l'allégresse, l'union, la transformation, les noces, le mariage* (S. 31). Girard weiß ihre Erregung immer mehr zu steigern, bald hat sie auch *des visions obscènes*, die sie ihm, ihrem Beichtvater, klagte (S. 40). Die weiteren Einzelheiten mag selbst nachlesen, wer dazu verspart. Es genüge zu erwähnen, daß die „Histoire du Procès“ es vorzieht, jene *opération divine* des Père Girard in lateinischer Sprache zu schildern.

Ich würde kaum auf diese üble Erscheinung eingegangen sein, wenn nicht ein lehrreicher Umstand hinzukäme: Man hat auch aus diesem Skandal, wie aus jener antiken Mysterienprofanation des Jahres 19 in Rom eine Farce gemacht. Der Prozeß des Père Girard gab den Stoff ab zu einer dreiaktigen Komödie, die das Jahr darauf (1732) in Amsterdam erschien unter dem Titel: „*Le Nouveau Tarquin*“. Als Verfasser wird ein sonst wenig bekannter Lebel genannt.)

Man weiß, daß Pietismus und Herrnhutertum in mancher Beziehung das Erbe des Mystizismus angetreten haben, wenn auch mit starker Umbildung des Übernommenen. Besonders ausgeprägt ist eine schmachtende und klagende, auch recht unverhüllte „Jesuserotik“, die in Zinzendorf's Kirchenliedern bisweilen die abgeschmacktesten Formen annimmt. Man höre nur den Vers:

Und was er im Kabinett
Oder in dem Ehebett
Will mit seinem Bräutel machen,
Das sind gar geheime Sachen;
Das unter vier Äuglein
Müssen bleiben ganz allein.)

quétisme sei und erhält zur Antwort: *les quétistes croient que quand on est bien avec Dieu, tout est permis.*

1) Vgl. *Biogr. univers.* a. a. O.

2) Vgl. *Edvard Lehmann, Mystik im Heidentum und Christentum*, Leipzig 1908, S. 153.

Ich erwähne das, weil mir zufällig eine literarische Parodie dieser herrnhutischen Mystik bekannt wurde, die sich in den Formen unseres Novellenmotivs bewegt. In den „Begebenheiten einer Marktenderin“, herausgegeben von Julius von Voß, Berlin 1808, Bd. II, S. 66 ff. wird ein scheinheiliger Herrnhuter eingeführt, der sich in die hübsche Marktenderin verliebt. Eines Morgens erklärt er ihr, der Herr sei ihm im Traum erschienen und habe ihm befohlen, sie als seine Braut in Christo zu erwählen. Vermutlich werde auch sie ein Traumgesicht erhalten. Das trifft auch ein. In der Nacht, so erzählt die Marktenderin, als es eins geschlagen hatte: „O Wunder! trat eine weiße Gestalt in das mondbeleuchtete Kämmerlein, einen Blumenkranz um das Haupt, eine süße mir elisich tönende Stimme rief: Dein irdischer Bräutigam! Und die Erscheinung war unsichtbar. O ich habe des Herrnhuters Züge nur zu wohl erkannt.“

Da ich doch einmal abgeschweift bin, darf ich vielleicht, allerdings gegen jede Regel, auf das Satyrspiel die Tragödie folgen lassen, die uns wieder zurückführt in die Gedankenwelt der ausgehenden Antike, in die Kämpfe des erlöschenden Heidentums mit dem siegreichen Christentum. Ich meine eine Episode aus Ibsens „Kaiser und Galiläer“.) Helena, des Kaisers Schwester, ist nicht das „reine Weib“, als das sie ihrem Manne, Julian, erschien. Sie verrät sich in wirren Phantasien, in die sie, vergiftet, fällt:

(S. 2411.): O mein Gallos! – Wie Dein dichtes, lockiges Haar sich trotzig um den Nacken ringelt! O, dieser kurze, fleischige Nacken . . .

Zürnst Du mir, Herrlicher? Gallos ist ja tot, geköpft. Was für ein Streich muß das gewesen sein! Nicht eifersüchtig, Du mein Erster und Letzter! Gallos brenne im Höllenfeuer – Du warst es doch nur, Du allein, der –

1) I. Teil, 4. Akt. Seitenzahlen nach Ibsen, Sämtl. Werke (Volksausgabe), hrsg. v. J. Ellas und P. Schletter, Berlin, Bd. III. Der Plan des Werks ist gefaßt 1864; es erschien 1873.

Töte den Priester auch! Ich will ihn fürder nicht mehr sehen. Du kennst ja unser süßes Geheimnis. Du Sehnsucht meiner Tage, Entrücken meiner Nächte! Du selbst warst es ja, in Deines Dieners Gestalt, in der Betkammer, ja, ja, Du warst es, im Dunkel, in der Luft, in des Weihrauchs Schleierwolken – jene Nacht, da der werdende Cäsar unter meinem Herzen –

Mein Herr und mein Geliebter! Meint! Mein! –!

Julian (steht einen Augenblick unbeweglich, dann ballt er die Hand, streckt sie empor und ruft): Galiläer!

Von dem Galiläer stammelt Helena, den sie auch früher schon angerufen hatte (S. 220): „Süßer, heiliger Christus, habe ich nicht Tag und Nacht Dich angerufen“ – (S. 240) „O, süßer Jesus, hilf.“

Einiges Licht auf diese dunkeln Phantasien werfen die bitteren Anspielungen, die Julian im fünften Akt zu Sallust macht (S. 252):

„Sie war zu rein für dieses Reich der Sünde – darum stieg in jeglicher Nacht ein Engel vom Himmel in ihr Kämmerlein hernieder und rief sie. Oder –? Weißt du nicht, daß die Priester in Luleia ihren Tod so auslegten? Und die Priester müssen es doch wissen. Ist nicht ihr Leichenzug gewesen wie ein Triumphzug durch das Land? Strömten nicht die Frauen Viennas aus den Toren . . . zu Ehren der Himmelsbraut, die heimgeleitet ward in das Haus des Bräutigams? Worüber lachst Du? –“

Fortan habe ich Tag und Nacht die Hochzeitslieder gehört. Wisse: verklärt schwebt sie empor. Ja, sie war wirklich ein echtes Christenweib. Streng folgte sie das Gebot: sie gab dem Cäsar, was des Cäsars ist, und dem andern gab sie¹⁾ –.

1) Um diesen nicht zu Ende gesprochenen Satz sich zu ergänzen, muß man an den Anfang des zweiten Akts denken, wo Julian mit Gregor von Nazianz einen übermütigen Wortkampf führt über das Wort „gebet dem Kaiser“ usw. (S. 176 ff.). Im fünften Akt (S. 262) spricht Julian wiederum davon, in tiefem Ernst.

Weitereich: Der Trug des Nektarboos.

Doch nicht davon wollten wir sprechen. Du bist nicht eingeweiht in die Geheimnisse der Lehre, Sallust!

Die antike Überlieferung bietet meines Wissens keine Nachricht über Helena, die dem, was Ibsen mehr ahnen läßt als ausführt, vergleichbar wäre. Und auch in andern Dichtungen über Julian scheint derartige zu fehlen.¹⁾ Diese mystische Gottesbrautschaft, die Erscheinung des „Herrlichen“ in seines Dieners Gestalt, des Priesters, der getötet werden soll – das alles sind Züge, die Ibsen wohl selbständig in den Stoff verwoben hat. Denn gerade in der Zeichnung von Helenas Gestalt hat er sich völlige Freiheit gestattet.²⁾

Nach dieser Abschweifung von antiken Mysterien zu christlicher Mystik, die, hoffe ich, deshalb verziehen wird, weil sie die ungemeine Wandelungsfähigkeit des Themas an einigen äußersten Grenzpunkten zeigt, kehre ich wieder zur Antike zurück.

D. SKAMANDROS UND KALLIRHOE

Noch deutlicher als in der Geschichte von Paulina und Mundus tritt der novellistische Charakter eines andern Beispiels zu Tag, nämlich im zehnten der sogenannten Äschinesbriefe.³⁾ Die Fiktion ist die, daß der Schreiber des Briefes ein Abenteuer berichtet, das er mit seinem Freunde Kimon in Ilios gehabt haben will, wohin sie, wie so viele andere, gereist waren, um die Stätten zu sehen, von denen das Epos erzählte.⁴⁾ Eines Tages hatten sie Gelegenheit, den alten Brauch zu beobachten, demgemäß die Bräute der Stadt (αἱ γαμουμένην παρθέναι) vor

1) Soviel aus dem bei Foerster, Kaiser Julian in der Dichtung aller v. neuer Zeit (Studien zur vergleich. Lit.-Gesch. V, 1905, S. 11f.) vorgelegten Material ersichtlich ist.

2) Förster a. a. O., S. 75 Anm. 1.

3) Hercher *Epistolographi graeci*, S. 38; neue Ausgabe von Drerup: *Aeschines quae feruntur epistolae*, Leipzig 1904.

4) Über Ilios als Ziel von zahllosen Fremden und Weltenbummlern vgl. Brückner bei Dörpfeld, Troja und Ilios, 590.

der Hochzeit im Skamandros badeten. Kimon, dem ein junges und schönes Mädchen namens Kallirhoe besonders auffiel, verbarg sich im Gebüsch des Ufers und bekränzte sich mit Schilf. Als das Mädchen gebadet hatte und dem herrschenden Brauche gemäß die Worte sprach: „Λαβέ μου Κεάμανδρον τὴν παρθένειον“, da tauchte Skamandros-Kimon aus dem Gebüsch auf: „Ἥβειον“, ἔφη, „δέχομαι καὶ λαμβάνω Καλλιρρόην Κεάμανδρος ὄν, καὶ πολλὰ ἄγαθὰ ποιῶσα σοί“, ταῦτα ἅμα λέγων καὶ ἄρπάζας τὴν παῖδα ἄρπηνε γίνετο. Vier Tage nach dem Bad im Skamander pflegten sich nun die Neuvermählten⁵⁾ in feierlichem Zug nach dem Heiligtum der Aphrodite zu begeben. Da sah die schöne Kallirhoe ihren Skamandros unter den neugierigen Zuschauern stehen, erwies ihm ihre Verehrung (προσεκίνησε αὐτόν) und zeigte ihm ihrer alten Amme. Die erhob ein Geschrei und machte dadurch die ganze Geschichte offenbar. Die Freunde mußten fliehen und eilten in ihr Absteigequartier. Auf heftige Vorwürfe, die ihm sein Reisegefährte machte, erwiderte Kimon, indem er sich auf ähnliche Vorfälle berief, auf μῦθοι, die er erzählte (man denkt an Mundus in der Hegesippversion). In Magnesia am Mäander habe sich derartige zugetragen, und noch heute halte der Vater des Athleten Attalos nicht sich, sondern den Flußgott Maiandros für den Erzeuger seines Sohnes.⁶⁾ Und auch in Epidamnos habe sich ein ähnlicher Fall ereignet.⁷⁾

1) αἱ νεοκτὶ γαμουμένην, also nach Hochzeit und Heralia, vgl. Brückner, Athen. Mit. XXXII, 1907, S. 113f.

2) καὶ γὰρ ἐν Μαργιτιδι παρὰ τούτῳ περὶ Μαλιάνδρον τὸν ποταμὸν ἔφη γεγενησὶν ὅτι τις τῶν ἐκεί νῆων ἄρ' ὅς καὶ ἐπὶ εὐμαρὸν Ἄτταλον τὸν ἄθλητήν ὁ πατήρ, ἔφη, αὐτὸς οὐχ ἑαυτοῦ υἱόν, ἀλλὰ τοῦ Μαλιάνδρου εἶναι παῖδρα, καὶ διὰ ταῦτα αὐτὸν οὕτω πᾶν νομίζετο κορῆεν τε καὶ βίαιος εἶ ἔχειν. ἑπειδὴν δὲ πολλὰς λαβὴν κληρῶν καὶ ἀπειπάμενος ἔβη, τὸν ποταμὸν ἀπὸφ νεμεσίου λέγει, ὅτι νεκρὸς οὐ πατήρ ἀνεγύρισεν αὐτόν· οὐκ ἄρ' ἄραφ ἦ ἡτέριμος προφύσειος.

3) καὶ περὶ Ἐπιδαμνῶν δὲ ἄμοκας μῦθοι. κατὰν δὲ ἔφη μοι οὐκ ὄν' εὐθελὲς πεπεσῶν, ὅτι Ἡρακλῆος εἴη τὸ ἐκ μοιροῦ γεγενησὶ ἀπὸφ πατρός. Zu Herakles vgl. oben S. 1 Anm. 4 und S. 13. Die beiden Beispiele hat der Verfasser des Briefes gewiß nicht erfunden, vgl. Rohde, Psyche I 197 Anm.

Kimón, der einen zweideutigen Scherz machte¹⁾, schien noch Lust zu weiteren Abenteuer zu haben²⁾, aber da kamen schon die Verfolger die Tür zu und sie mußten eiligst das Haus des Melanippides³⁾ verlassen und flüchteten sich am Abend hinaus auf das Meer.

Ehe ich zur Besprechung des sachlichen Inhalts übergehe, ein paar Bemerkungen literarhistorischer Art. Die meisten der zwölf Äschinesbriefe nehmen vielfach aufeinander Bezug; darum meinte man, sie rührten wohl sämtlich von einer Hand her.⁴⁾ Daß dem nicht so sein kann, zeigen die Zeugnisse über die Briefe. Zwar nennt Philostratos⁵⁾ keine Zahl, wohl aber Photios: ἑννέα ἐπιστολάς, die man nach den Mäusen benannt habe.⁶⁾ Wir haben also einen Grundstock von neun Briefen, die als Erzeugnisse der späteren rhodischen Schule (nach Molón) anzusehen sind.⁷⁾ Zu diesen wurden später (nach Photios) noch drei weitere hinzugefügt, die ihrem Stoff nach natürlich älter sein können. Einer von diesen dreien scheint mir nun eben der zehnte zu sein. Er nimmt eine völlige Sonderstellung ein, inhaltlich wie formal. Er ist den dürftigen Schulerzeugnissen der andern Briefe unendlich überlegen. Reiseerlebnisse werden zwar auch in andern berichtet — dies vielleicht der Grund für

1) ἔγώ δέ οἱκ ἐπιδοσοτησίμην, ἔφη, ἀπὸ δὲ ἐολόχην (die Form ist für den Attiker, je nach der Auffassung der Wurzelstämme lex-doppelsinnig) καὶ ἑταίρων τ' ἦεν.

2) ὁ δὲ ἔφατο (καὶ βουρίαν) (ergänzt von Drerup) καὶ τρίτην Ἀπολλωνίου μοι δοκῶ καὶ Διονύσιου μαχαίρην ἔπεισε.

3) Brückner bei Dörpfeld a. a. O., S. 471 zu no. 65 glaubt, dieser Melanippides sei identisch mit dem aus Inschriften bekannten M., der sich der Gastfreundschaft des Augustus rühmte.

4) Bläß, Attische Beredamkeit III 2, S. 185, wo in Anm. 5 solche Beziehungen anmahnt gemacht sind — keine mit unserem Brief.

5) Vitae sophist. II, S. 24 K.: ἐπιστολάς, οὐ πολλὰ μὲν, εὐσημεύειας δὲ μετὰ καὶ ἦθους, ein Wertartikel, das man auf den zehnten gerade nicht wird anwenden wollen.

6) Bibl. 61, § 2, Μόλιος δὲ ἐπὶ ἐπιστολάς δὲ τὸν ἀρχαῖον τὴν ἑννέα Μουσίου, cf. cod. 264 ἐπιστολάς 9'.

7) Wilamowitz, Hermes 40, 1905, S. 147.

die Aufnahme des zehnten Briefs in das Corpus Aeschineum — aber doch nicht derartige und nicht in diesem Ton. Löst man die epistolographischen Wendungen des Anfangs¹⁾ und des Schlußsatzes ab, dann hat man den Bericht eines Abenteurers, wie er im Petron oder Apuleius stehen könnte, eine richtige Milesische Novelle.²⁾ Zum mindesten hinsichtlich des Stils wird es nicht fehlgegriffen sein, wenn wir uns einzelnes aus den ἀόλακτα βιβλία des Aristoteles von Milet in der Art dieses galanten Abenteurers vorstellen. Weiterzugehen und anzunehmen, innerhalb der Rahmenerzählung der Milesiaka³⁾ könne jenes Abenteuer gestanden haben, erzählt in der Ichform (wie der Kern des Briefs) — das wäre wohl vermessen. Wir wissen zu wenig über den Inhalt der Milesiaka, die paar Fragmente geben kaum Anhaltspunkte.⁴⁾ Unterhalten wollten sie, und das

1) Beiläufig eine Anmerkung zum Text. Der Anfang des Briefs lautet bei Drerup: ὁ δὲ Κίμων οἶα κατὰ πῶλον ἰούστη καὶ σιγαλὴν τῆμα δέδρακεν οὐκ ἦθους, οὐ νόμου φοβόμενος εὐθέως (δηγήσομαι). Die Ergänzung ist unnötig. Man lasse den ersten Satz als entrüsteten Stoßseufzer auf: ὁ δὲ Κίμων... οὐα δέδρακεν! Dann erst beginnt die geordnete Erzählung. Im folgenden liest Hercher nach der Überlieferung einiger Hss.: τὰ δὲ Κίμωνος ἔργα καὶ τὴν ἀρασίαν, οὐδ' εἰ μοι δέκα μὲν γλῶσσαι, (δέκα δὲ στόματ' εἶεν) βουλήναι ἀν ἀρασίαι λέγων. Die besseren Hss. geben nur δέκα γλῶσσαι. Es ist also schon früh die Anspielung auf die Homerverse B 489 vervollständigt worden, was wir mit Hercher anzunehmen keinen Grund haben. Sie waren bekanntlich (Belege in meinen Heilungswundern, S. 209) zu Anfang des 17. Jahrhunderts ein beliebter νόσος, hier werden sie ganz witzig zur Einleitung der eiputeratio verwendet.

2) Fabula milesiaca sanate schen C. Dillthey, De Caffinachi Cydippa, S. 102 Anm. den Brief, vgl. Rohde, Roman¹, S. 596 und Schmid in Christs Gesch. d. griech. Lit.¹, S. 575. Andere „milesische Novellen“ bei Epistolographen: Aristainetos I 8, II, 15, II, 22, letztere auch in der modernen Novellistik nachweisbar, vgl. Rohde a. a. O. S. 596 Anm. 2.

3) Als Novellen mit Rahmenerzählung sucht Lucas, Philologus 66, 1907, S. 16 ff. die Milesiaka zu erweisen.

4) Apuleius und den Ἀετοῦς ἢ ὄνος hat man von jeher in Parallele zu den Milesiaka gesetzt, doch hat man meines Wissens nicht auf eine

will der Briefschreiber auch: $\kappa\acute{o}\ \delta\acute{\epsilon}\ \acute{\alpha}\nu\ \iota\kappa\alpha\nu\acute{o}\varsigma\ \omicron\iota\mu\iota\ \gamma\acute{\epsilon}\lambda\acute{\alpha}\tau\epsilon\iota\sigma\iota\varsigma$, redet er am Schluß dem Adressaten an.

Nun steht noch eine merkwürdige Stelle in dem Brief, wo Kimon zur Rechtfertigung seiner Tat sagt: „Ich glaubte, wir müßten nun, damit nicht alles hier in Ilion tragisch und furchtbar sei, ein neues Erlebnis haben und etwas ins Werk setzen, wie es sich in Komödien bezüglich des Skamandros ereignet“ ($\kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omega\varsigma\ \delta'\ \acute{\epsilon}\delta\omicron\tau\ \kappa\alpha\iota\ \mu\omicron\iota\varsigma,\ \acute{\epsilon}\rho\theta\eta,\ \acute{\omega}\varsigma\ \mu\grave{\eta}\ \mu\omicron\upsilon\tau\acute{\alpha}\tau\alpha\iota\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\nu\ \iota\lambda\iota\omicron\nu\ \tau\eta\ \gamma\eta\ \kappa\alpha\iota\ \phi\omicron\beta\epsilon\rho\acute{\alpha}\ \eta,\ \mu\acute{\alpha}\kappa\epsilon\iota\nu\ \delta\epsilon\iota\nu\ \kappa\alpha\iota\ (\nu\acute{o}\nu\ \tau\iota\)\ \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\iota\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \kappa\omega\mu\omicron\upsilon\delta\iota\alpha\iota\varsigma\ \mu\epsilon\rho\iota\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \Sigma\kappa\alpha\mu\alpha\upsilon\delta\rho\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\rho\gamma\acute{\alpha}\tau\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$). Das kann schwerlich bloße Phrase oder Fiktion sein, sondern setzt doch wohl eine Komödienszene (Mythentravestie?) voraus, die dem Abenteuer Kimons vergleichbar war. Der entgegengesetzte Novellentypus — Zeus als Amphityron¹⁾ — ist auf der Bühne heimisch gewesen, und zur Komödienszene vom vermeintlichen Skamandros hätten wir eine schlagende Parallele im *Anabásis moerchus*, von dem ja schon die Rede war, und, in neuerer Zeit, im „Verlartten Sankt Franziskus“ und anderen Spielen. Die französische Bühne brachte die Skamandros-Kallirhoe-Geschichte mit Vorliebe zur Darstellung, vgl. darüber Kapitel II, D no. 6ff.

Was schließlich den sachlichen Inhalt des Briefes angeht, so mag sehr wohl einmal der einfühlige Glaube eines troischen Mädchens, das den landestüblichen Hochzeitsritus erfüllt, von einem Landesfremden mißbraucht worden sein. Denn ganz entsprechende Tatsachen sind noch in unserer Zeit festzustellen bei Völkern, wo verwandte Glaubensvorstellungen verwandte Bräuche erzeugt haben. Jenes Hochzeitsbad der troischen

auffällige Übereinstimmung hingewiesen. Man vergleiche nämlich Fig. 10 der *Miletia*: *ut cum penitus ulero suo recepit* mit der wüsten Szene im *Asókus* cap. 51: *ἡ ἄφρα* (die reiche Patrizierin) *εἰς ὄνυ κωπέδου* und der entsprechenden Stelle bei Apuleius, *met. X 22: totum me, sed prorsus totum recepit*. War das gemeinsame Vorbild dieses Abenteurers eine milésische Novelle?

1) So Drerup; überliefert ist $\kappa\omicron\iota\ \tau\iota$.

2) Vgl. oben S. 1 Anm. 4.

Bräute sollte ihre Ehe segnen. Der Flußgott selbst vollzieht nach ursprünglicher Vorstellung, die in der Anrufung des Skamandros noch durchklingt, die Vermählung mit den Bräuten und macht sie fruchtbar.²⁾ Ganz entsprechende Vorstellungen finden sich nun vielfach im Orient, wo einzelne Gewässer, in denen ein Heiliger haust (Chidr oder irgendein Wel), Fruchtbarkeit verleihen sollen. Unfruchtbare Frauen werden darin, um Kindersegen zu erlangen. Und hier ist noch in unserer Zeit vielfach die Tatsache festgestellt worden, daß sich schamlose Mönche den Glauben dieser Frauen zunutze machten und selbst die Rolle des Wel spielten. Ich führe die Zeugnisse an, die Curtius, Ursemitische Religion, deutsche Ausgabe 1893, mitteilt (S. XXII): „Asad Abdulláh, syrisch-protestantischer Geistlicher in Bérút, hat vor zwanzig Jahren ein von einem jetzt in Konstantinopel lebenden syrischen Katholiken verfaßtes, Músa-el-Hallák beitetes, von der türkischen Regierung verbotenes Buch gelesen, worin den maronitischen Mönchen derartige Schamlosigkeiten offen vorgeworfen wurden.“ In der Nähe solcher durch alten Kult geheiligten Quellen, Flüsse oder Höhlen mit einem Wasserloch sind in christlicher Zeit vielfach Klöster errichtet worden; dann entwickelte sich der Brauch, daß die unfruchtbaren Frauen die Nacht im Tempel zubrachten³⁾, weil sie vom Tempelheiligen, der nun die Stelle des Wassergeistes

1) Abgeschwächt ist diese ursprüngliche Vorstellung in dem allgemein verbreiteten Glauben an die fruchtbar machende Wirkung des Flußwassers. Durch Febrle a. a. O., S. 10 Anm. 4 werde ich aufmerksam auf Schol. Eurip. Phón. 347: $\epsilon\iota\delta\acute{\omicron}\tau\epsilon\alpha\nu\ \delta\epsilon\ \omicron\iota\ \nu\acute{o}\mu\omicron\iota\ \tau\acute{\omicron}\ \mu\alpha\kappa\alpha\iota\acute{o}\nu\ \acute{\alpha}\nu\omicron\lambda\acute{\omicron}\tau\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\tau\eta\rho\acute{\omicron}\tau\omicron\varsigma\ \mu\epsilon\tau\alpha\iota\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \mu\epsilon\tau\alpha\rho\eta\mu\acute{\epsilon}\tau\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma\ \acute{\omicron}\theta\alpha\rho\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \mu\epsilon\tau\alpha\iota\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \mu\eta\rho\iota\nu\ \sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma\ \mu\alpha\iota\omicron\mu\omicron\tau\iota\omicron\iota\alpha\nu\ \acute{\epsilon}\chi\theta\acute{\omicron}\sigma\omicron\mu\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \tau\eta\ \mu\epsilon\tau\alpha\iota\omicron\iota\omicron\nu\ \tau\acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\theta\upsilon\rho\ \kappa\alpha\iota\ \gamma\acute{\omicron}\nu\iota\omicron\mu\omicron\nu$. Zu dem Hochzeitsbrauch vgl. man außer Febrle und der dort genannten Literatur noch Nilsson, Griechische Feste, S. 367 Anm. 2 und Brückner, Athen. Mit. 32, 1907, S. 114.

2) Wie man im Altertum inkubierte, damit Asklepios Sterilität heile, auch im Okzident ist Inkubation bei Heiligen zu gleichem Zweck nachweisbar, vgl. meine Antiken Heilungswunder, S. 92ff.

vertrat, Kindersegen erhofften. Auch da ereigneten sich die gleichen Mißbräuche. Curtiss schreibt darüber (S. 123): „Das berühmte Heiligtum St. Georgs wurde früher, und zwar mit vollem Einverständnis der betreffenden Ehegatten¹⁾ von vielen Mohammedanerinnen aufgesucht. Allein allmählich beginnt man sich über das wahre Wesen desselben klar zu werden, und viele Mohammedaner verbieten ihren Weibern dorthin zu gehen.“ (S. 123 Anm. 2): „Ein glaubwürdiger Mann, der das Heiligtum besucht halte, schilderte mir persönlich einen derartigen Vorfall. Ebenso wird das maronitische Kloster des hl. Antonius (Már Antónius) unweit Bérat im Libanon von kinderlosen Weibern, selbst von Mohammedanerinnen viel besucht. Nach einem glaubwürdigen Bericht soll ein Mönch der Frau eines Moslems, die mit ihrem Mann im Kloster übernachtete, vorgespiegelt haben, er sei der Heilige und Spender des Kindersegens. Die Frau durchschaute zum Glück den Betrug.“

So wie wir in diesen verwandten Fällen vor Tatsachen stehen, so mag auch für das antike Beispiel ein tatsächlich geübter Mißbrauch die Grundlage gebildet haben. Der Vorfall wurde als novellistisches Motiv aufgenommen und verarbeitet, vielleicht bemächtigte sich auch die Komödie des wirksamen Stoffes. Die Analogie mit dem Ereignis aus dem Jahr 19 ist augenfällig.

E. EURIPIDES' ION UND OVID

Keines der bisher behandelten Beispiele reicht höher hinauf als in hellenistische Zeit; in griechische gelangen wir, wenn wir mit Erwin Rohde²⁾ annehmen, daß man bei einigen Versen aus dem euripideischen Ion³⁾ an derartige Geschichten denken darf. Es handelt sich um den Dialog zwischen Kreusa und Ion, wo Ion über seine Herkunft aufgeklärt wird und anfangs nicht an Apolls Vaterschaft glauben will, sondern an die Mög-

lichkeit einer Täuschung denkt. Doch möchte ich diese Andeutungen nicht pressen, und die Frage nach vorhellenistischen Beispielen unseres Novellentypus offen lassen. Um so schwerer wiegt aber eine Stelle aus Ovids Metamorphosen¹⁾, die ebenfalls bei Rohde angeführt ist. Sie zeigt, daß in augusteischer Zeit eine ganze Anzahl von Abenteuern jener Art bekannt waren, doch wohl, wie man hinzufügen möchte, in literarischer entwickelter Form. Semele erzählt ihrer Amme Berob — denn sie weiß ja nicht, daß es Juno ist, die vor ihr in der Gestalt der Amme steht — von der Erscheinung Jupiters. Die Amme ist bedenklich: wenn es nur auch Jupiter ist! So viele haben schon unter dem Vorgeben, Götter zu sein, keusche Frauen verführt. Wenn es wirklich Jupiter ist, soll er sich durch ein göttliches Zeichen legitimieren. So gibt Juno dann den verderblichen Rat. Diese vertraute Amme, die sich scheinbar so besorgt um ihre Herrin zeigt und nicht, wie sonst in unserm Novellenkreis, als bereite Helferin auftritt, ist eine neue Gestalt in diesem Kreis, eine gelungene Variation der typischen Figur. Sie kennt die mannigfachen Wege der Verführung und mahnt darum ihre Herrin zur Vorsicht — oder anders ausgedrückt: der Dichter kennt mannigfache Erzählungen von solchen Verführungen, denn er verrät es durch den Mund einer seiner Gestalten: *multi nomine divorum thalamos iniere pudicos.*

1) Ovid, met. III 280ff.: „*opto, Jupiter ut sis! ait. „metuo famen omnia. nulli nomine divorum thalamos iniere pudicos. nec tamen esse Jovem satis est. det pignus amoris, si modo verus is est.“*

1) Man vgl. dazu oben meine Anm. 4 auf S. 27.

2) Psyche I, S. 197 Anm.

3) Euripides, Ion 1488; 1523ff.; 1530; 1548.

ZWEITES KAPITEL

TRADITION DER ANTIKEN BEISPIELE UND
FREIE VERWERTUNGEN

ERSTER ABSCHNITT

A. DER TRUG DES NEKTANEBOS

Der Alexanderroman hat besonders im Mittelalter in weitestem Maße auf die Literatur des Orients und Okzidents eingewirkt, sie beeinflusst, wie wenig antike Stoffe sonst. Nur wer sich dies Gebiet zum eigensten Arbeitsfeld erwählt hat, kann erschöpfend über das Nachleben von Motiven handeln, die im Alexanderroman ihre Fassung gefunden haben. Jeder andere wird mehr oder minder Lückenhaftes bieten, da die Übersicht über das zerstreute Material außerordentlich erschwert ist; denn oft liegt es nur zum Teil oder in Sprachen, deren nicht viele mächtig sind, z. B. der slavischen, veröffentlicht vor. Bei dem Versuch, im folgenden eine Übersicht über das Nachleben der Nektanebosfabel zu geben, bin ich mir des Vorläufigen, Unfertigen, das ihm anhaftet, wohl bewußt. Ich möchte wünschen, daß ein Fachkenner ausfüllte, was hier fehlt, und besserte, was fehlgeschlagen ist.

I. BYZANTINER UND ORIENTALEN

1. Bei byzantinischen Historikern wird Alexanders Abstammung von Nektanebos bisweilen kurz erwähnt. So im 6. Jahrhundert von Malalas (S. 189 ed. Bonn.), dann zu Anfang des 9. Jahrhundert von Georgios Synkellos (I S. 487) und im 12. von Michael Glykas (S. 267). Ein gewisses Interesse bietet die Bemerkung des Georgios Kedrenos (I S. 264), der etwas ausführlicher darüber spricht; er berichtet zuerst, daß Nektanebos als Vater Alexanders gegolten habe, und führt dann fort: *Διόδωρος δὲ φησιν ὅτι Ἀλέξανδρος ἐστὶ Ἡρακλείου τὸ πρὸς πατρός εἶκε γένος, πρὸς μητρός δὲ Αἰσολίδων. ἔτιος δὲ τούτων ὁπὸ Ἀμμωνος τοῦ Διὸς καταληφθῆναι μυστεύουσι.* Hier sind noch ein-

mal die verschiedenen Genealogien nebeneinander gestellt, die eine harmonistische Tendenz im Alexanderroman zu vereinigen gesucht hatte.¹⁾ Das Byzantinische Alexandergedicht ist oben schon bei der Rekonstruktion des antiken Romans verwertet, braucht hier also nicht mehr erwähnt zu werden.

2. Bekanntschaft mit der armenischen Übersetzung des Alexanderromans setzt eine Bemerkung in der Armenischen Geschichte des Moses von Khoren voraus, der die Nektanebosfabel kurz ablehnt: „Nektanebos, den einige den Vater des Alexander sein lassen“.²⁾

3. Wir haben gleich zu Anfang gesehen, wie die Ägypter Alexander zum Sohn ihres einheimischen Königs gemacht hatten; in ähnlicher Weise bestritten auch persische Fassungen der Sage die Vaterschaft König Philipps. Das unterlegene Volk rächte sich, indem es dem Andenken seines Überwinders einen häßlichen Makel zufügte. Man erzählte nämlich, Alexander sei der Sohn des persischen Königs Dara und einer Tochter Philipps gewesen, die Dara zur Frau genommen, aber ihres üblen Atems wegen nach kurzer Zeit schmählich weggeschickt habe. Ausführlich ist das im „Buch der langen Geschichten“ des Abd Hanifa ad Dinwari (9. Jahrhundert) berichtet, ebenso in der Weltchronik des Tabari (9./10. Jahrhundert) und in Firduis Schahnäme. Auch das berühmte persische Alexandergedicht, das Nizami 1191 verfaßte, billigt diese Abstammungssage.³⁾ Eine vereinzelte Kontamination liegt vor, wenn das 1126 geschriebene per-

1) Vgl. oben S. 13.

2) Zacher, Pseudokallisthenes S. 87; Gutschmid, Berichte d. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 1876, S. 15 = Kleine Schriften III S. 298; Gildemeister, Ztschr. d. deutschen morgenländ. Gesellsch. 40, 1886, S. 90.

3) Spiegel, Die Alexandersage bei den Orientale, Lpz. 1881, S. 16; 34; 52; derselbe: Iranische Altertumskunde II, Lpz. 1873, S. 585; 600 f. Grien, *I nobili fatti di Alessandro Magno*, Bologna 1872, S. LXIV f.; besonders Noldeke, Beiträge z. Gesch. d. Alexanderromans, Denkschr. d. Wiener Akad. phil.-hist. Kl. Bd. XXXVIII, 1890, S. 351; 44; 50; 52.

sische Geschichtswerk Mugmil attawarich die Geschichte Alexanders im allgemeinen nach Firdausi berichtet, als Anfang aber die Nektanebosfabel aus einem nicht bestimmbar Alexanderbuch übernimmt.¹⁾

4. Wohl dem syrischen Alexanderroman verdankt der gelehrte Polyhistor Gregorius Abul Paradsch (bar Ebrāja) seine Kenntnis vom Trug des Nektanebos. In seiner syrisch geschriebenen, dem 13. Jahrh. angehörenden Chronik, von der auch ein arabischer Auszug existiert, spricht er von Nectabius²⁾: *Diciturque illum blanditis sibi concubitum cum Olympiade Philippi Regis Macedoniae uxore impetrasse, dum apud illam Astrologi munere fungeretur, eamque ab eo gravidam factam Alexandro Dithormain.*

5. Der syrische Alexanderroman wurde im 9. Jahrh. ins Arabische übertragen³⁾; aber die arabischen Historiker übernahmen in der Regel den Anfang des Romans nicht. Alexanders Abstammung wird bei ihnen entweder nach der historischen Tradition oder nach der persischen berichtet. Denn für die muslimische Dogmatik bedeutete der Trug des Nektanebos eine schwere Ketzerei. Entweder ist also gleich bei der Übertragung des Syrischen ins Arabische der Anfang des Romans nicht mitübersetzt worden, oder, was mehr Wahrscheinlichkeit hat, er wurde schon früh getilgt.⁴⁾ Diese im Lauf der Zeit immer mehr und mehr entstellte arabische Übersetzung des Syrischen kam, wahrscheinlich in Ägypten, in die Hände eines Arabers, der die auf Pseudokallisthenes beruhende Fassung des Alexanderromans kannte und auf Grund dieser Kenntnisse den verunstalteten Torso ergänzte. Er fügte den Schluß nach Pseudo-

1) Vgl. Naldöke a. a. O. S. 82.

2) Gregorius Abul-Pharagius, *Historia compendiosa* ed. Pococke, Oxoniae 1663, S. 58, vgl. Gregorius Abulpharagii sive Bar-Hebraei *Chronicon Syriacum* ed. Bruns et Kirsch, Lipsiae 1789, S. 34.

3) K. F. Weymann, Die äthiopische und arabische Übersetzung des Pseudokallisthenes, Diss. Heidelberg 1901; Ausfeld, Alexanderroman S. 21.

4) Weymann a. a. O. S. 76.

kallisthenes an und schickte die Vorgeschichte, die Nektanebosfabel, voraus. Dieser neugestaltete, uns verloren gegangene arabische Text ward (im 14.–16. Jahrh.) die Grundlage für den Äthiopischen Alexanderroman⁵⁾, der ja oben schon bei der Rekonstruktion des Pseudokallisthenes benutzt worden ist.

6. Arabische Übersetzungen scheinen auch für die hebräischen Alexanderberichte Mittelquellen gewesen zu sein. In der „Jüdischen Geschichte“ des sogenannten Josippus (Gorionides oder Joseph den Gorion) ist ein umfangreicher Auszug aus dem Alexanderroman enthalten, allerdings erst in den späten Erweiterungen, noch nicht in den Drucken von 1490 und 1541, und im arabischen und äthiopischen Josippus kürzer als in der Venediger Ausgabe von 1544, die den neueren⁶⁾ zugrunde liegt. Was über Nektanebos berichtet wird⁷⁾, entspricht im wesentlichen den Angaben bei Pseudokallisthenes (I 1–25). Eine in spezifisch jüdischen Anschauungen wurzelnde Variante besteht darin, daß der Kräuterkund des Nektanebos bei Olympias eine Englerscheinung hervorruft: *quidam nocte praeterita angeli specie mihi apparens dixit, quod Dei legatus sit, ac me laeto hoc nuntio affecto quod Deus ille auxilio futurus sit.* Natürlich ist das griechische Original nicht unmittelbar benutzt. Die Nachrichten des Josippus gehen zurück auf die *Historia de preliis*, und zwar auf eine bereicherte Fassung⁸⁾, die jedoch durch arabische Übersetzungen vermittelt zu sein scheint.⁹⁾

1) Weymann S. 83.

2) Von Gagnier, Josippus, Oxonii 1706, und Breithaupt, *Josephus Hebraicus*, Göttingen u. Leipzig 1710. Über Josippus vgl. Wellhausen, *Abh. d. Götting. Gesellsch. d. Wissensch.*, phil.-hist. Kl. N. F. I Nr. 4, 1897; Ausfeld, Alexanderroman S. 251. Eine englische Übersetzung gibt Budge hinter dem äthiopischen Alexanderroman S. 493–428.

3) II 9–14 bei Breithaupt.

4) Näheres gibt Ausfeld a. a. O. S. 26.

5) Vgl. Gaster, *Journal of the Asiatic Society* 1897, S. 491; Ausfeld, S. 26 Anm. 2. Einige auf Nektanebos bezügliche Entlehnungen aus Josippus (bei dem Jesuben Athanasius Kircherus im *Oedipus Aegyptiacus*, Rom 1652, S. 101, in Balzacs *Barbon* und sonst) weist Breithaupt zu II 9, S. 93 Anm. 9 nach.

Noch ein anderer Ausläufer des Alexanderromans in hebräischer Sprache existiert in Handschriften des 12. Jahrhunderts, eine Alexandergeschichte¹⁾, aus der nur eine Namenvariante hervorgehoben sei: Bildad (Nektanebos) verkündet die Erscheinung eines Gottes Digonia, ein Name, der auf Diogenes oder Dionysos zurückzugehen scheint.²⁾ Ich möchte das zweite für wahrscheinlicher halten und darin einen Nachklang der in griechischen Texten enthaltenen Verwandlung des Nektanebos in Dionysos³⁾ erblicken.⁴⁾

II. LATEINER UND OKZIDENTALEN

Für die abendländischen Alexanderdichtungen des Mittelalters gaben lateinische Fassungen die Grundlage ab. Im „Lateinischen Alexanderbuch“ sollen, nach einer Verordnung der Universität Toulouse aus dem 13. Jahrhundert, die Professoren der Grammatik mit ihren Studenten lesen.⁵⁾ Welches Alexanderbuch gemeint ist, kann kaum zweifelhaft sein, entweder handelt es sich um Leos Werk, die *Historia de preliis*⁶⁾, oder

1) Lévi, Festschrift zu Steinschneiders 80. Geburtstag, Leipzig 1896, S. 235–237, hebr. Text S. 142–163. Unter Benutzung weiteren Hs.-Materials ins Englische übersetzt von Gaster a. a. O., S. 499 ff. Über die Quellen vgl. Gaster a. a. O., S. 485 ff.

2) Gaster S. 492. 3) Vgl. oben S. 121.

4) Über weitere Beziehungen der Geburtsgeschichte zur hebräischen und orientalischen Literatur muß es genügen, auf Lévi, *Revue des études juives* III, 1881, S. 238 ff., 249 ff.; 258 zu verweisen. Die Rochester Dissertation von Donath, Die Alexandersage im Talmud und Midrasch, 1873, ist mir nicht zugänglich. Über die Beziehungen der Alexanderlegende zur jüdisch-orientalischen Eschatologie, die außerhalb des Kreises unserer Betrachtungen fallen, s. Kampers in der oben S. 1 Anm. 3 genannten Schrift, S. 70 ff.

