

Die Vermittlung des Volkes zwischen den Literaturen

Autor(en): **Wesselski, Albert**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires**

Band (Jahr): **34 (1935-1936)**

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-113226>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die Vermittlung des Volkes zwischen den Literaturen.

Von Albert Wesselski, Prag*).

„Wieviel ich dem würdigen Manne schuldig geworden, beweist mein Büchlein in allen seinen Teilen.“ Der dies niedergeschrieben hat, ist Goethe, sein Büchlein ist der West-östliche Diwan, und der würdige Mann, dem er so viel schuldig geworden, ist der Grazer Josef Hammer, den wir seit einem Jahrhundert den Freiherrn von Hammer-Purgstall zu nennen gewohnt sind. Goethe bekennt auch im Einzelnen, wodurch er von Hammer Förderung erhalten hat: zuerst führt er dessen Übersetzung des Diwans von Häfis an, dann die Zeitschrift Fundgruben und schliesslich „das unschätzbare Werk, das uns Geschichte persischer Dichtkunst überliefert“. Aus dem Häfis hat er, wie Rückert in einem Briefe an Hammer feststellt¹⁾, des öftern ganze Zeilen und Halbstrophen wörtlich beibehalten, und ein Beispiel, wie grosszügig er auch mit dem, was ihn in der Geschichte der schönen Redekünste Persiens ansprach, umgegangen ist, bietet die Tatsache, dass er ein Gedicht des vielgepriesenen Nizāmī fast in dem vollen Wortlaut übernommen hat.

Die Fabel des Gedichtes, wie es in den Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-östlichen Diwans und vorher bei dem steirischen Orientalisten steht, ist kurz so: Jesus gesellt sich einigen Leuten, die sich um ein Hundeaas gesammelt haben; sie ergehen sich in Schmähungen, vor allem des Gestankes wegen, er aber sagt nichts sonst als: „Die Zähne sind wie Perlen weiss.“ Nizāmī nennt für seine Erzählung keine Quelle, so dass man glauben könnte, sie sei erst durch ihn so etwas wie eine Legende geworden; er hat aber zumindest Einen literarischen Vorgänger gehabt, nämlich al-Ghazālī, der zu der Zeit, wo Nizāmī sein Erstlingsbuch schrieb (1165), schon länger als ein halbes Jahrhundert im Grabe lag, und der Text, den dieser grösste Theologe des Islams in seinem Hauptwerk Ihjā ‘ulum ad-dīn veröffentlicht

*) Vortrag, gehalten in den Sektionen Basel und Bern der Schweiz. Ges. f. Volksk.

¹⁾ A. SCHLOSSAR, Vier Jahrhunderte deutschen Kulturlebens in Steiermark (1908) 158.

hat, lautet: Jesus, auf dem die Gnade Gottes sei, kam mit seinen Aposteln an einem stinkenden Hundeaas vorbei, und die Apostel sagten: „Wie garstig stinkt dieser Hund!“ Er aber, auf dem Gottes Segen und Gnade sei, entgegnete: „Wie herrlich blinken seine Zähne!“ Eingang aber führt al-Ghazālī seine Quelle an: „Gesagt hat (das Folgende) Mālik ibn Dīnar“¹⁾, und dieser Sūfī ist 748 gestorben.

Bei Nizāmī ist diese Überlieferung, die also, als er sie in Verse fasste, schon mehr als vierhundert Jahre alt war, ausgeschmückt, dafür aber sind die Jünger weggelassen; solche finden sich jedoch in zwei indischen Geschichten, in einer der Jaina, in der an Jesu Statt einer ihrer neun Vāsudeva auftritt, in denen sich allensamt Kṛṣṇa verkörpert²⁾, und in einer buddhistischen, deren Held Ānanda, der Lieblingsjünger des Buddha, ist³⁾, so dass in keiner von den beiden der Religionsstifter selber spricht, wie es denn auch in der islamischen Legende nicht Mohammed tut, sondern der Grösste nach ihm. Jedes der zwei indischen Apophthegmen könnte älter sein als die islamische Legende, aber literarisch belegt sind sie beide erst aus der Zeit jenes Mālik, und so müsste eine Erörterung einer etwaigen indischen Herkunft wenigstens vorläufig unfruchtbar bleiben. Diese wäre übrigens, auch wenn sie bewiesen werden könnte, in dem Zusammenhange, den wir im Auge haben, belanglos; erwähnt haben wir die Legende von dem Gottessohne und dem toten Hunde nur als ein Beispiel für die einfachste Form des Übergangs einer Erzählung aus einem Kulturkreis in einen andern: die Abhängigkeit ist durchaus literarisch, und zwischen Nizāmī, mit dessen Vorgänger wir hier nichts zu schaffen haben, und Goethe, der die Legende in die Welt des Westens eingeführt hat, gibt es nur ein Zwischenglied; die Übersetzung des einen Textes ist die Vorlage, ja im grossen und ganzen der Text des andern.

Wesentlich anders stünde die Sache, wenn eine Szene, die sich in Conrad Ferdinand Meyers Novelle *Angela Borgia* (1891) findet, eine historische Grundlage hätte: an dem Hofe von Ferrara lässt der Autor einen persischen Teppichhändler

¹⁾ M. ASIN Y PALACIOS, *Logia et agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores*, fasc. prior (1916) = *Patrologia orientalis*, t. XIII, fasc. 3, 365. — ²⁾ J. J. MEYER, *Hindu Tales* (1909) 88 n.; s. M. WINTERNITZ, *Geschichte der indischen Literatur* (1907 f.) II, 322 und III, 639 zu II, 317. — ³⁾ K. SEIDENSTÜCKER in der Zeitschrift *Der Buddhist*, II, 456 f.; s. H. GÜNTHER, *Buddha in der abendländischen Legende* (1922) 86 f.

eine Geschichte erzählen, die die schreckliche Entwicklung herbeiführen soll, um derentwillen sich Grillparzer fünfundsiebzig Jahre vorher das Gerippe der Handlung aufgezeichnet hat¹⁾, und diese Geschichte ist die unserige. Gekannt hat sie Meyer wohl aus Goethes Darstellung, und dass er als Gesprächsgenossen des Heilands dessen Jünger einführt, wie es jener Mälik getan hat, hängt wohl mit der Tradition zusammen, die Jesum immer von Jüngern umgeben sein lässt; unbedingt ausgeschlossen aber ist es nicht, dass ihm die Geschichte von irgendjemand übermittelt worden ist, dem sie nicht oder nicht nur aus Goethe bekannt war, so dass dann dieser sein Gewährsmann in der Novelle durch den Teppichhändler vertreten würde. Eine Bestreitung dieser Möglichkeit hätte keinen Zweck; wohl aber darf die Frage aufgeworfen werden, was für Folgen es gehabt hätte, wenn wirklich schon in dem Jahre 1505, in das dieses Geschehen der Novelle des Schweizers verlegt werden muss, geistreiche Weltmänner und weltmännische Geistliche Kenntnis von jener Legende erlangt hätten. Dann wäre sie, sagen wir, schier mit Sicherheit nicht nur in diesem Kreise besprochen worden, die mündliche Überlieferung hätte sich ihrer drei Jahrhunderte vor dem West-östlichen Diwan bemächtigt, sie wäre ins Volk übergegangen, ohne dass auch im Gedächtnis bewahrt worden wäre, unter welchen Umständen und durch wen sie das erste Mal in Italien unter die Leute gekommen ist, ein oder der andere Schriftsteller hätte sie aufgegriffen, von einer Literatur wäre sie in die andere übergegangen und so, vielleicht in mehreren Abwandlungen, europäisches Gemeingut geworden; die Literaturwissenschaft aber hätte sich, als dann Nizāmīs Text bekannt wurde, vor die Tatsache gestellt gesehen, dass eine Legende, in der sie bis dahin nichts andres erblicken konnte, als eine der Perlen christlicher Volkserzählung, schon vor mehr als einem Jahrtausend islamische Mystiker verzückt hat.

