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

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde

Band: 51 (1955)

Artikel: Teufel und Dämon un den Gesta Karoli

Autor: Haefele, Hans F.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-114983

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Teufel und Dämon in den Gesta Karoli

Von *Hans F. Haefele*, Zürich

1. Die Gesta Karoli Magni[1] zählen nach heutigem Urteil zu den berühmtesten biographischen Werken des Mittelalters. Die Schrift Notkers des Stammlers ist allerdings nicht um ihres historischen Inhaltes willen – welcher immer zweifelhaft bleibt – so hoch geschätzt. Ihr Ruhm gründet in den novellistischen Zügen und anekdotischen Pointen, welche den Schauplatz, das Geschehen, die Stimmung eines Zeitalters blitzhaft erhellen. Kaum einer unter den Historikern, die sich um Person und Geschichte Karls des Grossen bemühen, verzichtet darauf, seiner Darstellung diese lebendigen, glanzvollen Lichter aufzustecken[2]. Dabei findet jedoch von all den gebotenen Erzählungen des Sankt-Galler Mönches gemeinhin nur eine bestimmte Partie Interesse und Anklang. Der übrigeTeil wird meistens beiseitegetan, da er als untergeordnet, unnötig, ja als störend empfunden wird[3]. Störend nämlich insofern, als er dem Aufbau und Grundplan des Werkes völlig zu widerstreben und dem Sinn des Ganzen überhaupt nicht zu entsprechen scheint.

Notker will doch – und er sagt es ausdrücklich[4] – von Karl dem Grossen berichten. Wie aber kommt es dann, dass Karl aus so und sovielen Geschichten verschwindet? Man nimmt es noch hin, wenn gelegentlich ein Ahn oder auch ein Nachfahr des grossen Kaisers in den Mittelpunkt rückt, König Pippin etwa oder Ludwig der Fromme und Ludwig der Deutsche. Auf weiten Strecken indessen ist weder von diesem noch von jenem Regenten karolingischen Geblütes die Rede. Ein anderer beherrscht die Szene: der Teufel. Es versteht sich sozusagen von selbst, dass mit dem Auftreten des Teufels die Anteilnahme des Historikers erlischt. Aufmerksamkeit

---

[1] Zuletzt ediert von Gerold Meyer von Knonau: Mitteilungen zur Vaterländischen Geschichte 36 (St. Gallen 1918). Eine Neuausgabe (in den Monumenta Germaniae Historica) ist in Vorbereitung.

[2] Vielfach verwendet sind Notkers Nachrichten z. B. bei H. Fichtenau, Das karolingische Imperium, Zürich 1948; konsequent ausgeschaltet dagegen bei L. Halphen, Charlemagne et l'empire carolingien, Paris 1947.

[3] Vgl. das Urteil Meyers von Knonau, Einleitung der Gesta-Ausgabe, S. XIIIf., sowie die Aufbauanalyse Halphens, Etudes critiques sur l'histoire de Charlemagne, Paris 1921, 107ff.

[4] Gesta 2, 16.

darf Notker fernerhin nicht fordern, geschweige denn Glauben. Was er von den Listen und Schlichen des altbösen Feindes erzählt, erzählt er den Brüdern Grimm. Die Reaktion ist eindeutig, und sie ist wohl verständlich.

Allein, um Notker in vollem Umfange gerecht zu werden, wird man vielleicht doch versuchen müssen, auch Notkers Teufel gerecht zu werden. Und so, glauben wir, erhebt sich die einfache Frage: woher geriet die Figur des Teufels in eine Biographie, die von Karl dem Grossen handeln soll? Die Frage ist freilich sofort zu ergänzen: sie will auf das Dämonische schlechthin bezogen sein. Denn es dreht sich ja in den Gesta Karoli nicht ausschliesslich um die Erscheinung des Teufels. Neben Satan tritt eine Reihe von Satelliten: larvae, pilosi, gigantes; Höllengeister, die möglicherweise – wissen wir doch um Notkers immense Belesenheit – nicht einem und demselben Vorstellungsbereich entstammen.

2. Von vorneherein wird man annehmen dürfen, dass Notkers Dämonenglauben zu einem guten Teil in jenem Wissen wurzelt, welches ihm durch Hagiographie und Patristik vermittelt wurde. Eine erste wichtige Vorlage gibt sich alsbald zu erkennen. Gesta 1, 31 bringt die Schilderung einer Vision. In einem Traumgesicht sieht ein Geistlicher aus Karls Umgebung einen Dämon von ungeheuern Massen: *vidit gigantem Antoniano illo adversario proceriorem* ... Die Anspielung auf das Leben des heiligen Antonius ist deutlich genug. Zudem wissen wir, dass gerade diese Biographie, von Athanasius um 360 verfasst und etwa ein Jahrzehnt später von Evagrius ins Lateinische übertragen, die nachhaltigste Wirkung auf die Literatur der Heiligenviten geübt hat[1]. Entscheidend wurde ihr Vorbild vor allem für die Anschauung und Gestaltung des Dämonischen. Mit der Vita Antonii, so urteilt Harnack, hielten die Dämonen ihren Einzug in die Kirche[2]. Harnacks Urteil ist durchaus abfällig gemeint. Erst seit jüngerer Zeit erkennt man in den Dämonenkämpfen des ägyptischen Eremiten Spiegelungen von eigentlichen und gewiss ernst zu nehmenden psychischen Grundgewalten[3]. Was sich aber moderner Einsicht nur schwer und nur auf indirekten Wegen erschliesst, war für den mittelalterlichen Mönch Gegebenheit, Wirk-

---

[1] Vgl. K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936, 81 ff.; L. Bouyer, La vie de Saint Antoine (Abbaye Saint Wandrille 1950) 1 ff. Hier findet man auch die ältere Literatur (K. Holl, R. Reitzenstein, W. Bousset, J. List).

[2] A. v. Harnack: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 39, 3 (Leipzig 1913) 81.