5) Graesse, Lehrbuch einer allgemeinen Litteraturgeschichte II, III 1, S. 441.

6) Im folgenden mit diesem bei Germanisten und Romanisten gebräuchlicheren Titel genannt (abgekürzt Historia); der von Ausfeld nachgewiesene Titel ist: *Narrationes et victoriarum Alexandri Magni regis*, vgl. Alexanderroman, S. 21.

die Valerius epitome. Denn beide waren im ganzen Mittelalter außerordentlich verbreitet und liegen den meisten Alexanderdichtungen zugrunde. Auch bei Historikern und Chronisten, die über Alexander berichten, gehen die auf Nektanebos bezüglichen Nachrichten meist auf diese Quellen zurück.¹⁾ Ekkehart von Aura, der im Anfang des 12. Jahrhunderts seine Weltchronik schrieb²⁾, hat den Bamberger Codex der Historia benutzt³⁾, Gottfried von Viterbo in seinem *Pantheon* (um 1185) die Epitome⁴⁾, und ebenso gehen die Kapitel im *Speculum historiale* (V ff.) des Vincenz von Beauvais auf die Epitome zurück.⁵⁾

Im einzelnen bietet die Quellenbeurteilung Schwierigkeiten wegen der großen Verschiedenheit der Fassungen, die ein und dasselbe Werk in Handschriften und Drucken mit der Zeit annahm. Und all dies vielfach varierende Material ist nur zum Teil veröffentlicht oder in schwer zugänglichen Drucken vorhanden. Auch von den romanischen und deutschen Bearbeitungen der Alexandersage sind wichtige Werke noch nicht herausgegeben, so daß man oft genötigt ist, aus zweiter Hand zu schöpfen.

1. Das bedeutendste der lateinischen Alexandergedichte des Mittelalters, die *Alexandris* des Walter von Châtillon (Gautier von Lille), entstanden um 1180⁶⁾, spricht sich weder für noch

1) Vgl. Carraroli, *La Leggenda di Alessandro Magno*, Turin 1892, S. 264 ff.

2) *Monum. Germ. Hist.* VI, S. 62 ff.

3) Ausfeld, *Zeitschrift f. deutsche Philol.* XVIII, 1886, S. 383 ff.

4) Paul Meyer, *Alexandre le Grand dans la littérature française du moyen-âge* II, 1886, S. 332.

5) Paul Meyer a. a. O. S. 333 f.

6) Die genaueren Zahlen sind kontrovers. In einer eingehenden Untersuchung kommt Christensen, das Alexanderlied Walters v. Châtillon, Halle 1905, S. 13 (vgl. auch desselben Verfassers Aufsatz in den Preuß. Jahrb. 137, 1909, S. 280 ff.) zu dem Resultat: Abfassung zwischen 1178–82, Herausgabe einige Jahre später. Text bei Müllener, *M. Philippus Gualtheri Alexandris*, Leipzig 1863; Migne, *Patrol. Lat.* 209.

gegen die Sage von Alexanders Erzeugung durch Nektanebos aus. Walter folgt hauptsächlich den historischen Quellen, doch kennt er auch den Roman in lateinischen Bearbeitungen, vor allem die Valeriusepitome. An drei Stellen wird auf die Vaterschaft des Nektanebos angespielt. Einmal von Alexander selbst (I 46L): *Semperne putabor Nectanebi proles?* Dann in einer Rede des Memphites Zoroas (III 167L): *Nectanabi non infitanda propago, dedecus aeternam matris*, und endlich von Darius (II 333): *spurius ille puer*. Dadurch, daß Walter all diese Beziehungen in Reden verlegt, trägt er ganz geschickt dem Gerücht Rechnung, ohne sich selbst dazu zu bekennen. Walters Alexandreis ist oft benützt und nachgeahmt, ich werde im folgenden mehrere dieser Werke zu nennen haben.

2. Im 13. Jahrhundert verließ Quilichinus von Spoleto seine Alexandreis in engem Anschluß an die Historia, gibt also auch die Geburtsgeschichte ausführlich wieder. 1236 war das Gedicht beendet, eine Ausgabe existiert noch nicht. Bis jetzt sind fünf Handschriften nachgewiesen¹⁾, eine weitere erkannte ich in dem lateinischen Alexandergedicht einer Heidelberger Handschrift (Cod. Sal. S. 29 b).²⁾ Die Nektanebosepisode beginnt in diesem Codex fol. 35 b und endet fol. 37 b mit Nektanebos Tod. Eine deutsche Bearbeitung dieser Alexandreis, der sogenannte „Große Alexander“, ist jetzt nach einer Wernigeroder Handschrift des Jahres 1397 herausgegeben.³⁾ Die Übereinstimmung mit dem Gedicht des Quilichinus ist oft so groß, daß der deutsche Text zur Herstellung des lateinischen Origin-

1) Vgl. Neuling in Braune-Pauls Beiträgen z. Gesch. d. deutschen Sprache X, 1885, S. 315 ff. Proben aus einer Wiener Hs. veröffentlichte Endlicher, Wiener Jahrbücher d. Lit. 57, 1852, Anzeigebblatt S. 13 ff. Die Kapitelüberschriften des Florentiner Codex sind mitgeteilt bei Grion, *I nobili fatti di Alessandro Magno*, 1872, S. 187 ff.

2) Den Hinweis auf diese Sammelhandschrift verdanke ich Herrn Prof. Petsch, der sie in den Neuen Heidelberger Jahrbüchern XVI 1910, S. 25 f. beschreibt.

3) Von G. Gatz, in den Deutschen Texten des Mittelalters, hrsg. v. d. Preuß. Akad. d. Wissensch. 1908, Bd. XIII.

nals herangezogen werden kann. Daneben finden sich aber auch Abweichungen und Erweiterungen. In der Vorgeschichte (v. 97–346) wird z. B. die Schlacht und die Erscheinung des helfenden Wurmes geschildert (v. 140–162), das fehlt bei Quilichinus, wenigstens im Heidelberger Codex. Die Sprache des „Großen Alexander“ weist in mitteldeutsches Gebiet, vielleicht in den Breisgau⁴⁾, die Übertragung scheint zwischen 1390 und 1397 erfolgt zu sein.⁵⁾

Der Gang der Erzählung in der Alexandreis des Quilichinus stimmt bis auf wenige Abweichungen mit dem italienischen Prosaroman des 13. Jahrhunderts⁶⁾ überein. Doch glaubt man, auf Grund sprachlicher Indizien für diesen eine französische Quelle annehmen zu müssen — was aber nicht unbestritten ist.⁷⁾ Genaueres über die Frage, ob etwa Quilichinus die Vorlage für den Prosaroman gewesen sein kann, oder ob beide aus der gleichen Quelle geschöpft haben, wird sich erst feststellen lassen, wenn seine Alexandreis herausgegeben ist.

Die Nektanebosabel des erwähnten italienischen Prosaromans entfernt sich, soweit sie sich auf die Täuschung der Königin bezieht, kaum von der Vulgata. Auch sonst lassen sich Erwähnungen von Nektanebos' Vaterschaft bei italienischen Schriftstellern nachweisen, so im 13. Jahrhundert bei Brunetto Latini⁸⁾, ferner in einem anonymen Dankekommentar von 1379.⁹⁾ Im 15. Jahrhundert beginnen dann die italienischen Übersetzungen der Historia.¹⁰⁾

3. Zu französischen Quellen waren wir eben schon kurz geführt worden. Dort war der Stoff der Alexandersage in dichterischer Form schon beträchtliche Zeit vor der ersten lateinischen Alexandreis verarbeitet. Die älteste romanische Dichtung ist das franco-provenzalische Alexanderlied des Alberic von Besan-

1) Neuling a. a. O. S. 378. 2) Neuling a. a. O. S. 382.

3) Hrag. von Grion a. a. O. S. 1 ff. 4) Neuling a. a. O. S. 331.

5) Grion a. a. O. S. CXL I; Carraroli a. a. O. S. 247 ff.

6) Grion a. a. O. S. CXLIX.

7) Grion a. a. O. S. CLXII Anm. I.

8) Walzrich: Der Trug des Nektanebos.

çon³⁾ aus dem Ende des 11. Jahrhunderts. Alberic kannte eine ältere Gestalt der Historia, die aber auch schon Zusätze aus Valerius enthielt.³⁾ Er lehnt die Fabel von der Erzeugung Alexanders durch den Zauberkünstler Nektanebos schroff ab (Strophe IVL):

<i>Dicunt aliquant estrobatour</i>	<i>Qu'anz fud de ling d'emperateur</i>
<i>Quel reys fud filz d'escantour:</i>	<i>Et filz al rey Macedoner.</i>
<i>Mentent felon loengetour;</i>	<i>Philippus ab ses pare non;</i>
<i>Mot en credrez nec un de iour,</i>	<i>Meyllor oasal non vid ainz hom.</i>

Etwa um 1160 wurde Alberics Gedicht in französische Zehn-silbnerliraden übertragen, und auch dies erste französische Alexandergedicht³⁾ ist mit Alberic in der Zurückweisung der Nektanebosfabel einzig (v. 58 ff.):

*Quant li VII. maistre Forent apris forment,
Un en i ot de plus grant escient:
Sur toz les autres sot ell d'enchantement,
Nektanebos ot nom, men escient.
Par lo reume o desient la gent
Que Alix. ert sis filz veirement:
Plusor o distrent, mos il ne fu nient:
Li zels Felis Feingendrez veirement etc.*

Ende des 12. Jahrhunderts hat dann Alexander von Bernai (oder von Paris) den Eingang dieses Gedichts in Alexandrinern gebracht und damit einen Teil des metrischen Alexanderromans geschaffen, dessen spätere Abschnitte Lambert le Tort ausge-

1) Das erhaltene Bruchstück hat Paul Heyse in einer Curtiushandschrift zu Florenz entdeckt und veröffentlicht, Romanische Iredita, Berlin 1856, S. 105 f. Sonstige Ausgaben: Bartsch, *Chrestomathie de l'ancien françois*, S. 17 ff.; Stengel, *Ausg. u. Abh.* 172 ff.; Paul Meyer, *Choix d'anciens textes* no. 14; Paul Meyer a. a. O. I, S. 11 f. Abdruck auch in Kitzels Ausgabe von Lamprechts Alexander (siehe unten). Eine Übersetzung bei R. E. Ottmann, Das Alexanderlied des Pfaffen Lamprecht, Halle, bei Hendel, S. 257 f.

2) Awefeld, Quellen zu Rudolf von Ems Alexander, Progr., Donau-schingen 1883, S. 5.

3) Paul Meyer a. a. O. I, S. 25 ff.

arbeitet hat.³⁾ In diesem *Romans d'Alexandre*³⁾, der in zahlreichen Handschriften überliefert ist, wird in der Regel die Version des antiken Alexanderromans abgewiesen:

(S 5, 11.) *quar il plusior distrent, sans nule legerie
que Alexandres est nés de bastarderie;
car à l'ians n'y fut nés, si com la letre die,
ert l. ciers de l'pais, plains de grande voidie;
Natus ot a non en la langh e arable:
à l'estre aida l'enfant, col que nus il en die.*

Aber eine Handschrift der Pariser Nationalbibliothek³⁾ bietet eine vom gewöhnlichen Text stark abweichende Darstellung, sie verrät genauere Kenntnis der Romanüberlieferung. Sie erwähnt die Verwandlung des Zaubersers in eine Schlange³⁾:

*A icel tans en furent les geus espoentés,
Et distrent d'Alexandre he dut estre engewés
D'un maistre entantaour en dragon figurés.
Mats ihe fu memtoingue, ne fu pas verités etc.*

Ferner behält sie den Tod des Nektanebos durch Alexander bei. Da nun aber die Vaterschaft des Nektanebos als Lüge abgewiesen war, mußte auch das Orakel, das dem Zaubers den Tod durch seinen Sohn prophezeit hatte, abgeändert werden. So heißt es denn³⁾, er werde sterben durch ein *jeune enfant*. Diese beiden Fälle, die mehr bieten als die sonstige französische Überlieferung, weisen also auf Benutzung noch anderer Quellen, vermutlich des Valerius³⁾, hin.

Auf Grund des Alexanderromans des Alexandre von Bernai und Lambert le Tort und lateinischer Quellen schuf sodann, wohl im 13. Jahrhundert, Eustache von Kent seinen großen, noch ungedruckten *Roman de toute chevalerie*.³⁾ Er bricht

1) Das nähere über die verwickelten Fragen nach der Abfassung der einzelnen Teile bei Paul Meyer a. a. O. II, S. 211–253.

2) Hrg. von Michelant, Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, Bd. XIII, 1846.

3) Nr. 789; bei Meyer a. a. O. I 105 ff.

4) Meyer I, S. 120, v. 135 ff. 5) Meyer I, S. 158.

6) Meyer II, S. 248. 7) Auszüge bei Meyer I 195 ff.; II 273 ff.



mit der bisherigen französischen Tradition und gibt in breiter Ausmalung den Trug des Nektanebos wieder. Er hat unverkennbar Freude an der Episode, das zeigt schon die Art, wie er sie einführt¹⁾:

*Ceo fu en avell en l'entrant d'esté
Cum cil bois sunt follus, Roi e borguné.
E chantent cil oisel ke l'iver ont passé;
Tote rien s'esjoist fors cil desnaturé.*

Nektanebos erblickt die Königin, die von einem glänzenden Gefolge umgeben ist, verliebt sich in sie, stellt ihr das Horoskop und verkündet ihr Ammons Erscheinung und die Geburt eines Sohnes. Dann folgt der Traumzauber, die Verkleidung des Nektanebos, Alexanders Erzeugung und der Traum, der Philipp täuschen soll — alles im wesentlichen übereinstimmend mit der Valeriussepitome.

Die französischen Prosaromane, von denen der erste noch in die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts, zwei andere ins 15. Jahrhundert gehören, schließen sich meist der lateinischen Überlieferung (Valeriussepitome), zum Teil jedoch auch der französischen an.²⁾ Auch die sonstigen Erwähnungen der Nektanebosfabel, wie bei Rogiers³⁾, der um 1230 starb, und bei Jean de Courci⁴⁾, gehen meist auf die Valeriussepitome zurück; Jean de Courci bezweifelt diese Überlieferung, da derartiges im Widerspruch zur Bibel und zu Aristoteles stehe.

4. Von weiteren romanischen Alexanderdichtungen ist der italienische Prosaroman, der mit Quixichinus und französischen Quellen zusammengeht, schon genannt. Auch Spanien hat ein Alexanderepos aufzuweisen, das *Poema de Alexandro*.⁵⁾ Als

1) Meyer I, S. 209 v. 100 ff.

2) Meyer II 300 ff.; Berger de Xivroy, *Notices et extraits des Manuscrits de la Bibliothèque du Roi*, XIII, Paris 1838, S. 292 ff. Weismann, *Alexandergedicht des Pfaffen Lamprecht II*, S. 371 f.; 380 f.

3) Vgl. Meyer, II 462.

4) Vgl. Meyer, II 350 f.

5) Hrg. von Sanchez, *Coleccion de poetas castellanos et siglo XV*, Bd. III, 1782; von Janer in *der Biblioteca de autores españoles*, Bd. 57, S. 187 ff.

Dichter betrachtete man früher Juan Lorenzo Segura, doch ist diese Vermutung unsicher.⁶⁾ Das *Poema*, das um die Mitte des 13. Jahrhunderts entstand, beruht auf der Alexandreis des Walter von Châtillon⁷⁾, und erkennt deshalb Nektanebos nicht als Vater Alexanders an, erwähnt ihn nur als seinen Lehrer.

5. In der englischen Literatur erscheint schon sehr früh eine Erwähnung des Nektanebos, schon bei König Alfred (849—900), der eine angelsächsische Bearbeitung der Weltchronik des Orosius unternommen hat.⁸⁾ Während es im Text des Orosius nur heißt, Alexander habe das Ammonion besucht *ut inominam sibi patris incerti et infamiam adulterae matris aboleret*, fügt Alfred erläuternd hinzu, man habe „Nectanebusda“ für Alexanders Vater gehalten.⁹⁾ Es entspricht das überhaupt dem Verfahren König Alfreds, der sich nicht sklavisch an sein Original hält, sondern sich öfters die Freiheit nimmt, etwas wegzulassen oder neues hinzuzufügen.⁹⁾

Eine besondere Alexanderdichtung liegt vor in der Romanze *Kyng Alisaunder*¹⁰⁾ (14. Jahrhundert), die nach den Worten des Verfassers (er ist nicht bekannt) auf französischen und lateinischen Quellen beruht; besonders der „*Roman de toute chevalerie*“ des Eustache von Kent ist benutzt¹¹⁾, jedoch in durchaus freier Weise. Der Dichter kleidet mit lebendigem Empfinden die alte Fabel in ein neues Gewand; die Helden sehen aus wie die Ritter seiner Zeit, und Olympias ist die vornehme Dame, die ein großes Fest gibt, um ihre strahlende Schönheit zeigen zu können. Mit glänzendem Gefolge reitet sie durch

1) Morel-Fatio, *Romania* VI, S. 12; Carraroli a. a. O. S. 226 ff.

2) Morel-Fatio a. a. O. S. 591.; Carraroli a. a. O. S. 229.

3) Ausgabe des agr. Textes und des lat. Originals von H. Sweet: *King Alfreds Orosius*, London 1883.

4) S. 126 f. ed. Sweet.

5) Vgl. R. Pauli, *König Alfred*, Berlin 1851, S. 227.

6) Hrg. von Henry Weber, *Metrica! Romances I*, London 1810, Kap. I—IV enthalten die Nektanebosgeschichte. Inhaltsübersicht bei Weismann a. a. O. II, S. 407 ff.

7) Vgl. Paul Meyer a. a. O. II 294 f.

die Straßen der Stadt, zwischen den mit Teppichen reich geschmückten Häusern hindurch, und unter den zahllosen Neugierigen befand sich Nektanebos, der sie so unverwandt anstarrte, daß die Königin anhielt und ihn nach seiner Herkunft fragte. Die Bezauberung der Königin und Alexanders Zeugung stimmen mit der *Valgata* überein, während die Deutung von Philipps Traum davon stark abweicht. Bemerken will ich noch, daß die Barone im Gefolge der Königin zu Philipp die Nachricht senden, seine Gemahlin sei schwangeren Leibes.¹⁾

Auch in Gowers *Confessio Amantis*, deren Ausarbeitung sich bis 1393 hinauszog²⁾, ist eine ziemlich eingehende Darstellung des Truges des Nektanebos enthalten.³⁾ Die Hauptquelle für Gower war Eustache von Kent, aber auch die *Historia* und *Valerius* sind benutzt. Die vielen Übereinstimmungen mit dem *Kyng Alisaunder* beruhen nicht auf Kenntnis dieser Romanze, sondern auf Benutzung der gemeinsamen Quelle, eben dem *Roman de toute chevalerie*.⁴⁾

6. Bevor ich zu den deutschen Alexanderdichtungen übergehe, die uns länger beschäftigen werden, möchte ich kurz die niederländischen und skandinavischen berühren.

Der volkstümlichste und bedeutendste niederländische Dichter des Mittelalters, Jakob von Maerlant, schrieb gegen 1260 seine *Alexanders Geesten*⁵⁾, eine etwa 15000 Verse umfassende Übertragung der *Alexandreis* des Walter von Châtillon. Er erweitert stark, gerade auch die Geburtsgeschichte ist wortreich dargestellt.⁶⁾ Natürlich kann sie nicht aus Walter stammen, wo sie ja fehlt, sondern muß anderswoher übernommen sein, vermutlich aus einer französischen Quelle. Den Roman des Alex-

andre von Bernal und Lambert le Tort kannte Maerlant.⁷⁾ Er hat dann in seiner Bearbeitung des *Speculum historiale* des Vinzenz von Beauvais, im *Spiegel Historiaal*, die Alexander-sage ebenfalls behandelt.⁸⁾ Dagegen wird in der *Rymbybel* der Geburtsgeschichte keine Erwähnung getan.

Aus den Werken dieses Dichters ging die Geschichte in die niederländische Prosabel über, und zwar in zwei Fassungen. Der eine Text, der in der Handschrift einer Prosabel aus dem Jahr 1358 erhalten ist, geht auf die *Historia*, die Epitome und Maerlants *Geesten* zurück⁹⁾; der andere, in Handschriften aus dem Jahr 1360, hat besonders aus Maerlants *Spiegel* geschöpft.¹⁰⁾ Um eine Paraphrase von Maerlants *Spiegel* handelt es sich auch bei dem Werk, das man früher das „niederländische Volksbuch“ von Alexander nannte, nämlich bei dem 1477 und öfter erschienenen Buch *Die Historie, dat leven ende dat regiment des alre grootsten ende machtichsten coninc Alexanders*.¹¹⁾ Vom *Speculum Historiale* des Vinzenz von Beauvais, das Maerlant metrisch bearbeitet hatte, erschien später (1515) auch eine niederländische Prosaübersetzung, aus der ich nur Proben nehme.¹²⁾

7. Wie Maerlants *Geesten* von Walter von Châtillon, so ist auch das nordische Alexandergedicht durch jene lateinische *Alexandreis* angeregt, nämlich die *Alexanders Saga*¹³⁾, die Brandr-Jónsson um 1262/63 am norwegischen Hof bearbeitete.¹⁴⁾ Wie in seinem Vorbild, wird auch hier die *Väterschaft* des Nektanebos nur kurz erwähnt.¹⁵⁾

1) Vgl. Te Winkel in *Pauls Grundriß d. germ. Philol.* II 1, S. 425.

2) 14 Hrsrg. von Vries und Verwijs, Bd. I, Leiden 1863, S. 138 ff., nach Vinc. Bell. V 1 ff.

3) S. S. Hoogstra, *Prozuberwerbungen van het leven van Alexander den Grooten*, 1898, S. XXXVIII., S. LXVIII. Text S. 1-5.

4) Hoogstra S. LXXXVII. Text S. 38-46.

5) Hoogstra, CXXXIV ff.; CXXXVI.

6) Von Hoogstra S. CXLIII. mitgeteilt.

7) Hrsrg. von C. R. Unger, *Christiana* 1848.

8) Vgl. Mogk in *Pauls Grundriß* I 1, S. 875f. 9) S. 11. Unger.

1) V. 453 ff.

2) Ausgabe von Macaulay in *Early English Text Society Extra Series*, Bd. 81 n. 82; über die Entschöpfung vgl. Macaulay, Bd. 81, S. XXI ff. Kleinere bequeme Ausgabe von Morley, London 1889.

3) Buch VI Vers 1789 ff. ed. Macaulay (Bd. 82, S. 215 ff.).

4) Vgl. Macaulay, Bd. 82, S. 519.

5) Hrsrg. von Snellaert, Brüssel 1860. 6) Bd. I v. 169 ff.

8. An Alberic von Besançon schließt sich das älteste deutsche Alexandergedicht an, das der Pfaffe Lamprecht¹⁾ in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts schrieb. Seiner Quelle folgend²⁾ lehnt auch Lamprecht die Vaterschaft des Nektanebos ab (v. 71 ff.):

Nû sprechent böse lügenäre,
daz er eines gouchelâres sun wære.
di ez imer gesagent,
di ligent alsô böse zagen,
oder di es i gedahten.
er was rehter cheiser slahet,
nimer geloubt ez nehein fram man.
sinen vater ich wol gemessen kan . . .
Philippus hiez der vater sin.³⁾

Lamprecht erwähnt auch die Ermordung des Zauberers (v. 229 ff.):

A wie wol einem sinem meister daz erschein:
er sitz in ze tal uber einem stein,
daz ime sin hals enzwei brast,
wande er im ein luge rû sprach.
nû sprechent böse lügenäre,
daz der sin vater wære.
a wie ubele ich daz gelouben mach,
wande er im sin hals enzwei brach.

Man hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß dieser ausführliche Protest gegen die Fabel deren weite Verbrei-

1) Hrsg. von Weismann, Frankfurt 1850; maßgebende Ausgabe von K. Kinzel (Germanist. Handbibliothek Bd. VI, Halle 1885). Neu übersetzt und eingeleitet von R. E. Ottmann, Halle, Hendel.

2) Über Lamprechts Quellen und das Textverhältnis vgl. Haczyk, Zeitschr. f. deutsche Philol. IV 146 ff.; Müller, ebd. X, S. 1 ff.; Zacher X 89 ff.; 103; XI 399 ff.; Kinzel X 14 ff.; 47 ff.; 54 ff.; XI 385 ff.; XIV 380 ff.; XV 224 ff.; XVI 121 ff.; XX 88 ff.; vgl. in Kinzels Ausgabe die Einleitung; Christensen, Beiträge zur Alexander Sage, Programm, Hamburg 1883, S. 1 ff.; Th. Hampe, Über die Quellen der Straßburger Fortsetzung von Lamprechts Alexanderlied, Bonner Diss., Bremen 1890.

3) Dies die Verse der Vorauer Hs. Anders lautet der Text der Straßburger Hs., vgl. Kinzels Ausgabe S. 31.

tung voraussetze.⁴⁾ Übrigens machte es einige Schwierigkeiten, Nektanebos zu eliminieren; und sowohl Alberic wie nach ihm Lamprecht haben, ungeschickt genug, Einzelheiten beibehalten, die nur im Zusammenhang der Nektanebosfabel verständlich sind.⁵⁾ Um nur eins zu nennen: Lamprecht behält an einer späteren Stelle (v. 2980 ff.) aus der Historia den Traum Alexanders, der Ammon erblickt, bei. Nun hat ja Lamprecht mit Nektanebos auch Ammon eliminiert und Philipp für den echten Vater Alexanders erklärt. So läßt er eben unbedenklich den König Philipp im Traum erscheinen, der sich der Königin als „ein gewaldich got“ zu erkennen gibt (v. 3007).

Diese Klippe hat die wohl ins 13. Jahrhundert gehörige Basler Bearbeitung von Lamprechts Alexander⁶⁾, die in eine Basler Weltchronik eingelegt ist, vermieden; denn sie setzt im Gegensatz zu Lamprechts ursprünglichem Gedicht die ganze Nektanebosfabel ein (v. 1—542), da kann also an jener späteren Stelle Ammon selbst erscheinen. Der Basler Alexander schließt sich an einen der jüngeren, überarbeiteten Texte der Historia an.⁷⁾ Deutlich tritt die Tendenz hervor, die Derbheiten und Einzelheiten des Liebesabenteuers, wie es die lateinischen Texte darbieten, zu mildern.⁸⁾ Daß es überhaupt mitgeteilt wird, hängt zusammen mit einer gewissen Gegensätzlichkeit zu der Fassung Lamprechts. Alle Stellen, welche dort geistliche Re-

1) Kinzel, Einleitung S. XVI.

2) Haczyk, Zeitschr. f. deutsche Philol. IV, S. 147.

3) Hrsg. von Werner, Bibliothek des literarischen Vereins Stuttgart Bd. 184 (1881); Druck auch in Kinzels Lamprecht. Über beider Verhältnis untereinander und zu ihren Quellen vgl. Werner, Sitz-Ber. d. Wiener Akad. phil.-hist. Kl. Bd. 93, 1879, S. 10 ff., 80 ff.; Kinzel a. a. O. S. XVI. mit weiteren Literaturangaben; Rebling, Zur Basler und Straßburger Rezension von Lamprechts Alexander, Progr. Neubrandenburg 1889.

4) Vgl. Werners Ausgabe S. 3; Christensen a. a. O.; Kinzel Ausgabe S. XVI; Austfeld, Quellen zu Rudolfs von Ems Alexander, Progr. Donaueschingen 1883, S. 5.

5) Werner, Sitz-Ber. a. a. O. S. 89f.

miniszzenzen enthalten, folgt der Basler Alexander, der also von einem weltlichen, nicht allzu gebildeten Bearbeiter herrührt.¹⁾

Die Formvollendung der klassischen Periode der mittel-hochdeutschen Dichtung zeigt im 13. Jahrhundert das Alexander-gedicht Rudolfs von Ems, das in zu großen Dimensionen angelegt war und nicht vollendet wurde. Mit großer Breite ist Alexanders Jugend und die Nektanebosepisode dargestellt. Der ägyptische Magier führt seine Gaukelkünste mit Hilfe des Teufels aus, der damals die ganze Heidenschaft in seiner Gewalt hatte, und Olympias erscheint als das betrogene, beklagenswerte Weib.²⁾ Auch Rudolf von Ems schöpft aus einer interpolierten Fassung der *Historia*.³⁾ Lamprecht's Alexander war ihm nicht unbekannt, aber er verachtete ihn wegen seiner ungeschliffenen Verse — die natürlich von seiner Sprachglätte weit entfernt sind — und lobt dafür zwei andere uns nicht erhaltene Alexanderdichtungen, die des Biterolf und Berchold von Herbolzheim.⁴⁾

Kaum minder breit als Rudolf von Ems läßt sich in den siebziger Jahren des 13. Jahrhunderts Ulrich von Eschenbach auf die Jugendgeschichte ein. Sein Alexanderlied⁵⁾, das er Wenzel II. widmete, will ein Unterhaltungsbuch sein; deshalb verschmähte er kaum eine der umlaufenden Anekdoten über Alexander und ging noch unbedenklich über seine Quellen hinaus.⁶⁾ So gibt er in vielen Versen eine Schilderung der

1) Kinzel, Zeitschr. f. deutsch. Philol. X, S. 53.

2) Zingerle, Quellen zum Alexander d. R. v. Ems 1885 (Germanistische Abhandlungen IV) S. 7. Da die lang erwartete Ausgabe noch nicht erschienen ist, muß ich es bei obigen Bemerkungen bewenden lassen.

3) Zingerle S. 73; Ausfeld a. a. O. S. 7.

4) Die Literaturstelle aus Rudolfs Alexander ist öfters gedruckt, vgl. v. d. Hagen, Männesinger IV 865 ff.; Zacher, Zeitschr. f. deutsche Philol. X 96 ff.; vgl. auch Ottmann a. a. O. S. XIX Anm.

5) Hrgv. von Toischer, Bibliothek des Literarischen Vereins Stuttgart Bd. 183.

6) Vgl. Toischer, Sitzungs-Ber. d. Wiener Akad. phil.-hist. Kl.

„söezen minne“, von der Neptanabus befallen ist (v. 295 ff.). Nektanebos schreibt der Königin einen Liebesbrief (v. 421 — 478), wird aber von ihr erzürnt und entschieden abgewiesen. Jetzt nimmt er seine Zuflucht zur Zauberkunst (v. 625 ff.), verwandelt sich in einen Drachen und erscheint ihr im Traum. Tags darauf verwandelt er sich wieder in einen Drachen und naht der Königin, die beim Mahle sitzt; im Munde trägt er einen Brief, den die Königin, ohne daß Philipp es bemerkte, nahm und unbelauscht las. Er lautete (v. 671 ff.):

Ich bin ein brief und ein bot
von Jovi, dem hoehsten gote.
daz ist slutes herren ger
daz din schoene minne in wer.
er sol dinen werden lip
unbevähē, sachic wip,
mit minneclicher liebe craft.
daz haben die gote also geschafft,
dich mac dā minne wol gezemen,
du solt frucht von im nemen!

Ich hebe diese Einzelheit besonders hervor, weil wir hier in Geschichten unseres Typus das älteste Beispiel jener Fiktion eines Himmelsbriefs, einer himmlischen Verkündigung, vor uns haben. Wir werden dies Mittel noch mehrfach wiederfinden.¹⁾ In der Alexandersage ist das Motiv, den Liebesverkehr durch einen vom Himmel kommenden Brief anzuordnen und dadurch zu legitimieren, soweit ich sehe, auf Ulrich von Eschenbach beschränkt.²⁾ Gerade ihm möchte ich die Erfindung dieses Zuges auch am ehesten zutrauen; denn er vermischt außerordentlich stark heidnische und christliche Elemente.³⁾ Die Fiktion von Himmelsbriefen ist im Mittelalter nicht selten⁴⁾ und

1881, Bd. 97, S. 3201. Die Abfassung der ersten Bücher fällt nach Toischer S. 407 in die Jahre 1270—1278.

1) Vgl. unten das Register unter „Himmelsbrief“.

2) Toischer spricht über diesen Punkt nicht.

3) Nachweise gibt Toischer Sitz.-Ber. a. a. O. S. 3341.

4) Einsteilen genüge es, auf Delahaye, *Bulletin de l'Acad. royale*

bei Ulrich gewinnt sie hier noch eine besondere Pointe: zu dem erfolglosen Liebesbrief, den Nektanebos zuerst geschrieben hatte, bildet der Liebesbrief aus dem Himmel einen wirksamen Gegensatz. Der weitere Verlauf des Liebesabenteuers hält sich im Stil der mittelhochdeutschen Epik und folgt der Historia, die eine der Hauptquellen für Ulrichs Alexanderlied bildete.¹⁾

Schon der Zeit des Verfalls gehört Seilfrieds Alexander an, dessen Abfassung in das Jahr 1352 fällt.²⁾ Herausgegeben ist das Gedicht, das nichts weiter als eine Paraphrase der Historia zu sein scheint³⁾, noch nicht. Der Anfang: „Das ist der groß Alexander“ erinnert an den Wernigeroder „Großen Alexander“⁴⁾, jene deutsche Bearbeitung des Quilichinus, die ich oben (unter 2) schon erwähnte.

Im 15. Jahrhundert begannen dann die Prosabearbeitungen und mehr oder weniger getreuen Übersetzungen der Historia. Ein gewisses Interesse, allerdings mehr für andere Abschnitte als gerade die Geburtsgeschichte, die nichts neues lehrt, beansprucht die Alexanderchronik des Meisters Babiloth⁵⁾, die auf erweiterte Fassungen der Historia zurückgeht.

Mehr Bedeutung kommt dem Alexanderbuch des Münchener Leibarztes und Diplomaten Johann Hartlieb zu. Sein „Buch der Geschichte des großen Alexander“ ist um die Mitte des

des sciences de Belgique classe des lettres 1899 S. 171 ff. zu verweisen, wo reiches Material über Himmelsbriefe als literarische Fiktion vorgelegt wird. Ulrich überträgt diese mittelalterliche Sitte auf das Altertum: natürlich hat er von antiken Himmelsbriefen (vgl. Dieterich, Hessische Blätter f. Volkskunde I, 1902, S. 19 ff. und meinen Nachtrag, Archiv f. Religions-Wissenschaft X, 1907, S. 566 f.) keine Kenntnis.

1) Toischer, Sitz-Ber. a. a. O. S. 302; 305 ff.

2) Vgl. Wolf, Wiener Jahrbücher f. Literatur 57, Anzeigeblat S. 21.

3) Wolf a. a. O. S. 22.

4) Neuling in Braune-Pauls Beiträgen X, S. 333, Anm. 2.

5) Hrg. von Herzog, Programm Stuttgart 1897.

15. Jahrhunderts geschrieben, erschien aber erst 1472 nach Hartliebs Tod¹⁾ und wurde dann sehr viel in Handschriften und Drucken verbreitet.²⁾ Es beruht auf der alten Fassung der Historia, wie sie durch die Münchener Handschrift M repräsentiert wird. Gerade auch in der Nektanebosfabel zeigt sich diese Abhängigkeit nicht von Drucken, sondern von der Handschrift M deutlich. Um nur ein Beispiel herauszugreifen³⁾: Die Drucke lassen Nektanebos einen Seevogel zu Philipp entsenden (*aven marinam*); M hat: *navem marinam*, was Hartlieb übernimmt: „ein schiff“. Daneben ist auch die Valeriussepitome und Orosius benützt. Wahrscheinlich kannte Hartlieb auch das Alexandergedicht Ulrichs von Eschenbach.⁴⁾ Von den Stellen, die das erschließen lassen, greife ich eine heraus, die uns bei Hans Sachs wieder begegnen wird. Olympias sträubt sich nämlich zunächst gegen die Hingabe an Ammon, sie will lieber sterben als ihrem Mann untreu werden. Ganz ähnlich bei Ulrich (v. 513 ff.):

sin trüwe ist gegen mir sô stete,
ê daz ich des iht tæte,
daz waere wider sin gebot,
ich wolt ê kiesen den tôt.

Im Gegensatz zu den lateinischen Quellen malt Ulrich, und ebenso Hartlieb, die Reue und Klagen der Olympias nach Nektanebos' Tod aus.⁵⁾ In Auswahl und Anordnung des Stoffes darf Hartlieb eine gewisse Selbständigkeit beanspruchen. Trotzdem er nur eine Übertragung geben will, wird doch vielfach fast unwilktürlich eine Umsetzung vorgenommen. Er hat sich

1) Daß Hartlieb 1469 schon tot war, beweisen Urkunden, die S. Hirsch in einer sorgfältigen Monographie: Das Alexanderbuch Johann Hartliebs (Palaestra Heft 82, Berlin 1910) S. 131 f. veröffentlichte.

2) Aufgezählt von Hirsch a. a. O. S. 3 ff. Aus Hartliebs Alexanderbuch ist Nectanabus als Name eines ehebrecherischen Königs von Afrika übernommen in Valentin Schumanns Nachbüchlein (1559) II 2 (Nr. 24 in der Ausgabe Boltes, Bibliothek d. literar. Vereins Bd. 197, S. 176 ff.)

3) Hirsch S. 12.

4) Hirsch S. 66 f.

5) Hirsch S. 67.

nicht aus eigenem Antrieb an die Arbeit gemacht, sondern von seinem Landesfürsten, dem Herzog Albrecht von Bayern und seiner Gemahlin, dazu aufgefordert. Die Absicht, am fürstlichen Hof mit seinem Werk Ehre einzulegen, läßt sich hier und dort erkennen, gerade auch die Behandlung der Nektanebosgeschichte verleugnet das nicht. Sie ist im galanten Stil der höfischen Minnepoesie gehalten. Nektanebos bewegt sich in den Formen, die sich für den geladenen Gast eines Hofes geziemen, und die Königin wahrt die Form, auch wenn sie sich verführen läßt.

Hartliebs Buch, dessen Beliebtheit schon die große Zahl der Neudrucke beweist, wurde, wie wir gleich sehen werden, von Hans Sachs benutzt. 1584 gab es die Grundlage ab für die dänische Alexandergeschichte, die Peter Pedersen Galthen dem Kronprinzen Christian widmete.¹⁾ Auf Leibnizens Veranlassung hin berichtete Uffenbach — allerdings ablehnend — über das Buch und noch in Clemens Brentanos Bibliothek tauchte es auf.²⁾

Ich erwähnte eben schon Hans Sachs, und komme damit zu der einzigen dramatischen Bearbeitung des Alexanderstoffes im 16. Jahrhundert, die hier den Schluß bilden mag. Am 27. September 1558 beendete Hans Sachs seine „Tragedia mit 21 Personen: Von Alexander Magno, dem König Macedonie, sein geburt, leben und end“, die „7 actus“ hat. Gedruckt wurde sie 1561 in der Nürnberger Folioausgabe.³⁾

Nektanebos stellt der Königin das Horoskop und schaut sie dabei „heilig an“. Auf die Frage, warum er das tue, antwortet er zunächst ausweichend, dann aber erklärt er (483, 29 ff.):

Die weil ich sagen muß und sol
So wist, das ewr englische schon
Jovem dort in der götter tron,
Den höchsten got zu lieb bewegt.

1) Hirsch S. 134.

2) Hirsch S. 135 f.

3) Neudruck in den „Werken“, hrsg. von Keller-Goetze Bd. XIII, S. 477 ff. (Bibliothek des literarischen Vereins zu Stuttgart Bd. 149, 1880). Vgl. Becker in der Festschrift zum 70. Geburtstag von Oskar Schade, Königsberg 1896, S. 22 ff.

Er werde als Drache ihr nahen und sie werde einen Sohn gebären. Olympias trägt, wie an der eben angeführten Stelle bei Hartlieb, Bedenken (S. 484, 9 ff.):

Wo blieh aber mein weiblich ehr,
Die ich doch viel lieber behalt?

Darauf Nektanebos:

Niemand kan für der götter gewalt;
Deshalb gebt euch willig daren.

Im zweiten Akt erfolgt der Tod des Zauberers, Alexander stößt ihn von einem Felsen herab, auch das wie bei Hartlieb.

Damit sind wir auf die Quellenfrage geführt. Im Prolog (S. 477 v. 11) werden genannt: „Plutarchus und Eusebius, Bocacius und Justinus“, also von der Alexanderhistorie Plutarch und Justin. Die Tradition des Alexanderromans ist bezeichnet durch „Eusebius“, unter dessen Namen die Historia im Mittelalter vielfach ging. Der von Sachs benutzte „Eusebius“ war die eben besprochene Bearbeitung der Historia, die Hartlieb unternommen hatte.¹⁾ Bleibt also noch Boccaccio. Gemeint ist die Schrift *De claris mulieribus*, deren 60. Kapitel von Olympias berichtet. Hans Sachs besaß eine deutsche Ausgabe davon, wie aus dem Verzeichnis seiner Büchersammlung hervorgeht, in dem angeführt wird „Johannes Bocacius die 99 durchlewting frawen“. Auch in andern Werken hat Hans Sachs von jenem Kapitel Boccaccios über Olympias Gebrauch gemacht.²⁾ Boccaccio sagt darin: *Suspiciatum est Alexandrum adulterio genitum* und Hans Sachs läßt den Ernholdt von Alexander sagen (S. 477 v. 17): „Idoch in dem ehbruch geboren“. Neben den „Durchlewting Frawen“ hat Hans Sachs zudem noch eine andere Schrift Boccaccios herangezogen, und

1) Becker a. a. O. S. 23; Hirsch a. a. O. S. 9.

2) Vgl. Hans Sachs, Werke Bd. 26, Bibliothek des literar. Vereins Bd. 250, 1908, S. 153.

3) Vgl. Werke Bd. 26, S. 177.

zwar in Zieglers Übersetzung: die „Historien und Exempel von widerwertigen Glücke“.)

