

9.10



Л. С. 4 / 79

УНИВ. БИБЛИОТЕКА
Р И Бр. 14341

DER TRUG DES NEKTANEBOS

WANDLUNGEN EINES NOVELLENSTOFFS

VON

OTTO WEINREICH

..... MULTI
NOMINE DIVORUM THALAMOS INIERE PUDICOS



1911

LEIPZIG UND BERLIN

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

FRIEDRICH VON DUHN

ZUM SECHZIGSTEN GEBURTSTAG

IN DANKBARKEIT UND VEREHRUNG



ALLE RECHTE, EINSCHLISSLICH 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 überirdischer, 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 *Pantschatantra*, 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, den er auf der Rostocker Philologenversammlung hielt, vgl. *Romanische Studien* Ann. 1. Als er später in der *Psyche* das gleiche Thema wieder berührte (I, S. 197 Anm.), wird jenes früheren Planes nicht mehr gedacht. 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 fasse, 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. Paulina 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 Kallirrhoe	35
E. Euripides' Ion und Ovid	40
Zweites Kapitel: Tradition der antiken Beispiele und freie Verwertungen.	
Erster Abschnitt: Tradition der antiken Beispiele.	
A. Der Trug des Nektanebos im Alexanderroman	42
I. Byzantiner und Orientalen	42
1. Byzantiner: Malalas; Synkellos; Glykas; Kedrenos; Byzantinisches Alexandergedicht 42. 2. Armenier: Moses von Khoren 43. 3. Perser: Abû Hanîfa ad Dinwarî; Tabarî; Firdausî; Nizâmî; Muğmil attawarîch 43. 4. Syrer: Gregorius Abul Faradsch 44. 5. Arabische Historiker 44. 6. Hebräische Alexanderberichte 45.	
II. Lateiner und Okzidentalern	46
1. Walter von Châtillon 47. 2. Quilichinus; der Große Alexander; italienischer Prosaroman 48. 3. Alberic von Besançon; französisches Alexandergedicht; Alexander von Bernai; Lambert le Tort; Eustache von Kent; französische Prosaromane 49. 4. Poema de Alexandro 52. 5. König Alfred; Kyng Alisaunder; Gower 53. 6. Maerlant; niederländische Prosabibel; niederländisches Volksbuch 54. 7. Jónssons Alexanders Saga 55. 8. Pfaffe Lamprecht; Basler Alexander; Rudolf von Ems; Ulrich von Eschenbach; Seifried; Meister Babiloth; Hartlieb; Hans Sachs 56.	

Inhaltsverzeichnis.

IX

	Seite
B. Mundus und Paulina	64
I. Iosephosversion	64
1. Schachbücher: Jacobus von Cessolis; Meister Stephan; Heinrich von Beringen; Pfaffe zu dem Hechte; Kunrat von Ammenhausen 64. 2. Libro de los Enxemplos 66. 3. Hondorffs Promptuarium exemplorum 66. 4. Bandello; Whetstone 67. 5. Johannes Weyer 69. 6. Goltwurm 70. 7. Lavater 70. 8. Delrio 70. 9. Remigius 71. 10. Kirchhof 71. 11. Van Dale; Fontenelle; Gottsched 71. 12. Fontenelle 72. 13. Bayle 73.	
II. Hegesippversion	73
1. Gottfried von Viterbo 73. 2. Vincenz von Beauvais 74. 3. Jakob von Maerlant 74. 4. Boccaccio 74. 5. Gower 76. 6. Melander 77. 7. Lyrum larum lyrissimum 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; Fontenelle; Gottsched 78. Bodin 79.	
D. Skamandros und Kallirrhoe	79
1. Delrio 79. 2. Bayle 79. 3. Fontenelle 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 Abulfaouaris 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	
I. 1. Korners Chronik 92. 2. Caesarius von Heisterbach 94. 3. Herold 97. 4. Promptuarium exemplorum 97. 5. Monachus Kirsgartensis 97. 6. Zeitvertreiber 97. 7. Abraham a Santa Clara 98. 8. Montanus 98. 9. Hans Folz 98. 10. Bebel 99. 11. Kirchhoff 99. 12. Fortini 100.	91
II. 1. Lied 101. 2. Grimmelshausen 101.	

	Seite
Zweiter Abschnitt: Die Parallelen	107
1. Masuccio 107. 2. Casti 109. 3. Pontano 110. 4. Saint-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. Batacchi 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. Caprimulgus Ridiculantius 127. 13. Greene 127. 14. Tarlton 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. Ayrer 135.	
Fünftes Kapitel: Le Sylphe.	
1. Crébillon 140. 2. Panard und Fagan 141. 3. Madame de Gomez 141. 4. Saint-Foix 142. 5. Moncrif 142. 6. Marmontel 143. 7. Favart 144. 8. Quetant 145. 9. Saint-Georges 145. 10. Cointreau 145.	139
Sechstes Kapitel: Die orientalischen Beispiele und ihre Nachwirkungen.	
1. Somadeva 147. 2. Pantschatantra 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 diesen beifallen konnte, den großen Eroberer zum Abkömmling ihrer Nation, zum Sohn ihres Königs zu machen, ist unschwer zu verstehen: ihr Nationalgefühl verlangte es. Ἄρχαι Αἴγυπτος konnten sie sagen.³⁾ Es entspricht ägyptischer Anschauung, daß Alexander als Herrscher sowohl vom Gott Ammon wie von dem letzten König abstammt.⁴⁾ Erst die gräzisierungsfähige 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. Kampers, Alexander d. Gr. und die Idee des Weltimperiums, Freiburg 1901, S. 22 (in Studien und Darstellungen, hrsg. v. Grauert, Bd. I Heft 2/3).

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



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

Was wir unter dem Namen des Alexanderromans 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, nahte. 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 nahte, fällt jedem ein. Demaratos, der spartanische König, galt als Sohn des Heros Astrabakos, der Aristons Gestalt annahm und dessen Gemahlin besuchte. Herakles zeugte, dem Timosthenes gleichend, mit dessen Gemahlin den später so berühmten Pankratiasten Theagenes (vgl. Rohde, Psyche I 196 mit Anm. 7). Durch Plautus' Amphitruo wurde dieser Stoff ein Thema der Weltliteratur, vgl. K. v. Reinhardtstöttner, Plautus. Spätere Bearbeitungen plautinischer Lustspiele. Leipzig 1886. S. 115–229. Man müßte 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 Abenteuer besteht.

1) Reitzenstein, Wundererzählungen a. a. O.

2) Das betont F. Pfister, Reliquienkult im Altertum I (Rel.-gesch. Vers. u. Vorarb. V) S. 174, Anm. 647.

3) Ausfeld a. a. O. S. 228, der auf Spuren eines solchen ἱερός 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. 9f.

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

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

Leyd., 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. Kübler. Leipzig 1888. Für das Mittelalter wichtig die

Epitome: Iulii Valerii epitome, hrsg. v. Zacher, Halle 1867. Die bessere Oxforder Hs. verwertet von Cillié, 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 Liegnitzer 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 Vortäuschungen göttlicher Würde, von Traumerscheinungen und Weissagungen. Olympias verliebt sich in Nektanebos, wird von ihm schwanger und betrügt im Einverständnis mit ihm ihren Mann, bei dem nun Nektanebos jenes bekannte Traumgesicht durch seine Zauberkünste hervorruft. Ich setze den Text des Anfangs, weil er durchaus singulär ist, her (S. 17 ed. Hilka a. a. O.): *Olimpias, que pulcherrima erat, Neptanabum cepit amare et ab eo gravidata est. Et cum sentiret se gravidatam esse venit ad Neptanabum et dixit: Propheta, pregnans facta sum de te et gravida, et si hanc rem sciret vir meus, interficeret me. . . Neptanabus respondit reginae: „ne cures, ego providebo“.*

Arm., armenische Übersetzung (5. Jhdt.), hrsg. von Raabe, Ἱστορία Ἀλεξάνδρου, Leipzig 1896.

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

sprung her anhaffet, 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 verstoßen. 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 *Ath.*, den 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. Jhdt. 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 βίος Ἀλεξάνδρου, nicht vor dem 14. Jhdt., hrsg. v. Wagner, *Trois poèmes grecques*, Berlin 1881, S. 56 ff.

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 Ausfeld bezeichnet.

Als Nektanebos vor der Königin stand und sah, wie sie schöner war als der Mond¹⁾, 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.²⁾ 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 Reichtumspender, von mittlerem Alter, grauhaarig³⁾, mit Widderhörnern.⁴⁾ Schon in der nächsten Nacht werde er sie im Traum umarmen.

1) A: ἰδὼν αὐτῆς τὴν εὐμορφίαν τῆς κελήνης διαφορωτέραν. Müller dachte an Ἑλένης. κελ. wird gestützt durch Leyd. und Byz. v. 173: κάλλος ἔχουσαν φαιδρὸν ὑπὲρ αὐτὰς κελήνης. Vgl. die romantische Ausmalung im 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 entflammte in Liebe zu ihr.“ Der Vergleich der βασιλεία 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 potiretur.* Sein Plan steht also schon fest. Zum Stellen des Horoskops vgl. Wallis Budge, *Egyptian magic (Books on Egypt and Chaldaea vol. II)*, London 1899, S. 228 ff.

3) So Val. 4, Leyd., Arm., Syr., Leo; dagegen die andern griechischen Texte: τὴν μὲν ἡλικίαν μεσήλιξ, καὶ χρυσόκομος τὴν χαίτην καὶ τὰ γένηα, κέρατα ἔχων ἐκ τοῦ μετώπου πεφυκότα, καὶ ταῦτα χρυσῶ παραπλήσια. Byz. v. 233 ff: ὁ τῆς Λιβύης κάραος, ὁ πλουτηφόρος Ἀμμων τὴν ἡλικίαν ἔφηβος, νέος ἀνὴρ μεσήλιξ, εἶδος δὲ μελανδέστερος, χρυσόκομος τὴν χαίτην, ἐπὶ κροτάφου κέρατα κριοῦ χρυσᾶ προφέρων. Das graue Haar wohl das ursprünglichere; goldenes gehört ins Gebiet der märchenhaften Erweiterungen, beliebt ist es auch in andern Beispielen unseres Novellentypus, vgl. z. B. Grimmshausen u. a. Mit Recht weist F. Boll darauf hin, daß Alexandros von Abonuteichos 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, verleitet sagt Valerius: *Ammoni 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 bedürfe er eines Raumes neben ihrem Schlafgemach, 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: ἐπεκαλείτο ὄρκοις τοὺς πρὸς τοῦτο πεπονημένους δαίμονας. Der Änderung Müllers (ὄρκοις τοῖς πρὸς ποῦτο πεπονημένοις) bedarf es nicht.

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

3) A: ὅπως ἐρχομένου τοῦ θεοῦ πρὸς σέ, φόβῳ τῷ ἐμῷ περιχυθῆς (zu lesen ist mit Ausfeld: φόβῳ τῷ μὴ περιχυθῆς) ὑπουργοῦντός μου ταῖς ἑμαυτοῦ ἐπαιδαίς, vgl. Leyd., Val., Arm., Syr. Anders B: χώρημά μοι δὸς τοῦ κοιμηθῆναι με, ὅπως αὐτὸν ἰλεῶσμαι περὶ σου. 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 Frate 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 Epiphanie.

[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 Widderfell mit goldenschimmernden Hörnern³⁾, ein Skeptron von Ebenholz und ein weißes Gewand; dann ließ er eine zahme Schlange vorkriechen⁴⁾ und betrat darauf selbst das Gemach der Königin, die ihn erwartete und aufnahm, wie sie geheißsen war. Die andere Gruppe ist am besten durch die syrische Übersetzung vertreten⁵⁾: „Als aber dies alles so,

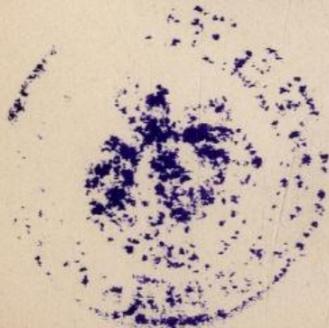
1) Val., Arm., B., Äth.

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

3) Χρυσοῦ παραπλήσια, vgl. oben S. 5 Anm. 3.

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

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 Schoße!“ 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 wählt. 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. Bayer. Akad., phil.-hist. Kl. 1897, I, S. 63 ff.

1) Er wird auch ithyphallisch dargestellt, vgl. Ed. Meyer in Roschers Lexikon I 284; Gesch. d. Altertums² 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): "Ἐμφθῆ δὲ ποτὲ καὶ δράκων κοιμώμενος τῆς Ὀλυμπιάδος παρεκτεταμένους τῷ σώματι. Als Philipp wegen dieses φάρμα 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 halbnackt auf einer Kline, mit der Linken sich aufstützend, die Rechte erhebt sie gegen eine große, am Rand der Kline 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. Dio Chrysost., de regno IV 19; Ausfeld, 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 Kontorniaten 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 Ammoneion 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 ΟΛΥΜΠΙ·ΙΑΔΟΣ und Schlange, eines der ältesten von den auf Alexanders Erzeugung Bezug nehmenden Stücken, vgl. Sallet, *Zeitschr. f. Num.* III 1876, S. 56f. — Olympias (im Hygieiaschema) eine Schlange fütternd, ist häufiger Münztypus, vgl. Gaebler, *Zeitschr. f. Num.* 25, 1906, S. 37f.; Münzen Nordgriechenlands III, no. 347a; 416; 416A; 442; 527; 529; 550; 551; 634–636; 721 a.

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

3) Plutarch, *Alex. 2*: "Ἄλλος δὲ περὶ τούτων ἐστὶ λόγος, ὡς πάσαι μὲν αἱ τῆδε γυναῖκες ἔνοχοι τοῖς Ὀρφικοῖς οὖσαι καὶ τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὄργιαμοῖς . . . ἢ δὲ Ὀλυμπιάς μᾶλλον ἐτέρων ζηλώσασα τὰς κατοχὰς καὶ τοὺς ἐνθουσιασμοὺς ἐξάγουσα βαρβαρικώτερον ὄφει μὲν χερσὶν ἐφείλκετο τοῖς θιάσοις, οἱ πολλάκις ἐκ τοῦ κιττοῦ καὶ τῶν μυστικῶν λίκνων παραναδυόμενοι καὶ περιελιττόμενοι τοῖς θύρσοις τῶν γυναικῶν καὶ τοῖς στεφάνοις ἐξέπληττον τοὺς ἀνδρας. 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 Münzbilder, Mädchen von Schlangen angefallen, und deren Deutung vgl. Imhoof-Blumer, *Journal international d'archéol. numismatique XI*, 1908, S. 46f.; 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 Chūtiā Nāgpur leitet seinen Ursprung von Schlangen her, vgl. Oldenberg, S. 86. Eine indische Erzählung vom verzauberten Brahmanensohn, der seiner Frau als Schlange erscheint, bei Benfey, *Pantschatantra II*, S. 144, dazu die Parallelen I, S. 254ff., besonders das serbische und rumänische Märchen S. 266. Ähnliches bei Wlislocki, *Volksdichtungen der siebenbürgischen und südungarischen Zigeuner*, Wien 1890, S. 213ff. Ein Märchen des Somadeva erzählt von einer Schlange, die eine schöne Hetäre besuchte, vgl. Benfey a. a. O. I, S. 364f. — In einem indonesischen Mythos heiratet Leluruur einen Mann, der die Gestalt einer Schlange hatte, vgl. P. W. Schmidt, *Religionen und Mythologien der austronesischen Völker*, *Denkschriften d. Wiener Akademie* 53, 1910, Abh. III, S. 92. Über die heilige Hochzeit des „Schlangenhelden“ und der „Schlangenjüngfrau“ bei Naturvölkern vgl. K. H. E. de Jong, *Das antike Mysterienwesen*, Leiden 1909, S. 26. — Nach der Lehre der Peraten und Kainiten ist Kain von der Schlange erzeugt (Midrasch, *genes. rab. XXII*, vgl. W. Schultz, *Dokumente der Gnosis*, Jena 1910, S. 104) und noch in der Lehre der Bogomilen, 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. — Schlangenfleisch 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. Blümner, *Lessings Laokoon*², 1880, S. 158; dazu Nagele, *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 rette ich den Traum, und gebe die Auslegung 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 Ammoneion 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 alexandrinisches Grabepigramm, das dem ersten nachchristlichen Jahrhundert angehört.⁴⁾

Noch deutlicher wird der griechische Einschlag werden, den die ägyptische Erzählung vom Trug des Nektanebos erfuhr, wenn wir in der andern Version die verschiedenen Verwandlungen des Zauberers prüfen. Nach der Epiphanie der Schlange und des widderköpfigen 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 Eisele in Roschers Lexikon IV, S. 252 ff.

