

Giessen 1893

Bibl
Giessen

GERMANISCHE WERBUNGSSAGEN

I.

HUGDIETRICH.
JARL APOLLONIUS.

INAUGURAL-DISSERTATION
ZUR
ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE
DER
PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT GIESSEN

EINGEREICHT VON

KARL WOLFSKEHL.

DARMSTADT.
VERLAG VON ARNOLD BERGSTRÄSSER.
1893.

03. MRZ. 1978
27R^{n 2}
19. Nov. 1983

25. Juni 1986
07. Juni 1988



UB GIESSEN



11 776 094

1893 GIESSEN. WOLFSKEH

**Nur zur Benutzung
im Lesesaal**

T 11 776 094

G. Otto's Hof-Buchdruckerei in Darmstadt.

BUCH-NR. 11.776.094

MEINEN ELTERN.

17
00

Wer
den
liege
arbe
Krei
tung
Tag

Äussere Gründe veranlassen mich, aus einem grösseren Werk: „Germanische Werbungssagen“ die beiden nachfolgenden Abhandlungen vorläufig zu veröffentlichen. In der vorliegenden Gestalt bieten sie zwei völlig unabhängige Bearbeitungen; ihre Stellung zu einander, sowie die ihnen im Kreis einschlägiger Sagengestaltungen zukommende Bedeutung, wird erst im Rahmen der umfassenderen Arbeit zu Tage treten.

wurd
Sohn
bin J
haus
1878
stadt
ich c
verli
man
bis J
Berl
den
Rop
Bah
Gei
hag
Dr.

Prof
mei

LEBENS LAUF.

Ich, Karl Wolfskehl, der Verfasser dieser Dissertation, wurde geboren zu Darmstadt, am 17. September 1869 als Sohn des Bankiers, jetzigen Rentners Otto Wolfskehl. Ich bin Jude. Nachdem ich den ersten Unterricht im Elternhause genossen hatte, war ich von Herbst 1876 bis Herbst 1878 Schüler des Dr. Maurer'schen Privat Instituts zu Darmstadt. Von da ab, Herbst 1878 bis Herbst 1887 besuchte ich das Ludwig-Georgs-Gymnasium meiner Heimatsstadt und verliess es mit dem Zeugnis der Reife zur Universität. Germanistischen Studien obliegend, habe ich mich von Herbst 1887 bis Herbst 1891 auf den Universitäten Giessen, Leipzig und Berlin aufgehalten. Vorlesungen bezw. Übungen hörte ich bei den Herren Professoren: Braune, Oncken, Frhr. von der Ropp, von Bradke, Philippi, Leskien, Hildebrand, von Bahder, Brugmann, Biedermann, Zarneke, Springer, Geiger, Schmidt, Bresslau, Siebeck, Schiller, Behaghel, Höhlbaum, Groos sowie dem Privatdocenten Herrn Dr. Meyer.

Allen diesen Herren, vor den Andern aber Herrn Professor Dr. O. Behaghel sage ich auch an dieser Stelle meinen wärmsten Dank.

Z
der int
Anfan
listige
manni
hüllun
Mag
Spröd
sonstiq

1
Erzähl
344 mi
wandte
2
noch d
Das gl
quin"
reicher
Bedeut
Vorge
Volksl
berg.
bestim
Ceders

GERMANISCHE WERBUNGSSAGEN.

I.

A. HUGDIETRICH.

Zu den am häufigsten wiederkehrenden „Wanderzügen“ der internationalen Märchenlitteratur gehört das Motiv, dass der Anfangs verschmähte Liebhaber, unkenntlich geworden durch listige Verkleidung, die Gunst der Jungfrau gewinnt. Höchst mannichfaltig sind die hier in Anwendung kommenden Verhüllungsarten, stets aber bleibt das Grundprincip das gleiche. Mag er als „verstellter Narr“¹ endlich vor den Augen der Spröden Gnade finden, mag er als Bettler, Pilger oder in sonstiger Maske² seiner Schönen sich erfolgreich nähern, immer

¹ Siehe Liebrecht Volksk. 141 ff., Parallelen zu den hier behandelten Erzählungen bietet u. a. Wlilocki, Germ. 33, 342 ff., von denen die Seite 344 mitgeteilte aus einer Verschmelzung zweier ursprünglich unverwandter Motive entstanden ist.

² Vergl. bes. Böckel Volksl. CXLI., wos. weitere Verweise. Dazu noch die portugiesische Romanze bei Wolf S. B. d. W. A. XX Seite 116 ff. Das gleiche Motiv bietet eine katalonische Romanze „la hija del Mallorquin“ bei Wolf a. a. O. Nr. 8. Eines der interessantesten der zahlreichen deutschen Lieder dieses Inhalts, das ausdrücklich die erotische Bedeutung dieser Verkleidung hervorhebt, während sonst meistens die Vorgeschichte des Bettlers bzw. Pilgers vergessen ist, findet sich Uhland Volksl. 100 B., Böhme Nr. 47, Venusgärtlein S. 156—57 d. Ausg. von Waldberg. Allerdings ist die Verkleidung hier zur Ueberlistung des Ehegatten bestimmt (s. u.) Weitere Zusammenstellungen bietet Reinh. Köhler in Cederschölds Ausg. der Clarussaga I. Allgemein bekannt ist das Ver-

ist bei den oft sehr obscönen Geschichten wenigstens ursprünglich das wesentlichste, dass der Verkleidete unerkant bleibt.

Freilich ist dieser Zusammenhang nicht selten vergessen und es gewinnt dann den Anschein, als handle der Liebhaber im Einverständnis mit seiner Dame. Doch gehört dies stets späterer Entwicklung an und in vielen Fällen lässt sich noch erkennen, welche äusseren Umstände solche Veränderung bewirkt haben. Eine Stoffweiterung einfachster Art bieten die Erzählungen, in denen die Spannung durch Verdoppelung des gleichen Motivs gesteigert werden soll,¹ sodass z. B. in unserer Gruppe der Jüngling erst nach mehrfacher, natürlich stets wechselnder Wiederholung der Verkleidungslist zu seinem ersehnten Ziele gelangt. Das älteste Beispiel dieser Art ist wohl die Ovid *Metam.* XIV, 623 ff. mitgeteilte Erzählung von Vertumnus und Pomona.²

Nicht immer richtet sich die Verkleidung gegen die widerstrebende Jungfrau; auch der Vater oder andere Personen,

kleidungsmotiv geworden durch C. A. Andersen's Märchen „der Schweinehirt“, auf welches auch Cederschiöld I hinweist.

Eine eng zusammenhängende Gruppe bilden die Darstellungen, in denen der Liebhaber als Gott oder Heiliger sich verummt, s. dar. die Bemerkungen und Verweise Tittmann's zu Ayrers „der verlarft Franciscus“ Schauspiele a. d. 16. Jahrh. II, 155—156 und Landau „Quellen des Dekamerone“ 293 ff. Die ältesten einschlägigen Erzählungen finden sich bei Josephus (*Antiqu. jud.* XVIII c. 4) in der Geschichte von Mundus und Paulina und *Pantschatantra* I 58—62 *Daz.* II 48—56 „der Weber als Wischnu“. In neuerer Zeit hat Rehfues diesen Zug am Schluss seines Romans „*Scipio Cicala*“ wieder verwandt: Der Titelheld erscheint in der Maske des heiligen Franciscus in einem Nonnenkloster, erreicht aber seinen Zweck nicht.

¹ Ein Werk, das auf psychologischer Grundlage eine einschlägige Principienlehre böte, steht trotz oder vielleicht wegen des massenhaft vorhandenen Materials noch aus. Höchst wichtig ist Beer's Aufsatz „zur mythologischen Methodik“ *Germ.* 33,1 ff. Speziell über die im Text erwähnte Geminatio finden sich wertvolle Notizen in Jahn's gehaltvoller Einleitung z. s. *Volksmärchen aus Pommern*, Berlin 1891 und in Beer's *Abh.* „zur Hildensage“ *P. B. B.* 14, 522—73 *passim*, s. a. Spiller *Zur Geschichte des Märchens vom Dornröschen*, 1893, S. 10—16.

² Siehe darüber Bugge, *Studien* 137.

die dem Werber im Wege stehen, werden auf diese Weise überlistet. Wie unbefangen hierbei Entlehnungen gemacht werden, zeigt treffend das von Wlilocki a. a. O. 344 mitgeteilte „Zigeunermärchen“. Er selbst stellt es nach rein äusserlichen Gesichtspunkten unter die Erzählungen „vom verstellten Narren“, bemerkt aber nicht, dass dieser hier nur als Nebenmotiv auftritt, dass er nur die ziemlich willkürlich gewählte Begründung des erfolgreichen Vordringens zur „Königstochter im Turm“ abgibt. Dieser uralte¹ und weithin verbreitete Stoff von der eingeschlossenen Maid, die meist von ihrem Vater² manchmal auch, so in der Rapunzelgruppe,³ von zaubrischen Gewalten⁴ oder von Feinden⁵ gefangen gehalten wird, während es dem Liebhaber durch List und Kühnheit gelingt zu ihr zu kommen, hat seiner weitreichenden Beliebtheit zufolge die verschiedenartigsten Ausschmückungen und Bearbeitungen gefunden.⁶ Insbesondere das in ihm ent-

¹ Schon der Danae-Mythus gehört hierher, s. z. B. Roscher Lex. 947—49.

² Beispiele hier zu geben, ist unnötig, zumal ein, freilich geringer, Teil derselben im Text Erwähnung findet.

³ K. H. M. 12; vgl. a. 3³ 22.

⁴ Auch der Dornröschen-Mythus gehört hierher, s. über diesen die schon erwähnte Abh. Spillers, ebenso vielleicht die Georgslegende mit den von ihr abgeleiteten Sagen, s. Golther Abh. d. bair. Ak. XVIII, II. Abt. S. 478 ff., Einleitung z. Hürnen Seyfrid XXIII.

⁵ Eines der weniger bekannten Beispiele dieser Art enthält eine der Romanzen von Robin Hood, s. Fricke: Die Robin Hood-Balladen, Strassb. Diss. S. 86; hier dringt der Held im Pilgergewand zu der von Feinden bedrängten Jungfrau und erlöst sie.

⁶ Eine zusammenfassende Monographie über diesen Gegenstand ist leider noch nicht vorhanden; was die einschlägigen Zusammenstellungen in „Am Urdsbrunnen“ 4, 10—14, 61—64; 5, 141—43; 6, 80 bieten, erhebt sich trotz der dankenswerten freilich auch sehr unvollständigen Materialsammlung nicht über das allgemeine Niveau dieser Zeitschrift. Interessant ist das Kinderlied von der „Königstochter im Turm“ bei Simrock Kinderbuch S. 165 Nr. 455. Ausführlicher ist es erhalten und mit bemerkenswerten Zügen ausgestattet in der Fassung bei Müllenhoff: Märchen, Sagen, Lieder etc. Nr. XLI S. 485. Ein ähnlicher Reim steht ebenda 394 als Schluss einer Erzählung, die damit beginnt, dass ein König seine Tochter und deren Kammerfrau in einen Turm einmauert, da er sie ihrem Liebsten nicht geben will. In ihrem weiteren unorganischen

haltene Befreiungsmotiv, die glückliche Gewinnung der Geliebten, trat durch Vermummungen, Zaubereien und Anschläge aller Art in die Erscheinung, natürlich ohne seinen Grundcharakter aufzugeben.