B. MUNDUS UND PAULINA

Für die Tradition der Geschichte von Mundus und Paulina ergibt sich von selbst die Scheidung in zwei Gruppen, der einen liegt Iosephos, der andern Hegeßippus zugrunde. Stark verkürzte Fassungen, die der unterscheidenden Merkmale entbehren, reihe ich der ersten Klasse von Beispielen an.

I. IOSEPHOSVERSION

1. Eine merkwürdige Gattung der mittelalterlichen Literatur bilden die Schachbücher, die sich wie das Schachspiel selbst, außerordentlicher Beliebtheit erfreuten.¹⁾ Sie gehen im wesentlichen zurück auf den Einfall des lombardischen Predigermonches Jacobus von Cessolis, der in einer Reihe von Predigten an die Figuren des Schachspiels anknüpfend die Sitten von König und Königin, von Kavalieren und Bauern besprach, ihre Tugenden und Laster schilderte und in diesen Rahmen eine Fülle von Exempeln einlegte. Das Buch, das aus jenen Vorträgen erwuchs, führt den Titel *De moribus hominum et de officiis nobilium super ludo scaccorum*.²⁾ Jacobus spricht darin über verschiedene Laster, über Habsucht als Mutter aller Leidenschaften (*avaritia mater omnium libidinum*) und er belegt diesen Satz durch das exemplum von Paulina und Mundus. Denn dieser gelehrte Lombarde besaß eine ausgedehnte Kenntnis der antiken Literatur, zeigt dies auch nicht ungern. Sein *liber scaccorum* ward eins der beliebtesten Bücher seiner Zeit (Ende

1) Vgl. Abele, Die antiken Quellen des Hans Sachs, Programm Gannstadt 1897, S. 34 ff.

2) Wackernagel, Kl. Schriften I 107 ff.; abgedruckt auch bei Vetter, Kunrat von Ammenhausens Schachzettelbuch (Bibliothek älterer Schriftwerke d. deutsch. Schweiz, Ergänzungsband), Frauenfeld 1887–92 S. XXIII ff.; Van der Linde, Gesch. u. Lit. d. Schachspiels.

3) Abgedruckt in Veters Ausgabe von Kunrats Schachzettelbuch.

des 13. Jahrhunderts). Man hat es oft abgeschrieben und später wurde es als eines der ersten Erzeugnisse der Buchdruckerkunst verbreitet und übersetzt. Allein in Deutschland entstanden, fast gleichzeitig und unabhängig voneinander, im 14. Jahrhundert mehrere poetische Bearbeitungen. Der Meister Stephan³⁾ läßt die Paulina-Mundus-Geschichte weg, sie war ihm wohl zu anstößig. Dagegen steht sie in den Schachgedichten des Heinrich von Beringen⁴⁾, des Pfaffen zu dem Hechte⁵⁾ und in dem Schachzettelbuch Kunrats von Ammenhausen⁶⁾, das 1337 vollendet wurde. Es erfreute sich ähnlicher Beliebtheit wie das lateinische Original des Jacobus von Cessolis, noch im 14. Jahrhundert wurde es vielfach abgeschrieben und wanderte dann in Drucken und Übersetzungen durch ganz Europa.⁷⁾

Als Quelle für jenes exemplum wird überall Iosephos namhaft gemacht. Jacobus von Cessolis bringt eine kleine Erweiterung. Er läßt nämlich den Priester, der bei ihm, und nur bei ihm, einen Namen trägt⁸⁾ (*nomine Sitas*), aus Ägypten kommen, dort habe er von seinem Gott Anubias⁹⁾ den Auftrag erhalten, nach Rom zu reisen und Paulina seine Liebekund zu tun. Kunrat (v. 13186–13495) schließt sich getreu und verständnisvoll¹⁰⁾ an Cessolis an, Beringen erweitert, indem

1) Herausgegeben in den Verhandlungen d. gelehrten estnischen Gesellschaft Bd. XI (auch separat), Dorpat 1883.

2) Hrg. von Zimmermann, Bibliothek d. literar. Vereins Stuttgart Bd. 166.

3) Hrg. von Sievers, Zeitschr. f. deutsches Altertum XVII (N. F. V), 1874, S. 162 ff.

4) Hrg. von Vetter, vgl. S. 64 Anm. 2.

5) Vgl. Veters Einleitung S. XXII; Lit. ff.

6) Vetter S. 582, Anm. 538 meist, der Name sei vielleicht aus einer Verlesung entstanden.

7) So in Hs. B auch bei Kunrat und Beringen. Die Form Danubius bei Hecht erwähne ich, weil sie sich auch in italienischen Boccaccio-Hss. findet, vgl. unten S. 76, Anm. 3.

8) Idisis erkennt er richtig als Genitiv von Isis (die er, gemäß der mittelalterlichen Darstellung von Götterbildern, auf einer Säule

Weierich: Der Trug des Nektarboos.

er die *nô* des minnesiechen Mundus breit ausmalt (v. 6422 bis 6869). Er und der Plaffe zum Hechte zeigen manches Mißverständnis.¹⁾

2. Als „Exempel“ war die Geschichte in die Schachbücher übernommen worden, gleichem Zweck dient sie bald darauf (14. Jahrhundert) im *Libro de los Exemplos*²⁾, wo sie als Beleg erscheint für den Satz:

„*Sacerdotes semper fuerunt causa totius mali?*
Los sacerdotes costumbre tienen tal
Que siempre fueron en hacer todo mal.“

Als Quelle wird Iosephos genannt (*Cuenta Josefo en el décimo-octavo libro de las antigüedades*). Direkte Abhängigkeit von Cessolis kann ich nicht nachweisen, doch ist mir sehr wahrscheinlich, daß das *exemplum* aus den spanischen Bearbeitungen des Schachbuchs in den *Libro de los exemplos* wanderte. Auf ähnliche Weise gelangte z. B. eine antike Erzählung von einem Fall merkwürdiger Freundschaft durch Vermittlung der Schachbücher in des Don Manuel *Libro de los exemplos del Conde Lucanor et de Patronio*.³⁾ (Die spanische Übertragung von Gowers *Confessio amantis* kann natürlich als Quelle nicht in Betracht kommen, sie ist jünger und gibt, wie wir unten sehen werden, die hegesippische Fassung wieder.)

3. Hier sei gleich ein späteres Zeugnis angeführt, weil darin sowohl die Geschichte vom falschen Anubis, wie die vom falschen Saturnus als *exempla* verwendet werden. Ich meine das Exempelbuch des Droißiger Pfarrherrn Andreas Hon-

sitzian 1647, v. 13280; 13413, vgl. unten S. 74 Anm. 5 den Holzschnitt bei Boccaccio *De claris mulieribus*). Auch den Begriff *liberta* versteht er.

1) *Isidis* ist bei Beringer ein „Tempel, die hiez *Isidis*“ (vgl. Zimmermann zu v. 6528), bei Hecht 297, 12 wird gar ein „grozer *Ysidis*“ daraus. Ebenda wird aus der *liberta* *Isis* eine Dirne, die aus *Isa* stammt und *Liberta* heißt (296, 131 ff.).

2) Hrag. von Gayangos in der *Biblioteca de Autores Españoles* Bd. 51, no. 329, S. 826.

3) Vgl. die Nachweise von Kunst in seiner Ausgabe des *Conde Lucanor*, Lpz. 1900, S. 409f.

dorff, der in seinem *Promptuarium exemplorum* eine Fülle von allerlei Historien zusammengetragen und nach „Ordnung und Disposition der heiligen zehen Gebott Gottes“ gegliedert hat. Die beiden genannten Geschichten stehen unter den Beispielen für das sechste Gebot¹⁾, also unter einem andern Laster als bei Cessolis, wo *avaritia* als Beweggrund nicht für die Hauptpersonen, sondern nur für *Isa* und den *Isis*priester zutraf. Hendorffs Quelle wird wohl Johannes Weyer gewesen sein, der beide Geschichten berichtet (vgl. unten Nr. 5). Im Quellenverzeichnis nennt Hendorff Rufinus und Iosephos, die er aber schwerlich selbst eingesehen hat; Weyer wird nicht genannt, wohl aber Goldwurms Wunderzeichen. Da jedoch Goldwurms nur die erste der beiden Erzählungen mitteilt (vgl. unten Nr. 6), kann er hier als Vorlage nicht in Betracht kommen.

4. Es wäre sonderbar, wenn die italienische Novellistik diesen Stoff, der doch schon in der antiken Fassung wie eine gut erzählte Novelle wirkt, sich hätte entgehen lassen. Wir finden sie denn auch unter den Novellen des Dominikaners und späteren Bischofs Bandello, die zuerst 1554 erschienen.²⁾ Seiner Gewohnheit gemäß gibt er in der einleitenden Widmung an, woher er den Stoff kennt, er hat ihn von dem gelehrten Gian Giacomo Ghilino vernommen. Bandello hat eine freie Bearbeitung gegeben. Gleich zu Anfang steht eine echt italienische Erweiterung: Mundus schickte, als seine Bestechungsversuche erfolglos blieben, eine erfahrene Böfin (nicht *Idel*) mit einem Liebesbrief an Paulina, der jedoch keinen Eindruck machte. Darüber verfällt Mundus in schwere Krankheit, gegen die die Ärzte machtlos sind. Seinen Entschluß, sterben zu wollen, vertraut er nur einer Freigelassenen an, deren Namen nicht genannt ist, dafür aber ihre Herkunft: sie stammt aus Alexandria (eine ganz geschickte Neuerung Bandellos). Was weitere wie bei Iosephos. Neu ist wieder folgendes: Der *Isis*priester sagt zu Paulina, Anubis wisse, daß sie sehnlich ein Söhnchen wünsche;

1) In der erweiterten Ausgabe Frankfurt 1572, S. 263f.

2) In der Ausgabe von 1792 no III 19; Bd. VII, S. 234ff.

und da er ihre Tugend kenne und sie liebe, wolle der Gott selbst des Kindes Vater werden. Er werde ihr in Gestalt eines Jünglings im Isistempel nahen, da sie ja den Glanz der göttlichen Erscheinung nicht ertragen könne.¹⁾ Paulina willigt ein, denn sie weiß, daß den Göttern die Töchter der Menschen lieb sind. Sie erinnert sich daran, daß Aeneas der Sohn der Venus und des Anchises war, daß Alexander der Große von Zeus Ammon abstammte, daß endlich Scipio Africanus erzeugt war „da uno Dio, che in effigie di serpente si trasformava et ingravidò la madre d'esso Scipione“. Paulina willigt ein, ebenso ihr Gemahl, ganz wie bei Iosephos.²⁾

Die mythologischen Beispiele und die Erwähnung des Kindes, das geboren werden soll, könnten dazu führen, Bandellos Novelle zur Hegesippusversion zu stellen. Aber das wäre unrichtig. Bei Hegesipp fehlt die *liberta* — die hat Banello. Ferner werden die mythologischen Beispiele bei Hegesipp in jenem Dialog in der Tempelnacht vom falschen Anubis genannt — auch das ist hier anders. Es liegt, denke ich, eine „Kontamination“ beider Versionen vor. Banello mag die hegessippische aus Boccaccios Schrift *De claris mulieribus* (siehe unten S. 74) gekannt haben. Banello, der mit den hervorragendsten Gelehrten seiner Zeit verkehrte und ihnen seine Novellen widmete, benutzte die Gelegenheit, um seine mythologische Gelehrsamkeit zu zeigen. In der hegessippischen Fassung fand er dazu eine Handhabe, darum arbeitete er sie, modifiziert, in die josephische hinein.

Bandellos Novelle übernahm Whetstone, in Details von ihm abweichend, in dem 1586 erschienenen Werk *The English*

1) In *la forma d'une giovine, perchè se fosse comperso in forma divina, ella non averebbe potuto soffrire lo splendore de la divinità*. Die alte Zeus-Somete-Geschichte. Diese Motivierung der menschlich-jugendlichen Gestalt ist sehr geschickt. Vgl. oben Kap. I, S. 41.

2) An Boccaccios Frate Alberto gemahnes Einzelsätze in der Schilderung der Tempelnacht: Anubis zeigt sich dem Saturninus unterschieden überlegen.

Myrror III 3 (S. 219): *The Emperour Tyberius put the Priestes of the Idoll Anubis to the sword, because they were the instruments for the wanton Knight Mandus to commit adultery (by theyr deceit) with the chaste Romaine Ladie Paulina.*¹⁾

5. In ein ganz andersartiges Gebiet literarischer Werke führt uns eine Reihe von weiteren Zeugnissen, die zum Teil noch nicht nachgewiesen sind. An deren Spitze steht Johannes Weyer, dessen Buch *De praestigis daemonum* zuerst 1563 erschien. Er erörtert darin (III 24) unter anderem auch die Frage: *qua ratione spiritus ac dei cum mulieribus coeant* und bringt zur Beantwortung mannigfaltiges Material bei. Zuerst erinnert er an Jupiter und Danae, dann führt er Chaereas Witzwort aus Terenzens *Eunuchus*²⁾ an, darauf die *elegantissima Josephi historia*³⁾ und zum Schluß die Saturnengeschichte aus dem *Rufin*.

Das mülige Buch des gelehrten Arztes erregte außerordentliches Aufsehen. Es wurde heftig bekämpft, aber auch sehr bewundert, vor allem wurde es viel gelesen. In der Frist von zwanzig Jahren erlebte es nicht weniger als sechs Auflagen, drei deutsche und zwei französische Übersetzungen.⁴⁾ So erklärt es sich, wenn in ähnlichen Werken über Hexenwahn, deren eine große Menge erschien⁵⁾, unsere Geschichte erscheint. Für alle die jetzt zu nennenden Schriftsteller bis zu

1) Vgl. Koepfel, Studien zur Geschichte der italienischen Novelle in der englischen Literatur des 16. Jahrhunderts. 1892, S. 97. Da mir der englische Text nicht zugänglich ist, kann ich nicht erkennen, ob die Verschiedenheiten typologisch wichtig sind.

2) Nicht, wie Weyer sagt, aus der *Hecyra*. Gemeint ist III 5, v. 585 ff., wo Chaereas seinen Plan, sich als Eunuchus zu verkleiden, um zu seiner Geliebten zu gelangen, mit der Maskerade des Zeus, als er Danae nahe, vergleicht; er sagt v. 591: *Ego hoc hominucio non facerem?*

3) In der sechsten Ausgabe, Basel 1583, S. 340 ff.

4) Vgl. C. Binz, Doctor Johann Weyer, zweite Aufl., Berlin 1896, S. 65 ff.

5) Im allgemeinen s. Grässe, Handbuch einer allgemeinen Literaturgeschichte III 1, S. 979 ff. und die Literaturnachweise bei Binz a. a. O.

Kirchhof hin (diesen ausgeschlossen) läßt sich Weyers Buch wohl mit Sicherheit als mittelbare oder unmittelbare Quelle annehmen, obwohl es als solche nicht ausdrücklich genannt wird.

6. Caspar Gottwurm berichtet in seinem „Wunderzeichen“ (Frankfurt 1567, fol. 116a) „von Paulina, wie sie gesendet vnd der Schender gestrafft worden“. Ihm begegnen ähnliche Mißverständnisse wie den Verfassern der Schachbücher; als Quelle gibt er *Josephus lib. 18 Antiqu. Cap. 7 an*. Zum Schluß beruft er sich auf ähnliche Vorfälle aus neuerer Zeit.¹⁾

7. Die Saturngeschichte steht bei Gottwurm nicht; dagegen gibt beide, wie Weyer, der Züricher Lavater wieder in seinem Buch „Von Gespenstern“ (I 5; im *Theatrum de veneficiis*, Frankfurt 1586, S. 121 ff.). Er meint, derartige Streiche hätten die Pfaffen der verblendeten Alten wohl öfters begangen. „Denn wie viel meynstu ist daß dings geschehen, da sie nit ergriffen, vnd ir schand nit an Tag kommen ist? Haben dise dem Mundo geholfen, daß er ein fromme frawen bescheiffen möchte, so werden sie on zweiffel solchs selbs vil vnd dick gethan haben, vnder dem schein der erscheinung der Götter, sonst were jenen der Sinn nit so bald daran kommen. Es were auch die gut ehrenfraw d' sacht nit so wol zu frieden gewesen, wo das nit mit vilen ehrenweibern vorhin gebraucht were worden. Ihr Ehemann heilt sie auch nit lassen gehen.“

8. Weyers erbitterter Gegner, der spanische Jesuit Martin Anton Delrio erwähnt die Erzählung des Iosephos zusammen mit andern Beispielen in seinem großen Werk *Disquisitionum magicarum libri sex*; es erschien zuerst in Mainz 1593 und erlebte zahlreiche Auflagen.²⁾

1) „Es were ahor vnndig frembde Exempla von dergleichen Gottloser Pfaffischen Bobery zu erzeeln, Die weil wir vor alten vnd jetzigen zeiten in dem Bapstthumb viel grewlicherer vorhanden haben, dann wie vil schand vnd laster werden durch die Pfaffen, vnder dem schein der geistlichkeit angerichtel“ usw. Besonders der Ohrenbeicht mißt er Schuld an Verführungen zu. Und in der Tat bildet sie in manchen Novellen (Boccaccio u. a.) die erste Gelegenheit zur Anknüpfung.

2) Vgl. Binz a. a. O. S. 88f. Mir lag die Kölner Ausgabe von 1638 vor; die fragliche Stelle steht *lib. II quaest. 27 sect. 1, S. 273a*.

9. Ein anderer Gegner Weyers, der lothringische Geheime Rat Nikolaus Remigius berichtet in seiner *Daemolatria* die Geschichte nicht; ich kann sie wenigstens im lateinischen Original nicht nachweisen. Wohl aber steht sie in der deutschen Ausgabe, die Hamburg 1693 erschien, im „dritten Theil“, der von „Gespensten und Erscheinungen“ handelt (S. 56 ff.). Sie ist vermutlich einer deutschen Ausgabe Weyers oder einem andern der eben genannten Werke entnommen; denn dieser ganze dritte Teil des Buches ist eine Kompilation aus jenen Werken.

10. Eine kurze Fassung steht in einer gern gelesenen Schwanksammlung, in H. W. Kirchhofs „Wendunmuth.“) Kirchhof hat wohl aus Iosephos selbst, wenn auch nicht aus dem griechischen Original, geschöpft, denn außer dieser Geschichte hat er noch manche andere aus ihm übernommen.³⁾

11. Im Jahr 1683 erschienen die grundgelehrten *Dissertationes de oraculis Ethnicorum* des holländischen Arztes A. van Dale, die in erweiterter Form 1700 wieder aufgelegt wurden. Van Dale kommt darin⁴⁾ auf die Schändlichkeiten zu sprechen, die die Priester begangen haben, und führt als Belege unsere Geschichte kurz, den Rufinbericht über Saturnus ausführlich an und zieht auch die Herodotstelle über den Ammontempel in Theben⁵⁾ bei. Das ist nicht unwichtig — meines Wissens ist die Stelle noch nicht nachgewiesen — denn van Dales Buch übte eine ziemliche Wirkung aus. Es erschien 1686 eine anonyme französische Bearbeitung davon, die *Histoire des Oracles*, die Voltaire außerordentlich hoch stellte⁶⁾. Das Buch wurde mehrfach aufgelegt, von 1711 ab

1) VI no. 238, frag. von Oesterley, Bibliothek d. literar. Vereins Stuttgart Bd. 98, S. 183f.; vgl. die Nachweisungen des Herausgebers in Bd. 99, S. 152. Die Abfassungszeit des VI. Buchs ist 1603.

2) Vgl. Buch VI 35 ff.; 119, 147 und sonst.

3) Kap. X, S. 227 der Ausg. von 1700.

4) Vgl. oben S. 22.

5) *Dictionnaire philos.* unter *Oracle* (*Oeuvres*, London 1779, vol. 45, S. 345 ff.).

unter dem Namen seines Verfassers: Fontenelle, in dessen *Oeuvres* es aufgenommen wurde.¹⁾ Die *Histoire des oracles* hatte 1707 eine unbedeutende reaktionäre Gegenschrift veranlaßt, die von einem Jesuiten P. Baltus herrührt. Fontenelles Werk, das die wesentlichen Teile und Resultate von Dales, befreit von dem wissenschaftlichen Ballast in glänzender Form darbot, wurde in Deutschland besonders durch die Übersetzung bekannt, die Gottsched zuerst 1730 veranstaltete.²⁾ Auch sie wurde viel gelesen und ist wegen der Anmerkungen, die Gottsched beigab, nicht ohne Interesse.

12. Nun gibt Fontenelle aber nur die Rufin- und Herodotstellen wieder, den Verweis auf die Iosephosstelle übernimmt er nicht. Vielleicht wollte er sich nicht wiederholen. Denn er hatte jene Stelle schon einmal verwertet, und zwar in seinen *Dialogues des Morts* (1682–84), die von Lukians Totengesprächen angeregt waren. Die erste Reihe dieser geistvollen Dialoge, die sein Glück begründeten, hatte solchen Erfolg gehabt, daß Fontenelle gleich eine zweite folgen ließ. Darin nun führt er Paulina und Kallirrhoe in der Unterwelt zusammen und läßt sie in origineller Weise ein Gespräch führen über das Thema: *Qu'on est trompé autant que l'on a besoin de l'être.*³⁾ Fontenelle geht natürlich mit dem antiken Stoff frei um; aus dem Isipriester macht er eine Priesterin, die zu Paulina kommt und ihr eröffnet, sie sei auserkoren, *Mattresse d'Anubis* zu werden. Paulina bemitleidet etwas die einfältige Kallirrhoe, die sich so habe täuschen lassen, sie selbst sei nicht ganz so leichtgläubig gewesen: *Je me doutais un peu qu'Anubis pouvait être un simple mortel.* Aber das Abenteuer reizte sie, und so ging sie darauf ein. In dem *Jugement de Pluton sur les deux Parties des nouveaux Dialogues des Morts* kommt

1) Eine kritische Ausgabe der *Histoire des Oracles* gab Louis Maigrin, Paris 1908, heraus.

2) Fünfte Auflage 1759; mir lag ein Neudruck von Leipzig 1771 vor.

3) *Oeuvres*, tom. II, Paris 1715, S. 18 ff. Neue Ausgabe Paris 1874 S. 7 ff.

Fontenelle wieder auf das gleiche Thema zurück. Paulina und Kallirrhoe führen zusammen mit andern Toten eine Unterhaltung darüber. Elisabeth von England mischt sich ins Gespräch und tadelt die arme Kallirrhoe, die nicht zu antworten wagt, heftig.¹⁾

Auch die Totengespräche hat Gottsched übersetzt und dadurch zu ihrem Bekanntwerden in Deutschland beigetragen. Vielleicht gab dies für Wieland den Anstoß, sich des Stoffes zu bemächtigen. Ich werde unten darauf zurückkommen.

13. Ende des 17. Jahrhunderts führt Pierre Bayle in seinem *Dictionnaire* die Iosephosstelle an, als Parallele zu dem Äschines-Brief, den er im Artikel *Scamandre* eingehend bespricht (vgl. unten D 2). Auch daraus konnte Wieland auf die Stelle aufmerksam geworden sein, denn er hat Bayles *Dictionnaire* nachweislich stark benutzt, sowohl die französische Ausgabe, wie auch die deutsche, die Gottsched 1744 veranstaltete.

II. DIE HEGESIPPUSVERSION

Das Schöbethe der Hegesippusversion ist, wie schon bemerkt, einmal das Fehlen der Freigelassenen Ida, sodann, als positives Merkmal von größerem Gewicht, der Dialog über Göttersöhne und die Verheißung eines göttlichen Kindes. Nach diesen Merkmalen ist zu urteilen, wenn keine Quelle genannt ist.

1. Das älteste Beispiel findet sich, soviel ich sehe, in Gottfried von Viterbos *Pantheon*, das um 1190 verfaßt ist. Gottfried gibt eine kurze metrische Bearbeitung des Hegesippkapitels²⁾, er beruft sich selbst auf das Zeugnis des *doctissimi viri Josephi Judaei*. Die Fassung ist kurz; der Dialog wird eliminiert und zwei Verse genügen zur Schilderung der Tempelszene. Der Vorfall nimmt ein tragisches Ende, die keusche Paulina stürzt sich ins Schwert: *Denique se gladio Paulina pudica ne-*

1) *Oeuvres*, tom. III, S. 145 ff.

2) *Pantheon, particula XXI 6: De templo deo Ysidis destructo a Tiberto, Nova Germ. Hist. script. XXII, 1872, S. 153f.*

capit. Natürlich schwelgte Gottfried bei dieser Neuerung das Schicksal der Lucrezia vor.

2. Ziemlich getreu nach Hegesipp, der als Quelle genannt wird, bespricht Vincenz von Beauvais das Ereignis in seinem Riesenwerk, dem *Speculum Historiale*.¹⁾ Den Grund für die Aufnahme gibt er selbst an: er will dadurch die Abscheulichkeit des Tiberias kennzeichnen.²⁾

3. Eine metrische Bearbeitung des *Speculum Historiale* hat der beliebteste der mittelalterlichen niederländischen Dichter, Jakob von Maerlant (13. Jahrhundert), unternommen in seinem *Spiegel Historiaal*. Seiner Quelle folgend teilt er auch „Vrouwen Paulinen mesfal“ mit³⁾ und nennt zum Schluß auch den Gewährsmann:

Egissipus⁴⁾, die heilige man,
Brinet ons dit vor waerheit an.

4. Schon bei Bandellos Novelle (oben S. 68) habe ich darauf hingewiesen, daß außer der Josephischen wohl auch die hegesippische Version benutzt ist, und zwar vermutlich vermittelt durch Boccaccio. Denn dieser hat im 86. (nach anderer Zählung im 89.) Kapitel seines um 1360 verfaßten⁵⁾ Buches *De*

1) VII 4; in der Ausgabe von Köln 1494 fol. 70 od. Auf Vincenz von Beauvais und Gottfried von Viterbo verweist Macaulay in seiner unten zu nennenden Ausgabe von Gowers *Confessio*, S. 470.

2) *Quod igitur Iudibrium imperatoris tyberio occidit praetereundum non putari: ut ex eo colligatur deformitas imperatoris. sicut enim hanc principis vita quaedam donitatis prescriptio et vivendi forma est, sic eius collatio lex flagitiorum est.*

3) I Partie VII boek 3, hrsg. von Vries und Verwijs, Bd. I, Leiden 1863, S. 283 ff.

4) Die Prosabearbeitung hat „Egesippus“.

5) Landau, Boccaccio, Stuttgart 1877, S. 120; Körting, *Gesch. d. Lit. Italiens II*, Leipzig 1880, S. 733. Genaueres über die Abfassungszeit bietet O. Hecker, *Boccaccio-Funde*, 1902, S. 132 Anm. 1. — Ich besitze den sehr seltenen ersten Druck der *claris mulieribus*, der 1473 in Ulm bei Johann Zainer von Reutlingen erschien; ich erwähne, daß die Heidelberger Universitätsbibliothek diese Ausgabe besitzt, weil Drescher, *Bibliothek d. literar. Vereins Stuttgart*, Bd. 205, S. VI das

claris mulieribus das Abenteuer der Paulina aufgenommen. Boccaccio hält sich nicht sklavisch an seine Vorlage. Anubis sagt bei ihm zu Paulina, er sei vom Himmel herabgekommen, um einen Sohn mit ihr zu zeugen — so kommt in Boccaccios Jugendwerk der Erzengel Gabriel vom Himmel herab zur schönen Lisetta. Statt der mythologischen Beispiele des Hegesippus setzt Boccaccio ein anderes ein, er nennt Jupiter und Danae, deren Sohn Perseus war. Durchaus singular ist folgende Umformung: Mundus trägt Verlangen nach weiterem Verkehr mit Paulina, aber die Vorbereitungen waren ihm zu umständlich gewesen, deshalb klärt er Paulina, keineswegs in der Absicht sie zu verhöhnen, auf. Er hofft, sie werde ihm nun, da die erste Scham überwunden, eher zu willig sein. Doch das ist ein Irrtum, Paulina verklagt ihm bei ihrem Mann und das führt, wie bei Hegesipp, zur Katastrophe. Daß bei Boccaccio nicht Iosephos zugrund liegt¹⁾, sondern, wie die Fassung lehrt, die hegesippische Version, läßt sich auch urkundlich bestätigen. Eine Handschrift der Nationalbibliothek in Florenz, die als Autographon Boccaccios gilt, gibt nämlich unsere Geschichte mit folgender Einleitung²⁾: *Huius temporis roma Iudibrium memorabile fuit ut scribit beatus ambrosius libros (sic) ductis ex iosepho histori bello iudaeico cum romanis*. Wie hier, hat Boccaccio auch sonst aus Hegesipp, den er mit dem hl. Ambrosius identifizierte, geschöpft.³⁾

Heidelberger Exemplar nicht nennt. Folio 94a trägt den Titelholzschnitt zur Paulinageschichte: Links Paulina, die kniend zu Anubis betet. Nach der schon oben (S. 65 Anm. 8) erwähnten Darstellungsweise ist der Gott auf eine Säule gesetzt, deren Schall die Inschrift „Anubis“ trägt. In der Mitte ist Mundus dargestellt im Gespräch mit dem alten Iosephos, rechts dann der vermeintliche Anubis mit Paulina vereint auf dem Lager. Der gleiche Holzschnitt findet sich auch in der deutschen Übersetzung, die gleichzeitig gedruckt wurde.

1) Wie z. B. Schück, *Flocciens Jahrb.* 110, 1874, S. 470 schreibt.

2) Vgl. A. Hortis, *Studi sulle opere Latine del Boccaccio*, Trieste 1879, S. 336.

3) Vgl. Hortis a. a. O. S. 383. L. di Francia, *Giornale della Letteratura Italiana* XLIV 1904, S. 63 meint, Boccaccio habe nicht Hegesipp

Die älteste Übersetzung der *Clarae mulieres*, die deutsche Steinhöwels, 1473 gleichzeitig mit dem ersten lateinischen Druck erschienen, fügt den bei Boccaccio selbst nicht genannten Namen des Ehemanns Saturninus zweimal ein.⁵⁾ Am Schluß setzt Steinhöwel als Quellenangabe hinzu: *Josephus, lib. antiquitatum XVIII cap. X*. Er benutzte wohl eine lateinische Übersetzung, vielleicht die vom Jahre 1470.⁶⁾

Trotzdem das nüchternere Alterswerk Boccaccios sich in keiner Weise mit dem Decamerone messen kann, wurde es oft übersetzt, zuerst, wie schon bemerkt, ins Deutsche, dann auch in die andern europäischen Sprachen.⁷⁾ Eine englische Übersetzung erschien 1789⁸⁾, eine mittellenglische Bearbeitung, die etwa ein Fünftel der Geschichten enthält, war schon zwischen 1433 und 1440 veranstaltet worden.⁹⁾ Der Bearbeiter, der etwas prüde ist, ließ das Beispiel von Paulina weg.

5. Doch war es schon vorher in England bekannt, in englischer Literatur vertreten, ich kann es in Gowers *Confessio Amantis*⁴⁾ nachweisen, deren erste Rezension 1390 abgeschlossen ist. Die Version ist die hegesippische⁵⁾, Ida ist eliminiert und Anubis verkündet die Geburt eines Sohnes:

sippis Version unmittelbar benutzt, sondern sie aus Vinzenz von Beauvals entnommen.

1) In der oben S. 74 Anm. 5 genannte Ausgabe von Drescher S. 272, 23 und 278, 19.

2) Drescher a. a. O. S. 276.

3) Aufgezählt sind die Übersetzungen bei Hortis a. a. O. S. 797–819. Vgl. auch Bourland, *Boccaccio and the Decamerone in Castilian and Catalan literature* 1905, S. 227 f. Aus den Hss. italienischer Übersetzungen sei beiläufig erwähnt, daß neben andern Formen für Anubis auch Danubis vorkommt (Hortis a. a. O. S. 95 Anm. 1), wie in Hechts Schachgedicht (vgl. oben S. 65 Anm. 7).

4) Hortis 801 f.

5) Zapata, Festschrift z. Begrüßung des 5. Neuphilologentags, 1892, S. 93 ff.

6) Hrg. von Morley, London 1889, S. 59 ff., von Macaulay in *Early English Text Society, Extra Series* 81, 1900, S. 56 ff.

7) Deshalb hätte bei Morley, S. 21 Hegesipp nicht unerwähnt bleiben sollen; Morley verweist auf Iosephos und Boccaccios Novelle IV, 2.

he with soft wordes milde
Comforted her and saith, with childe
He wolde her make in such a kinde,
That al the world shall have in kinde
The worshippe of that ilke sou.

Daß Gower aus Hegesipp unmittelbar schöpft, ist wohl das wahrscheinlichste; er kennt viel von lateinischer Literatur. Es wäre ja auch möglich, daß ihm Boccaccios *Clarae mulieres* den Stoff vermittelten, denn er wie sein Freund Chaucer stehen stark unter Boccaccios Einfluß, besonders dem des Decamerone. Eine bestimmte Entscheidung über die Quellenfrage kann ich nicht geben. Hervorgehoben sei schließlich noch, daß auch hier die Geschichte als *exemplum* dient, als Beispiel der *Ypocrisie*. Einer ähnlichen Verwertung begegneten wir ja schon des öfteren (vgl. oben S. 64 ff.) und werden auch andere Geschichten verwandter Art als *exempla* bestimmter Laster in Predigten und Moralbüchern verwendet finden.

6) Wie die Iosephoversion in Kirchhofs Wendunmuth (oben S. 71), so ist auch die hegesippische in die Schwanksammlungen übergegangen. In den *Jocel atque seria* des Otho und Dionysius Melander, die 1617 und öfter erschienen, ist der Text des Hegesippkapitels wörtlich übernommen¹⁾, sogar der Anfang: *eo imperante*, der doch nur im Zusammenhang des Hegesipp, wo von Tiberius die Rede war, verständlich ist. Die Quellenangabe am Schluß lautet: *Egesippus lib. 8 cap. 4 p. 24*.

7. Vermutlich ging die Geschichte aus Melanders *Jocel* über in eine anonyme Schwanksammlung: *Lyrum Larum Lyrissimum*.²⁾ Schon bei Fontenelle war aus dem Ispriester eine Priesterin geworden (oben S. 72), hier wird eine weitere, höchst unpassende Variante vorgenommen: die Priesterin, die Paulina ein-

1) II 126, in der Ausgabe Frankfurt 1626, S. 186–188.

2) Nr. 229. Österley, *Bibl. d. liter. Vereins*, Bd. 99, S. 152 nennt eine Ausgabe s. l. et a. Ich benutzte eine aus dem Jahr 1708 s. l. (S. 126 ff. das Beispiel). Das vorgehaltene Bild trägt den Titel *Lyrum Larum, Mirra Jacosa*, was an Melander erinnert. Manche Erzählungen haben beide gemeinsam.

hödt, meldet „es habe ihre Göttin solche Lust und Liebe zu ihr, daß sie Verlangen trage, bei Nacht ein Gespräch mit ihr zu halten.“ An mythologischen Beispielen, die der verkleidete Mundus herzählt, werden Jupiter und Maia, Alkmene, Leda „und andere fürnehme Weiber“ genannt.

8. Auch den Franzosen des 18. Jahrhunderts scheint die Hagesippversion ziemlich bekannt gewesen zu sein, denn sonst wäre die kurze Anspielung in der *Dissertation critique sur l'apparition des Esprits* (gedruckt in: *Superstitions des anciennes et modernes II*, Amsterdam 1736, S. 91) kaum verständlich gewesen: „*Jamais Mundus n'auroit joué de Pauline, si l'avarice et l'amour ne s'en fussent mêlés; jamais on n'auroit douté que l'enfant qui seroit venu de cette conjonction n'eut été le fils de l'Incube Anubis, si l'imprudence de Mundus n'eut découvert tout le mystère.*“ Die Quelle dieser Anspielung nachzuweisen, ist mir noch nicht gelungen; der Verfasser der *Dissertation*, ein M. de Sal., gibt keine an; er kennt die Schriften Delrios und Bodins und ähnliche Werke, die über *incubi* und *succubi* handeln.

C. TYRANNOS IN ALEXANDRIA

Für das Vorkommen der Geschichte vom falschen Saturnus ist bis jetzt, soweit ich sehe, nur auf Hondorff und Delrio hingewiesen. Ich füge einige neue Nachweise hinzu und stelle die Zeugnisse, die ich zum Teil schon mit der Paulina-Mundusgeschichte erwähnt habe, kurz zusammen, da sie zu eingehender Besprechung keinen Anlaß geben:

1. J. Weyer, *De praestigis Daemonum*, 1563 (oben S. 69).
2. Hondorff, *Promptuarium exemplorum*, 1572 (oben S. 67).
3. Lavater, *Von Gespenstern*, 1586 (oben S. 70).
4. Delrio, *Disquisitiones Magicae*, 1593 (oben S. 70).
5. Van Dale, *De oraculis Ethnicorum*, 1683, Fontenelle, *Histoire des Oracles* und Gotscheds Übersetzung der Schrift (oben S. 711).

6. „Erdichtete und lächerliche Gespenst-Händel“, *Appendix zu der deutschen Ausgabe der „Daemonomania des weyländ Hochgeehrten Johanns Bodini“*, Hamburg 1693 (= *Remigii Daemonolatria*, Hamburg 1693, Bd. II Teil 3). Darin wird S. 12 als Quelle angegeben: „*Oth. Mel.*, Schimpff und Ernst, p. 85“. Ich kann diese Angabe nicht nachprüfen, es handelt sich wohl um eine deutsche Ausgabe von Melanders *Jocosaria*, die mir nicht zugänglich ist.

Auf weitere Nachwirkungen des Rufinberichts wird im zweiten Abschnitt dieses Kapitels noch zurückzukommen sein; Einzelheiten aus der Schilderung der Tempelszene hat man bisweilen benutzt, ohne daß die ganze Geschichte als solche übernommen wäre.

D. SKAMANDROS UND KALLIRRHOE

Selten scheint in früheren Jahrhunderten das Abenteuer des Atheners Kimon verwertet worden zu sein; häufig taucht es erst in der französischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts auf.

1. Zusammen mit den andern antiken Beispielen nennt es Delrio in seinen *Disquisitiones* (vgl. oben S. 70), ohne näheres mitzuteilen.

2. Ausführlich spricht, wie schon kurz erwähnt, Pierre Bayle im Artikel *Scamandre* seines *Dictionnaire* darüber.¹⁾ Er betont den tatsächlichen Charakter des Ereignisses, das man deshalb nicht in eine Reihe mit einer Erzählung Boccaccios stellen dürfte. Trotz aller Schlechtigkeiten hätten christliche Mönche nie gewagt zu tun, was in jenem Äschinesbrief von

1) Bd. III der Rotterdamer Ausgabe von 1715, S. 516f. Bayle bezieht sich auf die mir unzugängliche Schrift von Vigenère, *sur le Scamandre de Philostrate à la page 8 du I. tome édité en 4°*. Den Text des Briefes kennt er aus der Genter Demosthenesausgabe von 1607, in deren Anhang die Äschinesbriefe beigegeben sind. Wenn Bayle über Kallirrhoe sagt: *elle étoit d'une famille bien illustre; elle avoit eu sans doute une bonne éducation, so geht das zurück auf die Lesart: Καλλ. μαργότ δὲ τῶν ἑμπαιδῶν. Die bessere Überlieferung bietet jedoch: μαργότ δὲ τῶν ἐτραυδῶν.*

Kimon und bei Iosephos von Mundus und den Isispriestern berichtet würde. Er beklagt die Heiden, die in falscher Religion befangen, von angesehenen Dichtern mithilfe, das Opfer solchen Betrugs wurden. Es lohnt nicht, Bayles Ausführungen im einzelnen mitzuteilen; sie sind auffallend schief und stehen in scharfem Gegensatz zu der freien und feinen Art, wie etwa zur gleichen Zeit französische Dichter jenen Aschinesbrief benutzten, um den übernommenen Stoff neu zu formen.

3. Von Fontenelle und seinem geistvollen Einfall, einen Dialog zwischen Kallirrhoe und Paulina zu fingieren, war schon oben die Rede (S. 72).

4. Fontenelles Dialoge waren schon bekannt, als Lafontaines Verserzählung „*Le fleuve Scamandre*“ erschien¹⁾, zuerst in den *Ouvrages de prose et de poésie des Sieurs de Mancrois et de la Fontaine*, Paris 1685, dann in den *Contes et nouvelles* V 2 oft gedruckt. Diese Versnovelle ist mehr als eine bloße Versifikation: sie erscheint als ebenbürtige Neuschöpfung. Der übernommene Stoff ist durchaus in Stil und Anschauung des 17. Jahrhunderts übersetzt, alles Fremdartige, spezifisch Antike mit richtigem Blick beiseite gelassen, das Rituelle des troischen Hochzeitsbrauchs ins Zufällige, Genrehafte umgesetzt. So wirkt das Ganze, in ein kokettes Vergewand gehüllt, wie feine Rokokokeinkunst.

Cimon ergeht sich an den Ufern des Skamander und erblickt ein hübsches, argloses Mädchen, das von der Hitze des Tages, der Einsamkeit des Ortes und einem bösen Geist verlockt, sich anschiebt, ein erquickendes Bad zu nehmen. Während sie halb scheu, halb mit Wohlgefallen ihre schlanken, weißen Glieder im Wasserspiegel beschaut, kränzt sich Cimon rasch, gibt sich das Aussehen eines Flußgottes und zeigt sich ihr, die erschreckt davonent, sich hinter einem Felsen zu verbergen. Er lockt sie:

1) Lafontaine, hrsg. von Regnier, Bd. VI, Paris 1890, S. 12 ff., mit Einleitung, Nachweisen und Anmerkungen.