2) Herodot II 74; Hesych s. v. Ἄμμων.

3) Anth. Pal. IX 241:

Βουκόλος ἔπλεο, Φοῖβε, Ποσειδάων δὲ καβάλλης,
κύκνος Ζεὺς, Ἄμμων δ' ὠμφιβόητος ὄφις,
χοὶ μὲν ἐπ' ἠϊθέας, κύ δὲ παιδικός, ὄφρα λάθοιτε.

4) Cagnat, *Revue archéol. n. s.* XL, 1880, S. 166 ff. v. 28 f.: Ἀλέξανδρος| δὲν τίκτεν Ἄμμων θέμενος εἰς ὄφιν μορφήν.

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 ursprünglich 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, Rel.-gesch. Vers. u. Vorarb. V, S. 170 ff.

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

4) Diodor III 73; aus Dion. Skyt., vgl. Ed. Schwartz, Pauly-Wissowa, Realencyklopädie V 673.

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

6) Strabon p. 814.

7) A: τύπασ αὐτῆς τὴν γαστέρα; Val.: *utero eius superiecta manu*; Arm.: θεὸς ἐπὶ τῆς πλευρᾶς αὐτῆς τὴν δεξιάν; Leo: *percussit eam in utero*; Byz.: δολίῳ τρόπῳ ἔτυψε τοῦτου τῆ χειρὶ κοιλίαν αὐτῆς.

8) Vgl. meine Antiken Heilungswunder, 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 Weißen 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 beseitigte 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 zweigespaltenen Zunge küßte. Darauf verwandelte sich Nektanebos in einen Adler und flog weg. Nun war Philipp überzeugt, daß ein Gott seiner Gemahlin genaht 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) Πως σε λανθάνει ταυτα, προφήτα 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 Weißen? 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 vicit. Apparuit namque ei in prelio draco, qui antecedebat eum et prosternebat ante eum inimicos eius.* (7): „*hunc draconem vidi tunc, quando preliatus sum cum contrariis meis*“.

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: „Γύναι, τεκμήριον τοῦ περὶ σὲ ἀγῶνος ἔθεακάμην τὸν θεὸν βοηθοῦντά σοι ἐν τῷ κινδύνῳ (Arm.: βοηθήσαντά σοι Leyd.: σοὶ βοηθήσαντα). Das Verschreiben eines einzigen Buchstabens, μοι statt σοι, 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 δὲ ὁ θεός, οὐκ οἶδα· ἔδειξε δὲ ἡμῖν καὶ θεοῦ Ἄμμωνος μορφήν καὶ Ἀπόλλωνος καὶ Ἀσκληπιοῦ; ebenso Byz. v. 471 f.; Val.: *quamvis quis is sit nesciam, quippe vel Jovem credas ex aquila vel Ammonem ex dracone*; Arm.: ἔδειξε γὰρ ἡμῖν τὴν Διὸς καὶ Ἄμμωνος μορφήν. Aus der S. 3, Anm. 2 genannten Liegnitzer Hs. sei hervorgehoben, daß der *accipiter*, mit dessen Hilfe Neptanabus Philipps Traumgesicht bewirkt, dem Apollo heilig war, vgl. Hilka a. a. O. S. 17.

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

treiben half.¹⁾ Auch an ägyptische Vorstellungen ist zu erinnern: die Schlange des Sonnengottes hilft ihm, seine Feinde zu vernichten.²⁾ 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 verhöhnnte 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 προθυμοῖτο εἰδέναι, τὰ δ' ἔμπροσθεν αὐτοῦ καὶ παρὰ πόδας λαμβάνοι 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.

äsoische Fabel und Apophthegmen bezeugen auch sonst die Verbreitung dieser naheliegenden Anekdote, die bald an diesen, bald an jenen Namen sich anschloß.¹⁾

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 hinaufreichen, 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 Einströmen 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 Mysterienglaube gelehrt hat. Es mag des öfteren vorgekommen sein, daß gewissenlose Priester den frommen Glauben einfältiger Dienerinnen ihres Gottes mißbrauchten — eine ägyptische Inschrift läßt darauf schließen²⁾

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. Versamml. 1882. — Wohl durch Äsop veranlaßt ist ein deutscher Schwank in Memels lustiger Gesellschaft 1656, no. 653, S. 313: Ein Sternseher kommt nach Haus und entdeckt einen Liebhaber bei seiner Frau; man verhöhnnt ihn: „Wie wolltestu wissen, was im Himmel geschieht, so du nicht weisst, was in deinem Bette vorgeht.“

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

Weinreich: 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 Ἰουδαϊκὴ Ἀρχαιολογία 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 geformt.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 sittsam sind. Sie war mit einem Manne namens Saturninus vermählt, 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 sogleich 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 in ziemlich wörtlichem Anschluß an Clementz, Flavius Iosephus Jüdische Altertümer, Halle, II, S. 516 ff. Auf die Iosephosstelle wies Reitzenstein mehrfach hin, vgl. Poimandres, S. 228 f., Hellenistische Wundererzählungen, S. 141 Anm. 1; Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig 1910, S. 21 f.; Fehrle, Kultische Keuschheit, Rel.-gesch. Vers. u. 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 bedürfe 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 Morgenfrühe 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 teils sehr ungläubig auf, teils 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 ihn 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 ersonnen 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."

Man spürt den novellistischen Charakter, den der Bericht jenes Ereignisses hier trägt, im Ton des Ganzen, wie auch in Einzelheiten, z. B. an der sentimentalen Begründung für die nicht allzu harte Strafe des Verbrechers aus Liebe.¹⁾ Bei dem

1) Übrigens 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 Literatur¹⁾, besonders an die bei Griechen und Römern viel genannte Gestalt des Ἀποκατερωῶν. Auch in der Novelle vom Tode der Charite will sich Charite zu Tode hungern, und ihr Liebhaber Thrasyllus tut es auch wirklich.²⁾ 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 bedenklich 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 gelehrt³⁾ 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 berüchtigt die Isistempel im Altertum waren. Dichter und Moralisten werden nicht müde, sich über diese Stätten zu entrüsten⁴⁾, die, der Tugend gefährlich, dem

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

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

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

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

4) Friedländer, Sittengeschichte⁵, I, S. 450.

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

Paulina wird zum sakralen Mahl und Beilager (δείπνόν τε αὐτῆ καὶ εὐνήν τοῦ Ἀνούβιδος εἰσηγγέλλθαι sagt sie) des Gottes gerufen. Wir kennen das auch aus 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 verwertet. 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 Zeitkolorit 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 νηῷ κλίνη μεγάλη κέεται εὖ ἐστρωμένη, καὶ οἱ τράπεζα παρακέεται χρυσῆ. ἄγαλμα δὲ οὐκ ἔνι οὐδὲν αὐτόθι ἐνιδρυμένον· οὐδὲ νύκτα οὐδεὶς ἐναυλίζεται ἀνθρώπων, ὅτι μὴ γυνὴ μούνη τῶν ἐπιχωρίων, τὴν ἂν ὁ θεὸς ἔληται ἐκ πασέων, ὡς λέγουσι 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 Hegesippus. 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 Hegesippustradition. Auch für die Arbeitsweise des Hegesippus 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 Anfang ist stark gekürzt. Von den Bestechungsversuchen des Mundus hören wir nichts — ungeschickt genug. Da nämlich am Schluß die höhnende Anrede des Mundus beibehalten ist, bleibt darin die Erwähnung der zwanzigtausend Drachmen völlig unverständlich. Ferner

Χαλδαῖοι, ἐόντες ἱερεῖς τοῦτου τοῦ θεοῦ. φασὶ δὲ οἱ αὐτοὶ οὗτοι, ἐμοὶ μὲν οὐ πιστὰ λέγοντες, τὸν θεὸν αὐτὸν φοιτᾶν τε ἐς τὸν νηὸν καὶ ἀμπαύεσθαι ἐπὶ τῆς κλίνης, κατὰπερ ἐν Θήβῃσι τῆσι Αἰγυπτίῃσι κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον, ὡς λέγουσι οἱ Αἰγύπτιοι (καὶ γὰρ δὴ ἐκεῖθι κοιμᾶται ἐν τῷ τοῦ Διὸς τοῦ Θηβαιέος γυνή, ἀμφοτέραι δὲ αὐταὶ λέγονται ἀνδρῶν οὐδαμῶν ἐς ὁμιλίην φοιτᾶν).

1) Wiedemann, Herodots zweites Buch, Leipzig 1890, S. 268; Fehrle, Kultische Keuschheit, RGVV VI, S. 1ff., besonders S. 8; Dümmler, Kleine Schriften II 236f.; W. Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten I 93, 3.

2) Epitome Iosephi antiqui. 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 Hegesippo*, Erlangen 1881, S. 51.

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 χωρεῖ οὖν εἰς τὸ τέμενος, καὶ δειπνήσασα, ὡς ὕπνου καιρὸς ἦν, κλεισθειῶν τῶν θυρῶν ὑπὸ τοῦ ἱερέως ἔνδον ἐν τῷ νεῷ καὶ τὰ λύχνα ἐκποδῶν ἦν καὶ ὁ Μοῦνδος, προεκέκρυπτο γὰρ τῆδε, οὐχ ἡμάρτανεν ὁμιλιῶν τῶν πρὸς αὐτήν, παννύχιόν τε αὐτῷ διηκονήσασα ὑπειληφυῖα θεὸν εἶναι.

Καὶ ἀπελθόντος πρότερον ἢ κίνησιν ἄρξασθαι τῶν ἱερέων, οἱ τὴν ἐπιβουλήν ἤδεσαν, ἡ Παυλίνα πρῶτῃ ὡς τὸν ἄνδρα ἐλθοῦσα τὴν ἐπιφάνειαν ἐκδηγεῖται τοῦ Ἀνούβιδος καὶ πρὸς τὰς φίλας ἐλαμπρύνετο λόγοις τοῖς ἐπ' αὐτῷ.

Durch den Sperrdruck habe ich die bedeutsamen Neuerungen

Hegesippus ed. Weber II 4: (Paulina) pergit ad templum Isidis noctem exigit remotisque procul arbitris quasi sacri cognitionem mysterii perceptura sese stratis conposuit fuis, aestimans quod ad eam deus suus in somnis veniret et per visionem sese eidem demonstraret. verum ubi aliquit noctis processit, quo facilius mulier plena somni deciperetur, Mundus assumpto vultu Anubis habituque advenit, vestimenta allevat, in oscula ruit. expergefactae mulieri Anubem se esse dicit, vultum Anubis praetendit. illa deum credidit, 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 suscepit 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 promissu 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, fühlt man sich an den Alexanderroman erinnert, in dem das ja eines der wesentlichsten Motive war. Wie Nektanebos *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 Isistempels in Pompeji aufmerksam, wo, nach Helbig's Beschreibung (Wandgemälde no. 1096) „Anubis, hundsköpfig, Sandalen an den Füßen, in einen roten Mantel gehüllt“ dasteht. 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, Tempio 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. 171f. Öhler: *Cetera lasciviae ingenia etiam voluptatibus vestris per deorum dedecus operantur, Dispicate Lentulorum et Hostiliorum* (zwei Mimographen) *venustates, utrum mimos an deos vestros in iocis et strophis rideatis: moechum Anubin et masculam Lunam* etc. Man beachte auch noch im glei-

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 liebesranke 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 tugendsamen, ebenso leichtgläubigen wie frommen Matrone; zum Schluß die aufregenden Gerichtsszenen mit der Hinrichtung der Hauptübeltäter²⁾ — 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 Ide, die auf der Bühne gewiß eine Hauptrolle 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 in Kapitel die Worte (S. 174f.): *in templis adulteria conponi, inter aras lenocinia tractari, in ipsis plerumque aedituorum et sacerdotum tabernaculis sub isdem vittis et apicibus et purpuris thure flagrante libidinem expungi*. Das könnte alles auch von dem Vorfall im Isistempel zu Rom gesagt sein. Über Isis und mit ihrem Kult Zusammenhängendes im Mimus vgl. Reich, Mimus I 1, 112f.; 240f.; 594. Von dem Mimus *Anubis moechus* spricht Reich I 1, S. 81; 108; 112; 240; 263, 2, Hauptstelle I 2, S. 594, Anm. 5, wo auf Boccaccio hingewiesen wird (vgl. unten Kap. IV).

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

2) Reich I 2, 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

Frecher 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⁾, Tyrannus 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 pflegen 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. 538f. in Mommens Ausgabe (Eusebius Werke ed. Ed. Schwartz II 2) XI 25, S. 1031f.

3) Der Name des Gottes auch bei Kyrill: ἐν γὰρ τοῖς τοῦ Κρόνου ναοῖς. Reitzenstein, *Hellenist. Wundererzählungen*, S. 141, 1 setzt diesen Gott dem Ἄγαθος δαίμων 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 entsetzt sich Kyrillos: καὶ τὸ δύσαιστον ἐν τούτοις καὶ πάντων αἰσχιστον τῶν κακῶν, τὸ δεινὸν οὕτω καὶ πάναισχρον ἔγκλημα, ἔθει τε μακρῶ καὶ παρρησίᾳ τετίμητο, ὡς μηδὲ αὐτοὺς λανθάνειν ἀξιοῦν τοὺς τῶν ἰδίων γαμῶν σεσυλημένους τὸ γνήσιον. χαίρων τις ἔπεμψεν ἐπὶ μοιχείαν τὴν κύνευον. Also nicht anders, als sich auch der Mann der

schmücken 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 leibhafter 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, benommen hatte. Gleiche Ehren erwies, zur Freude ihrer Ehemänner, Alexandros den vornehmen Frauen von Abonuteichos. Nur hatte er die Maskerade nicht nötig, da er als hochverehrter Prophet sich göttliche Freiheiten ungescheut herausnehmen durfte. Lukian, Alex. 22, weiß davon zu erzählen (Reitzenstein a. a. O. und Crusius a. a. O. weisen auch darauf hin): τοιαῦτα ἐντροφῶν τοῖς ἀνοήτοις διέτελει γυναῖκός τε ἀνέδην διαφθείρων καὶ παισὶ συνῶν. καὶ ἦν μέγα καὶ εὐκτὸν ἐκάστῳ, εἴ τις γυναικί προσβλέψειεν. εἰ δὲ καὶ φιλήματος ἀξιῶσειεν, ἀθρόαν τὴν ἀγαθὴν τύχην ᾤετο ἕκαστος ἐς τὴν οἰκίαν αὐτῷ ἐστυχεσθεῖ. πολλὰ δὲ καὶ ἠϋχοῦν τετοκέσαι παρ' αὐτοῦ, καὶ οἱ ἄνδρες ἐπεμαρτύρουν, ὅτι ἀληθῆ λέγουσι. Das kommt in orientalischen Kulturen noch heutzutage vor; und wenn man den italienischen Novellen Glauben schenkt, brauchte 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 Weihe, 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 δρώμενον 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 erfuhr 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 blosses, 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 blasse Bild gewinnt mit einem Mal Blut und Leben und übt eine unheimliche Macht aus auf ein willenlos der einen, beherrschenden Vorstellung hingeebenes Gemüt.

Es ist nicht unerhört, daß solch mystisches Empfinden in einer Weise mißbraucht wurde, die die Erinnerung an jene Ereignisse aus den antiken Mysterienkulturen wachruft. 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. Wünsch, 1910, S. 121 ff. Vgl. Fehrle, Kultische Keuschheit, Rel.-gesch. Vers. u. Vorarb. VI 1 ff. Reitzenstein, Poimandres, S. 226 ff., derselbe, Hellenistische Wundererzählungen, 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 angesehenes Jesuit, Jean Baptiste Girard, wurde 1731 angeklagt *d'inceste spirituel, de magie et de sorcellerie*. Diese Vergehungen habe er sich seiner Schutzbefohlenen Marie-Cathérine Cadière 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 Cadière 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 Cadière 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'histoire du procès de la Cadière 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. Cadière“, 1731/32, Köln.