Dass dabei Vorhandenes scrupellos zu bequemer Drapierung benutzt wurde, und wiederum fremdartige Stoffe sich dem beliebten Schema beugen mussten, dies Alles hat, wie so oft, eine Reihe von Motivverflechtungen zu Wege gebracht, deren Entwirrung, so erspriesslich sie nach jeder Richtung zu werden verspricht, auch wegen methodischer Schwierigkeiten nicht unbedenklich erscheint. Auf der anderen Seite aber darf es wohl als principieller Gewinn betrachtet werden, wenn sich an einem einzelnen Falle aus inneren Gründen Zusammenhänge nachweisen lassen, denen gegenüber formelle Angleichungen nichts zu bedeuten haben. Mag die Wirkung der Analogie auch auf litterarischem Gebiet noch so weitgehend und einschneidend sein, stets ist daran fest zu halten, dass in den meisten Fällen nur von Umformungen, nicht von Neubildungen die Rede sein kann und dass wenigstens auf sagengeschichtlich-mythologischem Gebiet die Aufdeckung von „Entlehnungen“ und „Reminiscenzen“ niemals die innere Entwicklung des betreffenden Stoffes begreifen lässt. So lässt sich freilich nicht leugnen, dass die im *Wolfdietrich B.* erhaltene Erzählung von *Hugdietrich's Brautfahrt* in der uns vorliegenden Darstellung nach Art der Geschichten von der „Königstochter im Turm“ aufgebaut ist. Es wird sich aber, so hoffe ich, ergeben, dass trotz dieser starken Beeinflussung durch einen vielverwandten Wanderzug der Kern der Sage sich aus altem germanischem Mythengut formt.

Eine feste Ansicht über Alter und Wert unserer Werbungssage hat sich noch nicht gebildet. Ich halte es deswegen für angezeigt, vor Beginn meiner Beweisführung die bis jetzt geäußerten Meinungen in gedrängter Uebersicht

Verlauf — es liegt offenbar Contamination zweier Stoffe vor — ähnelt die Geschichte sehr der bei Poestion, *Isl. Märchen* Nr. 1 S. 1–10 mitgeteilten. Wertvoll, weil in ihm die Schwimmer- und Lenorensage, verbunden sind, ist das katalonische Lied von der im Turm verschlossenen Maid „*El caballero de Málaga*“ Wolf a. a. O. 9.

wiederzugeben. Grimm Myth. ⁴ 230 Anmerkung erklärt Hugdietrich und Hagbard für identisch, ihm erscheint „das ganze Stück ungemein lieblich und sicher uralt“. An einen organischen Zusammenhang der Hugdietrich-Sage mit der von Wolfdietrich scheint er nicht zu denken. Holtzmann Wolfdietrich LXXXI begnügt sich damit, Grimm's Urteil citierend zu wiederholen. Grundtvig D. G. F. I. 271 f. giebt eine Inhaltsangabe der Sage, nachdem er ohne Begründung erklärt hat, dass sie „*aabenbart grunder sig paa en gammel tydsk Folkevisé, der maa have havt en ikke ringe Lighed med vor Haborsvisé.*“ Wackernagel, der auch sonst buggisierende Tendenzen zeigt,¹ denkt Litt. Gesch. 188 an eine Entlehnung des in der Sage von Achilles und Deidamia verwandten Motivs. Der einzige Müllenhoff erkennt den inneren Zusammenhang H. Z. 6. 456, 457: „Es mag hier immerhin der Rest eines alten Mythos erhalten sein: Odhin nimmt die Gestalt eines alten Weibes² an, um bei der Rinda zum Zweck zu kommen. Aber keineswegs kann früher jener Mythos die ganze Sage von Hugdietrich ausgemacht und die Gestalt gehabt haben, in der er überliefert ist“. Jaenicke, der D. H. B. 4 XL—XLII über den Hugdietrich handelt, geht auf die Frage nach der Echtheit dieser Vorgeschichte zum Wolfdietrich nicht ein,³ wenn er auch die Möglichkeit alter Ueberlieferung in Anlehnung an Müllenhoff nicht abweist. Seine Thätigkeit beschränkt sich auf das Aufsammeln und Aneinanderreihen der Dichtungen gleichen Motivs. Welche Bedeutung den von ihm XLI verglichenen Stücken zukommt, wird unten untersucht. Bugge erwähnt 135 Anmerkung 2 vorübergehend unsere Sage und weist ebda im Text kurz auf die Verwendung des Zugs hin, die er übrigens chrono-

¹ Vgl. H. Z. 6, 280, s. a. M. S. D. ² 348 f.

² Bugge a. a. O. 132. Anm. 2 weist mit Recht darauf hin, dass Müllenhoff's Behauptung, Othinus habe sich als altes Weib verkleidet — eine Ansicht, die schon P. E. Müller aussprach (N. U. 121 „sub specie anili“) — in Saxo's Darstellung, wo nur von einem „puellaris vestis“ die Rede ist, keine Begründung findet.

³ a. a. O. XL lehnt er es ausdrücklich ab zu entscheiden, welche Ueberlieferung die rechte sei.

logisch ungebührlich beschränkt. W. Müller, Mythologie der deutschen Heldensage, bespricht unsere Sage an mehreren Orten, ohne zu einem festen Gesichtspunkt zu gelangen. (Vergl. a. a. O. 77, 87, 201 ff. s. a. 99)¹ Symons P. G. II 36 ist der Ansicht, dass „eine alte vielverbreitete Sage“ auf Hugdietrich übertragen sei, „von dem die ältere Ueberlieferung wohl kaum viel gewusst hat“. Uebrigens vergleicht er ausser der Sage von Hagbard und Signy zwei der Turmgruppe angehörige Erzählungen. Meyer Germ. Myth. stellt 298—99 die „Blitzheroen“ zusammen, deren eines Kennzeichen das verummte Erstreiten einer Jungfrau sein soll und vergleicht 299 hiermit Hugdietrich's Thaten, s. a. 302, wo mit den übrigen durch das „hilt“ gekennzeichneten „Wolkenheroinnen“ auch Hildburg Erwähnung findet.

Wir sehen also, von einer Einheitlichkeit der Auffassung kann nicht die Rede sein. Da nun auch nirgends eine eingehende, von sagengeschichtlichen Gesichtspunkten aus geführte Untersuchung vorliegt, so sei im Folgenden der Versuch gewagt, diese Lücke auszufüllen. Wenn ich hierbei oftmals Detailfragen zu vernachlässigen scheine und vor Allem auf principielle Uebereinstimmungen Wert lege, so geschieht solches aus einem wohl überlegten methodischen Grundsatz. Gelingt es einmal, das innerste Wesen einer Sage aufzuschliessen, so ergibt sich stets die Unveränderlichkeit des Thatsachengerippes, aus dem sie aufgebaut ist. Alle die Erscheinungsformen aber, in denen dieses Gerippe lebendige Gestaltung annimmt, die tausend Verschiedenheiten in der Motivierung und Ausschmückung, ja auch in der Einkleidung der Ereignisse dürfen uns hierbei nicht beirren.

Warum der Priester der nahanarvalischen² Brüder Tac. Germ. cap. 43 *muliebri ornatu* geschmückt sei, hat noch keine rechte Erklärung gefunden. Die von Holtzmann germ. Alt. 259 angezogene Bemerkung Adam's von Bremen, dass die Priester, Zauberer etc. der alten Curländer „*vestitu monachico*

¹ 77 stellt er sie mit den übrigen Erzählungen der Turmgruppe zusammen.

² nahanarvalischen? vgl. Much, P. B. B. 17, 31—32. s. a. 25.

induti“ seien, vermag nichts aufzuklären. Dazu wird seine Ansicht von der Beschaffenheit des *ornatus* gleich der von Rydberg Unders. II. 231 geäußerten¹ dadurch von vornherein ad absurdum geführt, dass die Kleidung des Priesters sich vor allem in der nach weiblicher Art gefertigten Haartracht kundthat. Es ist dies unwiderleglich erwiesen durch Müllenhoff's² Zusammenstellung der taciteischen Notiz vom Culte der Alcis mit dem Namen des vandilischen Königshauses,³ dessen Grundwort **hazds* altn. *haddr*, vgl. H. Z. XII. 346 nur das Frauenhaar speciell das aufgebundene bedeuten kann.⁴

Damit ist der Beweis geliefert, dass von einem weiblicher Tracht gleichenden Schleier, einer Kapuze (Rydb. II. 232) nicht die Rede sein kann. Fest steht also, dass ein Priester, dessen Haartracht weiblicher Sitte sich bequeme, dem Heiligtum der Brüder⁵ vorstand und es fragt sich nun, welchen kultlichen bzw. mythischen Ursachen dieser seltsame Brauch entsprang, der auf germanischem Gebiete durchaus vereinzelt dasteht.⁶ Wir sind zwar über altgermanische Haartrachten

¹ Er denkt an einen „*mantel med kapuschong*“.

² Rydberg a. a. O. erwähnt mit keinem Wort M.'s Abhandlung, deren grundlegende Bedeutung freilich davon ebenso wenig berührt wird, als von dem in W. Müller's Mythologie der deutschen Heldensage 258 Anm. geäußerten abweisenden Urteil.

³ Namen, die jeweiliger Besonderheit des Haupthaares ihre Entstehung verdanken, sind in Menge gesammelt von Pott, Personennamen 590—594.

⁴ Die verschiedenen Etymologien des Namens Astingi sind zu finden bei Diefenbach W. d. got. Spr. unter A. 100 S. 76. Grimm hat bekanntlich ursprünglich mit Zeuss einer Deutung gehuldigt, nach der das Wort etwa dem lateinischen „*gentilicius*“ entsprechen würde, also sachlich ahd. *chuning* wäre; späterhin (Myth. 316. 317 Gesch. d. d. Spr. 2 314 bes. 233) erklärt auch er **hazds* als Wurzelwort, ohne aber an etwas anderes als wallendes Haar zu denken.

⁵ Ueber die Alcis vgl. ausser Grimm Myth. Ind. s. v. u. Simrock, Hdb. 4 302—6 die sprachlich höchst bedenkliche Abh. Zöpff's Altertümer des deutschen Reiches u. Rechts III 369—75, vgl. dazu Baumstark, Ausf. Erl. d. allg. Teils der Germ. 428.