[3] Vgl. Heussi a.O. 261; Bouyer a.O. 86; E. R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern 1948, 113.

lichkeit, Gesetz. Für ihn deckten sich die Erlebnisse jenes Heiligen mit der eigenen, persönlichen Erfahrung. Auch Notker hat mit den dämonischen Mächten gerungen, wie Ekkehart IV. berichtet[1]; und ohne Zweifel hat die Sankt-Galler Klostertradition damit einen Zug festgehalten, der zu Notkers Wesen, zu seiner Empfänglichkeit und Empfindsamkeit sowohl wie zu seiner inneren Kraft und Geschlossenheit wohl passen möchte.

Notkers Rückgriff lässt sich nach allem unschwer begreifen. Merkwürdiger erscheint die Umgestaltung, die er vorgenommen hat. Denn er folgt dem berühmten Muster keineswegs genau, weder dem Wort noch dem Sinne nach. Der Hinweis auf die Vita Antonii, wo es Kapitel 38 heisst *vidit quendam longum atque terribilem, caput usque ad nubes attollentem* ..., ist nicht mehr als eine flüchtige Allusion. Die Sicht wechselt sogleich. Unversehens gleitet Notker aus dem hagiographischen hinüber in den Bezirk der Antike: der namenlose Riese der Vita wird zum Riesen Polyphem. *Videbar mihi*, erzählt der jäh aus dem Traum Aufschreckende, *videre Poliphemum illum, qui in terra gradiens alta pulsat sydera*[2]. Die Beschwörung Polyphems könnte Aufputz und Floskel, reine gelehrte Phrase sein. Aber in Notkers Fall wird sie bedeutsam. Für sein Denken und Dichten ist die Kumulation verschiedener Vorstellungen ausserordentlich bezeichnend. Handelt es sich doch bei ihm nicht um ein blosses Übereinandertürmen; die einzelnen Elemente verschmelzen vielmehr ineins und verbinden sich stets wieder zu einem Neuen. Sie sind auch nicht immer so leicht zu sondern und zu erfassen. Ihre Quelle bleibt ja meist ungenannt, ihre Herkunft mithin ungewiss oder zumindest zweifelhaft. Solches lehrt die Fortsetzung der Notkerschen Visionsgeschichte, aus welcher im folgenden nur noch ein drittes und ein viertes Motiv herausgehoben sei.

Zunächst das Motiv der Brücke, über die der Traumbefangene jenen gewaltigen Unhold ziehen sieht. Das visionäre Bild der Brücke entstammt wohl bestimmten Jenseitsberichten. Es erinnert zum Beispiel an die Visio s. Pauli (von der wir eine St.-Galler Abschrift des neunten Jahrhunderts besitzen[3]): *et desuper illud flumen est pons, per quem transeunt anime iuste sine ulla dubitacione, et multe peccatrices*

---

[1] Ekkehart IV., casus s. Galli, c. 3.

[2] Dem Satz liegt auch ein klassisches Zitat zugrunde; vgl. Vergil. Aen. 3, 619f. *ipse arduus altaque pulsat|sidera.* Zum Einfluss Vergils auf die mittelalterlichen Visionsdarstellungen vgl. A. Rüegg, Die Jenseitsvorstellungen vor Dante und die übrigen literarischen Voraussetzungen der «Divina Commedia», Einsiedeln-Köln 1945, 1, 299f.

[3] Vgl. H. Brandes, Visio s. Pauli, Ein Beitrag zur Visionsliteratur mit einem deutschen und zwei lateinischen Texten, Halle 1885.

anime merguntur unaquaque meritum suum[1] ... Das ist die Brücke des Todes, die die Seelen der Gestorbenen passieren müssen; die Brücke der Prüfung zugleich, welche den Schuldigen zum Verhängnis wird.

Notker baut seine Brücke anders, wiewohl auch sie letztlich den Weg zum Tod und zur Hölle bedeutet. Aber er verlagert sie, wie es das Zwiespältige eines Traumes erheischt, halb ins Vordergründige, ins scheinbar Handgreifliche. Er errichtet sie in einer wirklichen, geschauten Landschaft, in der wohlbekannten und vertrauten Umgebung des Träumenden selbst: *vidit gigantem Antoniano illo adversario proceriorem de curte regia super illum rivulum per traiectum ad domum illius* (sc. Liutfridi) *properantem* ... Die Brücke führt von der königlichen Residenz zum Haus des ungetreuen Verwalters Liutfrid. Die Szene hängt nicht im Abstrakten. Ihre Kulissen sind im Diesseitigen aufgespannt. Die Unheimlichkeit des Vorgangs wird dadurch gedämpft, gemildert, fast ironisch verkleinert. Und selbst die Drohung, die der Dämon wider den Liutfrid ausstösst: dass er ihn holen und zur Hölle schleppen werde, verliert in diesem Rahmen des Heimisch-Engen an Schrecken und Eindruckskraft[2].

Um so entsetzlicher danach die Erfüllung der Drohung. Kaum hat der Wiedererwachte den Umstehenden sein Erlebnis erzählt, trifft die Botschaft ein, Liutfrid sei tot aufgefunden worden. Und zwar unter furchterregenden Umständen; der Tod habe ihn an der Stätte des Abortes ereilt: *sanus ad latrinam exiit, et dum diutius ibi moraretur, egredientes defunctum invenimus illum.*

Die Schlusspointe mag bei den Zuhörern Lachen ausgelöst haben, aber sicherlich ein Lachen grausiger Art. Galt doch der Abtritt nach verbreitetem Glauben als auserwählter Tummelplatz der Geister und Teufel[3]. Ob Notker von der Regel der irischen Mönche wusste, wonach jene Örtlichkeit nur unter Aussprechen beschwörender Formeln zu betreten war?[4] Oder entnahm er das Motiv der nordischen Überlieferung[5]. Ein Einfluss von dieser Seite auf die «Sagen»

---

[1] H. Brandes: Englische Studien 7 (1884) 45. Vgl. dazu Rüegg a.O. 255ff.; H. R. Patch, The Other World in the medieval Literature (Cambridge, Mass. 1950) 74 und 93.

[2] Erschreckender als die gehabte Vision ist dem erwachenden Träumer bezeichnenderweise die Vorstellung von Karls d. Gr. Erscheinen: *ad quam visionem expergefactus clericus et maiore metu conterritus, ne eum terribilis Karolus dormientem reperiret* ...

[3] Vgl. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 1, 93.