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

Bücher gibt, in denen die willige Hingabe an ekstatische Erscheinungen, Visionen, Verzückungen als verdienstlich 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 embrassemens, 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 Lust verspürt. 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.¹⁾

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 schmachttende und klagende, auch recht unverhüllte „Jesuserotik“, die in Zinzendorfs 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;
Die unter vier Äugelein
Müssen bleiben ganz allein.²⁾

quiétisme sei und erhält zur Antwort: *les quiétistes 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 Marketenderin“, herausgegeben von Julius von Voß, Berlin 1808, Bd. II, S. 66 ff. wird ein scheinheiliger Herrnhuter eingeführt, der sich in die hübsche Marketenderin verliebt. Eines Morgens erklärt er ihr, der Herr sei ihm im Traum erschienen und habe ihm befohlen, sie als seine Braut in Christo zu erwähnen. Vermutlich werde auch sie ein Traumgesicht erhalten. Das trifft auch ein. In der Nacht, so erzählt die Marketenderin, als es eins geschlagen hatte: „O Wunder! trat eine weiße Gestalt in das mondbeleuchtete Kämmerlein, einen Blumenkranz um das Haupt, eine süße mir elisisch 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“.¹⁾ 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. 241 f.): 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. Elias und P. Schlenther, 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, Entzücken 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! Mein! 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 Lutetia 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 befolgte 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 „gebete dem Kaiser“ usw. (S. 176 ff.). Im fünften Akt (S. 262) spricht Julian wiederum davon, in tiefem Ernst.

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 derartiges 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 KALLIRRHÖE

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 Ilion 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 γαμουμέναι παρθένοι) vor

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

2) Förster a. a. O., S. 75 Anm. 1.

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

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

der Hochzeit im Skamandros badeten. Kimon, dem ein junges und schönes Mädchen namens Kallirrhoe 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 Σκάμανδρε τὴν παρθενίαν“, da tauchte Skamandros-Kimon aus dem Gebüsch auf: „Ἡδέω“, ἔφη, „δέχομαι καὶ λαμβάνω Καλλιρρόην Σκάμανδρος ὢν, καὶ πολλὰ ἀγαθὰ ποιήσω σοί“. ταῦτα ἅμα λέγων καὶ ἀρπάσας τὴν παῖδα ἀφανῆς γίγνεται. Vier Tage nach dem Bad im Skamander pflegten sich nun die Neuvermählten¹⁾ in feierlichem Zug nach dem Heiligtum der Aphrodite zu begeben. Da sah die schöne Kallirrhoe ihren Skamandros unter den neugierigen Zuschauern stehen, erwies ihm ihre Verehrung (προσεκύνησε αὐτόν) und zeigte ihn 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 derartiges zugetragen, und noch heute halte der Vater des Athleten Attalos nicht sich, sondern den Flußgott Maiandros für den Erzeuger seines Sohnes.²⁾ Und auch in Epidamnos habe sich ein ähnlicher Fall ereignet.³⁾

1) αἱ νεωστὶ γαμημέναι, also nach Hochzeit und Epaulia, vgl. Brückner, Athen. Mitt. XXXII, 1907, S. 113f.

2) καὶ γὰρ ἐν Μαγνησίᾳ ταῦτό τοῦτο περὶ Μαίανδρον τὸν ποταμὸν ἔφη γεγονέναι ὑπὸ τινος τῶν ἐκεῖ νέων· ἀφ' οὗ καὶ ἔτι σήμερον Ἀτταλον τὸν ἀθλητὴν ὁ πατήρ, ἔφη, αὐτοῦ οὐχ ἑαυτοῦ υἱόν, ἀλλὰ τοῦ Μαίανδρου εἶναι πείθεται, καὶ διὰ τοῦτο αὐτὸν οὕτω πάνυ νομίζει σαρκῶν τε καὶ ῥώμης εὖ ἔχειν. ἐπειδὴν δὲ πολλὰς λαβὼν πληγὰς καὶ ἀπειπάμενος ἔξιη, τὸν ποταμὸν αὐτῷ νεμεσῆσαι λέγει, ὅτι νικήσας οὐ πατέρα ἀνηγόρευεν αὐτόν· οὐκ ἄρ' ἀπορεῖ γε ἠττώμενος προφάσεως.

3) καὶ περὶ Ἐπίδαμνον δὲ ὁμοίως πάλιν. κατιῶν δὲ ἔφη μουσικὸν ὑπ' εὐθείας πεπεῖσθαι, ὅτι Ἡρακλέους εἶη τὸ ἐκ μοιχοῦ γεγονὸς αὐτῷ παιδίον. 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.

Kimon, der einen zweideutigen Scherz machte¹⁾, schien noch Lust zu weiteren Abenteuern zu haben²⁾, aber da kamen schon die Verfolger auf 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: ἐννέα ἐπιστολάς, die man nach den Musen benannt habe.⁶⁾ Wir haben also einen Grundstock von neun Briefen, die als Erzeugnisse der späteren rhodischen Schule (nach Molon) 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) ἐγὼ δὲ οὐκ ἐπαιδοποιήσαμην, ἔφη, ἅπαξ δὲ διελέχθην (die Form ist für den Attiker, je nach der Auffassung der Wurzelsilbe λεχ- doppelsinnig) παιδὶ ὑπερώρῳ τ' ἤδη.

2) ὁ δὲ ἔψκει <καὶ δευτέραν> (ergänzt von Drerup) καὶ τρίτην Ἀπόλλωνός μοι δοκῶ καὶ Διονύσου μοιχείαν ἐπάξειν.

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) Blaß, Attische Beredsamkeit III 2, S. 185, wo in Anm. 5 solche Beziehungen namhaft gemacht sind — keine mit unserem Brief.

5) Vitae sophist. II, S. 24 K.: ἐπιστολαί, οὐ πολλὰ μὲν, εὐπαιδευσίας δὲ μετὰ καὶ ἤθους, ein Werturteil, das man auf den zehnten gerade nicht wird anwenden wollen.

6) Bibl. 61, § 2, Μούσας δὲ τὰς ἐπιστολάς διὰ τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐννέα Μουσῶν, cf. cod. 264 ἐπιστολαί θ'.

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 ἀκόλαστα βιβλία des Aristeides 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 οἷα κατὰ πόλιν ἐκάστην καὶ αἰγιαλὸν ἡμᾶς δέδρακεν οὐκ ἤθους, οὐ νόμου φειδόμενος οὐδενὸς <διηγῆσομαι>. Die Ergänzung ist unnötig. Man fasse den ersten Satz als entrüsteten Stoßseufzer auf: ὁ δὲ Κίμων . . . οἷα δέδρακεν! Dann erst beginnt die geordnete Erzählung. Im folgenden liest Hercher nach der Überlieferung einiger Hss.: τὰ δὲ Κίμωνος ἔργα καὶ τὴν ἀκρασίαν, οὐδ' εἴ μοι δέκα μὲν γλῶσσαι, <δέκα δὲ στόματ' εἶεν> δυναίμην ἂν ἀρκέσαι 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 aufzunehmen keinen Grund haben. Sie waren bekanntlich (Belege in meinen Heilungswundern, S. 200) zu Anfang des ἐγκώμιον ein beliebter τόπος, hier werden sie ganz witzig zur Einleitung der *vituperatio* verwendet.

2) *Fabula milesiaca* nannte schon C. Dilthey, *De Callimachi Cydippa*, S. 102 Anm. den Brief, vgl. Rohde, *Roman*², S. 596 und Schmid in *Christ's Gesch. d. griech. Lit.*⁵, S. 575. Andere „milesische Novellen“ bei Epistolographen: Aristainetos I 5, 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 Λούκιος ἡ ὄνος hat man von jeher in Parallele zu den *Milesia* gesetzt, doch hat man meines Wissens nicht auf eine

will der Briefschreiber auch: $\kappa\upsilon\ \delta\acute{\epsilon}\ \acute{\alpha}\nu\ \acute{\iota}\kappa\alpha\nu\acute{\omega}\varsigma\ \omicron\acute{\iota}\mu\alpha\iota\ \gamma\epsilon\lambda\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\alpha\varsigma$, redet er am Schluß den 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“ ($\kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omega\varsigma\ \delta\prime\acute{\epsilon}\delta\omicron\kappa\epsilon\iota\ \mu\omicron\iota, \acute{\epsilon}\phi\eta, \acute{\omega}\varsigma\ \mu\grave{\eta}\ \pi\alpha\nu\tau\acute{\alpha}\pi\alpha\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\iota}\lambda\acute{\iota}\omega\ \tau\omicron\alpha\gamma\iota\kappa\acute{\alpha}\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \phi\omicron\beta\epsilon\rho\acute{\alpha}\ \grave{\eta}, \pi\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu\ \delta\epsilon\acute{\iota}\nu\ \kappa\alpha\iota\langle\nu\omicron\nu\rangle\ \tau\iota^1$) $\acute{\eta}\mu\acute{\alpha}\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\acute{\iota}\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \kappa\omega\mu\omega\delta\acute{\iota}\alpha\iota\varsigma\ \pi\epsilon\rho\acute{\iota}\ \tau\omicron\nu\ \Sigma\kappa\acute{\alpha}\mu\alpha\nu\delta\rho\nu\ \acute{\epsilon}\rho\gamma\acute{\alpha}\varsigma\alpha\varsigma\theta\alpha\iota$). 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 Amphityron²⁾ — ist auf der Bühne heimisch gewesen, und zur Komödienszene vom vermeintlichen Skamandros hätten wir eine schlagende Parallele im *Anubis moechus*, von dem ja schon die Rede war, und, in neuerer Zeit, im „Verlarfften Sankt Franziskus“ und anderen Spielen. Die französische Bühne brachte die Skamandros-Kallirrhoegeschichte mit Vorliebe zur Darstellung, vgl. darüber Kapitel II, D no. 6 ff.

Was schließlich den sachlichen Inhalt des Briefes angeht, so mag sehr wohl einmal der einfältige Glaube eines troischen Mädchens, das den landesüblichen Hochzeitsritus erfüllte, 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

auffallende Übereinstimmung hingewiesen. Man vergleiche nämlich Frg. 10 der *Milesia*: *ut eum penitus utero suo recepit* mit der wüsten Szene im *Λούκιος* cap. 51: $\mu\prime\ \acute{\alpha}\rho\alpha\varsigma\alpha$ (die reiche Patrizierin) $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\omega\ \delta\lambda\omicron\nu\ \pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\delta\acute{\epsilon}\xi\alpha\tau\omicron$ und der entsprechenden Stelle bei Apuleius, *met.* X 22: *totum me, sed prorsus totum recepit*. War das gemeinsame Vorbild dieses Abenteuers eine milesische Novelle?

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

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.¹⁾ Ganz entsprechende Vorstellungen finden sich nun vielfach im Orient, wo einzelne Gewässer, in denen ein Heiliger haust (Chidr oder irgendein Weli), Fruchtbarkeit verleihen sollen. Unfruchtbare Frauen baden darin, um Kinderseggen 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 Weli spielten. Ich führe die Zeugnisse an, die Curtiss, *Ursemitische Religion*, deutsche Ausgabe 1893, mitteilt (S. XXII): „Asad Abdullâh, syrisch-protestantischer Geistlicher in Bêrût, hat vor zwanzig Jahren ein von einem jetzt in Konstantinopel lebenden syrischen Katholiken verfaßtes, Mûsa-el-Hallâk betitelt, 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 zubrachten²⁾, 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 Fehrle a. a. O., S. 10 Anm. 4 werde ich aufmerksam auf Schol. Eurip. Phön. 347: $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\omega\theta\epsilon\alpha\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \omicron\acute{\iota}\ \nu\acute{\upsilon}\mu\phi\omicron\iota\ \tau\omicron\ \pi\alpha\lambda\alpha\acute{\iota}\omicron\nu\ \acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\omicron\upsilon\acute{\epsilon}\varsigma\theta\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\ \tau\omicron\acute{\iota}\varsigma\ \acute{\epsilon}\gamma\chi\omega\rho\acute{\iota}\omicron\iota\varsigma\ \pi\omicron\tau\alpha\mu\omicron\acute{\iota}\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \pi\epsilon\rho\acute{\iota}\rho\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\varsigma\theta\alpha\iota\ \lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma\ \acute{\upsilon}\delta\omega\rho\ \tau\omicron\nu\ \pi\omicron\tau\alpha\mu\acute{\omega}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\eta\gamma\acute{\omega}\nu\ \varsigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\omicron\kappa\acute{\iota}\omega\varsigma\ \pi\alpha\acute{\iota}\delta\omicron\pi\omicron\acute{\iota}\alpha\nu\ \acute{\epsilon}\acute{\upsilon}\chi\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\iota, \acute{\epsilon}\pi\epsilon\acute{\iota}\ \zeta\omega\pi\omicron\acute{\iota}\omicron\nu\ \tau\omicron\ \acute{\upsilon}\delta\omega\rho\ \kappa\alpha\iota\ \gamma\omicron\nu\acute{\iota}\mu\omicron\nu. Zu dem Hochzeitsbrauch vgl. man außer Fehrle und der dort genannten Literatur noch Nilsson, *Griechische Feste*, S. 367 Anm. 2 und Brückner, *Athen. Mitt.* 32, 1907, S. 114.$

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. 92 ff.

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 hatte, schilderte mir persönlich einen derartigen Vorfall. Ebenso wird das maronitische Kloster des hl. Antonius (Mâr Antûnius) unweit Bêrût 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-

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

2) Psyche I, S. 197 Anm.

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

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 literarisch entwickelter Form. Semele erzählt ihrer Amme Beroë — 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,

Juppiter ut sit“, ait. „metuo tamen omnia. *multi nomine divorum thalamos iniere pudicos.*

nec tamen esse Jovem satis est. det pignus amoris, si modo verus is est.“

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 fährt dann fort: Διόδωρος δέ φησιν ὅτι Ἀλέξανδρος ἐξ Ἡρακλέους τὸ πρὸς πατρὸς εἶλκε γένος, πρὸς μητρὸς δὲ Αἰακιδῶν. ἔνιοι δὲ τοῦτον ὑπὸ Ἀμμωνος τοῦ Διὸς συλληφθῆναι μυθεύουσι. 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 Abû Hanîfa ad Dînwarî (9. Jahrhundert) berichtet, ebenso in der Weltchronik des Tabarî (9./10. Jahrhundert) und in Firdausis Schâhnâme. Auch das berühmte persische Alexandergedicht, das Nizâmî 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 Orientalen, Lpz. 1851, S. 16; 34; 52; derselbe: Eranische Altertumskunde II, Lpz. 1873, S. 585; 600 f. Grion, *I nobili fatti di Alessandro Magno*, Bologna 1872, S. LXIV ff.; besonders Nöldeke, Beiträge z. Gesch. d. Alexanderromans, Denkschr. d. Wiener Akad. phil.-hist. Kl. Bd. XXXVIII, 1890, S. 35 f.; 44; 50; 52.

sische Geschichtswerk Muğmil attawarîch die Geschichte Alexanders im allgemeinen nach Firdausî berichtet, als Anfang aber die Nektanebosfabel aus einem nicht bestimmbar Alexanderbuch übernimmt.¹⁾

4. Wohl dem syrischen Alexanderroman verdankt der gelehrte Polyhistor Gregorios Abul Faradsch (bar Ebrâjâ) 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 blanditiis sibi concubitum cum Olympiade Philippi Regis Macedoniae uxore impetrasse, dum apud illam Astrologi munere fungeretur, eamque ab eo gravidam factam Alexandro Dhikarnain.*

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 Syrers 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 Syrers 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. Nöldeke a. a. O. S. 52.

2) Gregorius Abul-Pharagius, *Historia compendiosa* ed. Pococke, Oxoniae 1663, S. 58, vgl. Gregorii 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 Alexanderroman¹⁾, 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 ben 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 neueren²⁾ zugrunde liegt. Was über Nektanebos berichtet wird³⁾, entspricht im wesentlichen den Angaben bei Pseudokallisthenes (I 1–25). Eine in spezifisch jüdischen Anschauungen wurzelnde Variante besteht darin, daß der Kräuterzauber des Nektanebos bei Olympias eine Engellerscheinung hervorruft: *quidam nocte praeterita angeli specie mihi apparens dixit, quod Dei legatus sit, ac me laeto hoc nuntio affecit 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 Fassung⁴⁾, die jedoch durch arabische Übersetzungen vermittelt zu sein scheint.⁵⁾

1) Weymann S. 83.

2) Von Gagnier, Josippon, Oxonii 1706, und Breithaupt, *Josephus Hebraicus*, Gotha 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. 25f. Eine englische Übersetzung gibt Budge hinter dem äthiopischen Alexanderroman S. 403–428.

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 Jesuiten 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 Namensvariante 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. 12 f.