Ähnliche Probleme nun bieten sich der vergleichenden Literaturwissenschaft sozusagen alltäglich dar, und immer handelt es sich dabei um die Art, wie das Vakuum zu füllen oder zu überbrücken ist.

Als im Jahre 1204 die Kreuzfahrer zusammen mit den Venezianern Konstantinopel erstürmten, um das sogenannte

¹⁾ Stoffe und Charaktere, erstes Stück (1816); s. L. G. KOLBENHEYER, Das Gestirn des Paracelsus (1922) 165 f.

lateinische Kaisertum zu errichten, hat es dort fürchterliche Greuelthaten und Plünderungen gegeben, und an diese Ereignisse knüpft ein Predigtmärlein oder Exempel an, eine jener kleinen Geschichten, die die Kanzelredner damals und noch viele Jahrhunderte später in ihre Predigten zu Nutz und Frommen der Gemeinde einflochten; dieses Exempel erzählt: Ein Landsmann des neuen Kaisers Balduin wollte mit der auf so abscheuliche Weise gemachten Beute in seine Heimat Flandern zurückkehren, und dorthin wollte er auch einen Affen mitnehmen. Auf dem Schiffe packte dieser Affe die Geldkatze seines Herrn, öffnete sie und begann die einzelnen Goldstücke, nachdem er sie berochen hatte, in das Meer zu werfen, einige wenige jeweils auch auf das Deck. Der Reisende wollte sich vor Schmerz umbringen, aber ein weiser Mann, der wusste, wie das Gold erworben worden war, sagte zu ihm: „Der Affe ist gerecht, dass er dir den unrechtmässigen Besitz nimmt und nur den rechtmässigen lässt; lies also auf, was im Schiffe ist, und wegen des andern lass das Klagen.“ Dieses Märlein ist uns erst in einer zwischen 1270 und 1279 zusammengestellten Exempelsammlung erhalten¹⁾; der Niederschrift nach älter ist ein andres, das sich in einer der Predigten findet, die der berühmte Kardinal Jacobus de Vitriaco oder Jacques de Vitry niedergeschrieben und wohl auch gehalten hat, nachdem er aus Akka oder Ptolemais, wo er von 1216 an zehn Jahre das Bistum innegehabt hatte, nach Europa zurückgekehrt war: Ein Mann aus Akka, der neben ehrlich verdientem auch viel Geld besass, dass er den Pilgern beim Weinverkauf durch falsches Mass und schlechtes Einschenken abgenommen hatte, begab sich auf eine Wallfahrt zu St. Jakob. Nun war auf dem Schiffe ein Affe; der entriss ihm, als er einmal sein Geld zählte, den Beutel, kletterte auf den Mastbaum, öffnete den Beutel, führte eine Goldmünze nach der andern an die Nase, warf etliche, gleich als hätten sie gestunken, ins Meer, andere wieder in den Beutel zurück, und so blieb dem Manne nur, was rechtmässig sein war. Alle auf dem Schiffe erkannten in dem Wunder, dass es der hl. Jakob nicht hatte dulden wollen, dass in seinem Dienste unehrliches

¹⁾ J. A. HERBERT, Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum, III (1910) 497, n^o 233 und J. Th. WELTER in seiner Ausgabe das Speculum laicorum (1914) 113 zu n^o 14.

Geld ausgegeben worden wäre¹⁾. Das Beriechen der Goldstücke ist zwar in einem um ein Jahrhundert jüngern Märlein überflüssig, da der Affe einem Händler, der seinem Weine die Halbscheid Wasser zugesetzt hat, jeden zweiten Gulden ins Meer wirft²⁾, kehrt aber nicht nur in einer Reihe anderer Exempel, sondern auch in den *Novelle antiche* wieder, wo der Betrug durch ein Fass mit Zwischenwänden vor sich gegangen ist, und so gibt es auch sonst kleinere Abweichungen; die älteste Fassung in deutscher Sprache z. B., die in dem 1519 abgeschlossenen Schimpf und Ernst des Franziskaners Johannes Pauli, die übrigens auf eine englische Predigtsammlung zurückgeht, lässt den traditionellen Affen einem Manne, der zum Heiligen Grabe reist, den dritten Teil seiner Barschaft ins Meer werfen, und bei der Heimkehr erfährt er von seiner Frau, dass sie das Geld für seine Pilgerfahrt aus dem Verkaufe von Milch gelöst hat, die zu einem Drittel Wasser gewesen ist³⁾.

Dass diese Geschichten, die trotz den mannigfachen Unterschieden eine einheitliche Gruppe bilden, was der Affe als Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit bezeugt, letzten Endes aus einer orientalischen Quelle fließen, war bisher unbekannt und überraschen wird auch der Ursprung dieser Quelle. Mit niemand geringerm nämlich als dem Propheten des Islams schliesst der Isnad einer Erzählung, die uns durch den 956 oder 957 unserer Zeitrechnung verstorbenen Mas'ūdī, einen Abkömmling eines von Mohammeds Genossen, erhalten ist, und diese Erzählung geht so: „Zu den Zeiten der Israeliten war auf einem Schiffe zugleich mit einem Manne, der der Besatzung gewässerten Wein als lautern verkaufte, ein Affe; der bemächtigte sich des Beutels dieses Händlers, erklimmte den Mast und begann das Geld Stück um Stück, das eine ins Meer, das andere auf das Deck zu werfen“⁴⁾. Für eine andere, ebenfalls „aus den Zeiten der Israeliten“ stammende Überlieferung, die sich bei dem 994 verstorbenen Tanūhī

¹⁾ Die Exempla aus den *Sermones feriales et communes* des Jakob von Vitry, herausgegeben von J. GREVEN (1914) 60, n° 102 und G. FRENKEN, *Die Exempla des Jacob von Vitry* (1914) 145, n° 99 (s. 87). — ²⁾ MAYNO DE MAYNERI, *Dialogus creaturarum*, d. 99 (Die beiden ältesten Fabelbücher des Mittelalters, herausgegeben von J. G. Th. Grässe [1880] 249). — ³⁾ Siehe die Anmerkungen Joh. BOLTES zu Pauli, n° 375. — ⁴⁾ MAÇOUDI, *Les prairies d'or* (1861 f.) IV, 27.

findet, ist der Gewährsmann Wahb ibn Munabbih, der Verfasser eines heute verlorenen Kitāb al-isrā'īlijat, dessen aus Persien stammender Vater noch zu Lebzeiten des Propheten vom Judentum zum Islam übergetreten ist; hier geht der Betrug mit dem Weine nicht erst auf dem Schiffe vor sich, sondern ist schon vorher geübt worden, und der Affe hat den Schwindler durch Zeichen gewarnt; trotzdem nimmt ihn dieser auf das Schiff mit, das ihn in seine Heimat zurückbringen soll, und so vollzieht sich die Vergeltung in der üblichen Weise¹⁾.