[4] Vgl. R. Meissner: Zs. für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur 62 (1925) 24.

[5] Vgl. Fornmannasögur 3, 199. Das Motiv kehrt wieder bei Thietmar von Merseburg, Chron. 4, 72.

der Gesta-Sammlung ist tatsächlich erwägenswert. Dahin weisen jedenfalls auch andere Spuren. Der Dämon beispielsweise, den König Pippin an den Quellen zu Aachen in hartem Streit überwindet[1], möchte stark an das Moorungeheuer Grendel im Beowulf gemahnen[2]. Freilich hat Notker hier wie anderwärtig verschiedenste Züge ineinandergemengt, u.a. vielleicht Reminiszenzen aus der spätantiken Dämonologie dazugemischt[3]. Genauer lassen sich die Einwirkungen an diesen Stellen nicht abgrenzen. Immerhin erhellt aus ihrer Untersuchung die Weite des Umkreises, aus dem sich Notker seine Bildvorstellungen beschafft.

Im ganzen dominiert naturgemäss die christliche Sicht. Eine Sicht, wie sie die Vita Antonii offenbart. Oder die Vita s. Martini, welche bezüglich Wirkung und Bedeutung der erstgenannten Biographie kaum nachstehen dürfte[4]. Notker hat sie – und dazu die übrigen Schriften des Sulpicius Severus – vielfach benutzt. Er erwähnt bei Gelegenheit die cappa Martini, den berühmten Rock[5], verweist auf die innerliche Distanz, mit welcher der Heilige sich den weltlichen Geschäften gewidmet[6], und wandelt einmal wohl auch eine Wundertat Sankt Martins ins Humoristische ab[7]. Darüberhinaus entlehnt er von Sulpicius geprägte Formeln zur Charakterisierung teuflischer Erscheinungs- und Verwandlungskünste. So für Gesta 1, 21, wo er den Erzfeind der Menschheit die Gestalt eines durch elende Krankheit Entstellten annehmen[8] und nach vergeblicher, weil entlarvter Gaukelei wie einen Rauch verschwinden lässt[9].

3. Das Wissen Notkers um Teufel und Teufelsspuk beruht aber nicht ausschliesslich auf hagiographischen Kenntnissen. Es ist un-

---

[1] Gesta 2, 15.

[2] Beowulf 2, 111–114. Vgl. dazu F. Novati: Revue d'histoire et de littérature religieuses 6 (1901) 32ff.

[3] Von Porphyrius wird erzählt, er habe einen schrecklichen Dämon aus einem Bad vertrieben. Die gleiche Wundertat wird Gregor dem Thaumaturgen zugeschrieben. Vgl. Th. Hopfner, Griechisch-aegyptischer Offenbarungszauber 1 (Leipzig 1921) 45; K. Swoboda, La démonologie de Michel Psellos (Brno 1927) 38; E. Schneweis, Angels and Demons according to Lactantius (Washington 1944) 160.

[4] Vgl. Curtius a.O. 429. Besonders zur Verbreitung des Mirakelglaubens hat die Vita Martini viel beigetragen; vgl. C. G. Loomis, White Magic, an Introduction to the Folklore of Christian Legend (Cambridge, Mass. 1948) 7.

[5] Vgl. Gesta 1, 4; 2, 17.

[6] Gesta 2, 11.

[7] Gesta 1, 20 und Sulp. Sev. dial. 2, 9, 6.

[8] Gesta 1, 21 *callidus adversarius ... assumpta specie foedissimi luridissimique leprosi ... se illi obvium tulit.* Sulp. Sev. vita s. Mart. 6, 1 *diabolus humana specie adsumpta se ei obvium tulit.*

[9] Gesta 1, 21 *ante cuius invocationem fraudulentus hostis ... ceu fumus evanuit.* Sulp. Sev. vita s. Mart. 24, 8 *ad hanc ille vocem statim ut fumus evanuit.*

verkennbar mit in einer eigentlichen theologischen Bildung verankert. Einzelne Gesta-Erzählungen präsentieren sich gleichsam als Illustrationen zu der Dämonenlehre, wie sie die Autoritäten der Kirche im Laufe der Jahrhunderte aufgebaut hatten.

Die Erörterung des Dämonischen nimmt in den Werken der christlichen Frühzeit, wie bekannt, einen sehr beträchtlichen Raum ein. Die Auseinandersetzung mit dem paganen Aberglauben, der die spätantike Welt erfüllte, war wohl unumgänglich. Zur Überwindung indessen führte sie nirgends, höchstens zu einer Umformung, zu einer Angleichung an die betreffenden Aussagen des Alten und Neuen Testamentes[1]. Ja, wenn die hehren olympischen Gottheiten nunmehr zu niedrigen dunkeln Dämonen erklärt wurden, so bedeutete dies im Grunde «eine Rückkehr zum Ausgangspunkt»[2], eine Rückwendung hin zu den Ursprüngen des primitiven Volksglaubens[3].

Die Grundhaltung der Apologeten und Kirchenväter in diesem Punkt erscheint stets ungefähr als die nämliche, ob es sich um Tertullian[4] und Lactantius[5] handle oder um Origenes[6], Johannes Chrysostomos[7], Augustin; ein wesentlicher Unterschied zeigt sich da kaum[8].

Augustin freilich fordert besondere Berücksichtigung. Denn sein enormer Einfluss, dem die Folgezeit unterlag, hat weitgehend auch die im Mittelalter geltende Auffassung und Lehre von den Dämonen bestimmt[9]. Sonderlich seine antithetische Weltschau der civitas Dei und civitas Diaboli wurde zum eigentlichen Kanon. Nach ihm

---

[1] Vgl. Soldan-Heppe-Bauer, Geschichte der Hexenprozesse, München 1911, 71f.; A. Endter, Die Sage vom wilden Jäger und der wilden Jagd, Diss. Frankfurt a.M. 1933, 90 Anm. 83; E. Langton, La démonologie, Paris 1951.

[2] A. A. Barb, Noreia und Rehtia: Festschrift Rud. Egger 1 (Klagenfurt 1952) 170 Anm. 83.

[3] Vgl. Barb a.O., ebda; R. L. Wagner, 'Sorcier' et 'Magicien', Contribution à l'hist. du vocabulaire de la magie, Paris 1939, 39.