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 Rostocker 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 Literaergeschichte 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: *Nativitas et victoriae 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 1 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 variierende 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 *Alexandreis* 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 Müldener, *M. Philippi Gualtheri Alexandreis*, 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 Valeriussepitome. An drei Stellen wird auf die Vaterschaft des Nektanebos angespielt. Einmal von Alexander selbst (I 46f.): *Semperne putabor Nectanebi proles?* Dann in einer Rede des Memphites Zoroas (III 167f.): *Nectanabi non infitanda propago, dedecus aeternum 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 verfaßte 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. 8, 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. Guth, 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 Breisgau¹⁾, die Übertragung scheint zwischen 1390 und 1397 erfolgt zu sein.²⁾

Der Gang der Erzählung in der Alexandreis des Quilichinus stimmt bis auf wenige Abweichungen mit dem italienischen Prosaroman des 13. Jahrhunderts³⁾ überein. Doch glaubt man, auf Grund sprachlicher Indizien für diesen eine französische Quelle annehmen zu müssen — was aber nicht unbestritten ist.⁴⁾ 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 Nektanebosfabel 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 Latini⁵⁾, ferner in einem anonymen Dantekommentar von 1379.⁶⁾ Im 15. Jahrhundert beginnen dann die italienischen Übersetzungen der Historia.⁷⁾

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

5) Grion a. a. O. S. CXLf.; Carraroli a. a. O. S. 247 ff.

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

7) Grion a. a. O. S. CLXII Anm. 1.

Weinreich: Der Trug des Nektanebos.

çon¹⁾ aus dem Ende des 11. Jahrhunderts. Alberic kannte eine ältere Gestalt der Historia, die aber auch schon Zusätze aus Valerius enthielt.²⁾ Er lehnt die Fabel von der Erzeugung Alexanders durch den Zauberkünstler Nektanebos schroff ab (Strophe IVf.):

Dicunt alquant estrobatour Quel reys fud filz d'encantatour: Mentent fellon losengetour; Mal en credreyz nec un de lour,	Qu'anz fud de ling d'emperatour Et filz al rey Macedonor. Philippus ab ses pare non; Meyllor vasal non vid ainz hom.
---	---

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

Quant li VII. maistre l'orent apris forment,
 Un en i ot de plus grant escient:
 Sur toz les autres sot cil d'enchantement,
 Neptanebus ot nom, men escient.
 Par lo reaume o desient la gent
 Que Alix. ert sis filz veirement;
 Plusor o distrent, mas il ne fu nient:
 Li reis Felis l'engendra veirement etc.

Ende des 12. Jahrhunderts hat dann Alexander von Bernai (oder von Paris) den Eingang dieses Gedichts in Alexandriner 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 Inedita, Berlin 1856, S. 105 f. Sonstige Ausgaben: Bartsch, *Chrestomathie de l'ancien français*⁵⁾, S. 17 ff.; Stengel, *Ausg. u. Abh.* I 72 ff.; Paul Meyer, *Choix d'anciens textes* no. 14; Paul Meyer a. a. O. I, S. 1 ff. Abdruck auch in Kinzels Ausgabe von Lamprechts Alexander (siehe unten). Eine Übersetzung bei R. E. Ottmann, *Das Alexanderlied des Pfaffen Lamprecht*, Halle, bei Hendel, S. 257 f.

2) Ausfeld, *Quellen zu Rudolfs von Ems Alexander*, Progr., Donau- eschingen 1883, S. 5.

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

arbeitet hat.¹⁾ In diesem *Romans d'Alixandre*²⁾, der in zahlreichen Handschriften überliefert ist, wird in der Regel die Version des antiken Alexanderromans abgewiesen:

(S 5, 1 ff.) *quar li plusior disoient, sens nule legerie
 que Alixandres est nés de bastarderie;
 car è l'tans k'il fut nés, si com la letre die,
 ert i. clers de l'pais, plains de grande voisdie;
 Natabus ot a non en la langh e arrabie;
 à l'nestre aida l'enfant, coi que nus li 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 Zaubers in eine Schlange⁴⁾:

*A icel tans en furent les gens espoentés,
 Et dirent d'Alixandre ke dut estre engenrés
 D'un maistre encantaour en dragon figurés.
 Mais iche fu mençoingue, 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 Zauberer den Tod durch seinen Sohn prophezeit hatte, abgeändert werden. So heißt es denn⁵⁾, er werde sterben durch ein *jone enfant*. Diese beiden Fälle, die mehr bieten als die sonstige französische Überlieferung, weisen also auf Benutzung noch anderer Quellen, vermutlich des Valerius⁶⁾, 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*.⁷⁾ 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) Hrsg. 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 avril en l'entrant d'esté
Cum cil bois sunt foillu, flori 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 derartige im Widerspruch zur Bibel und zu Aristoteles stehe.

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

1) Meyer I, S. 200 v. 100 ff.

2) Meyer II 300 ff.; Berger de Xivrey, *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 402. 4) Vgl. Meyer, II 350 f.

5) Hrsg. von Sanchez, *Collección de poesías castellanas al 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.¹⁾ Das *Poema*, das um die Mitte des 13. Jahrhunderts entstand, beruht auf der Alexandreis des Walter von Châtillon²⁾, 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.³⁾ Während es im Text des Orosius nur heißt, Alexander habe das Ammoneion besucht *ut ignominiam sibi patris incerti et infamiam adulterae matris aboleret*, fügt Alfred erläuternd hinzu, man habe „Nectanebusda“ für Alexanders Vater gehalten.⁴⁾ 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.⁵⁾

Eine besondere Alexanderdichtung liegt vor in der Romanze *Kyng Alisaunder*⁶⁾ (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 benutzt⁷⁾, 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. 59 f.; Carraroli a. a. O. S. 229.

3) Ausgabe des ags. 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) Hrsg. von Henry Weber, *Metrical 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 Vulgata überein, während die Deutung von Philipps Traum davon stark abweicht. Bemerkenswert ist 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-

1) V. 453ff.

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

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

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

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

andre von Bernai und Lambert le Tort kannte Maerlant.¹⁾ Er hat dann in seiner Bearbeitung des *Speculum historiale* des Vinzenz von Beauvais, im *Spiegel Historiae*, die Alexander-sage ebenfalls behandelt.²⁾ Dagegen wird in der *Rymbybel* der Geburtsgeschichte keine Erwähnung getan.

Aus den Werken dieses Dichters ging die Geschichte in die niederländische Prosabibel über, und zwar in zwei Fassungen. Der eine Text, der in der Handschrift einer Prosabibel aus dem Jahr 1358 erhalten ist, geht auf die *Historia*, die *Epitome* und Maerlants *Geesten* zurück³⁾; der andere, in Handschriften aus dem Jahr 1360, hat besonders aus Maerlants *Spiegel* geschöpft.⁴⁾ 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*.⁵⁾ Vom *Speculum Historiale* des Vinzenz von Beauvais, das Maerlant metrisch bearbeitet hatte, erschien später (1515) auch eine niederländische Prosaübersetzung, aus der ich nur Proben kenne.⁶⁾

7. Wie Maerlants *Geesten* von Walter von Châtillon, so ist auch das nordische Alexandergedicht durch jene lateinische *Alexandreis* angeregt, nämlich die *Alexanders Saga*⁷⁾, die Brandr Jónsson um 1262/63 am norwegischen Hof bearbeitete.⁸⁾ Wie in seinem Vorbild, wird auch hier die Vaterschaft des Nektanebos nur kurz erwähnt.⁹⁾

1) Vgl. Te Winkel in Pauls Grundriß d. germ. Philol.² II 1, S. 425.

2) I 4 hrsg. von Vries und Verwijs, Bd. I, Leiden 1863, S. 138ff., nach Vinc. Bell. V 1ff.

3) S. S. Hoogstra, *Prozabewerkingen van het leven van Alexander den Grooten*, 1898, S. XXXVII ff., S. LXVIII f. Text S. 1–5.

4) Hoogstra S. LXXXV ff. Text S. 38–46.

5) Hoogstra, CXXIV ff.; CXXXVI.

6) Von Hoogstra S. CXLII ff. mitgeteilt.

7) Hrsg. von C. R. Unger, Christiania 1848.

8) Vgl. Mogk in Pauls Grundriß² II 1, S. 875f. 9) S. 1f. Unger.

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 bôse lugenâre,
daz er eines goukelâres sun wâre.
di ez imer gesagent,
di ligent alsô bôse zagen,
oder di es î gedahten.
er was rehter cheiser slahte.
nimer geloube ez nehein frum man.
sînen vater ich wol genennen kan . . .
Philippus hîz der vater sîn.³⁾

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

A wie wol einem sînem meister daz erschain:
er stîz in ze tal uber einem stein,
daz ime sîn hals enzwei brast,
wande er im ein luge zû sprach.
nû sprechent bôse lugenâre,
daz der sîn vater wâre.
a wie ubele ich daz gelouben mach,
wande er im sîn 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. Harczyk, Zeitschr. f. deutsche Philol. IV 146 ff.; Miller, ebda. 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 Alexandersage, 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. Etwas anders lautet der Text der Straßburger Hs., vgl. Kinzels Ausgabe S. 31.

tung voraussetze.¹⁾ 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.²⁾ 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 Alexander³⁾, 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.⁴⁾ Deutlich tritt die Tendenz hervor, die Derbheiten und Einzelheiten des Liebesabenteuers, wie es die lateinischen Texte darbieten, zu mildern.⁵⁾ 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) Harczyk, Zeitschr. f. deutsche Philol. IV, S. 147.

3) Hrsg. von Werner, Bibliothek des literarischen Vereins Stuttgart Bd. 154 (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. XV f. 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.; Kinzels Ausgabe S. XVI; Ausfeld, Quellen zu Rudolfs von Ems Alexander, Progr. Donaueschingen 1883, S. 5.

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

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

Die Formvollendung der klassischen Periode der mittelhochdeutschen Dichtung zeigt im 13. Jahrhundert das Alexandergedicht 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⁾ Lamprechts 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 Berchtold 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, Minnesinger IV 865 ff.; Zacher, Zeitschr. f. deutsche Philol. X 96 ff.; vgl. auch Ottmann a. a. O. S. XIX Anm.

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

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

„süezen minne“, von der Neptânabus 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 bote
von Jovî, dem hoehsten gote.
daz ist sînes herzen ger
daz dîn schoene minne in wer.
er sol dînen werden lîp
umbevâhen, saelic wîp,
mit minneclîcher liebe craft.
daz haben die gote alsô geschaff,
dich mac dâ 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. 320f. 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. 334f.

4) Einstweilen 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 Seifrieds 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. 362; 365 ff.

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

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

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

5) Hrsg. 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 (*avem marinam*); M hat: *navem marinam*, was Hartlieb übernimmt: „ein schiff“. Daneben ist auch die Valerius epitome 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.):

sîn triuwe ist gegen mir sô staete,
ê daz ich des iht taete,
daz waere wider sîn 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 unwillkürlich 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 Nachtbüchlein (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 endt“, die „7 actus“ hat. Gedruckt wurde sie 1561 in der Nürnberger Folioausgabe.³⁾

Nektanebos stellt der Königin das Horoskop und schaut sie dabei „fleißig 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 gott zu lieb bewege.

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

Darauf Nektanebos:

Niemandt kan für der götter gewalt;
Deshalb gebt euch willig darein.

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, Bocatius 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“.²⁾ Auch in andern Werken hat Hans Sachs von jenem Kapitel Boccaccios über Olympias Gebrauch gemacht³⁾. Boccaccio sagt darin: *Suspdatum 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 vom widerwertigen Glücke“.¹⁾

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 Hegesippus 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.²⁾ 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*.³⁾ 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 ungerne. Sein *liber scaccorum* ward eins der beliebtesten Bücher seiner Zeit (Ende

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

2) Wackernagel, Kl. Schriften I 107 ff.; abgedruckt auch bei Vetter, Kunrat von Ammenhausens Schachzabelbuch (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 Schachzabelbuch.

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 Stephan¹⁾ läßt die Paulina-Mundus-Geschichte weg, sie war ihm wohl zu anstößig. Dagegen steht sie in den Schachgedichten des Heinrich von Beringen²⁾, des Pfaffen zu dem Hechte³⁾ und in dem Schachzabelbuch Kunrats von Ammenhausen⁴⁾, 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.⁵⁾

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 trägt⁶⁾ (*nomine Silas*), aus Ägypten kommen, dort habe er von seinem Gott *Anubius*⁷⁾ den Auftrag erhalten, nach Rom zu reisen und Paulina seine Liebekund zu tun. Kunrat (v. 13186–13495) schließt sich getreu und verständnisvoll⁸⁾ an Cessolis an, Beringen erweitert, indem

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

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

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

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

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

6) Vetter S. 582, Anm. 538 meint, 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) Isis erkennt er richtig als Genitiv von Isis (die er, gemäß der mittelalterlichen Darstellung von Götterbildern, auf einer Säule

Weinreich: Der Trug des Nektanebos.

er die *nôt* des minnesiechen Mundus breit ausmalt (v. 6422 bis 6869). Er und der Pfaffe 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 Enxemplos*²⁾, wo sie als Beleg erscheint für den Satz:

„*Sacerdotes semper fuerunt causa totius mali*“
Los sacerdotes costumbre tienen tal
Que siempre fueron en facer 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 enxemplos* wanderte. Auf ähnliche Weise gelangte z. B. eine antike Erzählung von einem Fall merkwürdiger Freundschaft durch Vermittelung der Schachbücher in des Don Manuel *Libro de los enxemplos 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-

sitzen läßt, 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 Beringen 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* Ida eine Dirne, die aus Ida stammt und *Liberta* heißt (296, 131 ff.).

2) Hrsg. von Gayangos in der *Biblioteca de Autores Españoles* Bd. 51, no. 329, S. 526.

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 Ida und den Isispriester zutraf. Hondorffs Quelle wird wohl Johannes Weyer gewesen sein, der beide Geschichten berichtet (vgl. unten Nr. 5). Im Quellenverzeichnis nennt Hondorff Rufinus und Iosephos, die er aber schwerlich selbst eingesehen hat; Weyer wird nicht genannt, wohl aber Goltwurms Wunderzeichen. Da jedoch Goltwurm 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 Ghillino vernommen. Bandello hat eine freie Bearbeitung gegeben. Gleich zu Anfang steht eine echt italienische Erweiterung: Mundus schickte, als seine Bestechungsversuche erfolglos blieben, eine erfahrene Botin (nicht Ide!) 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). Das weitere wie bei Iosephos. Neu ist wieder folgendes: Der Isispriester 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. 234 ff.

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 Bandello. 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. Bandello mag die hegesippische aus Boccaccios Schrift *De claris mulieribus* (siehe unten S. 74) gekannt haben. Bandello, der mit den hervorragendsten Gelehrten seiner Zeit verkehrte und ihnen seine Novellen widmete, benutzte die Gelegenheit, um seine mythologische Gelehrsamkeit zu zeigen. In der hegesippischen 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 forma d'une giovine, perchè se fosse comperso in forma divina, ella non averebbe potuto sofferire lo splendore de la divinità.* Die alte Zeus-Semelegeschichte. Diese Motivierung der menschlich-jugendlichen Gestalt ist sehr geschickt. Vgl. oben Kap. I, S. 4f.

2) An Boccaccios Frate Alberto gemahnen Einzelzüge in der Schilderung der Tempelnacht: Anubis zeigt sich dem Saturninus entschieden überlegen.

Myrror III 3 (S. 219): *The Emperour Tyberius put the Priestes of the Idoll Anubis to the sworde, because they were the instruments for the wanton Knight Mundus to commit adultery (by theyr decite) 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 praestigiis 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 mannigfaches 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 Saturngeschichte aus dem Rufin.

Das mutige 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 Chaerea seinen Plan, sich als Eunuchus zu verkleiden, um zu seiner Geliebten zu gelangen, mit der Maskerade des Zeus, als er Danae nahte, vergleicht; er sagt v. 591: *Ego hoc homuncio 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 Goltwurm berichtet in seinem „Wunderzeichen“ (Frankfurt 1567, fol. 116a) „von Paulina, wie sie geschendet 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 Goltwurm 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 deß dings geschehen, da sie nit ergriffen, vnd ir schand nit an Tag kommen ist? Haben dise dem Mundo geholfen, daß er ein fromme frawen bescheißen möchte, so werden sie on zweifel solchs selbs vil vnd dick gethan haben, vnder dem schein der erscheinung der Götter, sonst were jnen der Sinn nit so bald daran kommen. Es were auch die gut ehrenfraw d' sach nit so wol zu frieden gewesen, wo das nit mit vilen ehrenweibern vorhin gebraucht were worden. Ihr Ehemann hett 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 aber vnnötig frembde Exempla von dergleichen Gottloser Pfäffischen Büberey zu erzelen, Dieweil wir vor alten vnnnd jetzigen zeiten in dem Bapsthumb viel grewlichere vorhanden haben, dann wie vil schand vnd laster werden durch die Pfaffen, vnter dem schein der geistlichkeit angerichtet“ 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. I*, S. 273a.