Zum Unterschiede von den arabischen Schriftstellern geben die europäischen samt dem Bischof von Akka keine Gewährsleute an; trotzdem muss man, wenn nicht aus den Exempeln oder Märlein hervorgeht, dass sie ältern Texten nachgeschrieben sind, annehmen, dass sie ihr Dasein mündlicher Überlieferung verdanken. Der Erzähler, von dem Jacques de Vitry die Geschichte von dem Weinhändler aus seinem Bistum hat, der nach Santiago di Compostela pilgern wollte, hat sie wohl von einem andern gehört, dieser wieder von einem dritten usw., und in dieser Reihe muss der letzte der gewesen sein, der die Isrā'īlija des Propheten up to date gebracht hat; Ähnliches mag der Geschichte von dem Flamen vorausgegangen sein, der seine Konstantinopeler Diebsbeute in die Heimat zu verschieben gedacht hatte, und in beiden Fällen dürfte es schon eine Fassung gegeben haben, in der der Affe das Geld durch Beschnuppern prüfte, wovon Mohammed ebensowenig wusste wie der Sohn des ihm befreundet gewesenen persischen Juden.

Nun berichten diese beiden Traditionen von einem Weinhandel, von einer Handlung also, die einem Moslem schon

¹⁾ The Table-Talk of a Mesopotamian Judge (1922) 108; ebenso steht die Geschichte in dem Kitāb fi ahhār al-adkijā von Ibn al-Ġauzī (übersetzt von O. Rescher [1925] 342). Nebenher läuft eine jüngere Tradition, die sich an die in Rede stehende nur durch das Vergeltungsmotiv anschliesst: anstatt des Weines wird Milch verfälscht, und die Strafe erfolgt, indem ein Hochwasser die Kuh oder die Schafe zugrunde gehen lässt; sie findet sich in dem genannten Werke al-Ghazālī (erwähnt in dem Mostatraf von al-Abšihī, traduit par G. Rat [1899 f.], II, 238 f.), in dem Qābūsname (s. BROWNE, A Literary History of Persia, II [1906] 280, n° 34), in den Jawāmi' u'l-Hikāyāt von al-'Aufī (Muh.Nizamū'd-Din, Introduction to the Jawāmi' [1929] 226, n° 1703), usw.; eine Völkserzählung, die die beiden Traditionen verknüpft, hat die Doctoresse Legey in Marokko aufgezeichnet (Contes et légendes populaires du Maroc [1926] 238).

in den Tagen, wo sie einsetzen, streng verboten gewesen ist, und dieser Tatsache trägt Mohammed sowohl, als auch Wahb Rechnung, indem sie von der Geschichte sagen, sie habe sich „zu der Zeit der Israeliten“, d. h., in der Zeit vor dem Islam, in der Zeit vor der Hidschra zugetragen. Diese Geschichte hat also schon damals der Überlieferung angehört, und da darf wohl die Frage aufgeworfen werden, wie das Verhältnis dieser solchermassen vorislamischen oder jüdischen Geschichte zu einer europäischen christlichen sein mag, die in kurzen Zügen erzählt: Ein Mann in der Gegend von Lyon, der nur einen Dreier besitzt (*unum triantem*), kauft dafür Wein, verkauft ihn gewässert, legt das dafür erhaltene Geld wieder in Wein an usw., und in diesem Tun fährt er fort, bis er hundert Gulden (*solidos*) zusammengebracht hat. Diesen Betrag hat er bei sich, als er mit einem andern Händler ein Geschäft abschliessen will; in dem Augenblicke aber, wo er den Dreier aus dem Beutel nimmt, schießt auf den Beutel, den sie seiner Farbe wegen für ein Stück Fleisch hält, eine Weihe herab und entfliegt damit. Als sie dann ihres Irrtums inne wird, lässt sie den Beutel mit den hundert Gulden fallen, und er fällt in eben den Fluss Saône, aus dem der Betrüger das Wasser für seine Verfälschungen genommen hat. Da ruft er wehklagend: „*Sicut feci, sic recepi, et quia e nihilo eos habui, ad nihilum rediisse conspicio.*“

Das ist das letzte Exempel in dem Buche *De gloria confessorum*, das der hl. Gregor von Tours im Jahre 487 fertig gestellt hat¹⁾, hundertfünfunddreissig Jahre also vor der Hidschra, vor der Flucht oder der Auswanderung des Propheten aus Mekka; erfunden aber hat es der fromme Historiker ebensowenig, wie Mohammed das Märlein von dem Affen, sondern es ist ihm sicherlich, gerade sowie das andere dem andern, als Bericht von einem seltsamen Geschehen, als eine merkwürdige Geschichte erzählt worden. Angesichts des den zwei Überlieferungen Gemeinsamen kann nun wohl kein Zweifel aufkommen, dass auch hier Zusammenhänge bestehen, und angesichts der grossen Zeitspanne zwischen dem Tage, wo der hl. Gregor die ihm bekannt gewordene Überlieferung niedergeschrieben hat, und dem Tage, wo Mohammed die ihm bekannt gewordene Überlieferung weitererzählt hat, dürfen wohl diese Zusammenhänge durch die Annahme erklärt werden,

¹⁾ *Patrologia latina*, LXXI, 909.

dass das Märlein von der Weihe irgendwie in den Orient gewandert und nach einer glücklichen Umarbeitung und Bereicherung, die es dort erfahren hat, in dieser neuen Form nach Europa zurückgelangt ist. Die Wegstrecke, die bis zu dem einstweiligen Halteplatz in Arabien führte, hat es in ihrem letzten Teile als Isrā'īlīja zurückgelegt; ist es da nicht wahrscheinlich, dass auch für die ersten Abschnitte des Rückwegs einer oder der andere seiner Träger zu den Juden gehört hat, die sich mit dem Handel zwischen Ost und West beschäftigten? Jedenfalls sind hier die Möglichkeiten nicht allzu mannigfach und nicht allzu zahlreich, vorausgesetzt freilich, dass die geschichtlichen Tatsachen die ihnen gebührende Beachtung finden; anders steht es jedoch mit einer Erzählungsgruppe, deren motivische Grundlage nicht nur eines höhern Alters ist, sondern auch in mehr Kulturkreise Eingang gefunden hat, als die von der durch ein Tier vollzogenen Vergeltung.

In einer heute verlorenen Schrift Plutarchs mit dem Titel *Περὶ ψυχῆς* hat sich ein Bericht folgenden Inhalts befunden: Ein Mann war so krank, dass die Ärzte nicht zweifelten, er sei schon tot; er kam jedoch wieder zu sich, und da erzählte er, er sei gestorben gewesen, in der Unterwelt aber habe man ihn mit dem Bemerken zurückgeschickt, an dieser Krankheit werde er nicht sterben; des weitern seien die, die ihn geholt hatten, von ihrem Herrn arg gescholten und ihnen der Auftrag erteilt worden, an seiner Statt den und den Menschen zu bringen. Dieser starb denn auch tatsächlich am dritten Tage darauf. Wie eine Parodie dieser oder einer ähnlichen Geschichte sieht aus, was Lukian in dem Lügenfreund den Peripatetiker Kleodemos erzählen lässt: Dieser will während einer Krankheit von einem weissgekleideten schönen Jüngling in den Hades geführt worden sein; Plutos aber hätte ihn zurückgewiesen und zu seinem Geleitsmann unwillig gesagt, er solle ihn zurücknehmen und den Schmied Demylos bringen, dessen Zeit längst um sei. Er wäre, des Fiebers ledig, aufgesprungen und hätte allen verkündet, dass Demylos sterben werde, und schon hätte man die Totenklage im Nachbarhause gehört. Etwa dasselbe erzählt der hl. Augustinus in *De cura pro mortuis gerenda* nach dem Berichte eines seiner Täuflinge, und hier ist der Grund des Missgriffs eine Namensgleichheit, indem der Todesbote anstatt des Schmieds Curma den Bauer Curma holt; auch der hl. Gregor der Grosse, der

eine ähnliche Geschichte bringt, beruft sich auf den Jenseitswanderer selber, der behauptet, der Höllenrichter habe seine Seele mit den Worten zurückgeschickt: „Nicht diesen Stephanus habe ich gemeint, sondern den Schmied Stephanus“, und dieser richtige Todeskandidat sei denn auch zur Stunde gestorben.