⁶ Nach Vetter, Germ. 19, 207 „erinnert der *sacerdos m. o.* zugleich an die Vermählung des wiedergeborenen Gottes (Freyr) und an die im Verein mit ihm herumgeführte Priesterin“, wobei ich freilich nicht weiss, wie diese Annahme sich mit einer wenige Zeilen vorher geäußerten

verhältnismässig gut unterrichtet und speciell von den Sueben und Chatten wird Tac. germ. cap. 38 in dieser Hinsicht Bemerkenswertes überliefert. Auch die bekannten *reges criniti* der Franken sind hier zu erwähnen (ausführliche Zusammenstellungen bei Holtzmann a. a. O. 249—50, vgl. a. 237, 247; Grimm Gesch. d. d. Spr. ² 570, R. A. 283—286; Weinhold, die deutsch. Frauen I. 222—24, II. 312—23 bes. 313, 314, altn. Leben 180—183; Baumstark Ausf. Erl. 627, Urdeutsche Staatsaltertümer 369—370; Tacitus Germania, ed. Schweizer-Sidler, S. 60 u. 71.

Soviel ist gewiss: von einer Aehnlichkeit aller dieser Haartrachten mit der weiblichen wird nirgends berichtet¹, so dass der **hazds* der vandilischen Priesterkönige keinesfalls im Zusammenhang mit jenen stehen kann. Sehr merkwürdig sind die Nachrichten, die aus altindischer Zeit uns über die damals übliche Weise männlichen Haarschmuckes unterrichten. Nach Zimmer aind. Leben 264 war der aufgebundene Zopf, *opaça* genannt, in alter Zeit auch Männertracht, die Z. mit der oben erwähnten suebischen Sitte vergleicht. A. a. O. 264, 265 teilt er uns sogar eine indische Analogie zu den *astingi* mit. Freilich wäre es wohl wenig angebracht, hierbei an etwas anderes zu denken, als an interessante Parallelerscheinungen, wie solche überhaupt zu finden sind. Speciell die feminine Vermummung des Mannes zu gottesdienstlichen Zwecken, die freilich nicht bei der weiblich modifizierten Anordnung der Haare stehen bleibt, lässt sich bei semitischen und griechischen Kulturen wiederholt nachweisen.²

In Griechenland war es besonders der Füllegott Dionys, dem gleich wie seinen Hypostasen auf solche Weise festlich gehuldigt wurde.

vereinigt, wo von dem „langen glänzenden Haar der *Hazdiggos*“, der „Gelockten“ die Rede ist, „zu welchem wieder die Verehrung *muliebri ornatu*, d. h. wohl vor allem mit weiblich langem Haarschmuck stimmt“!

¹ Dass aus dem Mittelalter ein vereinzelt Vorkommen von Zöpfen als Männertracht gemeldet wird (Weinhold, Frauen ² II 322—23), gehört natürlich nicht hierher. S. dar. auch Schultz, hof. Leben I 214—15.

² S. z. B. Movers, Phönizier Bd. I und Bachofen, Mutterrecht an vielen Orten vgl. a. Hertz, Z. f. d. A. 27, 1 ff. bes. 12.

Zu beachten ist hierbei, dass er selbst zuweilen androgyn gedacht wurde und die Kunst ihn nicht selten zwitterartig darstellte.¹ Denn wir müssen vor allem davon ausgehen, dass Kultthatsachen meist ein mythisches Ereignis reproducieren, unter allen Umständen aber ihre Erläuterung in der Mythe finden. Wir können dabei billig ausser Acht lassen, was im einzelnen Falle das prius war und ob nicht etwa noch Analogie volkstymologischer oder namendeutender Erscheinungen dem bestehenden Kulte erst später die Mythe, die ihn stützen sollte, untergeschoben worden sei.

Diese gegenwärtig² stark ventilirte Frage ist hier ohne Bedeutung. Es handelt sich einzig darum, die vorhandene Wechselbeziehung zwischen Kult und Mythe zu constatiren. Hiervon ausgehend können wir als feststehend betrachten, dass der *muliebris ornatus*, diese so ungewöhnliche Art priesterlicher Tracht, eine mythische Erklärung gefunden hatte, und von vornherein können wir annehmen, dass im Sagenkreis, der sich um die Alcis gebildet hatte, der **hazds* eine Rolle spielte. Um zu ergründen, welcher Art diese gewesen sei, müssen wir Umschau halten auf dem weiten Gebiete germanischer Sagen und Mythen. Einem günstigen Zufall verdanken wir die Erhaltung einer Erzählung, in der der Mann mit Frauenhaar auftritt und dieser Sagenzug ist ebenso allein stehend wie die parallele kultliche Notiz.

Der also Ausgestattete ist Vasolt, wie er uns im Eckenlied und in der Darstellung bei Caspar von der Roen entgegnet, während die *Pidrekssaga*³ und die Drucke von „Ecken-Ausfahrt“ nichts mehr von dem **hazds* wissen, das freilich bei der Quelle dieser sicher nicht fehlte, wie wir unten sehen werden.

¹ Es ist bemerkenswert, dass bei Bildwerken dieser Art vorzüglich die Haartracht weiblicher Weise entspricht. Siehe Roscher, Lex. 1136 ff.

² Besonders von Gruppe, griech. Kulte und Mythen, Bd. I. S. a. Die Bemerkungen E. H. Meyer's *Afda* XV, 209—10.

³ Ueber das Verhältniss der *þs* zum Eckenlied s. ausser Müllenhoff u. Zupitza noch Edzardi *Germ.* 25, 58—61.

Längst ist Vasolt als Sturm- oder Wetterriese bekannt und als solcher von Grimm (s. Myth. Ind. s. v.), Simrock (Hdb. ebenda), Zupitza in seiner Diss. „De carmine Eckio“ S. 31, 32, in desselben Einleitung z. H. B. 5 XLIII, neuerdings dann von Meyer (germ. Myth. bes. S. 150 mit den übrigen Sturmriesen) behandelt worden.¹

Als wesentlichstes Charakteristicum seiner äusseren Erscheinung, das auch im Bild Verwendung fand², tritt uns in L und d³ wie erwähnt das Frauenhaar entgegen, besonders ausführlich geschildert in L.

Die erste Erwähnung findet das Haar

L. 165,¹¹ Er truoc ouch hâr alsam ein wip

d. 218,¹¹ Ja het er har alsam ein weib.

Ecken Ausf. ed. Schade hat V. 149¹¹

der Held trug harnisch als ein weib.

Es ist evident, dass dieser Vers aus einem, der den eben mitgeteilten inhaltlich nahe stand, verdorben wurde, wobei es zweifelhaft bleibt, ob die Aenderung eine absichtliche war oder der fortschreitenden Textverschlechterung zuzuschreiben ist. Jedenfalls ist undenkbar, dass der in der gesammten Ueberlieferung vereinzelt dastehende und unerklärbare „harnisch“ echter Tradition entstamme.

Ausführlich wird diese Tracht dann geschildert L 166^{2—13}

. . . . sin zöphe wân so lanc
daz si dem orse giengen
ze beiden sîten hin ze tal.
ez was gar silberwîzer stal
dâ si dâ inne hiengen;
und wân zwên wâkhart harte klâr
die begunde der Berner prisén.
si wâren an den heln al dâr
genagelt wol mit îsen
und wân so veste daz im nie
sin hâr in keinem strîte
verschrôten was von hie.

¹ Vgl. dazu noch Siebs Z. f. d. Ph. 24, 450.

² D. H. B. 5 XLV.

³ Siehe über diese Bezeichnung Zupitza Einl.

d. hat eine ähnliche Schilderung 261,5 ff.

schon zopf geflochten als ein weib
noch wunsch geziret schone

versigelt wol mit stahel was
der helt der was versunnen.
und er sein nye vergass:
vor het in kein schwert gewonnen

jedoch der vogt von Peren die
Krausen locken gar versnait.

Hierzu ist nun zweierlei zu bemerken: zum Ersten steht die Schilderung in d., wenn wir L vergleichen, am falschen Ort, nämlich nach der ersten Kampfszene, in der nach L's eingehender Darstellung und d's kurzer Erwähnung, das Haar bereits fällt, so dass die nachträglichen Bemerkungen in d. 261,5 ff. und besonders der Hinweis 161,13, den keine der folgenden Thatsachen bestätigt, L gegenüber eine Textverschlechterung darstellen. Dann entbehren die mit L 166 parallel stehenden Strophen d. 219—21, in denen eine ausführliche Beschreibung von Fasold's Ausrüstung gegeben wird, jeder Erwähnung der Zöpfe. Die Schicksale des Frauenhaares beim ersten Kampf erwähnt L 158,9—13

sîn hâr der stahel umbe gie (vgl. 166, 5—6)
und wart doch gar verschrôten,
daz es viel nieder ûf daz lant:
mit einer tiefen wunden
wart Vâsolts zoph entrant.

d 247,11—12 hat nur:

das har und (das) vil auf das lant:
mit eyner tyffen wunden sein hellem und
der wart entrant.

Ecken Ausf. hat hierfür folgendes 159,7—13

und was da umb den helme gieng
von blût so müst es roten
darzu alles das an im hieng
das wart alles verschroten.
die ring fielent auff das land
von einer tieffen wunden
ward im sein helme zertrant.

Schön lässt sich bei diesen drei Parallelstellen das fortschreitende Schlechterwerden der Ueberlieferung, anderseits aber die enge Zusammengehörigkeit unserer Texte erkennen.¹

Den weiteren Verlauf des Kampfes erzählt L 186¹¹—13

daz swert er² ze beiden handen nam,
er sluoc im ab den andern
zoph daz er vuor von dan.

Die beiden anderen Texte haben nichts, was sich dem an die Seite stellen liesse; ich glaube aber, dass schon obige Gegenüberstellungen genügend den Wert von L darthun. Denn wie der Zug mit dem Frauenhaar in d. nur noch unorganisch und in unverständlicher Weise Verwendung findet, in Ecken Ausf. aber völlig verschwunden ist, so sehen wir, dass in L er einheitlich mit dem Uebrigen verschmolzen sich zeigt und von wesentlicher Bedeutung ist.

An der mythischen Bedeutung dieser Haartracht ist auch nie gezweifelt worden, wenn auch noch nicht festgestellt wurde, was sie eigentlich symbolisiert. In seiner Diss. 32 begnügt sich Zupitza mit einem: „*non intelligo*“, in der Einl. z. H. B. 5, XLIII meint er, es sei „ursprünglich langes im Winde flattern-des Haar“ gewesen. Doch ist damit noch wenig erklärt; denn es geht aus der ganzen Darstellung hervor, dass es mit den „*zöphen*“ ursprünglich eine eigene Bewandnis gehabt haben muss, die allerdings schon in L in den Hintergrund gedrängt ist, sich aber noch gut reconstruieren lässt. Wir sehen, dass Dietrich seine Schwertschläge in erster Linie gegen das Haar seines Gegners richtet. L 186¹¹ nimmt er zu diesem Zweck sogar sein Schwert „*ze beiden handen*“. Vasolt seinerseits erklärt sich sofort für besiegt, nachdem ihm sein zweiter Zopf abgeschlagen worden ist, ohne dass wir den Grund für seine Kampfunfähigkeit einsehen könnten:³

¹ Wilmanns Atd. Studien 97 ff. hat diesen Stellen keine Aufmerksamkeit geschenkt.