*Je suis, dit-il, le dieu qui commande à cette onde;
Soyez-en la déesse et régniez avec moi . . .*

und sie läßt sich locken. Nach Monaten, während die Arme vergeblich auf ihren göttlichen Gemahl wartete, fand gerade eine Hochzeit statt, und unter den Neugierigen stand der lang-gesuchte Cimon. *Ah, voilà le fleuve Scamandre!* Der Ruf erregt Aufsehen, man erkundigt sich, erfährt das Abenteuer, und die Freunde müssen fliehen.

5. Natürlich übten die allgemein beliebten *Contes et Nouvelles* auch eine starke literarische Wirkung aus, und Lafontaines *Fleuve Scamandre* bot manchem der Späteren einen dankbaren Stoff. Regnier²⁾ macht auf Marmonteis unaufgefuhr gebliebenen Numitor aufmerksam, wo Amulius, um die Vestalin Ilia zu verführen, zu einer ähnlichen List seine Zuflucht nimmt. Im V. Akt gesteht er sein Verbrechen:

*Où, Madame, il est temps que le crime s'explie.
Punissez-moi. Je suis ce ravisseur impie!
Qui, sous le nom d'un Dieu, dans un temple introduit,
Abusai lâchement d'un cœur faible et séduit.*

Auch Saint-Surin³⁾ führt diese Szene auf Lafontaines Einfluß zurück; da mir das Original nicht zugänglich ist, muß ich mich mit diesen Angaben begnügen. Man möchte jedoch, weil die Verführung, wie aus den oben mitgeteilten Versen hervorgeht, in einem Tempel erfolgte, eher an ein Nachwirken der anderen Typen denken.

6. Deutlich ist Lafontaines Einwirkung bei anderen Fällen, die Regnier nachwies. 1722 erschien wieder ein neuer Druck der *Contes*, und im folgenden Jahr, am 2. August 1723 wurde im Théâtre Italien eine dreiaktige Komödie von Fuselier, *Les saturnales ou le fleuve Scamandre* aufgeführt, deren Stoff eben aus Lafontaines Versnovelle stammt.

7. Am 28. März 1726 wurde sodann in der *Académie Royale*

1) A. a. O. S. 13.

2) *Oeuvres Choïsies de Marmontel* tom. I, S. VII; Lenel, Marmontel, Paris 1902, S. 1081 äußert sich über diesen Punkt nicht.

Weisreich: Der Trag des Sektantes.

de Musique ein Ballet gespielt *Les stratagemmes de l'amour*, Text von Roy, Musik von Destouches, dessen erster Akt *Le fleuve Scamandre* beifällig ist.

8. Am 6. September 1734 gelangte eine einaktige Komödie von Auffichard unter dem gleichen Titel zur Aufführung.

9. Und endlich erlebte Renoult 1768 eine Darstellung seines *Fleuve Scamandre*, einer ebenfalls einaktigen Prosa-Komödie mit eingelegten Arien, zu der Barthelmont die Musik geschrieben hatte.

10. Wo ich es zunächst nicht erwartet hätte, stieß ich auf den Äschinesbrief, in Woods *Essay on the original Genius of Homer*. Diese bedeutsame Schrift erregte zunächst in England, 1769, dann aber auch auf dem Festland Aufsehen.¹⁾ Denn Wood hatte mit zwei Freunden Kleinasien bereist, um die Ilias und Odyssee auf den Sitten zu lesen, wo „Achill stritt, Ulysses reiste und Homer sang“, ein Unternehmen, das Heyne dem „Adlerflug eines Genies, das die Spur eines Genies aus dem Altertum ausspäht“, verglich. Der Einfall Woods war so neu und unerhört in seiner Zeit, daß er selbst das Bedürfnis hatte, ihn gewissermaßen zu rechtfertigen: Schon lange vor ihm reisten, um wie er den Homer im Heimalland zu lesen, zwei Griechen in die troische Ebene, Äschines und sein Freund Kimon. Wood gibt dann²⁾, ohne für die Echtheit des Briefs sich verbürgen zu wollen, den Inhalt wieder und fügt hinzu, wenn man die Geschichte „recht artig erzählt und eingekleidet“ lesen wolle, müsse man den Lafontaine nachschlagen.

11. Ob wohl unter Woods Einfluß die vielgelesenen *Voyages d'Antenor en Grèce et en Asie* stehen? In dieses zuerst 1798 erschienene Werk hat François de Lantier eine Episode verflochten, die auf dem Äschinesbrief beruht, nicht auf dem Hauptteil, sondern dem einen der Beispiele, die Kimon anführt. Bei Lantier nämlich gab sich der Betrüger für den Flußgott Mäander aus, der, als die Verführte ein Kind gebar,

1) Eine deutsche Ausgabe erschien Frankfurt 1773.

2) S. 26 der deutschen Ausgabe.

Mutter und Kind töten wollte.) So hat die Novelle noch eine tragische Zuspitzung erfahren.

ZWEITER ABSCHNITT

FREIE VERWERTUNG DER ANTIKEN MOTIVE

L

Das Novellenmotiv, das diese Untersuchung gilt, erscheint bei Wieland mehrfach. Soviel ich sehe, findet es sich zuerst im „Agathon“, dann in den „Bekanntnissen des Priesters Abulfaouaris“, ferner in der „Geheimen Geschichte des Peregrinus“.

1. Ich beginne mit den „Bekanntnissen des Priesters Abulfaouaris“, die einen Teil der zuerst 1770 veröffentlichten „Beiträge zur geheimen Geschichte der Menschheit“ bilden. Abulfaouaris, ein ägyptischer Isispriester, der einem begabten, im vollkommenen Naturzustand lebenden Negervölkchen die Segnungen der Kultur brachte und sie zum Glauben an die ägyptischen Götter bekehrte, zeichnet die geheime Geschichte seines Lebens auf fünf Palmblättern auf, die unter den geheiligten Schriften im Tempel der Göttin zu Memphis aufbewahrt werden sollten. Er bekennt darin freimütig, andern zum warnenden Beispiel, seine Taten.

Diese Einkleidung sowie manche Einzelheiten (z. B. die Erörterung über die Menschennatur der vermeintlichen Götter, die tiergestaltigen Gottheiten der Ägypter, die er selbst verlacht) erinnern an die antike Tradition über Euhemeros. Die Antithese Kultur und Natur ist natürlich unter Rousseaus Einfluß so scharf gestellt, die ganze Satire richtet sich gegen die protestantischen Missionen.¹⁾ Abulfaouaris ist der Typus eines Tarnfalle²⁾, der nur dadurch erträglich wird, daß er freimütig

1) Lantiers *Voyages* sind mir nicht zugänglich, ich entnehme die Angaben Reglers Kommentar a. a. O. S. 12.

2) Vgl. Proöles Einleitung in Bd. 56 von Kürschners *Nat.-Lit.*

3) Wieland macht diesen Vergleich selbst in einem Brief an Gleim vom 21. I. 1772, vgl. Proöle, Lessing, Wieland, Heinse, 1877, S. 233; Scherer, *Goethe-Jahrbuch* I, 1880, S. 101.

und ohne sich zu schonen, seine Vergehungen eingesticht. Auf dem vierten und fünften Palmblatt bekennet Abulfauaris, wie er sein Priesteramt mißbrauchte, um die schöne Mazulipa, die junge Frau eines hochangesehenen Negers, zu verführen. Er benutzte dazu die Mysterien der Isis, in die er sie einführen wollte. Zur Vorbereitung sprach er über die „Beispiele, die wir in den ältesten Geschichten von einer besonderen Liebe gewisser Götter zu gewissen Sterblichen finden“, und verstand Mazulipas Phantasie in die gewollten Bahnen zu lenken, so daß sie in aller Harmlosigkeit fragte, ob sie wohl unschuldig genug sei, einem Gott liebenswürdig zu erscheinen? Die Antwort, die ihr der Priester gibt, ist beachtenswert, weil sie einen Gedanken ausspricht, der eine leitende Rolle im Agathon spielt, wie wir gleich sehen werden: Abulfauaris meint nämlich, man dürfe sich gewisse Dinge nicht wünschen, sondern müsse sich lediglich der Willkür der Götter überlassen. Um eine Probe von Wielands Darstellung zu geben, möchte ich die Hauptstelle wörtlich anführen¹⁾: „Die schwärzeste der Nächte war gekommen. . . Die unschuldige und fanatische Mazulipa betrat den finstern unterirdischen Gang, durch dessen mystische Krümmungen die Inzianden wandeln müssen; tausend fremde, ungewöhnliche Töne drangen in ihre Ohren. Tausend ebenso seltsame Gestalten, von plötzlich wieder verschwindenden Blitzen sichtbar gemacht, schlüpften wie Schatten vor ihrem Augen vorbei; als in einem solchen Blitze – der Gott Anubis ihr erschien, und die betörte Unschuld, welche vor Furcht und Erwartung atemlos alles zu leiden bereit war, die Beute des sakrilegischen Betrugs wurde.“ Die Erzählung „aller der Kunstgriffe, welche der betrügerische Anubis anwandte, um seine Rolle öfters und mit mehr Bequemlichkeit spielen zu können“, schenkt sich der Priester in seinen Bekenntnissen.

Es ist, denke ich, klar, daß wir hier eine Verwertung der Geschichte vom falschen Anubis festzustellen haben. Daß Anu-

1) S. 52 der Ausgabe von 1815 (die Erstausgabe ist mir nicht zur Hand).

bis als erscheinende Gottheit auftritt, ein Isispriester den Betrug vollführt, die Frau eines angesehenen Mannes betrogen wird, mythologische Beispiele von Gott geliebter Frauen genannt werden, das alles gemahnt an den Anubis moechus, während andere Einzelheiten, besonders in der Schilderung der Tempelnacht, mehr an die Rufinstelle über die Betrügereien des Saturnus-Tyrannus erinnern. Es sieht aus, als läge eine freie Benutzung beider Geschichten vor. Ich muß die Frage, ob Wieland den Rufinbericht kannte, offen lassen. Die Kenntnis der Iosephosstelle kann ihm durch Bayles Dictionnaire oder auch durch Fontenelle vermittelt sein. Schon als Schüler hat Wieland mit „eisernem Fleiß“ im Dictionnaire studiert, daher sein Mitschüler Adeling einmal die boshafte Bemerkung machte, Bayles Dictionnaire sei „der einzige Erkenntnisgrund dessen, was Wieland wisse.“²⁾ Wenn Wieland die Szene in den Isis-tempel zu Memphis verlegt, so geschieht das vielleicht unter Einwirkung von Ovids Worten (*Ars amandi* I 77 ff.):

*Nec fuge Iuigeriae Memphisitica templa iuencae;
multas illa facit, quod fuit ipsa Jost.*

in denen eine deutliche Anspielung auf zahlreiche Abenteuer liegt, die im Isis-tempel ihren Anfang nahmen.³⁾

2. Wieland hatte schon einige Jahre früher, im Agathon, eine Episode eingeflochten, die unser Novellentema, jedoch in anderer Einkleidung, darbietet. Ich meine das dritte Kapitel des siebenten Buchs: *En animam et mentem cum qua Di nocte loquantur.*⁴⁾ Der Priester Theogiton suchte Agathons religiösen Enthusiasmus bis auf den Grad zu erhöhen, daß er fähig sei, „alles zu glauben und alles zu leiden“; und so erregte er in dem schönen Jüngling Gedanken über das Problem, „ob es nicht möglich sei, schon in diesem Leben mit den höheren Geistern in Gemeinschaft zu kommen“. Beispiele wie die von

1) Vgl. Doll, Wieland und die Antike, Progr., München 1896, S. 20, Anm. 3; vgl. Doll in Studien z. vergleich. Lit.-Gesch. VIII, 1908, S. 411.

2) Vgl. eben S. 21. 3) Werke, Bd. I, 1814, S. 11 ff.

Ganymed, Endymion, Adonis sprechen entschieden dafür. Theogiton steigert Schritt für Schritt die Erwartungen Agathons und bereitet ihn vor. Der Sterbliche, der einer Erscheinung gewürdigt werden soll, könne den „Glanz der göttlichen Vollkommenheit“ nicht ertragen, darum müssen sich die göttlichen Wesen „mit einer Art von körperlichem Schleier umhüllen“ – ein Argument, das wir bereits kennen.¹⁾ Mannigfache Zeremonien in einer geheimnisvollen Grotte und allerlei Weihungen bereiten eine Epiphanie Apolls vor, der Agathon ermahnt, sich „den Einflüssen der Unsterblichen leidend zu überlassen“. Agathon berichtet all das seinem Lehrer Theogiton, der auch seinerseits einschärft: Agathon möge sein Urteil über alles zurückhalten, sich durch nichts befremden lassen und der Vorschrift ihrer Philosophie immer eingedenk bleiben. „welche eine gänzliche Untätigkeit von uns fordert, wenn die Götter auf uns wirken sollen“. Noch immer schöpft Agathon keinen Argwohn; erst bei der nächsten Erscheinung Apolls mit seinen befremdenden Beweisen von göttlicher Huld entlarvt er den betrügerischen Theogiton, der die Rolle des Gottes zu spielen gedachte.

Damit haben wir eine neue Spielart des Motivs kennen lernen, zu dem ich keine Parallele weiß. Einzelnes mutet uns bekannt an (daß der Betrüger der Vertraute des zu Verführenden ist; die mythologischen Beispiele; der Verweis auf Semele und die „körperliche Hülle“ der Götter), aber als Ganzes steht diese Episode vereinzelt da. Ein literarisches Vorbild ist meines Wissens noch nicht nachgewiesen. In den drei ersten Kapiteln des siebenten Buches spiegeln sich Erinnerungen Wielands an die übertriebene, pietistische Gefühlsschwärmerei in Klosterbergen; ob aber gerade in dem alten Theogiton eine bestimmte Persönlichkeit aus Klosterbergen getroffen werden soll, ist nicht erweisbar.²⁾

1) Vgl. S. 7 und 68 Anm. 1.

2) Vgl. Scheffel in Studien z. vergleich. Lit.-Gesch. IV. 1904, S. 406.

3. Auch eine Szene aus dem Peregrinus Proteus, der zuerst 1791 im Teutschen Merkur erschien, gehört in diesen Zusammenhang. Während im Abulfauaris der Priester als Gott zu einer Sterblichen, im Agathon zu einem schönen Knaben herabstieg, spielt im Peregrinus eine vornehme Römerin die Rolle der Venus Urania, um einen Sterblichen zu begnaden – eine ebenfalls vereinzelt dastehende Variante unseres Motivs.

Peregrinus, der schwärmerische Mystiker und Jünger des Apollonios von Tyana, findet eines Tages auf überraschende Weise „eine mit goldenen Buchstaben beschriebene Rolle von purpurfarbem Pergament“, die Schrift des Apollonios „Von Theophanien“. Dieser Zug erinnert merkwürdig an ähnliche Einzelheiten in italienischen Novellen, die noch zu besprechen sein werden.³⁾ Eifrig vertieft er sich in das Buch, und als seine Phantasie genügend erregt ist, wird er zunächst einer Erscheinung der Aphrodite im Tempel der Venus Urania gewürdigt. Damit beginnt seine „Dämonisierung“, er vergleicht sich jetzt schon mit Adonis und Endymion, deren Rolle er dann in einer neuen Theophanie spielen darf, aber „da ihr der Zwang ihrer Rolle endlich lästig werden mochte, so verwandelte sich Venus Urania unvermerkt in die leibhaftige Mamilia Quintilla“.

Auch hier ist mir eine schlagende Parallele nicht bekannt; doch möchte ich auf einen antiken Bericht aufmerksam machen, der vielleicht zur Ausgestaltung dieser Szene den Anlaß gab. Ich meine eine Stelle aus Lukians Alexandros.⁴⁾ Es wird da

1) Vgl. unten das Register unter „Himmelsbrief“.

2) Die aus dem Leben des Apollonios von Tyana bekannte Geschichte vom schönen Jüngling, den die Lamia besucht (Philostatos IV 28, vgl. dazu Crusius, Philologus I, 1891, S. 99) steht ferner. Dagegen möchte ich auf die abscheuliche Nachahmung der *fabula* von Aphrodite und Paris hinweisen, die man Elagabal nachsagt. In der *Vita Hellogabali* 5, 4ff. (*Script. Hist. Aug.* ed. Peter I, S. 223, ich verdanke den Nachweis W. Weber) wird von der perversen Ausschweifung Elagabals erzählt und dabei folgendes berichtet: *Agabal praeterea domi fabulam Paridis ipse Veneris personam* (man beachte das Wort), *ita ut subito oestes ad pedes defluerent, nudusque*

(cap. 39) von einer Aufführung berichtet, in der „die Liebe der Selene und des Alexandros“ (Σελήνης και Ἀλεξάνδρου ἔρωσ) szenisch dargestellt wurde. Alexandros von Abonuteichos spielte den Endymion und Rutillia, die schöne Frau des kaiserlichen Einnehmers (οικονόμος), gab die Selene. Das Spiel nahm einen so lebensgetreuen Charakter an, daß es anfang, bedenkl. zu werden: Ῥουτίλλια ἐρώσα ὡς ἀληθῶς τοῦ Ἀλεξάνδρου και ἀνερωμένη ὑπ' αὐτοῦ, και ἐν ὀφθαλμοῖς τοῦ ἀλεθρίου ἐκείνου ἀνδρός φιλιακά τε ἐτίγνετο ἐν τῷ μέσῳ και περιπλοκαί. εἰ δὲ μή πολλαὶ ἦσαν αἱ ἡδῶες, τάχα ἂν τι και τῶν ὑπὸ κόλπου ἐπράττετο.¹⁾ Wielands Mamilia Quintilla, die Witwe eines reichen römischen Steuerpächters, hat manche Ähnlichkeit mit Rutillia, und mit dem Endymion der poetischen Fabel verglich sich Peregrinus bei Wieland ja selbst.²⁾ Natürlich kannte Wieland damals den Alexandros längst. Schon in seiner Rezension von Wasers Lukianübersetzung (19. Juni 1767) erwähnt er ausdrücklich die Lektüre des Alexandros³⁾; 1786 begann er sodann seine eigene Lukianübersetzung, und am Alexandros arbeitete er, wie aus einem Zitat im Teutschen Merkur hervorgeht, im Jahre 1788. Im gleichen Jahr⁴⁾ übersetzte er den Peregrinus Lukians, der für Wieland die Veranlassung zu seiner Geheimen Geschichte des Peregrinus gab, einen fingierten Dialog zwischen den Seelen Lukians und des Peregrinus.

una manu ad mammam altera pudendis adhibita ingenuitate, posterioribus eminentibus in subactorem relectis et oppositis. nuda tam praeterea eodem, quo Venus pingitur, schemate figurabat corpore toto expositus.

1) Was diese Anspielung bedeutet, lese man bei Albrecht Dieterich nach, *Mithrasliturgie*, 2. Aufl. hrsg. von R. Wünsche, Leipzig 1910, S. 123 Anm. 3.

2) *Teutscher Merkur*, 1789, S. 304.

3) Belege in der fleißigen, nur wenig übersichtlichen Dissertation von J. Steinberger, *Lukians Einfluß auf Wieland*, Göttingen 1902, S. 4 Anm. 5. Steinberger spricht über die Quelle der uns wichtigen Episode nicht.

4) Vgl. Steinberger a. a. O. S. 15 und 16.

Ich halte es also für wohl möglich, daß jene Episode bei Wieland durch die genannte Lukianstelle angeregt ist. Es wäre dankenswert, wenn Fachkennner sich zu der Frage über die Quellen dieser drei Wielandschen Abschnitte äußerten — ein Gebiet, das noch sehr wenig bearbeitet ist — und meine Vermutungen durch begründete Nachweise ersetzten. Vielleicht ist auch ein Einfluß von seiten der Sylphenerzählungen in Anschlag zu bringen.

II. BARRY

Noch in allerneuester Zeit haben einige der überlieferten antiken Nachrichten Verwertung gefunden in einer Novelle, auf die mich F. v. Duha hingewiesen hat. „*La dernière épouse d'Ammon*“ ist sie überschrieben, sie erschien in *der Revue de Paris* XVI, 1909 (*Jullet-Août*, S. 226 ff.; 558 ff.) und hat zum Verfasser Léon Barry.

Diyllis, die Tochter eines Griechen, wird von Ammon durch seinen Priester in den Tempel gerufen; eine drohende Traumercheinung gibt dem Rufe Nachdruck, als Diyllis zu folgen geögert hatte — ein Motiv, das uns gerade in französischer Literatur noch begegnen wird.¹⁾ Diyllis gehorcht und wird von dem Propheten des Gottes in das Allerheiligste geführt, das nur er betreten darf. Er verkündet ihr (S. 242): *Ammon t'aime et te désire: il l'accueillera comme une fiancée. Ne tremble point: ses embrassements ne meurtrissent ni ne souillent. Puis tu seras à jamais son épouse favorite. Il écartera de tes pas les moindres écueils et tu iras dans la vie, heureuse et triomphante.* Nun wird Diyllis zum Brautbad geführt und geschmückt für den Gott, zu dem sie der Priester durch verborgene Gänge brachte. Geheimnisvolle Stimmen ertönten, der Priester rief den Gott (S. 245): *Ammon Épiphané! — Dieu très grand! — Maître des dieux! — Salut à la Majesté d'Ammon! —*

1) Vgl. weiter unten. In antiker Literatur ist diese drohende Traumercheinung eines Gottes, der einen Befehl nachdrücklich wiederholt, ganz typisch.

und entfernte sich dann. In furchtbarer Ungeduld harrete Dyllis der Epiphanie des Gottes, endlich nahte er: *elle sentit un frôlement léger descendre autours de ses épaules, lui envelopper les seins et les hanches. En même temps, une haleine chaude et rapide passait sur son visage. Des lèvres ardentes cherchaient ses lèvres. Une main violente déchira sa robe et broya ses genoux. Tout son corps se raidit d'abord comme pour une lutte suprême. Mais elle était prise dans une étreinte vigoureuse; ses ongles ployèrent sur des muscles rigides. Et bientôt, sous la flamme des caresses, sa résistance fondit, et, de même que la cire subit l'empreinte brutale du cachet, de même elle s'abandonna...* Da, im Augenblick des Erliegens ertönt ein wirrer Lärm, der immer näher kommt, ein fahler Lichtschein bricht durch, eine Gestalt huscht davon, Premde stürmen herein — es sind die Christen, die den Götzentempel erstürmen und zerstören. Dyllis, die vor dem unförmlichen schwarzen Bild Ammons niedergesunken war, ist gerettet, und bei dem Altar, hinter einer geheimen Tür, fand man den Oberpriester des Gottes.

Léon Barry hat seine Novelle im Süden gedichtet, in Ägypten, wo er mit Lefebvre nach Papyri und Inschriften suchte. Wir dürfen also getrost die „gelehrten Quellen“ nennen, die ihm zweifellos die Anregung zur Ausgestaltung dieser Szene gaben: die Rufinstelle¹⁾ wohl in erster Linie, der man noch den Bericht Herodots über den Ammontempel in Theben²⁾ hinzufügen mag. Der Alexanderroman kommt nicht in Betracht für diese Novelle, die ich ihrem ästhetischen Wert nach nicht auf eine Stufe stellen möchte mit der Neubelebung etwa der Skamander-Kallirrhoe-Geschichte bei den Franzosen des 17. und 18. Jahrhunderts, die aber literarhistorisch von Wert ist, zeigt sie doch das Nachleben unseres Novellenmotivs bis in die neueste Zeit.

1) Vgl. oben S. 271. 2) Vgl. oben S. 22.

DRITTES KAPITEL

DIE 'HISTORIA DE JUDAEA FILIAM PRO MESSIA PARIENTE' UND DIE CHRISTLICHEN PARALLELEN

ERSTER ABSCHNITT

DIE HISTORIA

Mit dem Alexanderroman und der lateinischen Version des *Anubis moechus* hat eine Anzahl von Erzählungen, Novellen und Schwänken, nämlich die *Historia de Judaea filiam pro Messia pariente* und ihre christlichen Parallelen, das Grundmotiv gemeinsam. Wie dort Nektanebos die Geburt eines Kindes, das zu Außerordentlichem berufen sei, die Geburt eines Halbgottes verkündete, und wie der vermeintliche Anubis Paulina eröffnete, ein göttliches Kind werde ihrer Vereinigung entsproßen, so bedient sich in jenen mittelalterlichen Beispielen der Verfäher einer ähnlichen List: der verheißene Messias, ein künftiger Papst oder Bischof, der fünfte Evangelist soll zur Welt gebracht werden. Der erste Typus dieser Art, die *Historia de Judaea etc.*, geht, wenn wir der Angabe des Chronisten Glauben schenken, auf einen tatsächlichen Vorfall zurück, und der Inhalt des Chronikberichts läßt dies als wohl möglich erscheinen. In dieser Form steht die Geschichte unserem Novellenkomplex fern. Eigentlich zugehörig ist erst ihre literarische Weiterbildung, wie wir sie am vollständigsten in Grimmselshausens Messiasnovelle kennen lernen werden. Doch müssen wir, um die Genesis dieser in jeder Hinsicht ausgezeichneten Novelle zu verstehen, zunächst ihre Vorstufen betrachten. Sie zerfallen in zwei Gruppen. In der einen taucht der Gedanke an die Geburt des Messias erst auf, als das verführte Mädchen sich schwanger fühlt, und er dient hier dazu, die Eltern des Mädchens zu täuschen. In der zweiten Gruppe

wird jene Vorspiegelung gleich zu Anfang benutzt, und zwar dem Mädchen selbst gegenüber, das auf diese Weise hintergangen wird.

I.

Die älteste literarische Fassung jenes ersten Typus liegt bei Caesarius von Heisterbach vor; doch steht sie, wie unten im einzelnen zu zeigen sein wird, an Ursprünglichkeit einem andern Bericht entschieden nach, den ich deshalb an erster Stelle behandle. Ich lege ihn in extenso vor, weil ich mich dann bei den Varianten der folgenden Versionen um so kürzer fassen kann.

1. In Korners Chronik (1445) wird zum Jahr 902 folgende Begebenheit berichtet¹⁾:

In urbe Limovicensi quidam erat Judaeus Salomon dictus, secundum Egghardum, filium habens Judith vocatam. Hanc quidam clericus Wilhelmus nomine frequenter visitans, atque cum ea fornicans ipsam tandem impraegnavit. Qui timens infamiam sibi ex hoc facto oriri, ac puellae periculum mortis imminere, usus est tali astutia. Sumisit namque arundinem et noctu prope parietem, ubi parentes puellae quiescebant, veniens per foramen quoddam summitatem arundinis intramisit, et taliter locutus est ad eos: „O iusti et Deo dilecti gaudete“ vocans eos nominibus propriis, „quia filia vestra concepit Messiam in Lege vobis promissum, virgo permanens intemerata“. Pater autem puellae expergefactus et vocem audiens, quaesivit ab uxore, si vocem illam et ipsa audivisset. Qua negante „oremus“ inquit „ut ambo vocem illam audire possimus“. Clericus vero colloquens audiens, sicut prius iterum locutus est. Illi vero audientes gavisii sunt. Et post repetitionem tertiam certiores effecti, vix diem expectaverunt et accersitam Judith filiam intuentes, invenerunt uterum tumidum. Cui inquirunt parentes: „Quo modo tibi

1) Hermanní Corneri Chronicon, hrsg. von Ecard, *Corpus historicorum medii aevi* Bd. II, Lpz. 1723, S. 508.

factum est? et quis auctor tuae est gravidationis?“ Illa scilicet a clerico docta fuerat, parentibus respondit: „Si concepi, nescio, sed scio, quod utrum nunquam cognovi.“ Quod audientes fatul parentes divulgaverunt per civitates et castella, quod filia eorum esset Messiam paritura. Quid amplius? Hora adventu parienti et praesentibus Judaeorum uxoribus multis de nobilioribus propter reverentiam Messiae, et viris innumeris circa domum parientis nasciturum puerum praestolantibus cum gaudio, gemit misera illa Judith non Messiam sed puellam parvulam cum gemitu magno et dolore. Quo cognito parientis filiae pater vocatur et hoc lugubre prodigium sibi ostenditur. Qui confusus infantulam per pedes arripuit et ad parietem allidens animam eius excussit, mulieres vero et viri, qui ad spectaculum hoc convenierunt, confusi recesserunt.

Das sieht aus wie der Bericht eines tatsächlichen Vorkommnisses. Der alte Jude, der, furchtbar getäuscht, das Kind seiner Tochter an der Wand zerschmettert, und die Juden alle, die verstört auseinanderstieben — das ist nicht der Ausgang einer Schwankerzählung, zu der sich dieser Typus später entwickelte. Die schließen anders: mit einem Witz oder einer Moral. Wir werden das ja noch sehen. Also um zu wiederholen: die erste Gruppe der *Historia de Judaea* filiam pro Messia pariente beruht, wenn nicht alles täuscht, auf einem tatsächlichen Ereignis, wozu trefflich stimmt, daß die Messiasidee erst im Verlauf des Abenteuer aultaucht, nicht von Anfang an es bestimmt, wie dies in den rein literarischen Fassungen der zweiten Gruppe der Fall ist.

Bei Korner erscheint als Gewährsmann jenes Berichts ein Eggghardus; es ist dies einer der von Korner am häufigsten genannten Autoren²⁾, wer damit gemeint ist, steht noch nicht fest. Die tatsächliche Quelle der Erzählung hat man jetzt nach-

1) Lappenberg in Pertz Archiv I. übere deutsche Geschichtskunde VI, 1831, S. 594.

gewiesen in einem handschriftlich erhaltenen *Viticum narrationum*¹⁾, aus dem Korner verschiedene moralische und novelistische Erzählungen entnommen hat.

2. Lange vor Korners Chronik berichtete den gleichen Vorfälle schon Caesarius von Heisterbach in seinem *Dialogus miraculorum*.²⁾ Die Vergleichung beider Erzählungen lehrt jedoch, daß Korners Bericht nicht aus Caesarius abgeleitet ist, denn Korner gibt durchweg individuelle Orts- und Personennamen, genauere Einzelheiten, die nicht nachträglich in die allgemein gehaltene Darstellung des Heisterbacher Abtes eingelegt sein können. Wir werden das im einzelnen noch feststellen haben. Andererseits weisen beide Berichte oft wörtliche Übereinstimmung auf, wir werden also eine gemeinsame Quelle annehmen müssen, der jenes *Viticum* und Korner getreu folgten, während Caesarius aus stilistischen Gründen sich allerlei Abweichungen gestattete. Wir wissen, daß sich Caesarius von Heisterbach eine Art von Tagebuch angelegt hat, in das er verschiedene Vorfälle, die er miterlebte oder irgendwo las, eintrug, um sie später in seinen verschiedenen Werken zu verwerten. Da er nun bisweilen dieselbe Erzählung in verschiedenen seiner Schriften verschieden erzählt, so hat sich seine Art, wie er stilistisch einen gegebenen Stoff behandelt, in lehrreicher Weise beobachten lassen. Die Grundsätze, die Schönbach³⁾ dabei fand, treffen auch für die Behandlungsart der *Historia de Judaea* etc. im Dialogus zu; dadurch wird Schönbachs Resultat, das an andern Beispielen als gerade unserm gewonnen ist, in erwünschter Weise bestätigt.

1) Vgl. Schwalm, Die Chronica novella des Hermanns Korner, Göttingen 1895, S. XXIV, Anm. 4. Ecard S. 508 „In urbe Lemovicensi“ etc. entspricht dem *Viticum* fol. 43^v. Ich verdanke den Hinweis auf Schwalm's Ausgabe einer freundlichen Mitteilung J. Boltes.

2) II 24 ed. Strange Bd. I, S. 94f. Die Abfassungszeit des Dialogus setzt Schönbach, Wiener Sitz.-Ber. phil.-hist. Kl. Bd. 144, 1902, Abhdl. IX, S. 26; Bd. 163, 1909, Abhdl. I, S. 2 auf etwa 1223/24.

3) In seinen Studien über Caesarius in den Wiener Sitz.-Ber. Bd. 144; 159 (1908), 163 (1909).

Caesarius verwischt in seinem Bericht überall die konkreten Angaben, wie sie Korner noch erhalten hat. Gleich der Anfang zeigt dies: *In civitate, ut opinor, Wormacia* (dafür in C wie bei Korner: *in civitate Lemovicensi temporibus nostris*) *Judaeus quidam manebat, filiam habens formosam. Hanc lunensis quidam clericus in vicino habitans adamavit.* Die gleiche Erscheinung am Schluß; *jürgendeiner*⁴⁾ der Juden (*ex quibus unus cum multa indignatione*) tötete das Kind — während bei Korner gerade das so ursprünglich wirkte, daß der eigene Vater des Mädchens das Kind zerschmetterte. Außerdem ist bei Caesarius das wichtige Motiv der dreimaligen Verkündigung, auf das wir noch oft stoßen werden, verwischt; bei Caesarius heißt es: *post repetitionem facti certiores*, bei Korner das ursprünglichere: *post repetitionem tertiam certiores effecti*. Der Abt will eben nicht einen chronikartigen Bericht geben, sondern ein Exempel gut erzählen; da sind weniger die Namen als der Ton des Ganzen wichtig; deshalb beginnt er so allgemein „es war ein Jude, der hatte eine schöne Tochter, in die verliebte sich ein junger Kleriker . . .“ Und diesem Zwecke, wirksam zu erzählen, dient auch die weitere Ausführung einiger Szenen, die sehr lebendig hingestellt sind. Man vergleiche etwa den Dialog zwischen dem Mädchen und ihrem Geliebten:

„*Concepti. Quid faciam? Si cognoverit pater meus, interficiet me.* Respondit clericus: „*Noli timere. Bene liberabo te. Si dixerit tibi pater tuus vel mater: 'Quid est filia? venter tuus intumescit, videris nobis conceptisse' respondebis: 'Si concepti nescio etc.*“

Caesarius berichtet die Geschichte nicht um ihrer selbst willen, sondern er verwertet sie wie so viele andere als Beispiel, verfolgt einen pädagogisch-moralischen Zweck dabei; darum ist sie dem Mönch in den Mund gelegt, der sie dem Novizen, um ihn zu belehren, vorträgt (die Schrift ist in Gestalt eines Dialogs zwischen Lehrer und Schüler abgefaßt). Wenn sonst Caesarius dieselbe Geschichte zweimal an verschiedenen Stellen erzählt, verfolgt er jeweils einen verschied-

denen Zweck, und demgemäß stilisiert er verschieden. Diese Stilgesetze lassen sich nun auch ohne weiteres auf unser Beispiel, verglichen mit der ursprünglicheren Form bei Korner, anwenden. Schönbach formulierte seine Beobachtungen folgendermaßen¹⁾: „Waltet das stoffliche Interesse vor, dann werden die Geschichten mit Angaben über Ort, Zeit und Person vorgetragen . . . , überwiegt eine Tendenz der Moral oder Disziplin, dann werden die Details beseitigt, oder es wird auf sie verzichtet, und der historische Vorfall erhält den Charakter eines typischen belehrenden Beispiels.“ „Finden sich am Anfang die historischen Einzelheiten, Daten usw. angegeben, dann wird auch im folgenden eine Menge näherer Umstände mitgeteilt . . . Fehlen die geschichtlichen Details am Beginn, und hat damit die Anekdote den Charakter eines Exempels angenommen, dann behält die Darstellung diese Art auch noch des weiteren bei und sichert sich damit ihren lehrhaften Effekt.“ Man sieht, wie passend beide Beobachtungen durch die „Historia“ im Dialogus bestätigt werden, wie also Caesarius ein ähnliches stilistisches Verfahren auch bei Stoffen anwandte, die er nur einmal verwertet hat.

Bei anderen Fassungen der Messiasgeschichte findet sich zum Schluß die Wendung, daß das Judenmädchen bekehrt und getauft wurde. An die gleiche Möglichkeit denkt auch der Novize im *Dialogus*, als er den Vorfall vernommen hatte: *Miserabile fuit, quod virgo infidelis ab homine fideli seducta ac corrupta, non est ad baptismi gratiam . . . perducta*. Die Antwort des Mönchs ist bezeichnend genug: *Fortè clericus hoc efficere non potuit, vel potius non curavit, magis gaudens de Judaeorum confusione, quam de puellae illuminatione*.

Da der *Dialogus miraculorum* das am meisten gelesene Werk des Caesarius ist und schon früh handschriftlich verbreitet wurde²⁾, nimmt es nicht wunder, wenn wir die Geschichte des Judenmädchens oft daraus übernehmen finden.

1) A. a. O. Bd. 163, S. 321. 2) Schönbach a. a. O. Bd. 144, S. 221.

3. So steht sie in den *Sermones discipuli de tempore*, die im 15. Jahrhundert Joannes Herold verfaßte (*Sermo 105, Maguntiae 1612, S. 602*). Die Quelle wird genannt: *legitur in Dialogo Caesaris*.

4. Schon bei Caesarius diente sie als *exemplum*, und den gleichen Zweck erfüllt sie im *Promptuarium exemplorum*!) Einige Abweichungen sind festzustellen: die dreimalige Verkündigung des Messias tritt wieder in ihr Recht (*hoc ille studens fecit ter*), und der Schluß ist gemildert: *Tandem illa puella peperit cum magno dolore non filium, sed filiam. Quod cum Judaei vidissent, confusi sunt omnes, videntes se esse deceptos*.

5. Vielleicht aus der *Editio princeps* des Dialogus, die in Köln 1475 erschien, entnahm der Monachus Kirschgarten, der Mönch von Kirschgarten, jenes Kapitel des Dialogus in seine Wormser Chronik, die um 1500 entstanden ist.²⁾

6. Wie wir die antiken Beispiele in Schwank- und Anekdotensammlungen fanden, so wurde auch die Messiasgeschichte in solche Bücher aufgenommen. Die kurze Fassung, die im „Neu ausgebatzen, kurzweiligen Zeitvertreiber“ steht, beruht auf der Erzählung des Caesarius, wie besonders der Schluß erkennen läßt: „darüber die Juden dermaßen ergrimmet, daß sie das arme Kind wider eine Wand geworfen und zerquetscht“.) Die Quelle, die am Schluß angegeben wird, kann ich nicht identifizieren: D. Sigfridus Saccus *Postill. Part. 3, pag. 1093*.

7. Die gleiche Quellenangabe mit der weiteren: „Item, Stenge-

1) Daraus bei Wright, *A selection of latin stories* (Percy Society, *Early English poetry* vol. VIII, 1842), Nr. 80, S. 72.

2) *Cronica civitatis Wormatiensis*; gedruckt bei Ludwig, *Reliquiae Manuscriptorum 1720*, Bd. II, S. 105 ff., jetzt besser bei H. Boos, *Quellen z. Gesch. d. Stadt Worms III*, 1893, S. 44 f.

3) In der 4. Ausgabe z. I. 1685, S. 241. Als Verfasser dieses Buchs galt eine Zeitlang Simon Dach, weil die Vorrede mit Ch As Mindo unterzeichnet ist, ein Pseudonym, das auch Simon Dach anwandte. Aber diese Identifikation ist, wie mich M. v. Waldberg belehrt, längst aufgegeben, vgl. Gerhard, *Memels Lustige Gesellschaft*, Diss. Heidelberg 1893, S. 113 f.

Weinreich: Der Trug des Sektenboos.

lius et Pexenfelder“ findet sich bei Abraham a Santa Clara, in der „Abrahamischen Lauber-Höit“, die er „Denen Juden zum Trutz, denen Christen zum Nutz an- und aufgerichtet“ (1721 I, S. 32). Wörtlich übernommen ist dieser Bericht in dem „Auszug aus des Pater N. zu N. Abrahamischen Lauberhütten-Predigt“, der zu Zwecken der Aufklärung im „Journal von und für Deutschland“ 1786, Bd. II, S. 527 erschien.

8. Ehe ich zu freien literarischen Bearbeitungen übergehe, sei erwähnt, daß eine deutsche Wiedergabe des Dialoguskapitels sich findet bei Montanus, Die Vorzeit der Länder Cleve-Mark, Jülich-Berg und Westphalen, zweite Auflage 1837, Bd. I, S. 1671.¹⁾ Kaufmann, der in der Erzählung des Caesarius eine Novelle erblickt, die in Ton und Darstellungsweise an Boccaccio erinnert²⁾, hat sie in seine hübsche deutsche Auswahl von Stücken aus dem *Dialogus* nicht aufgenommen.

Die freien literarischen Bearbeitungen dieser Historia unterscheiden sich von den bisher genannten wesentlich in der Lokalisation des Ereignisses, dann aber auch in der Milderung des Schlusses, der durchweg des tragischen Charakters entkleidet ist.

9. So gleich in dem „Spruch“ des Hans Folz „Von der Juden Messias“³⁾ Ort der Handlung:

Im schlesiger land in einer stat
Ein jud die schonsten tochter hat.

Eine Reihe von Neuerungen sind beachtenswert im Hinblick auf die Messiasnovelle bei Grimmelshausen, der, wie mir scheint, diesen Spruch gekannt hat. Wie dort, läßt sich der Verführer auch bei Folz das Rohr, durch das er sprechen will, eigens durch einen Schreiner anfertigen. Ferner heißen die Eltern des Mädchens Abraham und Sarah, und Sarah heißt auch bei

1) Ich verdanke den Hrnwies J. Bolte in Berlin.

2) *Annalen d. histor. Vereins i. den Niederhein* 47, 1888, S. 10.

3) A. Keller, *Fasnachtsspiele aus d. 15. Jahrhundert*, Bibliothek d. literar. Vereins Bd. 30, S. 1223–1228; vgl. Lappenberg, *Wiener Jahrb. d. Lit.* 1828, Bd. 42, Anzeigebblatt S. 22.