Das alles ist zumindest den Altphilologen und, seit dem klassischen Buche des Bollandisten Hippolyte Delehaye¹⁾, auch den Hagiologen allgemein bekannt; keiner der vielen Gelehrten aber, die sich seit Erwin Rhode²⁾ mit der merkwürdigen Übereinstimmung der zwei heidnischen Erzählungen mit den zwei christlichen befasst haben — genannt seien nur L. Radermacher³⁾, R. Reitzenstein⁴⁾, H. Günter⁵⁾, P. Wendland⁶⁾ und A. Jülicher⁷⁾ — hat beachtet, was der Kirchenvater Eusebios von Kaisareia, bei dem allein das Plutarchische Fragment erhalten ist, im Anschlusse an dessen Wiedergabe gesagt hat: „Das habe ich mitgeteilt, weil auch in den hebräischen Schriften von dem Wiederaufleben Toter berichtet wird⁸⁾.“ Dass mit den *Ἐβραίων γράφαϊ* nicht die Bibel gemeint sein kann, liegt auf der Hand, und so kann es sich nur um die Mischna handeln, die, wohl in Anlehnung an griechische Vorstellungen, den sowohl dem Alten Testament als auch dem jungen Christentum fremden Begriff des Todesengels zu bilden begonnen hatte, an den sich zahlreiche Exempel der Haggada knüpfen. Unter den Geschichten nun, die von einer Wiederbelebung eines Toten zu melden wissen, findet sich eine, die so geht: Rab Bibi bar Abaje ist bei dem Todesengel, als dieser seinem Boten aufträgt, Mirjam die Haarflechterin zu holen; der Bote aber bringt Mirjam die Kinderpflegerin, und diese muss denn auch trotz dem Anerbieten des Boten, sie wieder zurückzuschaffen, bleiben, wo sie ist, und ob dann auch die andere Mirjam geholt worden ist, erfahren wir nicht⁹⁾.

An dem Irrtum des Boten ist also bei dem Amoräer ebenso die Namensgleichheit schuld wie bei dem hl. Augustinus und nachher dem hl. Gregor; die Namensgleichheit wirkt sich

¹⁾ Les légendes hagiographiques (1905) 210 n, (³1927) 176 n. — ²⁾ Psyche², II, 363. — ³⁾ Festschrift für Th. Gomperz (1902) 204 und Rheinisches Museum, LX, 306. — ⁴⁾ Hellenistische Wundererzählungen (1906) 5. — ⁵⁾ Die christliche Legende des Abendlandes (1910) 109. — ⁶⁾ De fabellis antiquis earumque ad Christianos propagatione (1911) 26. — ⁷⁾ Hermes, LIV, 94 f. — ⁸⁾ Praeparationes evangelicae, I, XI, c. 36, 564; Patrologia graeca, XXI, 939. — ⁹⁾ Der babylonische Talmud, übersetzt von Aug. Wünsche (1886 f.) I, 261 (Hagiga, 4 b).

aber in ebenderselben Weise auch ganz abseits von den bisherigen allgemeinen oder besondern Verörtlichungen aus, in Indien nämlich, und da sei als Parallele zu der zuletzt besprochenen Geschichte von den zwei Frauen, die Mirjam heissen, die Verwechslung zweier Frauen, die Vasantasenā heissen, erwähnt, die sich in einem Prahasana, einer Posse findet, betitelt Bhagawadajjukīya: Hier holt der Todesbote die Ganikā oder Hetäre dieses Namens, indem er sie in Schlangengestalt beisst, so dass sie stirbt; da er aber eine andere Vasantasenā hätte bringen sollen, macht er seinen Irrtum gut, indem er die Seele der Hetäre zurückführt. Die restliche Fabel des Prahasana, die gleichwohl recht spasshaft ist — ein Asket hat, als die Hetäre tot daliegt, seine Seele in ihren Leib eingehen lassen, und aus seinem Leib, der durch die zurückgekommene Seele wieder belebt worden ist, spricht nun die Hetäre, so wie er aus dem ihrigen, bis alles wieder eingerenkt wird —, hat für uns keine Bedeutung; wesentlich ist uns die motivische Übereinstimmung jener Szene der indischen Posse mit der talmudischen Geschichte, die es schier unmöglich erscheinen lässt, auf die Annahme eines Zusammenhangs zu verzichten, wozu bemerkt sei, dass das Prahasana spätestens im siebenten nachchristlichen Jahrhundert bekannt war¹⁾. Zumindest ein Jahrhundert älter aber ist, nach M. Winteritz²⁾, das 13. Buch des Mahābhārata³⁾, das Anuśāsanaparvan, und in diesem steht eine Erzählung, die zu der des hl. Augustinus und des hl. Gregor ebenso stimmt wie die des Prahasana zu der jüdischen: Yama, der Todesgott, befiehlt einem seiner Boten, aus einem Brahmanendorf an der Mündung der Yamunā in den Ganges einen Mann namens Śarmin aus einem bestimmten Geschlechte, einen ausgezeichneten Veda-Lehrer, zu holen, wobei er ihm einschärft, ja nicht etwa einen andern aus demselben Geschlechte zu bringen, dessen Gelehrsamkeit gleich gross ist; trotzdem erscheint der Bote mit dem Falschen. Dieser, der mit seinem Lose ganz zufrieden ist, bittet Yama, bleiben zu dürfen; der Todesgott aber bedeutet ihm, es stehe nicht in seiner Macht, die einem Menschen bestimmte Lebenszeit zu kürzen, schickt ihn zurück und befiehlt dem Boten, den Śarmin zur Stelle zu schaffen, den er sofort hätte holen sollen.

¹⁾ Otto STEIN in den *Indologia Pragensia*, I (1929) 9 f. — ²⁾ A. a. O., I, 364, 397 f., 403. — ³⁾ 68, 5 f.; in der Übersetzung von Manmatha Nath Dutt, Calcutta (1905) 155; s. H. JACOBI, *Mahābhārata* (1903) 166.