² Dietrich.

³ In d. und Ecken Ausf. wird an dieser Stelle F. schwer verwundet und seine Rüstung völlig zerhauen, sodass allerdings an eine Fortsetzung des Kampfes nicht zu denken ist.

187₁—3

Vasolt sprach: ich wil mich ergeben
du solt mir lazen hie mîn leben
wan du hâst mich betwungen.

Der Gedanke liegt nahe, dass Vasolt's Kraft in seinen Haaren gelegen ist und diese ursprüngliche mythische Anschauung im Verlaufe der Sagenentwicklung mehr und mehr verdunkelt worden ist. Allerdings lässt diese Vermutung sich durch kein aus germanischer Anschauung entstandenes Beispiel stützen.¹ Die bei Laistner, Räthsel der Sphinx, II. 41 und 45 angeführten Beispiele von zauberischer Wirkung weiblicher Tracht gehören m. E. nicht hierher. Ich halte aber dafür, dass das Fehlen ähnlicher Züge keine Berechtigung bietet, eine aus inneren Gründen erschlossene mythische Form zu verdächtigen und glaube, dass in der deutlich erkennbaren hohen Bedeutsamkeit, die das Frauenhaar für Vasolt hat, eine symbolisierte Naturanschauung verborgen ist.²

Wenn ich hierauf fussend in den Zöpfen die sturmgebärende, flatternde Wolke erblicke, so ist damit ein Erklärungsversuch gegeben, der wenigstens dem Versinnlichungsvermögen mythenbildender Urzeit gemäss erscheint. Unserer Ansicht von Wesen und Wirkung des Frauenhaares bei Vasolt widerspricht nicht die Erneuerung des Kampfes mit Dietrich. L 196—199. Es scheint nämlich, dass hier ursprünglich eine mythische Neukräftigung voraufging, deren verblasste Andeutung ich in den Versen L 197₅—11 finde.

5) Ecken herz ist in dich gevarn

.

9) ich wen die zwêne tuont mir leit
hie, zwâr daz solt du mîden
und solt den ein geselleu lân.

¹ Ich verzichte darauf, aus fremden Mythenkreisen naheliegende Parallelen anzuführen.

² Damit ist natürlich ausgeschlossen, dass die Z. für eine damalige in kleinerem oder grösserem Umfange übliche Männertracht zeugen wie Schultz a. a. O. annimmt.

In d. findet sich nichts dem Aehnliches, dagegen hat Ecken Ausf. 1731—2

Fichtst mit zweyen hertzen gegen mir
wie soll ich dan gestreiten dir.

172, 5. Fasolt trat in Herr Ecken spor

.

12. es müst sein künes hertze
in deinen leib ein kummen.

Bemerkenswert ist hier das Zusammengehen von L mit dem Drucke. Die angeführten Verse sind trotz Vasolt's höhnischer Paraphrasierung ihres Inhalts, die sich auch in Ausf. findet, durchaus wörtlich zu verstehen. L 19710—11 würde ganz unverständlich sein, wenn die Redeweise bildlich wäre. Auch Zupitza diss. 36 glaubt, dass die angeführten Verse alter Ueberlieferung entstammen. Sie werden von ihm meteorologisch gedeutet.

Zu den von Zupitza und Anderen angeführten Thatsachen, aus welchen Vasolt's Zugehörigkeit zu den Sturmriesen hervorgeht, möchte ich einige kleine, bis jetzt übersehene Züge beifügen, die das Bild seiner mythischen Artung vervollständigen helfen. Der auch in d und dem Druck vorkommende Vers L 25 wörtlich wiederholt ebenda 213 5, in dem es von Vasolt heisst:

dem waren schoene vrouwen holt

kann ja allerdings, wie Zupitza in seiner diss. meint, *homoteleuti dirae necessitati* sein Dasein verdanken, wenn auch die Begründung seiner Ansicht nicht sehr schlagend ist.¹ Dafür scheint zu sprechen, dass in dem uns erhaltenen Teil von L „Vasolt“ überhaupt nur achtmal in den Reim tritt und da ausser an den zwei eben angeführten Stellen noch dreimal auf „holt“ reimt, nämlich in den Versen 81—2, 1877 9—10, 2244 5—6. In den drei weiteren Fällen, in deren einem das Wort im obliquen Casus steht, sind andere Reime gefunden: 228 3—6 Vasolde-wolde, 234 4—5 verscholt, 236 1—2 solt.

¹ Wir haben in unserem Gedicht öfters Gelegenheit, aus vereinzelt dastehenden Andeutungen Ursprüngliches zu erschliessen.

Dreimal steht Vâsolt noch im Versende in der nicht reimenden Zeile 12, in den Stophen 162, 180, 199 (in letzterer im Acc.: Vâsolden).

Aus dieser Zusammenstellung lässt sich nun allerdings erkennen, dass der Dichter oder vielmehr der Bearbeiter¹ von L gerade bei diesem Worte mit einer gewissen Reimnot zu kämpfen hatte. Es ist aber trotzdem nicht undenkbar, dass in der Zeile

dem waren schoene vrouwen holt

eine freilich verdunkelte Erinnerung an die Winddämonen wesentlich eigene Lüsterheit vorliege,² was ja auch zu seiner Verfolgung des Waldfräuleins trefflich passen würde. Auch dass er in den drei Versionen Dietrich und die verfolgte Maid mit Erhängen bedroht, ist der Natur der Winddämone gemäss; in L heisst es 167¹²—¹³

	ir müestend beide hangen
	vor mir an einer wide
183, 10	ir müezent beidiu hangen
d 222, 12	ir müst do paide hangen vor mir an einer wid.
251, 7	ir drot mir hohen an ein wid
259, 2—3	ich wil dich hencken an ein wit
	hie zu der maget zware.
Ausf. 142, 12—13	du hiengest wol mit rechte
	an einer vil guten wid.
147, 3	er wolt uns han erhangen
162, 4	du woltest uns erhangen han.

Es lässt sich wohl nicht bezweifeln, dass wir hier eine Erinnerung an die alte mythische Bedeutung des Hängens als Windopfer haben, das ja auch im Odin's-Kulte einen hervorragenden Rang einnahm und alter Natursymbolik entsprang.³ Aus letzterem Grund lässt sich sehr wohl begreifen,

¹ Siehe Wilmanns a. a. O.

² Vgl. darüber Meyer a. a. O. § 326 S. 248; interessante Belege aus der indischen Mythologie b. Meyer idg. Myth. II 472 f.

³ Vgl. u. A. Meyer a. a. O. 200 bes. 233; Liebrecht z. V. 8—10; Bugge bes. 313—18. 339 ff. In Bezug auf die Ergebnisse von dessen Abhandlung über den Hängemythus stehe ich durchaus auf Seiten Kaufmanns P. B. B. XIII und glaube, dass der uralte Mythos von Odin's Hängen *vindga meidr à*, der sich aus einer naiven Anthropomorphisierung

dass nicht allein dem Sturmgott, sondern auch Windwesen riesisch-dämonischen Charakters diese Art der Tötung gemäss war.¹

Jedenfalls lässt sich Vasolt's unritterliche Drohung nicht wohl anders erklären und steht in unserem Zusammenhang — Mann gegen Mann — in mhd. Epik mit einer Ausnahme völlig vereinzelt da.²

Dagegen lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, ob das Horn, mit dem Vasolt in den drei Fassungen ausgestattet ist, altecht sei. Ein lauttönendes Horn ist in deutscher und französischer Epik ein so beliebtes und häufig wiederkehrendes Motiv, dass es sehr wohl als Wanderzug in unser Lied geraten sein mag.

Andrerseits freilich liesse sich sein weithin und schreckhaft erklingender Schall¹ mit der bald lauterer bald sanfteren

höchst einfach erklären lässt, mit psychologischer Notwendigkeit als Selbstopferung gedeutet werden musste, als die Vorstellung, dass jedes Hängen ein Odinsopfer sei, im Norden waltete. Man braucht also nicht an Entlehnung christlicher Anschauungen zu denken, um das *gefinn Odni siðlfr siðlfum mér* zu begreifen.

¹ Allgemeines über Hängen als Todesstrafe siehe Grimm R. A. 682–87. Nicht nur die in dem heutigen Aberglauben noch lebendige Anschauung von der Sturm erzeugenden Wirkung des Hängens Wuttke z. B. § 265 S. 184, sondern auch der ebda. § 756 S. 445 gemeldete Glaube von der Verwandlung Gehängter in einen schwarzen Hund erweisen die alte Natursymbolik dieser Todesart. Auch das Aufhängen zwischen Hunden oder Wölfen, für das R. A. 685 viele Zeugnisse beigebracht werden, gehörte vielleicht ursprünglich in diesen Anschauungskreis; s. a. Edz. Germ. 27, 332, 333, Sarrazin, Beowulfstudien, 47–48.

² Das beabsichtigte Erhängen Rothers kann natürlich hiermit nicht verglichen werden, dagegen findet sich eine Parallelstelle im Lied- und Volksbuch v. Hürnen Seygfrid; der Riese Kuperan naht S. mit gleicher Drohung: Str. 74, 7 nun musst du lernen hangen vgl. 76, 3–4 Ich bin durch henckens willen „Warlich nit kummen her (Ausg. v. Golther S. 25) Volksb. Golther S. 73: ich will dich an einen Baum hencken meinst du dass ich um henckens willen herkommen bin?“ Falls hier nicht eine späte Uebertragung vorliegt, so beweist die Stelle nur die winddämonische Natur auch dieses Riesen.

³ Vgl. z. B.: L. 164, 8–9 daz blies er an den stunden
daz es erhal al in daz lant

179, 11 sô lûte erschäl Väsoldes horn.

Musil
(Mey
verfü

§ 32
schei

Aehn
gott.

auch
Züge
über

gege
zwei
sind,

sich
folge

stehn
rein
gera
mus:

Vasc
Frau
keit

Erzä
er a
sche

scha
weis

trael
habe
folg

in s.
Uhl

Musik zusammenstellen, die das wilde Heer erschallen lässt, (Meyer 237, 238) wie er auch an den Gesang des frauenverführenden Ulingers¹ erinnert.

Auch das Horn des wilden Jägers (Grimm⁴ 774, Meyer § 320 S. 239, s. a. Wates Horn, Meyer § 385 S. 202.)² scheint aus diesem Vorstellungskreise hervorzugehen.

Ueberraschend ist die seltene, bis in's kleinste gehende Aehnlichkeit zwischen Vasolt und dem germanischen Sturmgott.