[4] Vgl. J. Lortz, Tertullian als Apologet, Münster 1928, 31ff.

[5] Vgl. Schneweis a.O. 81ff.

[6] Vgl. S. T. Bettencourt, Origène, Doctrina ascetica, Rom 1945.

[7] Vgl. B. Wyss, Johannes Chrysostomos und der Aberglaube: SAVk 47 (1951) 262ff.

[8] Inhaltlich allerdings zeigt z.B. Tertullian gewisse Besonderheiten; vgl. H. Tescari, De Tertulliani doctrina quae ad angelos spectat adnotatiuncula: Miscellanea Giov. Galbiati 2 (Mailand 1951) 13.

[9] Vgl. J. Hansen, Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung, München-Leipzig 1900, 25ff.; Soldan-Heppe-Bauer a.O. 77; Bouyer a.O. 219. Zum Einfluss Augustins auf das Denken des 9.Jh. vgl. H.-X. Arquillière, L'Augustinisme politique, essai sur la formation des théories politiques du moyen âge, Paris 1934, 149.

aber verrichteten der Teufel und dessen Trabanten ihr Werk mit Gottes Erlaubnis: *nec daemones aliquid operantur secundum naturae suae potentiam nisi quod ille permiserit, cuius iudicia occulta sunt multa, iniusta nulla*[1]. Damit war dem Satan in der Weltgeschichte ein Platz angewiesen, den er durch die mittelalterliche Historiographie hindurch weithin behaupten sollte[2]. Von daher wird denn auch die Rolle verständlicher, die der Teufel in Notkers Gesta Karoli zu spielen hat.

Notker ist jedoch weniger Historiker als Theologe und – in erster Linie – Mönch. Er lebt innerhalb der Mauern seines Klosters: Mauern, die, wie er selber erfahren muss, dem Bösen nicht unübersteigbar sind. Weder diese noch das geistliche Gewand bieten hinreichend Schutz. Im Gegenteil. Gerade der Mönch und der Kleriker scheinen zum Ziel besonders hartnäckiger Attacken auserkoren zu sein. Wobei der Angriff desto grausamer und furchtbarer erfolgt, je gefestigter und heiliger sich die Gottesstreiter erweisen. Das zeigte beispielhaft bereits das Leben des Antonius[3]. Das verfocht sodann als monastischen Grundsatz Johannes Cassian[4]. Und Notker kennt seinen Cassian[5]. Er kennt ihn auswendig, möchte man sagen, wenn man den zahlreichen Zitaten aus den Institutiones und Collationes begegnet[6]. Kein Wunder mithin, dass sich der genannte Grundsatz wieder findet: zwei Parabeln sind es, die ihn veranschaulichen möchten. Gesta 1, 21 und 22 erzählen von den Fallstricken, die Satan zwei Bischöfen des Frankenreiches gelegt. Beide Prälaten, versichert Notker, lebten ein Leben der Milde, des Erbarmens, der Enthaltsamkeit. So unvergleichlich war ihre Heiligkeit, dass es den alten Widersacher zu den verbissensten Anstrengungen reizte, den Ring und Bann dennoch zu durchbrechen[7]. Und wirklich, um ein Kleines nur, und seine Anschläge wären gelungen. Den einen bringt eine geringfügige Missachtung des Fastengebotes

---

[1] Aug. civ. dei 18, 18. Vgl. Hansen a.O. 36.

[2] Vgl. U. Helfenstein, Beiträge zur Problematik der Lebensalter in der mittleren Geschichte, Zürich 1952, 56ff.

[3] Vgl. K. Holl, Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum, Leipzig 1898, 145 Anm. 2; Heussi a.O. 262.

[4] Instit. 5, 19. Vgl. Bouyer a.O. 63.

[5] Vgl. die rühmenden Worte über Cassian in Notkers Notatio (ed. E. Dümmler, Das Formelbuch des Bischofs Salomo III. von Konstanz aus dem 9. Jh., Leipzig 1857, 70).

[6] Darunter wieder solchen, die das Dämonische beleuchten. Vgl. Gesta 2, 10 *illa diabolica factio* und Cassian, coll. passim; Gesta 2, 10 *gigantes ... per filios Seth de filiabus Cain narrat scriptura* (nach Gen. 6, 4) *procreatos* und Cassian. coll. 8, 21, 8.

[7] Gesta 1, 21 *cuius bonitate invidus omnis iusticiae hostis antiquus nimium exasperatus ...*

ins Wanken. Die Fasten aber sind, wie Maximus von Turin predigte, gleichsam Wälle, dahinter sich der Gläubige birgt vor dem Ansturm der Dämonen[1]. Der andere gerät in die Bedrängnis, weil er sich und seine eigene Kraft überschätzt, befangen im Wahn, gefeit zu sein vor aller Anfechtung sinnlicher Lust[2]. Doch nichts gefährlicher als das Sich-Wiegen in Sicherheit! Warnte nicht Gregor der Grosse selbst in eindringlichen Worten vor der incauta securitas?[3]

Mit Gregor dem Grossen nun ist *die* Autorität auf dem Gebiete des Wunder-, Teufels- und Höllenglaubens genannt[4]. In ihm erkennt man – und wohl zu Recht – denjenigen, der die verschiedenartigen Fäden zusammenfasste. Er war es, der die theologische Spekulation, die volkstümliche Superstition, die literarische Tradition ineinanderflocht, also ein Netz knüpfend, welchem das Denken des Mittelalters nicht mehr entronnen ist. Vieles von dem, was späterhin an derartigen Vorstellungen vorgebracht wird, geht auf Gregorius Magnus zurück. Auch das Brückenmotiv, das wir oben aus der Visio s. Pauli angeführt haben, dürfte ursprünglich ihm gehören[5]. Im allgemeinen verleugnet man sein Vorbild und Muster keineswegs, man beruft sich vielmehr ausdrücklich darauf: wie etwa Beda als Kommentator der Vision des heiligen Fursa[6] oder der anonyme Erzähler der Vision des Barontus[7] oder schliesslich Heito von Reichenau als Berichterstatter der Visio Wettini[8].