Nun hat die Literaturgeschichte für das Anuśāsanaparvan einen Terminus ad quem erschlossen, leider aber keinen Terminus a quo, und für eingestreute Erzählungen von der Art der erwähnten besteht keine Möglichkeit, ihr Alter näher zu bestimmen: Der Brahmane Śarmin mag älter sein als der faber ferrarius Curma des hl. Augustinus, älter auch als dessen Vorfahr bei Plutarch, aber ebenso gut kann das Umgekehrte statthaben, und etwa dasselbe gilt von den zwei Vasantasenā in dem Verhältnis zu den zwei Mirjam. Wir tappeln in der Dunkelheit, und der einzige Lichtstrahl, der in sie fällt, ist die Erkenntnis, dass eine gegenseitige Unabhängigkeit all dieser Geschichten unmöglich ist, dass es Vermittler zwischen den Literaturen gegeben haben muss, die keineswegs selber Literaten zu sein brauchten, Ketten von Menschen, deren erstes Glied die ursprüngliche Geschichte weiterzugeben begonnen hat und deren spätere Glieder das Begonnene fortsetzen. Hin und wieder hat einer das Gehörte niedergeschrieben; diese literarischen Fassungen mussten wie Denkkärtchen wirken, die der Überlieferung einen gewissen Anhalt geben und dann ihrer Berichtigung dienen, dabei aber selber wieder Ausgangspunkte neuer Überlieferungen werden sollten, für die natürlich Ähnliches gelten musste wie für die ursprüngliche Geschichte. Erfassen können wir dies wirklich an der Gruppe, die durch Plutarch und die zwei Kirchenväter bestimmt wird; keine Spuren aber hat die Wanderung hinterlassen, die von Indien an die Grenzen des Abendlandes oder umgekehrt geführt hat, und dies trifft auch bei der eigenwilligen Form zu, die von Frauen handelt. Hier hat die Phantasie freien Spielraum. Eines freilich erscheint ausgeschlossen: ein einzelner Träger, wie ihn der Zürcher Dichter für das Märlein von Jesus und dem Hundeaas in dem persischen Teppichhändler geschaffen hat, ein einziger Vermittler ist hier nicht denkbar.

Hätte sich die vergleichende Literaturwissenschaft nur mit Fragen solcher Art zu befassen, so wäre es wohl ihr Los, in der Hauptsache beschreibend zu bleiben; Probleme aber mit so weltweiten Prospekten, die übrigens ebenso nahe auch die Religionswissenschaft angehen, gehören zu den Ausnahmen. Dafür scheinen immerfort neue Übereinstimmungen auf, die den Versuch erheischen, Erkenntnisse über die Art der Zusammenhänge zu schaffen oder wenigstens vorzubereiten.

Eine Reihe von Vorwürfen bietet da noch immer Boccaccios Decameron, obwohl gerade dieses klassische Werk italienischer und europäischer Fabulierkunst hinsichtlich der darin verarbeiteten Stoffe und Motive die Forschung in viel höherem Masse beschäftigt hat als jedes andere.

Altbekannt sind da die Novellen, deren köstlicher Held der Maler Calandrino ist, dieses Opfer der Spässe und Streiche der ihm befreundeten Zunftgenossen, und als besonderer Reiz ist diesen Novellen eigen, dass nicht nur Calandrino selber, sondern auch diese seine Gesellen wirklich gelebt haben, wie ihnen denn auch die Kunstgeschichte ein freilich kleines Plätzchen gönnen muss. Es braucht nicht erst ausführlich nacherzählt zu werden, wie Bruno dem sonst so leichtsinnigen Calandrino vergeblich zuredet, ein Schwein, das er eingesalzen hat, zu verkaufen und den Erlös mit ihm und Buffalmacco zu verjubeln, seiner Frau Tessa aber zu sagen, es sei ihm gestohlen worden, wie er ihm dann zusammen mit Buffalmacco das Schwein wirklich stiehlt und am nächsten Tage den selbstverständlichen Klagen des Bestohlenen begegnet, indem er so tut, als hätte der den ihm erteilten Rat wenigstens in dessen ersten Teil schon befolgt, so dass er ihn ermahnen kann, sein Geschrei möglichst zu steigern, damit es so aussehe, als wäre ihm das Schwein wirklich gestohlen worden. Zu diesem Eingang der Novelle nun — der Rest geht uns hier nichts an — halte man das Mère von einem Bachen, das Hugo von Trimberg in seinem grossen Gedichte Der Renner erzählt¹⁾.

Ein Bauer hat einen Bachen oder Schinken hoch in seinem Hause aufgehängt, augenscheinlich so, dass der Bachen jedermann sichtbar, aber niemand erreichbar ist; da kommt ein Gevatter und sagt zu ihm:

„... folge mir,
 tuo dinen Bachen schier von dir
 und hâh in in jenez Fenster dort!
 Von dinem Herren hân ich gehôrt,
 daz er mit flîze dich biten wil,
 daz du in im borgest uf ein Zil:
 Tuostu des niht, sô wirt im Zorn.
 Nu sprich, du habest in verlorn!“

Da der Bauer den Schinken wirklich weghängt, stiehlt er ihm ihn in der Nacht, und als der Bestohlene am Morgen

¹⁾ v. 14 199—14 240 EHRISMANN (1908 f.)

mit der Meldung kommt: „Ich hân verlorn den Bachen“, beginnt er „viel unkuntlich lachen“ und sagt:

„Sich, alsô soltu sprechen
und solt über ein minen Rât niht brechen:
von der Rede kum du niht,
swaz in der Werlde dir geschih!“

Trotz kleinen Verschiedenheiten haben wir, wie man sieht, in dem deutschen Märlein und in der italienischen Novelle dieselbe Motivverbindung, denselben Stoff vor uns: Ein Freund gibt dem andern, den er bestehlen will, den Rat, er solle einen Diebstahl vortäuschen, und stellt sich dann, als wäre er überzeugt, dass sein Rat in die Tat umgesetzt worden sei; und von den kleinen Verschiedenheiten unterstreicht die, dass in dem einen Texte ein Schwein, in dem andern ein Schinken gestohlen wird, erst recht die Übereinstimmung. Boccaccio ist 1313 geboren, und das ist das letzte Jahr, von dem man weiss, dass es der Trimberger noch erlebt hat: andererseits müsste sich die florentinische Geschichte, wenn sie wahr wäre, vor dem Jahre 1296 zugetragen haben, wo sich Calandrino nach dem Tode der Monna Tessa zum zweiten Male verheiratet hat. Es wäre also immerhin eine gewisse Möglichkeit vorhanden, dass der deutsche Dichter eine Geschichte hätte erzählen hören, die auf einen dem armen Calandrino gespielten Streich zurückgegangen wäre; da aber die Existenz einer solchen Geschichte vor dem Pestjahre 1348 oder, besser, der einige Jahre darauf erfolgten Vollendung des Decamerons nicht belegt ist und wir uns, wenn wir nicht den Boden unter den Füßen verlieren wollen, nur an Tatsachen halten dürfen, müssen wir, solange nicht eine Aufzeichnung aufgefunden wird, die als die Quelle sowohl des Renners, als auch des Decamerons betrachtet werden könnte, annehmen, dass das deutsche Märlein mit Italienfahrern gewandert und schliesslich auch Boccaccio zu Ohren gekommen ist. Diese Annahme wird fast zur Gewissheit durch den Umstand, dass es im Mittelalter noch eine zweite deutsche Fassung des Schwankes gibt — gedruckt ist sie in Lassbergs Liedersaal¹⁾ —, die der des Renners, ohne von ihr unmittelbar abzuhängen, in der ganzen Anlage und in manchen Zügen so ähnlich ist, dass für sie nur jene deutsche Überlieferung,

¹⁾ I, 283 f.: Der ungetreue Nachbar.

die nun einmal durch das Gedicht des Trimbergers bezeugt ist, als Quelle in Betracht kommt. Wir dürfen also ruhig sagen, dass ein deutscher Bauernschwank mitten unter den heitern und ernsten Novellen steht, von denen viele ihren Ursprung im Morgenlande haben.