An eine Identität Beider ist natürlich nicht zu denken, auch der Vermutung, dass in Zeiten verdunkelter Anschauung Züge, die in Wahrheit dem Gott eigneten, auf den Riesen übertragen worden seien, lassen sich berechnete Zweifel entgegensetzen. Uebrigens genügt ja die Thatsache, dass die zwei Gestalten Personifikationen der nämlichen Naturkraft sind, vollauf zur Erklärung ihrer Wesensverwandtschaft. Dass sich diese Verwandtschaft bis in minutiöse Einzelheiten verfolgen lässt, zeigt nur wie wenig bewusste Reflexion die Entstehung von Naturmythen beeinflusst, solche im Gegenteil rein mechanischem Apperceptionszwang entspringen. Aber gerade wegen dieses Waltens des psychischen Mechanismus muss es doppelt auffallen, dass ein Hauptcharakteristikum Vasolt's nur diesem eigen ist. Der bedeutsame Zug mit dem Frauenhaar, der wie wir gesehen haben, von höchster Wichtigkeit für Vasolt ist, scheint in keiner der erhaltenen mythischen Erzählungen von Odin-Wuotan sich wieder zu finden. Da er aber wie gezeigt wurde, der Natur des Winddämons anscheinend durchaus gemäss ist und sich alle anderen Eigenschaften Vasolts auch bei seinem göttlichen Gegenbilde nachweisen lassen, so ist wahrscheinlich, dass auch weibliche Haartracht einmal die Erscheinung des Sturmgottes geschmückt haben wird, und ich glaube, dass diese Annahme durch die folgenden Erwägungen einigermaßen sich stützen lässt.

¹ Umland Volksl. I 141—157 vgl. Reifferscheids einschläg. Abh. in s. Westf. Volksl. u. Meyer's mythische Deutung a. a. O. 259; s. a. Umland, Schriften, 4, 58—64, Vilmar, Handbüchlein³ 56—65.

² Zum Horn vgl. noch die schweiz. Ortssage Meyer § 323, S. 245.

Dass in den Hartungen die taciteischen Alcis fortleben, ist durch Müllenhoff's Forschungen erwiesen; die von ihm angenommene winterlich riesische Natur der Isungen,¹ der Gegner des älteren Hartung's, wird noch dadurch bestätigt, dass unter den von jenen in der Darstellung der Ps. zu Hilfe Gerufenen ein unzweifelhafter Windriese sich befindet: unser Vasolt,² den dann Hertnid's Hand tötet. Die Ps. verleiht einer zweiten Annahme Müllenhoff's eine freilich weniger gesicherte Bestätigung. Müllenhoff glaubt bekanntlich, dass das Weib des älteren Hartung's „wohl demselben Geschlechte angehörte“, dem sie erstritten worden sei, also den Isungen. Die Gattin Hertnid's von Bergara heisst Isolde.³ Es ist nun sehr wohl möglich, dass aus der Tristansage der so beliebte Namen herüber genommen sei, zumal die Ps. eine Fülle ursprünglich französischer Motive und Namensformen aufweist⁴ und der Name in der Hartungensage sich nur an dieser Stelle findet. Auf der anderen Seite ist zu bedenken, dass nach der Sitte germanischer Namengebung einer der den Vaternamen bildenden Wortstämme auch für den Namen der Kinder Verwendung fand und, wenn auch der Gebrauch schwankte, schon der Stabbildung zu Liebe, gern das an erster Stelle stehende Wort wiederholt wurde.⁵ Eine den Isungen entstammende Jungfrau bezeugte also höchst wahrscheinlich durch das „Is-“ ihres Namens ihre Geschlechtszugehörigkeit. Wir werden demnach trotz der oben geäußerten Zweifel an der Möglichkeit festhalten können, dass die Isolde-Iswalda Hertnid's echter Ueberlieferung ihr Dasein verdankt.⁶ Müllenhoff's Annahme freilich ist aus inneren Gründen so wahrscheinlich,

¹ Vgl. zu Hertnid und Isung noch Storm, Aarb. for Nord. Oldk. 1877. S. 344/45.

² Ps. c. 351—54; über seine Identität mit dem V. des Eckenlieds kann kein Zweifel herrschen s. a. Zupitza diss. S. 31.

³ Ps. 417, 420—22.

⁴ Siehe Heinzel ostg. Heldens. 83 ff, bes. 92. Den Namen Isolde führt in der Ps. noch die Gattin Jarl Irons.

⁵ Vgl. z. B. die interessanten Zusammenstellungen Abéc's, Jahrb. f. Kunde d. Grafsch. Marek III, 60—82.

⁶ Diese Annahme begründet schon Sarrazin, Z. f. v. L. N. F. I 265—266, vgl. a. 263—272.

dass sie dieser äusseren Bestätigung nicht bedarf, sondern eher noch dazu dienen kann, diese zu stützen. Weit weniger gesichert scheint Müllenhoff's kühne Rekonstruktion, derzufolge auch Baldr und Vali aus dem germanischen Dioskurenmythus hervorgegangen seien,¹ und es ist ja bekannt, dass nicht nur Bugge, sondern auch Meyer § 346 S. 263 sich hiergegen ablehnend verhalten. Da ich auf andern Wegen zur Begründung von Müllenhoff's Hypothese zu gelangen gedenke, sei hier nur referierend erwähnt, dass Vetter Germ. 19, 196—211 die „Alces“ auf den sterbenden und durch Wiedergeburt neu erstehenden Freyr deutet, während Sarrazin Anglia 9, 201—204, Z. f. v. L. N. F. I, 264—67, 271—72, Beowulfstudien 49—67 vgl. a. 192—94 in den Brüdern den Fruchtbarkeits- und Lichtgott d. h. Freyr und Baldr erkennen will, da doch schon die griechischen Dioskuren anzeigen, dass der indogermanische Brüdermythus, der wohl sicher vorausgesetzt werden darf, kein eigentlicher Göttermythus war. Zum Schlusse sei noch erwähnt, dass Rydberg, Unders. II 222—233, mit wie mir scheint höchst bedenklichen Mitteln zum Resultat gelangt, die taciteischen Brüder seien Baldr und Hödr.²

Jedenfalls ist es eine höchst bemerkenswerte Uebereinstimmung zwischen dem Mythos von Baldr-Vali und den griechischen Mythen, dass die Ermordung des älteren Bruders und die Blutrache, die der jüngere Bruder am Mörder vollstreckt, das gemeinsame Grundprincip bildet; es ist diese Gleichheit der Haupthandlung umso höher anzuschlagen, als im Mittelpunkt des griechischen Dioskurenmythus das gleiche Motiv wirksam ist.³ Freilich wird hier der gefallene Kastor

¹ Mit einigen Modifikationen huldigt dieser Ansicht Edzardi Lbb. Sp. 125, 126; slavisch reproduciert Müllenhoff's Anschauungen Schweizer-Sidler, Germania d. Tacitus, S. 80.

² Dass Lippert, Religionen d. Europ. Kulturvölker 132 die ganze taciteische Notiz anzweifelt, mag wenigstens an dieser Stelle Erwähnung finden. Auch Saxo's Darstellung der Othinusmythen erscheint ihm höchst unglaubwürdig ebenda 211 s. a. 210.

³ Vgl. Preller gr. Myth. II² 95, 96; Welcker gr. G. I, 611; Furtwängler b. Roscher 1460, dem dieser Mythos als der „wichtigste, mit ihrem Wesen eng zusammenhängende“ erscheint. S. a. Scherer, Litt. 129.

sofort gerächt, aber das „*einnætr*“ des Vali entspringt wohl gleichem Anschauungskreis und die sonstigen der Einzelentwicklung angehörigen Verschiedenheiten wollen gegenüber der Einheit, welche die Grundanlage zeigt, wenig bedeuten. Dazu kommt nun noch ein Wesentliches. Die Saranyu der Veden wird wie die Leda der griechischen Mythologie von dem in Tiergestalt sich einführenden Gotte berückt (vgl. Myriantheus d. Aevins 2, 3 und 47). Obwohl die Maske nicht die gleiche ist — an Stelle des Schwans des griechischen Mythos tritt in Indien ein Hengst — so ist doch längst erkannt, dass dasselbe Motiv beide Erzählungen geschaffen hat. Dass der Gestaltenwechsel als solcher die Hauptsache ist, beweisen auch noch die Erzählungen, die von den Schicksalen der Antiope, der Mutter der thebanischen Dioskuren Amphion und Zethos, berichten; auch ihr nahte sich Zeus specie commutata, in Satyrgestalt.¹ Ja eine allerdings spät und nur einmal überlieferte vielleicht sogar apokryphe Sage weiss zu melden, dass er, der Vielgewandte, in weiblicher Verhüllung als Diana sich bei ihr eingeführt habe.²

¹ Roscher 380.

² Bugge 138 Anm. Der von ihm angezogene Scholiast schreibt wörtlich (ich citiere nach Statius ed. Barth, Tom. III S. 1645): *Juppiter cum amaret Antiope Nyctei filiam, speciosissimam puellarum, nec posset eam corrumpere, quoniam pater suspectos omnes habebat de stupro, propter formam filiae, eamque custodiae mancipiaret. Petiit puella ut Dianae sacerdos consecraretur. Tum Juppiter in habitu virginis Dianam mentiens puellam compressit, cui arcum et faretram suam reliquit.* Diese Erzählung ist vor allem deshalb so merkwürdig, weil sie, wie schon im Text bemerkt, völlig allein steht. Alle anderen Ueberlieferungen berichten, dass Zeus sich zum Satyr metamorphosiert; dagegen meldete eine in vielen Versionen auf uns gekommene Sage von Zeus und Kallisto, dass der Gott ihr, der Jungfrau der Artemis, in der Gestalt ihrer Herrin sich genähert habe. Am ausführlichsten behandelte diese Sage Ovid Met. II 409–530, (über die Behandlung der Sage b. Albrecht v. Halberstadt vgl. Bartsch's Einl. CXLII–CXLIII, s. a. ebenda LIV.) Fast. II. 155–192. Siehe Roscher Lex. XXIII. Liefg. 331–335.