4. Soweit die Untersuchung der Einflüsse, die mit einiger Wahrscheinlichkeit auf Notkers Teufelbildnis eingewirkt haben. Damit ist es jedoch nicht getan. Die Tatsache, dass der Teufel überhaupt auftritt, und so breitspurig dazu, sie bleibt nach wie vor unerklärt. Die Mutmassung drängt sich auf: ob der Teufel nicht eine bestimmte Funktion zu erfüllen hat? Bestätigung oder Verwerfung werden vom Ergebnis einer Analyse der Gesta Karoli abhängen.

---

[1] Homil. 40 (Migne, PL. 57, col. 313); dazu C. Callewaert, Sacris Erudiri, Fragmenta liturgica, Steenbrugge 1940, 525.

[2] Gesta 1, 22 *qui incauta securitate, iam quasi ignarus feminei sexus sanctimoniales iuvenculas ... diversari permisit secum.*

[3] Gregor. mor. 20, 4, 8 *nam saepe multis grave periculum incauta securitas fuit.*

[4] Dazu vgl. Rüegg a.O. 196ff.; Loomis a.O. 8; Boyer a.O. 219.

[5] Vgl. die Vision des pestkranken Soldaten in Gregor. dial. 4, 36. Das Motiv, das Gregor dem Gleichnis vom schmalen Weg (Matth. 7, 14) angenähert hat, scheint zuletzt aus persischem Glauben zu stammen. Dahin weist die Figur des bekehrten Soldaten: das römische Heer der ausgehenden Kaiserzeit war ja vornehmlich dem Mithraskult ergeben. Dazu vgl. Rüegg a.O. 280f.

[6] Beda, hist. eccles. 3, 19. Vgl. Rüegg a.O. 202.

[7] Visio Baronti, c. 10 (MG. SS. rer. Merov. 5, S. 384), c. 17 (S. 391), c. 20 (S. 393). Vgl. Rüegg a.O. 309.

[8] Visio Wettini, c. 4 (MG. Poet. 2, S. 269). Vgl. Rüegg a.O. 311.

Auf den ersten Blick hin scheint die Gesamtkonzeption unklar und verwirrt, so ungereimt und befremdlich sogar, dass sich Halphen von Anfang an weigern durfte, in ihr irgend ein ordnendes Prinzip zu suchen[1]. Es ist wahr: zunächst bildet Notkers Erzählung eine Kette von Assoziationen, die lose aneinandergeschoben an der Leitschnur des Themas aufgereiht sind. Ein Name wird genannt, eine Sache, ein Begriff, und sogleich verbindet sich für Notker damit ein Zweites und Drittes; eine Paraphrase, eine Parallele, ein Zitat fliessen ihm zu. Den Reflex solchen aneinanderfügenden Denkens und Vorwärtsschreitens erkennt man in Notkers Sprache: schätzungsweise die Hälfte aller Satzanfänge sind relativische Anknüpfungen. Eine Grundlinie existiert indessen trotz allem. Die Fülle der Details mag sie überwuchern, doch nur der Übelwollende – und Halphen ist Notker alles andere als hold! – kann sie bestreiten und leugnen. Notker selbst hat das Programm genau umrissen. Seine Absicht war, über Karl den Grossen ein Werk von drei Büchern zu schreiben. Das erste Buch sollte von Karls Sorge um die Kirche handeln, das zweite von den Kriegszügen und das dritte vom täglichen Umgang des Kaisers[2]. Die folgende Erörterung beschränkt sich allein auf das erste Buch[3].

Die Reihe seiner Geschichten eröffnet Notker mit der berühmten Anekdote von den zwei Iren, die, Krämern gleich, auf dem Markt ihre Weisheit als feile Ware anpreisen und darbieten. Zum Erstaunen, zum Gelächter der Franken, unter denen ein einziger den seltsamen Vorgang in seiner Bedeutung und schicksalhaften Fügung durchschaut: Karl der Grosse. Das ist der erste Beweis seiner religiositas: dass er den Anruf, der an ihn ergeht, als solchen erkennt, ihn aufnimmt und ihm Antwort gibt. Er erklärt sich zum Käufer. Er nimmt die beiden Fremden in Dienst. Er gründet mit ihrer Hilfe die ersten Schulen und vollbringt also seine erste Tat auf dem Gebiet der cura ecclesiastica. Wohl ist es ein Anfang im Kleinsten, doch deutlich bekundet sich Karls Grösse in ihm. Die Grösse des Kaisers am Kleinen zu demonstrieren, im Nebensächlichen und Leichtwiegenden das Entscheidende und Folgenschwere zu sehen, diese Perspektive eignet dem ganzen Werk. Nicht umsonst erinnert Notker einmal an das Wort Ciceros: *in minimis rebus*

---

[1] Vgl. Halphen, Etudes critiques, 107.

[2] Vgl. Gesta 1, 34 und 2, 16.

[3] Die Beschränkung ist einerseits erzwungen: das ganze dritte Buch sowie der Schluss des zweiten Buches sind nicht überliefert. Von dem erhaltenen zweiten Teil aber können wir im Rahmen unseres Themas absehen, da die Figur des Teufels nur an einer Stelle, die oben S. 9 erwähnt wurde, auftaucht.

saepe res magnas vidi ... deprehendi[1]. Die Sentenz könnte den Gesta Karoli als Motto überschrieben sein.