9. Ein anderer Gegner Weyers, der lothringische Geheime Rat Nikolaus Remigius berichtet in seiner *Daemonolatria* 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“.¹⁾ 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 übernommen²⁾.

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 darin³⁾ 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 Theben⁴⁾ 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 stellte⁵⁾. Das Buch wurde mehrfach aufgelegt, von 1711 ab

1) VI no. 238, hrsg. 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 van 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 Isispriester macht er eine Priesterin, die zu Paulina kommt und ihr eröffnet, sie sei auserkoren, *Maîtresse 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 Maigron, Paris 1908, heraus.

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

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

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 *Dictonnaire* 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 Schiboleth 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 Iosephi Judei*. 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. 145ff.

2) *Pantheon*, particula XXI 6: *De templo dee Ysidis destructo a Tiberio*, *Mon. Germ. Hist. script.* XXII, 1872, S. 153f.

cavit. Natürlich schwebte 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 Tiberius 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 Historiae*. Seiner Quelle folgend teilt er auch „*Vrouwen Paulinen mesfal*“ mit³⁾ und nennt zum Schluß auch den Gewährsmann:

*Egissipus*⁴⁾, die heilige man,
Brinct 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 cd. Auf Vincenz von Beauvais und Gottfried von Viterbo verweist Macaulay in seiner unten zu nennenden Ausgabe von Gowers *Confessio*, S. 470.

2) *Quod igitur ludibrium imperante tyberio acciderit praetereundum non putavi: ut ex eo colligatur deformitas imperatoris. sicut enim boni principis vita quaedam bonitatis prescriptio et vivendi forma est, sic eius colluvio 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 benutzte den sehr seltenen ersten Druck der *clarae mulieres*, 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 singulär 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 ihn 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 rome ludibrium memorabile fuit ut scribit beatus ambrosius libros (sic!) ductis ex yosepho ystori bello iudaico 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 Schaft die Inschrift „Anubis“ trägt. In der Mitte ist Mundus dargestellt im Gespräch mit dem alten Isispriester, 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, *Fleckeisens Jahrb.* 110, 1874, S. 470 schreibt.

2) Vgl. A. Hortis, *Studj 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 Hege-

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.¹⁾ Am Schluß setzt Steinhöwel als Quellenangabe hinzu: *Josephus, lib. antiquitatum XVIII cap. X.* Er benutzte wohl eine lateinische Übersetzung, vielleicht die vom Jahre 1470.²⁾

Trotzdem das nüchterne 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.³⁾ Eine englische Übersetzung erschien 1789⁴⁾, eine mitttelenglische Bearbeitung, die etwa ein Fünftel der Geschichten enthält, war schon zwischen 1433 und 1440 veranstaltet worden.⁵⁾ 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*⁶⁾ nachweisen, deren erste Rezension 1390 abgeschlossen ist. Die Version ist die hegesippische⁷⁾, Ida ist eliminiert und Anubis verkündet die Geburt eines Sohnes:

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

1) In der oben S. 74 Anm. 5 genannten Ausgabe von Drescher S. 272, 23 und 275, 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) Zupitza, Festschrift z. Begrüßung des 5. Neuphilologentags, 1892, S. 93 ff.

6) Hrsg. 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 softé wordés milde
Comforted her and saith, with childe
He wolde her make in such a kinde,
That at the world shall have in minde
The worshippe of that ilké son.*

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 verwertet finden.

6) Wie die Iosephosversion in Kirchhofs Wendunmuth (oben S. 71), so ist auch die hegesippische in die Schwanksammlungen übergegangen. In den *Joci 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 *Ioci* über in eine anonyme Schwanksammlung: *Lyrum Larum Lyrissimum*.²⁾ Schon bei Fontenelle war aus dem Isispriester 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 vorgeheftete Bild trägt den Titel *Lyrum Larum, Hilaria Jocosca*, was an Melander erinnert. Manche Erzählungen haben beide gemeinsam.

lädt, 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 Hegesippversion 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'aurait joui de Pauline, si l'avarice et l'amour ne s'en fussent mêlés; jamais on n'aurait 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 praestigiis 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 Gottscheds Übersetzung der Schrift (oben S. 71 f.).

6. „Erdichtete und lächerliche Gespenst-Händel“, *Appendix* zu der deutschen Ausgabe der „*Daemonomania* des weyländ Hochgeehrten *Johannis 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 *Jocoseria*, 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 KALLIRRHÖE

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 dürfe. Trotz aller Schlechtigkeiten hätten christliche Mönche nie gewagt zu tun, was in jenem Äschinesbrief von

1) Bd. III der Rotterdamer Ausgabe von 1715, S. 516 f. Bayle be-ruft sich auf die mir unzugängliche Schrift von *Vigenere, sur le Scamandre de Philostrate à la page 8 du I. tome édit. in 4^o*. Den Text des Briefes kennt er aus der Genfer 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. πατὴρ δὲ τῶν ἐπιφανῶν*. Die bessere Überlieferung bietet jedoch: *πατὴρ δὲ οὐ τῶν ἐπιφανῶν*.

Kimon und bei Iosephos von Mundus und den Isispriestern berichtet würde. Er beklagt die Heiden, die in falscher Religion befangen, von angesehenen Dichtern mißleitet, 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 Äschinesbrief 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 Versgewand gehüllt, wie feine Rokokokleinkunst.

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 anschickt, 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 davoneilt, 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 langgesuchte 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. Regnier¹⁾ macht auf Marmontels unaufgeführt 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:

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

Auch Saint-Surin²⁾ 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 Choisies de Marmontel tom. I, S. VII*; Lenel, *Marmontel*, Paris 1902, S. 108f. äußert sich über diesen Punkt nicht.

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

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

9. Und endlich erlebte Renout 1768 eine Darstellung seines *Fleuve Scamandre*, einer ebenfalls einaktigen Prosakomödie 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 Stätten 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 Heimatland 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 erzählet 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.¹⁾ So hat die Novelle noch eine tragische Zuspitzung erfahren.

ZWEITER ABSCHNITT

FREIE VERWERTUNG DER ANTIKEN MOTIVE

I.

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

1. Ich beginne mit den „Bekenntnissen 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.²⁾ Abulfaouaris ist der Typus eines Tartüffe³⁾, der nur dadurch erträglich wird, daß er freimütig

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

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

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

und ohne sich zu schonen, seine Vergehungen eingesteht. Auf dem vierten und fünften Palmblatt bekennt Abulfaouaris, 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: Abulfaouaris 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 Inizianden 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 ihren 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 Adelung einmal die boshafte Bemerkung machte, Bayles Dictionnaire sei „der einzige Erkenntnisgrund dessen, was Wieland wisse.“¹⁾ 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 linigerae Memphitica templa iuvencae;
multas illa facit, quod fuit ipsa Jovi.*

in denen eine deutliche Anspielung auf zahlreiche Abenteuer liegt, die im Isistempel ihren Anfang nahmen.²⁾

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

2) Vgl. oben 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 üblen Theogiton eine bestimmte Persönlichkeit aus Klosterbergen getroffen werden soll, ist nicht erweisbar.²⁾

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

2) Vgl. Scheidl 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 Abulfaouaris 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.¹⁾ 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 Mamalia 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.²⁾ 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 (Philostratos IV 25, vgl. dazu Crusius, Philologus L, 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 Heliogabali* 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: *Agebat praeterea domi fabulam Paridis ipse Veneris personam* (man beachte das Wort), *ita ut subito vestes ad pedes defluerent, nudusque*

(cap. 39) von einer Aufführung berichtet, in der „die Liebe der Selene und des Alexandros“ (Σελήνης καὶ Ἀλεξάνδρου ἔρωσ) szenisch dargestellt wurde. Alexandros von Abonuteichos spielte den Endymion und Rutillia, die schöne Frau des kaiserlichen Einnehmers (οἰκονόμος), gab die Selene. Das Spiel nahm einen so lebensgetreuen Charakter an, daß es anfang, bedenklich zu werden: Ῥουτιλλία ἐρώσα ὡς ἀληθῶς τοῦ Ἀλεξάνδρου καὶ ἀντερωμένη ὑπ' αὐτοῦ, καὶ ἐν ὀφθαλμοῖς τοῦ ὀλεθρίου ἐκείνου ἀνδρὸς φιλήματά τε ἐγίγνετο ἐν τῷ μέσῳ καὶ περιπλοκαί. εἰ δὲ μὴ πολλαὶ ἦσαν αἱ δᾶδες, τάχα ἄν τι καὶ 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 ingenicularet, posterioribus eminentibus in subactorem reiectis et oppositis. vultum praeterea eodem, quo Venus pingitur, schemate figurabat corpore toto expolitus.

1) Was diese Anspielung bedeutet, lese man bei Albrecht Dieterich nach, Mithrasliturgie, 2. Aufl. hrsg. von R. Wünsch, 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 Fachkenner 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 ersetzen. 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. Duhn hingewiesen hat. „*La dernière épousée d'Ammon*“ ist sie überschrieben, sie erschien in der *Revue de Paris* XVI, 1909 (*Juillet-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 Traumerscheinung gibt dem Rufe Nachdruck, als Diyllis zu folgen gezögert 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 t'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 Traumerscheinung eines Gottes, der einen Befehl nachdrücklich wiederholt, ganz typisch.

und entfernte sich dann. In furchtbarer Ungeduld harrte Diyllis 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, Fremde stürmen herein — es sind die Christen, die den Götzentempel erstürmen und zerstören. Diyllis, 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 Lefebre 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. 27 f. 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 Verführer 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 Chronikberichtes läßt dies als wohl möglich erscheinen. In dieser Form steht die Geschichte unserem Novellenkomplex ferner. Eigentlich zugehörig ist erst ihre literarische Weiterbildung, wie wir sie am vollendetsten in Grimelshausens 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, filiam 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. Sumsit namque arundinem et noctu prope parietem, ubi parentes puellae quiescebant, veniens per foramen quoddam summitatem arundinis intromisit, 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) *Hermannii Corneri Chronicon*, hrsg. von Eccard, *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 virum nunquam cognovi.“ Quod audientes fatui parentes divulgaverunt per civitates et castella, quod filia eorum esset Messiam paritura. Quid amplius? Hora advenit pariendi 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 convenerunt, 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 Abenteuers auftaucht, 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 Egghardus; es ist dies einer der von Korner am häufigsten genannten Autoren¹⁾, wer damit gemeint ist, steht noch nicht fest. Die tatsächliche Quelle der Erzählung hat man jetzt nach-

1) Lappenberg in Pertz Archiv f. ältere deutsche Geschichtskunde VI, 1831, S. 594.

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

2. Lange vor Korners Chronik berichtete den gleichen Vorfall 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 festzustellen haben. Andererseits weisen beide Berichte oft wörtliche Übereinstimmung auf, wir werden also eine gemeinsame Quelle annehmen müssen, der jenes *Viaticum* 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 Hermann Korner, Göttingen 1895, S. XXIV, Anm. 4. Eccard S. 508 „*In urbe Lemovicensi*“ etc. entspricht dem *Viaticum* fol. 43¹. 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. 1, 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 iuvenis quidam clericus in vicino habitans adamavit.* Die gleiche Erscheinung am Schluß; „irgendeiner“ der Juden (*ex quibus unus cum multa indignatione*) tötete das Kind — während bei Korner gerade das so ursprünglich wirkt, 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:

„*Concepi. 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 concepisse’ respondebis: ‘Si concepi 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 verschie-

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 fidei seducta ac corrupta, non est ad baptismi gratiam . . . perducta*. Die Antwort des Mönchs ist bezeichnend genug: *Forte 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 übernommen finden.

1) A. a. O. Bd. 163, S. 32f. 2) Schönbach a. a. O. Bd. 144, S. 22f.

3. So steht sie in den *Sermones discipuli de tempore*, die im 15. Jahrhundert Joannes Herold verfaßte (*Sermo 105, Moguntiae 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*.¹⁾ 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 Kirsgartensis, 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 ausgebutzten, kurtzweiligen 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 geworffen und zerquetscht“.³⁾ 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 Ludewig, *Reliquiae Manuscriptorum 1720*, Bd. II, S. 108 ff., jetzt besser bei H. Boos, *Quellen z. Gesch. d. Stadt Worms III, 1893*, S. 44f.

3) In der 4. Ausgabe s. 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. 113f.

Weinreich: Der Trug des Nektanebos.

lius et Pexenfelder“ findet sich bei Abraham a Santa Clara, in der „Abrahamischen Lauber-Hütt“, 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. Abrahamischer 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. 167f.¹⁾ Kaufmann, der in der Erzählung des Caesarius eine Novelle erblickt, die in Ton und Darstellungsweise an Boccaccio erinnere²⁾, 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 Hinweis J. Bolte in Berlin.

2) Annalen d. histor. Vereins f. den Niederrhein 47, 1888, S. 10.

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

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, Tubingae 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 goïm (d. i. uns heiden) nit gar schamrot würden, befohlen sie iren rabinis nachzusuchen, ob der messias, weil sichs so lang verzogen, in eines weibs gestalt solte 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 Rafaello, 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 dient. 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 Grassoccia*). Vgl. auch Ulrich, Festschrift d. Universität Zürich zur 39. Philologen-Versamml. 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.

1. Aus einer Sammlung deutscher Volkslieder und Volksspiele auf fliegenden Blättern gab Mone¹⁾ 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 eynem engel. In des Späten thon.“ Ein Holzschnitt zeigt den Juden und Christen bei Tisch. Der Anfang des Gedichtes lautet:

„In der geschriff fand jch ein list,
in eynem buch in kurtzer Frist“

der Schluß:

„Es werd gesungen früe vnd spat
in diesem thon den Juden zu eym spotte.“

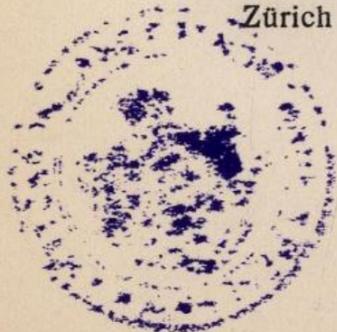
Gedruckt ist es zu Nürnberg durch Kunegund Hergotin. Da mir das Original nicht zugänglich, nur Mones Mitteilungen bekannt sind, läßt sich Sicheres über das Verhältnis dieses Liedes zu andern Fassungen nicht feststellen; es wäre das wichtig vor allem in bezug auf Grimmelshausen.

2. Die Messiasnovelle Grimmelshausens, die im zweiten Teil des „Wunderbarlichen Vogelnests“ (1672) steht²⁾, ist nicht nur eine der besten Fassungen unseres Novellenmotivs, sondern überhaupt eine der trefflichsten Novellen, welche die ältere deutsche Literatur aufzuweisen hat³⁾. 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; Tittmann, Deutsche Dichter des 17. Jahrhunderts, Bd. VII, 1874, S. LXI.



bemerkt, in der Romantechnik der Zeit begründet sind)¹⁾, 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 heftig 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 Vergnügung geben“, er beschloß nämlich, die Rolle des Elias zu spielen, von dem der Messias sollte gezeugt werden.

Schon hier erkennen wir eine glückliche Neuerung Grimmels- hausens. 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 etliche hundert Zettel davon, färbte sie in verschiedenen Farben und schrieb mit goldenen Buch-

1) Vgl. v. Bloedau, Palästra 51 (1908), S. 103 ff.

2) Jesaias 60, 22 *A'ni Adonai b'ittoh aschischenoh*, d. h. „Ich der Ewige werde es zur Zeit schnell vollführen“. Bei Grimmelshausen lauten die Worte: *Oeni Adonai Bocitto Ochysche*.

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 Elend und Verstreung ein Ende haben und hingegen ihr Paradeisich Leben im gelobten Land unter ihrem Moschiach (der zweiffelsfrey allbereit vor der Tür wäre) anfahen sollte“ (S. 108). So erfreut waren sie, daß sie die Zettel, „auf der Post in Poln, in Italiam, 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 Theophanien¹⁾ 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.²⁾

1) Vgl. oben S. 87.

2) Vielleicht knüpft Grimmelshausen an volkstümliche Überlieferungen an; jene Bräuche, 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. 42 ff.