Da nun Kallisto auch für die Tochter des Nykteus galt und in manchen Berichten zur Mutter von Zwillingen gemacht wurde, so ist es sehr denkbar, dass der Scholiast die beiden verwechselte, wenn er auch den Hergang in seiner Weise darstellte. Bemerkenswert ist, dass auch die 1498 zu Venedig gedruckte Ausgabe des Statius zur Erklärung

Nun erzählt die nordische Sage, dass Odin bei der Rindr erst dann zum Ziel gelangt sei, als er in Weibsgestalt zu ihr getreten war.¹ Bugge's Versuch, auch diese Werbungsgeschichte aus antiken Einflüssen zu erklären, fällt mit seinem ganzen System; denn so wenig es sich jemals läugnen lassen wird, dass der eddische Baldrmythus durch christliche Züge stark umgestaltet und vor allem ethisiert wurde, so unhaltbar sind seine Resultate bezüglich des antiken Elements in der nordischen Sage. Edzardi (Lbb. 1882 Sp. 1 ff. und 124 ff.) und Müllenhoff D. A. K. V² haben seine Ausführungen zurückgewiesen und besonders ersterer hat a. a. O. und Germania 27 einschlägige Mythen aus germanischen Vorstellungskreisen weit einfacher und zwingender erklärt.⁴ Speciell unsere Werbungssage ist nach Bugge aus einer Umformung des bei des Neoptolemos Erzeugung wirksamen Verkleidungsmotiv's entstanden. Wenn er dabei noch zufügt, dass die „Gedichte“ in denen das gleiche Motiv sich finde „fast alle“ dem späteren Mittelalter entstammten, so ist dem doch vor allem die uralte Hagbardsage (vgl. Grundtvig D. G. F. I, 258—59) entgegenzuhalten, bei der ja wie bei dem Liebesabenteuer Regner's (Saxo Lib. IX S. 450—51 b. Müller) der Zug ursprünglich ist, und damit fällt jeder Grund, die im Norden auch ausserhalb des Bereichs erotischer Ereignisse überlieferte³ Verkleidung in Frauenkleid für direkt, d. h. ad hoc entlehnt anzusehen.

von v. 263 das Abenteuer mit Kallisto anzieht und der Antiope mit keinem Wort gedenkt.

¹ Dass dies gemeinnordische Anschauung war, macht Bugge 138 äusserst wahrscheinlich.

² Siehe auch Stephens, Aarb. 1883, 215—363, 1884, 1—47. Dazu vgl. noch die schöne Beweisführung von F. Jónsson, Mytiske forestilinger in de ældste Skjaldekvad, Ark. 1892, Bd. 9, 1—22.

³ Vgl. vor allem Þórr's Verkleidung in der Prymskv., daneben sei noch an Helgi's und Frotho's Vermummung erinnert.

⁴ Osterhage's schwankende und unmethodische Bekämpfung von Bugge's Ansichten. Z. f. rom. Ph. 14 bes. 354 f. vermag unsere Behauptung nicht zu stützen, Bezeichnend für die Art seiner Beweisführung ist die allerdings zweifelnd ausgesprochene Vermutung, dass in den von Gregor von Tours erwähnten *dii mortales*, die das Volk bei

Weit wahrscheinlicher als diese Folgerungen, die er aus seiner doch an äusseren Ähnlichkeiten haftenden „Beweisen“ zieht, ist seine Behauptung, Saxo habe seine Darstellung von der Bezwingung Rinda's willkürlich nach dem Schema der z. B. durch die Clarussaga repräsentierten Erzählungsgruppe gestaltet.¹

Es entspräche auch durchaus der stark rhetorisch gefärbten Steigerung liebenden Vortragsweise Saxo's, wenn er unzufrieden mit der durch die echte Sage überlieferten einmaligen, erfolgreichen Verwandlung sich an eine Erzählung angelehnt hätte, in der der abgewiesene Liebhaber erst nach mehrmaliger Wiederholung seiner List seine Wünsche erfüllt sieht. Bei der grossen Willkür, mit der Saxo seinen Stoff färbt und formt, lässt sich solches sehr wohl annehmen.

Dass aber in der ursprünglichen Sage die Verkleidung Odins schon statthatte, lässt sich vielleicht durch die folgenden Erwägungen erschliessen:

Bous-Vali dürfen wir mit Müllenhoff als den nordischen Vertreter des jüngeren Hartung betrachten, wenn uns auch die Sage von dessen Thaten nur das Hauptwerk, die Bruderrache, erhalten hat.

Mit ihm parallel steht in der süddeutschen Sage Wolfdietrich. In der ausführlichen Darstellung von dessen Erzeugung und Geburt sind zwei Hauptmomente zu unterscheiden; 1. gewinnt Hugdietrich, sein Vater, die Hildburg, indem er als Jungfrau verkleidet bei ihr eindringt, 2. wird der neugeborene Wolfdietrich ausgesetzt, von einer Wölfin geraubt und umgeben von ihren Jungen aufgefunden. Hugdietrich's Verkleidung ist schon H. Z. 6 mit der Ueberlistung Rinda's verglichen und dieser Vergleich scheint durch die Begebenheit mit den Wölfen eine allerdings nicht allzu feste Stütze zu gewinnen. Müllenhoff freilich ist Z. fda. 30, 240 der An-

Einführung des Christenthums verlässt, eine Erinnerung an den Baldrmythus verborgen sei, weil nur er vor dem allgemeinen Weltuntergang sterbe.

¹ Bugge erwähnt hier nicht, dass schon Liebrecht V. 151 Anm. auf die nahe Verwandtschaft dieser listige Bezwingung weiblicher Sprödigkeit behandelnden Gruppe mit Othinus Erringen der Rinda hinwies.

sicht, dass die Wölfe das nächtliche Dunkel symbolisieren, aus dem der Lichtsohn strahlend hervorgeht. Wenn wir aber auf dem Boden germanischer Anschauung bleiben, so tritt uns der Wolf als Winddämon und Odin's Tier entgegen, siehe Meyer a. a. O. 107 f; 232 u. ö., wir dürfen also der Vermutung Raum gönnen, dass in Wolfdietrich's Aufenthalt unter den Wölfen die Erinnerung an die Abstammung der Hartunge von dem Sturmgott erhalten ist¹ und jetzt wird uns die Beziehnug klar, in der die Alcis zum **hazds* stehen. Dass diese Haartracht nicht sie selbst geschmückt haben kann, geht schon daraus hervor, dass die erhaltenen Hartungensagen, aus denen sich doch der alte Mythos selbst in Einzelheiten reconstruieren lässt, hiervon völlig schweigen. Und es ist wohl nicht anzunehmen, dass gerade dieser bedeutsame Zug vergessen sein sollte, zumal wir gesehen haben, dass er an anderem Orte in verhältnismässig später Zeit noch lebendig geblieben ist. Er gerade bildet in der Erscheinung Vasolt's das einzige Element, das bei Odin nicht aufzufinden war. Trotzdem glaubten wir darin eine allgemein in dem Wesen des Winddämons begründete Natursymbolik zu erkennen, so dass schon a priori an die Möglichkeit gedacht werden konnte, dass der oberste Gebieter der Stürme einmal mit weiblichem Haar ausgestattet war, das ihm (s. o.) unüberwindliche Stärke verlieh. Später als die symbolische Beziehung dieser Tracht nicht mehr gefühlt wurde, haftete die verdunkelte Erinnerung an der äusseren Thatsache und aus den weiblichen Haaren entstand die vollständige Verwandlung in Frauengestalt, wie wir sie bei Othinus und dem an seine Stelle getretenen Hugdietrich finden. Es mag befremdlich scheinen, dass in den beiden Darstellungen die ältere Anschauung in gleicher Weise von einer aus ihr abgeleiteten verdrängt wurde. Wir müssen annehmen: Während die ursprüngliche Bedeutung der Haartracht in Vergessenheit geraten war² lebte doch noch

¹ Eine dritte Möglichkeit den Zug zu erklären s. z. B. bei Scherer, Litt. 130, Symons a. a. O. 35.

² Bedeutsam ist, dass es neben der Verkleidung die Zauberkünste sind, die Odin in den Besitz der Rinda bringen; dies geht aus den zwei erhaltenen Darstellungen deutlich hervor.

die Erinnerung daran, dass nur durch sie die Bezwingung der Jungfrau möglich wurde; dann blieb aber nur die Möglichkeit, in ihr eine listige Vermummung zu finden, die dann natürlich nicht auf das Haar beschränkt bleiben durfte. Zur Zeit des Tacitus natürlich war der alte Mythos noch in seiner Reinheit bewahrt und der *muliebris ornatus* des Priesters der Aleis beschränkt sich auf den **hazds*,¹ dessen letzte Spuren wir nun in den Verkleidungen Odin-Hugdietrich's erkennen. Denn wenn wir nochmals zusammenfassend darauf hinweisen, dass die unbedingt anzunehmende mythische Bedeutung des **hazds* durch die Sagen von den Schicksalen der Hartunge keine Erklärung findet, dass er dagegen mit grosser Wahrscheinlichkeit ein Attribut des Sturmgottes gewesen ist und endlich dieser oder eine an seine Stelle getretene Person, als Weib verkleidet, den jüngeren Bruder erzeugt, so ist es aufs höchste wahrscheinlich, dass jener Priester seinen „*muliebris ornatus*“ zum Gedächtnis der damals schon vorhandenen Erzeugungsmythe getragen hat. Mit weiblich wallendem Haar ausgestattet, als echtes Windwesen hatte der Gott die Jungfrau bezwungen und, wie die Vergleichung mit den übrigen Dioskurenmythen wahrscheinlich macht, mit ihr die beiden Söhne erzeugt. Dass die Hartungen ursprünglich als Zwillingenbrüder gefasst waren, ist ja noch deutlich erkennbar. (Mühlenhoff H. Z. 6.)

Im Norden wurde dieser Zusammenhang vielleicht zerrissen als der eine Bruder mit Baldr, der Hypostase Odin's contaminirt wurde (vgl. Edz a. a. O. Sp. 125/126, s. a. Sp. 75 Anm. 7), so dass der alte Zug nur bei der Erzeugung seines Rächers wirksam blieb. In der deutschen Hartungensage bezeugen wenigstens die Hartnît-Hertnît-Hartunge von Riuzen² und die Angaben der Ps. wie auch das Verwandt-

¹ Die oben angeführten Parallelerscheinungen in der Vorgeschichte der griechischen und indischen Dioskurenmythen lassen die Möglichkeit zu, dass auch im germanischen Mythos die Verkleidung ursprünglich ist. Aber abgesehen davon, dass auch dort die in den Verwandlungen liegende Natursymbolik noch deutlich sichtbar ist, würde eine derartige Annahme unsere Beweisführung nicht im mindesten stören.

² Aus Obigem geht hervor, dass ich Neumann's Auffassung, der Germ. 27, vgl. a. ebenda 28, 346 ff. bes. 358 die Identität der Ortnite läugnet, nicht beitreten kann, gleichwie ich die von Niedner Zfda.

schaftsverhältnis Ortnit's zu Ilias (vgl. z. B. D. H. B. 3, XIX ff., Symons Grdr. II 39, Edz. a. a. O. 128), eine gemeinsame Abstammungssage, und dass diese Herkunft eine Erinnerung an den alten Mythos enthalten kann, beweist Odin's Ostfahrt zu Rinda, der „ruthenischen“ Königstochter.