Grimmelshausen die alte Jüdin. Dann geschieht hier die Verkündigung des Messias in der Synagoge, ein Motiv, das Grimmelshausen weiter ausgesponnen hat. Wenn weiterhin bei Folz die Jüdin in einem eigens für sie geschmückten Zimmer, umgeben von jeglichem Luxus in Speise und Trank, ihre Stunde erwartete, so gibt es auch dazu im Vogelnest Grimmelshausens Parallelen. Die Verheißung schmerzloser Geburt, die dort Elias prophezeite, und die natürlich nicht eintraf, scheint mit wirksamer Pointe aus Folz heraus entwickelt zu sein, wo betont wird, daß die Geburt „mit großem we als andern frawen“ vor sich ging. Endlich ist der Schluß bemerkenswert: Der tragische Ausgang, wie er früher berichtet wurde, schimmert noch durch in Versen, wo es von den Juden heißt (S. 1228):

Die het es geren in stuck zu rissen
Vnd mit den zenden gar zu rissen,

aber er wird hier durch einen ebenso moralischen wie zufriedenstellenden Schluß ersetzt. Der Student läßt die junge Mutter vor der Wut der Juden durch den Rat schützen, dann werden Mutter und Kind getauft, und eine regelrechte Heirat macht alles wieder gut.

10. Eine Geschichte wie diese sprach sich rasch herum. Bebel will sie bei einem Aufenthalt in Böhmen vernommen haben; er leitet sie wenigstens in seinen *Facetiae* (1508)¹⁾ mit diesem Satz ein: *Cum olim essem in Bohemia, audivi talem historiam* etc. Namen sind nicht genannt. Die dreimalige Verkündigung ist verallgemeinert in ein *plus quam semel denunciavit, filiam illorum verum Messiam parituram*. Kurz ist der Schluß: *Unde non parum conturbata est omnis Israel*.

11. Gleich so manchem andern Schwank hat Kirchhof auch diesen Stoff in seinen *Wendunmuth*²⁾ aus Bebel übernommen. Nicht ohne sich Freiheiten zu gestatten. Aus dem allgemeinen

1) II 104, *Tuhingae* 1555, S. 31.

2) I 2, 50, *Bibl. d. literar. Vereins* Bd. 95, S. 510f., dazu die Nachweise Oesterleys.

„Bohemia“ macht er „Prag, eine statt im Bohemerland“, und zum Schluß bringt er einen neuen Zug, der ähnlich bei Grimmelshausen wiederkehren wird. Er berichtet nämlich von den Juden: „doch das sie vor den golm (d. i. uns beiden) nit gar schamrot wurden, belohsen sie iren rabinis nachzusuchen, ob der messias, weil sichs so lang verzogen, in eines weibs gestalt solle geboren werden oder nit“.

12. Ins Italienische wurde die Geschichte durch Pietro Fortini (gest. 1562) umgesetzt, in den *Piacevoli et amorse Notti dei Novizi.*¹⁾ Ein junger Edelmann in Bologna verliebt sich in die schöne Tochter des Meisters Raffaele, eines angesehenen Juden. Als die Mutter des Mädchens sah, daß ihre Tochter schwanger war und sie darum befragte, stellte sich das schlaue Mädchen ganz ahnungslos, es sei ihr einmal plötzlich in der Nacht ein schöner Jüngling, strahlend wie die Sonne, erschienen, in weißem Gewand, der wie ein Engel ausgesehen habe, und durch einige Worte, deren sie sich nimmer erinnere, sei sie in unbestimmte Furcht versetzt worden. Dann mit einmal sei er verschwunden. Die Mutter erzählt das ihrem Mann, der nun von selbst auf die Vermutung kommt, seine Tochter sei zur Mutter des Messias ersehen. Er verkündet das überall, braucht dann, als ein Mädchen zur Welt kam, für den Spott nicht zu sorgen. Die Tochter entdeckte ihrem Vater den Sachverhalt, bekehrte sich zum Christentum und ging in ein Kloster.

II.

Das wesentliche Merkmal der zweiten Gruppe sehe ich darin, daß das Judenmädchen selbst von Anfang zu dem Glauben gebracht wird, es solle den Messias gebären, und daß diese Vorspiegelung als Mittel zur Verführung diene. Nur zwei Beispiele dieses Typus sind mir bekannt geworden, eine Behandlung in Liedform und sodann die vollendete Ausgestaltung durch

1) *Notte seconda*, Bd. 1, S. 206 ff.; Firenze 1896 (in der *Biblioteca Grassoniana*). Vgl. auch Ulrich, *Festschrift d. Universität Zürich* zur 39. Philologen-Versammlung 1887, S. 83.

Grimmelshausen. Man kann schon aus der Häufigkeit des ersten und der Seltenheit des zweiten Typus erkennen, daß dort die Urform, hier die Umformung vorliegt. Und auch inhaltlich gilt das gleiche: real ist der erste Typus, der doch wohl auch auf einem tatsächlichen Ereignis beruht, rein literarisch der zweite, besonders in der kunstvollen Form bei Grimmelshausen.

I. Aus einer Sammlung deutscher Volkslieder und Volksspiele auf fliegenden Blättern gab Mone²⁾ einige Nachrichten über ein Lied, das unser Thema behandelt: „Ein hübsch Lied, wie zu Plonig ein Christen eynes Juden tochter schwanger macht, vnd sie vermeynt, sie het den Messias empfangen von eyne engel. In des Späten thon.“ Ein Holzschnitt zeigt den Juden und Christen bei Tisch. Der Anfang des Gedichtes lautet:

„In der geschriff tand ich ein list,
in eyne buch in kurzer Frist“

der Schluß:

„Es werd gesungen früe vnd spat
in diesem thon den Juden zu eyn spötte.“

Gedruckt ist es zu Nürnberg durch Kuegund Hergotin. Da mir das Original nicht zugänglich, nur Mone's Mitteilungen bekannt sind, läßt sich Sicherer über das Verhältnis dieses Liedes zu andern Fassungen nicht feststellen; es wäre das wichtig vor allem in bezug auf Grimmelshausen.

2. Die Messiasnovelle Grimmelshausens, die im zweiten Teil des „Wunderbarlichen Vogelnesis“ (1672) steht³⁾, ist nicht nur eine der besten Fassungen unseres Novellenmotivs, sondern überhaupt eine der trefflichsten Novellen, welche die ältere deutsche Literatur aufzuweisen hat⁴⁾. Sie enthält eine Fülle wertvoller, auch religionsgeschichtlich bemerkenswerter Einzelheiten und wirkt trotz der langen gelehrten Abschweifungen (die, nebenbei

1) *Anzeiger f. Kunde d. deutschen Mittelalters* 8, 1839, S. 365 no. 78.

2) Teil II Kap. 12 ff., hrsg. von Kurz, *Deutsche Bibliothek*, Bd. VI.

3) Vgl. Kurz a. a. O. S. VII; Tilmann, *Deutsche Dichter des 17. Jahrhunderts*, Bd. VII, 1874, S. LXI.



bemerkt, in der Romantechnik der Zeit begründet sind¹⁾, nie ermüdend, da sie sehr geschickt in die Darstellung verflochten sind.

Amsterdam ist der Schauplatz, wohin der Held, ein Kaufmann, gekommen war. Vermittels des unsichtbar machenden Vogelnests der Leyrerin war es ihm gelungen, die schöne Esther im Haus ihres Vaters, des reichen Eliezer, zu sehen. So heilig verliebte er sich in sie, daß er, ähnlich dem Mundus der antiken Novelle, immer mehr abmagerte und sich den Tod wünschte. Auf den üblichen Wegen der Verführung werde er, das sah er gleich, nicht zum Ziele kommen. Nun beobachtete er, wie der alte Eliezer durchs Haus ging und die Lobsagungen sprach: „Der Prophet Elias, der Prophet Elias, der Prophet Elias komme bald zu uns mit dem Moschiach, Gottes und Davids Sohn.“ Diese Zeremonien, die er da sah, gaben ihm den Anlaß, „dasjenige zu ersinnen, so mir hernach in meiner Liebe Vergütung geben“, er beschloß nämlich, die Rolle des Elias zu spielen, von dem der Messias sollte gezeugt werden.

Schon hier erkennen wir eine glückliche Neuerung Grimmelshausens. Nirgend sonst ist angegeben, wie der Verführer gerade auf die Messiasidee kommt, nur hier bei Grimmelshausen, der von Anfang an sorgfältig aufbaut, Schritt für Schritt steigert, immer den Fortgang der Handlung motiviert und dadurch eine Geschlossenheit erzielt, wie wenig andere Versionen sie zeigen.

Um sicher zu gehen, unterrichtet sich der Kaufmann bei einem getauften Juden über Sitten und Bräuche dieses Volkes, die er auszunützen beabsichtigt. Er lernt zunächst jene Worte des Esaias, die auf die Messiasverkündigung bezogen werden²⁾, schön in hebräischen Buchstaben schreiben, richtet sich Pergament ganz fein zu, schnitt elfliche hundert Zettel davon, farbte sie in verschiedenen Farben und schrieb mit goldenen Buch-

1) Vgl. v. Bloedau, Palästra 51 (1906), S. 103ff.

2) Jesaias 60, 22 *Ami Adonai V'itoh aschichenoh, d. h. „Ich der Ewige werde es zur Zeit schnell vollführen“*. Bei Grimmelshausen lauten die Worte: *Ovni Adonai Bortito Oehsche*.

staben jene Worte darauf. Mittels eines langen Blasrohrs blies er nun diese Zettel durch ein zerbrochenes Fenster in die Synagoge, als gerade viele Juden darin versammelt waren. „Mit was vor Andacht, mit was vor respect, mit was vor Verwunderung und inniglichen Hertzens-Freud aber diese Zettel von den Juden aufgehoben und gelesen worden, ist nicht auszusprechen.“ Sie meinten „diß wäre ein gewisse ohnfehlbare Anzeigung vom Himmel, daß nunmehr ihr bisheriges Blind und Verstreung ein Ende haben und hingegen ihr Paradeislich Leben im gelobten Land unter ihrem Moschiach (der zweifelsfrey allbereit vor der Thür wäre) anfahren sollte“ (S. 108). So erfreut waren sie, daß sie die Zettel, „auf der Post in Polen, in Italien, in Teutschland, ja sogar in Asiam zur fröhlichen Botschafft ihrer gewissen Erlösung schickten“.

Das Motiv, das Grimmelshausen hier verwertet, ist uns nicht unbekannt, schon bei Ulrich von Eschenbach fanden wir den „Himmelsbrief“, die vom Himmel kommende Verkündigung und in italienischen Novellen werden wir das gleiche Motiv mehrfach finden; auch bei Wieland diente der überraschende Fund des mit goldenen Buchstaben geschriebenen Buchs über Theophanien³⁾ ähnlichem Zweck: die Erregung zu steigern, das kommende Wunder vorzubereiten.

Eine andere List des Kaufmanns brachte die Juden noch mehr in freudige Unruhe. Er nahm, durch sein Vogelnest unsichtbar, bei der Mahlzeit und bei Beschneidungen den für Elias bestimmten Platz ein, und wenn von seinem Teller die vorgelegten Speisen, die er sich trefflich schmecken ließ, sichtbar vor den Augen Eliezers und der andern Juden verschwanden, so mußten sie fest überzeugt sein, daß Elias auf Erden wandle und die Ankunft des Messias nahe bevorstehe.⁴⁾

1) Vgl. oben S. 87.

2) Vielleicht kämpft Grimmelshausen an volkstümliche Überlieferungen an; jene Bräute, für Elias bei Tisch und bei Beschneidungen einen Platz freizuhalten, haben zu manchen Sagen und Geschichten Anlaß gegeben, vgl. Schiffer, Am Urquell IV, 1893, S. 42ff.

Die Erwartung war nun so hoch gestiegen, daß die Erscheinungen ins Werk gesetzt werden konnten, zunächst die eines Engels der Verkündigung. Der Kaufmann ließ sich ein hornartiges Instrument anfertigen, das er mit wohlriechenden Essenzen anfüllte, so daß, wenn er hineinblies, sofort ein jedes Zimmer „mit dem allerlieblichsten Geruch, den ein Mensch je geschmückt“, erfüllt wurde. Dann bekleidete er sich mit einem weißen Gewand, einem goldfarbigen Leibrock, einer goldgelben Perücke und einem grünen Kranz mit Kleinodien, bemalte sein Gesicht und ging – also ganz ähnlich verkleidet wie Nektanebos – in Eliezers Schlafgemach und verkündete ihm als Engel Uriel, seine Tochter sei zur Mutter des Messias erkoren. Elias werde ihr nahen, man solle ihn gut aufnehmen und wohl bewirten. Dann verließ er den Alten und erfüllte, indem er in sein Horn blies, das Zimmer mit paradiesischem Wohlgeruch. Dadurch bestätigte er seine Engelswürde. Grimmelshausen motiviert das sehr hübsch (S. 113): „Diß war das rechte Sigill, so meine vorgebrachte Lügen vor eine Warheit bestätigte; dann gleich wie Eliezer etwas gehöret und gelesen haben mag, daß die böse Geister nach ihrer Erscheinung einen garstigen Hölischen Gestanck hinder sich lassen, also glaubte er gewiß und festiglich, daß hingegen die gute Engel mit Hinderlassung eines Paradiesischen Geruchs abscheiden, und dero wegen könnte ich kein böser Engel oder falsche Erscheinung, sondern ich müste ein guter Geist seyn, als dessen Verkündigung auch so wol mit denen neulich gefundenen Zetteln in ihrer Synagoge übereinstimmete.“ Übergänglich, der „Großvatter des Messiae“ zu werden, konnte der Alte kaum den Morgen abwarten und teilte seiner Tochter die Freudenbotschaft mit.¹⁾

In der Nacht des dritten Tages (man beachte das) begab

1) Es folgen jetzt S. 114–116 moralische Reflexionen des Helden über die Verwerflichkeit seines Tuns, dann S. 117 eine Übersicht über die falschen Messiasen, beides Unterebrechungen, die die Spannung des Lesers steigern sollen.

sich der Kaufmann, gekleidet in ein „rauhes Haarigs Kleid sampt einem ledernen Gürtel“ zu Esther, die in einem köstlich geschmückten Gemach, reichgeziert des Elias harrte, ihn wohl aufnahm, ganz wie es der Engel befohlen hatte; auch an köstlichem Wein und Konfekt zur Bewirtung war nicht gespart worden.²⁾ Kurz, dem Kaufmann gefiel alles so wohl, daß er die Rolle des Elias noch öfters spielte.

Der weitere Verlauf, bis zur Geburt des Mädchens, ist der übliche. Doch bildet Grimmelshausen auch hier einige Züge, die uns schon sonst begegneten, weiter aus. Es war z. B. mehrfach betont, daß das Judenmädchen unter großen Schmerzen niederkam.³⁾ Daraus entwickelte Grimmelshausen (S. 122) die falsche Prophezeiung einer wunderbaren, schmerzlosen Geburt: „Ich hatte die Tröpplin überredet, sie würde allerdings ohne Schmerzen gebären.“ Bei Kirchhof hatten wir schon den Versuch gefunden, trotz der Mädchengestalt in dem Kind irgendwie den kommenden Messias zu entdecken.⁴⁾ Auch das baut Grimmelshausen weiter aus (S. 122): Einer der aller-gelehrtesten Juden meint, „es wäre in der Welt gar nichts neues, daß weibliche Bilder geboren werden, die sich hernach, wann sie mannbar gewesen, erst in Mannsbilder verändert.“⁵⁾ Andere bringen anderes vor: „Vielleicht möchten die Goim solche Geburt erfahren und ihren Moschiach in zarter Jugend zu töten suchen, ehe er Wunderwerk zu thun und das Hauß Israel zusammen zu bringen und ins gelobte Land zu führen vermöchte, welcher alsdann aber unter der Gestalt eines Weibsbildes vor solchem ihrem Beginnen wol verschert und gemugsam verborgen seyn würde.“⁶⁾ Die weiteren Ereignisse, die in den folgenden Kapiteln berichtet werden, muß ich kurz zusammenfassen. Sie sind von der Tendenz beherrscht, die öble

1) Vgl. dazu unten S. 137 Anm. 3.

2) Vgl. oben S. 93; 97; 99. 3) Vgl. oben S. 100.

4) Vgl. Kurz, S. 434f.; Amersbach, Aberglaube bei Grimmelshausen, Programm d. Progymn. Baden 1892/93, S. 79. Auch in lateinischen Schwänken (Foggio, Morlinj) und bei Bebel stehen derartige Metamorphosen. 5) Vgl. noch S. 138f.

Sache mit einem moralischen Mäntelchen zu verhängen. Die beiden schon bekannten Motive der Bekehrung und Heirat werden originell verwertet. Da der Kaufmann schon zu Haus eine Frau sitzen hat, kann er Esther nicht heiraten. So gibt er sie, nachdem Mutter und Kind getauft sind, jenem Judenchristen Erasmus, der ihn zuerst belehrt hatte, und bringt Esther auf den Glauben, Erasmus habe die Rolle des Elias gespielt. Um alle Nachforschungen des alten Eliezer zu verhindern, erscheint er diesem als Teufel und macht ihm klar, seine Tochter und das Kind seien zum Himmel entralft worden. Aber er geht doch nicht ungestraft aus; Grimmelshausen führt die Handlung weiter: Der Kaufmann sieht mit schwerem Herzen das glückliche Einverständnis des Erasmus und Esthers, er liebt sie mehr als zuvor, aber nun der Christin gegenüber wagt er keinen Betrag mehr, wie er ihn an dem Judenmädchen ohne Bedenken gewöhnt. Und, um den Ärger voll zu machen, erhält er bald nach der Hochzeit der beiden die Nachricht vom Tod seiner Frau. Der Brief war drei Wochen lang unterwegs gewesen, wäre er rechtzeitig eingetroffen, hätte nicht Erasmus, sondern er selbst die Braut heimführen können. So schließt die Novelle, im Aufbau, im Verwerten überkommener und Einfügen neuer Elemente gleich meisterhaft, eine der vollendetsten Fassungen unseres Novellenstoffs.

Was die Frage nach den Quellen angeht, so scheint mir die Annahme geboten, daß Grimmelshausen nicht nur einer einzigen folgte. Polz und Kirchhof scheint er gekannt zu haben, aber offenbar auch christliche Parallelen zu der Historia, wie sie bei italienischen Novellisten zuerst auftreten, besonders das Motiv der vom Himmel fallenden Zettel erinnert stark an Masuccio (vgl. unten). Auch das Fastnachtspiel Ayers scheint ihm vertraut gewesen zu sein, wie ich unten wahrscheinlich zu machen versuche. Den Exkurs über die falschen Messiasse entnahm er, wie er selbst angibt, Christian Gerson von Recklinghausens Widerlegung des Jüdischen Talmuds lib. II, cap. 9.)

1) 1607 in Goslar erschienen unter dem Titel *Talmud Judaicam*. Ich sah die 7. Auflage etc., Leipzig 1722, S. 350ff.

Gelegentlich finden sich auch sonst bei Grimmelshausen Bemerkungen, in denen er auf Geschichten verwandter Art anzudeuten scheint. Wenn es im *Simplicissimus* IV 17 heißt: „Ich geschweige hier derjenigen Historien, wo ich gelesen, was vor Buhschafften durch Kupplerey in den Kirchen hin und wieder ihren Anfang und Ende genommen“, so könnte das sehr wohl auf einen Typus wie die Paulina- oder Tyrannusgeschichte gehen. Nachdenklich stimmt auch eine Äußerung Grimmelshausens im „Wunderbarlichen Vogelnest“ (II 4, S. 37 K.), wo von einem Diener, der nachts einer Magd nachsteht, gesagt wird: „Er ging zwar nicht weiß, wie die Geister in den Häusern zu erscheinen pflegen, von denen man sagt, wann sie gehen, daß es bedeute, die Mägdle würden dicke Bäusche kriegen.“¹⁾

ZWEITER ABSCHNITT DIE PARALLELEN

Die christlichen Parallelen stehen inhaltlich der zweiten Fassung der Messiasnovelle näher, da auch in ihnen die Verheißung eines wunderbaren Kindes Mittel zur Verführung, nicht Folge davon ist.

1. An erster Stelle ist eine Novelle Masuccios zu nennen, „*Il quinto evangelista*“, die zweite im *Novellino*²⁾, dessen erster

1) Erasmus von Rotterdam erzählt in seinen Briefen von einem Pfarrer, der in ein weißleines Tuch vermurmt im Schlafzimmer einer reichen Frau einspielte; doch bekam es ihm übel, vgl. Weyer, *De praestigis daemonum*, 1583, V 27, S. 610. Das gehört in die Gattung von Schwänken, in denen Pfaffen als Geister umgehen, um mit der Ehefrau des Manns zu betrügen, vgl. Frey, *Gartengesellschaft*, 1556, n. 94 „Von nachfertigen Geisten“ (ed. Bolte, *Bibl. d. literar. Vereins in Stuttgart*, Bd. 209, S. 110 ff., mit Boltes Nachweisen S. 253). Ähnliches auch in: *Ushu, Hexen-Gespenscher-Schatzgräber- und Erscheinungsgeschichten* III, Erfurt 1786, S. 103 ff.

2) Hrg. von Settembrini, Neapel 1874, S. 24 ff. Eine abweichende Fassung hat imbranzi im *Giornale Nap.*, Bd. IX, 1884 (*Due novelle*) veröffentlicht (mir unzugänglich), vgl. Arnall, *Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde* IX, 1899, S. 30.

Druck 1476 erschien; verfaßt sind die Novellen zwischen 1464 und 1468.¹⁾ Die Szene ist nach Deutschland²⁾ verlegt; der *duca de Lanzueta*³⁾ hat eine schöne Tochter Barbara, in die sich ihr *padre spirituale*, ein scheinheiliger Dominikaner, verliebt. Die Anstalten, die er trifft, rufen uns die ähnlichen bei Grimmelshausen in Erinnerung. Zunächst schreibt er auf ein Bild in Barbaras Gebetbuch mit goldenen Buchstaben folgende Worte, und zwar so, daß sie vom Munde des Heiligen Geistes ausgehen: „Barbara, tu conceperai del giusto, farai lo quinto evangelista, che supplirà a quello che gli altri mancarono: resterà incorrotta (man denke an den Messiasstypus: *virgo permanens intemerata*), e beata sarai nel cospetto di Dio.“ Außerdem schrieb er viele Kärtchen von hellblauer Farbe mit goldenen Buchstaben, deren er später bedurfte. Natürlich wendet sich Barbara an ihren *padre* um Auskunft über die Verheißung (der Beiräger in der Rolle des Vertrauten ist uns nicht mehr neu⁴⁾), und der Dominikaner mahnt zur Vorsicht, er fürchtet, es sei *diabolica tentatione*. Als nun Barbara in ihre Kammer zurückkehrte, fallen ihr plötzlich jene Kärtchen mit der gleichen Verkündigung in den Schoß, die der *padre* vorher geschrieben hatte und jetzt durch einen Diener herabwerten ließ. Sie eilt wieder zu ihrem Vertrauten, der sich schon gläubiger zeigt, aber um sicher zu gehen, in der Kammer eine Messe zelebrieren will, um alle bösen Geister zu verscheuchen. Natürlich fallen auch während der Messe zahlreiche der wohlbekanntem Kärtchen herab. Aber noch eins soll erprobt werden: das Bibeiorakel.⁵⁾ Die – vorher angerückte – Stelle lautete: *Molti e altri assai segni fece Gesù nel cospetto de soi discipuli, che non sono scritti in questo libro.*

1) Landau, Italienische Novelle, S. 51.

2) Dialektisch die Form *Magna* oder *La Magna*.

3) Vgl. Amali, Zeitschrift d. Vereines f. Volkskunde, 9, 1890, S. 39.

4) Vgl. oben S. 6; 14; 86; unten S. 124.

5) Masuccios Novellino ist außerordentlich ergiebig für volkstümlichen Aberglauben und seine Verspottung.

Ehe ich weiterfahre, ein paar Worte über die Art der Verkündigung. Das wichtige Motiv der himmlischen Verheißung, des Himmelsbrietes, das wir ja schon kennen, ist hier in dreimaliger Steigerung verwendet; ich möchte es nicht für ausgeschlossen halten, daß Grimmelshausen diese oder Morlinis im nächsten Kapitel zu betrachtende Novelle gekannt hat; er kennt auch sonst italienische Novellen¹⁾ und gerade zu Anfang des Amsterdamer Abenteuers läßt er den Helden seines „Vogelnests“ italienische Verse zitieren.²⁾ Zum erstmalig begegnet uns ein retardierendes Element: der Verführer warnt vor Verführung und Trug und lenkt dadurch sein Opfer ab. Auch dies wiederholt sich in dreimaliger Steigerung. Spätere Nachahmer dieses Typus lassen sich ein so wirksames Mittel natürlich nicht entgehen.

Der *padre* hat nur noch eine Sorge: *come troveremo persona cioè atta de cui fidar ne possiamo*. Die arglose Barbara denkt natürlich an ihn; der Verkündigung nach muß es ein *giusto* sein: *io non vedo qual meglio possa tal fatto meco adoperare che voi, massimamente essendo mio padre spirituale*. Wie Grimmelshausens Elias stärkt sich der fromme *padre* zum geistlichen Werk *con delicatissime vivande, ottime confezioni, e solenni vini*.

Nach einiger Zeit, als er merkte, daß das Mädchen schwanger war, wurde ihm der Boden unter den Füßen zu heiß; er verließ Deutschland, indem er vorgab, den Papst von dem bevorstehenden Ereignis in Kenntnis setzen zu wollen, damit er zwei Kardinäle sende, um das Kindlein heilig zu sprechen. Barbara ließ ihn ziehen und hartete vergeblich auf die versprochenen Kardinäle.

2. Damit schließt Masuccio.³⁾ Casti, der in seinen *Novelle*

1) v. Bloedau, Grimmelshausens *Simplicissimus* (Palästra 51, 1908), S. 54.

2) Ich will nicht verschweigen, daß einige der angeführten italienischen Verse von Kurz nicht nachgewiesen werden konnten.

3) Die weiteren Schicksale Barbaras interessieren ihn nicht: *quanto di lei e del suo parto seguisse ad andarlo cercando la necessità non me costringe*.

galanti¹⁾ die Geschichte versifiziert²⁾, malt im einzelnen weiter aus³⁾ und ändert einige Namen. Schauplatz ist *in Castel del Norte, Padre Paolo* heißt der Verführer, und das Opfer ist Rosalbe, die Tochter des *Baron di Tuberren Kenforte*. Vor allem hängt er den Schluß an, den Masuccio verschweigt: statt des fünften Evangelisten kommt *una bambina* zur Welt, und die Mutter wird verheiratet an einen *Signor Tedesco di ricco stato e giovan bello e fresco*.

3. Ehe ich weitere Nachahmungen von Masuccios Novelle anführe, muß ich auf die Quellenfrage eingehen. Es besteht nämlich große Ähnlichkeit zwischen dieser Novelle und einem Abschnitt in Ponlanos Charon. Man hatte gemeint, Pontano (1426—1503) habe aus Masuccio geschöpft⁴⁾; das scheint mir ausgeschlossen zu sein. Wenn man überhaupt von Abhängigkeit reden will, so ist sie eher auf seiten Masuccios anzunehmen. Pontano kommt in jenem, nach lukianischem Vorbild verfaßten Dialog Charon mehrfach auf das Thema zu sprechen, das uns hier beschäftigt. Zunächst beklagt sich Mercurius bei Charon darüber, daß die Liebschaften der Götter so ganz aufgehört hätten, jetzt nähmen die Priester ihre Stelle ein.⁵⁾ Dann, als Charon verschiedene der ankommenden Schatten empfängt und sie nach ihrem Erdenleben befragt, treten zwei Gestalten auf, deren Schicksale für uns von Wichtigkeit sind. Erst der

Schatten eines Mönches, der von einem Orden zum andern gegangen war, um seine schamlosen Betrügereien leichter bewerkstelligen zu können⁶⁾ und dann ein unglückliches Mädchen, das in ähnlicher Weise wie Barbara bei Masuccio von einem Priester verführt worden und bei der Geburt des Kindes gestorben war. Ihre Geschichte zeigt mehr in Einzelheiten als im Ganzen⁷⁾ Verwandtschaft mit Masuccios Novelle. Deshalb

1) A. a. O. S. 117 Ch(aron): *Quis tu cucullatus?* U(mbra): *Frater. Ch: Ordo qui?* U: *Non sensit ex ordine in ordinem transit. Ch: Quae causa?* U: *Faciunt ut decipiant. Die mulieres audiebant peccata confitentes* (vgl. dazu Boccaccio und sonstige Beispiele), *noctis gratular in gemitu.*

2) Da die Ausgabe des Pontano nicht leicht zugänglich ist, gebe ich das Wichtigste dieses Abschnitts. Es ist nicht ohne starke Wirkung, wie Pontano den Schatten dieses armen Mädchens hier einführt.

Ch: *Tu vero quatenam demissa facie atque ore tam pudenti?* U: *Infelix puella. Ch: Quae tam acerbi luctus est causa?* U: *Utinam carerem memoria. Ch: Noli amabo spem ponere. Nam et coacta quippiam peccasti, leviore poena afflicta. U: Miseram me, decepta fui. Ch: Quid nam per fraudem amisisti?* U: *Virginitatem infelix. Ch: Quis te decepti?* U: *Senex sacerdos. Ch: Arte qua?* U: *Adhuc saepe tempa Deum orans ut nuptiae faciles, ut mihi foret e sententia. Ibi tum antistes me collaudare, spem bonam polliceri seque mihi faciliem offerre. Igitur ubi saepius me confitentem audii, et simplicitatem agnoscit meam: Desine, inquit, filiola virum a Deo petere, qui te tanquam esse iubet. Tuus ego: quia et tu id pater mones et velle Deum dicis, Deo virginitatem meam do dedicoque. Tuus ille me collaudata, quod Deo dedisti filia, id alicui necesse est ecclesiae ut dicas. Tuus ego, cui nam poter ecclesias prius eam dico quam tuas? Atqui, inquit ille, quoniam oblatumculae istius ecclesiae, meae nomine capi a me possessionem oportet, quo Deo sit acceptior, ubi filiola mane ad me reditura. Etenim nocte haec Deum orabo, ut ratam istam reclamationem velit esse dedicationem. Tu postquam iuvenis, novo induta suppado ad me redi. Nihil enim nisi mundum fas est nos attractare, hoque in primis effice, sola ac sine teste ut venias. In his enim quae deus manu capit, nulli adhibendi sunt testes. Das Weitere mag selbst nachlesen, wer das Lust verspürt; ich habe nur hervor, daß in diesem trivialen Spiel mit liturgischen Zeremonien auch die Dreizahl eine große Rolle spielt: ter osculatus . . . ter haec cecidit. [Dieser*

1) Milano 1797, II 16, *Il quinto evangelista*.

2) Nach französischem Muster, vgl. Amalfi a. a. O. S. 39.

3) Masuccio ist schon lasciv genug; aber die formvollendeten Stenzen Castis übertreffen den derben Salernitaner noch weit.

4) Settembrini in seiner Ausgabe des Masuccio, Neapel 1874, S. 26; Amalfi, Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde, IX, 1895, S. 39 schließt sich ihm an, ohne, wie seine Bemerkungen deutlich erkennen lassen, den Dialog Pontanos nachgeprüft zu haben.

5) Joannis Joasani Pontani *librorum omnium* quos soluta oratione composuit tom. II Basilae 1538, S. 97: *(di) desiderant parvulus rapere. Die Frauen dürfen nicht mehr herein anfließen in deorum complexus: permissum tamen est sacerdotibus, quod eorum sint ministri, ut in eum succedant locum.*

möchte ich nicht so sehr von Entlehnung reden, als von Anregung, die von einem der beiden ausging. Und zwar von Pontano; denn er berührt dies Thema mehrmals, wie wir sahen, und zuletzt in einem Beispiel, dessen tragischer Ausgang nicht aus Masuccio herausgesponnen sein kann, während umgekehrt das Fehlen des Schlusses in der Novelle, die heiler und unterhaltend wirken soll, dafür zu sprechen scheint, daß Masuccio, durch Pontanos Charon angeregt, das Motiv aufnahm und frei ausarbeitete. Zum Dank für die Anregung widmete er ihm die folgende Novelle im Novellino — so möchte ich die Tatsache auffassen, daß die dritte Novelle gerichtet ist „al Clarissimo Poeta Joanne Pontano“.

4. Masuccios Novellen hatten starken Erfolg; als sie 1564 auf den ersten römischen Index gesetzt wurden — die Angriffe auf den vererbten Klerus sind allerdings von maßloser Schärfe und von heißem Spott — waren sie schon zwölfmal aufgelegt worden.¹⁾ Auch ins Französische übersetzte man sie, und

Abschnitt bei Pontano und der entsprechende bei Masuccio beruhen auf dem durchaus nicht seltenen Kunstmittel, pikante Effekte dadurch zu erzielen, daß liturgische Vorgänge und Formen parodistisch in die weltliche Liebesstichung übernommen werden, vgl. M. v. Waldberg, Zur Entwicklungsgeschichte der schönen Seele bei den spanischen Mystikern (Literaturhistorische Forschungen, hrsg. von Schick und Waldberg, Heft 41, 1910, S. 301.). Das Mädchen berichtet mit wachsendem Ekel und bricht endlich aus in den Wunsch: *utinam tuae exprassem misera*. Ch: *Quomodo deceptam te postea sensit?* U: *Dum ille studiosius fandum colli suam, gravida foeta sum tandemque e partu mortua*. Ch: *Numquid non ille te absolvit mortentem?* U: *Absolvit*. Ch: *Laeta esto. Nam iudices et ipsi absolvent*. Man kann sich des starken Eindrucks, den diese Szene macht, kaum erwehren, man glaubt viel Lebenswahrheit darin zu spüren. Und wäre es etwa unmöglich, daß Pontano den Stoff aus dem Leben schöpfte und Masuccio ihn frei literarisch umgestaltete? Die Verschiedenheit des Ganzen ist stärker als alle Übereinstimmungen im einzelnen; deshalb ist von „Entlehnung“ zu reden nicht recht angebracht.

1) Vgl. Settembrinis Einleitung, S. XXXIII ff., Landau, Italienische Novelle, S. 56.

die zweite Novelle übernahm Saint-Denis in den *Comptes du Monde aventureux*.²⁾ Dieses Beispiel sowie andere Nachwirkungen von Masuccios Novelle konnte ich nicht nachprüfen.³⁾

5. Bekannter als Masuccios Novelle ist die französische in den *Cent nouvelles nouvelles* no. 14: „*Le Faiseur de Pape ou l'homme de Dieu*“. Ich will auf die alte Streiffrage, ob Antoine de la Salle der Verfasser ist, nicht eingehen⁴⁾; denn auch wenn man nicht betont, daß Antoine de la Salle in Italien weilte und mit Poggio befreundet war, ist es doch wahrscheinlich, daß wir im *Faiseur de Pape* die französische Umsetzung einer italienischen Quelle vor uns haben.⁵⁾ Vieles erinnert an den Messias-typus. So gleich zu Anfang, wenn der Eremit in der Bourgogne, der es auf die hübsche Tochter einer Witwe abgesehen hat, des Nachts vor ihrer Hütte ein langes Rohr nimmt und dreimal die Verkündigung hindurchspricht: *Escoute moy, femme de Dieu; je suis ung angel du Createur, qui devers toy m'envoie toy annoncer et commander, par les haulx biens qu'il a voulu en toy enter, qu'il veult par ung hoir de ta chair, c'est assavoir ta fille, l'Église son espouse revivre, reformer, et à son estat deu remettre. Et veex cy la fasson: Tu t'en gras en la montaigne devers le salut hermite, et ta fille luy meneras, et bien au long luy compterás ce que à present Dieu par moy*

1) Hrsg. von Felix Frank; so. 35: *De la malice d'un religieux qui suborna la fille d'un duc d'Allemagne et de la folie qui en avint* (mir unzugänglich), vgl. Pietro Toldo, *Contributo allo studio della Novella Francese*, Rom 1895, S. 122; Amalli a. a. O. S. 39.

2) Toldo und Amalli verweisen noch auf Aloise delle Fabri, *A chi ha ventura, poco zenna basta*. Die Heldin heißt Barbara. Nicht zugänglich ist mir auch Paolo Regio, *Siracusa*, und Imbiani, *Frede Sacrifega*, Neapel 1883, S. 12.

3) Entschieden gegen diese Hypothese wendet sich J. Nève, *Antoine de la Salle*, Paris 1903, S. 74 ff., 89 ff.

4) Toldo a. a. O., Regnier, *La Fontaine*, IV, S. 453, machen auf eine *fabula Poggiana „Papae fabricator“* aufmerksam; ich kann sie nicht finden, trotzdem ich mehrere Ausgaben der *Facetiae Poggiae* daraufhin durchsuchte.

Waldberg: Der Trug des Neklethes.

te commende. Il cognoistra ta fille, et d'eux viendra ung filz elu de Dieu et destiné au saint siege de Romme, qui tant de bien fera que à saint Pierre et à saint Pol le pourra l'on bien comparer. Atant n'en vois, obdy a Dieu.“ Wie bei Masuccio tritt jetzt das retardierende Element wieder in Kraft. Der Eremit redet nämlich, als die Mutter kam und die Verkündigung berichtete, von Teufelslist: *le diable . . . bien treuve tant de cautelles et se transforme en angel de lumiere*. Erst nachdem er die Verkündigung dreimal inszeniert, stellt sich der Eremit gläubig. Statt des erwarteten künftigen Papstes kommt ein Mädchen zur Welt, der Eremit flieht aus dem Lande.

6. Eine italienische Bearbeitung des *Faiseur de Pape* enthält Malespinis Novelle: *Dà à credere un Pastore ad una buona vedova, che figliuola partorirebbe di lui un figliuolo, che sarebbe poi Pontifice Romano, il che non successe poi.*¹⁾

7. Lafontaines „*Fermité*“, zuerst 1667 erschienen²⁾ (*Contes et nouvelles* II 15), ist eine freie Bearbeitung des *Faiseur de Pape*. Sehr geschickt vermeidet Lafontaine eine Wiederholung des geheuchelten Zweifels beim Verfährer: nicht der Eremit, sondern die Mutter des Mädchens wittert nach der ersten Verkündigung³⁾ Teufelslist, unterläßt es also, mit ihrer Tochter zum Eremiten zu gehen. Darauf in der zweiten Nacht eine drohende Erscheinung:

„Femme incrédule, et qui vas à l'encontre des votontés de Dieu ton créateur, ne tarde plus, va-t-en trouver Fermité ou tu mourras.“

Nun gehen sie zum Eremiten, der jetzt Betrug wittert: „*Je crains, dit-il, les ruses du malin*“, und erklärt: „*Jamais de moi saint-père ne naitra*“. In der folgenden Nacht wieder die gleiche Stimme, und dieser dritten Aufforderung folgt nun auch

1) *Ducento Novelle*, Venetia 1669, no. 80, S. 215 ff.

2) Vgl. Regniers Lafontainesausgabe, Bd. IV, Paris 1887, S. 453.

3) Es wird auch wieder *ung long cornet* dazu benutzt.

der Eremit. Den Schluß malt Lafontaine köstlich aus, die Mutter sieht sich schon als *signora*, ihre Verwandten als große Herren:

*Princes les uns, et grands seigneurs les autres
Vos cousins ducs, cardinaux vos neveux etc.*

jedoch:

*mais ce qui s'ont détruit les châteaux,
Et avoient les mitres, les chapeaux,
Et les grandeurs de toute la famille:
La signora mit au monde une fille.*

Damit schließt Lafontaine. Zwar bezeichnet er seine Erzählung als *Nouvelle tiré de Boccace*, aber es ist kein Zweifel, daß sie aus den *Cent nouvelles nouvelles* stammt. Und in der Tat wird sie in Handschriften der Bibliothèque de l'Arsenal als „*tiré des cent nouvelles nouvelles*“ bezeichnet.¹⁾

8. Während wir bisher die literarische Form des Motivs kennen lernten, zeigt eine etwas andere Fassung mehr den derben volkstümlichen Charakter. Helden sind jene Mönche, von denen auch Lafontaine spricht²⁾, die „*selon un tarif d'impôt établi, des curés, des prieurs, des chanoines, des abbés, des évêques, des cardinaux ou des papes*“ erzeugen. Da dieser Typus ferner steht, brauche ich nicht näher darauf einzugehen. Er ist vertreten in den *Contes Poitevins*³⁾, und in deutscher Fassung liegt ein verwandter Schwank vor in Memels „*Lustiger Gesellschaft*“.⁴⁾

9. Eine leicht abgeänderte Fassung des Motivs steht in Bebeis Facetien (II 113): *De fratre Minore monalem gravidam red-*

1) Vgl. Regnier, S. 483; ebenda S. 573 ist der *Faiseur de Pape* abgedruckt.

2) Vgl. Regnier, Bd. IV, S. 455.

3) *Kryptadia* III, S. 231 ff.

4) Ich besitze die seltene Erstausgabe Zippelzerbst 1656 (no. 116, S. 79 f.), die mir M. v. Waldberg gütigst zur Verfügung stellte. In der späteren Ausgabe „*Neuermehrte lustige Gesellschaft*“ ist die Nummer die gleiche. Die Ausgaben des vielgelesenen Schwankbuches sind zusammengestellt bei F. Gerhard, Joh. Peter de Memels *Lustige Gesellschaft*, Heidelbergger Dissertation, 1893, S. 96 ff.

dente. Ein *frater* kommt in ein Nonnenkloster. Nachts hört man ihn rufen: *non faciam, non faciam, non faciam*. Was er nicht tun wolle, wird er gefragt. Er berichtet: *vox de caelo venit, funioris amplexu fruare, ut inde episcopum procees*. Er sträubt sich, besteht aber nicht auf seiner Weigerung. Als ein Mädchen zur Welt kam, sucht er sich auszureden: *quia non fuit voluntaria, nec divinae voluntati mortigera, ideo in poemam peccati filiam peperit*.

10. Auch diesen Schwank hat Kirchhof in Wendenmuth¹⁾ übernommen; ein Abdruck davon steht in Scheibles Schalljahr II, Stuttgart 1846, S. 226 ff.