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 Nektanos – in Eliezers Schlafgemach und verkündete ihm als Engel Uriel, seine Tochter sei zur Mutter des Messias auserkoren. 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. Grimmshausen 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 Höllischen 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.“ Überglücklich, 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 Messiasse, beides Unterbrechungen, die die Spannung des Lesers steigern sollen.

sich der Kaufmann, gekleidet in ein „rauhes Haarigs Kleid samt 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.¹⁾ 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 Grimmshausen auch hier einige Züge, die uns schon sonst begegneten, weiter aus. Es war z. B. mehrfach betont, daß das Judenmädchen unter großen Schmerzen niederkam.²⁾ Daraus entwickelte Grimmshausen (S. 122) die falsche Prophezeiung einer wunderbaren, schmerzlosen Geburt: „Ich hatte die Tröppfin 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.³⁾ Auch das baut Grimmshausen weiter aus (S. 122): Einer der allergelehrtesten 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.“⁴⁾ 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 versichert und genugsam verborgen seyn würde.“⁵⁾ Die weiteren Ereignisse, die in den folgenden Kapiteln berichtet werden, muß ich kurz zusammenfassen. Sie sind von der Tendenz beherrscht, die üble

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 Grimmshausen, Programm d. Progymn. Baden 1892/93, S. 79. Auch in lateinischen Schwänken (Poggio, Morlini) und bei Bebel stehen derartige Metamorphosen. 5) Vgl. noch S. 138 f.

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 entrafft 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 Betrug mehr, wie er ihn an dem Judenmädchen ohne Bedenken geübt. 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. Folz 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 Ayrers 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 Recklinghusens *Widerlegung des Jüdischen Talmuds lib. II, cap. 9.*¹⁾

1) 1607 in Goslar erschienen unter dem Titel *Talmud Judaicum*. Ich sah die 7. Auflage ein, 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 Buhlschafften 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 nachstellt, 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 Mägde würden dicke Bäuche 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 vermummt im Schlafzimmer einer reichen Frau einen Geist spielte; doch bekam es ihm übel, vgl. Weyer, *De praestigiis daemonum*, 1583, V 27, S. 610. Das gehört in die Gattung von Schwänken, in denen Pfaffen als Geister umgehen, um mit der Ehefrau den Mann zu betrügen, vgl. Frey, *Gartengesellschaft*, 1556, n. 94 „Von nachtfertigen Geistern“ (ed. Bolte, *Bibl. d. literar. Vereins in Stuttgart*, Bd. 209, S. 110ff., mit Boltes Nachweisen S. 253). Ähnliches auch in: Uhuhu, *Hexen-Gespenster-Schatzgräber- und Erscheinungsgeschichten III*, Erfurt 1786, S. 103ff.

2) Hrsg. von Settembrini, Neapel 1874, S. 24ff. Eine abweichende Fassung hat Imbriani im *Giornale Nap.*, Bd. IX, 1884 (*Due novelle*) veröffentlicht (mir unzugänglich), vgl. Amalfi, *Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde IX*, 1899, S. 39.

Druck 1476 erschien; verfaßt sind die Novellen zwischen 1464 und 1468.¹⁾ Die Szene ist nach Deutschland²⁾ verlegt; der *duca de Lanzhueta*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 suppirà a quello che gli altri mancarono: resterai 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 Betrüger 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 herabwerfen 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 Missa zahlreiche der wohlbekanntenen Kärtchen herab. Aber noch eins soll erprobt werden: das Bibelorakel.⁵⁾ Die – vorher angemerkt – 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. Amalfi, Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde, 9, 1899, 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 Himmelsbriefes, 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 erstenmal 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 ciò atta de cui fidar ne possemo*. 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 harrete 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*.

*galanti*¹⁾ die Geschichte versifizierte²⁾, malt im einzelnen weiter aus³⁾ und ändert einige Namen. Schauplatz ist *un Castel del Norte*, *Padre Paolotto* heißt der Verführer, und das Opfer ist Rosalbe, die Tochter des *Baron di Tukertren 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 giovin 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 Pontanos 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

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, 1899, S. 39 schließt sich ihm an, ohne, wie seine Bemerkungen deutlich erkennen lassen, den Dialog Pontanos nachgeprüft zu haben.

5) *Joannis Joviani Pontani librorum omnium quos soluta oratione composuit* tom. II Basileae 1538, S. 97: *(di) desierunt puellas rapere*. Die Frauen dürfen nicht mehr *venire amplius in deorum complexus: permissum tamen est sacerdotibus, quod eorum sint ministri, ut in eum succedant locum*.

Schatten eines Mönches, der von einem Orden zum andern gegangen war, um seine schamlosen Betrügereien leichter bewerkstelligen zu können¹⁾ 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 Ganzen²⁾ Verwandtschaft mit Masuccios Novelle. Deshalb

1) A. a. O. S. 117 Ch(aron): *Quis tu cucullatus?* U(mbra): *Frater*. Ch: *Ordo qui?* U: *Non semel ex ordine in ordinem transii*. Ch: *Quae causa?* U: *Facilius ut deciperem. Die mulieres audiebam peccata confitentes* (vgl. dazu Boccaccio und sonstige Beispiele), *noctu graecabar in ganeis*.

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 quaenam 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 si coacta quippiam peccasti, levioere poena afficere*. U: *Miseram me, decepta fui*. Ch: *Quid nam per fraudem amisisti?* U: *Virginitatem infelix*. Ch: *Quis te decepit?* U: *Senex sacerdos*. Ch: *Arte qua?* U: *Adibam saepe templa Deum orans ut nuptiae faciles, vir mihi foret e sententia. Ibi tum antistes me collaudare, spem bonam polliceri seque mihi facilem offerre. Igitur ubi saepius me confitentem audit, et simplicitatem agnoscit meam: Desine, inquit, filiola virum a Deo petere, qui te innuptam esse iubeat. Tum ego: quia et tu id pater mones et velle Deum dicis, Deo virginitatem meam do dedicoque. Tum ille me collaudata, quod Deo dedisti filia, id alicui necesse est ecclesiae ut dices. Tum ego, cui nam pater ecclesiae prius eam dicem quam tuae? Atqui, inquit ille, quoniam oblatiunculae istius ecclesiae, meae nomine capi a me possessionem oportet, quo Deo sit acceptior, abi filiola mane ad me reditura. Etenim nocte hac Deum orabo, ut ratam istam rectamque velit esse dedicationem. Tu postquam laveris, novo induta supparo ad me redi. Nihil enim nisi mundum fas est nos attrectare, hocque in primis effice, sola ac sine teste ut venias. In iis enim quae deus manu capit, nulli adhibendi sunt testes. Das Weitere mag selbst nachlesen, wer dazu Lust verspürt; ich hebe nur hervor, daß in diesem frivolen Spiel mit liturgischen Zeremonien auch die Dreizahl eine große Rolle spielt: *ter osculatus . . . , ter haec cecinit*. [Dieser*

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 heiter 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 verderbten Klerus sind allerdings von maßloser Schärfe und von beißendem 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 Liebesdichtung übernommen werden, vgl. M. v. Waldberg, Zur Entwicklungsgeschichte der schönen Seele bei den spanischen Mystikern (Literarhistorische Forschungen, hrsg. von Schick und Waldberg, Heft 41, 1910, S. 30f.). Das Mädchen berichtet mit wachsendem Ekel und bricht endlich aus in den Wunsch: *utinam tunc exirasse miseram. Ch: Quomodo deceptam te postea sensit? U: Dum ille studiosus fundum colit suum, gravida facta sum tandemque e partu mortua. Ch: Numquid non ille te absolvit morientem? U: Absolvit. Ch: Laeta esto. Nam iudices et ipsi absolvent.* Man kann sich des starken Eindruckes, 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*.¹⁾ Dieses Beispiel sowie andere Nachwirkungen von Masuccios Novelle konnte ich nicht nachprüfen.²⁾

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 Streitfrage, ob Antoine de la Salle der Verfasser ist, nicht eingehen³⁾; 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.⁴⁾ 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 un angel du Createur, qui devers toy m'envoye toy annuncer et commender, par les haulx biens qu'il a voulu en toy enter, qu'il veult par un hoir de ta chair, c'est assavoir ta fille, l'Église son espouse reunir, reformer, et à son estat deu remettre. Et veez cy la fasson: Tu t'en gras en la montaigne devers le saint hermite, et ta fille luy meneras, et bien au long luy compteras ce que à present Dieu par moy*

1) Hrsg. von Felix Frank; no. 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; Amalfi a. a. O. S. 39.

2) Toldo und Amalfi verweisen noch auf Aloise delle Fabrizi, *A chi ha ventura, poco senno basta*. Die Heldin heißt Barbara. Nicht zugänglich ist mir auch Paolo Regio, *Siracusa*, und Imbriani, *Frode Sacrilega*, Neapel 1885, 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, Lafontaine, IV, S. 453, machen auf eine *fabula Poggiana „Papae fabricator“* aufmerksam; ich kann sie nicht finden, trotzdem ich mehrere Ausgaben der Facetien Poggios daraufhin durchsuchte.

te commende. Il cognoistra ta fille, et d'eulx 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 m'en vois, obéy 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 lumière.* 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 vedoua, che figliuola partorirebbe di lui un figliuolo, che sarebbe poi Pontifice Romano, il che non successe poi.*¹⁾

7. Lafontaines „*l'ermite*“, 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 Verführer: 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 volontés de Dieu ton créateur,
ne tarde plus, va-t-en trouver l'ermite
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 naîtra“*. In der folgenden Nacht wieder die gleiche Stimme, und dieser dritten Aufforderung folgt nun auch

1) *Ducento Novelle, Venetia* 1609, no. 80, S. 215 ff.

2) Vgl. Regniers Lafontaineausgabe, 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 vint détruisit les châteaux,
fit avorter 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 Boccacce*, 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 dûment 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 Bebel's Facetien (II 113): *De fratre Minore monialem gravidam red-*

1) Vgl. Regnier, S. 453; ebenda S. 573 ist der *Faiseur de Pape* abgedruckt.

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

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

4) Ich benutzte die seltene Erstausgabe Zippelzerbst 1656 (no. 116, S. 79f.), die mir M. v. Waldberg gütigst zur Verfügung stellte. In der späteren Ausgabe „*Neuvermehrte lustige Gesellschaft*“ ist die Nummer die gleiche. Die Ausgaben des vielgelesenen Schwankbuches sind zusammengestellt bei F. Gerhard, Joh. Peter de Memels *Lustige Gesellschaft*, Heidelberger 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, iunioris amplexu fruare, ut inde episcopum procrees*. 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 morigera, ideo in poenam peccati filiam peperit*.

10. Auch diesen Schwank hat Kirchhof im Wendunmuth¹⁾ übernommen; ein Abdruck davon steht in Scheibles Schaltjahr II, Stuttgart 1846, S. 226 ff.

11. In wenig geschmackvoller Weise hat Doni (16. Jahrhundert) 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 gelungene 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 Michael⁴⁾, Gottes himm-

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

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

3) Krauß, Anthropophyteia I, 1904, S. 307 ff. Vielleicht enthalten 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.“ 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 Zwillingsöhne 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 ihn mit der goldenen Krone Kaiser Konstantins bekrönen. Heilig, Heilig, Heilig!“ Sofort begibt er sich an seinen Platz zurück, stellt sich schlafend und stumm, läßt sich wecken und führt aus, was man ihm sagt und gewinnt 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.¹⁾

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.²⁾

1) „Das ist eine Wandersage“, 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 — allzu bescheiden — um ändern nicht vorzugreifen.

2) Vgl. meine Antiken Heilungswunder, S. 179; 183. Wenn ich dort an einen Zusammenhang der Heiligenlegenden mit der antiken Wunderparodie 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 Frate 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 regsamere 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 Abenteuer 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 Erzählliteratur in die Legende. Vielleicht werde ich gelegentlich auf die weitverzweigte 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): Μαργίτην . . . γήμαντα δὲ μὴ συμπεσεῖν τῇ νύμφῃ, ἕως ἀναπειθεῖσα ἐκείνη τετραυματίσθαι τὰ κάτω ἐσκήψατο, φάρμακόν τε μηδὲν ὠφελήσειν ἔφη, πλὴν εἰ τὸ ἀνδρείον αἰδοῖον ἐκεῖ ἐφαρμοσθεῖη. καὶ οὕτω θεραπείας χάριν ἐκείνος ἐπλησίασεν. Also eine schlagende Parallele zu so vielen unsauberen Facetten der Renaissance und derben 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.¹⁾

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, begegnen 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.²⁾ 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 verhelen, ich

1) Vgl. die außerordentlich wertvollen Ausführungen von M. v. Waldberg, Zur Entwicklungsgeschichte der „schönen Seele“ bei den spanischen Mystikern (Literarhistorische Forschungen hrsg. von Schick u. Waldberg, Heft 41, Berlin 1910, S. 17 f.).

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

empfang Jesum und hab ihn umgeboren“ und zeigt ihnen das Kindlein. Und da sie also in großer Freude war, erwachte sie.¹⁾ 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 berichtet²⁾: 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 Anblick und Berührung und bewunderten die Wahrheit. Danach erschien ihr am gleichen Tage im Hochamt die Mutter Gottes und sprach zur Braut: „Tochter, du wunderst dich über die Bewegung, die du in deinem Herzen spürst. Wisse, daß es kein Trug ist, sondern eine Darzeigung des Gleichnisses meiner Süßigkeit 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 ungemeiner Eile aus meinem geschlossenen jungfräulichen Schoße gegangen.

1) Vgl. Philipp Strauch, Margaretha 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) Da mir die *Revelationes caelestes sanctae matris Birgittae* (München 1680) nicht zur Hand sind, folge 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 alternd der Sohnsfrau die Last aufladen und sie unterweisen, was im Hause zu tun sei, so wollen Gott und ich, in den Herzen der Menschen alt geworden und von ihrem Liebesmangel erkaltet, 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 wer“¹⁾, oder wenn es von Christina Ebner heißt: „an dem heiligen osterabent sich mert die gnade gotes in ihrem herzen in unsprechenlicher reichheit also daz sich die gnade übergoz uz der sel in den leip und in alle ire glider, daz si von gnaden besezen und beswert was als ein swangere frau eins kinds“²⁾.

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. Jhrds., veröffentlicht von Roth, Alemannia XXI 1893, S. 113.

2) Strauch a. a. O. S. 312, Buber a. a. O. S. 95. Ähnliches auch bei Margaretha Ebner (1291–1351) und sonst, vgl. Strauch a. a. O. S. 120, 10ff. und die Anm. 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 Fareinisten, 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 den scheinbar so freien Gestalten jener verwegenen, frivolen 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 Gehörstäuschungen. 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 Pseudomessias 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 Fareinisten als göttliche Wesen verehrt werden.¹⁾ Die Phantasie und Laune eines italienischen Novellisten kann nicht übermütiger 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.

I. 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 schildert 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 heftig durchgeprügelt. (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 Goltwurm 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, sì come io soglio star sempre, io vidi subitamente nella mia cella un grande splendore, nè prima mi pote' volgere par veder, che ciò fosse, che io mi vidi sopra un giovane bellissimo con un grosso bastone in mano, il quale presomi per la cappa, 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 et altre buone cose* wohlgestärkt (man denkt an Elias und den *padre spirituale* Masuccios²⁾) hüllt 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 oggi di riprendere le celestiali bellezze die Madonna Lisetta, la quale io amo da Dio in fuori sopra ogni altra cosa. Über den Wundertypus, 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 Grimmelshausens 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 anderm 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 Paraboscus²⁾ übergegangen.

3. Den Novellen Castis stehen die *Novelle galanti* des Padre Atanasio da Verrocchio, unter welchem Namen Domenico Batacchi 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 „Münch Albrecht“ erzählt.

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

2) Diporti, 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 Verrocchio-Batacchis 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 Wirdtzburgk einer jungen frawen 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 Boccatianas*. 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 Scheibles Schaltjahr II, 1846, S. 46ff. Jetzt in Boltes Montanusausgabe, Bibliothek d. liter. Vereins, Bd. 217, S. 63ff., 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. literar. Vereins Bd. 51. Die Grimmsche Identifikation Arigos mit Heinrich Steinhöwel, dem Übersetzer der *clarae mulieres*, ist aufgegeben. 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, Ztschr. f. deutsche Philol. 35, 1903, S. 106ff. äußert Bedenken.

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

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

7) Vgl. oben S. 70.

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

erwähnten deutschen Ausgabe von Remigius' *Daemonolatria* (I 3, Hamburg 1693, S. 49ff.) 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 (*Lauingae* 1600, tom. II, S. 600f.).