B. JARL APOLLONIUS.

Teilweise dem Schema der Lieder vom jungen Markgrafen¹ angeglichen, ist das bei Hoffmann Horae belgicae II² Nr. 14 unter dem Titel „das Weltweib“ abgedruckte Gedicht. Es hat 25 Strophen. Überliefert ist es in Scheltema's Sammlung aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts: „Een Nieuw Amourens Liedeken van't Werelt'sche Wijf“ siehe Hoffm. a. a. O. S. 60. Der Inhalt ist in kurzen Zügen folgender: Zwei Königskinder konnten sich „*van alle haers vaders goet makanderen geen trouw beloven*“. Jetzt fordert unvermittelt wie in Simrock's Markgrafenversion der Liebende seine Schwester auf, ihm Frauenkleider zu überlassen „*groet wonder zult gijder anschouwen*“.² Auch hier weigert sie sich anfänglich ihm zu willfahren, freilich unter anderer Begründung: „*dar vridt zoo menigen koningskind zoo ver al in vreemde landen*“. Schliesslich erhält er doch das Gewünschte, verkleidet sich,³ setzt eine goldene Krone auf's Haupt und sieht aus seinen Augen *gelijk een wereld'sche vrouwe*. In solchem Aufzug

33, 39–40, s. a. 45–46 aufgestellte Behauptung in der Werbung des Othinus kehre der Völundr-Mythus wieder, für verfehlt halten muss. Über die Hartunge etc. v. Riuzen s. Hds.² 199, 251, 252.

¹ Dieses oftmals, zuletzt bei Reifferscheid, Westf. Volkslieder gedruckte Lied werde ich an anderem Orte und in anderm Zusammenhang ausführlich besprechen.

² Vgl. das schweiz. Danhuserlied, Uhland Volksl. S. 770, 1₄: *gross wonder wolt er schauen*.

³ Ausdrücklich wird wie in den Hagbardsweisen und deren Sprossen „Karl und Rigmor“ der Oberrock (oder Mantel) von Kermeszijde erwähnt.

reitet er vor das Haus *daar de schone zat op der tinnen*.¹
Die nächsten drei Strophen lauten wörtlich:

8. Kijk uit vader, kijk uit moeder
kijkt uit broeders alle vijven!
hier komt dat wijf, dat wereldsche wijf
op een appelgrauw ros anrijden.
9. Zegt mijn zegt mljn wel wereldsch wijf
zegt mijn bi uwer machten:
hoe veel mannen hebt gijder gehad
op een wintersche koude nachten?
10. Zij stak op haar handjes twee,
haar vingers alle achten:
alzooveel mannen heb icker gehad,
al op een wintersche koude nachten.

Wer die bedenkliche Frage, Vers 9, gestellt hat, lässt sich noch nicht entscheiden; das nächst liegende ist, an den König selbst zu denken, der weiter fragt, bei wem sie nun schlafen wolle, bei ihm, seinem Schildknecht oder einem „*onder zaaten*“. Sie aber bittet, bei der Königstochter schlafen zu dürfen. Des Nachts beginnt diese zu weinen; auf die erzürnte Frage ihres Vaters, wer ihr zu nahe getreten sei, antwortet sie (143—4) *hed wereld-wijf isser zoo moede gegaan, zij kan haar wenden noch keeren*. Darauf versetzt ihr Vater ihr einen Schlag, dass sie zur Erde fällt. Sie droht ihm, diesen Schlag werde er noch bereuen; am frühen Morgen entflieht sie mit dem *wereldschen wijf*. Der König lässt sein Pferd satteln 182—4

2. mijn beste ros van vijven.
de bloempjen die an de groene dale staan
zullen mijnder de weg wel wijzen

er begegnet einem Hirten und fragt diesen, wem die Schafe seien

die de ooren blinken van gouwe

und erhält zur Antwort, sie seien dem *wereldschen wijf*

und haaren wel landesvrouwen.

¹ Dieser Vers (7₄) beweist, dass Boehme mit Recht V. 5₄ von Goethe's Niederschrift des Markgrafenlieds geändert hat. G. hat „In einem hohen Zimmer“, was Boehme in „Auf einer hohen Zinne“ bessert, (a. a. O. S. 187 Nr. 92 A. V. 5₄).

Der König fragt weiter, wem das hohe Haus gehöre:

dar de vensters blinken van gouwe.

Als er die gleiche Antwort erhält, ist er beruhigt, giebt seinen Segen und reitet zurück.

Deutlich erkennbar sind die Züge, die dem Lied vom jungen Markgrafen entstammen. Dass der Jüngling in unserem Lied seine Schwester bittet, ihm Frauenkleider zu überlassen, kann kaum anders als durch direkte Beeinflussung erklärt werden.

Auch der Wunsch, bei der Tochter schlafen zu dürfen, war wohl, wie die Analogie der verwandten Lieder lehrt, in den Weisen vom jungen Markgrafen ausgesprochen und gerade die älteste der erhaltenen Versionen (Goethe's Niederschrift), hat eine Andeutung davon bewahrt (113—4). Ebenso ist der versöhnliche Schluss des Lieds vom Weltweib, wenn auch nicht entlehnt, doch mit der Markgrafengruppe gemeinsam. Diesen Ähnlichkeiten bzw. Angleichungen stehen aber so bedeutende und tiefgehende Unterschiede entgegen, dass an eine Urverwandtschaft nicht zu denken ist. Schon die Obscönität der Verkleidung, das Gespräch 9—10 unterscheiden sich nach Form und Inhalt sehr erheblich von den parallelen Teilen der Markgrafenromanze. Vor allem aber ist es die gemeinschaftliche Flucht der Liebenden, der ausgeführte Frauenraub und die Verfolgung beider durch den Vater, die unserem Lied sein individuelles Gepräge verleihen.

Trotz interessanter Einzelheiten, die unten besprochen werden sollen, würde dieser Ballade keine besondere Bedeutung beizumessen sein, wenn sie nicht in seltener Treue einen alten und sonst völlig vereinzelt dastehenden Sagenzug bewahrte,¹ dessen Echtheit man fälschlich angefochten hat.

Zu den verworrensten und am schwierigsten in ihrer ursprünglichen Sagengestalt herzustellen Partien der Ps. gehört die Iron-Apolloniussage, in der nach Beer's treffender Bemerkung P. B. B. 14, 539 „ein Rattenkönig von Motiven“

¹ Es ist dies wieder ein Beweis für den geringen kritischen Wert, den das Alter einer Überlieferung an sich hat; vgl. a. Roscher, Selene am Schluss der Einleitung (S. XI).

aufgestapelt¹ ist. Die Werbung des Apollonius um Herburg scheidet an der Nichteinwilligung ihres Vaters und der Freier beschliesst in Übereinstimmung mit seiner Geliebten deren Entführung, um an's Ziel zu gelangen. Er kommt mit einer Anzahl Mannen in die Nähe von Herburg's Behausung, tauscht von einem Weibe Mantel und Kopftuch ein und bekleidet sich damit; so verhüllt kommt er in die Burg, tritt in's Frauengemach ein, wo die Königin mit ihrem weiblichen Gefolge sich aufhält und nennt sich Heppa. „*Drottning² minniz a. at hod hævir hana opt heyrnt nefnda Heppu faranda víf. Þat kollum ver forukonu. Þessi hafði verit allra putna mest. hon var oc allra kuenna mest. sua atængir karllar voru hæri oc þrecligri. Firir þa soc nefndiz iarlenn hennar nafni. Margar mejiar mælltu við konuna oc henda ser gamán at. oc þotti vera nyradlekt er þessi kona uar komin. Fru Herborg gekk til hennar oc mællti við hana sem ádrar mejiar katlega. Seg nu huersv marga menn toc þu a æinni nott. Þessi kona þottiz æigi kunna at suara kurteislega a franzeistungu. sem somdi at suara conungs dottur. oc toc vpp yuir hæfut ser baðum bondum oc helldr upp ollum fingrunum. Þa lo konungs dottir oc allar mejiar. Her af þickiz fruín uita. huersu marga menn hann toc heiman með ser. en ádrar mejiar leia oc hallda. X. menn toku hana a æinni nott.*“

Darauf verteilt Herburg Äpfel und gibt auch Apollonius-Heppa einen, der einen Brief darin findet. Damit merkt er, sie habe ihn erkannt, nimmt Abschied und zieht beschenkt von dannen. Nachts kommt dann die Prinzessin zu ihm. Neumann Germ. 27, 4 erklärt den ganzen Abschnitt für unecht und schliesst seine Beweisführung mit den Worten: „Hinaus mit dem Weibe, das einzig dazu auftritt, ihre obscönen Zweideutigkeiten anzubringen“. Er würde diese Behauptung wohl nicht aufgestellt haben, wenn er das „Weltweib“ gekannt hätte.

Wenn wir dessen Strophen 9 und 10 mit den hervor-

¹ Zum Apollonius vgl. noch Storm, Aarb. for Nord. Oldk. 1877, S. 318, 340.

² Ps. Cap. 251 (Unger S. 226, 27).

gehobenen Zeilen der Ps. vergleichen, so zeigt sich eine Übereinstimmung, die nicht zufällig sein kann. Dieselbe Maske, dieselbe Frage, dieselbe seltsame Art zu antworten. Freilich ist im Volkslied alles knapp, springend, selbst dunkel, während die Erzählungsweise der Saga in breiter, langweiliger Motivierung jeder Einzelheit sich langsam hinschleppt. Aber trotz dieser Unterschiede der Schilderungsweise vergleiche man einmal 91—4, 101—2 mit den einschlägigen Stellen der Ps.: die fast wörtliche Gleichheit der zwei Texte ist geradezu staunenerregend. Auffallend bleibt nur die Verschiedenheit der angegebenen Zahl. Welche der Versionen hierin Ursprüngliches bewahrt, lässt sich nicht mehr entscheiden; unwahrscheinlich ist es, dass im Lied Reimzwang gewaltet habe, eher kann man vielleicht daran denken, dass das Daumeneinschlagen¹ bei der bekannten symbolischen Bedeutsamkeit dieses Actes für die Priorität der im Lied bewahrten Zahlenangabe spricht.² Es liesse dies auf das Vorhandensein einer Erzählungsschicht schliessen, die an Altertümlichkeit die Darstellung der Ps. erheblich überragte. Noch öfters werden wir Gelegenheit haben, mehr oder minder zweifelnd auf solche Reste ältester Anschauung hinzuweisen. Gleich die Ueberreichung des Apfels führt uns in ein uraltes Gebiet erotischer Symbolik.³ Der Bearbeiter der Sage freilich hat diesen Zug

¹ Dies ist wohl gemeint mit dem „*haar vingers alle achten*“.

² Ueber zauberische Wirkung des Daumeneinziehens siehe z. B. Wuttke Volksabergl. Ind. s. v. bes. die Mitt. in den §§ 237, 401, 419. S. a. Grimm Myth. ⁴ 132, Nachtr. 60, Simrock Hdb. ⁴ 179, Z. f. Volksk. ed. Weinhold III, 26.