Das im Eingangskapitel der Gesta angeschlagene Thema bestimmt den Fortgang der Erzählung in gerader Linie. Der Gründung und Entstehung der Schulen folgt deren Entfaltung. Zu den irischen Lehrern gesellt sich Alkuin, welcher der engste Berater des Königs wird (Kap. 2). Karl selbst führt die Aufsicht. Er visitiert die Schulen, beobachtet die Schüler und taxiert ihre Leistungen (Kap. 3). Aus dem Kreis der Zöglinge liest er seine Schreiber und Hofgeistlichen aus (Kap. 4). Unter ihnen hinwiederum erwählt er die Spitzen des fränkischen Klerus (Kap. 4 und 5). Und er erwählt sie nach seinem Ermessen, ob sie zu jung und eigentlich unerfahren, ob sie arm und verachtet seien (Kap. 4, 5, 6). So sieht man den König innerhalb dieses engeren, fast intimen Bereiches walten: mit Nachsicht, wo sie zu verantworten; doch mit Strenge vor allem, da sie unerlässlich zur Zucht, zur Formung und Bildung der Männer, die die Würdenträger der Kirche sein werden (Kap. 7, 8). Man hört ihn wohl auch etwa stöhnen über der harten Aufgabe, die ihn, wie einst Mose, zweifeln, ja verzweifeln lässt (Kap. 9). Legen sich ihm doch alle erdenklichen Schwierigkeiten in den Weg (Kap. 10). Mit Kapitel 11 verschiebt sich der Blickpunkt; doch nur um einige Grade. Nach den angehenden, zukünftigen Prälaten fasst Notker die amtenden Kirchenfürsten, d. h. den eigentlichen Episcopat ins Auge. Die Beziehungen, die Karl der Grosse zu diesen seinen Bischöfen unterhält, bilden das Thema, um das sich die bunte Szenenfolge der Kapitel 11 bis 19 gruppiert. Die Stellung des Königs wird sogleich und eindeutig dargelegt. Karl ist rector und iudex der fränkischen Kirche. Er ist episcopus episcoporum[2]. Er urteilt und bestimmt und entscheidet. Sogar in geistlichen Belangen: der Versuch eines Bischofs, den König wegen der Fastenordnung am Hofe zu massregeln, scheitert kläglich; die Demütigung fällt auf den Tadelnden selbst zurück (Kap. 11). Dieselbe Beschämung wird einem andern zuteil, der sich voller Anmassung über den königlichen Rang zu erheben trachtet (Kap. 12). Indessen weiss Karl eigenes Unrecht durchaus einzusehen und wieder gutzumachen (Kap. 13). Und reichlich lohnt er Eifer, Demut und Ehrerbietigkeit (Kap. 14 und 15). Doch die Stolzen, Gierigen, Ruhmsüchtigen unter den Bischöfen, sie gibt er dem Spott und der Schande preis (Kap. 16 und 17). Das Zeugnis guten Willens frei-

[1] Cic. Flacc. 37. Vgl. Gesta 2, 9 *ex rebus minimis fortiorem Karolum deprehendens.*
[2] Gesta 1, 25.

lich versöhnt ihn wieder, so sehr ihn törichte Tat und Rede zu erzürnen vermögen (Kap. 18 und 19).

Bis hieher ist der Aufbau der Gesta einigermassen einsichtig. Der biographische Rahmen ist hinlänglich gewahrt. Die Grundlinie führt nirgends allzu weit ab. Es ist wirklich Karl, der im Zentrum steht. Das ändert sich von Kapitel 20 an. Die Person Karls des Grossen verschwindet und tritt wenigstens bis zum fünfundzwanzigsten Kapitel völlig ins Unsichtbare. Die Figuren der Bischöfe hingegen verbleiben weiterhin auf der Szene. Ihr Gegenspieler aber ist jetzt der Teufel, welcher den König in der Funktion des Korrektors gewissermassen ersetzt. Eine Rolle, die er allerdings unfreiwillig spielt; zielt seine wirkliche Absicht doch dahin, die Pfeiler der Kirche zu untergraben, zu erschüttern und jählings zu stürzen. Als Ansatzpunkt in diesem diabolischen Streben dienen ihm die einzelnen menschlichen Schwächen: *insidiarum peritus adversarius ... alium hoc alium alio vicio subplantare non destitit*[1]. Vorzugsweise die verborgenen Schwächen sucht er zu nützen. Wo die Mängel eines Bischofs offenbar sind und überdies mehr Dummheit als Verderbtheit beweisen, dort straft das Gelächter der Welt sie genugsam (Kap. 20). Dort bemüht Satan sich nicht. Sein Feld sind die sorglich verdeckten, fast unerfindlichen Verfehlungen; sie ziehen ihn an, ihnen forscht sein alles durchdringendes Auge nach. Ein heimliches Vergehen wider die Fastenvorschrift, wider das Keuschheitsgelübde ist seine grösste Lust (Kap. 21 und 22)[2]. Da setzt er den Hebel an, welcher ihm nur aus den Händen geschlagen wird, weil die reuige Einsicht und Umkehr der Irregeleiteten dem Eingreifen Gottes ruft. Die Kausalität von Reue und Rettung ist anderseits freilich fragwürdig. Gott ist ja unbegreiflich, und unbegreiflich seine Gnade. Welche er zuweilen selbst den Sündigsten, wie den zwei von Geiz und Habgier Besessenen gewährt. Gewiss, sie verfallen dem Teufel, indes mehr zu seinem Spiel; seinem endgültigen Zugriff entreisst sie das göttliche Erbarmen (Kap. 23 und 24).

In Kapitel 25 führt Notker Karl den Grossen wieder heran. Er geleitet ihn zurück auf den Sitz des Richters. Genauer gesagt: des Inquisitors, welcher den Fall und Skandal eines schändlichen Bischofs untersuchen muss. Es ist wahrhaftig ein «Muss» für den König, der sich der Aufgabe nur mit äusserstem Widerstreben unterzieht. Lange scheut er davor zurück. In untrüglichem Instinkt erspürt er das Teuflische der ganzen Affäre, deren Lösung er des-

[1] Gesta 1, 25.
[2] Vgl. oben S. 11f.

halb wohl gern einem andern, dem allerhöchsten Richter überlassen wollte.

Kapitel 25 ist die letzte Geschichte, die den Bischöfen gewidmet ist. Mit ihnen wird auch Satan wieder entlassen, nachdem Notker gezeigt hat, dass das Treiben des Bösen zwar furchtbar, zuletzt aber niemals erfolgreich sein kann: *sed caeteris mortalibus his et huiuscemodi fraudibus a diabolo vel satellitibus eius illusis, libet intueri sententiam Domini, qua firmissimam sancti Petri confessionem remunerans ait: «Quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam»*[1]. Und ob selbst der Papst in die Hände des Feindes gerät, die Kirche steht doch festgefügt nach der Verheissung des Herrn. Der Papst wird errettet: nicht durch den Kaiser von Byzanz, sondern durch den König der Franken. Karl der Grosse erscheint in Rom, schlägt die Verschwörung nieder, befreit den Gefangenen und hält über die Verruchten Gericht. Das ist die Gipfelleistung des Königs, Vollendung und Krönung seiner cura ecclesiastica. Der Sieg aber, den er also für die Kirche erringt, ist zugleich sein eigener Triumph: er wird vom Papst zum Kaiser erhöht (Kap. 26).