Auch bei diesen Novellen, die orientalische Stoffe und Motive auf ihrer Wanderung festgehalten und ihnen eine neue Heimat gegeben haben, bleibt der vergleichenden Literaturwissenschaft noch manches aufzuhellen, zumal da ihre Zahl grösser ist, als man bisher festgestellt hat. So erzählt die dritte Novelle des zehnten Tages, wie der weit in der Welt verbreitete Ruf der Freigebigkeit, dessen sich der Greis Nathan erfreut, den nicht minder reichen, aber noch jungen Mithridanes zu dem Vorsatze bestimmt, es diesem Vorbilde gleichzutun, und wie er schliesslich die Überzeugung gewinnt, dass ihm dies nie würde gelingen können. Einmal kommt nämlich zu ihm eine alte Frau durch das erste Tor seines Palastes, und er reicht ihr ein Almosen; auch als sie durch das zweite Tor, das dritte Tor, usw. eintritt, empfängt sie ihre Gabe, aber beim dreizehnten sagt er, obwohl er sie auch jetzt noch beschenkt: „Du betreibst das Betteln sehr eifrig.“ Darauf beginnt die Alte, Nathan zu preisen, zu dem sie durch alle zweiunddreissig Pforten nacheinander gekommen und stets beschenkt worden ist. Ähnliches wird nun nach einer sicherlich oftmals aufgezeichneten Überlieferung von dem berühmten arabischen Stammesfürsten und Dichter Hätim at Tā'i berichtet, einem ältern Zeitgenossen Mohammeds: nach den *Jawāmi' u'l Hikāyāt* des im Jahre 1200 verstorbenen Sadīdu' d-Dīn Muhammad al-'Aufī¹⁾ wäre es der Bruder Hätims gewesen, der diesem noch nach dessen Tode den Ruf des Freigebigsten geneidet hätte, und beider Mutter ist es, die bei dem Überlebenden hintereinander an den Fenstern bettelt, aber schon bei dem dritten abgewiesen wird, worauf sie sagt, sie habe ihn nur erproben wollen: bei Hätim habe sie die Runde bei allen vierzig Fenstern des Hauses gemacht, und bei jedem habe er ihr das Almosen mit der gleichen gütigen Freigebigkeit gespendet. In den *Jawāmi'* ist die Erzählung hiemit zu Ende; bei Boccaccio aber geht sie weiter und schildert, wie

¹⁾ S. die oben (S. 182) erwähnte *Introduction to the Jawāmi'*, 210, n° 1500 und 215, n° 1552. Nach einer türkischen Übersetzung hat die Geschichte Jos. Hammer im *Rosenöl* (1813) II, 260, n° 130 übertragen.

Mithridanes, voll Verzweiflung, dass er Nathan nie erreichen werde, diesen zu töten beschliesst, um so den ersehnten Primat zu erlangen: er reist zu Nathan, wird von diesem, der sich für einen seiner Diener ausgibt, empfangen, enthüllt ihm sein Vorhaben und erhält den Rat, es bei der Gelegenheit des Spaziergangs auszuführen, den Nathan allmorgendlich ohne jede Begleitung in einem nahen Wäldchen mache. Als dann Mithridanes sieht, dass Nathan eben derselbe ist, der ihn so liebevoll aufgenommen hat, ist er, zumal da ihn Nathan bittet, ihm ruhig das ihm sowieso wertlose Leben zu nehmen, tief beschämt, bereut seine Schändlichkeit, usw., usw. Für diesen zweiten Teil von Boccaccios Novelle hat Markus Landau¹⁾ mit Recht auf einen Abschnitt in Sa'dis Bōstān verwiesen, obwohl dort die Rolle, die im Decameron Mithridanes spielt, auf zwei Personen verteilt ist: ein König von Jemen, der den hier noch jungen Mann, dessen Freigebigkeit ihm nicht zu erreichen, geschweige denn zu übertreffen beschieden ist, tot wissen will, betraut mit der Ausführung des Mordes einen seiner Getreuen; diese Rollenteilung hat aber nichts auf sich, weil der König selbstverständlich billigt, dass es sein Abgesandter ebenso wenig wie Mithridanes übers Herz gebracht hat, den ausserordentlichen Mann zu töten²⁾.

Und nun das Merkwürdige: dieser Heros der Gleichgültigkeit für alles, was irdisches Gut ist, dem auch das Leben nichts gilt, wenn es ein anderer verlangt, ist wieder jener Hātim, der Fürst des Stammes Tai, so dass dieser auch in dem zweiten Teile der Novelle das Vorbild für Nathan ist. Die zwei Geschichten waren also schon vor Boccaccio an dieselbe historische Persönlichkeit gebunden, wie es auch in einer Erzählung des Anīšu'l-'ārifin zutrifft, die Cardonne übersetzt hat³⁾, und so sind sie dem Verfasser des Decamerons sicherlich schon in dieser Bindung mitgeteilt worden; ob es freilich gerade Genuesen gewesen sind, die das ganze aus Katai mitgebracht haben, wie es der junge Filostrato vorgibt, der seinen Freunden und Freundinnen die Novelle von Nathan und dessen Nacheiferer erzählt, bleibe ebenso dahingestellt wie die Beantwortung der Frage, ob nicht dieses Katai, das

¹⁾ Die Quellen des Dekameron² (1884), 106; s. auch Th. Fr. CRANE in *The Romanic Review*, XII, 193—215. — ²⁾ Saadis Bostan, übersetzt von Fr. Rückert (1882) 96 f., n^o 66. — ³⁾ *Mélanges de littérature orientale* (1770) I, 175 f. und 168 f.

der damals und noch lange nachher allgemein gebräuchliche Name für China war, in dunkler Erinnerung an den klanglich so ähnlichen Namen Hätim at-Tā'i gewählt worden ist, wie denn dieser nach Weglassung der Stammesbezeichnung auch in dem Namen Nathan aufscheinen könnte.

Boccaccio aber führt uns den arabischen Häuptling noch in einer andern Verkleidung vor, und die Geschichte, die dieser Novelle zugrunde liegt, steht, wieder merkwürdigerweise, ebenfalls in dem etwa ein Jahrhundert vor dem Decameron vollendeten Bōstān, noch dazu unmittelbar vor der soeben besprochenen: Der griechische Kaiser hat nicht nur gehört, dass sich mit Hätim niemand an Grossmut messen könne, sondern auch dass er einen Hengst besitze, der nicht seinesgleichen habe auf dem Schlachtfelde und in der Rennbahn, und so schickt er, um zu erproben, ob der Edelsinn des Arabers wirklich so ausserordentlich sei, einen seiner Grossen zu ihm mit dem Befehle, den Hengst als Geschenk für ihn zu begehren. Hätim empfängt die Gesandtschaft mit hoher Gastfreundschaft und schlachtet für sie ein Ross; am Morgen tragen sie ihm dann den Wunsch ihres kaiserlichen Herrn vor. Da ist er ganz verstört und wirft ihnen vor, dass sie ihm das nicht schon am Abend mitgeteilt haben: so habe er, weil es durch ein Unwetter unmöglich gewesen sei, zu dem Weideplatz seiner Pferde zu gelangen, das einzige Tier, das er bei seinem Zelte zur Hand gehabt habe, getötet und ihnen zum Mahle bereitet, und dieses Tier sei eben jener Sturmwindschreiter gewesen, den ihr Kaiser von ihm geheischt habe. Boccaccio aber erzählt so: Ein edler Jüngling in Florenz, Federigo Alberighi mit Namen, entbrennt in Liebe zu Monna Giovanna, der holdseligsten Frau der Stadt; um ihretwillen fehlt er bei keiner Tjost, bei keinem Lanzenstechen, veranstaltet glänzende Feste und schenkt mit vollen Händen, bis ihm nichts mehr verbleibt als ein kleines Gut und ein Falke, einer der besten, die es überhaupt gibt. Er zieht sich also aufs Land zurück, geht, sooft es ihm nur möglich ist auf die Beize und bringt sich, ohne Hilfe anzusprechen, kümmerlich fort. Da stirbt der Gatte Monna Giovannas, seine Reichtümer erbt der Sohn, ein schon ziemlich herangewachsener Knabe, und wenn dieser kinderlos stirbt, so soll alles der Mutter zufallen. Nun kommt Monna Giovanna im Sommer auf eine dieser Besitzungen, die in der Nähe von