³ Die reichhaltigsten Nachweise über das Vorkommen von Äpfeln als Liebessymbol finden sich in Bugge's Abh. Iduns Äbler, Ark. 1887 Bd. 5 auf den Seiten 28—36, vgl. a. 4, 6, 11, 12. Dazu vgl. noch die von Bugge nicht erwähnten Stellen b. Wuttke a. a. O. § 148 u. ö.; vgl. auch die interessanten Bemerkungen v. Bratranek Beitr. z. Aesth. der Pflanzenwelt S. 90—91, und Liebrecht Germ. 31, 498—99 gelegentl. seiner Rec. v. Schwartz, indog. Volksgl. zu dessen einschl. Abh. Seite 49—52. Auch die Äpfel der Nehalennia gehören hierher und beweisen gegen Bugge mindestens die in sehr alte Zeit zurückgehende Entlehnung des Symbols. Vgl. Jaekel Z. f. d. Ph. 24, 301—2, vgl. a. 303, 309, 310. Vielleicht darf schliesslich noch der sagengefeierte Graf Conrad dictus Churzibolt, der die „*mulieres et mala arborum*“ verab-

nicht mehr verstanden und lässt deshalb in dem Apfel einen Brief verborgen sein — der Euhemerismus seines Verfahrens ist evident. Neumann allerdings hält a. a. O. die Ueberreichung des Apfels an dieser Stelle nicht für echt, weil Apollonius beim Emporheben der zehn Finger schon habe voraussetzen müssen, dass Herburg ihn kenne. Dieser Einwurf ist natürlich völlig hinfällig, denn unter allen Umständen musste sie ihm ihr Einverständnis kund thun und dem nur ihr verständlichen Fingerheben bot sich die Apfelgabe als geeignetstes, nächstliegendes Gegensymbol. Wir sind nicht dazu berechtigt, jenes Emporheben der Hände anders aufzufassen, als es die Ps. thut, in der es das verabredete oder wenigstens sofort verstandene Zeichen für die Zahl der Begleitmannschaften abgibt: ¹ im Lied bleibt die Frage und ihre Beantwortung völlig unverständlich und hat sich wohl nur ihres derbsinnlichen Charakters wegen erhalten, der dem niederländischen Geschmack besonders zusagte. Für die nun folgende Darstellung der Entführung bietet wiederum die Ps. die bessere Überlieferung, denn niemals wird die echte Sage gelautet haben, dass ein fahrendes Weib erfolgreich beanspruchte, bei der Königstochter zu schlafen. In allen Verkleidungsliedern ist dies eine Ehre, die nur der ebenbürtigen edlen Jungfrau zu Teil werden kann und stets als höchste Gunstäusserung aufgefasst wird.

Damit fällt auch das rohe und unter allen Umständen zwecklose Intermezzo, Strophe 13–16, das fast wörtlich der bei Uhland Nr. 100 b 236–39, bei Boehme Nr. 47 S. 130 f., Venusgärtlein ed. Waldberg S. 156–57 abgedruckten Entführungsballade entnommen ist.² Die betreffenden Strophen lauten: Uhland a. a. O. S. 237, 9–10.

scheute, als Zeuge für den tieferen Zusammenhang dieser zwei Naturerzeugnisse auftreten S. a. Kögel Grdr. II, 194.

¹ Der Möglichkeit, dass auch hier eine ursprüngliche Fassung umgedeutet wurde, wird weiter unten gedacht werden.

² Seltsamer Weise verweist Waldberg a. a. O. XXXVI nicht auf den Abdruck bei Uhland u. Boehme. Die Fassung im V. G. ist diesem völlig gleich, nur Strophe 1 weicht ab und aus dem „jungen grafen“ ist ein „junger Soldat“ geworden; vergleiche noch Uhland, Schriften IV, 110–111.

9. Der herr der ist ein zorniger man,
er schlug die frauw ins auge:¹
'ja wann der herr was zu reden hat
sol stilleschweigen die frauwe!'

10 Die frauw wol zu dem herren sprach
'der streich wird euch gereuwen
e dann das glöcklein none schleiht
wol zwischen zwei und dreie!'

10,2 stimmt wörtlich zu 16,2 des „Weltweibs“ *die slag zal u berouwen* und wenn wir die sicher vorauszusetzende niederländische Fassung der Pilger-Ballade kennten, so wäre gewiss die formelle Gleichheit auch der übrigen inhaltlich verwandten Verse zu constatiren.² Dass das von uns behauptete Entlehnungsverhältniss richtig ist, beweisen die zeitlichen und örtlichen Schwierigkeiten, die der Stellung der Episode in unserer Ballade entgegenstehen, wenn man ihre logisch so viel richtigere Verwendung in der Pilger-Romanze damit zusammenhält. Echt scheint dagegen die auch von der Ps. bezeugte und in der Markgrafengruppe nicht vorhandene Flucht der Liebenden zu sein, die freilich von der Darstellung der Pilger-Ballade stark beeinflusst ist. Man vergleiche Str. 17 mit Uhland S. 238 Str. 12.

Die Sage, welche die gemeinschaftliche Quelle für unsere beiden Versionen abgab, wird, insoweit die Vergleichung eine Reconstruction ermöglicht, folgendermassen gelautet haben:³ Ein „Jarl“ bewirbt sich erfolglos um die Hand einer Königstochter. Da er sie auf andere Weise nicht erringen kann, kommt er mit wenigen Getreuen in die Nähe von ihres Vaters Burg, verkleidet sich dann auf ihren Rat⁴ als fahrendes Weib und geht auf diese Weise ver mummt an den Hof des Königs,

¹ V. G.: 9,2: „aufs Maule“.

² 15,3: *zoo datze neder ter aarden viel*, kehrt wörtlich wieder Hoffm. Nr. 12, 11₂₋₃: *so dat se neder te aerden viel*. Hier wird der Schlag von dem treulosen Liebenden ausgeteilt.

³ Mit Neumann's a. a. O. auf Seite 5-6 versuchter Wiederherstellung des echten Textes stimme ich nicht überein, wenn ich auch mit ihm den Zauberring und die Begegnung auf der Landstrasse als Interpolation ansehe.

⁴ Aus beiden Versionen geht hervor, dass ihr seine Maske bekannt ist.

um ihr dadurch seine Bereitschaft anzuzeigen. Dann steht er ihr auf die bekannte Weise Rede und erhält als Liebeszeichen und zum Beweise ihrer definitiven Einwilligung den Apfel. Darauf verlässt er sie wieder und harret ihrer, die sich Nachts zu ihm stiehlt. Dem Charakter germanischer Heroensage wäre freilich die unmittelbare Entführung der Jungfrau mehr entsprechend als deren heimliche Flucht: aus der Vergleichung unserer Texte lässt sich dieser Zug nicht erschliessen.¹ Wie die Schlussereignisse ursprünglich gestaltet waren, lässt sich in Einzelheiten nicht mehr feststellen. Die im Lied geschilderte Verfolgung der Flüchtigen durch den König ist mit einer Reihe interessanter Züge ausgestattet, die zu den verführerischsten Vermutungen Anlass geben. Vieldeutig sind schon die Worte des Königs 183,1 (s. o.) Der Wortlaut lässt nicht zu, hier an die vom Rosseshuf zertretenen Blumen zu denken, deren Spur den Verfolger auf die richtige Fährte leiten sollte. Nur unberechtigte Interpretation könnte diesen Sinn herauslesen. Zwei Möglichkeiten der Erklärung bleiben. Entweder sind die Verse rein wörtlich zu fassen, so dass ein wirkliches Befragen der Blumen stattfände, was ja als Märchenmotiv sehr wohl denkbar ist. Da aber das Lied in seinem Verlauf nichts dem entsprechendes bringt und der König dennoch schon von Anfang an den richtigen Weg zu verfolgen scheint,² so sind die Blumen vielleicht um deswillen Richtungsweiser, weil erst das Erscheinen der Flüchtigen sie emporblühen liess. Dies wäre natürlich mythologisch zu erklären und vergleiche sich etwa Ortn. 881—2

dô kom er³ in ein ouwe
dâ sprungen uf der heide bluomen unde klê

(vergl. Neumann Germ. 27, 217).⁴

¹ Selbstverständlich ist das Weib, welches Herburg aus der Burg folgt und später reich beschenkt und mit einer Botschaft zurückgesandt wird, der sentimentaln Phantasie des Sagaschreibers entsprungen; siehe Neumann a. a. O. 6.

² Freilich sind dies bei dem so lückenhaft überlieferten Lied keine starken Beweisgründe.

³ Ortnit.

⁴ Allerdings bleibt zweifelhaft ob wir mit N. das „sprungen“ perfectivisch deuten dürfen.

In den Rahmen der dann vorauszusetzenden jahreszeitlichen Mythe passt die nun folgende Schilderung des Besitztums der *wereldschen vrouwe* auf's beste. Die Schafe, *die de ooren blinken van gouwe* 20,4 und die Burg, *daar de vensters blinken van gouwe* 22,4 lassen sich aus dem Wesen einer Licht- und Lenzesgottheit wohl begreifen und auch die Verkleidung als Hure widerstrebt nicht einschlägiger mythischer Deutung.¹ Alle diese Züge aber lassen noch andere Erklärungen zu; die Wahl der Maske kann, so ungewöhnlich sie ist, mit der Sage organisch entstanden sein und die Einzelheiten der Verfolgung, die sich ja in der Ps. durchaus anders gestaltet, sind dem Lied, welches so viel entlehnt,² vielleicht als internationales Märchengut zugekommen. Eine sichere Entscheidung lässt sich also nicht treffen.

Sicher für die ursprüngliche Sage in Anspruch zu nehmen ist der versöhnliche Ausgang des Abenteuers. Denn, dass die bereits angebahnte Versöhnung zwischen Salomo und Apollonius wegen des plötzlichen Todes der Herburg nicht zu Stande kam, ist deutlich ein recht unglückliches Auskunftsmittel des Sagaschreibers oder vielmehr desjenigen, welcher die Apollonius-Sage auf so äusserliche Weise mit der Iron-Sage contaminirte. Bei dieser Zusammenschweissung musste natürlich die Versöhnung schwinden, mit welcher unsere Werbungssage ursprünglich endete. Die burleske Fassung, die der Schluss in unserem Lied erhält, ist selbstverständlich durchaus auf dessen Rechnung zu setzen.

¹ Vergl. die glückliche Bedeutung des anegenges einer Hure Grimm Myth.⁴ 938, 941; Liebrecht 359, der ebenda eine Erklärung versucht.

² Die Frage 22,3 erinnert sehr auffällig an 15,4 bei Uhland a. a. O., wie überhaupt die Art der Verfolgung und deren Aufgeben Aehnlichkeiten zeigt, allerdings ohne dass man directe Entlehnung zu denken braucht. Zumal die im Text behandelten Einzelzüge die mindestens relative Selbstständigkeit dieser Episode unserer Ballade erweisen.

Giessen 1893

BIBLIOTHEK

GERMANISCHE WERBUNGSSAGEN

I.

HUGDIETRICH.
JARL APOLLONIUS.

Colour & Grey Control Chart

Danes Picta



DARMSTADT.