5. Wir halten inne. Die Analyse der 26 Kapitel dürfte erwiesen haben, dass Notker tatsächlich einen Grundplan verfolgt. Wie in den Fürstenspiegeln dieser Epoche, so bildet auch in den Gesta Karoli die sapientia regis den Anfangs- und Ausgangspunkt. Karl der Grosse empfängt sie in Demut. Er wird selber Schüler zunächst, darauf seinerseits Meister und Bildner, rector und episcopus episcoporum sodann, defensor ecclesiae endlich und imperator. Die grosse Linie ist u.E. unverkennbar, und unleugbar ingleichen ihre ansteigende Tendenz, ihr Aufstreben aus dem Niedrig-Geringen ins Hohe und Überragende. Ein logischer Sinn herrscht im ganzen: darin zuletzt auch der Teufel seinen Platz hat, seine Rolle und bestimmte Funktion.

Zum Schluss folge der Versuch einer Deutung und Auslegung von Gesta 1, 23. Diese Geschichte wurde oben im grössern Zusammenhang lediglich gestreift[2], ihre Besonderheit aber verlangt und verdient eine nähere Beleuchtung.

Das Kapitel bringt zu Anfang nichts Ungewöhnliches. Es hebt im üblichen Stil der Bischofsanekdoten an: In fränkischen Landen lebte ein Bischof, dessen Seele verhärtet war von Raffgier und schmutzigem Geiz. Selbst Zeiten des Hungers und der allgemeinen Not nutzte er schamlos zur eigenen Bereicherung. So hielt er in

[1] Gesta 1, 26. [2] siehe oben S. 15.

einem Jahr der Missernte und Teuerung seine wohlgefüllten Speicher verschlossen, um sie erst wieder zu öffnen, als er gewiss war, beim Verkauf den höchstmöglichen Gewinn zu erzielen. Die Fortsetzung ist zu erraten. Man ahnt die Nähe des lauernden Teufels, dem der Hartherzige kaum entrinnen wird. Indessen, es ist nicht Satan, der erscheint, sondern ein Schreckgespenst: *demon, qui dicitur larva.*

Welche Bewandtnis hat es mit dieser Figur? Ihre Züge sind auffällig und merkwürdig. Zu merkwürdig jedenfalls, als dass man sich mit der gewohnten Erklärung, es handle sich um einen Kobold, um einen Haus- und Poltergeist, zufrieden geben könnte[1]. Die Erklärung verharmlost das unzweifelhaft schauerliche Gepräge der Erscheinung. Hier kommen uns glücklicherweise die Arbeiten von Höfler, Meuli und Wackernagel zugut und zuhilf. Auf Grund ihrer Resultate nämlich dürfen wir behaupten, dass der Notkersche Dämon ursprünglich dem Kult und Brauchtum angehört.

Auf diese Herkunft weist schon jene Glosse hin, die in einer Gesta-Handschrift des zwölften Jahrhunderts[2] den Ausdruck *larva* mit *scrato* umschreibt[3]. Demnach wäre der Schrat oder Schrättlig gemeint, ein Wesen mithin, das man zu den wichtigsten und weitverbreitetsten Maskendämonen rechnen muss[4]. Ein Wesen auch, das seinem Namen wie seiner Art nach wandelbar, mehrdeutig, vielfältig ist. Verbirgt sich doch hinter ihm bald die abgeschiedene, wiederkehrende Seele, bald der Mensch, der eigentlich ein solcher Wiedergänger ist, bald der Maskierte, der den Totengeist spielt[5]. Alp – Hexe – Vermummter: welche Bedeutung kommt Notkers larva zu? Die Antwort liegt vermutlich in der Erzählung selbst; sehen wir also zu, wohin sie uns weiterführt.

Der Dämon, offenbar zu strafen und rächen gesandt, fällt nicht augenblicks, nicht geradewegs über jenen Bischof und Übeltäter her. Er taucht zuerst im Haus eines Schmiedes auf: *tunc demon, qui dicitur larva, cui curae est ludricis hominum vel illusionibus vacare, fecit consuetudinem ad cuiusdam fabri ferrarii domum venire et per noctes malleis*

---

[1] Vgl. R. Koegel, Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters, Bd. 1, Teil 2 (Strassburg 1897) 249.

[2] Handschrift Z (Zwiefalten), Stuttgart, cod. theol. 242, fol. 129.

[3] Die Glossen *scrat, scrato, scraton* u.ä. zu den Begriffen *larva, pilosus, dalamasca* usw. sind zusammengestellt von J. Franck, Geschichte des Wortes Hexe, in: J. Hansen, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter, Bonn 1901, 620. Vgl. dazu K. Meuli: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 5, 1794.

[4] Das gilt zumindest für den süddeutschen und schweizerischen Raum. Vgl. Meuli, Schweizer Masken, Zürich 1943, 35.

[5] Vgl. Meuli, Schweizer Masken 72.

et incudibus ludere. Der Schmied will sich widersetzen, er sucht den Eindringling zu verjagen, fügt sich dann aber doch und lässt es geschehen, nachdem ihm versprochen ist, er werde sein Trinkgeschirr Tag für Tag mit Wein gefüllt finden. Nach also geschlossenem Pakt wendet sich der Unheimliche seinem eigentlichen Ziele zu. Er bricht gewaltsam in die reichen Keller des Bischofs, sticht die Fässer an, raubt einen Teil des Weins und lässt das Übrige achtlos ausfliessen. Einbruch und Verheerung wiederholen sich, einmal und zweimal, solange, bis der Bischof mit Aussprengen geweihten Wassers und mit Anbringen des Kreuzeszeichens die bedrohten Räumlichkeiten sichert: der Dämon wird gebannt, in menschlicher Gestalt entdeckt, entlarvt, gefangen.