Federigos Gütchen liegt; der Knabe, der bald mit Federigo vertraut wird, findet sein Vergnügen an dem Federspiel und an den Hunden, und ganz besonders gefällt ihm jener Falke, so dass er ihn gern sein eigen genannt hätte. Plötzlich wird er krank, und da gibt er auf die wiederholte Frage seiner Mutter, ob sie ihm denn nicht irgendeinen Wunsch erfüllen könne, endlich die Antwort, er glaube, er würde gesund werden, wenn er Federigos Falken bekäme. Nach Überwindung ihrer Bedenken geht Monna Giovanna mit einer Begleiterin zu Federigo und sagt zu ihm, sie wolle, um ihm einigermaßen zu vergelten, was er alles ihr zu Liebe getan hat, seine Mahlzeit teilen. Während er sich nun den Kopf zerbricht, womit er in seiner Armut die noch immer heiss geliebte Dame bewirten könnte, fällt sein Blick auf den Falken, der im Vorraum auf der Stange sitzt; schon dreht er ihm den Hals um, befiehlt der Magd, ihn zuzurichten und am Spiesse zu braten, und setzt ihn der Dame vor. Nach dem Mahle bringt seine Gastin ihre Bitte vor, und es will ihm schier das Herz brechen, als er ihr gestehen muss, dass sie diesen Falken, nach dem ihr krankes Kind so sehr verlangt, soeben gegessen hat. Traurig, aber voll Bewunderung seiner Hochsinnigkeit, verlässt ihn Monna Giovanna, und ein paar Tage darauf stirbt ihr Sohn. Als sie dann nach einer Zeit der Trauer von ihren Brüdern gedrängt wird, sich wieder zu vermählen, wählt sie mit deren Zustimmung Federigo zum Gatten.

Gemeinsam ist der Novelle Boccaccios und Sa'dis Versen, dass die Person, die von einer andern ein kostbares Tier haben will, in dem Augenblicke, wo sie ihr Begehren ausspricht, erfährt, dass ihr eben dieses Tier als Speise gedient hat, und gegenüber dieser in beiden Darstellungen die ganze Handlung tragenden Motivverquickung sind die Verschiedenheiten in der Einkleidung durchaus belanglos; trotzdem hat unter den vielen, die sich mit den Quellen des Decamerons befasst haben — neben dem schon erwähnten Landau seien Licurgo Cappelletti¹⁾, A. Collingwood Lee²⁾, Gustav Gröber³⁾ und Letterio di Francia⁴⁾ genannt —, niemand

¹⁾ Studi sul Decamerone (1880) 181 f. — ²⁾ The Decameron. Its Sources and Analogues (1909) 170 f. (Hier wird immerhin zwischen Ovids Metamorphosen und einem französischen Fablel als „a somewhat similar story of magnanimity“ die Geschichte von Hätim aus zweiter Hand nach Herbelot zitiert. — ³⁾ Über die Quellen von Boccaccios Dekameron (1913) 42. — ⁴⁾ Novellistica, I (1924) 135, 152.

erkannt, dass die Novelle von Federigos Falken ohne die von Hätims Hengst nie geschrieben worden wäre und dass sich das historische Faktum, wenn ein solches vorliegt, nicht etwa in dem toskanischen Campi und im dreizehnten Jahrhundert, sondern in dem Zelte eines arabischen Häuptlings zugetragen hat, dessen damals noch zum Teile heidnischer, zum Teile christlicher Stamm erst unter seinem Sohne in dem Jahre 9 der Hidschra den Islam angenommen hat. Bekennen aber muss ich, dass ich, kaum dass ich diese Entdeckung gemacht hatte, auch schon die Entdeckung habe machen müssen, dass mir trotz allem schon andere zuvor gekommen waren: bekannt ist nämlich in Europa diese Geschichte von Hätim at-Tā'i 1770 durch Cardonne geworden¹⁾, 1806 hat sie Caussin de Perceval in seinen *Mille et une nuits* als Beleg zu der Redensart „Freigebiger als Hätim“ angeführt²⁾, 1822 hat Edouard Gauttier bemerkt, dass sie an *La Fontaines Conte en vers Le faucon* erinnere³⁾, und 1825 schliesslich haben die Herausgeber der Breslauer deutschen Übersetzung von *Tausendundeiner Nacht* festgestellt: „Die (dem Gedichte *La Fontaines*) entsprechende alte Erzählung vom Falken ist bekanntlich auch von Boccaccio zu einer der schönsten Novellen des *Decamerone* ausgeführt“⁴⁾.

Dass ansonsten die *Novella di falconeria* tatsächlich zu den schönsten Novellen des *Decamerons* gehört, kann nicht bestritten werden; Zeugnis davon legen die Namen ihrer Nachahmer und Bearbeiter ab, unter denen sich Lope de Vega, *La Fontaine*, Longfellow und Tennyson neben Hans Sachs und Hagedorn stellen, und ewig schade ist es, dass das Drama, das Goethe geplant hat, in dem Entwurfe stecken geblieben ist; von ihm kennen wir nur das Bruchstück einer Szene, in der Federigo seiner Leidenschaft freien Lauf lässt, während wir von Monna Giovanna nur wissen, dass sie viel von Lili (Schönemann) haben sollte, dass aber Goethe auch einige Tropfen des Wesens der Frau von Stein dreingiessen wollte, um seine „verklungenen Leiden wieder als Drama zu verkehren“.

Hier aber hätte Goethe als an einem der besten Beispiele zeigen können, wie er seine Gedanken über eine Weltliteratur ins Praktische umzusetzen gedachte, wie er unter

¹⁾ *Mélanges*, I, 165 f. — ²⁾ IX, 2. — ³⁾ *Mille et une nuits*, VII, 237. — ⁴⁾ *Tausend und Eine Nacht*. Deutsch von Max Habicht, Fr. H. von der Hagen und Carl Schall³ (1834) XIII, 343; s. CHAUVIN, VI, 49 f. n.

den „hundert andern Dingen“, „die alle in der Willkür der Dichter lagen und in deren Wahl oder Nichtwahl der eine vor dem andern seine höhere Weisheit zeigen konnte“, gewählt hätte, wie er den Satz bewährt hätte: „Diese Art zu ändern und zu bessern, ist nun die rechte, wo man ein noch Unvollkommenes durch fortgesetzte Erfindungen zum Vollendeten steigert“¹⁾; Goethes Genius wäre vielleicht imstande gewesen, diese Aufgaben zu meistern, und vielleicht wäre ihm, hätte er seine Muse mit der Boccaccios heiss zu den krönenden Zielen fliegen lassen, das gelungen, was Hermann Varnhagen in der Begeisterung für den Gegenstand seiner Monographie von Longfellow behauptet, dessen Gedicht nach ihm vielleicht ebenso hoch über Boccaccios Novelle stünde, wie diese die Bearbeitungen La Fontaines und Hagedorns überragt²⁾.