11. In wenig geschmackvoller Weise hat Doni (16. Jahrbundert) das Motiv vergrößert; in seiner Novelle²⁾ sind es gleich sieben Frauen, die ein entlaufener Mönch verführt unter dem Vorgeben, Cherubim seien vom Himmel herabgekommen, um ihre Gebete in Empfang zu nehmen; Engel sollten sie zur Welt bringen, die den Antichrist bekämpfen werden.

12. Zum Schluß führe ich eine slavische Volkserzählung³⁾ an, in der eine gelangene Kontamination zweier Novellenmotive vorliegt; um dies klar zu machen, gebe ich eine kurze Inhaltsangabe: Ein Mönch, der sich in Stasi, die Tochter eines Popen, verliebte, stellt sich stumm. Nachts, während alles schläft, schleicht er sich auf den Boden und ruft dreimal in das Schlafgemach hinab: „Heiligt euch“. Er gibt sich als Gottgesandten zu erkennen: „Ich bin der Erzengel Michael“, Gottes himm-

1) I, 2, 26, S. 518 ff. Oesterley (Bibl. d. literar. Vereins, Bd. 95), dazu Oesterleys Nachweise.

2) Hrg. von Petrariglione, Bergamo 1907, no. 15, S. 33, vgl. seine Nachweise, S. 193, die z. T. fernerliegende Beispiele berühren; nicht zugänglich ist mir Sormini Nov. 9, worauf Petrariglione verweist.

3) Krauß, Anthropophyteia I, 1904, S. 307 ff. Vielleicht erhalten auch die folgenden Jahrgänge Materialien, die für unser Thema verwertbar sind; mir ist nur der erste Band zugänglich.

4) In Novellen, die von Boccaccio IV 2 abhängig sind, gibt sich der Verführer öfters als Erzengel Michael aus, vgl. im folgenden Kapitel no. 8 ff. (unten S. 127).

lischer Gesandte.⁴⁾ Er verkündet dann: „Dort weilt in der Kammer ein Knecht Gottes, der eurer sündigen Seelen wegen die Sprache verloren! Weckt ihn auf und führt ihn mit eurer reinen Jungfrau Stasi zusammen, auf daß er drei Nächte mit ihr nächtige und er wird wieder zu reden anfangen, wie er vormals geredet. Nasta aber wird Zwillingssöhne gebären mit goldenen Abzeichen auf der Stirn. Der eine wird ein Patriarch für das gesamte Serbenvolk werden, der andere aber die Treulosen nach Damaskus und Medina fortjagen und das Volk wird ihm mit der goldenen Krone Kaiser Konstantins bekrönen. Heilig, Heilig, Heilig!“ Sofort gibt er sich an seinen Platz zurück, stellt sich schlafend und stumm, läßt sich wecken und führt aus, was man ihm sagt und gewilnt die Sprache wieder. Da der eine Teil der Prophezeiung eingetroffen, glaubt der Pope um so sicherer an die Botschaft, die er stolz der ganzen Gemeinde mitteilt. Stasi aber gebar ein Mädchen.⁵⁾

Der zweite Teil dieser Geschichte ist eine lokal variierte Fassung unserer Novelle, der erste, von der Heilung der erheuchelten Stummheit, gehört einem weit verbreiteten Novellentypus an, dem man schon in der antiken Literatur mehrfach begegnet. Ich habe ihn bei Petron nachgewiesen, aber schon in dem „homerischen“ Margites findet er sich. Häufig ist er in der Novellistik der Italiener und Franzosen, lebt bis in unsere Zeit weiter und hat — man sollte es nicht meinen — bis in die Heiligenlegenden hinein einen Weg gefunden.⁶⁾

1) „Das ist eine Wundersage“, notiert der Herausgeber. Es wäre doch das beste Mittel, diejenigen, die an der streng wissenschaftlichen Tendenz der Anthropophyteia zweifeln, zu widerlegen, indem man wissenschaftliche Nachweise zu den mitgeteilten Erzählungen gibt. Aber darauf verzichtet der Herausgeber — alles bescheiden — um andern nicht vorzugreifen.

2) Vgl. meine Antiken Heilungswunder, S. 179; 183. Wenn ich dort an einen Zusammenhang der Heiligenlegenden mit der antiken Wanderparodie dachte, so halte ich das jetzt für irrig. Es handelt sich, wie ich a. a. O., S. 183 Anm. 5 zweifelnd andeutete, und jetzt

Überblicken wir noch einmal diesen ganzen Komplex von Erzählungen, Novellen und Schwänken, so zeigt sich einerseits eine sehr starke Übereinstimmung zwischen dem Messiasstypus und den christlichen Beispielen. Andererseits steht die Priorität des Messiasstypus aus zeitlichen Gründen fest; es liegt also die Vermutung nahe, daß wir in den christlichen Beispielen eine Umsetzung des Messiasstypus zu erblicken haben. Und zwar eine Umsetzung, die wohl im Anschluß an Novellen wie Boccaccios Prate Alberto entstand. Bevor wir uns diesem Typus, Boccaccio und seinen Nachfolgern, zuwenden, möchte ich auf ähnliche Zusammenhänge, wie sie oben gelegentlich der antiken Mysterienprofanationen berührt wurden¹⁾, kurz hinweisen.

Es handelt sich wieder um Erscheinungen aus dem Vorstellungskreis der Mystik. Vieles von dem, was die Novelle profaniert oder travestiert – es sei nur an Masuccios und Pontanos frivoles Spiel mit liturgischen Bildern erinnert²⁾ – hat dort sein ernstgemeintes, überzeugendes Eigenleben. Und je lebhafter das mystische Empfinden einer „Gottesbraut“ ist, je regloser ihre Phantasie die Bilder ausgestaltet, von denen ihre Seele träumt, um so näher liegt die Gefahr eines Sichvergessens. Man fühlt sich an Gestalten wie Masuccios Padre spirituale und sein freches Abenteurer erinnert, wenn man liest, wie Juan d'Avilla, dieser bedeutende, eben so fromme wie weltkluge

glaube beweisen zu können, um das Eindringen eines novellistischen Motivs aus der profanen Erzählungsliteratur in die Legende. Vielleicht werde ich gelegentlich auf die weiterverzweigte Geschichte jenes Novellentypus von wunderlichen Heilungswundern zurückkommen. Das erste Beispiel, in derb schwankhafter Fassung, steht im homerischen Margites, vgl. Eustath. ad. Od. p. 1669, 47 ff. (Kinkel, Ep. Graec. Frg. 68 S. no. 5): Μαρτίτην . . . τήσωντα ἐν μὴ αὐριστοῦ τῆ νόσῳ, ἃς ἀναμάρτητος ἔστιν ἑταροπαρτίτην τὰ νόση ἑσθίοντα, φέρωντα τὸ μῆδεν ἀπαλκίον ἔσθ, πῶς εἰ τὸ ἀμάρτην αἰθέων ἐκεί ἑταροπαρτίτη, καὶ νόση ἑταροπαρτίτη χάριν ἔσθων ἑσθίοντων. Also eine schlagende Parallele zu so vielen unsauberen Facetten der Renaissance und deren volkstümlichen Scherzen alter und neuer Zeit.

1) S. 28 ff. 2) Oben S. 112, Anm. 2.

Priester eine Ratsuchende vor allzu großem Vertrauen zu ihrem Beichtvater warnt: sie möge ihrem geistlichen Vater ja nicht die Stelle Gottes einräumen und ihn zu sehr lieben; sie solle ihn nicht in ihr Herz aufnehmen, sondern draußen vor der Pforte lassen, denn er sei wohl ein Freund des göttlichen Gatten, aber nicht der Gatte selbst. Juan d'Avilla, der selbst die Liebe über den Glauben stellte und sie zu preisen nicht müde wurde, sprach diese Warnung sicherlich nicht ohne Grund aus. Er wußte, wie stark der Einfluß war, den im Spanien des 16. und 17. Jahrhunderts der „Confesor“ auf seine geistlichen Mündel ausübte und in vielen Fällen tatsächlich auch gegen deutlich ausgesprochene göttliche Gebote beanspruchte.³⁾

Es ist in aller Mystik ein immer wiederholter Gedanke, daß die liebende Seele die Braut Gottes, die Geliebte des Herrn sei, daß ihr höchstes Erleben in der Einigung mit dem Geliebten, der *unio mystica* bestehe. Seltener, aber doch oft genug, um von der Macht auch dieses Gedankens zu zeugen, begannen wir der weiteren Vorstellung, daß die mystische Nonne gewürdigt werde, das Jesuskind zu empfangen und neu zu gebären; sie, die der Herr zur Braut erkoren, wird von ihm Mutter des verheißenen Erlösers. Visionen und Träume, die dies empfinden lassen, werden als Beweise von ganz besonderer Gnade aufgefaßt. Einige Beispiele mögen das erläutern. Christina Ebner (1277–1355) träumte, als sie 24 Jahre alt war, sie sei des Herrn schwanger geworden. Als eine Zeit vergangen war, träumte ihr dann, sie solle ihn ohne alle Schmerzen gebären.⁴⁾ Sie meint dann, das Kind sei zur Welt gebracht und sie trage es in das Refektorium: „freuet euch mit mir allesamt, ich mag euch mein Freud nicht länger verhehlen, ich

1) Vgl. die außerordentlich wertvollen Ausführungen von M. v. Waldberg, Zur Entwicklungsgeschichte der „schönen Seele“ bei den spanischen Mystikern (Literarhistorische Forschungen hrg. von Schlick u. Waldberg, Heft 41, Berlin 1910, S. 171.).

2) Also auch hier jene Vorstellung einer schmerzlosen Geburt, die wir bei Grimmelshausen vorfinden (vgl. oben S. 105).

empfang Jesum und hab ihn umgeboren¹⁾ und zeigt ihnen das Kindlein. Und da sie also in großer Freude war, erwachte sie.²⁾ Wenn sich bei Birgitta von Schweden (um 1302 bis 1373) ähnliche mystische Visionen gerade in der Nacht der Geburt unseres Herrn einstellen, so ist die Assoziation unmittelbar verständlich; sie empfindet Sinn und Bedeutung des Festes so lebhaft mit, daß sie, die Braut des Herrn, an sich selbst zu erleben meint, was Maria widerfuhr. Von Birgitta wird berichtet³⁾: In der Nacht der Geburt des Herrn kam der Braut Christi ein so wunderbarer und großer Aufschwung des Herzens, daß sie sich vor Freude nicht fassen konnte. Und in dem gleichen Augenblick verspürte sie im Herzen fühlbare und erstaunliche Bewegung, wie wenn in ihrem Herzen ein lebendiges Kind sich hin und her rollte. Als diese Bewegung andauerte, wies sie es ihrem geistlichen Vater und einigen geistlichen Freunden, ob es nicht etwa ein Trug wäre. Die prüften es durch Amblick und Berührung und bewunderten die Wahrheit. Danach erschien ihr am gleichen Tage im Hochamt die Mutter Gottes und sprach zur Braut: „Tochter, du verwonderst dich über die Bewegung, die du in deinem Herzen spürst. Wisse, daß es kein Trug ist, sondern eine Darzeigung des Gleichnisses meiner Söblichkeit und der Barmherzigkeit, die mir geschah. Denn wie du nicht weißt, in welcher Weise dir unversehens der Aufschwung des Herzens und die Bewegung kam, so war das Kommen meines Sohnes in mich wunderbar und eilend. Denn als ich dem Engel zugestimmt hatte, der mir die Empfängnis des Sohnes Gottes verkündigte, spürte ich sogleich in mir ein Erstaunliches und Lebendiges. Und als es aus mir geboren wurde, ist es mit unsäglichem Jubel und ungemainer Eile aus meinem geschlossenen jungfräulichen Schoße gegangen.

1) Vgl. Philipp Strauch, *Margarotha Ebner*, 1882, S. 312 (nach Lochner, *Leben und Gesichte der Chr. Ebnerin*, 1872, S. 15) und Martin Buber, *Ekstatische Konfessionen*, Jena 1909, S. 92.

2) *Damir die Revelaciones coelestes sanctae matris Birgittae* (München 1680) nicht zur Hand sind, folgte ich Bubers Auszug, a. a. O. S. 127f.

Darum, Tochter, fürchte keinen Trug, sondern freue dich, denn diese Bewegung, die du spürst, ist das Zeichen, daß mein Sohn in dein Herz gekommen ist. Und wie mein Sohn dir den Namen seiner neuen Braut gegeben hat, so heiße ich dich nunmehr Sohnsfrau. Denn wie Vater und Mutter allernd der Sohnsfrau die Last aufladen und sie unterweisen, was im Hause zu tun sei, so wollen Gott und ich, in den Herzen der Menschen all geworden und von ihrem Liebesmangel erkalte, unseren Freunden und der Welt durch dich unsern Willen anzeigen. Diese Bewegung deines Herzens aber wird bei dir bleiben und wird sich mehren nach deines Herzens Fähigkeit.“ Nicht häufig wird mit solcher Deutlichkeit das Schicksal der Mutter Gottes mit dem der mystischen Nonne in Beziehung gesetzt, wie überhaupt diese Visionen, soweit ich sehe, zu den selteneren gehören. Dagegen findet sich des öfteren eine metaphorische Verwendung von solchen Vorstellungen. So wenn über Willbirch von Offeningen aus dem Kloster von Kirchberg bei Sulz berichtet wird: „sunderlich in einem advent was sie so gar vol genad unseres herren, das ir was recht, wie sie unseres herrn swanger wer⁴⁾“, oder wenn es von Christina Ebner heißt: „an dem heiligen osterabend sich merl die gnade gotes in ihrem herzen in unsprechenlicher reichheit also daz sich die gnade abergoz uz der sel in den leip und in alle ire glieder, daz si von gnaden besetzen und beswert was als ein swanger frau eins kinds.“⁵⁾

Man kann oft beobachten, wie Gedanken, die zu einer bestimmten Zeit weite Kreise durchdrangen und sie beherrschten, dann scheinbar verschwinden, um viel später wieder aufzutreten und nun in einem kleinen Kreis bestimmend werden. Man denke nur an gewisse religiöse Ideen, die, einst mächtig,

1) Hs. des 15. Jhds., veröffentlicht von Roth, *Alamannia* XXI 1893, S. 113.

2) Strauch a. a. O. S. 312, Buber a. a. O. S. 95. Ähnliches auch bei Margarotha Ebner (1291–1351) und sonst, vgl. Strauch a. a. O. S. 120, 10ff. und die Assm. S. 311.

zurücktreten, um in irgend einer Sekte wieder aufzuleben. So ist es bei dem Messianismus. Noch heute besteht in Frankreich, im Château du Loir, in Nantes und Paris eine kleine Sekte der Fereinisten, genannt nach dem Dorfe Fareins, in dem sie zur Zeit der Revolution gegründet wurde. In der Lehre dieser Sekte begegnen wir Erscheinungen, die uns lebhaft an manche Züge der Messiasnovellen erinnern, und zeigen können, wie nah sich das wirkliche Leben mit dem scheinbar so freien Gestalten jener verwegenen, frivolten Erzählungen berührt. Bonjour, der Gründer der Sekte, bei der auch heute noch ein stark erotischer Zug auffällt, war 1791 nach Paris geflohen, begleitet von einer seiner Anhängerinnen, Claudine Dauphan. Diese Frau, die nach den Berichten zeitgenössischer Ärzte offenbar hysterisch war, litt an Gehörstauschungen. So wurde ihr denn verkündet, ihr Begleiter Bonjour sei der Messias, und sie sei erwählt, durch Bonjour ein göttliches Kind, den Paraklet, zur Welt zu bringen, ohne daß, wie man versicherte, eine geschlechtliche Vermischung notwendig wäre. Bonjour und Claudine leugneten denn auch immer jeden geschlechtlichen Verkehr, obwohl Claudine am 18. August 1792 einen Knaben gebar, den sie Elias nannten. Er war nach der Erklärung des Pseudomesias Bonjour eine Inkarnation des heiligen Geistes. Bonjour sorgte für die Vermehrung seiner Gläubigen: Claudine gebar ihm außer dem Parakleten noch sechs Kinder, nachdem ihm schon vor ihr eine andere Frau ein Kind geschenkt hatte, das von der Sekte als Vorgänger des Parakleten verehrt wurde. Dieser selbst heiratete 1812 im Alter von 20 Jahren und hinterließ 12 Kinder, die er im Glauben an seine Göttlichkeit erzogen hatte und die noch heute von den Fereinisten als göttliche Wesen verehrt werden.¹⁾ Die Phantasie und Laune eines italienischen Novellisten kann nicht übermäßiger gestalten, als es hier das Leben selbst tat in Erscheinungen, die wie eine Karikatur erotischer Mystik wirken.

¹⁾ Vgl. Witry, Zeitschrift f. Religionspsychologie II, 1908, S. 412f.

VIERTES KAPITEL BOCCACCIO UND MORLINI

Durch diese beiden Namen werden zwei verschiedene Versionen bezeichnet, die ich glaube scharf auseinanderhalten zu müssen. Die Berechtigung dafür ergibt sich aus der Art der Stoffe von selbst; und auch die Frage, welches die ursprünglichere Fassung, welches die abgeleitete ist, wird sich leicht entscheiden lassen, wenn das Material vorgelegt ist.

L TYPUS BOCCACCIO

Mit der zweiten Novelle des vierten Tags in Boccaccios Decamerone berühren wir wohl die bekannteste Fassung unseres Novellenstoffs. Ich kann mich deshalb auf die Hervorhebung der wichtigsten Züge beschränken.

Der Minoritenbruder Alberto von Imola hört die Beichte¹⁾ einer ebenso hübschen wie beschränkten Kaufmannsfrau²⁾ Lisetta und schilt sie, scheinbar ernsthaft, aus, weil sie auf ihre Schönheit stolz ist. Doch bald darauf kommt er zu ihr, leistet Abbitte und erzählt ihr, wie hart er vom Erzengel Gabriel gestraft worden sei, weil er sie getadelt habe. Im Traum sei er ihm erschienen und habe ihn heilig durchgeprägt. (Es liegt hier, nebenbei bemerkt, die köstliche Parodie eines Wundertypus³⁾ vor.) Denn der Erzengel Gabriel liebe sie und werde

1) Ich habe schon oben S. 70, Anm. 1 darauf aufmerksam gemacht, daß Caspar Goltzurm über die Ohrenbeichte klagt, die zu so vielen Schändlichkeiten Anlaß gebe.

2) Der Kaufmann ist zu Schiff nach Flandern gefahren, ein Motiv, das für Hager (s. unten S. 135) zu beachten ist.

3) S. 211 (in den *Classici Italiani*): *Standomi io la notte in orazione, si come io soglio star sempre, io viddi subitamente nella mia cella un grande splendore, nè prima mi pote' volgere per veder, che ciò fosse, che io mi vidi sopra un giovane bellissimo con un grosso bastone in mano, il quale presomi per la coppa, e tiratomisi a' piè, tante mi diè, che tutto mi ruppe. Il quale io*

sie besuchen, nicht in Engelsgestalt, ihr zu Gefallen werde er eine menschliche annehmen. Sie möge angeben, in welches Mannes Gestalt er kommen soll. Neu ist dies Motiv nicht; es begegnete uns schon im Alexanderroman und findet sich auch sonst.¹⁾ Aber originell ist die Art, wie Lisetta auf den Gedanken, gerade Albertos Gestalt zu nennen, gebracht wird. Der schlaue Frate sagt ihr nämlich, die Seele desjenigen, dessen Leib der Erzengel wählt, werde während dieser Zeit in den Himmel versetzt. Dieser Gnade möge sie ihn teilhaftig werden lassen. Es geschieht so, *con confetti e altre buone cose wohlgestärkt* (man denkt an Elias und den *padre spirituale Masuccio*²⁾) hält er sich in ein weißes Engelskleid und legt sich große Flügel an.

Lisetta erzählt am andern Morgen vom Besuch des Engels (ein Motiv, dem wir schon mehrfach begegneten³⁾), und Alberto erwidert ihr mit einer köstlichen Schilderung der paradiesischen Wonnen, die seine in den Himmel entrückte Seele genossen. Durch Lisettas unzeitiges Prahlen hörten ihre Verwandten von den Besuchen des Engels, sie legten sich auf die Lauer, Alberto gelang es aber, zu entkommen, und die ergrimmten Schwäger fanden nichts als die großen Flügel, die der Engel in der Eile zurückgelassen hatte. Schließlich aber wurde der Betrüger doch entlarvt und gebührend gestraft.

appresso domandai, perchè ciò fatto avesse, et egli rispose: Perciò che tu presumesti ogge di riprendere le celestiali bellezze die Madonna Lisetta, la quale io amo da Dio in fuori sopra ogni altra cosa. Über den Wandertypus, der hier parodiert wird, vgl. meine Antiken Heilungswunder S. 81, Anm. 1; 139. Über die schöne Erscheinung eines Jünglings ebenda S. 36, Anm. 2; 100; 159. Plötzlich ereignet sich die Erscheinung, wie das Wunder überhaupt, vgl. ebenda S. 197f.

1) Vgl. oben S. 7; 68; 86.

2) Vgl. oben S. 105, 109. Auch bringt er, wie Grimmselhausens Elias, Grüße aus dem Himmel mit. Bandellos oben S. 68 Anm. 2 angedeutete Bemerkung geht wohl auf Boccaccio zurück, denn auch Lisetta gefällt der Engel besser als ihr Mann.

3) Vgl. oben S. 108 Anm. 4.

Ob es nötig ist, hier ein „Vorbild“ anzunehmen, und welches, die indischen Beispiele oder etwa den Alexanderroman, das wird in der zusammenfassenden Schlußbetrachtung zu berühren sein. Jetzt handelt es sich um das Nachleben dieser teils bewunderten, teils auch wegen ihres Inhalts getadelten Novelle.¹⁾

2. In der italienischen Novellistik sind mehr Umbildungen und Umformungen als einfache Nacherzählungen anzutreffen. Übernommen ist der Frate Alberto von Casti; doch liegt da eine Kontamination vor, die besser in andern Zusammenhang besprochen wird (unten S. 132). In Einzelheiten ist kaum eine der schon früher behandelten italienischen Novellen frei vom Einfluß Boccaccios, wenn auch das Grundmotiv einem andern Typus als dem des Frate Alberto angehört. Einzelne Züge sind denn auch in die im ganzen verschiedenartige dritte Novelle *Paraboscus*²⁾ übergegangen.

3. Den Novellen Castis stehen die *Novelle galanti* des Padre Atansio da Verocchio, unter welchem Namen Domenico Baccacchi sie herausgab, nahe. In der fünften, *Il falso Serafino*, erscheint ein Jüngling als Engel verkleidet. Das Mädchen merkt die Maskerade wohl, läßt aber ihre Mutter auf dem Glauben, ein Seraph sei ihr erschienen, um sich ungestörter mit ihm unterhalten zu können.³⁾

4. Mehr oder minder getreue Übernahmen von Boccaccios Novelle finden sich in der deutschen Schwankliteratur häufig. So wird 1550 im „Schertz mit der Warhey“ fol. 55 die Geschichte vom „Mönch Albrecht“ erzählt.

1) Urteile darüber sind angeführt bei Manni, *Istoria del Decamerone*, Firenze 1742, S. 275.

2) Dipert, Erstausgabe um 1550, vgl. Landau, *Ital. Novelle* S. 124, neue Ausgabe Milano 1814 (*Raccolta de Novellieri italiani* vol. X).

3) Eine gewisse Ähnlichkeit mit Voltaires *Gertrude* scheint vorzuliegen (vgl. unten S. 129); doch kann ich nichts Bestimmtes feststellen, da mir der Text von Verocchio-Baccacchis Novellen nicht vorliegt, ich kenne nur die Angaben, die Keller, *Bibliothek d. literar. Vereins*, Bd. 81, S. 3464; Kurz, *Deutsche Bibliothek* VI, S. 432 und R. Köhler, *Kl. Schriften* III, S. 155ff., bes. S. 163 machen.

5. Auch der Straßburger Martin Montanus nahm sie 1557 in seinen „Wegkürzer“ auf¹⁾, natürlich nicht aus dem italienischen Original – hält er doch den Decamerone für ein lateinisches Werk, für eine Chronik²⁾ – sondern aus der deutschen Übersetzung Arigos, die er wohl in einem Straßburger Druck benutzte.³⁾ Schon 1472 war diese Pseudo-Steinhöwelsche Übersetzung⁴⁾ erschienen, also bald nach dem ersten italienischen Druck, und wurde oft aufgelegt.⁵⁾ Aus ihr stammen im wesentlichen die deutschen Übernahmen der Novelle.

6. In einer handschriftlich erhaltenen Schwanksammlung aus dem Jahre 1608, die von dem hessischen Poeten Dietrich Mahrold herrührt, trägt Nr. 46 die Überschrift: „Wie munch Albrecht zu Wrdtzburgk einer jungen trawen zu verstehen giebt, wie der engel Gabriel umb sie buhlt.“⁶⁾ Die Geschichte wird also anders lokalisiert – eine Änderung, die bei solchen Übernahmen zu den häufigsten gehört.

7. Zusammen mit den antiken Beispielen verweist der Jesuit Delrio, wie schon bemerkt⁷⁾, auch auf *fabulas Boccacianas*. Das ähnliche Buch Lavaters kennt auch dergleichen, doch will der Verfasser davon nicht reden.⁸⁾ Dagegen wird in der oben

1) Kap. 30. Abdruck in Schelbels Schalfjahr II, 1846, S. 46 ff. Jetzt in Boltes Montanusausgabe, Bibliothek d. liter. Vereins, Bd. 217, S. 63 ff., dazu Boltes reichhaltige Nachweise.

2) Vgl. Bolte S. XI; S. 136, 11. 3) Vgl. Bolte S. 573 zu 29.

4) Abdruck besorgt von Keller in der Bibliothek d. liter. Vereins Bd. 51. Die Grämische Identifikation Arigos mit Heinrich Steinhöwel, dem Übersetzer der *clarae mulieres*, ist auszugehen. K. Drescher, Arigo 1900 (Forschungen z. Sprach- und Kulturgesch. d. germ. Völker Heft 86) will den Meißner Domherrn Heinrich Leubing als den Übersetzer nachweisen; Ehrismann, Zschr. f. deutsche Philol. 35, 1903, S. 106 ff. äußert Bedenken.

5) Goedecke, Grundriß² I 368; Bolte S. XIII, Anm. 4.

6) Bolte, Bibliothek d. liter. Vereins Bd. 209, S. 270; Bd. 217, S. XVIII, Anm. 6.

7) Vgl. oben S. 70.

8) Lavater, Von Gespensten I 9 (*Theatrum de nemeficis* 1586, S. 130): „Wohin bulerey die Menschen bringe, were vil von zu schreiben.“

erwähnten deutschen Ausgabe von Remigius' *Daemonolatria* (I 3, Hamburg 1693, S. 49 ff.) Boccaccios Novelle ausführlich wiedergegeben.

8. Eine leichte Variante besteht darin, daß nicht der Erzengel Gabriel, sondern St. Michael als Liebhaber auftritt. So bei Egnatius, *De exemplis illustrium virorum Venetae cultis*, Venedig 1554, I 3, S. 18, mit Berufung auf *Boccatianas fabulas*.¹⁾

9. Aus Egnatius ist die Geschichte in die *Lectiones mirabiles* des Johannes Wolfius übergegangen (*Laingae* 1600, tom. II, S. 600 f.).

10. Eine deutsche Übersetzung unter dem Titel „Der verliebte beichtvater“ steht in einem Historienbuch, das 1675 in Nürnberg zusammengeschrieben ist.²⁾ Ich vermute, daß sie identisch ist mit den zwei folgenden, meines Wissens noch nicht nachgewiesenen deutschen Fassungen:

11. „Die vom Ertz-Engel Michael besuchte schöne Frau“ (Bodini *Daemonomania*, Appendix S. 91, Hamburg 1693, wo Jacob Daniel Ernst, Neuaufgerichteter Schau-Platz S. 171 als Quelle genannt wird) und

12. „Der verliebte Beicht-Vater“ in dem Sammelbuch des Caprimulgus Ridiculantius: „Der recht aufgemusterie und wohlqualifizierte Polischinello, oder, Allerhand verwunderungsvolle und recht possierliche Begebenheiten“, Leipzig 1695, Nr. 102.

In der englischen Novellistik sind Nachwirkungen der Novelle Boccaccios mehrfach aufzuweisen.

13. Im Jahr 1589 veröffentlichte Robert Greene ein Pamphlet gegen Spanien und den römischen Klerus *The Spanish Masquerado* und verwertet darin die Novelle vom *frayer Albeit*,

Diowell aber vil Mönche vnd Pfaffen jr gute ruhige faule tag, darzu jr gut essen vnd trinken haben, vnd aber in stand der Ehe sich nit begeben dörften, solte es ein wunder seyn wenn sie noch erscheinungen machten, damit sie desto bass jr buischafft möchten aussichten? Von den wil ich jetzt nichts sagen.“

1) Abdruck bei Bolte a. a. O. Bd. 217, S. 498 f.

2) Hs. 2434 d. Germ. Museums zu Nürnberg, Bl. 680a, vgl. Bolte a. a. O. Bd. 217, S. 574.

der „under the shape of the Angell Gabriell lay with Dame Lezette.“¹⁾

14. Die zweite Erzählung in *Tarltons Neues out of Purgatory* (1590) geht auf die gleiche Novelle Boccaccios zurück; nur hat der Frate einen andern Namen erhalten, er heißt Friar Onyon, ist also aus Boccaccio VI 10 eingesetzt.²⁾

15. Wichtig ist eine freie Weiterbildung, eine Kontamination zweier Novellen aus dem Decamerone, in Georg Whelstones *Heptameron of Civill Discourses* (1582), wo *the adventure of Fryer Inganno* erzählt wird.³⁾ In einem kleinen Dorf bei der Begräbnisstätte des hl. Franziskus wohnte eine hübsche Bäuerin, an welcher der Franziskaner Fryer Inganno großen Gefallen fand. Er spiegelt ihr vor, sie werde demnächst in Abwesenheit ihres Mannes vom hl. Franziskus besucht werden. Sie glaubt das, teilt es aber, sehr gegen die Absicht des Mönches, sofort ihrem Pfarrer mit, auf daß er den Heiligen mit Glockengeläut empfangt. Von dem Pfarrer aufgeklärt, rächt sie sich, indem sie sich von einer alten häßlichen Magd vertreten läßt, in deren Armen Fryer Inganno von dem Pfarrer und den Bauern überrascht wird.⁴⁾ Dem falschen Heiligen ergeht es übel; die erzürnten Bauern hätten ihn lebendig begraben, wenn sich nicht andere Mönche ins Mittel gelegt hätten. Künftig wurde der Fryer Inganno zwar nicht besser, aber vorsichtiger.

Vielleicht darf ich eine Vermutung äußern. Es scheint mir für diese Geschichte, die in letzter Linie natürlich auf Boccaccios Frate Alberto zurückgeht, eine Mittelquelle anzunehmen zu sein. Denn daß ein Franziskaner der Verführer, St. Fran-

1) E. Koepfel, Studien z. Geschichte d. italienischen Novelle in d. englischen Literatur d. 16. Jahrhunderts (Quellen und Forschungen z. Sprach- und Kulturgesch. d. german. Völker, Heft 70, Straßburg 1892), S. 54.

2) Vgl. *Tarltons Jestes and News out of Purgatory* ed. Halliwell, London 1844, S. 66, mit Halliwells Anm. 1 und Koepfel a. a. O. S. 63.

3) Inhaltsangabe nach Koepfel, S. 35.

4) Dies entnommen aus Boccaccio VIII 4.

ziskus der erscheinende Heilige ist, das erinnert doch auffallend an die französische Fassung unseres Motivs, auf die Ayrrers „Verlarfter St. Franciskus“ zurückgeht (darüber unten mehr). Hat Whelstone vielleicht diese französische Version gekannt? Dann könnte der Umstand bedeutungsvoll sein, daß er diese Novelle gerade einem Franzosen, dem Mousnier Bergetto, in den Mund legt. Whelstone kannte französische Quellen, sowohl dem *Heptameron des Nouvelles* der Königin von Navarra wie den *Nouvelles recreations* des Bonaventura des Periers hat er etliches entnommen.¹⁾

16. Eine englische Übersetzung des Decamerone sollte 1619 erscheinen, wurde aber durch einen Protest des Erzbischofs von Canterbury hintangehalten. Man legte nun nicht den originalen Text zugrunde, sondern den beschnittenen des Cavalier Salvati (1587), der von der römischen Kirche sanktioniert war, und ermöglichte so 1620 das Erscheinen der Übersetzung. Zu den vorgenommenen Änderungen gehört vor allem die, daß Alberto die schöne Lisetta nicht mehr als Erzengel Gabriel besuchen darf, sondern die Maske Cupidos annehmen muß.²⁾

17. Aus französischer Literatur ist mir keine unmittelbare Übernahme der Novelle Boccaccios bekannt geworden. Jedoch hat Voltaire, durch sie angeregt, eine Weiterbildung geschaffen (die ihrerseits manche Nachahmung fand) in seiner „*Gertrude, ou l'éducation d'une fille*“³⁾, einer kleinen Verserzählung, die Lessing⁴⁾ eines jener lehrreichen Märchen nannte, „mit welchen das weise Alter des göttlichen Voltaire die junge Welt beschenkte.“

1) Koepfel, S. 40; Entlehnungen aus dem Heptamerone, ebenda S. 34; 351; 39.

2) *Friar Albert made a young Venetian Gentlewoman believe, that God Cupid was false in love with her, and he resorted oftentimes unto her, in the disguise of the same God.* Vgl. Koepfel a. a. O. S. 86.

3) *Oeuvres* XXII, Londres 1772, S. 138–141. (In der Pariser Ausgabe bei Baudouin, Bd. XVI, S. 52.)

4) Hamb. Dramaturgie, Stück X.

Voltaireich: Der Trug des Nektars.

18. Favart machte ein Lustspiel daraus: *Isabelle et Gertrude, ou les Syphes supposés* (1765). Wie er selbst sagt, genügte ein einziger Geistesblitz Voltaires, um ihn zur Abfassung des Stückes zu begeistern.¹⁾

19. Von Favart angeregt ist ein deutsches Lustspiel, das in Hamburg am 2. Juni 1767 aufgeführt wurde, dann im November 1768 im 6. Band der „Hamburgischen Unterhaltungen“ erschien: „Die neue Agnese“. Als Verfasser gilt Löwen, doch ist das Stück nicht in seine Werke aufgenommen.²⁾

20. Schließlich fand Voltaires Gertrude noch eine italienische Bearbeitung in Castis *Gertrude ad Isabella*.³⁾

Den Stoff dieser Dichtungen kann ich nicht treffender wiedergeben als mit Lessings Worten, die er nach der Aufführung der Neuen Agnese schrieb (Hamburg, Dramaturgie, Stück X): „Madame Gertrude spielte vor den Augen der Welt die fromme Spröde; aber insgeheim war sie die gefällige, feurige Freundin eines gewissen Bernard. Wie glücklich, o wie glücklich machst du mich, Bernard! rief sie einst in der Entzückung und ward von ihrer Tochter behorcht. Morgens darauf fragte das liebe einfältige Mädchen: Aber, Mamma, wer ist denn der Bernard, der die Leute glücklich macht? Die Mutter merkte sich verreten, faßte sich aber geschwind. Es ist der Heilige, meine Tochter, den ich mir kürzlich gewählt habe, einer von den größten im Paradiese. Nicht lange, so ward die Tochter mit einem gewissen Hilar bekannt. Das gute Kind fand in seinem Umgange recht viel Vergnügen; Mamma bekommt Verdacht; Mamma beschleicht das glückliche Paar, und da bekommt Mamma von dem Töchterchen ebenso schöne Seutzer zu hören, als das Töchterchen jüngst von Mamma gehört hatte. Die Mutter ergrimmt, überfällt sie, tobt. Nun, was denn, liebe Mamma? sagte endlich das ruhige Mädchen. Sie haben sich

1) Vgl. die Ausgabe von Lessings Hamburgischer Dramaturgie von Schröter und Thiele, Halle 1877, S. 61 Anm. 19.

2) Vgl. Schröter-Thiele a. a. O., S. 60 Anm. 12.

3) *Novelle Galanti*, Milano 1797 no. 12, Bd. II, S. 61 ff.

den hl. Bernhard gewählt, und ich, ich mir den hl. Hilar. Warum nicht?“

In diesem Hauptmotiv stimmen Voltaire, Löwen, Casti überein, die Einzelverschiedenheiten können uns hier nicht bekümmern. Favart macht aus den zwei Heiligen zwei Syphes, er folgt darin einer damals herrschenden Mode; ich verweise auf Kapitel V, wo ich darüber sprechen werde. Löwen bearbeitete sein Lustspiel im ganzen nach Favart, setzt aber statt der Syphes wieder, Voltaires Beispiel folgend¹⁾, die Heiligen ein.

II. TYPUS MORLINI

Bei Boccaccio und in den anderen Beispielen war es dem falschen Heiligen gelungen, die Frau zu verführen.²⁾ Eine sehr originelle Umbildung liegt nun darin, daß der Betrüger noch im letzten Augenblick um die Früchte seines Anschlags gebracht wird durch Anwendung der gleichen List: der falsche Heilige wird von einem falschen Sankt Petrus ertappt und zum Haus hinausgeprügelt.

1. Das älteste Beispiel derart liegt, soviel ich sehe, bei Morlini vor, dessen Novellen zuerst 1526 in Neapel erschienen. Eine davon³⁾ handelt *De patricio, qui ut matronam falleret, Christum amulatus est*. Mit Hilfe einer dienstfertigen Magd gelingt es ihm, in das Gebetbuch der ebenso schönen und frommen wie beschränkten Matrone, in die er verliebt ist, mit goldenen Buchstaben die Verkündigung zu schreiben: *Christum die Joels cum ea comesarum ventre*. (Dies Verkündigungsmotiv wohl aus Masuccio entlehnt; das Theoxenion ein christliches Gegenbild zum antiken bei Paulina.) Der Patricier kommt wohl verkleidet: *commodatis laciniis, velo et diademate Christi, quibus Passionis tempore convices utebantur circa primam vigiliam ad domum matronae convolavit, jam-*

1) Löwen ist auch als Voltairéübersetzer bekannt, vgl. Schlosser, *Euphorion* IV, 1897, S. 476 ff.

2) Über Georg Whetstone ist oben, no. 15, das Nötige gesagt.

3) No. 69, Morlini, *Novellae*, Paris 1855, S. 125 ff.

amque pulsans interroganti ostiario tenui vocula se Christum esse remanifestavit. Als er so am reichbesetzten Tische saß, erblickte ihn ein Spaßvogel, der eiligst zum Maskenverleiher lief und als Sankt Petrus¹⁾ mit einem Stock bewaffnet wiederkehrte. Er klopfte an, *tremula et anili voce se Divum Petrum ad Christum venientem denuntiavit.* Man läßt ihn herein, es kommt zum Streit, der falsche Christus wird vom falschen Sankt Petrus hinausgeprügelt und die Matrone dankt Gott, der Gefahr entronnen zu sein.

Es ist nicht leicht verständlich, wie behauptet werden konnte, diese Fassung sei Boccaccio gegenüber die ursprünglichere. Es ist doch klar, daß hier eine witzige Umbildung vorliegt: Trug wird wider Trug gestellt, die Moral ist gerechtfertigt und der Betrüger hat seine Strafe. Dieser Typus setzt ja den andern voraus; denn wie könnte man sonst den Spaßvogel so rasch die List des vermeintlichen Christus durchschauen und durchkreuzen lassen? Ob freilich Morlini zuerst die Weiterbildung vollzog, läßt sich nicht bestimmt sagen. Möglich wäre es schon; denn gerade hier, wo der Verführer die Maske Christi annimmt, wäre der übliche Ausgang unerträglich gewesen, da mußte *παρά ὁμόνοια* die Wendung eintreten.

2. Ich habe oben S. 125 unter den Nachahmern Boccaccios *Castis L'arcangelo Gabrielio*²⁾ nur kurz gestreift; Casti hat die ganze Geschichte des Alberto übernommen, aber ein Neues eingefügt: die Figur des Tomasio, der die Rolle St. Peters übernimmt und den Padre Pascal, der bisher unbehelligt und unentdeckt des öfteren bei Donna Lucrezia den Erzengel Gabriel gespielt hatte, empfindlich bestraft in jener Weise, die wir aus Morlini kennen. Es liegt also bei Casti eine evidente Kontamination beider Typen vor, die übrigens nicht sehr gelungen wirkt.

1) Zuerst forderie er die Kleider, die Christus auf dem Theater trage. Die seien gerade tags zuvor ausgeliehen worden, antwortete man ihm, daraufhin läßt er sich die Garderobe St. Peters geben.

2) *Nouvelle Galanti* II, S. 35–65.

3) Der Typus, der uns zuerst bei Morlini begegnete, ist rasch gewandert; in erweiterter Form tritt er uns 1566 in Frankreich entgegen, wo er dann heimisch wurde. H. Estienne (*Henricus Stephanus*) erzählt in seiner *Apologie pour Hérodote*¹⁾ von einem Franziskaner, der als St. Franziskus eine Frau besucht. Gerade noch zur rechten Zeit wird der Farce ein unerwartetes Ende bereitet: *„Car S. Pierre (comme portier de Paradis) et S. Thomas (comme celui qui ne pouvoit croire telle chose) le vindrent chercher jusques au lic, et le remuèrent un peu plus rudement qu'il n'estoit venu.“*

4. Eine noch reichere Fassung steht in den *Contes du Sieur d'Ouville* (I, Paris 1651, S. 186 ff.). Neben bekannten Zügen treten manche in neuer Form auf. Bei Boccaccio verkündet der Verführer selbst die Erscheinung des Heiligen, hier nimmt sich der Liebhaber einen schlaun Gesellen, der als Priester verkleidet zu der Frau geht und ihr mitteilt, der hl. Johannes werde zu ihr kommen, und sie werde sicherlich ein Kind empfangen, das zu Großem berufen sei.²⁾ Er weiß dieser Prophezeiung durch Beispiele Nachdruck zu geben. Die Frau, die in der Geschichte bewandert ist und viel gelesen hat, ist höchst zufrieden mit dieser Botschaft.³⁾ — Das ist beachtenswert; der Verheißung eines Kindes werden wir bei Ayer wieder begegnen. Man kann zweifelhaft sein, ob man dies Motiv sowie das Betonen von Beispielen ähnlicher Art auf einen Ausläufer der hegesippischen Paulina-Mundusgeschichte zurückführen soll, oder — was vielleicht richtiger ist — ob man an Geschichten wie den *Faiseur de Pape* und ähnliches zu denken hat. Die Frau läßt zu Haus alles zum Empfang des Heiligen

1) Hrsg. von Ristelhuber, Paris 1879, II 21, S. 15.