Die Abfolge von Notkers Erzählung verläuft, wie man erkennt, nicht geradlinig. Der Umweg des Dämons über die Schmiede scheint sinnlos. Das nächtliche Spiel mit Hammer und Amboss erinnert tatsächlich an das Treiben eines Poltergeistes. Unwillkürlich denkt man aber auch an den etymologischen Deutungsversuch, wonach das Wort Schrat mit dän. *skratte* 'klirren' und schwed. *skrade* 'rasseln' zusammenzubringen wäre[1]. Hinter allem jedoch, glauben wir, stecke mehr als ein blosser unmotivierter Schabernack. Es ist Notkers christlich-moralische Tendenz, welche die ursprünglichen Elemente verbiegt und verformt. Wie denn ja schliesslich die Geschichte einzig und allein der Belehrung dient: *hoc, licet historia sit verum, iccirco protulerim, ut sciatur: cui proveniant abiurata et in diebus necessitatis abstrusa, et quantum valeat divini nominis invocatio, etiam per non bonos adhibita*. Gewiss liegt es auch an der sehr gedrängten Darstellung, dass der eigentliche Zusammenhang nicht mehr unmittelbar augenfällig wird; wahrscheinlich sogar ist er dem Nacherzähler selbst verborgen geblieben.

Der Besuch des Dämons in der Schmiede kann doch nur diesen Sinn haben: er will oder muss sich dort die für den Einbruch erforderlichen Waffen und Instrumente beschaffen. Das aber heisst, dass die larva in Wahrheit einen Vermummten deckt, einen Menschen, der kaum über zauberische Mittel verfügt, sondern letztlich gezwungen ist, ganz reale Wege zu gehen, um den geplanten Überfall verwirklichen zu können. Der Dämon ist ein Maskengänger. Und zwar – wenn wir in allem richtig sehen – ein Maskengänger von männerbündischem Charakter[2]. Denn war nicht gerade die Schmiede

[1] Vgl. F. Ranke: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 7, 1286.

[2] Zum Zusammenhang zwischen Maskenwesen und Männerbünden vgl. Meuli, Schweizer Masken 47f.

«eine Art Männerhaus»?[1] der mit Vorliebe gewählte Versammlungsort der bündischen Mitglieder?[2] Und der Einbruch selbst, erscheint er nicht wie eine Parallele zu den kühnen Unternehmungen der maskierten Lötschentaler Burschen, der sogenannten «Schurtendiebe»?[3] Nicht weniger kennzeichnend ist das Ziel und Motiv des Einbruchs: der Weinraub. Trinken, Tafeln, Gelagehalten sind ein Höhepunkt des bündisch organisierten Lebens[4]. So spüren die norwegischen Jolasveinar (Weihnachtsburschen) in den Häusern nach Bier[5]. So wollen die Walliser Trinkelstierkrieger den Domherren den Wein aussaufen[6]. So leeren die Liestaler Knaben die Fässer in Pfrund- und Klosterkeller[7]. Zum Wesen, zur Aufgabe des Männerbundes gehört ferner und untrennbar der Totenkult. Und als Totenseele gibt sich der Verlarvte wirklich zu erkennen, wenn er den willfährigen Schmied mit einer Spende Weines belohnt. In der gleichen Weise zeigen sich manchmal die «Tschämeler» erkenntlich[8]. Solchermassen auch schenkt bisweilen der treue Eckart, der im wilden Heer mitzieht, immervolle Kannen und Krüge[9].

Dem segnenden Akt steht der zürnende gegenüber:[10] der Raub, die Plünderung, die Zerstörung. Der entfesselte Zorn trifft nicht irgendeinen, er sucht sich den Schuldigen. Er kommt als Strafe über den Bischof, als Heimsuchung der Volksjustiz, als Gericht des geheimen Männerbundes[11]. Die Aktion der Vergeltung und Rache findet das in diesen Fällen typische Opfer[12]: den Reichen, Geizigen, Unsozialen[13], den auf den Tod gehassten Pfaffen[14].

---

[1] L. Weiser-Aall: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 3, 1371.

[2] Vgl. H. Schurtz, Altersklassen und Männerbünde, Berlin 1902, 314; R. Wolfram, Schwerttanz und Männerbund, Kassel 1935, 220; Jungwirth: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 9, 265.

[3] Vgl. L. Rütimeyer, Ur-Ethnographie der Schweiz: Schriften der Schweiz. Gesellschaft für Volkskunde 16, Basel 1924, 358ff. Dazu O. Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen 1 (Frankfurt a.M. 1934) 25ff.

[4] Vgl. Höfler a.O. 134.

[5] Vgl. Höfler a.O. 132.

[6] Vgl. H. G. Wackernagel, Der Trinkelstierkrieg vom Jahre 1550: SAVk 35 (1936) 6.

[7] Vgl. H. G. Wackernagel, Heimsuchung: SVk 27 (1937) 43f.

[8] Vgl. Meuli, Schweizer Masken 42; derselbe, Bettelumzüge im Totenkultus, Opferritual und Volksbrauch: SAVk 28 (1927) 30f.

[9] Vgl. Höfler a.O. 130ff.

[10] Zu dieser Ambivalenz vgl. Meuli, Schweizer Masken 45; derselbe: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 5, 1749f.

[11] Vgl. Meuli, Schweizer Masken 77; derselbe, Bettelumzüge im Totenkultus 36.

[12] Vgl. Meuli, Schweizer Masken 47 und 83.

[13] Vgl. Wackernagel, Dachabdecken: SVk 28 (1938) 13f.

[14] Vgl. Meuli, Schweizer Masken 32.

Notkers Schratgeschichte gipfelt, wie gesagt, im Lehrhaften. Aber die Moral ist ihr nur aufgepfropft. Die aufgezeigten, dem Christlichen offenkundig zuwiderlaufenden Elemente verraten andern Ursprung. Sie deuten hin auf den Wurzelgrund uralten Brauchtums[1].

---

[1] Welcher vielleicht nochmals zu erkennen ist in Gesta 2, 13, wo Notker die Normannen als «Hundsköpfe» bezeichnet. Unter diesen *cynocephali* sind wohl Maskenkrieger zu verstehen, nach dem Beispiel etwa bei Paulus Diaconus, hist. Langob. 1, 11. Dazu Höfler a.O. 62f.