Dabei hätte Goethe, wenn er bei seiner Absicht geblieben wäre, Boccaccios Fassung stets und immerfort vor sich liegen haben können, genau so, wie er bei der Bearbeitung des Gedichts von Jesu Wort über die blinkenden Zähne des toten Hundes den Text Hammers vor sich hatte; Boccaccio aber hatte keine geschriebene Vorlage. Als Gewährsmann für die Erzählung von Monna Giovanna und Federigo Alberighi lässt er die Königin des fünften Tages einen gewissen Coppo di Borghese Domenichi nennen, „der in unserer Stadt gelebt hat und vielleicht noch lebt . . . und in seinen späten Jahren oftmals sein Vergnügen darin fand, seinen Nachbarn und andern Leuten von vergangenen Dingen zu erzählen“; demselben Coppo aber, den er, an anderer Stelle und in der Ichform sprechend, als einen „ehrwürdigen Mann“ bezeichnet, „der von allen denkwürdigen Ereignissen unserer Stadt ausgezeichnetes Wissen hatte“, verdankt Boccaccio nach eigenem Geständnis die Geschichte der in Dantes Inferno erwähnten Gualdrada, die er in seinem Kommentar zu der Commedia mitteilt³⁾, und so hat wohl der spätere Erklärer Dantes Cristoforo Landino Recht mit seiner Annahme, dass Boccaccio auch die Novella di falconeria unmittelbar aus dem Munde Coppos vernommen habe⁴⁾. Wie aber ist sie zum Unterschiede von der Geschichte der schönen Gualdrada, die der florentinischen

¹⁾ Eckermann am 31. Januar 1827. — ²⁾ Longfellow's Tales of a Wayside Inn und ihre Quellen (1884) 15. — ³⁾ Il Comento per cura di G. MILANESI (1863) II, 434 f. — ⁴⁾ Domenico Maria Manni, Istoria del Decamerone (1742) 364.

Überlieferung angehörte, dem Greise zur Kenntnis gekommen? Zwischen dem von Hätim handelnden Gedichte und der von jenem Federigo erzählenden Novelle liegen drei Generationen und eine ungeheuere Wegstrecke und da mag sich jedermann ausmalen, wieviel Vermittler, wieviel Märleinträger notwendig gewesen sein mögen, bis dieses seltsame Motivgerippe die lange Zeit und den weiten Raum überwunden gehabt hat. Dass ein Pferdebraten auf einem gastlichen Tische in Italien nicht erst zu Boccaccios Tagen unmöglich war, steht fest; wann und wo aber hat der Hengst seinen Platz dem Falken geräumt, diesem zweiten Edeltier der jagdliebenden Ritterschaft? Wer hat den Schenkfreudigen all seinen Reichtum vergeuden lassen, so dass er sein letztes wertvolles Ding hingeben muss, während Hätim von seinen vielen Rossen nur eines zu opfern braucht? Wer hat dem griechischen Kaiser und seinem Gesandten nicht nur Amt und Würde genommen, sondern sie überdies in eine in Schönheit und Huld prangende Edelfrau verwandelt, die die Gabe nicht um ihretwillen und auch nicht, um eine Freigebigkeitsprobe anzustellen, sondern aus Mutterliebe begehrt? Über all diese Fragen und über die vielen andern, die aufgeworfen werden könnten, spintisieren zu wollen, wäre ein unfruchtbares Beginnen; feststellen aber dürfen wir, dass Boccaccio mit dieser Novelle volkstümliches Erzählgut in die Sphären höchster, reinsten Kunst gehoben und es solchermassen vor dem Schicksal bewahrt hat, seinen Gehalt Stück um Stück einzubüssen und schliesslich völlig zu verwehen und zu vergehen.

Und das ist es, worauf es uns ankommt: nämlich auf die Tatsache, dass Geschichten, gleichgültig, ob ihnen ein wirkliches Geschehen vorangegangen ist oder nicht, und mit ihnen Gedanken über alles, was je die Gemüter der Menschheit bewegt hat, von einem Volke zum andern wandern, ohne dass unmittelbare Beziehungen beständen, d. h. ohne Vermittlung der Schrift. Manchmal finden sich Ruheplätze auf diesen Reisen von Sonnenaufgang zu Sonnenuntergang, von Mittag nach Mitternacht und in anderer Richtung; oft aber fehlt jede Andeutung, ob sich die Geschichte durch eine solche Rast den weiten Weg erleichtert hat. Halt machen und eine Weile bleiben kann sie nur bei Menschen, die sie mit Liebe empfangen, die sie hegen und pflegen, die ihr zu ersetzen trachten, was sie auf der Wanderschaft zu ihnen

verloren hat, und weiterreisen kann sie nur, wenn sich ihrer Menschen annehmen, die sie tragen von Stadt zu Stadt, von Hafen zu Hafen und sie dabei hüten wie ihr köstlichstes Gut. Und all diese Menschen, ihre Pfleger und Träger, gehören zu dem, was man Volk nennt, und in diesem Volke, das sich ihrer annimmt, müsste sie schliesslich, trotz der sorgfältigsten Wartung einzelner, ihr Dasein enden, wenn sie nicht einmal auf einen Menschen stiesse, der sie niederschriebe und damit ihre Existenz sicherte für die Zeit, die das Geschriebene dauert, manchmal also für eine kurze Spanne, hin und wieder auch für ein Jahrhundert und länger. Ist aber der, der sie in der Schrift festhält, ein Mensch, dem das Geschick die Gabe der Dichtkunst verliehen hat, dann schmückt er dieses Wesen, das bisher nur von dem Volke mit seinen Mitteln betreut worden ist, mit glitzerndem Zierat, mit leuchtenden Farben, wie an ihm noch nie ersehen worden sind, und so geht es als sein Werk mit ihm ein in die Unsterblichkeit.

Literatur wird volkstümliches Erzählgut, und volkstümliches Erzählgut wird Literatur, und das geht weiter, bis die Literatur etwas hervorgebracht hat, das in seiner Wahrhaftigkeit und Erhabenheit dem Volke so viel ehrfürchtige Scheu einflösst, dass es sich niemand mehr anzutasten getraut, und das ist vielleicht das wesentlichste Kriterium, an dem man den motivischen Kunstwert der erzählenden Dichtung abschätzen kann. Je weiter man nun in den Literaturen zurückgeht, je weiter man sich von der Zeit der Erfindung des Buchdrucks und erst recht von den Zeiten entfernt, wo die Fertigkeit des Schreibens ein Zeichen der feinern Bildung war, desto grösser erscheinen die Aufgaben, die das Volk durch seine Besten an seiner Dichtung erfüllt. In diesem Sinne kann es keine vergleichende Literaturwissenschaft geben, die das volkstümliche Erzählgut der eigenen Nation und der andern von ihrer Betrachtung ausschliesse, so, wie die Wissenschaft der Volkskunde keinen grössern Fehler begehen könnte, als wenn sie den Erzeugnissen des Schrifttums nicht jene Beachtung zollte, die sie als Urkunden vergangener oder mit ihnen beginnender Überlieferungen beanspruchen dürfen.