2) S. 107: *de cet accouplement devot sans doute naître un grand personnage.*

3) *Luy alleguant plusieurs exemples sur ce sujet qu'il inventa, et qu'il luy fut ayé de luy faire croire, veu sa simplicité; et comme elle estoit versée dans l'histoire et dans la lecture des livres, elle fut contente de cette nouvelle.*

richten, vergeblich sucht ihr Mann ihr klar zu machen, daß da ein Betrug vorliegt. Sie will nicht hören und wirft ihm vor: *ce n'estoit pas la premiere fois qu'il se vouloit opposer à sa félicité*. Er gibt scheinbar nach und geht weg.

Abends kommt der Liebhaber *en habit à peu pres comme on a accoustumé de peindre S. Jean* und bald darauf ihr Mann als St. Petrus *avec une perruque grise, une fausse barbe, et deux grandes clefs à la main*, begleitet von seinem Freund, der wie er einen großen Stock trug (der ungläubige Thomas Estiennes?), und zwei als Engel verkleideten Kindern. S. Peter ruft: *Qui est le temeraire qui vient effrontément souiller la couche destinée au Chef des Apostres?* Zitternd antwortet die Frau, es sei der hl. Johannes. „*Il a menti?*“, ruft Petrus, „*l'imposteur qu'il est, je suis S. Pierre, voilà les clefs de Paradis, que j'ai sur moy, personne ne lui peut avoir ouvert la porte.*“ Er fällt mit seinem Freund über S. Johannes her und nachdem er seine Begleiter alle weggeschickt, spielt er als S. Petrus seine Rolle weiter: *en qualité de S. Pierre coucha avec sa femme*; erst am andern Morgen gibt er sich zu erkennen. Dieser letzte Zug erinnert einigermaßen an die Sylphengeschichten, in denen bisweilen der Ehemann selbst sich als Sylphen verkleidet, um die Liebe seiner Frau wieder zu gewinnen.¹⁾

5. In den Spinnstuben der Provence erzählt man sich heute noch einen ähnlichen Schwank von Saint Pierre und Saint Crépin, wie Bérenger-Feraud mitteilt.²⁾ Sehr hübsch ist die Einführung; eine reiche Alte verriechte vor einer Statue des hl. Crispinus täglich ihre Andacht und hatte dabei die Gewohnheit angenommen, das Bild anzureden und gewissermaßen Zwiesprache mit ihm zu halten. Der Köster der Kapelle beobachtete das, und eines Tages antwortete das Bild tatsächlich und der hl. Crispin kündigte sich für den folgenden Abend

1) S. unten Kapitel V, besonders Marmorini.

2) *Superstitions et Sarrisances*, Paris 1896, II, S. 440 ff. Ich verdanke dem Hinweis auf dieses, auch sonst für volkskundliche Forschungen sehr ergiebige Werk, der Freundlichkeit von J. Bolte.

zum Essen an³⁾, und erscheint auch in eben so schönem blauem und rotem Gewand, wie es das Bild in der Kapelle zeigte. Doch die Köchin kam hinter die Schliche des Sakristans, entdeckte den Betrug einem Neffen der Alten, und als der hl. Crispin wieder einmal zum Essen kam, erschien Petrus mit den Schlüsseln und schickte den falschen Heiligen unter kräftigen Prügelein wieder ins Paradies zurück. Dann entdeckte sich der Nefte seiner alten Tante und ließ sich die zu Ehren des hl. Crispin gerichtete Mahlzeit ausgezeichnet schmecken.

6. Aus Frankreich wanderte der Stoff nach Deutschland, wo er weiter ausgestaltet wurde. Schon bald nach Estiennes Apologie dichtete am 22. Sept. 1588 Georg Hager ein Meisterlied⁴⁾, offenbar nach französischer Quelle. Darauf weist schon die Lokalisation des Schwanks, der in Lyon spielt („zu Leone in Frankreich“). Der Anfang stimmt mit dem Archetypus des Stoffs, Boccaccios Prate Alberto überein: es ist wieder der nichtswürdige Beichtvater, der von der frommen Kaufmannsrau Hovett vernimmt, daß sie besonders den hl. Franziskus verehere. Daraufhin (in dieser Form ist das Motiv neu) verkündet er ihr die Erscheinung des Heiligen. Hocheffrent erzählt sie das ihrem Mann, der als St. Peter das übliche Ende herbeiführt.

7. Ein Stoff von so drastischer Situationskomik verlangt geradezu nach der bühnenmäßigen Darstellung. Und er fand sie auch. Wohl durch Hagers Meisterlied angeregt¹⁾, bearbeitete ihn Ayrer, und zwar gleich zweimal, in einem Pastnacht- und Singspiel „Der verlarvte S. Franciscus mit der schönen Venezianischen Witfrauen“.²⁾ Boccaccios Novelle ist nicht, wie man

1) „*Ma fille, je veux vous donner un témoignage de grande affection, mérité par votre dévotion pour moi, j'irai dîner, demain soir, chez vous.*“

2) Hrg. und besprochen von J. Bolte, *Germania* XXII, 1894, S. 1644.

3) Vgl. Bolte, *Singspiele der englischen Komödianten* (Theatergeschichtliche Forschungen, Bd. VII, 1893), S. 184; derselbe, *Germania* a. a. O.

4) Gedruckt in Ayrsers *Opus Theatricum*, 1618; jetzt bei Keller, *Ayrsers Dramen* (Bibliothek d. literar. Vereins, Bd. 80), S. 3001 ff.

off liest¹⁾, die unmittlere Quelle; gekannt hat Ayrer natürlich den deutschen Boccaccio, dem er viele Stoffe entnimmt.

Die handelnden Personen sind Leonora, die junge, vclumworbene Witfrau, Ancilla, die vertraute Magd, der Barfüßer Lielhart, Leonoras Beichtiger, und der schlaue Nachbar Ehrnfried. Manches vertraute Motiv, leicht abgewandelt, begegnet uns wieder. So zu Anfang das der dreimaligen nächtlichen Erscheinung, hier als Traumgesicht. Der hl. Franziskus, erzählt Leonore ihrer Magd, sei ihr dreimal in einem „Gesicht“ erschienen.²⁾ Ich erinnere daran, daß auch im Alexanderroman Ammon zuerst im Traum, dann erst in Wirklichkeit erscheint. Leonore erzählte dem Mönch ihre Träume, und schlagfertig erwidert Lielhart, auch ihm habe sich der Heilige gezeigt und gebe ihr durch ihn kund, daß er leibhaftig zu ihr kommen werde. Um das Zimmer prächtig schmücken zu können, leiht Leonora bei ihrem Nachbar einige Teppiche, der dadurch die Sache erfährt und seinen Gegenplan aufstellen kann. Er richtet sich zu „wie man den heyligen Betrum malt“, vergißt „ein großen Pöschel Schlüssel“ nicht und entlarvt den „verlariften S. Franciscus.“³⁾ Der Gang der Handlung im Singspiel ist im wesentlichen der gleiche; natürlich kommen kleine Varianten

3025 ff.; das Singspiel auch bei Titsmann, Schauspiele aus dem 16. Jahrhundert (1868), II, S. 297 ff. Die Ablassungszeit ist, soviel ich sehe, nicht näher bestimmt; Ayrer starb 1605, gedruckt wurden die Fastnachtsspiele wohl schon 1610, vgl. Keller, S. 3425.

1) Z. B. bei Robertson, Zur Kritik Jakob Ayres, Diss., Leipzig 1892, S. 38.

2) Darüber entspringt sich ein kurzer Dialog, der manches, was für den Traumglauben des Volkes lehrreich ist, enthält. Die Magd will nicht viel davon wissen; Leonore aber meint: „Die Gesicht auch Offenbarung sind, Die einm Gott schickt zu“.

3) Der war „verkleid mit einem andern Part oder Larfen, hat in Händen und Füssen, wie auch in den Seiten, Nageimah!“ Das nur bei Ayrer. Übrigens bemerkt die schlaue Magd, daß er „in der lang“ und auch „an dem gang“ dem Bruder Lielhart gleiche, aber Leonore weist sie zur Ruhe.

vor.⁴⁾ Hervorzuheben ist eine bemerkenswerte Neuerung, wodurch das Sing- zum Fastnachtsspiel in ein ähnliches Verhältnis tritt wie bei der Paulina-Mundusgeschichte die hegesippische zur josephischen Tradition. Im Singspiel sagt Lielhart nämlich (S. 3033, 20 ff.):

Vod will an sie begeren,
Daß sie sich leg zu mir
Ein Sohn werd sie geperen
Der werd der heiligst schir.

Also ein Einschlag vom „Messiasstypus“ her; vielleicht aus der französischen Quelle, auf der Ouvilles Fassung beruht?⁵⁾

In dieser kurzen Inhaltsübersicht über Ayres Spiele konnte nicht zur Geltung kommen, wie starke Übereinstimmungen in Einzelheiten zwischen ihnen und Grimmelshausens Messiasnovelle sich finden.⁶⁾ Sie beruhen schwerlich auf Zufall; sie sind zu eng, als daß man sie als *loci communes*, die aus dem ähnlichen Stoff sich von selbst ergäben, auffassen möchte. Und wenn wir nun im Vogelnest Grimmelshausens lesen (S. 150), daß der Held die Teufelsmaske, in der er später dem alten Eliczer erschien, von einer „Compagnie Engelländischer Comödianten“ entlieh, die gerade dort spielten und auf gutes Wetter zur Rückfahrt warteten, und ihrer Aufführung anwohnte — dürfen wir da nicht auch für den Autor des Vogelnests Kenntnis von Spielen englischer Komödianten annehmen? Eine Aufführung von Ayres Singspiel ist noch im Jahr 1655 nachweisbar⁷⁾; es mag wohl sein, daß Grimmelshausen einmal eine Aufführung gesehen hat; vielleicht war ihm auch ein Druck von Ayres Dramen zu Gesicht gekommen.

1) Am Schluß wird die Moral der Geschichte dick unterstrichen und eindringlich vor den Wölfen im Schatzpelz gewarnt.

2) Vgl. oben Nr. 4.

3) Man vergleiche besonders die Schilderung der Zurüstungen zum Empfang des Elias und des heil. Franziskus, Ayrer, S. 3016, 26 ff. mit Grimmelshausens Vogelnest, S. 119 (ed. Kurz); Ayrer, S. 3016, 20 ff. mit Grimmelshausen, S. 118, 9 ff.

4) Keller, V. S. 3423 unten.

Die Berechtigung, zwischen Boccaccio einerseits und Morlini andererseits zu scheiden, und den Stoff danach zu betrachten, hat sich, denke ich, erwiesen. Aus dem ersten Typus hat sich der zweite entwickelt, dann selbständig weitergewirkt, ohne die Fühlung mit dem Ausgangspunkt gänzlich zu verlieren. Doch ist das Grundmotiv der zweiten Fassung von dem der ersten so weit abgerückt, daß der Versuch, dem ersten Typus den zweiten anzupropfen, wie ihn Casti unternahm, als eine unorganische Bildung erscheinen muß.

FÜNFTES KAPITEL

LE SYLPHE

Le comte de Gabalis ou entretiens sur les sciences secrètes ließ ein merkwürdiges Buch des Abbé de Montfaucon de Villars, das zuerst 1670 erschien.¹⁾ Es enthält, in Form eines Gesprächs zwischen einem Skeptiker und dem Grafen von Gabalis, eine Darlegung der Geheimlehre des Grafen, der die Welt bevölkert denkt von Geistwesen mannigfacher Art, von Sylphen, Undinen oder Nymphen, Gnomen und Salamandern, von Elementargeistern, die in den einzelnen Elementen leben. Das wird in der zweiten Unterhaltung auseinandergesetzt, und in den folgenden beiden spricht der Graf über den Verkehr der Menschen mit diesen Geistern: *Sur les Mariages des Enfants des Hommes avec les Peuples élémentaires.*²⁾ Es tauchen da zahlreiche Reminiszenzen an die Dämonenlehre der ausgehenden Antike auf — der Weise z. B. enthält sich der irdischen Frauen, da er mit Sylphiden und andern Geistern in Verkehr steht (man denke an Wielands Peregrinus!) — und die Halbgötter der antiken Mythologie, alle jene Söhne von Göttern und sterblichen Frauen läßt Gabalis von solchen Feuer- und Luftgeistern, von Salamandern und Sylphen abstammen. Romulus, Servius Tullius, Herakles, Alexander der Große, Platon, Apollonios von Tyana und andere mehr waren Söhne solcher Geister³⁾, die mit den Menschen in Verkehr traten, indem sie einen sterblichen Leib annahmen oder in einen Menschen eingingen, in dem sie, einem Dämon gleich, wohnten.⁴⁾

1) Ich benutze den Neudruck in den *Voyages imaginaires, songes, visions et romans cabalistiques* tom. 34, Amsterdam 1788.

2) S. 62—110 in der genannten Ausgabe.

3) S. 761.

4) Vgl. S. 96: *Sachez, mon fils, que tel croit être fils d'un homme qui est fils d'un sylphe. Tel croit être avec sa femme, qui, sans y penser, immortalise une nymphe. Celle femme pense embrasser son mari, qui tient entre ses bras un salamandre; et telle fille lurreroit*

Über den Schicksalen dieses Buchs waltete eine gewisse Ironie: es war geschrieben, um die im 17. Jahrhundert herrschende Kabbalistik, den Hang zu Geisteshererei und schwärmerischem Mystizismus lächerlich zu machen; aber es ward ernst genommen. Von der geistlichen Behörde erntete der Abbé nur Undank, und statt dem Unwesen entgegengearbeitet zu haben, hatte er es gegen seinen Willen gefördert. Ungeheim oft las man das Buch – noch Schiller hat es sich „extrahiert“ und in seinem Geisterseher spukt es¹⁾ – und eine ganze Gattung von französischen Novellen und Bühnenstücken entnahmen ihren Stoff dem schwärmerischen Sylphenglauben, den Gabalis so sehr gefördert hatte.

Gabalis hatte gelehrt, daß die Geister mit den Menschen, die sie verehren und lieben, in Verkehr treten und daß die Geister, an sich sterblich, durch die Verheiratung mit Menschen unsterblich werden könnten. Und daß sie dabei menschliche Gestalt annähmen, oft z. B. die des Ehemannes, wenn sie der Frau sich nähern wollten – der alte Amphitruotypus – belegt Gabalis ja an Beispielen.²⁾ Es lag nun nicht mehr fern, auch umgekehrt gelegentlich einen Menschen sich als Sylphen gerieren zu lassen, um auf diesem Umweg die Liebe einer schwärmerischen Frau zu gewinnen. Dies ist das Motiv, das in der französischen Literatur des 18. Jahrhunderts oft benutzt wurde.

1. Den Anfang machte, wie es scheint, ein Roman des jüngeren Crébillon, *Le Sylphe* betitelt und 1729 erschienen.³⁾ Leider ist mir das Buch nicht zugänglich, ich muß deshalb auf eine Analyse verzichten.

à son réveil qu'elle est vierge, qui a eu durant son sommeil un honneur dont elle ne se doute pas. Ainsi le démon, et les ignorans sont également abusés.

1) Schiller, Sämtl. Werke, Säkularausgabe bei Cotta, Bd. II, S. 263 ff.; 272 ff. und dazu die Anm. von Weissenfels, S. 422 f.

2) Vgl. S. 97 ff. und oben S. 139 Anm. 4.

3) A. La Breton, *Le Roman au dix-huitième siècle*, Paris 1898, S. 82 ff.; R. Fürst, *Die Vorläufer der modernen Novelle*, Halle 1897, S. 66 ff.

2. Schon im nächsten Jahre nach dem Erscheinen von Crébillons Roman finden wir den Stoff auf der Bühne. *Le Sylphe supposé* heißt die einaktige Komödie von Panard und Fagan, die am Théâtre de l'opéra comique de la Foire Saint Laurent zuerst 1730 aufgeführt, dann 1743 in Saint Germain wiederholt wurde. Gedruckt ist sie im *Théâtre de M. Fagan* tom. IV, Paris 1760. Die Hauptpersonen sind Urania, eine schwärmerische Verehrerin der Sylphen, ihre Nichte Isabella und Cléante, der Liebhaber, der angeblich entrückt wird und einen Sylphen spielt. Nach allerlei Erscheinungen tritt zuletzt der König der Sylphen als *deus ex machina* auf und löst alle Verwickelungen durch den weisen Schiedsspruch, daß der geliebte Cléante Urania und Isabella zugleich angehören soll: *la tante aura l'esprit, et la niece le corps*; die Nichte muß er heiraten, ihr die Tante darf er nur *des sentiments purement spirituel* zeigen. An Einzelheiten hebe ich hervor, das Uranias verstiegene Schwärmerie auf die Lektüre schlechtverständener Bücher zurückgeführt wird (S. 4): *Et le Sylphe* (also doch wohl Crébillons Roman) *et Ouliver lui font voir un Monde en l'air Bergerac et Gabalis et toute la sequelle des chimériques Esprits ont brouillé sa cervelle.*¹⁾

3. Panard, *„Le père du vau-de-vie moral“*, wie ihn Marmontel nannte²⁾, gab wohl, neben Crébillons *Sylphe*, der Madame de Gomez die Anregung zu einer ihrer zahlreichen, sehr moralischen Novellen: *Le Génie* (1732 geschrieben).³⁾ Auch hier wieder eine Heldin, Leontina, die keinen heißeren Wunsch kennt, als den nach dem *commerce des Intelligences célestes*. Sie hat aus lateinischen und griechischen Werken (auch in die Geheimnisse der Kabbala läßt sie sich von einem Rabbiner ein-

1) Außerdem liest sie noch (S. 10): *Pédantins Traité des Corpuscules*, *Tourbillons Observations sur la nature des Esprits Aériens* und Epikur.

2) Levrivent, *La comédie en France au XVIIIe siècle*, II, S. 171 ff.

3) *Les cent nouvelles nouvelles* tom. IV, 1734, no. 23 und 24, S. 229 ff. Eine Übersetzung davon (mir nicht zugänglich) in Bölowes *Novellenbuch* III 111.

führen) allerlei von Mystik vernommen und will sich durch geheimnisvolle Zeremonien einen Genius gewinnen, um durch ihn, allem Verkehr mit irdischen Männern entsagend, zu immer höherer Reinheit und Weihe geführt zu werden. Natürlich findet sich bald ein vornehmer junger Mann, der sich in sie verliebt und den Entschluß *d'être le génie bienfaisant que cherchoit Leontine* (S. 268) auch zu verwirklichen weiß. Zuerst spricht er ohne gesehen zu werden zu ihr in geheimnisvollen Erscheinungen, die von ätherischen Klängen begleitet sind (er bläst Flöte, spielt auch Geige und das Clavecin), dann kommen kostbare Geschenke, es findet sich sogar ein Brief des himmlischen Liebhabers (das alte Motiv!) und schließlich erscheint er selbst und enthüllt den wohlgemeinten Trug. Leontine wird von ihrer Geisterschwärmerin geheilt und eine Hochzeit beschließt die sehr erbauliche, sehr moralische Geschichte. Überhaupt ist dieser Typus unseres Novellenstoffes der einzige, in dem die Moral alle Klippen glücklich überwindet, Ausnahmen sind ganz selten.

4. Der chronologischen Folge entsprechend ist jetzt wiederum eine Bühnenbearbeitung zu nennen, eine Komödie von Saint-Foix: *Le sylphe*; sie wurde aufgeführt am 5. Februar 1743 und ist gedruckt in den *Oeuvres de Théâtre* von Saint-Foix, Paris 1762, tom. I, S. 158ff. Die Handlung vollzieht sich nach dem üblichen Schema; es fehlt auch nicht die Andeutung der unheilvollen Lektüre: Julie, die Heldin, hat natürlich gelesen *dans nos plus célèbres Philosophes Cabalistes* (S. 191); weniger respektvoll erwähnt der Diener Frontin *les mandits livres de Cabale*.

Saint-Foix wurde von J. Elias Schlegel 1750 übersetzt; der *Sylphe* steht Bd. I 4, vgl. Gödecke, Grundriß¹, II, S. 366, 26.

5. Auch diese Komödie wurde günstig aufgenommen, der Stoff war noch immer wirksam, so daß ihn Moncriel *avec tout le sentiment et toute la délicatesse possible* in dem Ballett *Zélinde* wieder benutzte. Die Aufführung war am 17. März 1745.²⁾

¹⁾ Vgl. Saint-Foix, *Oeuvres*, a. a. O. S. 161, und Lenel, *Marmontel*, Paris 1902, S. 232.

6. Marmontel läßt in seiner Erzählung *Le Mari Sylphe* (1761) Frau Elise einer Aufführung dieses Ballets anwohnen³⁾ und einen lebhaften Eindruck davon mit nach Hause nehmen. Hatte sie doch auch sonst schon *quelques-uns de ces romans, où l'on a peint le commerce délicieux de ces esprits* (der Sylphen) *avec les mortelles* gelesen.²⁾ Dadurch war sie ihrem Mann Volange entfremdet worden. Sie denkt an nichts anderes mehr als an die schönen Geister, und schließlich träumt sie von der Erscheinung eines Sylphen — man beachte das Traummotiv, das so häufig ist. Ihrer vertrauten Dienerin (auch dies eine typische Figur) erzählt sie davon, die hinterbringt es ihrem Herrn, und Volange greift zu der nicht mehr neuen List³⁾, den Sylphen zu spielen. Mehrere Erscheinungen inszeniert er, und als Elise den Wunsch äußerte, er möge auch einmal in körperlicher Erscheinung, nicht bloß als Geist (Valoé, das ist *tout-âme*, hatte sich der Sylphe genannt) sich zeigen, da erklärt der Sylphe, er müsse die Gestalt ihres Mannes annehmen. Als Valoé-Volange prüft er die Treue seiner Frau, und als sie die Probe bestanden, gibt er sich zu erkennen und alles ist wieder gut.

Marmontel äußerte sich selbst darüber, was an dieser Novelle übernommen, was neu sei (*Oeuvres* I, S. LI) „*La réflexion et l'étude du monde m'ont fourni de nouveaux sujets. On voit des époux dignes de s'aimer; en défiance l'un de l'autre, passer de la froideur à l'antipathie, et d'une prévention injuste se faire à tous deux un malheur réel. C'est que j'ai peint dans le Mari Sylphe. Le moyen de conciliation que j'ai pris est un peu singulier; mais il est reçu au théâtre: il n'y a de moi, dans cette fable, que les détails épisodiques, les caractères et la moralité.*“ Der Schluß-

1) Comtes Moraux, *Oeuvres choisies*, I, Paris 1824, S. 132f.: *L'opéra de Zélinde, dans sa nouveauté, avait le plus brillant succès. Elise était à ce spectacle etc.*

2) S. 131 a. a. O.

3) S. 134: *(Cette ruse) n'est pas nouvelle: plus d'un amant s'en est servi.*

satz gilt vielleicht nicht ganz uneingeschränkt, denn an Madame de Gomez, deren Novellen ja die *Contes moraux* vorbereiteten, hatte Marmontel auch darin schon einen Vorgänger gehabt.

7. Freilich übten seine *Contes moraux* eine weit stärkere Wirkung aus¹⁾ als die *Nouvelles* der Gomez. Sicher seinem Einfluß ist es zuzuschreiben, wenn Favart in der schon oben S. 130 f. erwähnten Komödie *Isabelle et Gertrude, ou les Sylphes supposés* (aufgeführt am 14. August 1765) den aus Voltaire übernommenen Stoff kontaminiert mit dem Motiv der Sylphenstücke. Die schwärmerische Gertrude wird wiederum, wie bei anderen schon früher, charakterisiert durch die Wahl ihrer Lektüre. Auf ihrem Tisch liegen: *Les pensées de Sénèque* (das gehörte zur Modelektüre²⁾); ferner: *L'androgynne de Platon, ou maximes intellectuelles qui prouvent que la véritable amour consiste simplement dans l'union des âmes* und als drittes Buch: *Notes sur le Comte de Gabalis, où l'on traite de la réalité et de l'appartenance de substances aériennes.*³⁾ Gerade über die Lehre des Grafen Gabalis wird im Stücke des öfteren gesprochen.⁴⁾ Auf den Inhalt der Komödie brauche ich nicht näher einzugehen, die Fabel ist ja schon oben anlässlich Voltaires Verserzählung behandelt. Dies Vorbild schimmert übrigens auch in einer einzelnen Wendung deutlich durch (S. 104), wo Favart sagt: *L'éducation d'une fille doit être le plus chère que tout.* Die gesperrten Worte sind bekanntlich der Untertitel von Voltaires Gertrude. Voltaire nahm Favarts Stück sehr günstig auf; er schreibt nach der Lektüre an dem Abbé de Voisemon:

*Ma bague était fort peu de chose;
On la taille en beau diamant
Honneur à l'encheuteur charmant,
Qui fit cette métamorphose!*

1) Vgl. Lenel, *Marmontel*, S. 228 ff. Farst a. a. O. S. 110 f., der eine vielleicht zu einseltige, aber wie immer geistvolle, eigenartige Kritik Marmontels gibt.

2) Vgl. Preisendanz, *Seneca-Sentenzen*, Jena 1908, Einleitung.

3) Favart, *Isabelle et Gertrude*, Mannheim 1767, S. 14.

4) Besonders S. 94; 98.

und läßt Favart seine *Compliments* anbieten.¹⁾ Schließlich sei noch bemerkt, daß Favart gewiß auch den *Sylphe supposé* seines verehrten Meisters Panard gekannt hat.

8. Zwei weitere Bühnenwerke sind mir nur dem Titel nach bekannt.²⁾ Das eine ist eine Komödie, Text von M^{***} (= Que-tant!), Musik von Martini: *L'amant Sylphe, ou la féerie de l'amour*. Sie wurde 1783 in Fontainebleau vor Ihren Majestäten aufgeführt.

9. Das zweite Stück, eine komische Oper, unter dem Titel *Le Sylphe*, wurde am 27. Nov. 1856 in der Opéra comique gegeben; der Text rührt von Saint-Georges, die Musik von Clapissou her.

10. Etwas abseits von der Art der bisher behandelten Novellen und ihren Bühnenbearbeitungen steht eine Erzählung Cointreaus: *L'amant Salamandre* (vor 1788).³⁾ Cointreau läßt die unglückliche Julie ihre Lebensgeschichte selbst erzählen. Ihr ganzes Verhängnis hat eine Gouvernante verschuldet, die dem phantasiebegabten, zu Träumereien neigenden Mädchen gesagt hatte (S. 334): *que c'est un esprit tout de flamme, autrement dit un Salamandre⁴⁾, un dieu subalterne, habitant de feu, qui doit être le possesseur de vos charmes.* Julie kann nun diesen Gedanken nicht mehr los werden, wed er die Erziehung im Kloster noch die Bekanntschaft mit einem jungen und schönen Grafen lassen sie den versprochenen geistigen Liebhaber vergessen. Als Julie nach Jahren bei Gelegenheit eines Festes mit ihrer Gouvernante im Garten spazierte, gewahrten sie plötzlich ein *globe de feu, qui se soutenait de lui même et qui sem-*

1) Vgl. Lesient a. a. O. S. 197.

2) Nachgewiesen von Bolte, Bibliothek d. literar. Vereins, Bd. 227, zu Montanus 30 und Regnier, Lafontaine IV, S. 456.

3) Abdruck in den *Voyages imaginaires*, Bd. 34, 1788, S. 317—481.

4) S. 338 f. wird eine nähere Beschreibung gegeben: Die Salamander sind Geister, qui vivent dans le feu; ils prennent souvent la figure humaine, lorsqu'ils leur prend envie de se répandre parmi les humains; man vgl. damit die ganz ähnlichen Lehren des Grafen Gabalis a. a. O. S. 20 ff.

Weisreich: Der Trug des Nebstweches.

*Moit immobile.*¹⁾ Beim Näherkommen erblickten sie an der Stelle der feurigen Erscheinung einen schönen Kavalier und die Gouvernante weiß Julie zu dem Glauben zu bringen, daß der langersehnte *amant d'espèce divine* vor ihr stehe. Julie ist glücklich über die Besuche des Feuergeistes, der in menschlicher Gestalt mit ihr verkehrt, und als sie sich Mutter werden fühlt, fragt sie ihn, ob das Kind *arroit quelque chose divin et quelque attribut d'une émanation céleste* (S. 392).

Eines Tages aber verunglückte der Liebhaber auf dem Weg zu ihr. Zu Tode verwundet wird er in ihre Wohnung gebracht und erzählt reumütig die Geschichte seines Lebens. Er ist der natürliche Sohn jener Gouvernante und einzig auf ihr Anstiften hin hatte er gehandelt. Was als freches Abenteuer angefangen, war aber zu einem innerlichen, auf wahrer Liebe beruhenden Verhältnis geworden, zu einer gegenseitigen Neigung, der Julie auch jetzt, wo Scham, Zorn und Liebe in ihrem Herzen kämpfen, nicht widerstehen kann. Sie verzeiht und ein Priester traut sie mit dem Sterbenden. Die Mutter will den Tod ihres Sohnes nicht überleben und nimmt Gift.

So hat Cointreau, Einzelzüge oft psychologisch fein vertiefend, übernommene Motive umgewandelt. Aus der einfachen moralischen Erzählung wurde ein empfindsamer Roman, ein Stoff, der sonst zu unterhaltendem, oft ausgelassenem Spiel verarbeitet worden war, nahm eine düstere, tragische Färbung an.

1) S. 369, vgl. 407 die Erklärung dazu.

SECHSTES KAPITEL

DIE ORIENTALISCHEN BEISPIELE UND
IHRE NACHWIRKUNGEN

1. Das älteste indische Beispiel steht in der Kathá Sarit Ságará, die Somadeva im 12. Jahrhundert in Sanskritverse brachte; sie beruht auf älteren Quellen, der Brihátkathá des Guṣáḍhya, der im 1. oder 2. Jahrhundert n. Chr. in Prakrit schrieb.¹⁾ Im zweiten Buch erzählt Somadeva die Geschichte der schönen Bajadere Rápiniká.²⁾ Sie verliebte sich leidenschaftlich in einen Brahmanen Lohajangha, der schön, aber arm war. Deshalb zieht ihre Mutter, eine schlimme Kupplerin, einen reichen Liebhaber heran, dessen Diener den Brahmanen überfallen und zur Flucht zwingen. Nach allerlei Irrfahrten und Abenteuern gelangte er zu dem König Vibhishana, der ihm einen hölzernen Vogel, auf dem man fliegen konnte, schenkte und ihm außerdem als Geschenk an den Gott Vishnu Lotos, Keule, Muschel und Wurfkreis mitgab. Nun flog Lohajangha in seine Heimat, zum Haus der Rápiniká. Auf seinem Vogel schwebend, schön gekleidet und mit Vishnus Abzeichen versehen, rief er mit tiefer Stimme seiner Geliebten, die ihn nicht erkannte, zu: „Ich bin der Gott Vishnu, der um deinetwillen hierhergekommen ist.“ Rápiniká, überglücklich, jetzt eine „Göttin, die Gemahlin des Vishnu“ zu sein, teilt dies ihrer Mutter mit, die jedoch erst einer zweiten Erscheinung Vishnus Glauben schenkt. Sie stellt an ihn den Wunsch, lebendig in den Himmel

1) Gaston Paris, Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde XIII, 1903, S. 6.

2) Märchensammlung des Sri Somadeva Bhatta, Sanskrit und deutsch von H. Brockhaus, Leipzig 1839, S. 49 ff. (Auf eine andere Ausgabe von Brockhaus scheint sich das Zitat: I 127 ff. zu beziehen, das Duslop-Liebrecht, S. 489 Anm. 309, und Kurz, Deutsch. Bibl. VI, S. 429 geben.) *The Kathá Sarit Ságará translated by C. H. Tarney, Kalkutta 1880, I, S. 76 ff.*

entrückt zu werden. Lohajangha aber setzt sie an der äußersten Spitze eines Tempels auf eine hohe Säule, wo sie angstvoll die ganze Nacht zubringen muß und am Morgen allem Volk, das sie bald erkennt, zum Gespött dient. Vergnügt über die gelungene Rache entdeckt Lohajangha die ganze Geschichte, weiht die Geschenke in Vishnus Tempel und heiratet Rāpinikā, der der König die Freiheit schenkte.

Das ist in kurzen Zügen die indische Novelle, deren Einkleidung singular ist; jedoch zum Hauptmotiv, der Verkleidung des Menschen als Vishnu, fehlt es nicht an Parallelen.

2. Die bekannteste ist die fünfte Erzählung im Panchatantra: „Der Weber als Vishnu“.¹⁾ Sie fehlt völlig im südlichen Panchatantra, in Somadevas Auszug daraus, der arabischen Bearbeitung und im Hitopadesa, ebenso in der jetzt von Hertel gefundenen ältesten Fassung des Panchatantra, dem Tantrākhyāyika.²⁾ Die Einkleidung der Novelle ist, wie schon angedeutet, verschieden von Somadevas Geschichte. Ein Weber erblickte bei einem Götterfeste die schöne Königstochter und verliebte sich so heftig in sie, daß er erkrankte und am liebsten sterben möchte. Sein Freund, ein Zimmermann, tröstet ihn und verfertigt ihm einen hölzernen Garudavogel, auf dem er fliegen kann, und Vishnus heilige Symbole. So ausgestattet fliegt der Weber zur Prinzessin, die ihn für Vishnu hält und sich ihm nach der Sitte der Gandharvenehe ergibt. Die Besuche wiederholen sich des öfteren, bis man entdeckte, daß die Prinzessin einen Mann einlasse. Zur Rede gestellt, erzählt sie ihrer Mutter alles. Die eilt zum König: „O König, Glück

und Segen wird dir zuteil! Beständig naht sich in der Nacht der erhabene Nārjāna deiner Tochter.“ Beide belauschen die nächste Erscheinung des Vishnu, und nun ist auch der König überglücklich: „Liebe, kein Mensch ist glücklicher als ich und du.“ Der König hat nun folgenden Einfall: „Jetzt werde ich durch die Macht meines Schwiegersohnes mir die gesamte Erde untertänig machen.“ Er bekriegt alle Nachbarn, im Vertrauen auf Vishnus Macht. In der Entscheidungsschlacht muß der Weber, wohl oder übel, Vishnus Rolle spielen und fürchtet schon das schlimmste, als er unerwartet Hilfe erhält. Der echte Vishnu will sich nämlich seinen Ruf nicht dadurch gefährden lassen, daß sein vermeintlicher Schwiegervater die Schlacht verliert, er fährt also in den Leib des Webers, ebenso der echte Garudavogel in den hölzernen und so schlagen sie alle Feinde in die Flucht. Der Weber gesteht seine List, der König, seines Sieges froh, verzeiht alles, schenkt ihm einen Landsitz und gibt ihm seine Tochter zur Frau.

Die Novelle ist trefflich erzählt, voll köstlichen Humors, man versteht, wie Benley in ihr die schönste Erzählung des Panchatantra erblickte.³⁾ Sie erfährt denn auch manche Nachahmungen, auch Abwandlungen.

3. Die buddhistischen Züge schwinden und der Ausgang ist verändert in der „Geschichte Malik's und der Prinzessin Schirin“ in Tausend und ein Tag.⁴⁾ Der Held ist (wie im Panchatantra) ein Weber, der, als Sohn eines reichen Kaufmanns geboren, verschwenderisch lebte. Als er sich fast zugrunde ge-

1) Benley, Panchatantra, Leipzig 1859, Bd. II, S. 48ff., vgl. Bd. I, S. 158 ff. Panchatantram (Textus ornatus), übersetzt von R. Schmidt, Leipzig 1901, S. 54ff.

2) Tantrākhyāyika, übersetzt und eingeleitet von J. Hertel, Leipzig 1909; über die Datierung vgl. Hertel, Bd. I, S. 204f.; 40. Hertel setzt es um 200 v. Chr., seine Gründe scheinen jedoch nicht durchschlagend zu sein, vgl. Winternitz, Deutsche Literaturzeitung, 1919, S. 2764ff. Winternitz läßt einen Spielraum bis etwa 300 n. Chr. und neigt zu der Annahme, das Werk sei nicht vor dem 2. Jahrh. n. Chr. verfaßt.

1) I, S. 159. Wenn er sie trefflich auch über Boccaccio stellt und überhaupt über alle Novellen dieses Typus, so ist das ein subjektives Werturteil, vor allem deshalb in keiner Weise maßgebend, weil Benley weder Grimmschausens Messiasnovelle noch irgendeines der antiken Beispiele kennt. Vgl. die Ablehnung durch L. di Francia, *Giornale Storico della Letteratura Italiana* XLIV, 1904, S. 56ff.

2) Zugänglich ist mir nur die Ausgabe von P. Ernst und F. P. Greve, Leipzig 1909, Bd. II, S. 40–63. Benley I 161 verweist auf *Cabinet des fées*, XV 37; deutsche Übersetzung von Prenzias, III, S. 33ff.

richtet hatte, beschloß er auszuwandern und floh auf einer Kiste (der indische Garudavogel paßte nicht mehr in die islamische Umgebung, deshalb wird er ersetzt), die ihm ein dankbarer Fremdling hinterlassen hatte, zur Prinzessin Schirin, die, wie er gehört hatte, von ihrem Vater Bahaman in einem unzugänglichen Palast eingeschlossen worden war. So wollte man die Erfüllung eines Orakels vermeiden, das verkündet hatte, die Prinzessin werde von einem Manne betrogen werden. Der Weber gibt sich als Propheten Mohammed zu erkennen, prophezeit der Prinzessin Glück und ihrem Vater Macht, denn: „alle Könige werden den Schwiegervater des großen Propheten fürchten“ (man vergleiche das *Pantschatantra*). Er erscheint nicht, wie bisweilen seinen Gläubigen in langem, weißem Bart und kahlem Kopf, sondern als Jüngling, denn, so sagt er zur Prinzessin, „mir schien, als müßte dir eine weniger bejahrte Gestalt lieber sein; deshalb habe ich mir die Erscheinung eines Jünglings beigelegt.“ (Man erinnert sich an Parallelen in den okzidentalischen Beispielen.¹⁾) Der König ist zunächst sehr erobost über die Leichtgläubigkeit seiner Tochter und ernennt seine Veziere zur Beratung.

Nun ist die Novelle um allerlei lehrreiche Züge erweitert. Daß die Veziere teils gläubig, teils skeptisch sind, ist uns nicht durchaus fremd (man denkt an Paulinas Verwandte).²⁾ Der Großvezier macht die wichtige Bemerkung (S. 52): „Diese angebliche Vermählung könne gar wohl auf Wahrheit beruhen, wiewohl sie den Anschein eines Märchens trüge; es gäbe in der Welt gar mächtige Häuser, die sich nicht bedächten, ihren Ursprung solchen Ereignissen zuzuschreiben; und er wenigstens sehe den Verkehr, den die Prinzessin angeblich mit Mohammed gehabt habe, als etwas an, was sehr wohl im Bereich der Möglichkeit liege.“ Die übrigen Veziere stimmen bei, nur einer widerspricht entschieden. Mehrere Wunder scheinen die „Echtheit“ des Mohammed zu verbürgen: als er sich in der Nacht

1) Vgl. besonders oben S. 68 Aam. I.

2) Oben S. 21.

zeigte, gewitterte es gerade. Ferner, als am andern Morgen die Veziere mit dem König ausritten, entstand wiederum ein Gewitter, das Pferd desjenigen, der bei der Beratung Zweifel geäußert hatte, scheute, der skeptische Vezier fiel und brach ein Bein. Was konnte das anders bedeuten als ein göttliches Strafgericht? Der König ist jetzt überzeugt und gibt seine Tochter Malik zur Frau und alles Volk preist Bahaman, den Schwiegervater des Propheten.

Ein benachbarter Fürst rückt nun mit einem mächtigen Heer an. Bahaman ist in Sorge. Der boshafte skeptische Vezier meint jedoch, wie könne sich der König fürchten, da er doch solch einen Eidam habe? Mohammed kämpft also mit, wirft hoch aus der Luft Steine herab und bringt das feindliche Heer in Verwirrung, es wird geschlagen — also wieder eine glänzende Bestätigung der Wundermacht Mohammeds. Beim Siegesfest steigt Malik auf seiner Kiste hoch in die Luft und macht zur Freude aller ein herrliches Feuerwerk, aber ein Funke gerät in die Kiste, und als er sie wieder einmal benutzen will, war sie verbrannt, er mußte sich aus dem Staube machen und seine Prophetenrolle war ausgespielt.

Man sieht, neben zahlreichen Ähnlichkeiten mit dem Weber als Vishnu, ebenso starke Abweichungen, vor allem im Schluß, der vom *Pantschatantra* völlig abweicht.