10. Eine deutsche Übersetzung unter dem Titel „Der verliebte beichtvatter“ 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, Neuauffgerichteter Schau-Platz S. 171 als Quelle genannt wird) und

12. „Der verliebte Beicht-Vater“ in dem Sammelbuch des Caprimulgus Ridiculantius: „Der recht außgemusterte und wohlqualificirte 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 *fryer Albert*,

Dieweil aber vil Münche vnnnd Pfaffen jre gute ruhige faule tag, darzu jr gut essen vnd trinken haben, vnd aber in stand der Ehe sich nit begeben dörrfen, solte es ein wunder seyn wenn sie noch erscheinungen machten, damit sie desto bass jr bulschafft möchten ausrichten? Von den wil ich jetzt nichts sagen.“

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

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 Lezetta*“.¹⁾

14. Die zweite Erzählung in Tarltons *Newes 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 Whetstones *Heptameron of Ciuill 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 empfangen. 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 Ayrers „Verlarffter St. Franciskus“ zurückgeht (darüber unten mehr). Hat Whetstone vielleicht diese französische Version gekannt? Dann könnte der Umstand bedeutungsvoll sein, daß er diese Novelle gerade einem Franzosen, dem Mounsier Bergetto, in den Mund legt. Whetstone kannte französische Quellen, sowohl dem *Heptaméron des Nouvelles* der Königin von Navarra wie den *Nouvelles récréations* 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 Salviati (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; 35 f.; 39.

2) *Fryar Albert made a young Venetian Gentlewoman beleue, that God Cupid was falne in loue 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.

Weinreich: Der Trug des Nektanebos.

18. Favart machte ein Lustspiel daraus: *Isabelle et Gertrude, ou les Sylphes 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 ed 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 ver-raten, 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 Seufzer 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 Sylphen, 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 Sylphen 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 aemulatus 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 Jovis cum ea comesurum venire*. (Dies Verkündigungsmotiv wohl aus Masuccio entlehnt; das Theoxenion ein christliches Gegenbild zum antiken bei Paulina.) Der Patrizier kommt wohl verkleidet: *commodatis laciniis, velo et diadmate Christi, quibus Passionis tempore convices utebantur circa primam vigiliam ad domum matronae convolavit, janu-*

1) Löwen ist auch als Voltaireübersetzer 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 renuntiavit. 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 gerettet 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 *παρὰ ὑπόνοιαν* die Wendung eintreten.

2. Ich habe oben S. 125 unter den Nachahmern Boccaccios *Castis L'arcangelo Gabriello*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 forderte 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) *Novelle 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 celuy qui ne pouvoit croire telle chose) le vindrent chercher jusques au liect, et le remenèrent un peu plus rudement qu'il n'éstoist 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 Ayrrer 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 devoit sans doute naistre un grand personnage.*

3) *Luy alleguant plusieurs exemples sur ce sujet qu'il inventa, et qu'il luy fut aysé de luy faire croire, veu sa simplicité: et comme elle estoit versee 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 paindre 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 destinee au Chef des Apostres?* Zitternd antwortet die Frau, es sei der hl. Johannes. „*Il a menty*“, ruft Petrus, „*l'imposteur qu'il est, je suis S. Pierre, voylà les clefs de Paradis, que j'ay sur moy, personne ne luy 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 verrichtete 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 Küster 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 Marmontel.

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

zum Essen an¹⁾, 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 Prügeln wieder ins Paradies zurück. Dann entdeckte sich der Neffe 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 Meisterlied²⁾, 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 Frate Alberto überein: es ist wieder der nichtswürdige Beichtvater, der von der frommen Kaufmannsfrau Hovett vernimmt, daß sie besonders den hl. Franziskus verehere. Daraufhin (in dieser Form ist das Motiv neu) verkündet er ihr die Erscheinung des Heiligen. Hoherfreut 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 angeregt³⁾, bearbeitete ihn Ayrer, und zwar gleich zweimal, in einem Fastnacht- und Singspiel „Der verlarfft S. Franciscus mit der schönen Venedischen Wittfrauen“.⁴⁾ 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) Hrsg. und besprochen von J. Bolte, *Alemannia* XXII, 1894, S. 164 f.

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

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

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

Die handelnden Personen sind Leonora, die junge, vielumworbene Wittfrau, 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 „Gsicht“ 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 Püschel Schlüssel“ nicht und entlarvt den ‚verlarfften S. Franciscus‘.³⁾ Der Gang der Handlung im Singspiel ist im wesentlichen der gleiche; natürlich kommen kleine Varianten

3025 ff.; das Singspiel auch bei Tittmann, Schauspiele aus dem 16. Jahrhundert (1868), II, S. 297 ff. Die Abfassungszeit 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 Ayrsers, Diss., Leipzig 1892, S. 38.

2) Darüber entspinnt 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 Gsicht auch Offenbarung sind, Die einn Gott schickt zu“.

3) Der war „verkleid mit einem andern Part oder Larffen, hat in Händen und Füßen, wie auch in den Seiten, Nägelmahl“. 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.¹⁾ 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.):

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

Also ein Einschlag vom „Messiastypus“ her; vielleicht aus der französischen Quelle, auf der Ouvilles Fassung beruht?²⁾

In dieser kurzen Inhaltsübersicht über Ayrsers Spiele konnte nicht zur Geltung kommen, wie starke Übereinstimmungen in Einzelheiten zwischen ihnen und Grimmelshausens Messiasnovelle sich finden.³⁾ 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 Eliezer 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 Ayrsers Singspiel ist noch im Jahr 1655 nachweisbar⁴⁾; es mag wohl sein, daß Grimmelshausen einmal eine Aufführung gesehen hat; vielleicht war ihm auch ein Druck von Ayrsers Dramen zu Gesicht gekommen.

1) Am Schluß wird die Moral der Geschichte dick unterstrichen und eindringlich vor den Wölfen im Schafspelz 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 aufzupropfen, wie ihn Casti unternahm, als eine unorganische Bildung erscheinen muß.

FÜNFTES KAPITEL

LE SYLPHE

Le comte de Gabalis ou entretiens sur les sciences secrètes hieß 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 benutzte 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. 76f.

4) Vgl. S. 95: *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. Telle femme pense embrasser son mari, qui tient entre ses bras un salamandre; et telle fille iureroit*

Über den Schicksalen dieses Buchs waltete eine gewisse Ironie: es war geschrieben, um die im 17. Jahrhundert herrschende Kabbalistik, den Hang zu Geisterseherei 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. Le 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, für die Tante darf er nur *des sentiments purement spirituel* zeigen. An Einzelheiten hebe ich hervor, das Uranias verstiegene Schwärmerei auf die Lektüre schlechtverstandener Bücher zurückgeführt wird (S. 4): *Et le Sylphe* (also doch wohl Crébillons Roman) *et Gulliver 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 vaudeville moral*“, wie ihn Marmontel nannte²⁾, gab wohl, neben Crébillons *Sylphe*, der Madame de Gomez die Anregung zu einer ihrer zahlreichen, sehr moralischen Novellen: *Le Genie* (1732 geschrieben).³⁾ Auch hier wieder eine Heldin, Leontine, die keinen heißeren Wunsch kennt, als den nach dem *commerce des Intelligences celestes*. 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) Levrient, *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 Bülow's 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 genie bienfaisant que chercheit 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 Claveçin), 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 Geisterschwärmerei 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. 158 ff. 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 maudits livres de Cabale*.

Saint-Foix wurde von J. Elias Schlegel 1750 übersetzt; der *Sylphe* steht Bd. I 4, vgl. Gödecke, Grundriß², II, S. 366, 26.

5. Auch diese Komödie wurde günstig aufgenommen, der Stoff war noch immer wirksam, so daß ihn Moncrif *avec tout le sentiment et toute la délicatesse possible* in dem Ballett *Zélinde* wieder benutzte. Die Aufführung war am 17. März 1745.¹⁾

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 anwohnen¹⁾ 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) *Contes Moraux, Oeuvres choisies*, I, Paris 1824, S. 132 f.: *L'opéra de Zélinde, dans sa nouveauté, avait le plus brillant succès. Élise 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 le 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'apparition 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 den Abbé de Voisenon:

*Ma baigne était fort peu de chose;
On la taille en beau diamant
Honneur à l'enchanteur charmant,
Qui fit cette métamorphose!*

1) Vgl. Lenel, *Marmontel*, S. 228ff. Fürst a. a. O. S. 110f., der eine vielleicht zu einseitige, 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* entbieten.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*** (= Quantant), 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 Clapisson 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 Salamandre*⁴⁾, *un dieu subalterne, habitant de feu, qui doit être le possesseur de vos charmes*. Julie kann nun diesen Gedanken nicht mehr los werden, weder 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 *un globe de feu, qui se soutenoit de lui même et qui sem-*

1) Vgl. Lenient 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. 338f. wird eine nähere Beschreibung gegeben: Die Salamander sind Geister, *qui vivent dans le feu; ils prennent souvent la figure humaine, lorsqu'il leur prend envie de se répandre parmi les humains*; man vgl. damit die ganz ähnlichen Lehren des Grafen Gabalis a. a. O. S. 20ff.

*bloit 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 divin* 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 *auroit quelque chose divin et quelque attribut d'une émanation céleste* (S. 382).

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 Sarít Sá-gara, die Somadeva im 12. Jahrhundert in Sanskritverse brachte; sie beruht auf älteren Quellen, der Brihâtkathâ des Guṇâdhya, der im 1. oder 2. Jahrhundert n. Chr. in Prakrit schrieb.¹⁾ Im zweiten Buch erzählt Somadeva die Geschichte der schönen Bajadere Rûpinikâ.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 Vibhîshana, 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 Rûpinikâ. 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.“ Rûpinikâ, 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 Dunlop-Liebrecht, S. 489 Anm. 309, und Kurz, Deutsch. Bibl. VI, S. 429 geben.) *The Kathá Sarít Ságará translated by C. H. Tawney*, 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 Rûpinikâ, der der König die Freiheit schenkte.

Das ist in kurzen Zügen die indische Novelle, deren Einkleidung singulär 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

1) Benfey, Panchatantra, Leipzig 1859, Bd. II, S. 48 ff., vgl. Bd. I, S. 158 ff. Pañcatantram (Textus ornatior), übersetzt von R. Schmidt, Leipzig 1901, S. 54 ff.

2) Tantrākhyāyika, übersetzt und eingeleitet von J. Hertel, Leipzig 1909; über die Datierung vgl. Hertel, Bd. I, S. 20 ff.; 40. Hertel setzt es um 200 v. Chr., seine Gründe scheinen jedoch nicht durchschlagend zu sein, vgl. Winternitz, Deutsche Literaturzeitung, 1910, S. 2764 ff. 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.

und Segen wird dir zuteil! Beständig naht sich in der Nacht der erhabene Nârājana deiner Tochter.“ Beide belauschen die nächste Erscheinung des Vishnu, und nun ist auch der König übergelukkig: „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 Benfey in ihr die schönste Erzählung des Panchatantra erblickte.¹⁾ Sie erfuhr denn auch manche Nachahmungen, auch Abwandlungen.

3. Die buddhistischen Züge schwinden und der Ausgang ist verändert in der „Geschichte Maliks und der Prinzessin Schirin“ in Tausend und ein Tag.²⁾ Der Held ist (wie im Panchatantra) ein Weber, der, als Sohn eines reichen Kaufmanns geboren, verschwenderisch lebte. Als er sich fast zugrunde ge-

1) I, S. 159. Wenn er sie freilich 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 Benfey weder Grimmshausens Messiasnovelle noch irgendeines der antiken Beispiele kennt. Vgl. die Ablehnung durch L. di Francia, *Giornale Storico della Letteratura Italiana* XLIV, 1904, S. 56 ff.

2) Zugänglich ist mir nur die Ausgabe von P. Ernst und F. P. Greve, Leipzig 1909, Bd. II, S. 40–63. Benfey I 161 verweist auf *Cabinet des fées*, XV 37; deutsche Übersetzung von Prenzlau, III, S. 33 ff.

richtet hatte, beschloß er auszuwandern und flog auf einer Kiste (der indische Garudavogel paßte nicht mehr in die islamitische 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 Panchatantra). 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 erbost über die Leichtgläubigkeit seiner Tochter und beruft 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 Anm. 1. 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? Modammed 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 Panchatantra völlig abweicht.

4. Beide Versionen erscheinen kontaminiert in der „Geschichte vom Arbeiter als Todesengel Izraël“ aus Tausend und eine Nacht.¹⁾ Hier erhält ein Arbeiter einen fliegenden Stuhl, durch dessen Hilfe er des Sultans Schwiegersohn wird, indem er sich für den Todesengel Izraël ausgibt. Während er bei der Prinzessin ist, verbrennt der Koch zufällig den Stuhl. Der Arbeiter ist

1) Nach Scott, *Tales, Anecdotes* 1–37 (mir unzugänglich) mitgeteilt von Benfey I, S. 162. Was Benfey sonst an Geschichten aus 1001 Nacht anführt, hat, wie auch die russischen Märchen (Dietrich, no. 11, Vogel, S. 99 ff.) 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 freigebiger 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 herflog, 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 schilt ihn Betrüger, will ihn totschiagen, da erscheint der hl. Nikolaus,

1) v. Wliskoeki, Zeitschrift d. deutschen morgenländischen Gesellschaft XLII, 1888, S. 117ff.; derselbe, Volksdichtungen der siebenbürgischen und südungarischen 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 Morlinis 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 Abenthewr“ vor, Feuerströme erfüllen den Saal, es blitzt und donnert. Dann erscheint Faust als Mahomet und begrüßt den Sultan: „Gegrübet 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 bestätigen die Haremdamen: „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 Neuausgabe des Faustbuchs veranstaltet.

2) Er verzaubert das Schloß, indem er es sechs Tage lang mit dichtem Nebel umgibt. Verdoppelung der drei Tage, die Zeus als Amphitruo bei Alkmene weilte?

Nacht die und die gefordert, sie beschlaffen, 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 gespänst“, was jedoch die Haremsdamen entschieden bestreiten. „Solchs machte dem Türckischen Keyser viel nachdenckens, daß er in großem Zweifel stunde“.

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 Heldentaten Fausts werden von David Schuster, Mahomets und Türcken Greuel, Frankfurt 1664, S. 20, berichtet, natürlich aus dem Faustbuch, das zwar nicht genannt ist. Ebenda wird auch erzählt, Mahomet habe einer Frau, die ihm nicht zu Willen war, eine schwere Unterlassungssünde vorgeworfen, „weilen sie dadurch 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 berühren. 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 Panschatantra 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“¹⁾ die Grundlinien unverrückbar gezogen hat. Seiner Anregung folgend untersuchte August Marx in einer feinsinnigen Arbeit das Verhältnis griechischer zu indischen Märchen²⁾, und in ähnlichem Sinn wie Rohde sprachen sich auch Crusius, Wilamowitz und andere³⁾ aus.

1) Verhandl. d. XXX. Philol.-Versammlung zu Rostock 1875, Leipzig 1876, S. 55 ff., jetzt im Griech. Roman²⁾, 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. albanesische Märchen, S. 9 ff.; Mannhardt, Wald- und Feldkulte II 78; Singer, Schweizer Märchen, S. 70 f.; Bédier, *Les Fables*, Paris 1893, vgl. Wurzbach, Jahresberichte über roman. Philologie IV, 1895, Abt. II, S. 2; Steinthal, Zeitschrift f. Völkerpsycho-

Wenn sich heutzutage kaum noch jemand finden wird, der wie Benfey 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 Benfey 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 *ἱερός λόγος*, 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. 118ff.; Smith, *Graeco-Roman influence on the civilisation of Ancient India* (*Journal of the Asiatic society of Bengal* LVIII Part I, 1889, S. 107ff.); 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. 15f.) gegeben.

Aber die andere Frage erhebt sich nun: sind jene reizvollen Gebilde, die Geschichte der schönen Bajadere Rûpinikâ, 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 Vermittelung 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 büßen 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 Hegesippversion der Paulina-Mundusgeschichte siehe oben S. 74f.

2) M. Landau, *Quellen des Decamerone*, S. 293f. Vgl. jetzt auch di Francia, *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, XLIV, 1904, S. 56ff.

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 Garudavogel, 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: „*I cognati di lei, li quali, senza alcuna cosa dirle, si posero in cuore di trovare questo Agnolo e di sapere, se egli sapesse volare*“.

3) S. 220: „*I cognati della donna entrati nella camera trovarono, che l'Agnolo Gabriello, quivi avendo lasciate l'ali, sa n'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, pericidè che vegnendo in corpo umano, come egli verrà, non potrebbe entrare, se non per l'uscio*.

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 Grimmelschhausens, 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 Grimmelschhausen 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 divorum thalamos iniere 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 Moschiach zu einem großen Fürsten des Volkes gemacht werden und aller deiner und des Volcks Israel Feinden Untergang und Verderben, deine und der deinen Hochheit aber mit Lust sehen“. Er lügt 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.¹⁾ 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 Fall²⁾, 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, beiläufig 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 belebte Geisterwelt 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 vorhergehenden Seite überhängende Anmerkung.)