4. Beide Versionen erscheinen kontaminiert in der „Geschichte vom Arbeiter als Todesengel Israël“ aus Tausend und eine Nacht.³⁾ Hier erhält ein Arbeiter einen fliegenden Stuhl, durch dessen Hilfe er des Sultans Schwiegersonn wird, indem er sich für den Todesengel Israël ausgibt. Während er bei der Prinzessin ist, verbrannt der Koch zufällig den Stuhl. Der Arbeiter ist

1) Nach Scott, *Tales, Anecdotes* 1–37 (mir unzugänglich) mitgeteilt von Bentley I, S. 162. Was Bentley sonst an Geschichten aus 1001 Nacht anführt, hat, wie auch die russischen Märchen (Dietrich, no. 11, Vogel, S. 99ff.) nur das Motiv eines fliegenden Pferdes oder Stuhles mit dem Weber als Vishnu gemeinsam, nicht das für uns hier einzig in Betracht kommende vom vermeintlichen Gott.

sehr betrübt; da erscheint ihm der Geist, welcher in dem Stuhl gehaust hatte, hat Mitleid und gibt ihm eine Tarnkappe und einen Ring, womit er ihn zum Beistand herbeirufen könne. So ist er in der Lage, die Feinde des Sultans zu vernichten und wird, als dieser abdankt, selbst Herrscher.

Eine Kontamination nannte ich diese Fassung, weil das Verbrennen des fliegenden Stuhles an die Geschichte Maliks, das Motiv vom helfenden Geist jedoch an die Rolle Vishnus im Panchatantra erinnert.

5. Ebenfalls den Charakter einer Kontamination trägt ein Zigeunermärchen¹⁾, „Der Mann mit dem hölzernen Vogel“, das orientalische und christliche Vorstellungen in eigenartiger Weise vermischt zeigt. Motive aus dem Panchatantra erscheinen in christlicher Färbung, während die wesentliche Fabel auf Maliks und Schirins Geschichte zurückweist. Eine kurze Inhaltsangabe wird das erkennen lassen.

Ein freigeiger Jüngling erhält von einem Fremdling, den er bei sich aufgenommen, einen hölzernen Vogel zum Geschenk und beim Weggehen sagt ihm der Alte: „Wenn du einmal in Not gerätst, so werde ich dir helfen. Ich bin der hl. Nikolaus.“ Der Jüngling fliegt nun in das unzugängliche Schloß der Königstochter, ganz wie in Tausend und ein Tag, und erklärt der Prinzessin: „Ich bin der Sohn des lieben Gottes und bin gekommen, dich zu meiner Frau zu nehmen.“ Am andern Morgen beruft der König die Großen seines Hofes, und, wie jener Vezier des Bahaman, äußerte einer Bedenken: „Wenn er der Sohn des lieben Gottes ist und herflieg, so soll er uns zeigen, daß er auch wegfliegen kann! Tut er es, dann glauben wir, daß er Gottes Sohn ist, und er möge wiederkehren und sich die Königstochter zur Frau nehmen.“ Der Jüngling will die Probe bestehen, aber der hölzerne Vogel ist verschwunden. Man schillt ihn Betrüger, will ihn tötschlagen, da erscheint der hl. Nikolaus,

1) v. Wislitzki, Zeitschrift d. deutschen morgenländischen Gesellschaft XLII, 1888, S. 117ff.; derselbe, Volksdichtungen der siebenbürgischen und abgungarischen Zigeuner, 1890, S. 360ff.

gibt sich zu erkennen und verkündet, es sei Gottes Wunsch, daß dieser gute Mann die Königstochter zur Frau nehme. Darauf verschwand er. Die zwei heirateten und „lebten bis an ihr seliges Ende in Glück und Frieden“.

Hier können wir die Vereinigung orientalischer und okzidentalischer Elemente mit Händen greifen. In der Gesamtanlage zeigt sich ein Nachklang der indischen und arabischen Geschichten; der hl. Nikolaus und der Sohn Gottes als Bräutigam — woher anders stammen sie als aus der italienischen, oder allgemeiner, abendländischen Novellistik? Man denke nur an Morfinis reichen Patrizier, der sich als Christus ausgibt (oben S. 131).

6. Die Zeit dieses Zigeunermärchens ist mir nicht bekannt; aber daß der orientalische Typus, wie er in Maliks und Schirins Geschichte vorliegt, schon im 16. Jahrhundert ins Abendland vorgedrungen war, glaube ich aus einem Abschnitt im Volksbuch vom Doctor Faust¹⁾, dessen erste Ausgabe 1587 erschien, folgern zu müssen.

Es handelt sich um Faustens Aufenthalt am Hof des Sultans in Konstantinopel. Faust macht dem Sultan ein „Affenspiel und Abentheur“ vor, Feuerströme erfüllen den Saal, es blitzt und donnert. Dann erscheint Faust als Mahomet und begrüßt den Sultan: „Gegrüßet seystu Keyser, der je so gewürdiget, daß ich dein Mahomet vor dir erscheine.“ In gleicher Gestalt besucht Faust dann auch des Sultans Harem²⁾, sorgt dort als Mahomet für die Vermehrung der Gläubigen und fährt hernach allen sichtbar in die Höhe. Dem Sultan bestätigten die Haremsdamen: „Es were der Gott Mahomet gewest, vnd wie er zu

1) Neudrucke deutscher Literaturwerke des 16. und 17. Jahrhunderts, no. 7/8, S. 65ff. Ich verdanke den Nachweis dieses wichtigen Beispiels der Freundlichkeit von Robert Petsch, der eine Neuauflage des Faustbuchs veranstaltet.

2) Er verzaubert das Schloß, indem er es sechs Tage lang mit dickem Nebel umgibt. Verdoppelung der drei Tage, die Zeus als Amphitruos bei Alkmene weil?

Nacht die und die gefordert, sie beschlafen, vnd gesagt: Es würde aus seinem Samen ein groß Volk vnd streitbare Helden entspringen.¹⁾ Der Sultan „nam solchs für ein groß Geschenk an“, die Priester aber meinten, er „solte es nit glauben, daß es der Mahomet were, sondern ein gespänt“, was jedoch die Haremsdamen entschieden bestreiten. „Solchs machte dem Türkischen Keyser viel nachdenckens, daß er in großem Zweifel stande“.

Ich glaube, man kann dies Abenteuer kaum anders beurteilen, denn als Nachklang jener orientalischen Novelle vom falschen Mahomet, nicht nur das Hauptmotiv, sondern auch Einzelzüge (Feuerwerk, Gewitter) sind beiden gemeinsam. Freilich, durch welche Mittelquellen die orientalische Erzählung ihren Weg nahm, bis sie dergestalt ins Faustbuch gelangte, das nachzuweisen bin ich nicht imstande. Vielleicht ergibt ein Schwankbuch einmal das fehlende Zwischenglied.

7. Schließlich ist noch aus neuerer Zeit eine Nachbildung der Geschichte Maliks und Schirins zu nennen: Andersens bekanntes Märchen vom „Fliegenden Koffer“²⁾, dessen sich der junge Kaufmannssohn bedient, um als Türkengott zur Prinzessin zu gelangen.

1) Dieselben Heldenstaten Fausts werden von David Schuster, Mahomets und Türcken Geseel, Frankfurt 1664, S. 20, berichtet, natürlich aus dem Faustbuch, das zwar nicht genannt ist. Ebenfalls wird auch erzählt, Mahomet habe einer Frau, die ihm nicht zu Willen war, eine schwere Unterlassungsstrafe vorgeworfen, „weilen sie durch eines Propheten Geburt verhindert habe“.

2) Übersetzt von Denhardt, I, S. 195 ff. (Leipzig, Reclam).

SCHLUSS

Schon mehrmals mußte ich die Frage nach der Abhängigkeit der okzidentalischen von den orientalischen Novellen betreiben. Eine zusammenfassende Betrachtung darüber soll jetzt versucht werden.

Vor etwa fünfzig Jahren würde man die indischen Novellen wohl zuerst, die antiken vermutlich gar nicht und die abendländischen als Ausläufer der orientalischen behandelt haben, oder vielmehr, so hat man sie behandelt. Das soll gewiß kein Vorwurf für Benfey sein, dessen Paotschatantra ich immer bewundert habe. Gerade dadurch, daß er die These des indischen Ursprungs nahezu aller Novellen einseitig vertrat und sie auf Grund einer erstaunlichen Belesenheit zu beweisen suchte, durch diese extreme Zuspitzung des Problems hat er zu fruchtbringender Prüfung und ergebnisreichem Widerspruch herausgefordert. Ich brauche nur Erwin Rohdes Namen zu nennen, der in seinem Vortrag über „Griechische Novellendichtung und ihren Zusammenhang mit dem Orient“³⁾ die Grundlinien unverrückbar gezogen hat. Seiner Anregung folgend untersuchte August Marx in einer feinsinnigen Arbeit das Verhältnis griechischer zu indischen Märchen⁴⁾, und in ähnlichem Sinn wie Rohde sprachen sich auch Crusius, Wilamowitz und andere⁵⁾ aus.

1) Verhandl. d. XXX. Philol.-Versammlung zu Rostock 1875, Leipzig 1876, S. 85 ff., jetzt im Griech. Roman⁶⁾, S. 578 ff.

2) A. Marx, Griech. Märchen von dankbaren Tieren, Stuttgart 1889, bes. S. 106 ff.; 119; 140 ff. und sonst.

3) Crusius, Erwin Rohde, Tübingen 1902, S. 84; Wilamowitz, Griechische Tragödien I, S. 106 ff.; B. Schmidt, Griech. Märchen, S. 14 ff.; Weinhold, Sitz-Ber. d. Berliner Akad. 1893, S. 485; Hahn, Griech. u. albanosische Märchen, S. 9 ff.; Mannhardt, Wald- und Feldkulte II 78; Singer, Schweizer Märchen, S. 701; Bédier, Les Fables, Paris 1893, vgl. Wurzbach, Jahresberichte über roman. Philologie IV, 1895, Abt. II, S. 2; Steintal, Zeitschrift f. Völkerpsycho-

Wenn sich heutzutage kaum noch jemand finden wird, der wie Bentley und einige seiner Nachfolger (die oft weniger wußten und bestimmter auftraten als er), annähernd die Gesamtheit der Novellenstoffe aus dem Orient herleitete, so kann man bei unserem Novellenmotiv schon darum Bentley nicht mehr folgen, weil er keines der antiken Beispiele kannte. Für ihn kam nach dem „Weber als Vishnu“ und den übrigen orientalischen Beispielen gleich Boccaccio und Morlini, die er als Umsetzungen aus dem Orientalischen auffaßte¹⁾, wobei er sonderbarerweise in Morlinis Version die ältere Form erblicken wollte. Die Frage steht für uns anders; es handelt sich nicht mehr nur um Indien, Westasien und das Italien des Trecento, sondern streng genommen um eine dreifache Beziehung; um das Verhältnis 1. der antiken zu den indischen, 2. der antiken zu den abendländischen, 3. der morgenländischen zu den abendländischen Novellen.

1. Chronologisch an der Spitze stehen die antiken Beispiele unseres Novellenmotivs. Ihre Herkunft ist voll erkennbar. Der Trug des Nektanebos im Alexanderroman ist ein Mischgebilde aus ägyptisch-griechischen Bestandteilen; die Anknüpfungen an einen *ἱερόδότης*, an mythologische Vorstellungen und legendarische Züge aus dem Alexanderbild der Historiographie sind deutlich und oben im Einzelnen dargelegt. Weiter: die beiden folgenden Typen, vom falschen Anubis und falschen Saturnus, haben ihren Ursprung im Kultbrauch und der Mysterienlehre hellenistisch-ägyptischer Kulte. Sie beruhen auf tatsächlichen Ereignissen. Wahrscheinlich ist dies auch für den letzten Typus, die Geschichte vom vermeintlichen Skamandros, die sich zu einer rein hellenistischen Novelle entwickelt hat. An eine Herkunft des Grundmotivs aus dem indischen Typus ist also nicht

logie XVII, 1887, S. 118 ff.; Smith, *Graeco-Roman influence on the civilisation of Ancient India* (*Journal of the Asiatic Society of Bengal* LVIII Part 1, 1889, S. 107 ff.); Lucas, *Philologus* 66, 1907, S. 31. Lucas stellt a. a. O. eine ausführlichere Untersuchung dieser Frage in Aussicht.

1) *Pantschatantra* I 162.

zu denken; ob an Beeinflussung im Einzelnen? Da müßte doch erst erwiesen sein, daß der indische Typus zu der Zeit, als der antike sich bildete, schon vorhanden war. Nachweislich ist er bekanntlich erst spät (im 10. Jahrhundert n. Chr.), während die antiken vielleicht schon ins zweite v. Chr., sicher ins erste n. Chr. zurückreichen. Und wo sollte die Beeinflussung in Einzelheiten vorliegen? Man wird doch nicht darauf hinweisen wollen, daß der indische Weber vor Liebe totkrank ist und daß der verliebte Mundus mit Selbstmordgedanken umgeht. Was an Einzelzügen beide Typen in überraschender Weise gemeinsam haben, ist jenes Kampfmotiv: der falsche orientalische Gott soll dem König gegen seine Feinde helfen, und Nektanebos hilft als Schlange dem König Philipp im Kampf. Doch was nötigt da zur Annahme indischen Einflusses auf den Alexanderroman (immer vorausgesetzt, daß der indische Typus damals nicht nur schon vorhanden, sondern auch nach Westen gewandert war)? Nichts. Denn die Anknüpfung an rein griechische und ägyptische Mythen ist für das Motiv von der im Kampf helfenden Schlange ja oben (S. 151.) gegeben.

Aber die andere Frage erhebt sich nun: sind jene reizvollen Gebilde, die Geschichte der schönen Bajadere Rápinkä, die Novelle vom Weber als Vishnu und ihre orientalischen Weiterbildungen, sind das wirklich Neuschöpfungen, die unabhängig von den antiken entstanden? Oder gelangte, von einem günstigen Wind getragen, ein Samenkorn vom Westen her in jenes ferne Land, um dort unter der wärmeren Sonne Indiens zu neuer Blüte sich zu entfalten? Wenn man bedenkt, wie befruchtend die Alexanderzüge auf den Orient einwirkten, wie viel Hellenisches und Hellenistisches an Kunst und Wissenschaft infolge dieser Züge nach Indien drang, für wie viele Novellen Hellas als das Mutterland zu gelten hat¹⁾, dann wird man die Möglichkeit kaum abweisen, daß das antike Motiv, und zwar in der Prägung des Alexanderromans nach Indien gelangt war,

1) Besonders scharf formuliert von Wilamowitz a. a. O.

und dort wie so manche andere Erzählung eine buddhistische Umwandlung erfahren hat. So würde sich auch erklären, warum gerade das Kriegsmotiv beiden gemeinsam ist, das außer im Alexanderroman in keinem der übrigen antiken Beispiele erscheint. Ich habe diesen Weg der Vermittlung absichtlich nur als „möglich“ bezeichnet; den Ursprung des indischen Typus aus dem antiken zu beweisen, bin ich nicht imstande; dazu müßten Zwischenstufen bekannt sein, die ein Urteil eher erlauben. Vielleicht ist auch spontane Entstehung auf beiden Seiten anzunehmen.

2. Die antiken Beispiele, die für die Bildung des Boccaccio-typus einzig in Betracht kommen können, sind der Alexanderroman und die Geschichte von Paulina und Mundus. Beide sind, man kann sagen in kaum unterbrochener Folge, dem Mittelalter allzeit bekannt gewesen und für Boccaccio ist eine Kenntnis beider Typen nachweisbar.¹⁾ Darum wurde bald die eine, bald die andere als Quelle in Anspruch genommen; Landau²⁾ entschied sich für den Alexanderroman, Dunlop-Liebrecht³⁾ für den andern Typus. Neben Ähnlichkeiten stehen beachtenswerte Abweichungen, größere in der Geschichte von Paulina und Mundus, die ich deshalb als Vorbild ausscheide. Paulina geht in den Tempel, ein einmaliger Betrug findet statt, der Priester spielt nur die Rolle einer Mittelsperson — alles grundlegende Verschiedenheiten von Boccaccios Frate Alberto, die nicht durch den Umstand aufgewogen werden, daß Mundus schwer bößen muß und auch Alberto seine Strafe erhält. Dagegen im Alexanderroman: da begibt sich Nektanebos in den Palast der Königin, er kommt des öfteren, sie zu besuchen, und

1) Zum Alexanderroman vgl. *De casibus virorum illustrium* IV 12, *de claris mulieribus*, cap. 59, vgl. oben S. 63; über die Hagespersion der Paulina-Mundusgeschichte siehe oben S. 741.

2) M. Landau, Quellen des Decamerose³, S. 293 f. Vgl. jetzt auch S. Finelli, *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, XLIV, 1904, S. 56 ff.

3) Dunlop-Liebrecht, Geschichte der Prosadichtungen, Berlin 1851, S. 232.

was vor allem beachtenswert ist¹⁾, am Morgen geht die Betrogene zu ihm, dem Verführer, den sie nicht erkennt, und erzählt ihm die Ereignisse der Nacht. Das alles sind Züge, die bei Boccaccio wiederkehren. Wenn also eines der antiken Beispiele, dann kommt der Trug des Nektanebos als Quelle für Boccaccios Novelle in Frage, oder wie ich lieber sagen möchte: sie ist in wichtigen Einzelzügen bestimmt durch das antike Vorbild, vielleicht auch angeregt, aber geschaffen in starker Anlehnung an typische Erscheinungen aus dem wirklichen Leben, das den Dichter umgab. Denn man darf über dem Nachweis des Überkommenen nicht vergessen, das Originale hervorzuheben. Und das liegt bei einem Novellisten wie Boccaccio nicht allein im Lokalkolorit, sondern vor allem auch in der Tendenz. Davon später noch ein Wort.

3. Was allen indischen und orientalischen Beispielen gemeinsam und in ihnen von allerwesentlichster Bedeutung ist, und ebenso allen okzidentalischen Beispielen fehlt, das ist das Flugmotiv. Doch, könnte man einwenden, bei Boccaccio wollen ja die Schwäger der Lisetta den Engel kennen lernen und versuchen, ob er fliegen könne?²⁾ Man vergißt dabei nur, daß die großen Flügel zum Engelskostüm gehörten³⁾ und daß der Erzengel ja ausdrücklich erklärte, da er körperhaft erscheine, komme er wie ein Mensch zur Tür herein⁴⁾, nicht durchs Fenster geflogen. Die Engelsflügel haben wirklich nichts mit dem Garadavogel, dem fliegenden Stuhl oder Koffer der orientalischen Beispiele zu tun. Ich möchte also auch in diesem „Flugmotiv“

1) Mit Recht von di Francia a. a. O. S. 67 hervorgehoben.

2) S. 219: „*J cognati di lei, li quali, senza alcuna cosa dirle, si posero in cuore di trovare questo Agnato e di sapere, se egli sapesse volare.*“

3) S. 220: „*J cognati della donna entrati nella camera trovarono, che l'Agnato Gabriello, quivi avendo lasciate l'ali, sa s'era volato.*“

4) S. 214: *Allora disse Frate Alberto: or farete, che questa notte egli truovi la porta della vostra casa per modo, che egli possa entrarci, perciò che vegnendo in corpo umano, come egli verrà, non potrebbe entrare, se non per fuscio.*

bei Boccaccio keine Reminiszenz an die indischen und westasiatischen Novellen annehmen, zumal da man erst zeigen müßte, daß sie damals schon im Abendland bekannt waren. Deutlich ist der Einfluß erst in späterer Zeit, mit Händen zu greifen in jenem Zigeunermärchen, ferner im Faustbuch, vielleicht auch in der Messiasnovelle Grimmselhausens, wenn man da in einer Einzelheit einen Nachklang des Kriegsmotivs der orientalischen Beispiele annehmen will. Aber notwendig ist auch das nicht, aus den Zeitverhältnissen, in denen Grimmselhausen schrieb, und „zionistischen“ Hoffnungen der Juden erklärt sich jener Abschnitt völlig befriedigend.¹⁾

Sieht man auf das Ganze — und das ist doch für eine ernsthafte Betrachtung, die mehr ist als kleinliche Motivjagd, entscheidend — dann stellt sich der orientalische Typus als ein einheitlicher, scharfgeprägter dar, der außer dem Thema: *Multi nomine dītorum thalamos intēre pudicos* nicht allzuviel mit dem okzidentalischen gemein hat. Dort herrscht ein stark phantastischer, rein märchenhafter Charakter vor, getragen von orientalischer Romantik: ein armer Schlucker wird der Geliebte einer Prinzessin, Sieger über mächtige Fürsten, Schwiegersohn eines reichen Königs. Der heitere, alle Verwickelungen harmonisch lösende Ausgang ist für die indische Novelle bezeichnend, während in der islamitischen Weiterbildung das Märchen durch eine plötzliche Peripetie ausklingt, wie es anhub: in Moll. So schnell es kam, zerrann dem armen Jüngling sein kurzes Glück. Märchenhaft, phantastisch ist auch hier noch alles, während die meisten abendländischen Beispiele einen stark realistischen

1) Kap. 14, S. 112f. Kurz. Der Engel prophezeit dem Vater des Mädchens: du wirst „vom Moschisch zu einem großen Fürsten des Volkes gemacht werden und aller deiner und des Volkes Israel Feinden Untergang und Verderben, deine und der deinen Hochzeit aber mit Lust sehen“. Er läßt ihm dann weiter „Sachen, die er gern höret und die von allen Juden gewünscht werden“ vor, von einem Krieg, der die ganze Welt erfassen werde, während dessen das Volk Israel ins gelobte Land ziehen könne.

Charakter tragen.²⁾ Sie sind ja doch zum großen Teil aus wirklichen Vorfällen erwachsen. Dazu kommt die oft recht bemerklich hervortretende Tendenz einer Satire, gerade bei Boccaccio ist das der Fall³⁾, und wirksam kann die Heuchelei des italienischen Klerus doch nur getroffen werden, wenn die Satire tatsächlich vorhandene Schäden berührt und nicht allzu weit vom Wirklichen ins Reich des Phantastischen abschweift.

So notwendig es ist, hier wie auch sonst (ich denke besonders an Mythenvergleichen) im Einzelnen das Gemeinsame darzulegen, die genetischen Zusammenhänge aufzusuchen, Übernahmen festzustellen, so wenig darf man darüber den Blick für das Ganze und seine Verschiedenheit verlieren. Unerlässlich ist das Verstehen des Werdens, Endziel ist aber schließlich doch das Begreifen des Gewordenen, wie es letzten Endes vor uns steht in berechtigter Eigenart.

1) Auch die Sylphengeschichten, die ja ganz im zeitgenössischen Milieu spielen und bei aller schwärmerischen Phantastik Wirkliches darstellen wollen. Es ist, heiläufig bemerkt, höchst lehrreich, daß sie zu einer Zeit, wo durch die Übersetzung von Petis de la Croix' *Mille et un jour orientalische Erzählungen* bekannt, fast Mode geworden waren, sich nicht daran anlehnen, sondern an die durch den Comte de Gabalis neu beliebte Geisteswelt der ausgehenden Antike.

2) Das betont di Francia a. a. O. S. 69.

REGISTER

(Die Zahlen nach dem Komma bezeichnen die Anmerkungen; A. verweist auf eine von der vorstehenden Seite übergehende Anmerkung.)

- Abraham a Santa Clara 98.
 Abulbasaris 83 ff.
 Ps.-Aschines (Brief 10) 34 ff. 79, 1. 82.
 — Zahl der Briefe 36.
 Affichard 82.
 Agathon 85.
 Alberic von Besançon 49 f. 56.
 Alexander der Große 1 ff. 42 ff. 139.
 — Sohn des Dara 43.
 Alexanderroman 1 ff. 42 ff. 156 f. 158 f.
 —, Rezensionen 3, 2.
 Alexander von Bernal 50.
 Alexandros von Abenteichos 88.
 Alfred, König von England 62.
 Ambrosius und Hegesippus 23, 3. 75.
 Ammon 1 ff. 8. 89 f. 136.
 — als Schlange 12.
 Amphitruo 2 A. 38. 140. 153.
 Andersen 154.
 Anubis 19 ff. 25 f. 27, 3. 65. 84. 156.
 — moechus (Mimus) 25 ff. 38.
 Aputius und miliesische Novellen 37, 4.
 Arigo 126.
 Astrologen verspottet 161.
 Ayser 106. 129. 133. 135.
- Babiloth 60.
 Balus 72.
 Bandello 67 f. 124, 2.
 Barry 89 f.
 Bataochi 125.
 Bayle 73. 79. 85.
- Bebel 99. 115.
 Beichte 70, 1. 123, 1.
 Bibeforakel 108.
 Boccaccio 7. 14, 1. 63. 68. 74 f. 77. 79. 115. 123 ff. 135. 149, 1. 158 ff.
 Bodin 78 f. 127.
 Brandr Jónsson 55.
 Brentano 62.
- Caesarius von Heisterbach 94 ff.
 Casti 109 f. 125. 130. 132.
 Cent nouvelles nouvelles 113.
 Coindrean 145.
 Crébillon 140.
- Delrio 70. 78 f. 126.
 Diongia (Dionysos?) 46.
 Dionysos 71. 121. 46.
 Doni 116.
 Dreitzel 92. 95. 104. 113. 136.
- Erkehart von Aura 47.
 Elagabal 87, 2.
 Elias 102 ff.
 Erök, religiöse 22. 29 ff. 111, 2. 118.
 Estienne 133.
 Escipides 40 f.
 Eusebius (Historia de preliis) 63.
 Eustache von Kent 51. 83 f.
 Evangelist, der fuchte 107 ff.
 Exempla 64 f. 66 f. 77. 97.
- Fagan 141.
 Farcinisten 122.
 Faust 153 f.
 Favart 130. 144.
- Firdaus 43.
 Fliegende Kiste 150.
 Fliegender Koffer 150.
 — Stuhl 151.
 — Vogel aus Holz 147 ff. 152.
 Flugmotiv 159.
 Flugmot, Ehe segnend 39.
 Flußwasser, fruchtbar machend 39, 1.
 Folz 95. 106.
 Fontenelle 72. 78. 80. 85.
 Fortini 100.
 Franco, Anatole 22, 1.
 Fuselier 81.
- Gabalts 139 f. 141 f. 144.
 Geburt Jesu in Mystik 119 f.
 —, schmerzlose 99. 105. 119.
 Geister, erscheinende 107.
 Girards Proceß 30.
 Glykas 42.
 Goldenes Haar 5, 3.
 Goltsurm 67. 70. 123, 1.
 Gomez, Madame de 141 f.
 Goriionides s. Jostippus.
 Gottfried von Vierbo 47. 73.
 Gottsched 72 f. 78. 85.
 Gower 54. 66. 76.
 Greene 127.
 Grimmshausen 98 f. 101 ff. 109. 137. 149, 1. 160.
- Hager 135.
 Handauflegung 13.
 Hartlieb 60 f.
 Hegesippus 23 ff. 66. 68. 73. 133. 137.
 Heilige, Fruchtbarkeit verleihend, 39.
 Heilungswander 117 f.
 Heinrich von Beringen 65.
 Herakles 2 A. 7 f. 12 f. 35, 2. 139
 Herold 97.
 Heros als Schlange 15. 16, 1.
 Himmelsbrief 59 f. 57, 1. 103. 105 f. 131. 142.
 Hochreitsbräute 34 ff. 38 ff.
 Homer s. Margites.
- Hondoeff 66 f. 78.
 Hungertod als novellistisches Motiv 21. 137.
- Jacobus von Cessolis 64.
 Ibsen 32 ff.
 Indien, Heimat der Novelle? 155 ff. 156 ff. 65, 8. 84, 1.
 Isiskult in Rom 18 ff.
 Iosephos 18 ff. 64 ff.
 Jostippus 45.
- Kallirrhoe 34 ff. 72 f. 79 ff.
 Kedrenos 42.
 Kirchhof 71. 99. 106. 116.
 Könige, Götterhöhe 1.
 Korsers Chronik 92.
 Kunrat von Amtenhausen 65.
 Kyng Ahsander 53 f.
- Lafontaine 80. 82. 114.
 Lambert le Tort 50.
 Lamprechts Alexander 56 f.
 Lantier 82.
 Lavater 70. 78. 125.
 Leibniz 62.
 Leibzing 11 A. 129 f.
 Libro de los exemplios 66.
 Löwen 130.
 Lukian 87 ff.
 — und miliesische Novellen 37, 4.
 Maerlant 54 f. 74.
 Mahrold 126.
 Malalas 42.
 Malik und Schirin 149 f.
 Margites 117.
 Marmontel 81. 143.
 Masuccio 106. 107 ff. 131.
 Meister Stephan 65.
 Melander 77. 79.
 Memei 115.
 Messianismus 122.
 Messiasgeburt 91 ff.
 Miliesische Novellen 37.
 Mimus 25 ff.
 Mohammed 150. 153.
 Molinos 29.

- Monachus Kirsgartensis 97.
 Monrif 142.
 Mond, Vergleich der βασις mit
 51.
 Montanus 126.
 Morlini 109. 131. 153.
 Moses von Khoren 43.
 Mundus 17ff. 64ff.
 Mystiker 10f. 17. 21. 28ff. 84.
 Mystik 28ff. 118ff.
 Nektanebes 1ff. 42ff. 91. 158.
 Nizami 43.
 Novellen, Zusammenhang orienta-
 lischer u. okzidentalischer 155ff.
 Olympos 1. 4ff. 44f. 52ff. 61f.
 — auf Mäzardarstellungen 91. 14.
 Oville 133.
 Ovid 41.
 Panard 141. 145.
 Panchatantra 148f.
 Paraboco 125.
 Paulina und Mundus 17ff. 64ff.
 133. 158.
 Peregrinus Proteus 87.
 Petron 117.
 Pfaffe Lamprecht s. Lamprecht.
 Pfaffe zu dem Hechte 65.
 Poema de Alexandro 52.
 Poggio 113.
 Pontano 110ff.
 Qualichinus s. Quilichinus.
 Quotant 145.
 Quotismus 30, vgl. 35f.
 Quilichinus von Spoleto 48.
 Remigius 71. 127.
 Remout 52.
 Rogers 52.
 Roy 82.
 Rudolf von Ems 58.
 Sachs 62f.
 Saint-Denis 113.
 Saint-Feix 142.
 Saint-Georges 145.
 Salamander, Feuergestalt 139. 145.
 Saturnus in Alexandria 27f. 78f.
 156.
 Schachbäcker 64f.
 Schiller 14ff.
 Schlange 7ff.
 — Ammon heilig 12.
 — im Kampf heilig 15f. 49. 157.
 — in Mysterienbräuchen 10ff.
 — weisendes Tier 10.
 — zuegend 9ff.
 Schlangenfleisch, gegessen, macht
 fruchtbar 11 A.
 Schlangengestaltige Götter 8ff. 15.
 Schlangenhöhle 10, 4. 68.
 Seelenhochzeit 29.
 Selbrieds Alexander 60.
 Selbstmord, als moralistisches
 Motiv 67. 157.
 Semole 6, 3. 41. 68, 1. 86.
 Skamandros und Kallirhoe 34ff.
 79ff. 156.
 Somadeva 147f.
 Steinhöwel 76. 125.
 Sylphen 89. 131. 139ff. 161, 1.
 Synkellos 42.
 Tantrākhyāika 145.
 Tartos 128.
 Thales 16.
 Traummotiv 6. 14. 54. 57. 123.
 136. 143.
 Tyrannos 27f. 78f.
 Ulrich von Eschenbach 58f. 61.
 Van Dale 71. 78.
 Vincenz von Beauvais 47. 55. 74.
 76 A.
 Vishnu 147ff.
 Voltaire 71. 125, 3. 129ff. 144.
 Walter von Chatillon 47f. 53f. 55.
 Weyer 67. 69. 78.
 Whitstone 68. 128.
 Wieland 73. 83ff.
 Wood 82.
 Zaubler 6. 45.

Einführung in die Altertumswissenschaft. Herausgegeben von Alfred Gericke und Eduard Norden. 3 Bände. Lex.-8.

- I. Band. 1. Methodik (A. Gericke). 2. Sprache (F. Kretschmer). 3. Antike Metrik (E. Bickel). 4. Griechische und römische Literatur (E. Bickel, F. Wackelrad und E. Norden). [XII u. 588 S.] 1916. Geh. M. 18.—, in Leinwand geb. M. 23.—.
 II. Band. 1. Griechische und römische Privatrecht (E. Pernot). 2. Griechische Recht (F. Winter). 3. Griechische und römische Religion (J. Wiesl. 4. Geschichte der Pädagogik (A. Gericke). 5. Exakte Wissenschaften und Metrie (J. Holzapfel). [VII u. 339 S.] Geh. M. 18.—, in Leinwand geb. M. 23.—.
 III. Band. 1. Griechische Geschichte (K. F. Lehmann-Haupt). 2. Hellenistisch-römische Geschichte (H. Heubel). 3. Geschichte des Römischen Reiches (K. Lehmann). 4. Griechische Staatsverfassung (H. Kroll). 5. Römische Staatsverfassung (H. J. Neumann). 6. Epigraphik, Papyrologie, Paläographie (H. Kroll). [ca. 89 Seiten.] Geh. ca. 16.—, in Leinwand geb. ca. 22.—. [Tafeln als Probe.]
 Bei Bezug aller 3 Bände ermäßigt sich der Preis auf ca. M. 53.— (gebunden) und ca. M. 58.— (gebunden).

Das Werk will zunächst dem Studenten, aber auch jüngeren Mitarbeitern an Universitäten und Gymnasien die Wegweisung durch die verwickelten Pfade der ersten Schritte der Altertumswissenschaft sein. Das Blick auf den Umfang und Umfang unserer Wissenschaft zu lenken, ihr die möglichst geordnete orientierende Basis der einzelnen Disziplinen sowie gelegentlich die Wege, auf denen diese gelangt wurde, in knapper Übersicht zu zeigen, auf Probleme, die der Lösung noch harren, schließlich zu machen und somit ein Gesamtbild unserer Wissenschaft, ihrer Hilfsmittel und Aufgaben zu liefern: das sind die Ziele des Werkes, das durch die Mitarbeit von Gelehrten, die sich einen Namen in der Wissenschaft erworben haben, in dem Haupt- und Grundwerke der klassischen Altertumswissenschaft werden dürfte.

Zu dem Werk wird nach Drucklegung aller 3 Bände ein General-Register hergestellt, das jedem der Einzelbände beizugeben werden soll. Für die Bände I und II wird dieses Register des Bestzers gratis nachgeliefert, die Bände erhalten dasselbe Preis aufgeführt, in das Register leicht eingeschlagen werden kann.

Staat und Gesellschaft der Griechen und Römer. (Die Kultur der Gegenwart. Teil II, Abt. 4, 1.) [VI u. 490 S.] Lex.-8. 1916. Geh. M. 8.—, in Leinwand geb. M. 10.—.

Inhalt: I. U. v. Wilamowitz-Moellendorf, Staat und Gesellschaft der Griechen. II. H. Niese, Staat und Gesellschaft der Römer.

Die Darstellung von Staat und Gesellschaft der Griechen gliedert sich entsprechend dem allgemeinen Gange der Geschichte in die hellenische, attische und hellenistisch-romische Periode. Vortruppschicht ist eine knappe Übersicht über die Literatur und ihre Entwicklung. In der hellenischen Periode soll wesentlich die typische Form des griechischen Gesellschaftens als Staatsform herausgearbeitet werden, danach die stufenweise abnehmende Entwicklung, welche das römische Kaiserreich und unter dessen die griechische Polisstadt. Die Gesellschaft hervorzuheben und neben und unter dessen die griechische Polisstadt. Die Gesellschaft hervorzuheben und neben und unter dessen die griechische Polisstadt. Die Gesellschaft hervorzuheben und neben und unter dessen die griechische Polisstadt.

Die romanischen Literaturen und Sprachen mit Einschluß des Keltischen. (Die Kultur der Gegenwart. Teil, Abt. II, 1.) [VII u. 499 S.] Lex.-8. 1909. Geh. M. 12.—, in Leinwand geb. M. 14.—.

Inhalt: H. Zimmer, Sprache und Literatur des Kelten im allgemeinen. — E. Meyer, die irische-keltische Literatur. — E. Chr. Niese, die schottisch-gälische und die irische-keltische Literatur. — E. Chr. Niese, die keltische und die romanische Literatur. — E. Chr. Niese, die keltische und die romanische Literatur. — W. Meyer-Lübke, die romanischen Sprachen.

Das Werk gibt eine Darstellung der romanischen Literaturen und Sprachen und ihrer Geschichte, ausgehend von dem allgemeinen Literaturnamen der keltischen Sprache und ihrer Sprachen. Im Mittelpunkt steht die eingehende Behandlung der Literatur und Sprachgeschichte der Romania, die neben dem germanischen und in erster Linie auch die romanische Literatur und Sprachen behandelt. Die Darstellung der keltischen und romanischen Literatur und Sprachen ist unter dessen die griechische Polisstadt.



Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin.

Geschichte der Autobiographie. Von Georg Misch. In 3 Bänden.
I. Band: Das Altertum. [VIII u. 472 S.] gr. 8. 1907. Geh.
M 8.—, in Halbfranz geb. M 10.—. [Bd. II u. III in Vorbereitung.]

Die vornehmsten Werke der wissenschaftlichen Literatur sind die, welche keiner Spezialwissenschaft angehören, und von denen doch die verschiedensten Fachgelehrten Nutzen ziehen, das ist ihnen eine Leuchte anzuhaken. Nicht jedes Jahr bringt ein solches Werk; hier ist eines davon gerade pünktig. Auch das ist damit gesagt, daß es kein Fachgelehrter eigenhändig beurteilen kann. Da indessen der erste Band nur das Altertum behandelt, so wird der Forderung, wenn er daran wirklich etwas versteht, auch der Urteil fähig, ob das Material kritisch richtig ausgewählt ist, in dem sich das Fortschreiten innerhalb des Vertriebs der Werke notwendig machen wird, wenn sie als Teil der Weltliteratur betrachtet werden. Und das ist hier nicht einmal die Hauptsache, sondern jene philologische Extraktion des Materials und seiner Geltungsgeschichte, die Misch aus der Schule Wilhelm Dilthey's mitbringt, dem das Buch mit vollem Rechte gewidmet ist.

(U. v. Witkowski-Neulander in der internationalen Wochenschrift.)

Charakterzüge aus der antiken Literatur. Von Eduard Schwartz.
I. Reihe: 1. Hesiod und Pindar. 2. Thukydides und Euripides. 3. Sokrates und Plato. 4. Polybios und Posidonios. 5. Cicero. 3. Aufl.
[VI u. 128 S.] gr. 8. 1910. II. Reihe: 1. Diogenes der Hund und Krates der Kyniker. 2. Epikur. 3. Theozit. 4. Eratosthenes. 5. Paulus.
[IV u. 128 S.] gr. 8. 1910. Geh. je M. 2. 20, in Leinw. geb. je M. 2. 80.

„Gleicht mit dieser zweiten Reihe der Charakterzüge ebenfalls die erste, die ich vor sechs Jahren mit lebhafter Freude begrüßte, in dritter Auflage. Sie hat sich eines Ehrenplatzes in unserer Literatur erkohlet, und die zweite Reihe steht ihr an Reichtum des Inhaltes und Reiz der Form nicht nach.“

(U. v. Witkowski-Neulander in der Deutschen Literaturzeitung.)

Vergils epische Technik. Von Richard Heinze. 2. Aufl. [X u. 498 S.]
gr. 8. 1908. Geh. M 12.—, in Halbfranz geb. M 14.—

„Heinze's Buch bedeutet wohl den tiefsten Einblick, der bisher in Vergils Dichterverfahren gemacht ist. Noch nie ist mit so viel Scharfsinn der ungenutzte Reichtum des Gegenstandes, der von dem Dichter der bis auf Vergil vorhandenen Tradition der Aeneide bis zur Vollendung seiner zwölf Bücher führte, die vom Ausgange ihres Fortschrittes an kühnlich erstrebt. Nicht die Widersprüche und Lücken des Werkes, nicht kleine Fehler und Ungeschicklichkeiten des Dichters bilden den Ausgangspunkt von Heinze's Betrachtungen; was Vergil erreicht hat, was sein Stoff, seine Vorbilder, seine Nation und seine Zeit forderten, das ist hier die Frage.“

(Beilage zur Allgemeinen Zeitung.)

Die Anschauungen von Wesen des Griechentums. Von G. Billeter.
[XVIII u. 477 S.] gr. 8. 1911. Geh. M 12.—, in Leinwand geb. M 13.—

In dieser Arbeit wurde versucht, die Anschauungen von Wesen des antiken Griechentums in systematischer Gruppierung darzustellen, wobei die Schwerpunkt auf dem 18. und 19. Jahrhundert ruht. Es handelt sich hier nicht um die Auffassungen des Griechentums als einer Gesamtheit, und zwar wurden folgende vier Gedankensphären in Betracht gezogen: die Eignung des Griechentums; das Griechentum als Typus; seine Bedeutung; seine kausale Voraussetzung. Eine systematische Darstellung wurde gewählt wegen des Fortbestehens eines großen Rahms, ja vielleicht des Mehrwerts einer Theorie über viele Strichen dieses Rahmens, ja vielleicht über seine ganze Ausdehnung hin. Auch konnte auf diesem Wege ein weiterer Zweck der Arbeit, der neben der geschichtlichen Darstellung stets vorhanden, aber erreicht werden: die Klärung und sichere Fixierung dieser Probleme an sich. Das Werk ist in zwei Hauptteile gegliedert, deren erster, der „Abstrakte Teil“, die Darstellung als solche enthält, während im zweiten, bedeutend umfangreicheren „Konkreten Teil“ die ausgewählte Quellmaterial vorgelegt wird und die Vertreter der im allgemeinen Teil in großen Zügen geschichtlichen Anschauungen selbst zu Worte kommen. Die Belege selbst sind kritisch scharfsinnig nur eine Auswahl sein, auch eine Art Sammlung kennzeichnender Beispiele. Dabei wurden die verschiedensten Perioden natürlich stärker berücksichtigt; aber auch die Verbreitung der einzelnen Auffassungen wurde sorgfältigste statistische Anschauung gemacht werden.