- Abraham a Santa Clara 98.
 Abulfaouaris 83 ff.
 Ps.-Äschines (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 Bernai 50.
 Alexandros von Abonuteichos 88.
 Alfred, König von England 52.
 Ambrosius und Hegesippus 23,3. 75.
 Ammon 1 ff. 8. 89 f. 136.
 – als Schlange 12.
 Amphitruo 2A. 38. 140. 153.
 Andersen 154.
 Anubis 19 ff. 25 f. 27,3. 65. 84. 156.
 – moechus (Mimus) 25 ff. 38.
 Apuleius und milesische Novellen 37,4.
 Arigo 126.
 Astrologen verspottet 16 f.
 Ayrer 106. 129. 133. 135.
- Babiloth 60.
 Baltus 72.
 Banello 67 f. 124,2.
 Barry 89 f.
 Batacchi 125.
 Bayle 73. 79. 85.
- Bebel 99. 115.
 Beichte 70,1. 123,1.
 Bibelorakel 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.
 Cointreau 145.
 Crébillon 140.
- Delrio 70. 78 f. 126.
 Digonia (Dionysos?) 46.
 Dionysos 7 f. 12 f. 46.
 Doni 116.
 Dreizahl 92. 95. 104. 113. 136.
- Ekkehart von Aura 47.
 Elagabal 87,2.
 Elias 102 ff.
 Erotik, religiöse 22. 29 ff. 111,2. 118.
 Estienne 133.
 Euripides 40 f.
 Eusebius (Historia de preliis) 63.
 Eustache von Kent 51. 53 f.
 Evangelist, der fünfte 107 ff.
 Exempla 64 f. 66 f. 77. 97.
- Fagan 141.
 Fareinisten 122.
 Faust 153 f.
 Favart 130. 144.
- Firdausi 43.
 Fliegende Kiste 150.
 Fliegender Koffer 150.
 – Stuhl 151.
 – Vogel aus Holz 147 ff. 152.
 Flugmotiv 159.
 Flußgott, Ehe segnend 39.
 Flußwasser, fruchtbar machend 39,1.
 Folz 98. 106.
 Fontenelle 72. 78. 80. 85.
 Fortini 100.
 France, Anatole 22,1.
 Fuselier 81.
- Gabalis 139 f. 141 f. 144.
 Geburt Jesu in Mystik 119 f.
 –, schmerzlose 99. 105. 119.
 Geister, erscheinende 107.
 Girards Prozeß 30.
 Glykas 42.
 Goldenes Haar 5,3.
 Goltwurm 67. 70. 123,1.
 Gomez, Madame de 141 f.
 Gorionides s. Josippus.
 Gottfried von Viterbo 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.
 Heilungswunder 117 f.
 Heinrich von Beringen 65.
 Herakles 2A. 7 f. 12 f. 35,2. 139
 Herold 97.
 Heros als Schlange 15. 16,1.
 Himmelsbrief 59 f. 87,1. 103. 108 f. 131. 142.
 Hochzeitsbräuche 34 ff. 38 ff.
 Homer s. Margites.
- Hondorff 66 f. 78.
 Hungertod als novellistisches Motiv 21. 157.
- Jacobus von Cessolis 64.
 Ibsen 32 ff.
 Indien, Heimat der Novelle? 155 ff.
 Isis 65,8. 84 f.
 Isiskult in Rom 18 ff.
 Iosephos 18 ff. 64 ff.
 Josippus 45.
- Kallirrhoe 34 ff. 72 f. 79 ff.
 Kedrenos 42.
 Kirchhof 71. 99. 106. 116.
 Könige, Göttersöhne 1.
 Korners Chronik 92.
 Kunrat von Ammenhausen 65.
 Kyng Alisaunder 53 f.
- Lafontaine 80. 82. 114.
 Lambert le Tort 50.
 Lamprechts Alexander 56 f.
 Lantier 82.
 Lavater 70. 78. 126.
 Leibniz 62.
 Lessing 11A. 129 f.
 Libro de los enxemplos 66.
 Löwen 130.
 Lukian 87 ff.
 – und milesische 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.
 Memel 115.
 Messianismus 122.
 Messiasgeburt 91 ff.
 Milesische Novellen 37.
 Mimus 25 ff.
 Mohammed 150. 153.
 Molinos 29.

- Monachus Kirsgartensis 97.
 Moncrif 142.
 Mond, Vergleich der βασιλεια mit 5,1.
 Montanus 126.
 Morlini 109. 131. 153.
 Moses von Khoren 43.
 Mundus 17ff. 64ff.
 Mysterien 10f. 17. 21. 28ff. 84.
 Mystik 28ff. 118ff.
 Nektanebos 1ff. 42ff. 91. 158.
 Nizâmî 43.
 Novellen, Zusammenhang orientalischer u. okzidentalischer 155ff.
 Olympias 1. 4ff. 44f. 52ff. 61f.
 — auf Münzdarstellungen 9f. 14.
 Ouville 133.
 Ovid 41.
 Panard 141. 145.
 Pantschatantra 148f.
 Parabosco 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.
 Quetant 145.
 Quietismus 30, vgl. 85f.
 Quilichinus von Spoleto 48.
 Remigius 71. 127.
 Renout 82.
 Rogiers 52.
 Roy 82.
 Rudolf von Ems 58.
 Sachs 62f.
 Saint-Denis 113.
 Saint-Foix 142.
 Saint-Georges 145.
 Salamander, Feuergeist 139. 145.
 Saturnus in Alexandria 27f. 78f. 156.
 Schachbücher 64f.
 Schiller 140.
 Schlange 7ff.
 — Ammon heilig 12.
 — im Kampf helfend 15f. 49. 157.
 — in Mysterienbräuchen 10ff.
 — weisendes Tier 10.
 — zeugend 9ff.
 Schlangenfleisch, gegessen, macht fruchtbar 11A.
 Schlangengestaltige Götter 8ff. 15.
 Schlangensöhne 10,4. 68.
 Seelenhochzeit 29.
 Seifrieds Alexander 60.
 Selbstmord, als novellistisches Motiv 67. 157.
 Semele 6,3. 41. 68,1. 86.
 Skamandros und Kallirrhoe 34ff. 79ff. 156.
 Somadeva 147f.
 Steinhöwel 76. 126.
 Sylphen 89. 131. 139ff. 161,1.
 Synkellos 42.
 Tantrākhyāyika 148.
 Tarlton 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. 76A.
 Vishnu 147ff.
 Voltaire 71. 125,3. 129ff. 144.
 Walter von Chatillon 47f. 53f. 55.
 Weyer 67. 69. 78.
 Whetstone 68. 128.
 Wieland 73. 83ff.
 Wood 82.
 Zauber 6. 45.

Einleitung in die Altertumswissenschaft. Herausgegeben von Alfred Gercke und Eduard Norden. 3 Bände. Lex.-8.

- I. Band. 1. Methodik (A. Gercke). 2. Sprache (P. Kretschmer). 3. Antike Metrik (E. Bickel). 4. Griechische und römische Literatur (E. Bethe, P. Wendland und E. Norden). [XII u. 588 S.] 1910. Geh. *M.* 13.—, in Leinwand geb. *M.* 15.—
 II. Band. 1. Griechisches und römisches Privatleben (E. Pernice). 2. Griechische Kunst (F. Winter). 3. Griechische und römische Religion (J. Wide). 4. Geschichte der Philosophie (A. Gercke). 5. Exakte Wissenschaften und Medizin (J. L. Heiberg). [VII u. 432 S.] Geh. *M.* 9.—, in Leinw. geb. *M.* 10.50.
 III. Band. 1. Griechische Geschichte (C. F. Lehmann-Haupt). 2. Hellenistisch-römische Geschichte (G. Beloch). 3. Geschichte der Kaiserzeit (E. Kornemann). 4. Griechische Staatsaltertümer (B. Keil). 5. Römische Staatsaltertümer (K. J. Neumann). 6. Epigraphik, Papyrologie, Paläographie (B. Keil). [ca. 20 Bogen.] Geh. ca. *M.* 8.—, in Leinwand geb. ca. *M.* 9.50. [Unter der Presse.]
 Bei Bezug aller 3 Bände ermäßigt sich der Preis auf ca. *M.* 25.— (geheftet) und ca. *M.* 30.— (gebunden).

Das Werk will zunächst dem Studenten, aber auch jüngeren Mitforschern an Universitäten und Gymnasien ein Wegweiser durch die verschlungenen Pfade der weiten Gebiete der Altertumswissenschaft sein. Den Blick auf das Große und Ganze unserer Wissenschaft zu lenken, ihr die möglichst gesichert erscheinenden Resultate der einzelnen Disziplinen sowie gelegentlich die Wege, auf denen dazu gelangt wurde, in knappen Übersichten zu zeigen, auf Probleme, die der Lösung noch harren, aufmerksam 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, zu dem Haupt- und Grundbuche der klassischen Altertumswissenschaft werden dürfte.

Zu dem Werk wird nach Drucklegung aller 3 Bände ein General-Register hergestellt, das jedem der Bände unberechnet beigegeben werden soll. Für die Bände I und II wird dieses Register den Besitzern gratis nachgeliefert; die Bände erhalten einen Falz angefügt, in den das Register leicht eingehangen werden kann.

Staat und Gesellschaft der Griechen und Römer. (Die Kultur der Gegenwart. Teil II, Abt. 4, 1.) [VI u. 280 S.] Lex.-8. 1910. Geh. *M.* 8.—, in Leinwand geb. *M.* 10.—

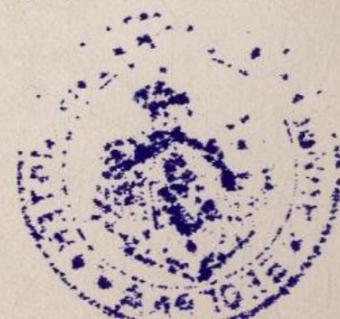
Inhalt: I. U. v. Wilamowitz-Moellendorf, Staat und Gesellschaft der Griechen. II. B. Niese, Staat und Gesellschaft der Römer.

Die Darstellung von Staat und Gesellschaft der Griechen gliedert sich entsprechend dem allgemeinen Gange der Geschichte in die hellenische, attische und hellenistische Periode. Vorausgeschickt ist eine knappe Übersicht über die Griechen und ihre Nachbarstämme. In der hellenischen Periode soll wesentlich die typische Form des griechischen Gemeinwesens als Stammstaat anschaulich werden, danach die entwickelte athenische Demokratie, endlich das makedonische Königtum und neben und unter diesem die griechische Freistadt. Die Gesellschaft kommt wesentlich nur so weit zur Darstellung, als sie die politischen Bildungen erzeugt und trägt. — Der Abschnitt über den Staat und die Gesellschaft Roms schildert den in drei Perioden: Republik, Revolutionszeit und Kaiserzeit sich vollziehenden Entwicklungsprozeß der kleinen Stadtgemeinde zu dem weltbeherrschenden Imperium Romanum sowie dessen allmählichen Verfall und Untergang.

Die romanischen Literaturen und Sprachen mit Einschluß des Keltischen. (Die Kultur der Gegenwart. Teil I, Abt. 11, 1.) [VII u. 499 S.] Lex.-8. 1909. Geh. *M.* 12.—, in Leinwand geb. *M.* 14.—

Inhalt: H. Zimmer, Sprache und Literatur der Kelten im allgemeinen. — K. Meyer, die irisch-gälische Literatur. — L. Chr. Stern, die schottisch-gälische und die Manx-Literatur. — L. Chr. Stern, die kymrische (walisische) Literatur. — L. Chr. Stern, die kornische und die bretonische Literatur. — H. Morf, die romanischen Literaturen. — W. Meyer-Lübke, die romanischen Sprachen.

Das Werk gibt eine Darstellung der romanischen Literaturen und Sprachen und ihrer Geschichte, ausgehend von den diesen untergelagerten Literaturen der keltischen Stämme und ihrer Sprachen. Im Mittelpunkt steht die umfassende Behandlung der Literatur- und Sprachgeschichte der Romania, die neben dem germanischen und in steter noch heute mannigfach lebendiger und fruchtbarer Wechselwirkung mit diesem den bedeutendsten europäischen Kulturkreis bildet, und unter deren literarischer Führung das Abendland während fast sieben Jahrhunderten gestanden hat.



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 urteilen müssen, daß sie ihnen neue Lichter aufstecken. Nicht jedes Jahr bringt ein solches Buch; hier ist eins. Damit ist Lobes genug gesagt. Auch das ist damit gesagt, daß es kein Fachgelehrter eigentlich beurteilen kann. Da indessen der erste Band nur das Altertum behandelt, so wird der Philologe, wenn er davon wirklich etwas versteht, darüber ein Urteil haben, ob das Material hinreichend ausgenützt ist, und dann sich des Fortschritts freuen, den das Verständnis der Werke notwendig machen muß, wenn sie als Teil der Weltliteratur betrachtet werden. Und das ist hier nicht einmal die Hauptsache, sondern jene philosophische Betrachtung des Menschen und seiner Geistesgeschichte, die Misch aus der Schule Wilhelm Diltheys mitbringt, dem das Buch mit vollem Rechte gewidmet ist.“

(U. v. Wilamowitz-Moellendorff in der Internationalen Wochenschrift.)

Charakterköpfe aus der antiken Literatur. Von Eduard Schwartz.
I. Reihe: 1. Hesiod und Pindar. 2. Thukydides und Euripides. 3. Sokrates und Plato. 4. Polybios und Poseidonios. 5. Cicero. 3. Aufl. [VI u. 128 S.] gr. 8. 1910. II. Reihe: 1. Diogenes der Hund und Krates der Kyniker. 2. Epikur. 3. Theokrit. 4. Eratosthenes. 5. Paulus. [IV u. 136 S.] gr. 8. 1910. Geh. je M. 2.20, in Leinw. geb. je M. 2.80.

„Zugleich mit dieser zweiten Reihe der Charakterköpfe erscheint die erste, die ich vor acht Jahren mit lebhafter Freude begrüßte, in dritter Auflage. Sie hat sich einen Ehrenplatz in unserer Literatur erobert, und die zweite Reihe steht ihr an Reichtum des Inhaltes und Reiz der Form nicht nach.“

(U. v. Wilamowitz-Moellendorff 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.—

„Heinzes Buch bedeutet wohl den tiefsten Einblick, der bisher in Vergils Dichterkunst geschehen ist. Noch nie ist mit so viel Scharfsinn der ungeheure Weg nachgegangen worden, der von dem Chaos der bis auf Vergil vorhandenen Tradition der Aeneas-Sage bis zur Vollendung jener zwölf Bücher führte, die vom Augenblick ihres Erscheinens an klassisch sein sollten. Nicht die Widersprüche und Lücken des Werkes, nicht kleine Fehler und Ungeschicklichkeiten des Dichters bilden den Ausgangspunkt von Heinzes Betrachtungen: was Vergil erstrebt hat, was sein Stoff, seine Vorbilder, seine Nation und seine Zeit forderten, das ist hier die Frage. . . .“

(Beilage zur Allgemeinen Zeitung.)

Die Anschauungen vom 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 vom Wesen des antiken Griechentums in systematischer Gruppierung darzustellen, wobei das Schwergewicht auf dem 18. und 19. Jahrhundert ruht. Es handelt sich hierbei um die Auffassungen des Griechentums als einer Gesamterscheinung, und zwar wurden folgende vier Gedankenreihen in Betracht gezogen: die Eigenart des Griechentums; das Griechentum als Typus; seine Bewertung; seine kausalen Voraussetzungen. Eine systematische Darstellung wurde gewählt wegen des Fortbestehens einer großen Reihe, ja vielleicht der Mehrzahl dieser Theorien über weite Strecken dieses Zeitraumes, ja vielfach über seine ganze Ausdehnung hin. Auch konnte auf diesem Wege ein weiterer Zweck der Arbeit, der neben der geschichtlichen Darstellung stets vorschwebte, eher erreicht werden: die Klarlegung und mittelbare Förderung dieser Probleme an sich. Das Werk ist in zwei Hauptteile gegliedert, deren erster, der „Allgemeine Teil“, die Darstellung als solche enthält, während im zweiten, bedeutend umfangreicheren „Besonderen Teil“ das ausgewählte Quellenmaterial vorgelegt wird und die Vertreter der im allgemeinen Teil in großen Zügen geschilderten Anschauungen selbst zu Worte kommen. Die Belege sollen und können selbstverständlich nur eine Auswahl sein, mehr eine Art Sammlung kennzeichnender Beispiele. Dabei wurden die führenden Persönlichkeiten natürlich stärker berücksichtigt; aber auch die Verbreitung der einzelnen Auffassungen mußte wenigstens einigermaßen anschaulich gemacht werden.